



Die Städte der Apokalypse – urbane Topographien von Gericht und Vollendung

Zum geschichtstheologischen Potenzial der *Johannes-Offenbarung* und ihrer spezifischen Raumkonstruktion

Jürgen Bründl

1. Raumprobleme

Die systematische Theologie des Christentums scheint nicht erst seit Beginn der Neuzeit temporale Kategorien zu privilegieren. Mit dem Raum tut sie sich dagegen notorisch schwer. An den Polen des Gott-Weltverhältnisses wird das gut sichtbar: Bereits Schleiermacher zeichnet Gott zwar mit räumlicher Omnipräsenz als einer Eigenschaft aus, die ihn von aller Kreatur unterscheidet. Deren universale Wirksamkeit belegt er jedoch zugleich mit einem Lokalisierungsverbot, das die göttliche Gegenwart nur abstrakt, was heißt: »vollkommen raumlos«¹ auffassen kann. Die A-Topik dieses Gottesbegriffs wirkt sich massiv auf den Realitätsbezug des Glaubens aus. Auf konfessionell katholischer Seite akzentuiert sie eine vermeintlich *theologische* Eigentlichkeit des kirchlichen Sendungsauftrags. Die Folge ist eine kritische Distanznahme von den mundanen Räumen, die das Handeln der Kirche mit der bemerkenswerten Unterscheidung »in«, aber nicht »von« der Welt, wie sie jüngst Papst Benedikt noch einmal aufgegriffen hat, unter die Maßgabe der »Entweltlichung« stellt.²

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass das Theorieangebot des so genannten »spatial turn«³, der neben dem »iconic« und dem »post-

¹ Schleiermacher 1960, 273.

² Vgl. die Freiburger Rede Benedikts aus dem Jahr 2011, die in dem Sammelband von Erbacher (Hg.) 2012 dokumentiert und diskutiert wird.

³ Wichtige Impulse gingen in diesem Zusammenhang u.a. von dem Soziologen Henri Lefebvre und dem Geographen Edward Soja aus. Während Lefebvre das Containermodell des Raumes durch ein konstruktivistisches und dreidimensionales

colonial turn« das wissenschaftliche Feld an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert Disziplinen-übergreifend beeinflusst, in der systematischen Theologie der Gegenwart noch vergleichsweise wenig Nachhall gefunden hat. Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel: etwa Matthias Wüthrichs systematische Analysen zum *Raum Gottes* oder das Projekt einer *topologischen Dogmatik*, dessen ersten Band Hans-Joachim Sander 2019 veröffentlicht hat.⁴

Die Privilegierung des Temporalen, welche den europäischen Mainstream der theologischen Versuche, Gott zum Thema des Denkens und Handelns zu machen, beherrscht, bietet durchaus Vorteile: Heil als Geschichte bzw. die Welt vor Gott als *Heilsgeschichte* zu konturieren, kann sich in der christlichen Theologie auf eine starke Tradition berufen, die von der origenischen Apokatastase-Lehre über die Weltzeitalter-Spekulationen des Joachim von Fiore bis zu den frühneuzeitlichen Täuferbewegungen reicht. Von ihrer säkular-philosophischen Nachgeschichte bei Hegel und Marx ganz zu schweigen. Die Plausibilität des heilsgeschichtlichen Konzepts gründet darin, dass sein Zeitbezug die Veränderbarkeit der Welt in den Fokus rückt. Einmal mehr, einmal weniger operationalisierbar stellt sich hier die Überwindung des Bösen durch das Gute, im letzten durch Gott in der Form eines Herrschaftsdiskurses dar, der sich v.a. auf die Machtfrage konzentriert. Das entsprechende Raumkonzept ist imperial angelegt und privilegiert in der Regel das eine Zentrum vor den Peripherien, die es zu kultivieren gilt. Von daher trägt die Pragmatik des heilsgeschichtlichen Konzepts unverkennbar hegemoniale Züge. Als selbstverständlich oder »natürlich« berücksichtigt ihre hierarchische Konstruktion die *zentrale* Ortslage, die umliegenden Gebiete spielen dagegen die Rolle von Verfügungsraum. Die christlichen Narrative der Heilsgeschichte

Konzept von Raumerfahrung, Raumverständnis und Lebensraum ersetzte (vgl. Lefebvre 2008), wurde Soja v.a. durch seine »Thirdspace«-Theorie bekannt (vgl. Soja 1996), die im Bereich der »postcolonial studies« über den Begriff des »hybriden« Raumes kultur- bzw. herrschaftskritisch weiterentwickelt wurde (vgl. Bhabha 2011). Im deutschsprachigen Raum ist auch auf die Martina Löws wegweisende *Raumsoziologie* hinzuweisen (vgl. Löw 2019). Die an meinem Lehrstuhl entstandene Dissertation von Fabian Brand *Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen* entfaltet den christlichen Gottesbegriff raumtheoretisch im Rekurs auf die genannten Autoren als perichoretische Beziehungswirklichkeit, die Leben in seiner Vielfalt Raum verschafft (vgl. Brand 2021).

⁴ Vgl. Wüthrich 2015; Sander 2019.

schichte gehorchen dieser herrschaftlichen Logik gerade dann, wenn sie die eschatologische Durchsetzung des göttlichen Heils als kontrafaktische Hoffnungsperspektive gegen die tatsächliche erfahrene Ohnmacht der Gläubigen aufrichten. Daran wird deutlich: Der Zeithorizont für die Vollendung ist *dehnbar*. D.h. die Bewährung der gläubigen Wahrheitsansprüche lässt sich ohne weiteres auf die Zukunft verschieben. Und das ist auch notwendig, da machtbasierte Heilspragmatiken an den komplexen Unheilssituationen der Gegenwart stets zu scheitern drohen. Mit den Worten von Sander:

»Die Zeit, die Macht als Gestaltungsspielraum eröffnet, wirkt sich räumlich aus, so dass gerade in dem, wie Menschen Macht auszuüben glauben, die Gefahr erhöht wird, an den Räumen zu scheitern, in denen sie agieren.«⁵

Die Hoffnung auf Gottes *letztes* Gericht kann dann zwar vor Verzweiflung schützen und die Vorläufigkeit der Geschichte in die Sicherung fragmentarischer Handlungsmöglichkeiten ummünzen. Im konkreten Lebensweltbezug wirkt sich die Orientierung der Heilsgewissheit des Glaubens auf die eschatologische Zukunft aber eher fatal aus. Das absolute Futur des göttlichen Endgerichts hat in den *aktuellen* Notlagen oft nichts zu bieten außer Ressentiments. Und wer sich damit zufriedengibt, büßt seine Glaubwürdigkeit bei den leidenden Menschen ein.

Sander sieht dieses Problem sehr genau und setzt die Wahrheitsprüfung der Theologie deshalb einer kategorialen Umorientierung aus. An die Stelle der zeitlichen Perspektive der Vorherrschaft stellt er eine Politik des Raumes. »Glaubensbehauptungen benötigen Raum, um Gravitation ausüben zu können. Wenn sie keinen Lebensraum gestalten können, dann können sie nicht überzeugend sein.«⁶ Die *topologische* Ausrichtung seiner Dogmatik will den theologischen Aussagen also dadurch Gewicht verleihen, dass sie den christlichen Glauben an dessen spezifischen Raumproduktionen behaftet. Für deren Charakteristik greift Sander auf den dreifach dimensionierten Raumbegriff zurück, mit dem Henri Lefebvre die marxistische Kritik des kapitalistischen Zeitregimes um eine entsprechende soziopolitische Theorie des Raumes ergänzt hat. Insofern Lefebvre die Raumerfahrung, die mit dem physischen Erleben eines jeweiligen Gebiets – z.B. auf einer Wanderung – einhergeht, mit den unter-

⁵ Sander 2019, 30.

⁶ Ebd., 49.

schiedlichen Karten seiner schematischen Erschließung in Beziehung setzt, kann er Raum als dritte Wirklichkeit einer komplexen gesellschaftlichen Konstruktion, d.h. als vielfältig bewohnten Lebensraum der Menschen erfassen.

Theologisch bedeutet dieses innovative Raumkonzept, dass die gläubige Heilsgewissheit angesichts der prekären Lagen der Geschichte ihre Plausibilität nicht einfach mit dem Verweis auf das Ende der Zeit retten kann. Denn selbst wenn die Vollendungshoffnung zurecht auf das *endgültige* Heilshandeln Gottes setzen sollte, bleibt der eschatologische Wahrheitsanspruch ohne Anhalt im mundanen Gebiet *utopisch* und das heißt: *ortlos* im Sinn von weltfremd. Stattdessen hat Theologie die Hoffnung des Glaubens raumbezogen zu validieren. Sie benötigt Analyseverfahren, die in der Lage sind, das faktische Unheil der Welt an den totbringenden »Plätzen« der Gegenwart aufzusuchen. Um dem Leben gerade hier neu »Raum« geben zu können, müssen diese Plätze als »Orte«, an denen Gerechtigkeit und v.a. Ungerechtigkeit geschieht, d.h. im Blick auf die Beziehungen und Machtverhältnisse, die sie strukturieren, *kartographiert* werden.⁷

Den unmittelbar befreienden Akzent der Politiken, die aus der genannten Spannung von Platz und Ortung Lebensraum konstruieren, hebt Edward Soja aus dem Blickwinkel des Stadtgeographen hervor:

»Wenn wir annehmen, dass der Raum gesellschaftlich erschaffen wird, dann erkennen wir, dass wir ihn ändern können. [...] Produzieren wir einen Raum, der sich negativ auswirkt, der ungerecht ist und uns unterdrückt, dann können wir ihn ebenso gut auch ändern.«⁸

Da jedoch die konkreten Ortslagen den Vollmachtsanspruch nicht nur der menschlichen Herrschaftsmacht v.a. *konterkarieren*, nötigen sie allen Konstruktionen von Lebensraum einen signifikanten Ohnmachtsakzent, sozusagen einen *subversiven* Zug auf, den Sander über Michel Foucaults Begriff der »Heterotopie«, also des »Anders-Ortes« zur Geltung bringt. Nicht Durchsetzung des Heils wann auch immer, sondern Relativierung der eigenen Position und daraus möglicherweise folgende Standortwech-

⁷ Zu der Trias von Platz, Ort und Lebensraum als Übersetzung der Terminologie des ersten, zweiten und dritten Raums bei Lefebvre vgl. Sander 2019, 48 und ausführlich Soja 2009, 250–256.

⁸ Soja 2009, 255.

sel bzw. innovative Verhaltensänderungen rücken hier in den Fokus.⁹ Sander versteht die von Lefebvre und Soja erkannte soziopolitische Plastizität in einem herrschaftskritischen Sinn und verknüpft ihre Bedeutung deshalb nicht mit der temporalen Machtperspektive der Eschatologie, sondern mit den *apokalyptischen* Potenzialen des Glaubens.

Ähnlich wie die systematische Bezugnahme auf den Raum fristet auch die Apokalyptik in den westliche Erste-Welt-Theologien unserer Spätmoderne bestenfalls ein Nischendasein. Die eschatologische Formatierung der theologischen Systembildung hat den strategischen Zugriff auf die geschichtlichen Lebensräume zwar nicht gänzlich aufgegeben, aber die Notlagen und bedenklicher noch die Rechte der peripheren Dritt-, Viert- und weiterer subalternen Weltkontexte jedenfalls zu bereitwillig in den Hintergrund gerückt. In den biblischen Schriften verhält sich das noch nicht so. Mit der *Offenbarung des Johannes* kennt der christliche Kanon einen Text, der dezidiert apokalyptischen Zuschnitt besitzt, der gerade die Unterdrückten und Ohnmächtigen zu trösten und gerade die sie befreiende Wahrheit der Geschichte ans Licht zu bringen beabsichtigt. Worin gründet die topologische Bedeutung dieser widerständigen Offenbarungsform? Dazu ein zweiter Punkt.

2. Apokalyptik, Konturen einer verfeimten Gattung

Der Faszination zum Trotz, die apokalyptische Enthüllungen nach einer langen Textgeschichte auch im 20. und 21. Jh. unvermindert auslösen, herrscht in ihrer gattungstheoretischen Einschätzung ein bemerkenswert negatives Urteil vor. Dass die Abwertung des Offenbarungsformats der Apokalypse mit einer eklatanten Leerstelle beim Raumbezug bzw. mit der Bevorzugung temporaler Kategorialisierungen des menschlichen Weltverhältnisses zu tun hat, zeigt sehr deutlich ein Aufsatz von Ulrich Körtner aus den 80iger Jahren des letzten Jahrhunderts, der sich dem Phänomen der Apokalyptik unter der existenzphilosophischen Maßgabe der ihr eigentümlichen Zeitauffassung nähert. Apokalypsen enthüllen – so Körtner – »Wirklichkeit im Untergang«¹⁰. Sie werden aus der existenziellen

⁹ Vgl. Sander 2019, 48f.

¹⁰ Körtner 1989, 34.

Krisenerfahrung geboren, die das Bewusstsein von der Endlichkeit des irdischen Lebens als alles entscheidender Offenbarung mit sich führt. Ihre Wahrheitszumutung unterliegt allerdings einer spezifischen Deutung: Eingesperrt in eine dem Tod verfallene Welt überwältigt die eigene Vergänglichkeit hier das menschliche Subjekt so sehr, dass es die eigene Existenz nur mehr als unausweichliches Verhängnis auslegen kann. Der je und je bevorstehende Tod konfrontiert den Menschen mit einer Ohnmacht, die keine positiven Möglichkeiten zur Gestaltung des Lebens übriglässt. In Anlehnung an die psychiatrische Deutung der Daseinsanalytik Heideggers durch Caspar Kulenkampff verleiht das apokalyptische Wirklichkeitsverständnis nach Körtner einer »sackgassenartigen Weltstruktur« Ausdruck, welche die Ressourcen menschlicher Resilienz derart schwächt, dass die Angst vor der Welt jede konstruktive Handlungsoption suspendiert.¹¹ An ihrer Stelle bietet sie die verzweifelt-selbstwidersprüchliche Hoffnung auf ein Ende, das keinen Ausweg, keine Erlösung verspricht, sondern lediglich die Welt als Ganze verneint. Apokalyptische Glaubensvorstellungen, die diese Hermeneutik des Endes mit einem göttlichen Gericht verbinden, setzen seine Wirklichkeit zwangsläufig als katastrophale Abrechnung in Szene. Deren entscheidendes Merkmal bleibt nach Körtner *zeitlich* ausgerichtet: In der Fixierung auf den Untergang agiert eine existenzielle Angstreaktion ihre destruktive Kraft aus, weil sie die gegenwärtige Erfahrung der tödlichen Enge des Weltverhältnisses nicht bearbeitet, sondern das menschliche Dasein vielmehr grundsätzlich verloren gibt, d.h. bei Körtner: von seinem essenziellen Zukunftsbezug abschneidet:

»Das besondere Zeitverständnis der Apokalyptik besteht darin, dass die Zukunft, welche die Gegenwart trägt, in Frage gestellt ist. Die apokalyptische Zeiterfahrung ist eine paradoxe Erfahrung von Zukunft, paradox deshalb, weil in ihr die prinzipiell offene Zukunft als geschlossene erscheint.«¹²

Von Raumverhältnissen spricht Körtners Charakteristik dagegen kaum. Höchstens die Metaphorik des Öffnens und Abschließens, insbesondere in der Rede von der »Weltenge«, weist noch auf eine zur Zeiterfahrung komplementäre räumliche Dimension menschlicher Existenz hin. Diese Vernachlässigung des Raumes hat unter anderem zur Folge, dass Körtner

¹¹ Vgl. Körtner 1989. 45f.

¹² Ebd., 48.

sowohl die Erkenntnisleistung wie die Trostfunktion der apokalyptischen Szenarien ausschließlich im Blick auf ihre Angstbesetzung zum Thema machen kann. Seiner Ansicht nach bieten sie ein neurotisches, wenn nicht paranoides Strategem der Gegenwartsdeutung, dessen Validität er zutiefst in Frage stellt. Eine solche Deutung findet zweifellos Anhalt an den Schreckensbildern, welche die Apokalypsen des Glaubens und deren säkulare Fortschreibung in den Distopyen der zeitgenössischen Literatur entwerfen. Vielleicht erklärt gerade dieser Charakterzug einer *horror fiction* das große Misstrauen, das dem apokalyptischen Format in der systematischen Theologie entgegenschlägt. Körtners Deutung bleibt dennoch einseitig. Denn die Offenbarungsfunktion der Apokalypse lässt sich nicht darauf reduzieren, dass sie Angst als fehlgeleitete existenzielle Grundstimmung identifiziert. Abgesehen davon, dass der daseinsphilosophische Horizont kaum den angemessenen Verständnisrahmen für einen antiken Text wie die Johannesapokalypse bilden kann, geht in ihm der entscheidend subversive Aspekt, die Standortnahme der Offenbarung in der realen Geschichte der Opfer und Unterdrückten nahezu gänzlich verloren. Der hermeneutische Hinweis auf das Bewusstsein existenzieller Endlichkeit reicht nicht hin, um die Eigenart der apokalyptischen Thematisierung von Ohnmacht in ihrer umfassenden Bedeutung zu erhellen. Deren herausragenden Stellenwert erkennt Körtner sehr wohl, kann ihn jedoch nur im Rahmen der gleichermaßen basalen wie abstrakten Endlichkeitserfahrung des menschlichen Daseinsverständnisses würdigen.

Den Enthüllungen der Apokalypsik geht es hingegen nicht vorrangig um eine existenziale Angststruktur. Die strukturelle Einsicht, auf die ihre Analyse zielt, beansprucht die *objektiven* Zusammenhänge der Welt-Geschichte aufzudecken. In ihnen sucht sie die Antwort auf die Fragen der Menschen nach der Wahrheit einer Wirklichkeit, welche die Armen v.a. durch Unrecht und Gewalt geprägt wahrnehmen und an deren Gerechtigkeit sie verzweifeln. Die Wirklichkeit der Ohnmacht, von der die apokalyptische Offenbarung ihren Ausgang nimmt, muss deshalb die realgeschichtlichen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse der Welt zum primordialen Gegenstand wählen, d.h. sie muss die Enthüllung der Wahrheit historisch und gesellschaftlich lokalisieren, *verräumlichen* im buchstäblichen Sinn dieses Wortes. Nur dann kann sowohl das analytische Kritik- wie das pastorale Trospotenzial in Erscheinung treten, das die Apokalypsik in den Rang eines Offenbarungsmediums erhebt.

Wer Offb 1,1 vor diesem Hintergrund als Überschrift der Johannesapokalypse liest, erhält einen Eindruck von dem Richtungssinn, der Standortgebundenheit, welche die Offenbarung des erhöhten Christus einklagt: Sie redet nicht das menschliche Subjekt in seinem existenziellen Daseinsverständnis an, sondern richtet sich konkret an die Gläubigen als »Knechte« Gottes. Ihnen hat der Seher Johannes auszurichten, was – da die Ortslagen ihrer Gegenwart v.a. die Unrechtsmacht der Unterdrückung beherrscht – »bald geschehen muss«. Und nur für sie ist diese Offenbarung sprechend. Die Sendschreiben an die sieben Gemeinden, die den ersten Teil der Apokalypse bilden (Offb 2–3), gestalten die Un-/Heilswirklichkeit der Welt als ambivalenten Wohnraum der Christgläubigen hinreichend plural aus. Dass die göttlichen Gemeinde-Adressen auch typologische Züge tragen, ist damit keinesfalls bestritten. Gerade die mundane Unsichtbarkeit bzw. Ausständigkeit des Heils erzwingt eine Lesart der Geschichte, die das Ende des Bösen als Vollendung des Guten anschaulich machen kann. So handelt es sich bei den doch sehr unterschiedlichen Ansagen an die Gemeinden nicht einfach um zeitgenössisches Lokalkolorit. Die Offenbarung der Wahrheit kann prinzipiell nicht ohne Bezug auf die verschiedenen Ortslagen der Weltgeschichte stattfinden. Nur in historischen Kontexten entfalten sie ihre Bedeutung, die dann von durchaus grundsätzlichem Charakter sein kann, ein Urteil auch über die Geschichte, wie sie faktisch in der Welt stattfindet, bereithält. Inhaltlich verfolgt die apokalyptische Analyse damit eine strukturell befreiungstheologische Intention.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Klaus Berger in seinem monumentalen Kommentar auch die Apokalypse des Johannes nicht als Gegensatz zu, sondern innovatives Format gerade der prophetischen Gattung christlicher Theologie würdigt.¹³ Sein Akzent auf die Befreiungsbotschaft des Textes geht dabei nicht zufällig mit einer signifikanten Ab-

¹³ Vgl. Berger 2020 I/1, 55–60. Die gattungstheoretische Einordnung von Martin Karrer, welche die Debatten um den mystischen, prophetischen oder apokalyptischen Charakter des Textes nachzeichnet (vgl. jüngst: Karrer 2017, 85–87), kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Zwar ordnet sie die Johannesoffenbarung als Brief in die antike Offenbarungsliteratur ein, gesteht aber der »*Prophetie* als Maßstab seiner Sprachbildung« (Karrer 2017, 90, kursiv im Original) eine besondere formgeschichtliche Prägekraft zu.

kehr von der ausschließlich eschatologischen Zeitorientierung seiner Interpretationen einher:

»Über die Frage nach dem Wann der Erlösung oder des Endes der Welt gibt die Apk keine Auskunft. Über viele Jahrhunderte haben sich aber Menschen darum bemüht, diesem Buch eine Auskunft abzurufen, die es nicht geben will. Was dieses Buch dagegen sehr wohl sagt, das geht in eine andere Richtung, und diese heißt: Unser Glaube und unsere Hoffnung richten sich auf Erlösung als Befreiung. So beantwortet die Apk die Fragen nach dem Wer, Wo, Wie, Wovon und Wozu, nach den Anteilhabenden und den Gegnern. Das Wann beantwortet sie nur indirekt.«¹⁴

Zugleich markiert Berger die *theologische* Bezogenheit der Befreiung – »Gott und nur er kann und will Erlösung schenken«¹⁵ – durch eine bemerkenswerte Verknüpfung mit deren profangeschichtlichen Gehalt, nämlich dass sie befreit »von menschenfeindlichen Mächten, die außer Tyrannei nichts zu bieten haben«¹⁶. Über diesen Weltbezug rückt die räumliche Struktur der apokalyptischen Offenbarung in den Blick. Denn ihr Text verdichtet die Analyse der geschichtlichen Unterdrückungsmächte zum Bild zweier Städte, die einander kontrastreich gegenübergestellt werden. Die eine figuriert unter dem Namen »Babylon« und kennzeichnet die irdische Weltstadt mit allen despotischen Kennzeichen einer lebenszerstörenden Megalopolis. Die andere kommt als Lichtstadt aus dem Himmel. Ihre edelsteinbesetzte Architektur erstrahlt von Gottes weseneseigener Herrlichkeit. Während das Zentrum des »neuen Jerusalem« den Paradiesgarten aus Gen 2 kultiviert (vgl. Offb 22,1–5), laden die nie mehr geschlossenen Tore an ihrer Peripherie die Völker der Erde dazu ein, in sie einzutreten und sie mit Schätzen anzufüllen (vgl. Offb 21,25–27). Diese Topografie konstruiert einen urbanen, von paradiesischen Früchten und irdischen Pretiosen überfließenden Lebensraum, und zwar – darin liegt ihre apokalyptische Pointe – gerade für die Unschuldigen. Denn »nichts Unreines wird hineinkommen, keiner, der Greuel verübt und lügt« (Offb 21,27). Soll heißen: Sie beschreibt ein städtisches Biotop, in dem die Menschen unmittelbar bei Gott wohnen (vgl. Offb 21,22f.), *damit* der Sehnsuchtsort den Platz der Erlösung schon jetzt als erfahrbares Gebiet ausleuchten kann. Der Text der Offenbarung tut dies

¹⁴ Berger 2020 I/1, 51.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

in pastoraler Absicht, da die Gläubigen aktuell noch in den Stadtwüsten Babylons leben müssen und unter der Inhumanität seiner Macht leiden. Mehr noch: In der Diastase dieser beiden urbanen Topologien klärt sich die Unübersichtlichkeit des Geschichtsverlaufs endgültig auf: Die Befreiung der Unterdrückten wird räumlich sichtbar gemacht, damit ihr göttlicher Standpunkt die Wahrnehmung der aktuellen Unheilszusammenhänge in der Welt am Blickwinkel der Erlösung ausrichten kann. Diese Perspektivität ist unhintergebar: Die Johannesapokalypse bietet eine standpunktgebundene Offenbarung für die Seligen, die dem Zeugnis des Sehers, das aber heißt: den Worten des Herrn glauben und sich nach ihnen richten (vgl. Offb 1,3). Unter diesem polarisierenden Blickwinkel rücken die gegensätzlichen Raumkonstruktionen der apokalyptischen Städte-Topographie die Faktizität einer zutiefst ungerechten Welt und ihrer unmenschlichen Machtgestalten in das Licht himmlischer Vollendung. Die Strahlkraft des neuen Jerusalem soll den aus gutem Grund »ängstlichen und betroffenen Christen den nötigen Durchblick durch das Weltgeschehen«¹⁷ schenken, auf dass sie an den Orten der Unterdrückung durchhalten und der Erlösung am Ende teilhaftig werden können.

Berger macht in diesem Zusammenhang auf das geschichtstheologische Schema der Verknüpfung von Tun und Ergehen aufmerksam, das seiner Meinung nach auch den zweiteiligen Aufbau der Apokalypse bedingt: Auf die Mahnreden an die Gemeinden folgt die visionäre Schilderung der endgültigen Wahrheit über die Welt im Guten wie im Bösen, so dass die eschatologische Einsicht in das, was jetzt noch unsichtbar ist, aber bald geschehen wird, zum richtigen Handeln in der Gegenwart motivieren kann. Apokalyptik stellt folglich nicht einfach einen Gegensatz zur Eschatologie dar, sie kappt auch nicht einfach den Zukunftsbezug, sondern sie stellt ihn genuin prophetisch in den Dienst für die Offenbarung der Wahrheit der *gegenwärtigen* Welt. Tatsächlich liegt der Akzent der Johannesapokalypse auf dem »eschatologische[n] Schlussteil«¹⁸, der mit den Kapiteln Offb 4–22 den Hauptanteil des Textes für sich beansprucht. Das ist auch konsequent, wenn der Heilsraum der neuen Schöpfung noch an keinem irdischen Topos aufgefunden werden kann. Die aktuelle Unsichtbarkeit des Heils braucht die eschatologische Konstruktion der Himmels-

¹⁷ Berger 2020 I/1, 53.

¹⁸ Ebd., 58. Als frühjüdisches Vorbild für dieses Verständnis der Apokalyptik als Prophetie nennt Berger das Jesaja-Buch wegen seiner ganz analogen Anordnung.

stadt, damit die babylonische Signatur der Weltlage in den Augen gerade der Ohnmächtigen nicht zu einer hoffnungslosen Selbstverständlichkeit gerinnt, sondern als das beurteilt werden kann, was er aus Sicht der Armen wirklich ist, ein ungerechter und unmenschlicher Raum der Unterdrückung, der nach dem definitiven Gericht Gottes schreit.

Allerdings fehlt der apokalyptischen Endvision an dieser entscheidenden Stelle jegliche Spannungsdramaturgie. Es geht ihr nicht – wie noch in Offb 12 – um eine Inszenierung des Kampfes von Gut und Böse, sondern allein um den Sieg des Lammes, der den Knoten der Unheilsgeschichte der Welt *immer schon* oder eben *endgültig* gelöst hat. Deshalb charakterisiert der Text der Johannesapokalypse die Ankündigung des göttlichen Endgerichts in Offb 14,6f. als »ewiges Evangelium«, was heißen soll: als definitive Frohbotschaft, die der erste Engel über die Geschichte als Ganze auszurufen hat. Und aus demselben Grund folgt seiner Ansage nicht etwa die Schilderung der Gerichtsereignisse, sondern unmittelbar ein zweiter Engel, der schlicht den Fall der Weltstadt Babylon als Tatsache *post festum* konstatiert: »Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große, die alle Völker betrunken gemacht hat mit dem Zornwein ihrer Hurerei.« (Offb 14,8)¹⁹ Aus der Perspektive dieser vollendeten Zukunft kann schließlich der dritte Engel im Blick auf die Gegenwart vor dem Fall die »Standhaftigkeit« der Gläubigen von ihrer Heilsfolge her bewahrheiten, während er mit derselben Gewissheit die Anbetung der widergöttlichen Mächte bereits dem Strafgericht Gottes überantwortet sieht. Diese Prophezeiung offenbart die Wahrheit der Geschichte, ist deren Apokalypse in einem strikt offenbarungstheologischen Sinn.

¹⁹ Analog blenden die Verse Offb 16,16f. die Schilderung der End-Schlacht aus. Auf die Narration der Versammlung der Könige bei Harmagedon folgt lediglich der Hinweis auf das Ausgießen der siebten Schale und die Vollzugsanzeige des Gerichts: »Es ist geschehen.«

3. »Hure« contra »Braut«: Personifikationen des Dualismus

3.1. Zur Selbstwidersprüchlichkeit von Herrschaft

Das Bedrängende an dieser Prophetie resultiert aus der Unvermitteltheit, in der die Städte der alten und neuen Schöpfung einander gegenüberstehen. Es gibt sozusagen keine mögliche Kopräsenz, keinen Übergang zwischen ihnen. Die eine, Babylon, *fällt* unwiderruflich – so wie ein Mühlstein, der in die Meerestiefe gestürzt wird (vgl. Offb 18,21) –, die andere bringt den Himmel auf die Erde. Entschiedener, endgültiger könnte der Gegensatz nicht sein. Berger weist auf die harte Geschlossenheit dieses dualistischen Schemas ausdrücklich hin: Die Theologie der Johannesapokalypse lässt »zwischen Tat und Gericht keinen Zwischenraum zu Umkehr, Vergebung oder Besserung«²⁰. Auf diese Weise wird hier die Logik der Verknüpfung von Tun und Ergehen, welche die Straffolge bereits in der Untat selber ansiedelt, absolut gesetzt. Man kann ein derart gnadenloses Urteil als Ausdruck des Revanchismus reaktionärer, vielleicht sogar fundamentalistischer Glaubensformationen verurteilen. In diesem Sinn haben die Ausleger der Johannesoffenbarung öfters daraufhin gewiesen, dass die Darstellung des Gerichts über Babylon auch die Vorurteile der Provinzbewohner gegenüber der prosperierenden Metropole Rom widerspiegeln. Die Untergangsschilderungen der visionären Gerichtsabschnitte inszenieren dann einen textgewordenen Feldzug der Rache, welche die Unterdrückten wenigstens literarisch an ihren Peinigern nehmen, wenn sie deren Macht schon in der geschichtlichen Realität nichts entgegen zu setzen haben. So nimmt Markus Tiwald für den Autor der Offenbarungsschrift einen biographischen Hintergrund an, dessen anti-römische Tendenz von den Schreckenserfahrungen des jüdischen Krieges in Galiläa geprägt sei,²¹ während Silvia Pellegrini allgemein von einer kontextunabhängigen Typologie der »politischen, sozialen und wirtschaftlichen Benachteiligungen«²² spricht, deren Vergeltung in den Gerichtsansagen des Sehers Johannes seine literarische Ausgestaltung findet. Dabei haben die Gläubigen in der Welt nicht allein wegen ihrer Ablehnung des römischen Kaiserkults zu leiden. Vielmehr kann die Gerichtsperspektive der Apokalypse

²⁰ Berger 2020 II, 353.

²¹ Vgl. Tiwald 2012, 136–138.

²² Pellegrini 2013, 221.

über die Zeiten hinweg mit ganz unterschiedlichen Inhalten aufgefüllt und so auf verschiedene Situationen der Unterdrückung angewandt werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund dürfte die Offenbarung des Johannes einer der wirkungsgeschichtlich einflussreichsten Texte des Neuen Testaments sein.²³

Die letztgenannte eher typologische Lesart der Johannesoffenbarung lässt den rigorosen Dualismus der Städte-Topographie noch in einem anderen Licht erscheinen: als anti-imperiale Kritik. Aus dem Text sprechen eben nicht nur bedenklich reaktionäre Haltungen. Seine bildhaften Inszenierungen könnten auch im Sinn eines Analyse-Instrumentars wahrgenommen werden, das eine – in moderner Terminologie gesagt – *strukturelle* Ausrichtung besitzt. In diesem Format zeigt der Dualismus der Johannesoffenbarung, dass das Konzept von Herrschaftsmacht aus sich selbst heraus nicht Heils-, sondern Unheilsfolgen gebiert und an dieser Gespaltenheit zugrunde gehen muss. Bereits die changierende Situierbarkeit der mit Babylon gemeinten Weltstadt bietet dafür ein gutes Beispiel: Offb 11,8 nennt sie »Sodom und Ägypten« und legt über die Beschreibung der Leichen der in ihren Straßen ermordeten Glaubenszeugen und des Kreuzes des Herrn den topischen Bezug auf das historische Jerusalem nahe. Demgegenüber lokalisiert Offb 17,9 dieselbe Stadt auf sieben Bergen bzw. Hügeln, was einen unmissverständlichen Hinweis auf Rom darstellt. An beiden Orten verwirklicht sich ihr immer gleicher Charakter als »Hure«, d.h. als Herrschaftsraum des Unglaubens, der mit seiner Unzucht die ganze Welt verführt. Worin diese »porneia« besteht, wird vom Text der Johannesoffenbarung nicht detailliert ausgeführt, wohl aber worin seine böartige Eigenart besteht. Hier wechselt die Beschreibung sogar das Register: An die Stelle des topographischen Blicks auf den Raum der Unterdrückung tritt eine visionäre Personifikation der Trägerin seiner Unheilsmacht. Gottes Geist entrückt im Narrativ des Textes den Seher in die Wüste, wo er dann die folgende Offenbarung schaut:

»[...] Dort sah ich eine Frau auf einem scharlachroten Tier sitzen, das über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war und sieben Köpfe und zehn Hörner hatte. Die Frau war in Purpur und Scharlach gekleidet und mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückt. Sie hielt einen goldenen Becher in der Hand, der mit dem abscheulichen Schmutz ihrer Hurerei gefüllt war. Auf ihrer Stirn stand

²³ Diese Rezeptionsgeschichte stellt Karrer 2017 ausführlich da. Vgl. sein Fazit Karrer 2017, 160–162.

ein Name, ein geheimnisvoller Name: Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde. Und ich sah, daß die Frau betrunken war vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu [...].« (Offb 17,3–6)

Im kostbaren Königinnen-Gewand der Frau, ihrem auffälligen Schmuck figuriert der eminente Schauwert, den Großstädte bereits in der Antike besitzen,²⁴ zumal aus einer Sichtweise, die ursprünglich aus einem ländlichen Umfeld entstammt wie das bei der Jesusbewegung wohl der Fall war. Dies gilt unvermindert auch dann, wenn sich – worauf Bendemann und Tiwald hinweisen –, das »älteste Christentum [...] sehr bald zu einem städtischen Phänomen entwickelt hat«²⁵, so dass dessen rurale Anfänge bereits im Markus-Evangelium von der Stadt aus in den Blick genommen werden.²⁶ Die Pracht der Stadt übt jedenfalls auch für die Christen ihren Reiz aus. Im Bild der apokalyptischen Frau verkörpert sie anschaulich die Verführungsmacht der Welt. Den böartigen Zug des schönen Scheins markieren die Attribute, mit denen die Darstellung die Frau ausstattet: der Name auf ihrer Stirn, der abscheuliche Inhalt des goldenen Bechers, der Bluttausch, der sich in der Verfolgung der Gläubigen ausagiert, und v.a. das Tier, auf dem die Frau sitzt: eine Teufelsfigur, scharlachrot in die Farbe des Bösen getaucht und »über und über mit gotteslästerlichen Namen beschrieben«. Dass die Frau diese gottlose Kreatur *reitet*, ist als Herrschaftsgestus zu verstehen. Ihre Macht *bedient* sich des Bösen oder erweckt zumindest den Anschein, dies tun zu können.²⁷ Strukturell gedeutet: Das Selbstverständnis der Unterdrückung rechtfertigt sich ideologisch durch eine Funktionalisierung des Bösen. Das imperiale Format weiß sich mit den von ihm erhobenen hegemonialen Ansprüchen im Recht. Seine Unterdrückungsmacht unterliegt der Selbsttäuschung vermeintlich guter Ziele. Wie die Frau ihr Reittier, so geht die babylonische Logik der Macht davon aus, sogar das Böse lenken und mit seiner Hilfe herrschen zu können.

Wie trügerisch eine solche Einschätzung ist, hat der Text der Johannesapokalypse vorweg, sozusagen erkenntnisleitend in Offb 16,17–19 enthüllt. Der erzählerische Kunstgriff, mit der diese Stelle das göttliche Ge-

²⁴ Vgl. etwa für Jerusalem Riesner 2012, 69.

²⁵ Bendemann et al. 2012, 11. Zur bedeutenden Rolle der Großstädte für die paulinische Mission vgl. Rabens 2012, 226.

²⁶ Vgl. Bendemann 2012, 50.

²⁷ Vgl. Wick 2012, 238.

richt über Baylon auf die bloße Feststellung seines Vollzugs beschränkt, der – wie gesagt – keine Kampfschilderung braucht, enthüllt über die Veranschaulichung der vermeintlichen Folgen des Gottesurteils das destruktive Potenzial der babylonischen Herrschaftsideologie. Über Bilder, die aus dem Bereich der Naturgewalten genommen sind – Gewittersturm und Erdbeben –, wird die Wahrheit über die große Stadt offenbart, nämlich dass sie als Zentrum einer gewalttätigen Welt keinen Bestand haben, sondern auseinanderbrechen und einstürzen wird. Vor dem Hintergrund der imperialen Identifikation mit Rom spricht Pellegrini hier von einer Inszenierung systemischer Selbsterstörung.²⁸ Der Text der Johannesapokalypse macht in der Tat hinreichend deutlich, dass nichts anderes als gerade ihre Weltherrschaft die Hurenstadt ruiniert. In der futurischen Form der Vorhersage leistet diese Prophetie eine Analyse des strukturellen Selbstwiderspruches, der das Ideologem von Herrschaftsmacht zerreißt, insofern er es mit der ihr inhärenten Gewaltform konfrontiert. Sie erzählt, wie das Tier und die Könige, die zunächst als Funktionäre der Macht Babylons auftreten, sich am Ende gegen sie wenden: Sie »werden die Hure hassen, ihr alles wegnehmen, bis sie nackt ist, werden ihr Fleisch fressen und sie im Feuer verbrennen« (Offb 17,16). Diese Einsicht beansprucht prinzipiellen Rang: Wer sich mit der bösen Machtgestalt der Gewalt-Herrschaft einlässt, wird ihrem ureigenen Vernichtungspotenzial zum Opfer fallen. Auch die verhüllende Charakteristik des Reittieres der Frau als Tier, das einmal war, jetzt nicht ist, aber wiederkehren wird (vgl. Offb 17,8), streicht die gefährliche Inkonsistenz als strukturelles Merkmal des Bösen heraus.²⁹

Im Gegenzug zu ihm stellt der Text der Johannesoffenbarung Gottes Weltgericht als Ausführung eines unwandelbaren und darum vertrauenswürdigen Geschichts-Plans vor Augen (vgl. Offb 17,17). Dessen Kennzeichen ist eine Stimmigkeit, die gegenüber der realhistorischen Gewalt der Herrschenden zwar als Ohnmacht erscheint, gerade deshalb aber anders als die imperiale Machtposition ewig Bestand hat, d.h. nicht an sich selber zerbrechen wird. Während das Unheil, das in der Stadt Babylon immer schon angelegt war, so dass ihr Sturz es nur manifestiert, seine Wahrheit

²⁸ Vgl. Pellegrini 2013, 194.

²⁹ Sie wird mit der Legende vom *Nero redivivus* in Beziehung gesetzt, die den Kaiser vom Tod zurückkehren und an seiner Hauptstadt Rache nehmen lässt (vgl. Pellegrini 2013, 204f.).

mit der Trauer und Klage derer bestätigt, die von ihrer Macht profitierten – der Könige, Kaufleute, Kapitäne und Reisenden, die Offb 18 eindrucksvoll zu Wort kommen lässt –, leitet die Offenbarung der himmlischen Vollendung der Jubel der Armen ein (vgl. Offb 19,1–9), weil der Untergang der großen Stadt sie von ihrer Unterdrückung befreit.

Auch hier schematisiert die Johannesapokalyptisch streng dualistisch: Babylon muss gestürzt, die Hure muss verbrannt sein, bevor die Braut aus dem Himmel kommen, die Schöpfung neu, d.h. als Gottesstadt urbanisiert werden kann. Das Reich Gottes greift Raum, wenn die böse Herrschaft definitiv überwunden sein wird. Seine Darstellung unterwirft der Text der Johannesapokalypse dabei demselben Wechsel des tropischen Registers, der schon bei der Enthüllung des selbstzerstörerischen Prinzips der Stadt Babylon zur Anwendung kam. Die Offenbarung der Struktur von Erlösung verleiht der räumlichen Topographie der Himmelsstadt eine *personifizierende* Ausgestaltung. Sie graviert in das neue Jerusalem das Antlitz der für die Hochzeit mit ihrem Herrn geschmückten Braut ein. Gegengleich zu der vorausgehenden Analyse des Endes der Geschichte, welche die *ganze* Wahrheit ihrer weltlichen Unheils-Markierung an den Tag bringt, entwerfen die auf das Gericht folgenden, dem endgültigen Heil gewidmeten Schlussabschnitte der Johannesapokalypse unter ihrem hochzeitlichen Bild eine strukturelle Theologie der Vollendung.

3.2. Gartenstadt, Brautstadt, Lichtstadt: Architekturen der Vollendung

Gerade weil die Städte-Lehre der Offenbarung die genannte dualistische Prägung aufweist, ist es auffällig, dass der Text bei der Enthüllung der Vollendung die vorausliegende Weltgeschichte und den mit ihr notwendig verknüpften Gerichtsaspekt nicht vergisst. Zwischen die Jubelrufe der Geretteten und die Beschreibung der neuen Schöpfung als Fest-, Wohn- und Lebensraum der Menschen in der Stadt Gottes ist eine Episode eingefügt, die das Motiv von der Endschlacht noch einmal aufgreift, nun aber die Heerschau der himmlischen Streitmacht unter Christus schildert (vgl. Offb 19,11–15), den Kampf mit den Weltmächten wiederum weitgehend auslöst, sehr wohl aber das Ende der gottlosen Völker in der drastischen Szene des Leichenfraßes (vgl. 19,17f.) abbildet, zu dem die Vögel auf das Schlachtfeld gerufen werden. Daran schließt sich gerahmt von einer zwei-

maligen, zunächst vorläufigen, dann endgültigen Bestrafung der Repräsentanten der bösen Verführungsmacht im See von brennendem Schwefel die Perikope von der tausendjährigen Herrschaft der Gottgetreuen an, bis zuletzt in einem universalen Totengericht der Tod selbst und die Unterwelt entsorgt werden (vgl. Offb 20,11–15). Ohne auf die Details dieses überwältigenden Tableaus eingehen zu können, scheint seine Funktion doch deutlich auf: Seine Bildwelten verknüpfen die Vollendung der Schöpfung mit den realhistorischen Gemengelagen der Weltgeschichte. Das Heil, das von Gott kommt, gibt die Welt nicht einfach auf, wie es die dualistische Perspektivierung des Gegensatzpaares Babylon und neues Jerusalem nahelegen könnte, sondern *richtet* die Welt so, dass das Böse bereits *in* ihr überwunden und v.a. die Armen schon *jetzt* befreit werden müssen. Gottes Heilsverheißung braucht irdische Resonanzräume, reale Prozesse des Heilwerdens der Welt, damit die himmlische Leitperspektive ihrer Geschichtsanalyse nicht zu einer bloßen Illusion verkommt. Konzeptionen der Vertröstung auf den bloß *jenseitigen* Himmel erteilt die Johannesapokalypse eindeutig eine Absage. Die von ihr angezielte Offenbarung der Vollendung will *Geschichtstheologie* sein. Sie will aus der Menschwerdung und Auferstehung des Christus *politische* Konsequenzen ziehen.³⁰ In diesem Sinn klagt das Motiv vom Tausendjährigen Reich die *weltliche* Relevanz des göttlichen Erlösungshandelns ein. Der Prozesscharakter von Erlösung, der in der komplizierten Schachtelung der Endereignisse in der Johannesapokalypse fassbar wird, drückt – wie Berger formuliert – »Gottes eigene Unruhe«³¹ aus, die sich mit dem faktischen Unheilszustand der Welt nicht zufriedengeben kann.

Dass die geschichtliche Verkörperung von Heil und Befreiung besonders auf die Sendung der Kirche in ihrer jeweiligen Gegenwart bezogen werden kann, ist kaum umstritten, dass das kirchliche Handeln in der Welt gerade dann, soll heißen: ganz im Sinn der Johannesapokalypse keine Herrschaft nach dem Vorbild Babylons aufrichten darf und nicht durch Strukturen der Macht, sondern durch die dienenden Formate von Ohnmacht geprägt sein muss, bedarf bis heute – leider – der steten Erinnerung. In diesem Sinn hat Beate Kowalski darauf hingewiesen, dass der Sieg Gottes und des Messias, den Offb 20 so eindrucksvoll schildert, zu-

³⁰ Berger 2020 I/1, 144 erblickt in dieser Akzentsetzung sogar das Alleinstellungsmerkmal der Johannesoffenbarung in der frühchristlichen Literatur.

³¹ Ebd., 161.

mindest implizit als Aufforderung gelesen werden kann, sich der Faszination der politischen Macht zu entziehen.³² Das entsprechende Kirchenkonzept charakterisiert sie gleichermaßen universalistisch wie theo- bzw. christozentrisch. Demzufolge entwirft die Johannesoffenbarung Kirche nach dem Vorbild der einladenden Gottesstadt, in der Gott die Menschen aus allen Völkern bei sich versammelt.³³ Ihre offene Urbanität wäre eine Form, in der die göttliche Vollendung das Leben in dieser Welt prägen soll, ein Leitbild, an dem sich das pastorale Handeln der Kirche auszurichten hat.

Einmal mehr kommt hier die erkenntnisleitende Funktion der apokalyptischen Analytik in den Blick. Die Offenbarung der strukturellen Momente von Vollendung erhellen die Ortslagen der Gegenwart, indem sie gerade deren Unheilsräume ausleuchten und zu ihrer lebensrettenden Umgestaltung auffordern. Peter Wick hat diese wegweisende Funktion der Vision des neuen Jerusalem ebenso luzide wie differenziert beschrieben. Seine Ausführungen legen den Akzent auf die eben markierte Erdung der himmlischen Heilserwartung. Indem er die Topographie aus Offb 21,1–5 in den Horizont von Jes 65,17–20 rückt, kann er zeigen wie die Stadt, die aus dem Himmel auf die Erde kommt, nicht allein die kategoriale Trennung zwischen Welt und Gott aufhebt, sondern die Welt als Ganze zu dem heiligen Wohnort seiner rettenden Präsenz umgestaltet.

»In der Stadt von Jes 65 gibt es keinen vorzeitigen Tod und keine ungerechte Gewalt mehr. Im Jerusalem aus den Himmeln in der Apk werden hingegen erst die Spuren von Tod und ungerechter Gewalt beseitigt. Nicht neue Menschen, die frei von Leiden sind, ziehen in diese Stadt, sondern von Leiden und Tod Gezeichnete finden dort im Neuen Heilung vom Alten.«³⁴

Die Stadt ist dabei so angelegt, dass sie den großen heilsgeschichtlichen Bogen vom paradiesischen Anfang bis zur Vollendung schlägt und diese als Ortslage eines bewohnbaren Heilsraumes innerhalb der Mauern des neuen Jerusalem abbildet. Aus ihrem Zentrum entspringt ein Strom, der an seinen Ufern Bäume des Lebens austreiben, sie zwölf Mal im Jahr Früchte tragen lässt und ihren Blättern Heilkraft für alle Menschen verleiht (vgl. Offb 22,1f.). Diese Schilderung nimmt programmatisch das Mo-

³² Vgl. Kowalski 2013, 231.

³³ Vgl. ebd., 250f.

³⁴ Wick 2012, 245.

tiv des Paradiesgartens aus Gen 2,8–16 auf. Wie zu Anfang in diesem Garten so sollen auch am Ende alle Menschen wieder in Gottes Nähe wohnen, jetzt aber – und hier überbietet die urbane Topik von Offb 22 die paradiesische Pastorale – in seiner *Stadt*, welche die rurale Ursprünglichkeit des Paradieses in einem Völker übergreifenden Lebens- und Gemeinschaftsraum kultiviert. Die Gartenstadt der Johannesoffenbarung *vollendet* die Protologie der Genesisstelle, weil sie den Zugang zu Gott, der in der alttestamentlichen Erzählung von dem Vertrauensbruch zwischen dem Urmenschenpaar und ihrem Schöpfer verloren geht (vgl. Gen 3), in der Unmittelbarkeit eines zivilisierten städtischen Wohnraums wiederherstellt. Im Garten, der nun als Park in das Zentrum des neuen Jerusalem gewandert ist, realisiert ihre neue Urbanität die paradiesische Gottesnähe aufs Neue und nun auch endgültig. Der Text stellt diese Vollendung in einen christologischen Kontext. Deshalb spricht Offb 21,9 die Gottesstadt im personalen Register als »Braut« bzw. »Frau des Lammes« an. Das von der Personifikation des Verses aufgerufene Bild der Hochzeit charakterisiert die Art und Weise, wie sich das Zusammenleben der Menschen mit Gott hier gestaltet, nämlich als Fest innigster Verbundenheit. Zugleich ruft sie die besondere Verpflichtung auf, die das Fundament der neuen, gott-menschlichen Wohngemeinschaft bildet: den Glauben an den gekreuzigten Gottessohn und die ihn realisierende Praxis der Nachfolge. In diesem Sinn stellt die Braut des Lammes eine Figuration der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen dar, aber nicht in einem exklusiven, ausgrenzenden Sinn. Offb 21,24f. weist ausdrücklich darauf hin, dass die Völker der Welt im Licht der Gottesstadt einhergehen und ihre Tore niemals geschlossen sind. Das topographische Aufmaß des neuen Jerusalem, das die voranstehenden Verse 15 bis 21 ins Werk setzen, weitet die existenzielle Heilswende, welche die Menschwerdung des Gottessohnes sozusagen individuell eingeleitet hat, zur universalen Inkarnation eines urbanen Heilsraumes. Seine gewaltigen Abmessungen³⁵ rufen kosmische Größenordnungen auf (vgl. Offb 21,16f.), so dass die Stadt den Erdkreis, wenn schon nicht ganz ausfüllt, so doch wenigstens alle, die auf ihm wohnen, in ihre Mauern einlädt. Dem theologischen Charakter dieser Stadt als Fest-Ort der Wiedervereinigung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander entsprechen der Edelsteinschmuck bzw. die

³⁵ Zu den Maßangaben vgl. bereits Reader 1971, 90–98.

kostbaren Baumaterialien, v.a. das Gold. Und weil Gottes Herrlichkeit die Stadt durch das Lamm erleuchtet – mit dieser »Lichttheologie«³⁶ konzeptionalisiert der Text die Unmittelbarkeit der neu eröffneten Gottespräsenz (vgl. Offb 21,22f.) – erstrahlt das neue Jerusalem als Licht für die Welt. Insofern die heilige, da vollkommene Bauform des Würfels auf den Maßstab der Stadt selber ausgeweitet wird, bedarf es in ihr keines gesonderten Tempels mehr bzw. ist sie selber der Tempel *als* Stadt. In ihrem Zentrum steht der Thron Gottes und des Lammes (vgl. Offb 22,1) und entspringt das Wasser des Lebens. Die Grenzen zwischen heilig und profan sind hier gefallen. Als urbanes Biotop lädt es überall zur Begegnung mit Gott ein, genauso wie dessen Licht alles erleuchtet. Auf diese Weise ist den Menschen ein Lebensraum geschenkt, der keine Ressourcenknappheit mehr kennt. Die paradisischen Gaben von Wasser, Nahrung und Medizin generieren eine Ökonomie der Überfülle, die Konkurrenz und sogar Handel im herkömmlichen Sinn überflüssig machen. Nichts muss in die Stadt gebracht werden außer der Pracht und den Kostbarkeiten der Völker (vgl. Offb 21,26). Ihre Schönheit erlöst, so Berger mit Bezug auf Dostojewskis berühmtes Diktum, die Welt.³⁷ Zur *urbanen* Pointe dieses Verständnisses von Vollendung führt Berger näher aus:

»Immerhin ist also das Thema der Zukunft nicht ›das Himmelreich und der Einzelchrist‹, sondern das Miteinander in der großen Stadt Gottes. Prinzipiell und grundsätzlich wird daher hier nicht individualistisch gedacht, sondern ›politisch‹ im Sinne einer Orientierung an einer Polis.«³⁸

Michael Grimm hat diesen städtischen Charakter der Erlösungstopographie der Johannesoffenbarung umfassend aufgearbeitet. Seiner Meinung nach entwirft die Schilderung des Lebens im neuen Jerusalem »Modellenszenen geglückten Lebens«³⁹, welche nicht zuletzt die historische Ausständigkeit der Vollendung bewusst machen, so dass sich ihre Heilsbedeutung insbesondere in den interreligiösen Konflikten um die realgeschichtliche Stadt Jerusalem bewähren muss und gerade hier die Opfer, nicht die Sieger im Blick zu behalten hat.⁴⁰ Über ihre Verortung in der Gottesstadt

³⁶ Vgl. Berger 2020 I/1, 65f.

³⁷ Vgl. ebd., 55.

³⁸ Ebd., 134.

³⁹ Grimm 2007, 396.

⁴⁰ Vgl. ebd., 412 und mit ausdrücklichem Hinweis auf Klaus Bieberstein Grimm 2007, 416.

ordnet die Johannesapokalypse die christliche Kirche ekklesiologisch in die jüdische Zionstradition ein,⁴¹ bzw. zeichnet deren Idealbild als weltoffenen und paradisischen Raum der Gottesbegegnung für *alle* Menschen: Juden wie Christen und die Angehörigen der Völker.⁴² Die multiple urbane Charakteristik des neuen Jerusalem als Garten-, Braut- bzw. Tempel- und Lichtstadt realisiert damit das Versprechen von Freiheit, das sich schon in der Antike mit der Institution der Stadt verbindet, und weitet es zu der universalen Verheißung einer in friedlicher Koexistenz vollendeten Welt. So soll *auch* Kirche sein. Denn gerade sie erhält ihre strukturelle Prägung in diesem städtischen Kontext, was bedeutet, dass auch sie urban und weltoffen werden muss. In den Worten von Grimm:

»Die Vision vom neuen Jerusalem gibt nicht nur den Binnenraum kirchlicher Gemeinschaften und Institutionen, sondern den gesamten urbanen Lebensraum als Ziel-Orientierung für pastorales Handeln vor. Kirchliches Handeln im urbanen Kontext richtet sich auf das universale Offenbarwerden der Gottesherrschaft in der menschlichen Lebensform Stadt und sucht von diesem Ziel her neue pastorale Konzepte, die über die Gemeindepastoral hinausführen, indem sie diese nicht abschaffen, sondern öffnen.«⁴³

Karrer spricht in einem anderen Zusammenhang von der »Rhetorik des Erhabenen«, die den Text der Johannesoffenbarung insgesamt und die Vision von der Himmelsstadt im Besonderen prägt.⁴⁴ Auch diese Qualifikation transportiert eine normative Funktion nicht zuletzt für das ekklesiologische Selbstverständnis.

Die Herrlichkeit des apokalyptischen Vollendungstableaus darf jedoch nicht davon ablenken, dass das Ziel der Geschichte hier im Blick auf die Gegenwart seiner gläubigen Hörer und Leser inszeniert wird und deren Widerstand gegen die Strukturen des Unrechts und der Unterdrückung, die jetzt die Welt beherrschen, motivieren soll. Denn »Widerstand leisten

⁴¹ Vgl. Grimm 2007, 417.

⁴² Dass die Vision der neuen Stadt nicht einfach mit dem eschatologischen Gottesvolk identifiziert werden kann, also zum einen *heilsinklusive* zu verstehen ist, während sie zum anderen v.a. auf die *realhistorische* Überwindung der Unterdrückung in der Welt hofft, betont Grimm 2007, 280.287. Zum differenzierten Bezugssystem der symbolischen Frauengestalten der Johannesoffenbarung vgl. ebd., 281–284.

⁴³ Grimm 2007, 429.

⁴⁴ Vgl. Karrer 2017, 95.

und auferweckt werden gehört« – so Berger – »zusammen«. ⁴⁵ Zu dieser Widerständigkeit ermutigt die Johannesapokalypse. Ihre Absicht besteht nicht darin, die Angst vor der Welt zu schüren oder auch nur therapeutisch zu bearbeiten, sondern zu zeigen, dass derjenige, der glaubt, keine Angst zu haben braucht. Aus diesem Grund sind es nach Offb 20,4 gerade die vormals hingerichteten Märtyrer, denen in der millenaristischen Endzeit das Weltgericht übertragen wird. Die Bezugnahme auf sie stellt ein weiteres Mal die kategoriale Unvereinbarkeit der Konzepte von Herrschaftsgewalt und Ohnmacht vor Augen. Für das ekklesiale Selbstverständnis kann daraus nur die Pragmatik eines Dienstes folgen, der nicht eigene Interessen, sondern vorrangig die Bedürfnisse »der Armen und Bedrängten aller Art« ⁴⁶ (GS 1,1) in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellt. Das Zitat aus der berühmten Nummer 1 der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* macht deutlich, wie aktuell der apokalyptische Horizont der Johannesoffenbarung heute noch ist, eben weil er die Wahrheitsprüfung des christlichen Glaubens am Umgang mit den Armen ausrichtet.

4. Babylon und Jerusalem – Prinzipien befreiungstheologischer Geschichtsanalyse

Die hermeneutische Profilierung der Johannesoffenbarung als apokalyptischer Trostschrift und Ausdruck der Hoffnung verfolgter (Juden-)Christen in Kleinasien am Ende des ersten Jahrhunderts haben im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils v.a. lateinamerikanische Befreiungstheologen wieder verstärkt zu Geltung gebracht. Nach Pablo Richard handelt es sich bei der Apokalypse des Johannes um ein »geschichtliches Buch«, dessen systemkritische Analysen auch die historische Situation der Gegenwart erhellen können:

»Die Apokalypse vereint Eschatologie und Politik, Mythos und historische Praxis – Politik und Praxis vielleicht nicht in einem modernen Sinn, wohl aber in Gestalt eines organisierten und bewußten Handelns des Gottesvolkes gegen das Imperium bzw. das unterdrückerische System [...]«. ⁴⁷

⁴⁵ Berger 2020 I/1, 163.

⁴⁶ GS 1, 593.

⁴⁷ Richard 1996, 58.

Die imperiale Charakteristik verweist für Richard auf die globale Hegemonie des neo-liberalen Finanzmarktkapitalismus und dessen ausbeuterische Strukturen, unter denen v.a. die Völker der dritten Welt zu leiden haben. In ihrem Horizont betont seine Lektüre die apokalyptische Figuration einer verfolgten, aber widerständigen Kirche (vgl. Offb 12–15), deren Sicht die unmenschliche Unterdrückungsmacht des römischen Imperiums ebenso enthüllt wie die Gerechtigkeit Gottes als Gericht über sie. Die materialistische Logik der kapitalistischen Ökonomie findet nach Richards Deutung ihre Widerspiegelung im Goldfetsch Babylons. Der muss mit dem Leben der Ausgebeuteten bezahlt werden, weshalb die Frau auf dem Tier sich am Blut der Heiligen aus einem goldenen Becher berauscht. Die Enthüllung, die dieses apokalyptische Szenario leistet, markiert also zum einen »Roms ökonomische und politische Macht«⁴⁸, zum anderen eine menschenfeindliche Unterdrückungsstruktur, die auch die systemische Akkumulation von Reichtum im Kapitalismus der Gegenwart kennzeichnet. Methodisch liegt einer solchen Deutungsstrategie die Entscheidung zugrunde, die theologischen Aussagen der Johannesoffenbarung grundsätzlich mit der Geschichte der Welt in Beziehung zu setzen, auch wenn die historischen Kontextualisierungen zu verschiedenen Zeiten durchaus unterschiedlich ausfallen können. Die emblematische bzw. typologische Bildersprache der Johannesoffenbarung widerspricht dieser Auslegungsstrategie nicht. Vielmehr kann gerade eine postkoloniale Hermeneutik wie die befreiungstheologische die ideologiekritischen Züge, die der Text zweifelsohne aufzuweisen hat, offenlegen.

Ist eine solche Lesart selber voreingenommen und ideologisch? Die Frage ist deshalb nicht einfach zu entscheiden, weil die Antwort auf sie von dem zugrunde liegenden Wahrheitsverständnis abhängt. Wenn man von einer a-historischen und immergültigen Konzeption des *unum, bonum, pulchrum et verum* ausgeht, erscheint jede historische Perspektivierung bedenklich. Wer die Erkenntnis von Wahrheit dagegen geschichtlich-prozessual versteht, wird notwendig mit der Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven konfrontiert, aber auch mit dem Problem der Abwägung der besseren gegen die schlechteren Argumente für deren Validität. In diesem letztgenannten Sinn legt die Option der Befreiungstheologie für die Armen nicht nur eine klare Standortgebundenheit offen, sie erhält viel-

⁴⁸ Ebd., 194.

mehr kriteriellen Rang. Die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla haben sie mit lehramtlicher Verbindlichkeit als pastorale Maxime und qualifizierenden Maßstab in das ekklesiale Selbstverständnis der katholischen Weltkirche eingeschrieben. In dieser Urteilsfunktion besteht die genannte Option auf der Weigerung, den Blick der Sieger als Standard der Geschichtsdeutung anzuerkennen. An seiner Stelle hat Kirche sich mit den Verlierern, den Armen und Unterdrückten zu solidarisieren, was dann auch eine spezifische Hermeneutik der historischen Gemengelage nach sich zieht. Dass die Christgläubigen als verfolgte und unterdrückte Arme auch die Identifikationsgruppe der Johannesapokalypse darstellen, ist unstrittig. Insofern hat die angebliche Parteilichkeit der geschichtstheologischen Offenbarung der Wahrheit aus dem Blickwinkel der Armen als die ethisch vertretbarere Version einiges für sich. Enrique Dussel macht sie zur materialen Grundlage seiner Ethik, die als *Ethik der Gemeinschaft* einen universalen Geltungsanspruch erhebt. Und es ist kein Zufall, dass er auf das ideologiekritische Problem, ob es eine konkret-geschichtliche Begründung für diesen absoluten Wahrheitsanspruch geben kann, mit einem Rekurs auf die beiden Städte Babylon und Jerusalem aus der Johannesoffenbarung antwortet. Denn die apokalyptische Entgegensetzung ihres Dualismus begründet in seinem Verständnis überhaupt erst die Möglichkeit von unbedingter ethischer Entschiedenheit als Kriterium der Beurteilung der historischen Gemengelage. Deshalb arbeitet Dussel sie zu einem herrschaftskritischen Analyseschema von prinzipiell geschichtstheologischer Bedeutung um.⁴⁹

Bei dieser Aktualisierung geht es nicht um gläubigen Rigorismus, sondern um eine qualifizierende Unterscheidung, die das nur vermeintlich selbstverständliche Feld der Auffassungen von Gut und Böse in neuer Weise ordnet bzw. Kriterien an die Hand gibt, das bessere Argument in dem oben genannten Sinn zu finden. Beschreibt Dussels Begriff des »Ethischen« als unmittelbar menschenwürdige Praxis wechselseitiger Achtung des Lebensrechts des anderen die letzte Position dieser Abwägung, wäre »Moral« das, was eine jeweils historische Herrschaftsformation aus ihm macht, um die eigene Vormachtstellung zu sichern. Denn:

»Die verschiedenen *Moralen* sind relativ: Es gibt eine aztekische, hispanische, kapitalistische und sozialistische Moralität. Jede einzelne rechtfertigt die Praxis der

⁴⁹ Vgl. Dussel 1988, 39f.56–66.

Unterdrückung als gut. Es gibt jedoch nur eine *Ethik*, und die ist absolut: Sie gilt in *jeder* Situation und für alle Zeiten.«⁵⁰

Eben diese absolute Ethik figuriert in der Gottesstadt des neuen Jerusalem. Ihre Exterritorialität – sie kommt ja aus dem Himmel – sprengt alle weltlichen Ansprüche auf Totalerklärung der Wirklichkeit und überführt auf diese Weise die fälschlicherweise als natürlich oder naturrechtlich angemäße Evidenz des moralischen Standpunktes der jeweiligen Systembildung. Deshalb ist die Theologie der Apokalypse nach Dussel »eine ausgesprochen politische Theologie«⁵¹, deren subversive Botschaft zum Widerstand gegen die systemischen Mächte der Unterdrückung aufruft. Das strukturelle Merkmal, das sie als totalitäre Praxis der Sünde kennzeichnet, ist die Herrschaft von Menschen über Menschen, so dass die einen ausgebeutet werden, während andere und in der Regel *wenige* davon profitieren. Das »Prinzip Babylon«, unter dem das abgeschlossene und ideologische Selbstverständnis der Welt bei Dussel firmiert, betrifft nicht allein antike Sklavenhaltergesellschaften, sondern jede bestehende Ökonomie, insofern die in ihr herrschende Moral die hierarchische Ordnung von Reich und Arm, die Unterdrückung und Ausbeutung von Leben aller Art rechtfertigt.⁵² Die Unmenschlichkeit seiner lebenszerstörenden Wahrheit offenbaren in der Welt stets die Armen. Aus diesem Grund erhebt Dussel deren Rettung zum unbedingten Kriterium des Ethischen und d.h. auch zur Grundlage seiner Ethik der Gemeinschaft. Die kriterielle Bedeutung, die dem Armen gerade im Kapitalismus zukommt, zeichnet seine spezifische Gestalt als Offenbarung der Wahrheit dieser gesellschaftlichen Formation aus. Das kapitalistische System produziert v.a., soll heißen: *strukturell* Armut. In einer ausführlichen Beschreibung der Struktur, die der Arme in seinen vielen Gestalten ausprägt, fasst Dussel die kritische Erkenntnisleistung seines Ansatzes zusammen:

»Heute ist in Lateinamerika (ebenso in Afrika und Asien sowie in vieler Hinsicht auch in Europa oder den Vereinigten Staaten) der Arme im biblischen Sinn (das heißt: das Objekt der Sünde, der durch die Sünde Ausgebeutete und Hingemordete) der Unterdrückte [...]. Konkret und historisch ist der Arme der Arbeiter [...], der an seiner Arbeit beraubt wurde [...], in seiner allgemeinen, abstrakten und wesentlichen Bedeutung; es sind die armen Nationen, denen strukturell Mehr-Leben ent-

⁵⁰ Ebd., 59 (kursiv von Dussel).

⁵¹ Ebd., 60.

⁵² Vgl. ebd., 40.

zogen wird [...], die durch die transnationalen Konzerne verarmt [...] und vom Rüstungswahn betroffen [...] sind; es sind die Schuldner unverantwortlicher Kredite [...], die im Namen der Moral Vergewaltigten [...], die Arbeiter, denen ihre gerechten Rechte im Namen einer totalen Planung vorenthalten werden [...], die einfachen Bürger der heutigen Welt, deren Erde und Kultur ökologisch zerstört wird. All das rückt uns die bösesten Arten der Sünde gegen das Ideal der Gemeinschaft vor Augen und zeigt uns dadurch die verschiedenen Arten von *konkreten* Sünden, die eine Vielzahl von Menschen zu *Armen* machen [...].⁵³

Dass diese Strukturanalyse in der Tradition der apokalyptischen Schematisierung der Johannesoffenbarung steht, zeigt der polarisierende Urteilstypus des Textes und sein Rückgriff auf die bibeltheologische Sündenterminologie. Die aktuellen Inhalte, welche die Charakteristik des Armen bzw. der armen Nation, aber eben auch der armen Erde bestimmt, stellen die Instrumentarien der marxistischen Ökonomiekritik bereit. Deshalb erscheint Lohnarbeit hier als Ausbeutungsverhältnis, das den Mehrwert des Arbeitsprodukts aufseiten der Kapitaleigner konzentriert, was Dussel entschieden als Raub qualifiziert. Zugleich dehnt er die Marx'sche Ökonomiekritik auch auf die internationalen Verflechtungen des gegenwärtig global agierenden Wirtschaftssystems aus und demaskiert die strukturelle Benachteiligung der armen Nationen. Dussel nennt das Lebensentzug bzw. einen Mord, der nicht nur ganze Gesellschaften, sondern noch umfassender die planetare Ökologie der Erde als solche in Mitleidenschaft zieht. Dass es ihm dabei nicht um einen biblisch verbrämten Sozialismus geht, macht die Kritik der Planwirtschaft deutlich, die das Zitat ebenfalls als ungerechte Form der Vergewaltigung der Arbeiter zu den »bösesten Arten der Sünde« rechnet.

Die Wahrheit all dieser Unheilszusammenhänge sieht – darauf kommt es Dussel an – allein, wer unter ihren Folgen leidet. Die Profiteure des Systems, die Beherrscher bzw. Herren der Welt erkennen das destruktive Potential ihrer Ökonomie nicht und haben ohne den entsprechenden Leidensdruck in der Regel auch kein Interesse daran. Auch hier enthüllt die dualistische Schärfe des Kontrasts einen erkenntnisleitenden Wert: Gerade weil das Selbst- bzw. Weltverständnis der Mächtigen *objektiv* eine Position der Unterdrückung und des Unrechts besetzt, kann die sie legitimierende Hermeneutik als die unethische bzw. schlechte Alternative aufgezeigt werden. Die analytische Funktion des babylonischen Prinzips findet

⁵³ Dussel 1988, 231 (kursiv von Dussel).

genau darin ihre offenbarungstheologische Pointe. Als standpunktgebundene Solidarität, die der Perspektive der Armen und Unterdrückten den Vorzug gibt gegenüber der falschen Selbstverständlichkeit weltlicher Herrschaft, macht ihre Optik sichtbar, dass dieselbe Herrschaft, welche die Armen mit Gewalt unterdrückt, sie gerade deswegen auch zu dem ethischen Beurteilungs-Kriterium schlechthin einsetzt.

Selbst wenn im Horizont weltlicher Totalisierungsversuche noch die Parteinahme für die Armen als ideologisch denunziert werden kann, hat doch kein einziges der babylonischen Systeme der Geschichte hat den Armen als Unterdrückten auch nur wahrnehmen können. Der Anspruch auf Deutungshoheit bei der Rechtfertigung dieser Verblendung scheidet jedoch an der himmlischen Jenseitsmarkierung, welche die Gottesstadt als das zweite geschichtstheologische bzw. analytische Prinzip an die Selbstverständlichkeit der weltlichen Mächte sozusagen von *außen* heranträgt. Damit wird jeder weltliche Anspruch auf Totalität relativiert. Vielmehr stellt die Exterritorialität des neuen Jerusalem Gott prinzipiell auf die Seite der Armen. Seine Stadt wird ihre Unterdrückung beenden und gerade sie zu Subjekten und Bewohnern eines neuen Lebensraums machen. Wer in der Lage ist, die Armen in der Welt zu erkennen und ihre Recht auf Leben anzuerkennen, hat folglich das Kriterium gefunden, das bei aller historischen Relativität richtiges Handeln bestimmbar macht. Deshalb kann besonders eine christliche Theologie der Offenbarung des göttlichen Gerichts und der Vollendung der Welt nicht auf die Kategorie des Armen verzichten. Im Gegenteil: Dussel läßt diese Theologie – wie das auch Offb 20 in Bezug auf die ermordeten Märtyrer tut – christologisch auf. In den ermordeten Glaubenszeugen begegnet der Gekreuzigte als Richter der Welt. Aber die Armen verkörpern für ihn nicht allein die Wirklichkeit des Christus in der Geschichte. Ihre strukturelle Bedeutung als Repräsentanten einer Ethik der Gemeinschaft bildet für Dussel darüber hinaus ein Axiom theologischer Erkenntnis als solcher:

»Das Unterscheidungskriterium für das Wort Gottes ist folgendes: Um die Offenbarung zu hören [...], glauben zu können [...] und zu wissen, ob eine Praxis Orthopraxis ist [...], muß man sich auf den Standpunkt der Armen stellen und die Dinge in ihrem Blickwinkel sehen. Der Arme ist *Christus hier und jetzt*, er ist der ›Weg‹, der es uns ermöglicht, Gott zu entdecken und über ihn zu sprechen. Deswegen ist die Gemeinschaftsethik die *Fundamentaltheologie* der Theologie der Be-

freierung, denn sie klärt deren Voraussetzungen, die *Bedingungen der Möglichkeit* des theologischen Diskurses überhaupt und insgesamt.«⁵⁴

Es handelt sich an dieser zentralen Stelle um eine Beziehung wechselseitiger Verwiesenheit: Weil *die Armen* in ihrer konkreten individuellen wie kollektiven Existenz die Präsenz Christi in der Welt sakramental repräsentieren – weshalb ihre von der Welt angetastete Würde durch die Wertschätzung, die sie als Subjekte des Reiches Gottes und Bewohner seiner Stadt erfahren, wiederhergestellt wird –, kann *der Arme* im Sinn der Figuration struktureller Unterdrückung in dieser Welt den relevanten Gehalt der theologischen Hermeneutik des christlichen Glaubens an Gott hier und jetzt anzeigen. Anders gesagt: Wie das Lamm im neuen Jerusalem als Lampe das Licht Gottes überall hin verbreitet, so dient die Option für die Armen als Gelenk, an dem die Aussagen der Theologie mit geschichtlicher Referenz und kritischem Gehalt ausgestattet werden. Das macht ihre Aussagen zwar anfechtbar und strittig, verleiht ihnen jedoch zugleich, was von unschätzbarem Wert ist, eine wahrheitsfähige Form. Wenn deshalb die Theologie ihre Wahrheitsansprüche wie alle anderen Wissenschaften auch historisch bewähren muss, formuliert die Option für die Armen ein beachtliches Prüfkriterium, insofern es deren Validierung zu einer gleichermaßen theoretischen wie praktischen Aufgabe macht. Denn die in ihrer Perspektivität angelegte Vorzugwahl richtet nicht nur eine andere Logik auf als die in der Welt herrschende, sie fordert auch andere Politiken. Gerade den Glauben, heißt es, muss man *tun*. Und das kann mit einer Theologie beginnen, welche die ohnmächtige Position der Unterdrückten mit der Nähe Gottes auszeichnet, damit seine Solidarität ihrem Notschrei Recht und ihrem bedrohten Leben Raum verschafft. Umgekehrt kennzeichnet die ohnmächtige Existenz der Armen dann auch den theologischen Gottesbegriff: Denn der »wahre Gott«, schreibt Dussel provozierend affirmativ, »ist der Gott *der Armen*«⁵⁵.

So verleiht das befreiungstheologische Verständnis nicht nur der Vision vom neuen Jerusalem, das aus dem Himmel auf die Erde kommt, sondern auch der sie formierenden Theologie der Vollendung die strukturelle Signatur einer Theologie der Armen. Die Rettung ihres Lebens, die das göttliche Gericht über Babylon ins Werk setzt, gewinnt in der Gottesstadt

⁵⁴ Dussel 1988, 231 (kursiv von Dussel).

⁵⁵ Ebd. (kursiv von Dussel).

die positive Ausgestaltung als Prinzip der Vollendung, d.h. sie gewinnt Modellcharakter für eine Gesellschaftsordnung, die nicht auf der Herrschaftsmacht von Unterdrückung, sondern auf der *ethischen* Gemeinschaft von Menschen und der ohnmachtssensiblen Anerkennung v.a. der Rechte der Marginalisierten, der Anderen und Fremden beruht. Den Lebensraum, den eine solche Gemeinschaft zur Voraussetzung hat, weil er gleichermaßen paradiesisch wie urban, protologisch wie eschatologisch natürliche und artifizielle Ressourcen im Überfluss zur Verfügung stellt, symbolisiert die einladende Stadt aus Gold und Edelsteinen, deren Tore immer offenstehen, die keine Nacht kennt und von der Gottes Wesen als alles erleuchtende Herrlichkeit in die ganze Welt ausstrahlt.

5. Topographische Orientierung: Geschichtstheologie als apokalyptisches Projekt

Die befreiungstheologische Fortschreibung der apokalyptischen Tradition des Christentums zeigt deutlich, dass die Aufgabe der Geschichtstheologie auch in der Gegenwart nicht einfach zu den Akten gelegt werden kann. Allerdings hat gerade die christliche Theologie ein eschatologisierendes Missverständnis von Apokalyptik zu vermeiden. Die Behauptung eines offenbarungstheologischen Wissensüberschusses hinsichtlich der faktischen Ereignisse des Endes dürfte heute noch weniger als früher Aussicht auf Akzeptanz in der Welt finden. Auch deshalb ist Dussels struktureller Rekurs auf die Johannesoffenbarung und ihre räumlichen Schemata von babylonischer Welt- und inkarnierter Himmelsstadt so instruktiv. Dessen unzweifelhaft *dualistisches* Format kann zwar im Sinn einer Episteme reaktionärer Überlegenheit aufgefasst werden. Theologische Strömungen wie die »radical orthodoxy« geben ein gutes Beispiel für revanchistische Hermeneutiken dieser Art.⁵⁶ Aber gerade die herrschaftliche Geste, die den Glauben als Gegenmacht gegen den Unglauben in Stellung bringen will, missversteht das Anliegen der Johannesapokalypse fundamental. Ihre apokalyptischen Topologien decken nicht auf, was *wann* bzw. *am Ende* geschehen wird. Sie legen im Gegenteil die *aktuellen* Unheilsräume offen, an denen heute Handlungsbedarf besteht. Dieser

⁵⁶ Zu ihrer Analyse bzw. Kritik vgl. Weiß 2019.

Dualismus hat keine rigoristische oder fundamentalistische Funktion. Vielmehr dient seine starre Schematik der prophetischen Kritik an mündlichen Unheilswirklichkeiten aus der Sicht eines Glaubens, der die Welt als Ganze vor Gott stellt, d.h. von dessen Außenposition her perspektiviert und zugleich an ihr ausrichtet. Die exteriore Positionierung Gottes ist dafür unabdingbar. Und zwar weil sie allein die Unabhängigkeit, besser Gegenläufigkeit seiner Offenbarung zu den systemischen Deutungsansprüchen weltlicher Herrschaftsmacht verbürgt. *Von außen* kritisiert sie deren Selbstverständlichkeit. Deshalb gibt die Himmelsstadt für Düssel den Maßstab der ganz bestimmten Orientierung vor, die Theologie und insbesondere Geschichtstheologie in der Welt leisten kann. Über die strukturelle Analyse von Armut und Unterdrückung, wie sie die imperiale Weltstadt Babylon als *internem* Komplex von »Sodom und Ägypten« typologisch vor Augen stellt, verschafft das apokalyptische Format den theologischen Aussagen eine profan verständliche Referenz. Es bildet zugleich ein absolutethisches Qualifikationsprofil aus, das sowohl die Orthopraxis des Glaubens wie die Orthodoxie der kirchlichen Lehre anleiten kann. Als Ethik der Gemeinschaft, welche die Achtung des anderen Lebens in jeder Form zur Prerogative menschlicher Existenz, ihrer individuellen wie sozialen Politiken erhebt, richtet sie die theologische Reflexion in dem geschichtlichen Bezugsfeld der Welt aus. Umso wichtiger ist es hier, neben den zeitlichen Relationen auch die Raumdimension nicht zu vergessen. Während erstere v.a. den Zukunftsbezug der Orientierungsfunktion des christlichen Glaubens stark machen, also die Hoffnung, dass Gottes Erlösungstat auch dann Handlungsoptionen für die unterdrückten Menschen schafft, wenn im irdischen Bereich Ignoranz gegenüber den unrettbaren Zuständen vorherrscht –, ist der topologische Blick strikt auf die Gegenwart ausgerichtet: Seine strukturelle Analyse hält über die Ortslagen des Unheils Gericht, indem sie deren unmenschliche Wahrheit vor Augen stellt. Das gelingt aber nur im Licht der Erlösungswirklichkeit, die als prophetisches Gegenbild die falsche Selbstverständlichkeit der herrschenden Rechtfertigungen bricht.

Allein diese Gerichtsperspektive, der »Ausgang der Apokalypse«⁵⁷ – wie Sander sagt, auf dessen räumlich akzentuiertes Dogmatikverständnis ich nun noch einmal zurückkomme –, kann die eschatologische Hoff-

⁵⁷ Sander 2019, 254.

nung des Glaubens auf die Rettung der Welt durch Gott bewähren. D.h. die christliche Theologie der Hoffnung hat ihr eschatologisches Wahrheitspotenzial von den apokalyptischen Einsichten in das zu denken, was offensichtlich jetzt im Argen liegt, was nicht mehr länger geht. Beides wird erkennbar im Licht der Erlösung. Deshalb besteht die theologische Funktion der Apokalypik darin, eine dezidierte Veränderungsoption in den Raum zu stellen. Sie inszeniert damit das Gegenteil von Fatalismus. Himmel und Hölle, aber auch Babylon und neues Jerusalem bilden nach Sander Kontaktzonen ab, in denen die strukturelle Tendenz, welche die Wirklichkeit der Welt jeweils prägt, als Ab- bzw. Aufstiegsdiskurs lesbar wird. So bestätigt sich die Leistungsfähigkeit der dualistischen Trennschärfe der Apokalypik gleichermaßen topologisch wie pragmatisch. Sander spricht von *metonymischen* Handlungsgrammatiken. Unter ihrer Anleitung steigt man

»entweder in ein Leben auf, das sich von keinem Konflikt, keiner Gewalt, keinem Tod in seinen unendlichen und erregend schönen Perspektiven beeinträchtigen lässt. Oder man strudelt in einen Zustand hinunter, der jedes Verhältnis zu anderen, jeden Bezug zu sich selbst, jede über den Moment hinausgehende Perspektive zu einer Qual macht, an der man am liebsten zugrunde ginge, es aber nicht kann«⁵⁸.

In diesem Sinn stellen die apokalyptischen Ortsbeschreibungen Handlungsalternativen in den Raum – v.a. die konträren Optionen für Macht oder Ohnmacht –, die das Leben in der Welt prinzipiell und als Ganzes orientieren. Ein harter Kontrast lässt sich dabei nicht umgehen, anders gesagt die dualistische Scheidung dient der grundlegenden Ausrichtung des Selbst- wie des Weltverständnisses.

Noch einmal spezifischer gefasst versteht Sander die Apokalypik als Gerichtsdiskurs der Hermeneutik jener Megakatastrophe, welche die menschliche Selbstherrlichkeit mit dem Ende der Welt, d.h. mit ihrer endgültigen Machtlosigkeit konfrontiert.⁵⁹ Sie inszeniert also tatsächlich eine Befürchtung, die schlimmer nicht sein könnte. Das Panorama ihrer Endtotale besetzt bei ihm eine vergleichbare Außenposition wie die Exterritorialität der Gottesstadt bei Dussel. Sie relativiert alle vorläufigen Totalisierungsversuche menschlicher Welterklärung, jede Ideologie und jede

⁵⁸ Ebd., 279.

⁵⁹ Vgl. ebd., 319f.

Herrschaft. Dass die Geschichte der Mächtigen, die Geschichte des Fortschritts, der Gewinnmaximierung, der militärischen Dominanz usw. am Ende ist, offenbart dann eine Wahrheit, die nach dem Zeugnis der Bibel den Lauf der Geschichte von Anfang an bestimmt. Insofern hat Wick recht, wenn er den Sturz der Stadt Babylon in der Johannesapokalypse als Wiederaufnahme und Variation der Turmbau-Perikope aus Gen 11 liest.⁶⁰ Was hier *protologisch* über das Scheitern der hybriden Machtansprüche des Menschen gesagt wird, vollendet die Szene aus Offb 18 zu einem abschließenden Urteil. Allerdings zielt weder die Genesisstelle noch ihr Pendant in der Offenbarungsschrift des Johannes auf eine hoffnungslose Ernüchterung. Wenn im einen Fall die Zerstreuung der Menschen zur Besiedelung der ganzen Welt führt, folgt auf den Untergang Babylons im anderen das gemeinschaftliche Zusammenleben in der von Gott geschenkten Himmelsstadt des neuen Jerusalem. Deshalb ist mit der Charakterisierung der Apokalyptik als Katastrophenhermeneutik das Wesentliche noch nicht gesagt. Dass diese Geschichte, die Geschichte der Herren und Mächte der Welt so nicht weiterlaufen kann, dass sie enden muss und enden wird, eröffnet auch die Möglichkeit eines anderen, alternativen Verständnisses, ihre strukturelle Deutung als Heilsgeschichte unter der Ägide der Ohnmacht. Deren Erkennbarkeit hat aber zunächst die vermeintliche Selbstverständlichkeit des herrschaftlichen Dispositivs zu brechen, die Macht des Faktischen, die allzu laut gegen sie spricht. Deshalb, so Sander, braucht es ein Narrativ das jenseits der Logik der empirischen Fakten angesiedelt ist:

»Dafür, dass Geschichte auch ganz anders sein könnte – nämlich im Doppelsinn des Wortes: am Ende sein könnte [–], gibt es keinen geschichtlichen Beleg, wohl aber ein transgeschichtliches Narrativ. Das ist eben die Apokalypse.«⁶¹

Und insofern entfaltet die apokalyptische Unheils-Analyse, welche die bildgewaltigen Gerichtsdarstellungen inszenieren, ihre kritische und erkenntnisleitende Funktion gerade aus der Positivität der Vollendungsvision. Das Urteil über Babylon wird vom Leben im neuen Jerusalem her verständlich und nicht umgekehrt. Wer in Lebensraum der Himmelsstadt leben will, muss lernen, die Todesmarkierungen an den Ortslagen der Gegenwart zu erkennen, zu beurteilen und auf ihre Löschung hinzuuarbei-

⁶⁰ Vgl. Wick 2012, 239.

⁶¹ Sander 2019, 353f.

ten. Mit Dussel gesagt: Die Exteriorität Gottes liefert das Licht, das seine Stadt in die ganze Welt ausstrahlt. So macht die göttliche Herrlichkeit das Dunkel der Welt sichtbar und erleuchtet es zugleich.

In der Himmelsstadt selbst ist es – wie gesagt – das Lamm, das als Scheinwerfer der göttlichen *doxa* dient. Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* scheint diesen christologischen Akzent aufzugreifen und ekklesiologisch zuzuspitzen, wenn sie von Christus als dem »Licht der Völker«, der Kirche hingegen als jenem Spiegel spricht, der mit den Reflexionen des hellen Scheins des gekreuzigten und auferstandenen Herrn die Welt *aufklären* soll.⁶² Analog dazu formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* den verpflichtenden Auftrag an das kirchliche Lehramt, die je und je *apokalyptischen*

»Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass [die Kirche] in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens antworten kann«⁶³.

Die Theologie darf sich deshalb nicht dem topologischen Auftrag entziehen, den aktuellen Sinn des Evangeliums von der Menschwerdung Gottes an den Ortslagen der irdischen Welt aufzufinden und ihre Heilsbedeutung in der Arbeit an den profanen Problemen, die sich hier stellen, zu bewähren. V.a. in ihrem inkarnatorischen Format ist Theologie immer und muss sie immer eine Theologie der Geschichte sein, die sich vorrangig der Topographie und der Topologie sowohl der profanen Unheils- wie der Heilsräume der Welt widmet. Gerade heute ist das eine unverzichtbare Aufgabe. Und schließlich: Insofern Theologie ein derart raumbezogenes Format akzeptiert, erhält ihre Arbeit eine Markierung, die sie von Anfang an wie an ihrem Ende als *urbanes* Projekt erkennbar macht.⁶⁴ Aus der Stadt schauen die Menschen auf die Wahrheit des Ganzen, in ihr suchen sie Orientierung und bauen – von der Sehnsucht nach dem Paradies umgetrieben – an der Humanisierung der städtischen Lebensräume. Wenn Theologie dazu einen Beitrag leistet, wird auch ihre theoretische Tätigkeit – apokalyptisch gesprochen – nie vergeblich sein, sondern das Gottesverständnis des Glaubens vertiefen, selbst wenn das vielleicht bedeutet,

⁶² Vgl. LG 1, 73.

⁶³ GS 4, 595.

⁶⁴ Vgl. Sander 2019, 364.

dass sie stärker als bisher strukturelle Analyseverfahren entwickeln und zur Anwendung bringen muss. Sie folgt darin der pastoralen Selbstverpflichtung einer Kirche, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur jedem »irdischen Machstreben« entsagt,⁶⁵ sondern aus der »innigst[en]« Verbundenheit⁶⁶ mit den Menschen die apokalyptische Aufgabenstellung generiert, den »oft dramatische[n] Charakter«⁶⁷ ihrer Lebenswelt genau zu kennen. Mit Blick auf die Dringlichkeit, die diese Dramatik der Geschichte als Aufforderung zum Handeln begleitet, behält der apokalyptische Zug des christlichen Glaubens sein bleibendes Recht bzw. steht – was nicht zuletzt die Theologinnen und Theologen nicht kalt lassen kann – die immer noch zu wenig pastorale Faktizität sowohl der aktuellen Gestalt der Kirche wie auch der Theologie unvermindert im Brennpunkt des göttlichen Gerichts.

Siglen

- GS Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »Gaudium et spes«, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. u.a., 2004, 592–749.
- LG Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. u.a. 2004, 73–185.

⁶⁵ Vgl. GS 3, 595.

⁶⁶ Vgl. GS 1, 593.

⁶⁷ GS 4, 595.

Literatur

Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus

- 2012 Das frühe Christentum und die Stadt – Einleitung und Grundlegung, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 9–42.

Bendemann, Reinhard von

- 2012 Jesus und die Stadt im Markusevangelium, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 43–68.

Berger, Klaus

- 2020 Die Apokalypse des Johannes. Bd. I/1: Kommentar Apk 1–10. Bd. I/2: Kommentar Apk 11–22. Bd. II: Leih mir Deine Flügel, Engel. Die Apokalypse im Leben der Kirche, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. u.a.

Bhabha, Homi K.

- 2000 Die Verortung der Kultur (Stauffenburg Discussion 5), Tübingen.

Brand, Fabian

- 2021 Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie, Münster.

Erbacher, Jürgen

- 2012 Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg i.Br. u.a.

Grimm, Michael A.

- 2007 Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie (Jerusalem Theologisches Forum 11), Münster.

Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen

- 2004 Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. u.a.

Karrer, Martin

- 2017 Johannesoffenbarung, Teilbd. 1: Offb 1,1–5,14 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XXIV/1), Ostfildern u.a.

Körtner, Ulrich H. J.

- 1989 Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik, in: Theologische Zeitschrift 45, 32–52.

Kowalski, Beate

- 2013 Endgericht und himmlisches Jerusalem. Eschatologie und Ekklesiologie in der Offenbarung des Johannes (Offb 20–21), in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones Disputatae 253), Freiburg i. Br. u.a., 231–258.

Lefebvre, Henri

- 1991 The Production of Space, Oxford u.a.

Löw, Martina

- 2019 Raumsoziologie (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1506), 10. Auflage, Frankfurt a.M.

Pellegrini, Silvia

- 2013 Babylon – die Strategie der Verteufelung (Offb 17,1–19,10), in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones Disputatae 253), Freiburg i. Br. u.a., 186–230.

Rabens, Volker

- 2012 »Von Jerusalem und rings umher ...« (Röm 15,19). Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 219–237.

Reader, William W.

- 1971 Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Göttingen.

Richard, Pablo

- 1996 Apokalypse – Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern.

Riesner, Rainer

- 2012 Zwischen Tempel und Obergemach – Jerusalem als erste messianische Stadtgemeinde, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 69–91.

Sander, Hans-Joachim

- 2019 Glaubensräume – Topologische Dogmatik, Bd. 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern.

Schleiermacher, Friedrich

- 1960 Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. I+II, neu hg. v. Martin Redeker, 7. Auflage, Berlin.

Soja, Edward W.

- 1996 Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places, Cambridge.
- 2008 Vom Zeitgeist zum Raumgeist. New Twists on the Spatial Turn, in: Döring, Jörg / Thielmann, Tristan (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, 9. Auflage, Bielefeld, 241–262.

Tiwald, Markus

- 2012 Frühchristliche Pluralität in Ephesus, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 128–145.

Weiß, Andreas G.

- 2019 Der politische Raum der Theologie. Entwurf einer inkarnationstheologischen Topo-Theologie in kritischer Auseinandersetzung mit *Radical Orthodoxy*, Münster.

Wick, Peter

- 2012 Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge 198), Stuttgart, 238–250.

Wüthrich, Matthias D.

- 2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 143), Göttingen.