

Offener Schluss und visionäre Theologie. Die Stellung der Johannesapokalypse im Neuen Testament

Hans-Georg Gradl

1. Befürworter und Gegner: Kanongeschichtliche Anmerkungen

Im Kanon der neutestamentlichen Schriften hat die Johannesapokalypse keinen leichten Stand. Die Jahrhunderte hindurch wurde ihre kanonische Gültigkeit immer wieder kritisch hinterfragt und ihr Anspruch heftig diskutiert. Eigenartig: Der Seher Johannes tritt mit einem enormen Selbstbewusstsein auf (Offb 1,11.19; 22,8) und schärft die unbedingte Zuverlässigkeit und Heilsrelevanz seiner Schrift ein. Gott selbst wird als Ursprung und Garant der Offenbarung benannt (Offb 19,9; 21,5; 22,6). Am Ende belegt Johannes seine Schrift mit einer autoritätsgebenden Schutz- und Gültigkeitsformel (Offb 22,18-19): Kleinste Veränderungen am Wortlaut sollen mit Sanktionen kosmischen Ausmaßes geahndet werden. Doch diesem hohen textinternen Geltungsanspruch steht eine nur zögerliche kanonische Rezeption der Schrift gegenüber. Von Anfang an – beginnend mit den Kirchenvätern und seither – wurden Wert, Anspruch und Inspiration der Johannesapokalypse immer wieder in Zweifel gezogen.

Noch durchwegs positiv wurde die Apokalypse in der Westkirche aufgenommen. Irenäus von Lyon, Hippolyt von Rom, Tertullian und Cyprian schätzen die Schrift. In der Steiermark verfasst Viktorin von Pettau um das Jahr 300 einen ersten Apokalypsekommentar. In der westlichen und ägyptischen Kirche zählt die Offenbarung früh – deutlich durch die Erwähnung im Canon Muratori (um das Jahr 200) – zu den unbestrittenen Schriften des Kanons.

Umstritten ist die grausame Bilderwelt: Ist das der Gott des Neuen Testaments?

Eine reservierte Haltung nehmen Dionysius von Alexandrien und Euseb ein. Dionysius verwirft die Schrift zwar nicht generell, gesteht aber doch, dass er sie letztlich nicht versteht, Interpretationsrisiken sieht und überhaupt ihre apostolische Verfasserschaft bezweifelt. Nicht zuletzt wegen der konkreten Adressierung an die sieben kleinasiatischen Stadtgemeinden wird die Apokalypse in Kleinasien zunächst breitflächig – etwa durch Bischof Melito von Sardes, Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis – rezipiert. Doch selbst dort bleibt die Schrift nicht unumstritten: Das Konzil von Laodizea (um 360) führt die Apokalypse nicht in ihrer Kanonliste auf.

Inbesondere kritisch bleibt die Haltung der Ostkirche: Cyrill von Jerusalem (um 350) zählt die Offenbarung nicht zu den kanonischen Schriften und verbietet ihre öffentliche und auch private Lesung. Gregor von Nazianz übergeht die Schrift des Sehers in seiner Kanonliste. Es dauert lange, bis ins 7. Jahrhundert hinein, bis die Apokalypse auch in der griechischen Kirche kanonischen Status erlangt, sich aber selbst dann nicht der gleichen Beliebtheit und des gleichen Stellenwerts erfreuen kann wie in der westlichen Kirche. So findet



Dr. Hans-Georg Gradl, Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

die Offenbarung bis heute keine Verwendung in der griechischen Liturgie. Durch die Jahrhunderte bleibt das Verhältnis zur Johannesapokalypse gespalten: Erasmus von Rotterdam, Kardinal Cajetan und Luther – bevor er das rom- und papstkritische Potential der Apokalypse entdeckt – gehen auf Distanz zur Johannes-Offenbarung, ohne freilich ihre Kanonizität generell zu leugnen.

Die Gründe, warum sich an der Apokalypse die Geister schieden und – nach wie vor – scheiden, sind vielfältig. Die Schrift prägt eine fremde Visions- und Bilderwelt. Verlegen sucht man nach einem geeigneten und durchgängig überzeugenden Interpretationsschlüssel. Wovon spricht der Seher: von der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft? Erschöpft sich die Aussage der Offenbarung in einem historisch einmaligen Kontext am Ende des ausgehenden ersten Jahrhunderts in der Provinz Asia minor? Oder blickt die Apokalypse ausschließlich auf zukünftige Dinge? Gibt es Anhaltspunkte, die für das Eintreten ihrer Verheißungen sprechen? Oder strafft der Gang der Geschichte die Offenbarung Lügen und zieht ihre Autorität in Zweifel?

Umstritten ist die grausame Bilderwelt: Ist das der Gott des Neuen Testaments? Spricht Johannes von dem Reich Gottes, das auch Jesus verkündet: klein wie ein Senfkorn (Mk 4,30-32), wirksam wie ein Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20-21) und wehrlos wie ein Kind (Mk 10,14-15)? Wo bleibt inmitten aller Vernichtung und Gewalt der barmherzige und vergebende Gott?

Schließlich war es die Verfasserfrage, die Diskussionen und Widersprüche hervorrief: Mit den Zweifeln an der apostolischen Verfasserschaft wuchsen auch die Zweifel an der kanonischen Gültigkeit. Welche Autorität können die Privatoffenbarungen eines – im Dunkel der Geschichte nicht mehr greifbaren und letztlich damit – unbekanntem Wanderpropheten beanspruchen? So die Apokalypse nicht gleich als Missgeburt gesehen wurde, blieb sie doch ein Stiefkind im Kanon des Neuen Tes-

taments: fragwürdig nach ihrer Herkunft, ungewöhnlich und auffällig im Modus ihrer visionären Vermittlung und streitbar in ihrer theologischen Aussage. Die Frage ist berechtigt: Welche Stellung und Relevanz hat die Johannesapokalypse im Kontext des Neuen Testaments? Welche Bedeutung kommt ihr im Verbund der neutestamentlichen Schriften zu?

2. Klage und theozentrisches Hoffnungspotential: Die Perspektive der Opfer

Die Johannesapokalypse lässt die Klage der Opfer im Kanon des Neuen Testaments nicht verstummen. Der Seher betreibt Theologie – konsequent und radikal – aus der Perspektive der Opfer. Dabei bleibt zweitrangig, ob sich die Adressaten zur Abfassungszeit in einer akuten Verfolgungssituation befunden haben. Der Seher legt das Vergrößerungsglas an und überzeichnet in einer apokalyptischen Radikalisierung der Wirklichkeit die Konflikttherde wie die Marginalisierung der kleinasiatischen Christen. In der ganzen Schrift wird nur ein Märtyrer namens Antipas in Pergamon erwähnt (Offb 2,13). Aber dennoch: Gerade in der negativen Überzeichnung der römischen Staatsmacht und der Dramatisierung der sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Konfliktkonstellationen nimmt Johannes konsequent den Standpunkt einer christlichen Minorität ein. Schutz- und rechtlosen Opfern von Gewalt enthüllt die Apokalypse die unbedingte Parteilnahme Gottes. Sie ist ein Speicher ihrer Klage und ein so umfassender wie fordernder Schrei nach Gerechtigkeit: „Wie lange noch, Herr (...), zögerst du, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Offb 6,10).

In dieser Perspektive der Opfer gewinnt die Rede vom Gericht und Zorn Gottes eine neue Tonfarbe und wird zum Fluchtpunkt aller Hoffnung und Erwartung: „Die Völker gerieten in Zorn. Doch da kam dein Zorn und die Zeit, die Toten zu richten: die Zeit, deine Knechte zu belohnen, die Propheten und die Heiligen und alle, die deinen Namen fürchten, die Kleinen und die Großen, die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben.“ (Offb 11,18). Sehnsüchtig streckt sich der Seher nach dem Gericht Gottes aus. Das Gericht beseitigt die Ungerechtigkeit und rehabilitiert die Opfer (Offb 20,4). Wieder und wieder – fast einschärfend und konträrpunktisch zur Lebenswelt der kleinasiatischen Christen – preisen die zahlreichen Hymnen und Lieder den im Himmel bereits errungenen Sieg Gottes: „Nun ist er da, der rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten“ (Offb 12,10). Das Vertrauen in diesen siegreichen, nicht aufzuhaltenden und Gerechtigkeit schaffenden Gott durchflutet die Bedrängnis der christlichen Minorität. Im Kanon der neutestamentlichen Schriften ist die Offenbarung der Speicher eines – den Opfern zugesprochenen und aus der Perspektive der Opfer beschriebenen – theozentrischen Hoffnungspotentials.

Nicht von ungefähr sind es die Märtyrerakten von Scillium in Numidien (180 n. Chr.) und der Brief der Märtyrer von Lyon und Vienne (177/178 n. Chr.), Märtyrer wie Irenäus von Lyon oder Justin, welche die Johannesoffenbarung zuallererst rezipierten und ihre verbindliche Gültigkeit betonten, weil sie ihre Klage und Hoffnung darin ausgedrückt sahen. Durch die Jahrhunderte eröffnete die Apokalypse Opfern von Gewalt und Unterdrückung eine religiöse Deutung ihrer Wirklichkeit und ein der Verzweiflung entgegengesetztes Gottvertrauen.

Zahlreiche Motive der Apokalypse finden sich in den afro-amerikanischen Spirituals und Gospels (so etwa: city of God, kingship of the Lord, book of life, the last judgment), die damit ein dezidiert theozentrisches Hoffnungspotential in den Kontext von Sklaverei und Rassenhass einbringen. Die katholische Perikopenordnung begegnet der Johannesoffenbarung mit einiger Vorsicht und bietet nur eine begrenzte Auswahl einzelner Texte (als Sonntagslesungen lediglich im Lesejahr C vom 2. bis 7. Sonntag der Osterzeit). Auffallend zahlreich aber finden sich Texte aus der Johannesapokalypse in der Commune für die Märtyrer, am Fest Allerheiligen und an einzelnen Märtyrergedenktagen (etwa am Fest des Apostels Bartholomäus, am Gedenktag des Heiligen Polycarp und des Heiligen Papstes und Märtyrers Johannes I.).

Pinchas Lapide bezeichnet die Apokalypik als eine „akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane“. Als einzige urchristliche Apokalypse im Neuen Testament ist die Johannesapokalypse in Krisen- und Konfliktherden ein solches Hoffnungsorgan, das die Sprache, Klage und kosmisch radikalisierte Hoffnung der Opfer nicht verstummen lässt.

3. Krieger und souveräner Richter: Ein herausforderndes Gottesbild

In der Perspektive der Opfer akzentuiert und radikalisiert die Johannesapokalypse die hoheitlichen, transzendenten, richterlichen und machtvollen Züge des neutestamentlichen Gottesbildes. Der Gott der Johannesoffenbarung hält Gericht (Offb 20,11-13), thront majestätisch im Himmel (Offb 4,1-11), schafft Gerechtigkeit, vernichtet mit Gewalt das Böse (Offb 19,19-21; 20,14-15) und steht damit radikal auf der Seite der Opfer.

Die neutestamentlichen Evangelien erzählen in kühnen Anthropomorphismen von Gott. Gott ist wie ein Hirt oder eine Hausfrau, die das Verlorene suchen (Lk 15,4-10), wie ein barmherziger Vater (Lk 15,11-32), wie ein guter Freund (Lk 11,5-8), ein Gutsbesitzer (Mt 20,1-16; 21,33-40) oder Gastgeber (Mt 22,2-14). Der Gott der Apokalypse ist ein Kämpfer und Reiter (Offb 19,11), nicht nur ein geschächtetes Lamm (Offb 5,6), sondern auch ein Löwe (Offb 5,5), ein Herrscher und Souverän (Offb 11,17). Er steht als „dominus et deus noster“ (Offb 4,11; 19,6), als „König der Könige“ und „Herr der Herren“ (Offb 17,14; 19,16) über allen irdischen Herrschern. Charakteristisch ist die Anrede Gottes als Pantokrator, Allbeherrscher (vgl. Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7,14; 19,6,15; 21,22). Johannes betont die überbordende Machtfülle Gottes und scheut sich zudem, Gott zu direkt oder allzu menschlich zu beschreiben: Gott ist der Sitzende auf dem Thron (Offb 4,2.9.10; 5,1.7; 19,4; 20,11; 21,5), dem er in heiligem Respekt und mit kniefälliger Verehrung begegnet (Offb 1,17; 19,10; 22,9).

Am Beginn des apokalyptischen Hauptteils drückt Johannes durch die Beschreibung des himmlischen Thronsaals (Offb 4) diese Transzendenz und Erhabenheit Gottes aus. Blitze, Stimmen und Donner gehen vom Thron aus (Offb 4,5). Alles ist in konzentrischen Kreisen um diese Herrschaftsmittel angeordnet (Offb 4,2-10). Etwas wie ein gläsernes Meer vor dem Thron schafft räumliche Distanz (Offb 4,6). Auffällig und bestechend zugleich ist die scheinbare Teilnahmslosigkeit dieses Gottes, die aber nur seine unbedingte Souveränität verdeutlicht. Im gesamten Verlauf der Schrift sagt und tut Gott nichts. Auf Erden spitzt sich der Konflikt dramatisch zu, Heere und Lager ziehen gegeneinander in die Schlacht, aber Gott thront – scheinbar wort- und tatenlos –

im Himmel. Erst ganz zum Schluss ergreift Gott das Wort und beseitigt mit einem Mal – souverän und herrschaftlich – alle Dunkelheit, alles Leid, alle Bedrängnis und Bedrückung: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5).

Der Gott der Johannesoffenbarung ist ein fordernder Gott. Er blickt in das Leben der kleinasiatischen Gemeinden. Er prüft ihr Verhalten und fordert unterschiedene Treue (vgl. Offb 2,1-3,22). Faule Kompromisse speit dieser Gott – wie lauwarmes Wasser – aus seinem Mund aus (Offb 3,16). Ihm geht es um das Tun, Halten und Bewahren seiner Worte (Offb 1,3; 14,12; 22,7).

Der Seher fordert, die Teilnahme an pagan-religiösen Vollzügen und Opferhandlungen zugunsten des Kaisers und den Verzehr von Fleisch aus der paganen Opferpraxis radikal und entschieden zu verweigern.

Bereits die Beschreibung Jesu in der Beauftragungsvision des Sehers macht diese fordernden Züge im Gottesbild der Johannesapokalypse deutlich: Dieser Gott hat Augen wie Feuerflammen (Offb 1,14; 19,12), eine Zunge wie ein zweischneidiges Schwert (Offb 1,16) und überhaupt wahrhaft kolossal richterliche Züge. Er grenzt aus (Offb 22,15), lässt in Ketten legen (Offb 20,2), jagt dem Bösen hinterher (Offb 19,20) und führt – um Gerechtigkeit zu schaffen – Krieg (Offb 19,11). Bei all dem aber geht es Gott um sein Volk. So drastisch, gewalttätig und richterlich Gott erscheint, am Ende trocknet er – sonst so majestätisch thronend – selbst die Tränen der Seinen (Offb 21,4). Er beseitigt trennende Mauern und wohnt zugänglich und vertraut inmitten seines Volkes (Offb 21,3).

Im vielstimmigen Chor der neutestamentlichen Schriften und ihrer Gottesbilder erinnert die Johannesapokalypse an die hoheitlichen und transzendenten wie auch die fordernden und ersten Wesensmerkmale Gottes. Die Apokalypse sperrt sich gegen ein naives Verkitschen Gottes. Sie sprengt allzu banale und festgefügte Gottesbilder auf einen je anderen, je größeren und auch je fremderen Gott hin auf und wehrt sich gegen eine einseitig fraglose Festlegung einzelner Gottesvorstellungen.

4. Minderheit und gesellschaftlicher Exodus: Ein soziologischer Kontrastvorschlag

Im Rahmen des Neuen Testaments ist die Johannesapokalypse in ihrer soziologischen Positionierung der kleinasiatischen Christen gänzlich außerhalb der reichsrömischen Gesellschaft auffällig und bedeutsam. Der Seher fordert, die Teilnahme an pagan-religiösen Vollzügen und Opferhandlungen zugunsten des Kaisers und den Verzehr von Fleisch aus der paganen Opferpraxis radikal und entschieden zu verweigern. Johannes kritisiert innergemeindliche Splittergruppen, die auf gesellschaftliche Aussöhnung bedacht sind und die Assimilierung an die Gepflogenheiten der Mehrheitsgesellschaft propagieren (Offb 2,6.14.15.20). Der eindeutigen Unterscheidbarkeit wegen nimmt er die soziale Ausgrenzung und in Einzelfällen wohl auch Maßnahmen der Strafjustiz – wie Folter, Haft oder gar Hinrichtung (Offb 2,10.13) – in Kauf. Bewusst fordert er zum gesellschaftlichen Exodus auf. So lautet der handlungsrelevante Aufruf des Sehers: Verlasst die Stadt –

als politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Größe (Offb 18,4).

Dieser Vorschlag des Sehers, die eigene Identität durch die radikale Abgrenzung von der Gesellschaft zu schützen, stellt binnenchristlich eine Minderheitenmeinung dar. Das die Folgezeit bestimmende Verhältnis zur Gesellschaft fasst konzeptionell eher der Entwurf des 1. Petrusbriefes zusammen, der – etwa zeitgleich zur Offenbarung und mit Blick auf Kleinasien – die Außen-seiter-Rolle pragmatisch als Missionschance begreift. Wie die Johannesoffenbarung weiß der 1. Petrusbrief von der Bedrängnis und Herausforderung der Christen durch den Götzenkult (1 Petr 4,3-4), von Beschimpfungen durch die nichtchristliche Mehrheitsgesellschaft (1 Petr 3,16), von Prüfungen (1 Petr 1,6; 4,12) und Leiden wegen eines eindeutigen christlichen Bekenntnisses (1 Petr 2,19-20; 3,14.17; 4,16; 5,10).

Diese Marginalisierung aber löst der 1. Petrusbrief anders als die Offenbarung und setzt nicht auf den gesellschaftlichen Rückzug, sondern die Strahlkraft eines furchtlosen Bekenntnisses (1 Petr 2,12-21; 4,19). Die Christen werden innerhalb der Gesellschaft positioniert (1 Petr 2,12) und aufgerufen, dort jede sich bietende Gelegenheit zum werbend missionarischen Zeugnis zu nutzen.

Einer derartigen Missionsstrategie und loyal gestimmten Integrationshaltung erteilt die Johannes-Apokalypse eine klare Absage. Der Seher hinterfragt die Vorteile einer gesellschaftlichen Integration mit Blick auf die Folgen für die eigene religiöse Identität und Überzeugung. Dieser gesellschaftspolitisch radikale Lösungsvorschlag reizt zum Widerspruch und birgt Diskussionspotential in sich. Deutlicher als jede andere Schrift des Neuen Testaments stellt die Johannesapokalypse die christliche Gemeinde vor eine unbequeme und gleichwohl aktuelle Aufgabe: den gesellschaftlichen Standort im Spannungsfeld von Isolation und Assimilation zu bestimmen und mit Blick auf den Schutz der eigenen Identität auszuloten.

5. Symbolsprache und religiöser Wissensvorrat: Theologie im Modus der visionären Enthüllung

Die Johannesoffenbarung fand als einzige urchristliche Apokalypse Eingang in den neutestamentlichen Kanon. Apokalyptische Bilder und Motive finden sich auch andernorts im Neuen Testament. Wie Offb 12 so spricht auch Lk 10,18 vom Sturz des Satans aus dem Himmel. In kosmischen Farben und mit apokalyptischen Motiven reflektieren die Evangelien die Krise des Untergangs im Jahre 70 n. Chr., die Vernichtung der Stadt Jerusalem und die Zerstörung des Tempels (Mk 13,24-31). Auch Paulus weiß von Himmelsreisen und besonderen visionären Enthüllungen (2 Kor 12,2-4). Gegenüber solchen einzelnen apokalyptischen Motiven aber ist die Johannesoffenbarung samt und sonders eine apokalyptische Schrift, die in einer durchgängigen Dichte von Visionen und Auditionen berichtet, Symbolsprache gebraucht und von himmlischen Handlungsträgern erzählt. Damit unterscheidet sich die Apokalypse von allen anderen Schriften des Neuen Testaments in ihrem Modus, Theologie zu vermitteln und theologische Gehalte auszusagen.

Die Apostelgeschichte erzählt, wie das Christentum entstand, um zu zeigen, was das Christentum letztlich seinem Wesen nach ist. Lukas betreibt Theologie im Modus der erzählten Geschichte. Die Handlungsträger sind konkrete Personen, die in ihrem Verhalten und in ihrer Verkündigung eine prototypische Modell-Funktion übernehmen. Paulus argumentiert in seinen Briefen

und stützt sich – zur Vermittlung theologischer Einsichten oder zur Ausprägung eines dezidiert christlichen Gemeindelebens – auf die Mittel der antiken Rhetorik. Der Seher Johannes setzt Theologie ins Bild. Er arbeitet mit Farben, Formen, Bildern, Zahlen und Motiven. Er installiert einen regelrechten Symbolkosmos, um den kleinasiatischen Christen einen religiösen Wissensvorrat zu vermitteln und sie zur Deutung ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit anzuleiten. Die Bedrängnis der christlichen Minorität beschreibt Johannes als Auswirkung und zeitlich befristete Folge eines im Himmel längst errungenen Sieges über das Böse. Der Drache ist gestürzt. Seine Macht ist gebrochen. Der Himmel ist bereits von allen widergöttlichen Mächten gereinigt, auch wenn der Einfluss des Bösen auf Erden noch eine befristete Zeit andauert (Offb 12,17). Johannes demaskiert die politische und wirtschaftliche Potenz des römischen Reiches mit dem Bild einer bluttrunkenen, Gotteslästerungen ausstoßenden, in ihrem morbiden Charme faszinierenden und in die Abhängigkeit zwingenden Hure (Offb 17,3-6). Der Seher erklärt nicht abstrakt, was Erlösung bedeutet. Er malt seinen Adressaten die Erlösung förmlich vor Augen. Darauf sind seine Visionen angelegt, so entfaltet die Apokalypse ihr Wirkpotential: Sie zieht ihre Leser in das Erlösungsdrama hinein und lässt sie die Erlösung schließlich mit allen Sinnen erleben (Offb 21,10-27). Sie zielt auf das lesende Durchwandern, Durchleben und Durchleiden ihrer visionären Zyklen. Die Johannesoffenbarung bringt einen mythisch apokalyptischen Wissensvorrat ins Neue Testament ein. Im Modus der visionären Enthüllung macht der Seher die Adressaten seiner Schrift zu Mitvisionären, fordert sie zur eidetischen – sinnlichen – Wahrnehmung auf und leitet sie zu einer veränderten Deutung ihrer Wirklichkeit an.

6. Tradition und christologische Interpretation: Die Fortschreibung alttestamentlicher Prophetie

Zu einem Gutteil speist sich der Symbolkosmos der Johannesapokalypse aus Bildern und Motiven des Alten Testaments. Das Buch der Offenbarung ist eine Collage von Bildziten aus den prophetischen Büchern. So finden sich etwa 580 Reflexionsanklänge – in der Häufigkeit ihrer Bezugnahme – an das Buch Daniel, Jesaja, Ezechiel und der Psalmen. 278 der 404 Verse der Johannesoffenbarung sind von diesen Schriften beeinflusst. Die Vision des Sehers findet zwischen Schriftrollen statt. Die Vision des Sehers ist das Resultat eines deutenden und fortschreibenden Leseerlebnisses.

Johannes versteht sich selbst als Prophet und als Teil einer prophetischen Gemeinschaft (Offb 22,9). Den Inhalt seiner Schrift deklariert er als prophetisches Wort (Offb 1,3; 22,7.10.18-19). Seine Beauftragung zur Prophezeiung beschreibt er analog zur Berufung des Propheten Ezechiel (Ez 3,1-11; Offb 10,8-11). Die Sendschreiben gestaltet Johannes in Form des alttestamentlichen Botenspruchs und der Botenformel (Offb 2,1-3,22). Johannes ordnet sich und seine Sendung in einen alttestamentlich prophetischen Traditionsstrom ein: Er droht das nahe Gericht Gottes an, benennt soziale Missstände und fordert zur Umkehr auf. Die Johannesoffenbarung bringt damit die prophetische Sozialkritik in den neutestamentlichen Kanon ein und aktualisiert die Herausforderungen des Bundes zwischen Gott und den Menschen.

Gleichzeitig schreibt Johannes durch die überbordende Aufnahme alttestamentlicher Bilder und Motive das Alte



Foto: akg-images

Dieses Fresko des Zyklus mit Szenen des Weltgerichts trägt den Titel „Das Auftreten des Antichrist“. Vorne links hat sich Luca Signorelli, wohl

zusammen mit Fra Angelico, selbst porträtiert. Der Zyklus, er gilt als Hauptwerk von Luca Signorelli, ist im Dom von Orvieto, an den Wänden der

„Cappella di San Brizio“, zu sehen. „Das Auftreten des Antichrist“ malte Luca an der linken Wand; es gilt als Beginn des Zyklus.

Testament christologisch fort. Er deutet das Christugeschehen auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Oder anders: Er liest das Alte Testament auf Christus hin. Das Christumysterium ist das Prisma, durch das Johannes nicht nur die gesellschaftliche Wirklichkeit Kleinasiens sieht und deutet, sondern mit dem er auch auf die alttestamentlichen Prophezeiungen blickt. Christus betritt als geschächtetes Lamm den Thronsaal Gottes, den Johannes mit Motiven der Propheten Jesaja (Jes 6,1-5) und Ezechiel (Ez 1,5-28; 10,1-22) beschreibt. Christus sitzt zusammen mit Gott auf dem Thron (Offb 3,21; 22,3). Dem Lamm werden alttestamentliche Gottesprädikationen zugesprochen: Das Lamm ist „Herr der Heerscharen“ und „König der Könige“ (Offb 17,14). Das himmlische Jerusalem ist die Braut des Lammes (Offb 21,9). Die zwölf Apostel des Lammes bilden die Grundsteine des himmlischen Jerusalems (Offb 21,14). Durch die Erlösungstat Christi erfüllen sich alttestamentliche Verheißungen. Der Herr, der leuchtend über Jerusalem aufgeht (Jes 60,2), ist das Lamm (Offb 21,23). Durch Christus erneuern sich paradisiische Zustände: Durch das Blut des Lammes wird das Böse besiegt (Offb 12,11), von ihm kommt die Rettung (Offb 7,10), er führt zur Quelle, aus der das Wasser des Lebens strömt (Offb 7,17; 22,1). Konsequenter trägt Johannes

das Christusereignis in den alttestamentlichen Motiv- und Symbolkosmos ein.

Am Beginn des neutestamentlichen Kanons steht das Matthäus-Evangelium. Die zahlreichen alttestamentlichen Erfüllungszitate und Reflexionszitate fungieren als eine Brücke, die vom Alten ins Neue Testament führt. Matthäus verortet für eine judenchristliche Leserschaft die Person und Sendung Jesu vor dem alttestamentlichen Erwartungs- und Verheißungshorizont. Die Johannesapokalypse steht am Ende des neutestamentlichen Kanons und zeichnet Christus direkt in die verwendeten alttestamentlichen Texte, Bilder und Motive ein. Gerade als letzte Schrift des Neuen Testaments lässt sich die Apokalypse als eine theologische Synthese der in Christus erfüllten alttestamentlichen Hoffnung lesen.

7. Vergewisserung und sehnsuchtsvoller Ausblick: Das offene Ende des neutestamentlichen Kanons

Die Johannesapokalypse endet offen. Der Seher beschließt sein Werk nicht, sondern öffnet seine Schrift am Ende auf die Zukunft und die Leser hin. So betont Johannes die lebenspraktische Dimension und Funktion seiner Schrift (Offb 22,7-9): Es geht ihm vor allen Dingen um das Halten und Bewahren,

die Umsetzung und Aktualisierung des Geschriebenen. Johannes macht den maßgeblichen Anspruch seiner Schrift deutlich (Offb 22,18-19). Immer wieder wurde eine liturgische Prägung des Schlussteils der Schrift festgestellt, deren Hall- und Wirkungsraum die lesende und hörende Versammlung der Gemeinde ist. Am Ende steht die feste Zusage des Herrn – „Ja, ich komme bald“ (Offb 22,20) – und die nachhaltig eindringliche Antwort wie Bitte „Ja, Amen, komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20). Schließlich greift die Anrede im Schlussgnadenwunsch die direkte Kommunikation zwischen Johannes und den Adressaten vom Beginn der Schrift (Offb 1,4) auf und entlässt die Leser und Hörer des Buches in ihre jeweilige Lebenswelt: Aus der Verlesung der Schrift folgt das Halten der Worte, das unter die Zusage der bleibenden Nähe Jesu gestellt wird.

Das Ende öffnet sich auf die Lebenswirklichkeit des Lesers hin. Der offene Schluss fordert zur Verlängerung, Umsetzung und Aktualisierung der Offenbarung in der eigenen Lebenswelt auf. Es ist alles gesagt, aber doch auch alles erst noch zu tun. Das offene Ende setzt in Gang und macht den Adressaten zum Protagonisten. Behutsam führt der Seher die Leser wieder in ihre Welt und zeigt damit, wo sich die im gemeinsamen Lesen und Hören inszenierte

Offenbarung ausprägt und umsetzt: im Alltag, in einer unterscheidbar eindeutigen Lebenshaltung und im Vertrauen auf die bleibende Nähe des siegreichen Kyrios. Das offene Ende wird zum Platzhalter und zur Eintrittspforte des Lesers.

Mit der Johannesapokalypse endet auch das Neue Testament insgesamt offen und sehnsüchtig. So stehen mit dem offenen Schluss der Johannesoffenbarung die Adressaten der Heiligen Schrift vor der Herausforderung, das Gehörte aktualisierend in der eigenen Lebenswirklichkeit umzusetzen und auszuführen. So schlägt das Ende des neutestamentlichen Kanons eine zeitlich unbestimmte Brücke zu allen Lesern und Hörern und stellt sie vor die bleibend gültige Aufgabe, fortzuführen, was in und mit den Schriften des Neuen Testaments begann. Das offene Ende lässt nicht nur die Schrift des Sehers, sondern das Neue Testament überhaupt zu einem „österlichen Trostbuch“ werden, das hinein will in das Leben der Leser. Dieses offene Ende der Apokalypse ist die dem Kanon angemessene Form des Schlusses. Das Neue Testament endet offen, weil es auf Fortsetzung angelegt ist, eine nie endende Geschichte – hingeprochen auf den Adressaten und Leser, um seine Rolle einzunehmen und das Werk fortzuführen. □