

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Peter Arzt-Grabner und Michael Ernst

Jahrgang 8

Heft 2

1999

Schwerpunktthema:

Intertextuelle Aspekte von Offb 21,1–22,5 (2. Teil)

U. Rapp: Das herabsteigende Jerusalem als Bild göttlicher Präsenz	77
F. Winter: Aspekte der Beschreibung des Himmlischen Jerusalem auf dem Hintergrund der antiken Architektur- und Verfas- sungstheorie	85
A. Felber: Das neue Jerusalem als „Gottesschau“. Ethik, Ekklesiologie und christliche Geschichtsdeutung anhand von Offb 21–22 in der Patristik	103
J. Kügerl: Rezeption des Himmlischen Jerusalem in Stadtplänen und Pilgerberichten	113
R. Müller-Fieberg: Hoffnungsvision „für alle Herzen und alle Zeiten“? Die Rezeption von Offb 21,1–22,5 in der modernen Literatur	131
<hr/>	
C. Leonhard: Ishodad von Merv und Theodor von Mopsuestia zu Ps 147,9	149

Institut für Ntl. Bibelwissenschaft – Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT-GRABNER und Dr. Michael ERNST
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter

Dr. Anneliese FELBER, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz. – Johannes KÜGERL, Biblisches Institut, Universität Miséricorde, CH-1700 Fribourg. – Clemens LEONHARD, Schottenring 21, A-1010 Wien. – Rita MÜLLER-FIEBERG, Sterntalerweg 24a, D-51465 Berg. Gladbach. – Ursula RAPP, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz. – Franz WINTER, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz sind direkt an die Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, CH-8002 Zürich, zu richten.

Abonnement-Preise: ab 1.1.97 jährlich öS 135,- bzw. DM 19,50 bzw. sfr 18,- (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 70,- bzw. DM 10,10,- bzw. sfr 9,30 (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: http://www.sbg.ac.at/nbw/docs/pzb_home.htm

© 1999 Verlag Institut für Ntl. Bibelwissenschaft, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg
Alle Rechte vorbehalten.

DAS NEUE JERUSALEM ALS „GOTTESSCHAU“

Ethik, Ekklesiologie und christliche Geschichtsdeutung anhand von Offb 21–22 in der Patristik

Anneliese Felber, Graz

Abstract: Die patristische Exegese zu Offb 21–22 führt anhand der Metapher des „neuen Jerusalem“ in den Bereich der Ethik (Seele auf dem Weg zur Vollkommenheit) und christlichen Geschichtsdeutung, dargestellt an zwei Nordafrikanern: Ticonius als Donatist verknüpft die Endzeit durch Verlagerung in die gegenwärtige Kirchengeschichte (Konzept zweier Staaten), um in der Frage nach wahrer und falscher Kirche zu einer baldigen Lösung zu kommen. Augustin, darauf aufbauend, schiebt die Endereignisse in unbestimmte Ferne und bestimmt Neuschöpfung als „endzeitliche Ruhe in Gott“.

Die patristische Exegese läßt ihre Aussagen zu Offb 21–22 nicht so sehr, wie man vermuten würde, in eschatologischem Zusammenhang¹ (außer bei Augustinus) erwarten, sondern im wesentlichen in zwei Strängen, die beide eher antizipierend als futurisch zu verstehen sind: einerseits im Bereich der Ethik, Psychologie und Pastoral, vor allem bei den alexandrinischen Theologen, bei denen das Leben der Christen als Weg zur Vollendung verstanden wird. Dazu kommt die Tendenz, in rein erbauliche Verwendung Jerusalems abzugleiten; zum anderen in ekklesiologischem Kontext, in dem die „Stadt Gottes“ mit der Kirche identifiziert erscheint. Beherrschend ist die Reflexion über das neue Jerusalem als *visio Dei* entweder mit ethischer oder ekklesiologischer Implikation. Die häufigsten Deutungsmuster von *civitas Dei* sind demnach tropologisch als (gläubige) Seele, allegorisch auf die Kirche und anagogisch als Himmel und Himmelstadt. Besonders im lateinischen Christentum ist die Idee

¹ In frühchristlicher Eschatologie gehört die Herabkunft des himmlischen Jerusalem zum Motivschatz chilastischen Denkens (Offb 20), ob es nun in Judäa oder in Pepuza (wie von den Montanisten nach Epiphanius) erwartet wird; nach Dionysius von Alexandrien malt der Gnostiker Cerinth die Herabkunft Jerusalems als 1000jährige freudige Hochzeitsfeier (bei Euseb). Grundsätzlich ist die Rede von der Stadt Gottes als Endzeitort geläufig.

von zwei Städten (Jerusalem und Babylon) lebendig, die die ethische Komponente durch den Dualismus veranschaulichen.

Grundsätzlich knüpfen die Aussagen der Kirchenväter nicht strikt an Offb 21f an, sondern – wie die Prätexte zu Offb 21f nahelegen – oft an die entsprechenden atl. Prophetenstellen und ntl. Entsprechungen wie Gal 4,26; Hebr 12,22 und Offb 3,12 mit ihrer Rede vom „oberen“ und „himmlischen“ Jerusalem. Dabei ist Offb 21f immer mitzudenken.

Im folgenden sollen in einem ersten Teil typische Vertreter des ethischen Ansatzes² dargestellt werden, gefolgt von der ekklesiologischen Deutung, dargestellt am Konzept des Ticonius und, darauf aufbauend, des Augustinus.³

1. Das himmlische Jerusalem als Handlungsziel

Die Loslösung aus streng eschatologischem Kontext zeigt sich bei Clemens von Alexandrien, wo Jerusalem (an Gal 4,26 anknüpfend) zur Metapher eines Handlungsziels wird, auf das hin der christliche Gnostiker fortschreitet.⁴ Auf platonisch-stoischer Grundlage deutet er das von Israel als endzeitliche Befreiung erhoffte und als erlösende Anwesenheit Gottes verstandene Jerusalem ethisch-psychologisch um. Die Herabkunft Jerusalems wird nicht so sehr als Anbruch der Gottesherrschaft, sondern als ethisch erzielbares Gut betrachtet. Die Stadt der Heiligen ist erbaut aus denen, die dem göttlichen Logos folgen, als zwölftorige Himmelsstadt, so daß in ihr als erhoffter Ruhe Milch und Honig die heilige Speise (Ex 3,8.17) sind.⁵ Seine platonisch⁶ geprägte Konzeption des Aufstiegs der Seele zu Gott kann das himmlische Jerusalem als Denk- und Lebensziel miteinbeziehen. Analog ist die Kirche Abbild des himmlischen Jerusalem, gelenkt vom Logos und als Ausdruck des göttlichen Willens.⁷ Im Rückgriff auf philonische Etymologie (Jerusalem als „Schau des Friedens“) ist es der christliche Gnostiker, den Christus zur Erlösung führt und der schon jetzt Bürger der Himmelsstadt ist.

2 Siehe dazu K. Thraede, Art. Jerusalem II, in: RAC 17, 1996, 718–764, bes. 729–734.

3 Siehe dazu G. Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche, Tübingen 1981, 108–171; G. Kretschmar, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend, Stuttgart 1985, 94–107.

4 Strom 1,29,4f (BKV 17, 32f) läßt das Hinübergleiten in eine bestimmte Lebenshaltung gut verfolgen.

5 Paed 2,119 (BKV 8, 124) und Paed 1,45 (BKV 7, 244).

6 Vgl. Platon, Resp 9,585b–586b: das wahre Oben.

7 Vgl. Strom 4,172 (BKV 19, 115f).

Nach Origenes wäre die Vision von Offb 21f falsch verstanden, wenn man sie auf den Wiederaufbau Jerusalems nach der Auferstehung bezöge.⁸ Ebenso macht er für Gal 4,26 und Hebr 12,22 auf universale Geltung aufmerksam. Wenn auch die heilsgeschichtliche Rolle Jerusalems als Entstehungsort des Christentums bleibt, beginnt das historische Jerusalem einer rein geistlichen Auffassung einer *civitas caelestis* zu weichen: Wenn Jesus in Jerusalem einzieht, zielt das auf den Weg ins obere Jerusalem, den der Herr die Seinen (Juden und Nichtjuden) führen wird.⁹

Die allegorische Deutung zu Jes 54,11–14 gilt nur scheinbar dem historischen Jerusalem, vielmehr vom Gerechten, dem neuen Jerusalem, denn Christus erlöst die Stadt derer, die sich in Frömmigkeit (*eusebeta*) und Schriftkenntnis auszeichnen¹⁰; dahinter steht wiederum die Deutung Jerusalems als *visio dei* und die Erfahrung der Gottebenbildlichkeit. Das erlangt die Seele, die der Herr als seine Stadt aus lebendigen Steinen (1Petr 2,5) baut, d.h. aus unterschiedlichen Tugenden.¹¹ Eschatologie und Ethik, besonders in Form individuellen Vollkommenheitsstrebens berühren sich eng. Zuvor muß aber Babylon, die *civitas confusionis* fallen: als Babylon gilt unsere Seele, solange der Teufel in ihr herrscht¹²; wenn Gott in der Seele herrscht, ist die Seele Jerusalem als *visio pacis*. Jerusalem, *civitas* und Seele sind für Origenes geradezu austauschbar, daher auch Sätze wie „Gott herrscht in der Seele“ und „wir sind Jerusalem“ (Lk 19,41–45 wird hier auf Christen bezogen), wodurch die ursprüngliche Bedeutung des übertragen verstandenen Jerusalem als Anwesenheit Gottes und hoffende Gemeinschaft mit ihm erhalten bleibt: Verfehlen wir die Wahrheit, nachdem sie uns offenbart ist, sind wir die Beweinenswerten.¹³ Die Seele des gläubig Erkennenden als Stadt verstanden, erlaubt Origenes den Übergang zur Ekklesiologie¹⁴ – Seele und Kirche werden austauschbar. Allerdings kommt auch die Bezeichnung der Kirche als *civitas dei*¹⁵ bei Origenes vor, die *ecclesia* repräsentiert die himmlische *civitas*.¹⁶

8 Princ 2,11,2 (Görgemanns 440f).

9 Vgl. JohComm 10,181f (SC 157, 492f).

10 C. Cels 8,19 (BKV 53, 321f) und LcHom Frg 72 (GCS Orig. 9, 257).

11 JosHom 8,7 (SC 71, 238).

12 JerHom 2,11 (GCS Orig. 8, 299,20f).

13 LcHom 38,3 (FC 4/2, 378).

14 JohComm 13,84 (SC 222, 74f).

15 JosHom 8,7.

16 Princ 4,3,8 (Görgemanns 752f).

Euseb von Cäsarea deutet Jerusalem allegorisch allgemein als frommen Wandel; die wahre Stadt besteht auch heute in einer Frömmigkeit (*eusebeta*) nach dem Willen Gottes.¹⁷ Jes 54,11f deutet er auf „dieses ganz neue Jerusalem, das gebildet wird von den Gliedern der Gemeinde Gottes, die den Glauben mit der Streitmacht des Logos sichern, als Vorkämpfer des frommen Wandels nach bestem Vermögen“¹⁸. Die Seele jedes Frommen schaut auf das Überweltliche.¹⁹ Jes 2,9 könne sich nur auf die erste Parusie beziehen, in der zweiten sei Gott selbst das Licht (Offb 21,23) als Erleuchtung der Seelen, die sich Gottes Herrschaft verpflichtet wissen.²⁰

Didymus der Blinde kennt beide Allegoresen zu Jerusalem, sowohl die psychologische auf die Seele hin als auch die ekklesiologische, Jerusalem als Kirche, besonders in seinem Kommentar zu Sach 8,1–5. Jerusalem kann die reine Seele bedeuten, die den Frieden schaut, auf das Ewige und Nichtsichtbare gerichtet ist, bzw. die herrliche Kirche Gottes, die heilig, untadelig und ohne Flecken (Eph 5,27) sich zeigt.²¹ Die Stadt mit ihren Plätzen aus Sach 8,5 bezeichnet die herrliche Ekklesia, die Gottesstadt von Ps 86,3, die teilnimmt an der Bewässerung durch Gott nach Ps 64,10 und 45,5f, wozu auch Offb 22,1 zu denken ist.²²

Für Johannes Chrysostomus ist das Jerusalem des NT gleichsam Handlungsnorm: „Wir sind eingeschrieben in eine andere *politeia*, ins obere Jerusalem, auf das hin wir unser Handeln ausrichten sollen“²³. Die Stadt Gottes der Psalmen habe nur für das historische Jerusalem Geltung, für Christen gilt vielmehr universal ein *tou theou etnai*.²⁴

Cyrril von Alexandrien bringt verschiedene Bezeichnungen, er spricht vom geistigen, göttlichen, himmlischen Jerusalem droben. Die heilige

17 JesComm 2,50 (GCS Eus. 9, 369,16–21).

18 JesComm 2,42 (GCS Eus. 9, 342,120).

19 DemEv 6,24,7 (GCS Eus. 6, 293).

20 JesComm 2,50 (GCS Eus. 9, 369,28–30).

21 SachComm 1,202 (SC 83, 298).

22 SachComm 2,246f (SC 84, 542). – Thraede, Jerusalem (Anm. 2) 742–743, konstatiert eine umfangreiche ekklesiologische Entfaltung bei gleicher Zitatenskombination wie Augustinus. – Ps 45,4f spielt auch bei Basilius, PsHom 45,4 (PG 29, 421ff) und Gregor von Nyssa eine Rolle.

23 Taufkatechese 4,29 (SC 50, 197).

24 PsHom 46 (PG 55, 217).

Stadt ist Typus der Kirche Christi, die ähnlich dem historischen Jerusalem unter Belagerungen zu leiden hat.²⁵ Kirche und *civitas* gebraucht Cyrill fast deckungsgleich, das geistliche Jerusalem verwendet er eher formelhaft.

Nun ein Beispiel aus dem Westen: Bei Ambrosius ist selten klar, ob er vom Himmel, der Kirche oder der Seele spricht. Gal 4,26; Offb 3,12; 21,2 können auf die individuelle Seele und den Kampf zwischen *virtutes* und *vitia* bezogen sein. Wo er *terrena civitas* und *caelestis* gegenüberstellt, meint er eine moralische Entscheidung als Eintritt in die Kirche, der die Zugehörigkeit zur *civitas*, die vom Himmel herabkommt, bedeutet²⁶ bzw. als Abkehr von der Welt, die das historische Jerusalem ist. Wie Jesus diese Stadt verließ und gekreuzigt wurde, so sollt ihr die irdische Stadt verlassen, habt ihr doch als eure Stadt das obere Jerusalem, schreibt Ambrosius.²⁷

Für den späteren Ambrosius bedeutet *ecclesia* die *civitas dei*; wer sie betritt, wird Bürger der oberen *civitas*, die vom Himmel kommt. Wer sich von ihr lossagt, trennt sich vom himmlischen Jerusalem.²⁸ Die *ecclesia* repräsentiert folglich das himmlische Jerusalem, wobei *ecclesia* und *civitas* freilich nicht identisch sind: die *ecclesia* ist für die Bürgerschaft im Himmel notwendig, aber nicht ausreichend.²⁹ Die Kirche trägt das Reich Christi in die Sichtbarkeit hinein.³⁰

Das „sinnbildliche Jerusalem“ betrifft die spirituelle Hinwendung zur frommen und tugendhaften Lebensführung. Das himmlische Jerusalem schützt das Innere des Menschen und führt in dessen friedvolles Inneres.³¹ Wie die *ecclesia* von den Mauern der Gottesstadt geschützt wird, so auch die Seele.³²

2. Christliche Geschichtsdeutung: Ticonius und Augustinus

Für Ticonius (gest. um 390), Donatist, der 380 aus dieser Kirche ausgestoßen und deren Kritiker wurde, ist das Thema der Offb die Kirche und

²⁵ Vgl. Thraede, Jerusalem (Anm. 2) 743f.

²⁶ ApolDav 1,17,83 (CSEL 82/2, 353).

²⁷ Ep 63,104 (PL 16, 1269).

²⁸ Z.B. Ps 118 expos 15,35 (CSEL 62, 349) und Ep 15,4 (PL 16, 997).

²⁹ In Lc 2,88 (CCL 14, 71).

³⁰ Ps 118 expos 21,14 (CSEL 62, 481f).

³¹ Ep 11,23; 18,13 (CSEL 82, 91: *intra ergo esto, intra Hierusalem, intra antnam tuam „pacificam“, mitem adque tranquillam*; ebd. 134f).

³² Isaac 5,39: *est et anima quae dicit: ego civitas munita* (CSEL 32/1, 665).

geht es um das Geschichtshandeln Gottes.³³ Als Ex-Donatist bedrängt von der Frage, wo die wahre Kirche ist, wird diese für seine Apkauslegung zum Schlüssel, nämlich in der Zweideutigkeit aller erfahrbaren Kirche.³⁴ Die konkrete Erfahrung der Gegenwart sieht Ticonius in der Offb vorausgesagt, wo nach donatistischer Erfahrung die Katholiken im Bunde mit dem Imperium stehen. Die Wiederkunft des Auferstandenen, die Ticonius bald nach 380 erwartet, wird das Ende aller Zweideutigkeit bringen. Ticonius versteht die 1000 Jahre von Offb 20,2 als Zeit der Kirchengeschichte, die Wiederkunft Christi steht vor der Tür, sie wird die Erneuerung der Schöpfung bringen, vor allem aber das Ende der Zwiespältigkeit der Gegenwart.³⁵ Aus der Unsicherheit über die wahre Heilsgemeinschaft in der Kirche, entwickelt Ticonius seine Anschauung von zwei *civitates* als Allegorese der Städte Babylon und Jerusalem, wobei beide dahinterstehende Menschengruppen in der christlichen Gemeinde bestehen. Diese Vorstellung der *permixtio* ist als kirchenkritisches Element an die Adresse der Donatisten zu verstehen. Ticonius akzentuiert mehr die Verfolgung und Auseinandersetzung, so daß er Geschichte als Kirchengeschichte begreift, während Augustinus Heilsgeschichte als Universalgeschichte, wo alles Geschehen in Bewegung auf Gott hin erfaßt ist, konzipiert.

Augustinus hat dessen Einsichten modifizierend aufgenommen in seinem Werk *De civitate Dei* aus den Jahren 412–426.³⁶ Den Anlaß gibt die Eroberung und Plünderung Roms durch Alarich 410, was ein Anschwellen eschatologischer Erwartungen zur Folge hatte mit der Frage, ob die Ankündigung vom Ende der Hure Babylon eingetroffen sei. Da andererseits den Christen die Schuld an dieser Katastrophe zukam, ist dieses Werk zugleich eine Apologie des Christentums: Gottes Heilsplan habe nie auf ein christliches Imperium gezielt, die Verheißung gelte allein der *civitas dei* und komme erst in der Ewigkeit zum Ziel. Das ist zugleich

³³ Sein ApkComm ist nur als Bruchstück erhalten, aus späteren Auslegern wie Primasius (6. Jh.) kann ein Bild von ihm gewonnen werden.

³⁴ Hld 1,5 (dunkel bin ich und schön) bezieht Ticonius auf das Ineinander von wahrer und falscher Kirche.

³⁵ Ticonius streicht nicht die kommende Herrschaft Christi, wohl aber die Zwischenepoche und verdrängt somit den Chiliasmus für die Folgezeit. Er zeigt auch kein Interesse an Israel, denn Gottesvolk von AT und NT sind eine Einheit.

³⁶ Auch das Regelbuch des Ticonius, eine Art Hermeneutik, hatte Augustins *De doctrina christiana* beeinflusst.

Absage an jedwede Reichs- und Kaisertheologie (z.B. Euseb) und Kritik an einer chiliastischen Geschichtstheologie.

Buch 20–22 dieses Werks stellen einen Kommentar zur Offb dar. Hier vertraut sich Augustin, dem die Offb ein dunkles Buch (20,17), ganz Ticonius an. Nach Augustin ist unsere Welt vom Streit der beiden Staaten, Jerusalem und Babylon, bestimmt und doch sind beide untereinander vermischt. Der Ursprung beider Staaten gründet sich auf zweierlei Liebe: der *amor Dei* begründet den Gottesstaat, der *amor sui* (Eigenliebe) den Erdenstaat. Die Entscheidung bringt, ob man in Liebe zum Herrn oder abgewandt in Liebe zu sich steht. Es handelt sich um zwei entweder auf das Zeitliche oder das Ewige/Gott ausgerichtete Lebensformen. Die göttliche Prädestination verbindet beide Staaten, die sich auf Wanderschaft (*peregrinatio*) durch die Zeit (*saeculum*) bis zur endlichen Ruhe im himmlischen Jerusalem – *requies* und *pax* sind wichtige Begriffe – befinden. Der ewige Friede gilt als Ziel, das erst nach der Trennung der beiden Staaten erreicht wird. In der faktischen Kirche haben beide Staaten ihre Angehörigen, denn die eigentliche Kirche ist eine eschatologische und nicht empirische Größe.³⁷ Die Kirche besteht in einer Mischung aus Gläubigen und Ungläubigen ohne zu wissen, wen Gott erwählt hat, und sie ist vorläufig, denn die Endgestalt der Gemeinde steht aus, sie ist heilig und auch nicht, sie ist *civitas Dei* und auch wieder nicht, ohne deswegen *terrena* zu sein. Die derzeitige Gemeinde ist darin echte Kirche, daß sie sich als vorläufig versteht und ziel-gerichtet. Das himmlische Jerusalem ist Zeitbegriff in geschichtlich-endgeschichtlicher Funktion.³⁸ Augustinus weigert sich, die Anfechtungen der Gegenwart und eschatologische Ereignisse zusammenzusehen; diese Gegenwart ist Vermischung der beiden Völker und erst die Parusie wird die Spreu vom Weizen scheiden.

Während Ticonius das 1000jährige Reich in die gegenwärtige Kirchengeschichte verlagert, rücken bei Augustinus, als die Naherwartung scheitert, die Endereignisse in unbestimmte Ferne zusammen unter Verzicht auf Berechnung der Parusie. Die 1000 Jahre fallen als Geschichts-

³⁷ Beide Staaten sind besonders in der Kirche vermischt, wobei die *civitas terrena* als Staatsgewalt eventuell in guter Zusammenarbeit mit der Kirche stehen kann. Als geistlich-geistige Größen befehlen sich die Staaten, als konkrete Erscheinungen stehen sie vielleicht in nützlicher Kooperation.

³⁸ Das historische Jerusalem hat ausgedient, Augustin ist insofern daran interessiert, als es Ausgangspunkt der universalen Kirche war.

epoche aus, Offb 19 und 21 rücken zusammen, Parusie, Gericht und Totenaufstehung werden in einen großen Akt zusammengeschoben: Ist das Gericht durchgeführt, findet die Neuschöpfung statt, die keinen radikalen Bruch, sondern vielmehr Umgestaltung bedeutet: das Unvollkommene wird vollkommen, die Figur vergeht, die Substanz der Dinge bleibt (*mutatio rerum*).³⁹ Das Ganze hat eher die Konzeption eines Aufstiegs als einer Katastrophe, woraus sich eine Spannung mit Offb 20,11 und 21,1 ergibt. Als Mittel der Veränderung gilt der Weltenbrand, ein Reinigungsfeuer, das die vergänglichen Qualitäten herausbrennt, so daß die Substanzen nur noch unvergängliche Qualitäten besitzen. Die Grundunvollkommenheit der Gegenwart besteht in Vergänglichkeit (*corruptilitas*), das Ziel ist *immortalitas*, Unvergänglichkeit. Als exegetischer Ort des Weltenbrandes ist Offb 21,1 zu denken.⁴⁰

In der Beschreibung des Endzustandes, wobei Augustin den 7. und 8. Tag⁴¹ als Morgen und Abend der Vollendung zusammenfaßt, beschreibt er mit Rückgriff auf Gen 2,2f die Ruhe Gottes als Ruhe derer, die in Gott ruhen,⁴² – Ruhe als endzeitlich vollendendes Tun Gottes an den Seinen. Für das Leben der Vollendeten spielen *requies* und *pax*, *immortalitas* und *beatitudo* eine Rolle.⁴³ Die Wanderschaft endet in der ewigen Mutter, im himmlischen Jerusalem. Der Gottesstaat, der aus Gottesliebe entstand, erfüllt sich auch in der Gottesliebe. Der neue Himmel und die neue Erde sind für Augustinus nicht zeitlose spirituelle Größen, sondern Chiffren für die Zukunft der Welt als Gottes Schöpfung; Chiffren insofern, als diese Zukunft alle Kategorien menschlicher Erfahrungen und Aussagemöglichkeiten übersteigt: „Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's, was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende. Denn welches andere Ende gäbe es für uns, als heimzugelangen zu dem Reich, das kein Ende hat?“⁴⁴ Das Bevorstehende wird überirdisch, die Eschatologie ist weder realistisch noch spirituell, jedoch stärker individualisiert als bei Ticonius. Zwischen der eschatologischen Fülle des Friedens Gottes und dem, was dem Gottesvolk schon hier als Friede geschenkt ist, stehen Parusie, Jüngstes Ge-

³⁹ Civ 20,14.16 (CCL 48, 724.726f).

⁴⁰ Zwei Hindernisse müssen für die neue Welt fallen: 1. die Sünde im Gericht, 2. die Vergänglichkeit im Weltenbrand.

⁴¹ Der 7. Tag ist nur noch zeitlich, nicht inhaltlich vom 8. Tag unterschieden.

⁴² Vgl. Hebr.

⁴³ Civ 22,30.

⁴⁴ Civ 22,30 (Thimme II 839).

richt und Totenaufstehung in einem Akt, wobei die Abwendung von der Naherwartung eine intensive Zuwendung zur Kirche ermöglichte.

Mein Anliegen war, an einem konkreten biblischen Text zwei große Linien aufzuzeigen, wie patristische Autoren an diesen Text, der sich ihnen bereits als Geflecht mit anderen Texten darstellt, herangehen und ihn in ihren jeweiligen Vorstellungs- und Situationshorizont stellen. Daraus eine einlinige Wirkungsgeschichte von Texten, womöglich eine Theologiegeschichte, zu konstruieren, scheint angesichts einer gewissen Belieblichkeit im Umgang mit Texten des Kanons in Frage gestellt werden zu müssen.