

„Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind“ (Offb 19,9)

Mahlsprache und Mahlpraxis nach der Johannesoffenbarung

Michael Theobald, Tübingen

Mahl halten, Essen und Trinken, Fleisch und Früchte zum Verzehr, Wein sowie Wasser aus Quellen und Flüssen, genießbar und ungenießbar! Wer die Johannesoffenbarung aufmerksam auf Mahlterminologie hin durchliest, ist überrascht, wie breit gefächert diese ist und welch außergewöhnliche Bedeutung sie für das letzte Buch der Bibel besitzt.¹ „Die Mahlmetaphorik durchzieht die ganze Apokalypse“, stellt H. Lichtenberger fest,² die Sendschreiben, den Visionsteil und den Buchschluss, und prägt sehr unterschiedliche Themenbereiche.³ „Gerade mit den kontrastiven Bildern kann der Apokalyptiker den unüberschreitbaren Gegensatz der Bedingungen dieser Weltzeit, die bestimmt ist von der Macht und Verführung Babylon = Roms, und der zukünftigen, im Himmel aber schon Wirklichkeit seienden Neuen Welt, an der die Erlösten bereits jetzt Anteil haben, eindrücklich zur Sprache bringen.“⁴ So erscheint das zukünftige Heil im Bild eines Hochzeitsmahls voller Jubel (Offb 19,9), aber auch das Gericht über die Hure Babylon ist ein Bankett, allerdings ein grauenvolles, denn an seinen Tischen wird „das Fleisch“ von Königen und Heerführern, aber auch das aller Freien und Sklaven, der Kleinen und Großen Fraß der Vögel (Offb 19,17–21). Doch nicht nur in der Zukunft, auch in der Gegenwart spielt das Mahl-Thema eine wichtige Rolle. So beschuldigt Johannes in den Sendschreiben nach Pergamon und Thyatira Chris-

¹ Eine Auswahl der Stellen: (1) *Mahl* (δείπνον): 19,9.17; Mahl halten (δείπνεῖν): 3,20; (2) *essen* (φαγεῖν): 2,7.14.20; 10,10; 17,16; 19,18; (3) *Früchte*: 22,2 (vom Lebensbaum); vgl. auch 18,14; (4) *Wein*: 6,6 (+ Weizen, Gerste, Öl); 18,13 (+ Öl, Mehl, Weizen); 14,8 und 18,3 („Zorneswein ihrer [s.c. Babylons] Hurerei“); (goldener) Mischbecher: 16,19; 17,4; 18,6; (5) *Wasser*: 7,17; 8,10–11; 11,6; 14,7; 16,4–5.12; 17,1.15; 21,6; 22,1.17.

² H. LICHTENBERGER, *Mahlmetaphorik*, 229; zum Motivfeld „Wasser“ vgl. O. BÖCHER, *Wasser*.

³ Er gliedert die Belege in folgende Bereiche: 1. „Die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlage des Menschen: Wasser“; 2. „Götzendienst in der Mahlmetaphorik“; 3. „Gerichtsaussage in der Mahlmetaphorik“; 4. „Das Verzehren des Büchleins“; 5. „Heilsausagen in der Mahlmetaphorik“.

⁴ Ebd. 229.

ten, an Gastmählern ihrer Stadt teilzunehmen, bei denen Fleisch zum Verzehr gelangt, das üblicherweise in kultischem Kontext geschlachtet wurde (Offb 2,14–15.20–24). Während Paulus in 1 Kor 8–10 „den Genuss von Götzenopferfleisch grundsätzlich frei(gibt)“, ihn aber „durch die Rücksichtnahme auf die Schwachen“ begrenzt, ist das für Johannes „kein religiöses Adiaiphoron, sondern [...] eine bequeme Anpassung an die pagane Welt, wobei dieses Essen ‚nur die Spitze eines Eisbergs‘ ist“.⁵ „Jeder Kompromiss“ mit der Kultur der Stadt und ihrer religiösen Wirklichkeit – und sei es nur die Teilnahme an einem geselligen Vereinsmahl mit religiösen Obertönen aus beruflichen Rücksichten – „würde die alleinige Herrschaft Gottes und Christi in Frage stellen“.⁶

Bietet H. Lichtenberger eine Bestandsaufnahme zur „Mahlmetaphorik“ in den einzelnen Themenbereichen der Johannesoffenbarung samt einigen traditionsgeschichtlichen Hinweisen zu den verwendeten Motiven und Bildern, so geht H.J. Stein in seiner Monographie „Frühchristliche Mahlfeiern“ (2008) einen entscheidenden Schritt weiter.⁷ Auch er sieht in der vom Seher Johannes angeprangerten Teilnahme einiger Christen an der Mahlkultur ihrer Stadt eine Schlüsselfrage zur Interpretation des Buches, erforscht aber jetzt den inneren Zusammenhang der Verwendung von Mahlsprache in diesen Themenfeldern und gelangt dabei zu der folgenden These:

„Die Johannesoffenbarung steht in einer Konfliktlage. Diese ist auf mehreren Ebenen greifbar. Nach innen sieht sie im Konflikt mit paganen und zuweilen paulinisch geprägten Mahlsitten das Erbe jüdischer Mahlkultur bedroht, nach außen hin grenzt sie sich von der rituellen Dominanz des Herrscherkults ab, der bis in die Mähler der Vereine hineinwirkte. Sie löst die Konfliktlage dadurch, dass sie ein symbolisches Universum entwirft, das einzelne Mahlbilder zu einem großen dualistischen Mahlentwurf verbindet, der wiederum für rituelle Praxis durchsichtig ist.“⁸

⁵ Ebd. 241 unter Bezug auf H.-J. KLAUCK, Sendschreiben.

⁶ Ebd.

⁷ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 240–327.

⁸ Ebd. 324f. („dualistisch“ insofern, als der Mahlentwurf *einerseits* das eschatologische Heilmahl für die Erwählten, *andererseits* das „Bankett Gottes“ als Gerichtsvollzug über die Völker prophetisch ansagt); P. WICK, Gottesdienste, 345f., beschreibt die „Konfliktlage“ so: „Diese marginalisierten Gemeinden haben als eine aus dem Judentum stammende Bewegung nicht nur den irdischen Tempel und Kult, sondern auch ihre Zugehörigkeit zur Synagoge verloren. Eine Teilnahme am jüdischen Kult- und Wortgottesdienst ist nicht mehr möglich. Zugleich werden sie unter Druck gesetzt, am kaiserlichen Kult teilzunehmen. Sie stehen so zwischen zwei Kulturen, durch die ihr Leben geprägt wird, an denen sie aber nicht teilnehmen können beziehungsweise dürfen. In dieser Spannung wird ihnen nun mit der Offenbarung ein Einblick in den im Himmel stattfindenden Kult gewährt,

Voraussetzung dieser These ist, dass die „Institution des Symposions die antike Kultur in prägnanter und anschaulicher Weise verdichtet“, so dass die Mahlkritik des Buches in den Sendschreiben nach Pergamon und Thyatira, aber auch die Darstellung der Hure Babylon als einer ihren Gästen den Wein mischenden „Trankspenderin“⁹ sowie Gottes Gericht über sie, der ihr nun seinerseits den Zorneswein ungemischt darreicht (vgl. Offb 18,3.6), „eine umfassende Kritik an der durch den Kaiserkult geprägten Kultur Kleinasiens“ überhaupt darstellt. Dass der Seher Johannes nicht nur *nach außen* hin kämpft, sondern zugleich und vor allem *nach innen* in der Auseinandersetzung mit Christen anderer Herkunft steht, erklärt H.J. Stein folgendermaßen:

„Wir haben es [...] im kleinasiatischen Umfeld des Sehers Johannes mit einem paulinisch geprägten Christentum zu tun. Diese Begegnung mit dem Paulinismus dürfte für die Anhängerschaft des Sehers einschneidend gewesen sein. Wahrscheinlich war sie ursprünglich im theologisch völlig anders geprägten syropalästinischen Raum beheimatet, wo sie auch Kontakte zu den johanneischen Gemeindegemeinden pflegte, und siedelte im Zuge der Wirren des Jüdischen Krieges nach Kleinasien über. Dort traf sie auf paulinisch geprägte Ortsgemeinden, denen sie sich wahrscheinlich sogar anschloss, in die hinein sie sich aber nicht ganz und gar integrieren konnten, weil sie sich dort mit ihrer ganz eigenen apokalyptisch-judenchristlichen Identität nicht gut aufgehoben fühlten. Sie konnte sich weder mit der tragenden Rolle von Frauen noch mit den gesellschaftlichen Anpassungsprozessen arrangieren, wie sie sowohl in der Gestaltung der gemeinsamen wöchentlichen Mahlfeier als auch in der fortgesetzten Teilnahme an außergemeindlichen Feiern zu Tage traten. Das mochten die johanneisch-apokalyptischen Gemeinschaften nicht mittragen, weil sie in ihnen eine Anbiederung an die Umwelt und einen Verrat am jüdischen Erbe erblickten. So pflegten sie wohl parallel zur Zugehörigkeit zu den Ortsgemeinden eigene Hausgemeinden oder Hausgruppen [...]“¹⁰

H.J. Stein spricht von der „Durchsichtigkeit“ des großen visionären „dualistischen Mahlentwurfs“ der Johannesoffenbarung auf die „rituelle Praxis“ der Gemeinde hin. Damit reagiert er auf die folgende Beobachtung: Der Autor der Johannesoffenbarung bedient sich zwar laufend diverser *Mahlbilder*, aber über die *Mahlpraxis* der Gemeinden bzw. seiner eigenen Hausgemeinden lässt er nichts verlauten. Viel ist von Wein die Rede – fast durchweg negativ –, aber nirgends von Brot. Wie erklärt sich dieses Schweigen? Könnte es dazu

von dem der Jerusalemer Kult nur ein Abbild war und von dem aber der heidnische Kult eine teuflische Nachäffung ist.“

⁹ H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 268.

¹⁰ Ebd. 292; im Anschluss an J. ROLOFF, *Offenbarung*, 17; DERS., *Kirche*, 169f.; U.B. MÜLLER, *Theologiegeschichte*, 47f.; M. KARRER, *Johannesoffenbarung*, 307f.; vgl. auch AUNE, *Revelation I*, LVI.

verleiten, die Bedeutung des Herrenmahls im Umkreis der Apokalypse zu minimieren,¹¹ so versucht H.J. Stein, die „Mahlbildersprache als symbolische Konfliktbewältigung“ rezeptionsästhetisch zu erschließen;¹² er fragt, welches Mahlverhalten Johannes mit seinem Vorwurf „fehlende(r) Abgrenzung von der Mahlkultur der Städte Kleinasiens“ gegen die „Nikolaiten“ und „Isebeliten“¹³ indirekt bei seinen Adressaten durch die Verlesung des Buchs im Gottesdienst¹⁴ stützen möchte. Seine Antwort lautet: eine „asketische Mahlpraxis als Gegenmodell zur römischen ‚Leitkultur‘“! „Fleischverzehr, Weingenuss und sexuelle Verfehlungen charakterisieren im Verständnis der Offb die Vereins- und Volksfeste des Kaiserkults, Wassergenuss und sexuelle Enthaltbarkeit dagegen im Idealfall die Gemeindemähler.“¹⁵ Und so erkläre

¹¹ Während H. LICHTENBERGER, *Mahlmetaphorik, die Frage nach der Mahlpraxis der kleinasiatischen Gemeinden in seinem Beitrag übergeht, bestreitet U.B. MÜLLER, Offenbarung, in der Regel Anspielungen auf die Eucharistie. P. WICK, Gottesdienste, 347: „Neben Wort und Gebet spielt sicher auch das Herrenmahl eine wichtige Rolle. Die Gläubigen, die nicht an den Götzenmählern teilnehmen dürfen (2,14,20), gelangen durch dieses Mahl in eine direkte Mahlgemeinschaft mit Christus (3,20).“*

¹² H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 255f.

¹³ Welche Rolle diese in den Gemeinden Kleinasiens spielen, bleibt letztlich unklar. Handelt es sich bei den „Nikolaiten“ (vgl. Offb 2,6.15) wohl um die Selbstbezeichnung von Parteigängern eines uns unbekanntes Nikolaos (Apg 6,5?), so ist „Isebel“ – atl. Königin und Frau Ahabs, die ihren Mann zum Baalsdienst verführte (1 Kön 16,31) – polemische Brandmarkung einer unbekanntes „Prophetin“ (προφήτις) aus Thyatira, die dort auch über eine zählbare Anhängerschaft verfügte; aus einer kritischen Lektüre von Offb 2,20–23 ergibt sich „das Bild einer Frau, die nicht nur nach außen hin Kontakte zur paganen Mehrheitsgesellschaft pflegte, der sie wahrscheinlich selbst entstammte, sondern darüber hinaus nach innen hin dem paulinischen Impetus einer egalitären Gemeinschaft, in der geschlechtliche Unterschiede keine trennende Wirkung mehr haben dürften, folgte“; Johannes zieht nicht nur „ihre Identität als Prophetin in Zweifel, indem er ausdrücklich festhält, dass dies lediglich ihre Selbstbezeichnung sei, sondern diskreditiert sie auch als *Frau*. Denn die ausdrückliche Betonung, dass es sich um eine Frau handelt (ἡ γυνή) [...], stellt sie in eine Linie mit der Hure Babylon, die auch als Frau gezeichnet wird (17,3.7.9)“ (H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 254f.). Gegenbilder sind Offb 12,1; 19,7–8.

¹⁴ Vgl. Offb 1,3; zur Brieflichkeit des Buchs (vgl. v.a. Offb 1,4–8 und 22,21) samt kommunikationstheoretischen Implikationen vgl. grundlegend M. KARRER, *Johannesoffenbarung*.

¹⁵ Zum Thema „Sexualaskese“ verweist er auf Offb 14,4–5, doch könnte dieser Text auch bildhaft zu verstehen sein, wie E. LOHSE, *Offenbarung*, 75f., vorschlägt; U.B. MÜLLER, *Offenbarung*, 263, meint jenseits der Alternative „wörtlich“ oder „übertragen“: „Gewiss schaut der Seher in dieser Vision die verklärte Gemeinde als ganze. Doch könnte er sie mit Begriffen schildern, die *seinem* Ideal von Christsein entsprechen, ohne dass alle Christen in Wirklichkeit Asketen waren [...]. Für die eigene Lebensform des Verfassers, der einem Prophetenkreis entstammt, dürfte der Verzicht auf die Ehe gegolten haben.“

es sich auch, dass Johannes von „Manna, Lebensbaumfrüchte(n) und Lebenswasser“ spricht, die „den Charakter von ‚Gegenspeisen und -getränken‘ zu der vom Herrscherkult infizierten Mahlkultur der Stadt“ besitzen.¹⁶

„Hörend, essend und trinkend tritt die Gemeinschaft in eine andere Welt ein. Sie kann nicht nur symbolisch, sondern muss real verstanden werden; die symbolische Konfliktbewältigung des Sehers Johannes hat ein sehr reales Ziel, nämlich die Bildung einer exklusiven Gruppe, die sich aus den öffentlichen Netzwerken heraushält und nicht mehreren Tischgemeinschaften zugleich angehört. Und das kann seinen sichtbaren Ausdruck eigentlich nur in einer eigenen sichtbaren Mahlpraxis haben. Das christliche Mahl soll nach Johannes ja das einzige Gemeinschaftsmahl sein, zu dem sich die Christinnen und Christen treffen, denn man kann seiner Meinung nach nicht zwei verschiedenen Welten zugleich angehören.“¹⁷

An dieses insgesamt schlüssige Konzept von H.J. Stein möchte ich nachfolgend anknüpfen, um es speziell an den Heilsaussagen mit Mahlterminologie zu überprüfen bzw. deren Auslegung zu vertiefen. Wir gehen den großen Blöcken des Buchs entlang – Sendschreiben (1.), Visionsteil (2.–4.) und Buchschluss (5.) –, um in einer abschließenden Betrachtung (6.), dem Anlass des Beitrags entsprechend, auf die *alttestamentliche* Färbung der Mahlsprache der Johannesoffenbarung hinzuweisen, die für das Verständnis von Eucharistie und Herrenmahl als Schnittstelle zwischen den beiden Testamenten von herausragender theologischer Bedeutung ist.¹⁸

1. Mahlterminologie in den Sendschreiben

Mahlmetaphorik begegnet in drei Schreiben, in dem an die „Kirche“ (ἐκκλησία) zu Ephesus, zu Pergamon und Laodizea, und zwar jeweils im eschatologischen Finale, d.h. im „Überwinderspruch“ (Offb 2,7; 2,17) oder mit einem solchen Spruch verbunden (Offb 3,20).¹⁹ Es ist der erhöhte

¹⁶ Hierzu vgl. auch unten zum Roman *Joseph und Aseneth*, auf den H.J. Stein nicht eingeht.

¹⁷ Ebd. 297f.

¹⁸ Paradigmatisch zu Abendmahl und Neuem Bund vgl. W. GROß, *Zukunft*, 153–188 („Die aktuelle Debatte um den Neuen Bund“). Ihm, dem verehrten Kollegen, von dem ich viel lernen durfte, sei dieser Beitrag in Dankbarkeit für gute Jahre vertrauensvoller Zusammenarbeit zugeeignet.

¹⁹ Zu Formgeschichte, Funktion und Bedeutung dieser die sieben Sendschreiben abschließenden Sprüche vgl. U.B. MÜLLER, *Offenbarung*, 94f.; er betont die durch sie erfolgende „Verallgemeinerung“, „bei der das der einzelnen Gemeinde Gesagte generell ausgeweitet wird. Es geht nicht mehr um die Glieder dieser oder jener Gemeinde, sondern um die Überwinder in der Kirche überhaupt.“

Christus, der dem Seher Johannes die Sendschreiben aufgibt, um sie den „Kirchen“ zu übermitteln – am „Herrentag“ (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ) (Offb 1,10), also an dem Tag, an dem sich die Gemeinden zum eucharistischen Mahl versammeln.²⁰

1.1 Das Sendschreiben an die „Kirche“ zu Ephesus

Gleich das erste Schreiben verwendet in seinem „Überwinderspruch“ (Offb 2,7) Mahlmetaphorik:

- 7 a Dem Siegenden –
 b ihm werde ich zu *essen* geben (δώσω αὐτῷ φαγεῖν) vom Baum (ξύλου) des Lebens,
 c der im Paradies Gottes steht.

Dass der erhöhte Christus hier das „Essen“ einer Paradiesesfrucht verheißt, kommt nicht überraschend, denn kurz zuvor ist von den „Werken der Nikolaiten“ die Rede, welche die Epheser verabscheuen (Offb 2,6); das heißt: sie verweigern die Teilnahme an „Götzenopfermahlzeiten“ im Rahmen städtischer Veranstaltungen, wie sie wohl die „Nikolaiten“ propagierten. Dafür verheißt Christus ihnen jetzt eine Speise ganz anderer Art – Früchte vom Lebensbaum (vgl. Gen 2,9²¹), der im (verborgenen) Paradies Gottes steht.²² Nach frühjüdischer Erwartung wird dieser „Baum des Lebens“ am Ende der Zeiten wieder zugänglich werden,²³ und auch der Seher Johannes denkt so: Wer „siegte“, und das heißt: wer in der Drangsal der gegenwärtigen Zeit „bis

²⁰ So u.a. auch P. WICK, Gottesdienste, 347; M. KARRER, Himmel, 240f.

²¹ ξύλον (nicht δένδρον) etc. spielt auf Gen 2,9 (LXX: τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ) an; vgl. auch Gen 3,22. – Barn 11,10f. bezieht das Bildfeld auf die Taufe: „Was sagt sie (s.c. die Schrift) danach? Und es zog ein Fluss zur Rechten hin, aus ihm ragten schöne Bäume (δένδρα) auf; und *wer immer von ihnen isst, wird ewig leben*. Das bedeutet: Wir steigen in das Wasser hinab voll von Sünden und Schmutz, und wir steigen hinauf, indem wir Frucht im Herzen bringen [...]“; OdSal 11,16–23.

²² Der Relativsatz 7c: „der im Paradies Gottes ist“, hat dieselbe Funktion wie das attributive Partizip τοῦ κεκρυμένου in Offb 2,17, nämlich auf die Verborgenheit des Lebensbaums bei Gott hinzuweisen.

²³ Vgl. äthHen 24f., daraus vor allem 25,4–7: „Und dieser wohlriechender Baum: kein Sterblicher hat die Macht ihn zu berühren, bis zum großen Gericht [...]. Von seiner Frucht (erwächst) den Auserwählten das Leben [...]“; TestLevi 18,10–11: „Und er (Gott) wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen. Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen“; ausführlich, wie stets, D.E. AUNE, Revelation I, 152f., vgl. auch C.J. HEMER, Letters, 41–47.

zuletzt“ (Offb 2,26) durchhält, der bekommt Anteil am ewigen Leben oder (im Bild von Offb 2,10 gesprochen): er erhält den „Kranz des Lebens“.

Zu beachten ist, dass der erhöhte Herr hier den Seinen nicht ganz allgemein ein „Essen vom Baum des Lebens“ verheißt, sondern zugesagt, *er* werde dem Sieger „zu essen geben“. ²⁴ Das verheißene ewige Leben ist also an *seiner* Vermittlung gebunden. Nicht nur gewährt er durch seinen Tod „Lösung von den Sünden“ (Offb 1,5), als der zum Leben Erweckte hält er auch „die Schlüssel des Todes und des Hades“ in Händen (Offb 1,18). Dieser „christologische“ Bezug der Lebensübermittlung hält sich in den nachfolgenden „Überwindersprüchen“ durch.

1.2 Das Sendschreiben an die „Kirche“ zu Pergamon

Der „Überwinderspruch“ auch des dritten Sendschreibens (Offb 2,17) enthält Mahlterminologie. Der Spruch lautet:

- 17 a Dem Siegenden –
b ihm werde ich geben (δώσω αὐτῷ) vom Manna, dem verborgenen,
c und ich werde ihm geben einen weißen Stein,
d und auf dem weißen Stein einen neuen Namen geschrieben,
e den keiner kennt,
f außer dem, der ihn empfängt.

Auch hier kommt die Verheißung himmlischer Speise nicht unvorbereitet. Wie im Schreiben nach Ephesus geht ein Angriff gegen diejenigen in Pergamon voraus, die sich im Sinne der „Nikolaiten“ nicht scheuen, an Symposien mit Fleisch aus kultischen Zusammenhängen teilzunehmen (Offb 2,14–15). Sie alle ruft der erhöhte Herr zur Umkehr: „Kehr um (μετανόησον οὖν)! Wenn aber nicht, so komme ich bald über dich und werde gegen sie streiten mit dem Schwert meines Mundes“ (Offb 2,16). Die Verheißung himmlischer Speise als Kompensation für den Verzicht auf den Genuss des Fleisches bei den Symposien ist da gerade recht. ²⁵ Wieder greift Johannes auf ein altes bib-

²⁴ Vgl. Joh 6,31: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν (vgl. Ps 78,24).

²⁵ H. LICHTENBERGER, *Mahlmetaphorik*, 241, betont, „dass im Überwinderspruch 2,17 in Aussicht gestelltes Essen des himmlischen Manna einen ‚Gegenentwurf‘ zu den getadelten Mahlzeiten darstellt“. Nun qualifiziert V. 17 das Manna nicht ausdrücklich als „himmlisch“, doch das nachgeschobene attributive Partizip τοῦ κεκρυμμένου dürfte diesen Sinn haben; H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 259, möchte darin eine Anspielung auf die Tradition von dem „in der (Bundes-)Lade vorläufig versteckte(n) Manna“ sehen (vgl. mit Ex 16,33–34 einerseits 2 Makk 2,4–7, andererseits Hebr 9,4 sowie Offb 11,19), ohne

liches Motiv in frühjüdischer Rezeption zurück: Hat Gott sein Volk nach Ex 16 in der Wüste mit Manna gespeist, so ist dieses Manna im Frühjudentum zum eschatologischen Heilsgut transformiert; es liegt für die Auserwählten im Himmel bereit. So heißt es etwa SyrBar 29,8: „Es wird zu jener Zeit (gemeint ist die messianische Zeit) geschehen, dass aus der Höhe Mannaschätze wiederum herniederkommen; sie werden zehren davon in jenen Jahren, weil sie es sind, die ans Ende der Zeit gekommen sind.“²⁶

H.J. Stein unterscheidet traditionsgeschichtlich zwei Linien in der Manna-Thematik: „Manna als *Wüstenspeise*, die dem Volk Israel auf seiner Wanderung ins verheißene Land zuteil wurde und auch als Himmelsbrot bezeichnet werden kann“, und „Manna als *Engelspeise*“, „die in messianischer Zeit als Speise der Heiligen vom Himmel herabkommen soll“.²⁷ Allerdings vermischt sich beides. So heißt es Ps 77,24–25 LXX: „Und er ließ für sie Manna zu essen regnen, und *Himmelsbrot* gab er ihnen. *Brot von Engeln* aß man, Vorrat (an Nahrung) sandte er ihnen bis zur Sättigung.“²⁸

Näher liegt eine Unterscheidung in eine typologische und eine apokalyptisch-eschatologische Linie. Wenn Weish 16,20–21 erklärt: „Dein Volk dagegen nährtest du mit der Speise der Engel (ἀγγέλων τροφήν), und unermüdlich gabst du ihm fertiges Brot vom Himmel (ἄρτον ἀπ’ οὐρανοῦ). Deine Gabe gewährte jeden Genuss und entsprach jedem Geschmack; sie offenbarte deine zarte Liebe zu deinen Kindern [...]“, dann sollen die Leser aus dieser Darstellung lernen: „Nicht die verschiedenartigen Früchte ernähren den Menschen, sondern *dein Wort* erhält alle, die dir vertrauen“ (Weish 16,26). Auch Dtn 8,2–18 verbindet das Manna mit einer Wort-Gottes-Theologie.

H.-U. Weidemann bezieht in seiner Studie zur frühchristlichen Taufeucharistie im Kapitel „Manna, Honig, Exodus“²⁹ auch den Bekehrungsroman *Joseph und Aseneth* mit in die Betrachtung ein und zeigt „die Weiterentwicklung der alttestamentlichen Manna-Vorstellungen in einem hellenistischen Diaspora-Milieu“ auf. „Hier ist das Manna nicht mehr die Gabe der Endzeit, eschatologische und apokalyptische Manna-Vorstellungen sind kaum noch zu erkennen. Das honigartige Manna als Engelsspeise und Himmelsbrot wird vielmehr in den Antagonismus von heidnischer und jüdischer Tischgemein-

indes die Alternative auszuschließen, dass „das im Himmel für die Geretteten reservierte oder zurückgehaltene Manna“ gemeint sei; in beiden Fällen gelte, „dass es sich um ein allein in der Sphäre Gottes vorhandenes und damit unverfügbares Heilsgut handelt“.

²⁶ Vgl. auch Orac.Sibyll 7,149; NumR 11,2 zu Num 6,22. – GenR 82,2 zu Gen 35,17 nennt das Manna „Brot des kommenden Zeitalters“; vgl. D.E. AUNE, Revelation I, 189.

²⁷ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 259.

²⁸ W. KRAUS – M. KARRER (Hg.), Septuaginta, 831; vgl. auch Weish 16,20 im Anschluss.

²⁹ H.-U. WEIDEMANN, Ursprünge, 417–439 (Kap. XVI: Manna, Honig, Exodus).

schaft eingespannt und so für das Thema *Proselytismus und Mission* fruchtbar gemacht.³⁰ Über die wunderbare Honigwabe, von welcher der Engel isst und von der er auch der Proselytin Aseneth zu essen gibt, heißt es: „Diese Wabe ist Geist des Lebens.“ „Alle Engel Gottes essen von ihr und alle Ausgewählten Gottes und alle Söhne des Höchsten, denn es ist eine Wabe des Lebens und *wer von ihr isst, wird in Ewigkeit nicht sterben*“ (16,14). Letzteres gilt dann auch von denen, die – wie Aseneth – sich zum jüdischen Lebensstil bekehren, das heißt konkret: jüdische Mahlkultur übernehmen. Für sie ist es wesentlich, dass die Speisen „mittels an den lebendigen Gott gerichteter Tischgebete mit Lebenskraft und *πνεῦμα* erfüllt sind“. „Pointiert: durch die Gebete erhalten die jüdische Speisen Manna-Qualität. Das, was aus den Speisen wird, wenn über sie jüdisch gebetet wird, symbolisiert die Honigwabe.“³¹

Auf einer derartigen typologischen Auslegungslinie – das Manna als Typos für die nährende Kraft des Wortes Gottes oder für den „Geist des Lebens“, der die Menschen verwandelt – lassen sich dann auch die eucharistie-theologischen Bezugnahmen auf das Manna in der frühchristlichen Literatur ansiedeln. Paulus spricht im Rahmen seiner paränetischen Verwendung der Erzählungen vom Exodus und der Wanderung der „Väter“ durch die Wüste in 1 Kor 10,1–13 von der „geistlichen Speise“, die „alle“ gegessen hätten (V. 3; vgl. auch Did 10,3), und der Auctor ad Hebraeos erklärt im Blick auf die Initiation (einschließlich Taufe und Ersteucharistie), es sei „unmöglich, diejenigen, die einmal erleuchtet worden sind, die von der himmlischen Gabe genossen und Anteil am Heiligen Geist empfangen haben und das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben und dann doch abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu bringen [...] (Hebr 6,4–6).³² Der Vierte Evangelist identifiziert Jesus mit dem „Brot vom Himmel“, wenn er ihn den Juden gegenüber erklären lässt: „Amen, amen, ich sage euch, nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das Brot vom Himmel – das wahre“ (Joh 6,32). „*Ich* bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nicht dürsten“ (Joh 6,35). Die hier mitüberlieferte, durch den unmittelbaren Kontext nicht veranlasste Verbindung von „essen“ und „trinken“ zeigt, dass

³⁰ Ebd. 435.

³¹ Ebd. 436; vgl. C. BURCHARD, Untersuchungen, 129–131. – Wer nicht von dieser Wabe gegessen bzw. beim täglichen Mahl den Gott Israels, „der alles lebendig macht“ (JosAs 8,9), lobpreist, mit dem darf und kann ein Jude nicht „zusammen essen“; vgl. JosAs 7,1: „denn Joseph aß nicht zusammen (*συνεσθίει*) mit den Ägyptern, da ihm dies ein Greuel war“.

³² Hierzu H.-U. WEIDEMANN, Ursprünge, 371–398.

die johanneische Brotrede trotz christologischem Fokus einen eucharistischen Hintergrund besitzt.³³

Kennzeichnend für die typologische Linie scheint, dass der konkrete Name „Manna“ vermieden und stattdessen Umschreibungen geboten werden, die geeignet sind, den gemeinten Gehalt dieser himmlischen Speise sichtbar zu machen;³⁴ die neutestamentlichen Belege passen zu diesem Trend. Anders die eschatologische Erwartung einer Wiederholung des Manna-Wunders in der messianischen Zeit! Ihr geht es nicht um einen tieferen symbolischen Gehalt, sondern um reale Speisung und um die Beseitigung des Hungers wie der irdischen Kontingenz überhaupt;³⁵ der Name „Manna“ ist ihr geläufig und dient dazu, die Verbindung mit dem ersten „Manna“ klarzustellen.

Offb 2,17 wird zu Recht in der Forschung der eschatologischen Linie der Manna-Thematik zugeordnet, aber die Transformation dieser ursprünglich sehr irdisch gedachten Erwartung wird durchweg zu wenig bedacht. Offb 2,17 verbindet die eschatologische mit der symbolischen Dimension: Das im Himmel jetzt schon vorhandene „Engelbrot“³⁶ wird die zukünftige Speise der „Überwinder“ sein; sie wird ihnen Anteil am „ewigen Leben“ schenken.

Auch die zweite Hälfte des „Überwinderspruchs“ 17c–f wird zuweilen im Mahlkontext gedeutet, was aber auf Schwierigkeiten stößt.³⁷ Auch wenn der Stein recht Verschiedenes bedeuten kann,³⁸ wegen des eingravierten zauberkräftig zu denkenden Namens, den nur sein Empfänger kennt – wahrscheinlich ist es der Name Jesu (vgl. 2,13; 3,12)! –, liegt die Deutung als Amulettstein am nächsten. Wenn H. Lichtenberger erklärt: „Diesen Namen kennen die anderen nicht. Der Stein und der eingeritzte Name verschaffen aber ihrem

³³ Zum Nachweis vgl. M. THEOBALD, Eucharistie, 210–237.

³⁴ Vgl. A. SCHMITT, Weisheit, 127.

³⁵ Obwohl es sich auch bei der eschatologischen Wiederholung des Mannaregens um ein Wunder handelt, wie überhaupt der wunderbare Charakter der messianischen Zeit in diesen Texten herausgestrichen wird, geht es doch vorrangig um reale Sättigung und Erfüllung menschlicher Bedürfnisse: vgl. syrBar 29,6: „Und die, die Hunger litten, sollen fröhlich sein und (sollen) weiter (dann) an jedem Tage neue Wunder sehen“.

³⁶ Der Terminus fällt in der Apokalypse nicht; auch hören wir nirgends, wovon die Engel sich ernähren; aber der Zusatz τοῦ κεκρυμμένου legt doch die Annahme einer himmlischen Speise nahe.

³⁷ Z.B. schlägt C.J. HEMER, Letters, 98, vor, im Stein eine *tessera hospitalis* zu sehen, eine Erkennungsmarke für Gastfreunde, die zur Teilnahme an einem Gastmahl berechtigt; dann müsste aber der Namen auf dem Stein, den niemand kennt, der Name des Empfängers sein; ähnlich wie Hemer auch P.-B. SMIT, Fellowship, 336.

³⁸ C.J. HEMER, Letters, 96–102, präsentiert insgesamt sieben verschiedene Deutungen.

Empfänger die Gewissheit des Heils“,³⁹ dann heißt das doch, dass schon von der Logik des Bildes her die Relevanz des Spruchs für die *Gegenwart* der Glaubenden mitgesetzt ist. Das bleibt nicht ohne Auswirkung auf die rechte Einschätzung auch des ersten Teils des „Überwinderspruchs“.⁴⁰

1.3 Das Sendschreiben an die „Kirche“ zu Laodizea (Offb 3,20–21)

Im siebten und letzten Sendschreiben begegnet das Mahlmotiv nicht im „Überwinderspruch“, sondern im Spruch zuvor, der aber motivisch mit ihm verklammert ist.⁴¹ Möglicherweise handelt es sich bei diesem Bildwort um einen ursprünglich selbständigen „Heilsspruch“, den der Verfasser aus seiner mündlichen Tradition „zitiert“.⁴² Wie die folgende (Auswahl-)Synopse zeigt,⁴³ liegt sehr eigengeprägte „jesuanische“ (nicht unbedingt authentisch-jesuanische) bzw. synoptische Überlieferung vor, wobei die Bezüge zwischen den einzelnen Überlieferungsformen komplex und kaum mehr eindeutig aufzuhellen sind. Schon das spricht für verzweigte mündliche Überlieferung.

	<i>Offb 3,20.21</i>	<i>Lk 12,35–38</i>	<i>Lk 22,29.30</i>
A.1		(35) Lasst eure Lenden umgürtet sein ⁴⁴	
		und die Lampen brennen!	

³⁹ H. LICHTENBERGER, *Mahlmetaphorik*, 245; vgl. auch U.B. MÜLLER, *Offenbarung*, 114f.: „Wer den Namen kannte, besaß damit Macht und Schutz gegenüber Geistern und Dämonen. Deshalb war es das Bestreben des Amulettbesitzers, den Namen geheimzuhalten. Entsprechend betont auch Johannes, dass nur der Überwinder den Namen kennt. [...] Die dem Aberglauben entstammende Vorstellung liefert dem Propheten Johannes das Bildmaterial, um die Existenz der Frommen *in der Heilszeit* zu kennzeichnen“ (Kursive von mir).

⁴⁰ Vgl. 1.1.4!

⁴¹ Vgl. das Motiv des „Sitzens“, vor allem aber das $\mu\epsilon\tau' \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon!$

⁴² U.B. MÜLLER, *Offenbarung*, 137, nennt zwei Gründe: 1. „Begrifflichkeit und Bildmaterial“ haben „keinen unmittelbaren Bezug zum sonstigen Schreiben“; 2. das Wort spricht „ganz unbestimmt und allgemein von ‚einem‘ [...], der auf Jesu Stimme hört, während sonst die Gemeinde direkt in der 2. Person angesprochen wird“; vgl. DERS., *Prophetie*, 74, sowie bereits R. BULTMANN, *Geschichte*, 134f.: ein vorgegebenes „Herrenwort“ (des erhöhten Christus) aus dem Mund frühchristlicher Propheten!

⁴³ Eine vollständige Übersicht über das synoptische Material bietet J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 50–55, freilich verbunden mit einer heute überholten Rekonstruktion einer angeblich authentischen jesuanischen Urfassung. Außerdem vgl. M. WOLTER, *Lukasevangelium*, 460f.

⁴⁴ Vgl. Ex 12,11; außerdem Eph 6,14; 1 Petr 1,13; Did 16,1 und EvThom 21.

	<i>Offb 3,20.21</i>	<i>Lk 12,35–38</i>	<i>Lk 22,29.30</i>
A.2		(36) Und seid Menschen gleich,	
		die auf ihren Herrn warten,	
		wenn er vom Hochzeitsfest aufbricht,	
B	Siehe, ich stehe an der Tür	dass, wenn er kommt	
	und <i>klopfe</i> ;	und <i>anklopft</i>	
	wenn jemand meine Stimme hört		
	und die Tür <i>öffnet</i> ,	ihr sogleich <i>öffnet</i> . ⁴⁵	
C		(37a) <i>Selig</i> jene Knechte,	
		die der Herr, wenn er kommt,	
		wachend finden wird. ⁴⁶	
D			Und ich vermache euch, wie mir der Vater vermacht hat, das Reich,
E		(37b) <i>Amen, ich sage euch:</i>	
F	bei dem werde ich eintreten,	Er wird sich gürtен	
	und mit ihm (μετ' αὐτοῦ) Mahl halten,	und sie zu Tisch bitten	damit ihr esst und trinkt an meinem Tisch in meinem Reich,
		und umhergehend	
		sie bedienen [...].	
	und er mit mir (μετ' ἐμοῦ).		

⁴⁵ Vgl. Mt 25,1–13.

⁴⁶ Vgl. Mk 13,33–36.

	<i>Offb 3,20.21</i>	<i>Lk 12,35–38</i>	<i>Lk 22,29.30</i>
<i>G</i>	Der Siegende –		
	ihm werde ich geben,		
	mit mir (μετ' ἐμοῦ) auf meinem Thron zu sitzen,		und ihr werdet sitzen auf Thronen,
	wie auch ich gesiegt habe		
	und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron.		
			die zwölf Stämme Israels richtend.

(1) Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der überlieferungskritischen Analyse von Lk 12,35–38, da sich dieses Stück nur beim dritten Evangelisten findet. Abgesehen von der hier nicht zu entscheidenden Frage, ob es auf die Logienquelle oder auf den Evangelisten zurückgeht, scheint es – trotz deutlicher Kohärenzsignale – doch auf vorgegebenen Bausteinen zu fußen. F. Bovon⁴⁷ etwa sieht im Gleichnis V. 36 (A.2 + B) den ursprünglichen Kern der Komposition,⁴⁸ der schon vorlukanisch um die Aufforderung zum Wachen V. 35 (A.1) und die Seligpreisung V. 37a (C) erweitert worden sei. Den „so überraschenden V. 37b“ – „(d)ass Christus seine Jünger bei Tisch bedient, ist ein Thema, das Lukas (22,27) mit Johannes (Joh 13,4–5) teilt“ – möchte er hingegen der lukanischen Redaktion zuschreiben, ohne definitiv ausschließen zu wollen, dass die „Sentenz“ doch schon vorgegeben war.⁴⁹

(2) Trotz der zwischen Offb 3,20 und Lk 12,36–37 fraglos bestehenden Gemeinsamkeiten sind die Differenzen zwischen dem narrativen Gleichnis und dem Ich-Wort Jesu unübersehbar. Sie erschweren den Versuch, den „Heilspruch“ der Offb als Transformation exakt des (vor)lukanischen Gleichnisses zu erklären.⁵⁰ Die Annahme eines eigenständigen Spruchs, der auf der Basis

⁴⁷ F. BOVON, Lukas II, 323.

⁴⁸ Das Gleichnis von klugen und törichten Jungfrauen Mt 25,1–13 könnte eine eigenständige Fortbildung dieses alten Kerns sein.

⁴⁹ Mit Hinweis auf AsJes 5,16.

⁵⁰ So J. ROLOFF, Tür, 452–466.

desselben jesuanischen Bildmaterials gebildet wurde, liegt von daher vielleicht näher.

(3) Bemerkenswert ist die Übereinstimmung zwischen Offb 3,20–21 und Lk 22,29–30 in den Elementen „Mahl“ und „Sitzen auf Thronen“ (D–G). Doch Lk 22,29–30 ist keine ursprüngliche Einheit. Basiert V. 30 auf einem Q-Spruch – dem mutmaßlich letzten Wort der Logienquelle (Lk 22,28.30/Mt 19,28)⁵¹ –, so geht das vorangestellte Motiv des eschatologischen Mahls⁵² im Kontext der Szene von Jesu Paschamahl mit den Seinen auf lukanische Redaktion zurück.⁵³ Die Parallele ist also eher zufällig, bestätigt aber den assoziativen Zusammenhang der Motive. Überdies erweist Lk 22,29 die Durchsichtigkeit des Bildes auf die gemeindliche Mahlfeier hin.⁵⁴

Zwei Momente zeichnen die Überlieferung aus: Zum einen ihre intime, aber äußerst sparsame Darstellung der angekündigten Begegnung Jesu mit dem, der ihm auf sein Klopfen hin die Tür des Hauses öffnet. Wie des öfteren vermutet,⁵⁵ könnte Hld 5,2 im Hintergrund stehen: „Ich schlafe (schon), doch mein Herz ist (noch) wach. Horch, mein Geliebter drängt: Öffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, mein Alles [...]“.⁵⁶ Das Lied zuvor mündet in eine rauschhafte Mahlszene als Bild für den Liebesvollzug.⁵⁷ Dagegen zeichnet das in 5,2 beginnende Lied eine „verpasste Gelegenheit“.⁵⁸ Das zweite Moment, das unsere Überlieferung charakterisiert, ist die Augenhöhe, auf der sich die beiden im Mahl begegnen: „ich mit ihm“ und „er mit mir“.⁵⁹ Ist es ein Mahl unter Freunden, zweier sich Liebender? Wer ist der

⁵¹ Vgl. P. HOFFMANN – C. HEIL, Spruchquelle, 112f.; die von ihnen rekonstruierte Q-Fassung des Spruchs lautet: „Ihr ..., die ihr mir gefolgt seid, werdet .. auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“.

⁵² Den biblisch-frühjüdischen Hintergrund leuchtet P.-B. SMIT, Fellowship, 19–34, aus.

⁵³ M. THEOBALD, Paschamahl, 143f.176f.

⁵⁴ So auch H.J. STEIN, Mahlfeiern, 262.

⁵⁵ So H. KRAFT, Offenbarung, 86; P. PRIGENT, L'Apocalypse, 79; vgl. auch A. FEUILLET, Cantique; L.A. VOS, Traditions, 99f.; auch NESTLE notiert am Rand Ct 5,2. Anders J. ROLLOFF, Tür, 453; H.J. STEIN, Mahlfeiern, 260.

⁵⁶ In der Übersetzung des hebräischen Textes durch O. KEEL, Hohelied, 173.

⁵⁷ Hld 5,1: „Ich komme in meinen Garten, meine Schwester, Braut, / ich pflücke meine Myrrhe samt meinem Balsam. / Ich esse meine Wabe samt meinem Honig. / Ich trinke meinen Wein samt meiner Milch. / Esst, Freunde, trinkt und berauscht euch an der Liebe!“ (O. KEEL, Hohelied, 156).

⁵⁸ O. KEEL, Hohelied, 173.

⁵⁹ O. HILTBRUNNER, Gastfreundschaft, 161, betont die „Gegenseitigkeit“. – Die Überlieferung hat mit dem Motiv der Reziprozität und der Wendung „hören auf meine Stimme“ johanneisches Kolorit; zum ersten vgl. Joh 6,56; 15,5 etc.; zum zweiten 3,8; 5,25; 10,3.

Gastgeber, wer der Gast? Die Rollen verschwimmen, alles liegt an der persönlichen Gemeinschaft der beiden.

Unüberhörbar ist die Dringlichkeit, mit der das Wort Jesu einsetzt: „Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe.“ Wird ihm geöffnet werden oder bleibt die Tür verschlossen? Weil daran alles liegt, ist der Text auch paränetisch und nicht auf die Verheißung eschatologischer Mahlgemeinschaft festzulegen.

Diese Perspektive eröffnet erst der „Überwinderspruch“ V. 21, der damit über das Mahlwort hinausgeht: Wie der österliche „Sieg“ Jesu ihm die Throngemeinschaft mit seinem Vater einbrachte, so wird auch der „Sieg“ der Seinen die Throngemeinschaft mit ihm zur Folge haben. Doch jetzt schon heißt es in dem an Christus gerichteten himmlischen Lobpreis: „Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du bist geschlachtet worden und hast für Gott durch dein Blut erkaufte (Menschen) aus jedem Stamm und Sprache und Volk und Nation und hast sie unserm Gott zur *Königsherrschaft* (βασιλείαν) und zu Priestern bestellt, und sie werden auf Erden herrschen (βασιλεύουσιν)“ (Offb 5,9–10).

1.4 Rückblick: Anspielungen auf die gemeindliche Mahlpraxis in den Sendschreiben?

Anspielungen in Texten zu behaupten, ist exegetisch immer heikel. Wenn diese sich auf Prätexte beziehen sollen, wäre das an gemeinsamen Signalwörtern aufzuzeigen. Doch wenn reale Vorgänge (wie die gemeindliche Mahlpraxis) zur Debatte stehen? Wie sollen Anspielungen hierauf festzumachen sein? In jedem Fall müsste die Pragmatik und Strategie des Textes als ganzen erkundet werden, nicht punktuell nur einzelne Stellen aus ihm.

Angesichts der methodischen Schwierigkeiten ist der Dissens der Forschung an dieser Stelle nachvollziehbar. So erklärt U.B. Müller zu Offb 2,17: „In der Gegenwart ist das Manna jedoch wie andere Heilsgüter bis zur eschatologischen Offenbarung verborgen. Der zukünftige Genuss himmlischen Mannas steht bei Johannes in beabsichtigtem Kontrast zum Essen des Götzenopferfleisches in der Gegenwart. Der eschatologische Lohn entschädigt die Rechtgläubigen für ihren Verzicht auf den Genuss des Fleisches, der Götzendienst bedeutet. Eine Anspielung auf das Herrenmahl ist hier wohl nicht beabsichtigt (auch nicht 2,7), da es um eine rein futurische Zusage geht.“⁶⁰ Bei Offb 3,20 aber zögert Müller, ohne hierfür Gründe zu nennen: „Eine Be-

16,27; 18,37; E. LOHMEYER, Offenbarung, 39: ein „Spruch von ‚johanneischem‘ Klang und ‚synoptischer‘ Innigkeit und Bildhaftigkeit“; „auch in der Hinwendung zum einzelnen (τὸς) liegt ‚johanneische‘ Anschauung (vgl. Joh 14,23)“.

⁶⁰ U.B. MÜLLER, Offenbarung, 114.

ziehung zum Herrenmahl (Lohmeyer) ist in Vers 20 nicht sicher erkennbar.“⁶¹

Auf der anderen Seite beharrt zuletzt H.J. Stein unter Berufung auf P. Pokorný und P. Prigent darauf, dass die „Überwindersprüche“ „nicht einseitig futurisch verstanden werden“ dürften; sie griffen auch „auf die Gegenwart der Gemeinde aus“.⁶² Das bestätigen die hier untersuchten Beispiele. Zudem betont Stein die „Rezeptionsoffenheit“ der Mahlbilder: Offb 3,20 setze „offene Signale“, „die auf eine gemeindliche Rezeption hinweisen. Die in 3,20 verheißene Christusgemeinschaft realisiert sich bereits in der gemeindlichen und nicht erst in der eschatologischen Mahlfeier [...]“.⁶³ Dagegen könnte der individuelle, mystische Charakter des Mahlbilds sprechen, insofern er die Assoziation an eine *gemeindliche* Mahlfeier eher erschwert. Doch schließt diese, wie Joh 6,54.56–57 zeigt, persönliche *communio* nicht aus. Textpragmatisch wichtig ist der Hinweis auf geprägte Motive: „Der Bezug des Mannaempfangs auf das gemeindliche Mahl liegt insofern auf der Hand, als sich frühchristlich sowohl im paulinischen als auch im johanneischen Wirkungskreis mahltheologische Deutungen am Manna festmachten.“⁶⁴ Das lässt sich hier dahingehend präzisieren, dass Offb 2,17 nicht einfach deren eschatologisch-apokalyptische Spielart fortschreibt, sondern im Manna die Lebensspeise schlechthin sieht, was Offenheit für die eucharistische Rede vom Manna einschließt.

Da es auch um die Pragmatik des Textes als ganzen geht, stellt sich die Frage, ob die drei besprochenen Mahlbilder nicht im Lesevorgang miteinander *vernetzt* werden wollen. Sprechen die beiden ersten „Überwindersprüche“ von der *Speise* des Erhöhten für die Seinen, so benennt das Bild im letzten

⁶¹ U.B. MÜLLER, Offenbarung, 138. – E. LOHMEYER, Offenbarung, 39: „eine Anspielung auf das *κυριακὸν δεῖπνον* ist wohl zu bejahen“.

⁶² H.J. STEIN, Mahlfeiern 256; vgl. P. PORKONÝ, Revelation, 504f.; P. PRIGENT, L'Apocalypse, 53.60.79. Zum Motiv des „Kommens“ Jesu in den Sendschreiben vgl. M. KARRER, Johannesoffenbarung, 78–80.

⁶³ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 306; so auch P. PRIGENT, L'Apocalypse, 79f.; G. BORNKAMM, Anathema, 127; B. SANDVIK, Kommen, 31.34; W.J. HARRINGTON, Revelation, 74f.; J. ROLOFF, Tür, 464f.; M. KARRER, Johanneoffenbarung, 215f. – Zu „sakramentalen“ Anspielungen in den Sendschreiben insgesamt vgl. P. PRIGENT, Liturgie, 14–45; allerdings sollte man mit dem metasprachlichen Terminus „sakramental“ vorsichtig sein, denn er lädt dazu ein, fremde systematische Konzepte einzutragen (vgl. unten Punkt 6).

⁶⁴ H.J. STEIN, Mahlfeiern 259; vgl. auch P. PRIGENT, L'Apocalypse, 53; H. GIESEN, Offenbarung, 115: „Man wird jedoch auch nicht ausschließen können, dass das Manna die Christen auch an die Gabe der Eucharistie erinnert (vgl. 1Kor 10,3–4; Joh 6), in der sie schon jetzt am endzeitlichen Mahl teilhaben“; skeptisch bleibt P.-B. SMIT, Fellowship, 338.

Sendschreiben⁶⁵ hierfür den Rahmen: die *Mahlgemeinschaft* mit Jesus (Offb 3,20). Und wer sich bei Offb 2,7 fragt, was das für eine Frucht ist, die der „Baum des Lebens“ spendet,⁶⁶ den bringt Offb 2,17 auf den Gedanken: Diese Lebensbaumfrucht ist das himmlische Manna!⁶⁷ Überdies verweisen die Mahlbilder im Buch nach vorne, konkret auf sein Ende,⁶⁸ weshalb die Frage nach Anspielungen auf die gemeindliche Mahlpraxis den Leseprozess auch als ganzen ins Auge zu fassen hat.

2. Die Schar der Vollendeten vor dem Thron Gottes (Offb 7,14d–17)

Bislang hörten wir nur von Speisen und von Mahl halten, jetzt – in der Vision der Schar der Vollendeten vor dem Thron Gottes, einer Prolepse der Schlussvision Offb 21,1–8 – ist auch von Wasser die Rede sowie davon, dass die Menschen nicht mehr dürsten werden. Wiederum ist es Christus, das Lamm, der die Heilsgaben vermittelt (V. 17).

Welche die unzählbar vielen Menschen aus allen Völkern „vor dem Thron und dem Lamm“ sind, die mit lauter Stimme den Sieg Gottes proklamieren (Offb 7,9–10), bekommt Johannes in Offb 7,13–17 durch eines der Engelen erklärt. Dessen Rede ist in ihrem Abschluss (V. 16–17) ganz von alttestamentlicher Sprache geprägt, wobei Jes 49,10 der leitende Prätext ist⁶⁹:

⁶⁵ Der Platzierung des Mahlpruchs Jesu Offb 3,20 im *letzten* Sendschreiben kommt auch insofern Gewicht zu, als er – im Unterschied zu den beiden anderen Stellen – *motivisch* durch das Sendschreiben selbst nicht veranlasst scheint. Von Gegenmählern (Stichwort: „Götzenopferfleisch“) ist hier nicht die Rede.

⁶⁶ Wenn H. KRAFT, Offenbarung, 59, meint, „dass für Johannes der Lebensbaum nichts anderes als das Kreuz Christi sein kann“ und bei der Frucht „bereits eine sakramentale oder auf das Sakrament hinführende Vorstellung ins Auge gefasst“ werde, trägt er eine Kreuzes- und Sakramententheologie in die Bildwelt ein, die sie selbst nicht hergibt; die Assoziation an das „Abendmahl [...] als Übermittlung der Unsterblichkeit“ reicht.

⁶⁷ Vgl. H.-U. WEIDEMANN, Ursprünge, 427, zu Offb 2,17: „Verheißten wird die Mahlgemeinschaft der ‚Überwinder‘ mit Jesus Christus, bei der diese vom im Himmel verborgenen Manna erhalten. Parallel wird den ‚Überwindern‘ verheißten, vom Baum des Lebens zu essen zu erhalten (Apk 2,7; 22,4.14), so dass das himmlische Manna hier wohl als Frucht des paradiesischen Lebensbaumes vorgestellt ist.“

⁶⁸ Zum Lebensbaum-Motiv etwa vgl. Offb 22,2.14.19; hierzu siehe unter 1.4.

⁶⁹ Die Textform, welcher Offb 7,14–15 folgt, weicht von der der Septuaginta ab.

<i>Offb 7,14d–17</i>	<i>Jes 49,10 (Jes 25,8)</i>
(14d) <i>Diese sind es</i> , die aus der großen Drangsal gekommen sind,	
und sie haben ihre Gewänder gewaschen	
und haben sie weiß gemacht im Blut des Lammes.	
(15) <i>Deshalb</i> sind sie vor dem Thron Gottes (τοῦ θεοῦ)	
und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel,	
und der auf dem Thron Sitzende wird über ihnen wohnen (σκηνώσει ἐπ' αὐτούς).	
(16) Sie werden nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten,	Sie werden nicht hungern und nicht dürsten,
noch wird auf sie fallen die Sonne noch irgendeine Glut,	und nicht wird sie schlagen Glutwind und Sonne,
(17) <i>denn</i> das Lamm, das in der Mitte des Thrones (ist), wird sie weiden (ποιμανεῖ) ⁷⁰	<i>denn</i> ihr Erbarmer wird sie leiten,
und sie leiten zu den Quellen der Wasser <i>des Lebens</i> (ζωῆς πηγὰς ὑδάτων) ⁷¹ ,	und zu den Quellen der Wasser (מֵי מַבּוּעֵי חַיִּים) wird er sie führen (LXX: διὰ πηγῶν ὑδάτων ἄξει ⁷²).
Und abwischen wird Gott (ὁ θεός) jede Träne von ihren Augen.	(vgl. Jes 25,8: „Abwischen wird der Herr JHWH die Tränen von allen Gesichtern“)

Der erste Dreizeiler (V. 14d–f) sagt, „woher“ (V. 13) die Vollendeten gekommen sind: aus der letzten großen Drangsal am Ende dieser Welt (Offb 3,10;

⁷⁰ Vgl. auch Ps 22,1 LXX: „Der Herr weidet mich (Κύριος ποιμαίνει με), und nichts wird mir mangeln.“ Vgl. auch Ez 34,23: „Und ich werde einen einzigen Hirten über sie auftreten lassen, und dieser wird sie weiden (ποιμανεῖ αὐτούς), meinen Diener David, er wird sie weiden, und er wird ihnen Hirt sein.“ (Vgl. hierzu B. KOWALSKI, Ezechiel, 137f.)

⁷¹ Vgl. auch Ps 22,2 LXX: „Am Ort frischen Grüns, dort ließ er mich lagern, am ruhigen Wasser zog er mich auf.“

⁷² Die LXX verschiebt das Bild: „und durch Wasserquellen wird er sie führen“ – entsprechend dem Fortgang des Textes: „und ich werde jeden Berg zum Weg machen und *jeden* Pfad *zur Weide für sie*“ (W. KRAUS – M. KARRER (Hg.), Septuaginta, 1273).

vgl. Dan 12,1; Mk 13,19), und dass sie das Erlösungswerk des Lammes in Taufe und Glaubenstreue haben an sich geschehen lassen – das meint das Bild ihrer weiß gewaschenen Gewänder.⁷³ „Deshalb“, so der Einsatz des zweiten Teils der Deuterede, stehen sie jetzt auch vor Gott und dienen ihm allezeit.⁷⁴ Beginnt V. 15 im Präsens, so geht er am Ende ins Futur über, das sich bis zum Schluss durchhält und signalisiert: Die hier ins Bild gesetzte Gegenwart der Vollendeten vor Gott ist für die Leser noch Verheißung!

Die beiden folgenden Sequenzen (2 + 3 Zeilen) kennzeichnen das eschatologische Heil mit Worten der Schrift als einen Zustand, in dem aller Hunger und aller Durst gestillt sein werden. Die letzte Sequenz begründet dies wieder christologisch: Das Lamm wird die Vollendeten zu den Wasserquellen des Lebens geleiten. Der Genitiv ζωῆς hat am Jesaja-Text keinen Anhalt, der Autor hat ihn eingetragen, ein höchst bemerkenswerter Vorgang.⁷⁵

Denn (wie beim Manna von Offb 3,17) handelt es sich auch beim „Lebenswasser“ um ein geprägtes Motiv, das sowohl in Offb 7,17; 21,6; 22,1.17 (ὕδωρ ζωῆς) als auch im Johannesevangelium begegnet (Joh 7,37–38; vgl. 4,10.14: ὕδωρ ζωῆς) und seinen ursprünglichen „Sitz im Leben“ im gemeindlichen Mahlkontext besitzen dürfte; die letzte hier zu besprechende Stelle, Offb 22,17 par. Joh 7,37–38, liefert die Indizien hierzu.⁷⁶ Der Seher Johannes hat also „das Lebenswassermotiv in seine alttestamentliche[.] Vorlage[.] eingebaut“, weil er sie „auf diese Weise mahltheologisch vertiefen und zugleich einen Vorstellungshorizont schaffen“ wollte, „der seine Hörerinnen und Hörer nicht in abstrakter Weise an das von Gott gewährte Heil, sondern konkret an das Mahl als Ort, an dem das Heil gegenwärtig erfahrbar ist, denken lässt“.⁷⁷

3. Triumph im Himmel und auf Erden über den Gerichtsvollzug an Babylon (Offb 19,1–10)

Nur zweimal spricht Johannes von einem δεῖπνον, beim großen Fleischfraß der Vögel, dem vor allem die Mächtigen dieser Erde zum Opfer fallen (Offb

⁷³ Die ungezählte Schar dieser Menschen kann also nicht auf christliche Martyrer eingegrenzt werden.

⁷⁴ Der zweite Teil der Deuterede beginnt und endet in 15a/17c mit einer θεός-Aussage.

⁷⁵ Vgl. hierzu M. THEOBALD, Herrenworte, 472.

⁷⁶ M. THEOBALD, Herrenworte, 455–477, insbesondere 466–470; jetzt auch H.J. STEIN, Mahlfeiern, 264–267.

⁷⁷ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 265f.; der Seher Johannes „bleibt [...] dem Hinweisscharakter des Lebenswasserbildes auf eine mit Essen und Trinken begangene Mahlzeit verpflichtet“; vgl. V. 16; zur frühjüdischen Motivgeschichte des Bildes vgl. O. BÖCHER, Wasser, 60–62.64–66.

19,17–18.21⁷⁸), sowie beim Hochzeitsmahl des Lammes (Offb 19,9c). Es handelt sich um Gegenbilder.

Im Anschluss an den gewaltigen Klagegesang über den Fall Babylons (Offb 18,1–24) braust in Offb 19,1–10 himmlischer Jubel über den Sieg Gottes auf, der von V. 5 an auf die Erde übergreift. Entsprechend biblischer und frühjüdischer Erwartung kleidet sich die Rede von der Herrschaft Gottes in das Bild einer Hochzeit – konkret der Hochzeit seines Messias mit der messianischen Braut, der Kirche (7b.c).⁷⁹ V. 9 bezieht dies auf die Gegenwart der Glaubenden: mittels des „Schreibbefehls“ (jeder soll die Seligpreisung in der gottesdienstlichen Versammlung, in der das Buch verlesen wird, hören können!), dann durch die Anrede der Einzelnen im Makarismus (über die korporative Rede von der Kirche als „Frau“ [vgl. Offb 12] in 7c hinaus) sowie drittens durch die Bekräftigung der Wahrheit der Worte in 9d.e.

- 6 a Und ich hörte etwas wie die Stimme einer großen Menge und wie die Stimme vieler Wasser und wie die Stimme mächtiger Donner,
 b die sprachen:
 c Halleluja!
 d Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Allherrscher.
- 7 a Lasst uns froh sein und jubeln und ihm die Ehre geben!
 b Denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes,
 c und seine Frau hat sich bereitgemacht.
- 8 a Und es wurde ihr gegeben, sich zu kleiden mit glänzender reiner Leinwand.
 b Denn die Leinwand sind die Rechtstaten der Heiligen.
- 9 a Und er spricht zu mir:
 b Schreibe!
 c Selig sind die zum Hochzeitsmahl (δεῖπνον τοῦ γάμου) des Lammes Geladenen (κεκλημένοι).
 d Und er spricht zu mir:
 e Die Worte sind wahrhaftige (Worte) Gottes.

Der Makarismus – der mittlere der Siebenerreihe im Buch – fußt auf synoptischer Tradition. Auffällig sind die Berührungen mit dem matthäischen Gleichnis vom „König, der seinem Sohn die Hochzeit ausrichtet“ (Mt 22,2),

⁷⁸ V. 17: „Und ich sah einen Engel in der Sonne stehen, und er rief mit großer Stimme allen Vögeln zu, die hoch am Himmel fliegen: Kommt, versammelt euch zu dem großen Mahl Gottes!“

⁷⁹ Vgl. M. THEOBALD, Johannes, 216.

zu deren Bankett er „viele“ eingeladen hat.⁸⁰ Von Gottes Königsherrschaft ist auch Offb 19,6 die Rede; seine Einladung zum Mahl setzt das Partizip Passiv *κεκλημένοι* Offb 19,9 voraus.⁸¹ Wenn V. 9 den Geladenen dazu gratuliert, beim „Hochzeitsmahl des Lammes“ dabei zu sein, dürfen diese an das gemeindliche Mahl als seine Verheißung denken.⁸²

4. Neuschöpfung und himmlisches Jerusalem (Offb 21,1–22,5)

Das große Schlussbild der Offenbarung bedient sich des Lebenswasser-Bilds im „Prolog“ (Offb 21,6e) und im Finale (Offb 22,1), wobei ihm dort das vom Baum des Lebens und seinen Früchten korrespondierend zur Seite tritt (Offb 22,2). Die Rahmenteile, die eine Art *inclusio* um das Ganze legen,⁸³ dienen dazu, die Vision der neuen Schöpfung bzw. des neuen Jerusalems an die Gegenwart der Gemeinde zurückzubinden.

4.1 Der Prolog (Offb 21,1–8)

Der „Prolog“⁸⁴ bietet eine knappe vorwegnehmende Vision der neuen Schöpfung samt Audition (Offb 21,1–4) sowie eine bestätigende Rede Gottes (Offb 21,5–8). „Gott selbst nimmt das Wort – das einzige Mal im apokalyptischen

⁸⁰ V. 14: „Viele nämlich sind berufen (*κλητοί*), aber wenige auserwählt“.

⁸¹ Gott selbst hat die Rolle des Gastgebers, wohingegen Christus, das Lamm, der Bräutigam ist (so auch H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 280).

⁸² H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 306, nennt für die „Rezeptionsoffenheit“ von V. 9 auf die Mahlpraxis der Gemeinde hin drei Gründe: 1. „(A)nders als andere Vorstellungen vom eschatologischen Mahl ist das Bildmotiv vom Hochzeitsmahl des Lammes davon geprägt, dass es sich um ein abgrenzbares Ereignis und nicht um eine ewig andauernde Heilswirklichkeit handelt“; 2. „anders als beim Fleischfraß der Aasfresser“ wird sein Verlauf „nicht beschrieben, wird also bewusst eine Leerstelle gelassen, die offenbar nicht narrativ oder symbolisch, sondern rituell gefüllt werden soll“, 3. „die Ausrichtung des Hochzeitsmahls“ wird „nicht lediglich im Zukunftsmodus verheißen“, sondern seine Vorbereitung ist bereits abgeschlossen, so dass „die Feier quasi sofort beginnen kann“ (vgl. die Tempora in 19,7).

⁸³ Vgl. noch das Thron-Motiv Offb 21,5 und 22,2.3, außerdem 21,8 mit 22,3a (21,27).

⁸⁴ Diese passende Kennzeichnung der Verse bei M. RISSI, *Zukunft*, 63. D. GEORGI, *Visionen*, 355: „21,1–8 stellt eine verschlüsselte Krönung aller Schlussvisionen dar und wird seinerseits in 2,19ff. ausgelegt [...]“.

Teil des ganzen Buches 4,1–22,5. Das unterstreicht die Bedeutung der folgenden Sätze“, die sich direkt auf die irdische Gemeinde beziehen.⁸⁵

- 5 a Und es sprach der auf dem Thron Sitzende:
 b Siehe, ich mache alles neu!
 c Und er spricht:
 d Schreibe,
 e Denn diese Worte sind wahrhaftig und wahr.
- 6 a Und er sprach zu mir:
 b Sie sind in Erfüllung gegangen.
 c Ich bin (ἐγώ εἰμι) das Alpha und das O(mega).
 d Der Anfang und das Ende.
 e *Ich (ἐγώ) werde dem Dürstenden geben von der Quelle des Lebenswassers (ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζῶης) umsonst.*
- 7 a Der Siegende wird dies erben,
 b und ich werde ihm Gott,
 c und er wird mir Sohn sein.⁸⁶
- 8 a Aber den Feiglingen, Ungläubigen, Befleckten, Mördern,
 Unzüchtigen, Zauberern, Götzendienern und allen Lügern ist ihr
 Teil am See,
 der brennt mit Feuer und Schwefel,
 b was der zweite Tod ist.

Die Verheißung Gottes, der das Anfang und Ende ist (6e und V. 7), greift einerseits Offb 7,16–17 wieder auf – den ersten Lebenswasser-Text – und bildet zugleich mittels des aus Jes 55,1 stammenden Motivs der absoluten göttlichen Gratuität („umsonst“ [δωρεάν])⁸⁷ die Brücke zur (gottesdienstlichen) Einladung am Ende des Buchs, die dieses Motiv zum letzten Mal bietet (Offb 22,17). Im Unterschied zu Offb 7,17 (aber auch 22,1.17) überrascht der streng theozentrische Bezug: Gott selbst (ἐγώ) wird dem Dürstenden Wasser des Lebens spenden. Es geht um die *Unmittelbarkeit* der Gegenwart Gottes in seiner neuen Schöpfung (vgl. V. 2.7b.c), nicht um eine Relativierung der

⁸⁵ U.B. MÜLLER, *Offenbarung*, 352; vgl. auch H. GIESEN, *Offenbarung*, 456; unerfindlich, warum H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 266, V. 6 als „Rede Jesu“ bezeichnet; auch 7b.c spricht gegen diese Zuordnung.

⁸⁶ Vgl. 2 Sam 7,14.

⁸⁷ Jes 55,1: „Auf! Alle Durstigen, kommt zum Wasser! Und auch wer kein Geld hat, kommt! Kauft und esset, kommt und kauft ohne Geld und ohne Preis, Wein und Milch!“ Im scharfen Kontrast zum δωρεάν von Jes 55,1 gibt es nach Offb 6,6; 18,3c.11–13,15.23c in der Welt nichts umsonst.

Christologie.⁸⁸ Deshalb richten sich auch die Verheißung wie der nachfolgende „Überwinderspruch“ V. 7 samt seinem negativen Gegenstück V. 8 auf die zukünftige Heilsvollendung, was einen Bezug auf die Gegenwart der Gemeinde aber nicht ausschließt.⁸⁹ Das geprägte Motiv vom „Lebenswasser“, das der Autor mit Jes 55,1 verbindet, deutet vielmehr auf einen solchen hin.⁹⁰

4.2 Das Finale (Offb 22,1–5)

Die Vision vom neuen Jerusalem (Offb 21,9–22,5) mündet ein in eine Darstellung des paradiesischen Wesens der himmlischen Stadt (Offb 22,1–2), die mit einer Thronvision schließt (Offb 22,3–5):

- 1 a Und er zeigt mir einen *Strom von Lebenswasser* (ποταμὸν ὕδατος ζῶης),
 - b klar wie Kristall,
 - c ausgehend vom Thron Gottes und des Lammes;
- 2 a in der Mitte zwischen ihrer [der Stadt] Straße und dem Fluss hüben und drüben *das Holz des Lebens*,
 - b zwölf Mal Früchte tragend,
 - c jeden Monat seine Frucht bringend,
 - d und die Blätter des Holzes zur Heilung der Völker (dienend).
- 3 a Und es wird nichts mehr Verfluchtes sein.
 - b Und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr (der Stadt) sein,
 - c und seine Knechte werden ihm dienen
- 4 a und sein Angesicht schauen,
 - b und sein Name (steht) auf ihren Stirnen.

⁸⁸ Vgl. M. THEOBALD, Herrenworte 473 mit Anm. 243.

⁸⁹ J. ROLOFF, Offenbarung, 200, und U.B. MÜLLER, Offenbarung, 352, deuten den Text streng futurisch-eschatologisch; auf die Gegenwart beziehen ihn J.-W. TAEGER, Johannesapokalypse, 39, und H. GIESEN, Offenbarung, 457f.; letzterer rechnet, wie andere vor ihm, mit „sakramentalen“ Anspielungen: „Dass die gegenwärtige Gabe des Lebenswassers auch das Sakrament der Taufe und der Eucharistie einschließt, sollte man nicht bestreiten“ (458); vgl. E.B. ALLO, Apocalypse, 311; O. BÖCHER, Bürger, 166 („Wasser vom Lebensstrom und Brot vom Lebensbaum“ sind „nicht nur messianische Heilsgaben einer künftigen Gottesstadt, sondern die Sakramente der gegenwärtigen Kirche, Taufe und Abendmahl“); H. KRAFT, Offenbarung, 265.

⁹⁰ Unter Voraussetzung von Mahlfeiern mit Brot und Wasser (vgl. unten Anm. 106) dürfte eher eine Anspielung auf die Eucharistie („Ich werde dem *Dürstenden* geben [...]“) als auf die Taufe vorliegen (vgl. die vorige Anm.).

- 5 a Und Nacht wird nicht mehr sein,
 b und sie bedürfen keiner Leuchte und nicht des Lichts der Sonne,
 c Denn der Herr, Gott, wird über ihnen leuchten,
 d und sie werden herrschen in die Ewigkeiten der Ewigkeiten.

War bisher nur von der Quelle des Wassers und vom Baum des Lebens die Rede, so erscheint in der Zusammenschau der Bilder vom Paradies und der Stadt Gottes nun alles noch einmal unendlich größer und prachtvoller. Es ist ein „Strom“ (πόταμος) – klar wie Kristall –, der dem Thron Gottes und des Lammes entspringt, und der Strom an der Seite der Hauptstraße der Stadt (des *decumanus*, wie ihn auch die Bürger hellenistischer Städte kennen⁹¹) ist nach Art von Alleen „hüben und drüben“ vom „Holz des Lebens“ gesäumt. Dieses bringt reiche Frucht – jeden Monat⁹² –, und die Stadt kennt keine Nacht mehr, sie ist durchflutet vom Licht (vgl. auch 7,16b).

Zum ersten Mal steht beides nebeneinander: Wasser zum Trinken und (vegetarische) Frucht zum Essen. Doch vom Essen und Trinken selbst sagt die Vision nichts – nur davon, dass die Knechte Gottes ihm dienen und sein Angesicht schauen werden. Erst der Buchschluss spricht dann vom Empfang des Wassers (Offb 22,17).

5. Der Buchschluss (Offb 22,6–21)

Mit Offb 22 entlässt das Buch seine Hörer zunächst in die Mahlfeier, in deren Vorfeld wir uns seine Verlesung zu denken haben (vgl. Offb 1,3 mit 22,7). Deshalb ist auch der Übergang von der Welt der Visionen und Auditionen in die Wirklichkeit kein Abschied von unerfüllbaren Träumen, sondern im Gegenteil der Eintritt in die Feier der Hoffnung auf zukünftige Herrlichkeit. Dass die Vision von der „Heiligen Stadt“ der Horizont der Mahlfeier ist, deutet sich literarisch am Weiterwirken ihrer zentralen Motive und Formeln im Buchschluss an:

⁹¹ Vgl. D. GEORGI, Visionen, 365; M. THEOBALD, Stadt, 556–559.

⁹² O. BÖCHER, Bürger, 166, erwägt: „Möglicherweise kann aus der zwölffmaligen Ernte im Jahr (Apk 22,1) auf je eine Eucharistiefeier im Monat geschlossen werden“, womit er allerdings die gezielte Hyperbolie der Vision überinterpretiert.

	<i>Offb 21,1–22,5</i>	<i>Offb 22,6–21</i>
<i>Motive</i>	„heilige Stadt Jerusalem“ (21,2.10ff.)	„(heilige) Stadt“ (V. 14.19)
	„die zwölf Tore“ (21,15.21); „ihre Tore werden nicht geschlossen“ (21,25)	„durch die Tore eintreten“ (V. 14)
	„Holz (Baum) des Lebens“ (22,2)	„Holz (Baum) des Lebens“ (V. 14.19)
	„Wasser des Lebens“ (22,1)	„Wasser des Lebens“ (V. 17)
<i>Formeln</i>	Ausschluss-Feststellung (21,27: οὐ μὴ εἰσέλθῃ)	Ausschluss-Feststellung (22,15: ἔξω)
	Lasterkatalogartige Auflistungen (21,8.27; vgl. 22,3a)	Vgl. 22,15 (auch V. 11)

Die Auslegung des Buchschlusses hat sich vor Extremen zu hüten: Weder ist der Text von Anspielungen auf das Herrenmahl frei, noch sind die hier benutzten Formeln (zu denen noch die Einladung Offb 22,17e.f und die Gnadenformel Offb 22,21 gehören) so, wie sie da stehen, aus dem Gottesdienst übernommen oder bilden gar zusammen eine Mahleingangsliturgie.⁹³ Konsens besteht in der Forschung darin, dass der Text stark dialogisch geprägt ist, womit ein Stilmittel aufgegriffen ist, das als solches in die Liturgie verweist.⁹⁴ Außerdem spricht viel dafür, den Gebetsruf „Komm Herr Jesus“ – ἔρχου κύριε Ἰησοῦ ist griechische Übersetzung des alten aramäischen *maranatha* (vgl. 1 Kor 16,22) – mit dem Gottesdienst bzw. der Mahlfeier zu verbinden, was für die mutmaßliche Abfassungszeit der Offenbarung gegen Ende des 1. Jh.s die Parallele Did 10,6 nahe legt.⁹⁵ Brennpunkte der Diskussion sind einerseits Offb 22,14–15 und andererseits der kleine Dialog Offb 22,17; beiden Passagen geht jeweils ein Ich-bin-Wort des erhöhten Jesus voraus (V. 13/16c.d).

⁹³ U VANNI, Dialogue, 356–364, meint, in Offb 22,6–21 einen vollständigen „liturgischen Dialog“ zwischen Lektor und Gemeinde erkennen zu können; vgl. auch M.A. KAVANAGH, Apocalypse. Mit G. BORNKAMM, Anathema, 126, sollte man aber eher von „Anklängen an die eucharistische Liturgie“ sprechen; so vor ihm schon E. LOHMEYER, Offenbarung, 182f.; außerdem P.PRIGENT, Apocalypse 348–363; M. KARRER, Johannesoffenbarung, 253f.; ders., Himmel, 240f. u.a.

⁹⁴ Vgl. auch Offb 1,4–6/7–8 sowie die Responsorien Offb 7,10/12; 16,5–6/7; 19,1–2/3/4/5/6–8. Außerdem vgl. Did 10,6.

⁹⁵ Vgl. auch D. SÄNGER, Anmerkungen, 84f.

(1) Die Seligpreisung der Bürger mit Stadtrecht (V. 14) sowie die Auflistung derer, die „draußen“ bleiben (V. 15), sind wie zwei Seiten einer Medaille, bei der es um die kommende „heilige Stadt“ geht. Das voranstehende Ich-Wort des Erhöhten umklammert die Zeiten:

- 13 a *Ich* das Alpha und das O(mega),
 b der Erste und der Letzte,
 c der Anfang und das Ende.
- 14 a *Selig*, die ihre Kleider waschen,
 b damit ihnen das Anrecht am *Baum des Lebens* zuteil wird
 c und sie durch die Tore in die Stadt eintreten.⁹⁶
- 15 a *Draußen* (ἔξω) (sind/bleiben) die Hunde⁹⁷
 und die Zauberer
 und die Hurerei Treibenden
 und die Mörder
 und die Götzendiener
 und jeder, der liebt und tut Lüge (ψεῦδος).⁹⁸

V. 14–15 unterhalten einen engen Bezug zur Gegenwart: Nur wer seine Kleider wäscht bzw. aller Lüge absagt, erhält das Anrecht, die zukünftige Stadt zu betreten. Auch wenn V. 14 eine Seligpreisung und V. 15 indikativisch formuliert ist,⁹⁹ ist die zugrunde liegende Sprachhandlung, wie vor allem der „Lasterkatalog“¹⁰⁰ zeigt, doch paränetischer Natur. Der Ausschluss greift zwar erst vor den Toren der zukünftigen Stadt, aber die Gemeinschaft der „Heiligen“ (vgl. Offb 22,11 d) will jetzt schon unter Aussonderung von allem Bösen

⁹⁶ Vgl. auch Offb 22,19, wo beide Motive noch einmal aufgegriffen werden: „Und wenn jemand (etwas) wegnimmt von den Worten des Buches dieser Prophetie, dem wird Gott wegnehmen seinen Teil vom *Baum des Lebens* und von der *Heiligen Stadt*, von denen in diesem Buche geschrieben ist“.

⁹⁷ Vgl. Mt 7,7: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben [...]!“ Did 9,5 begründet mit diesem Herren-Wort die Ausschlussformel (siehe oben).

⁹⁸ ψεῦδος bzw. ψευδής begegnet auch in den vergleichbaren Listen Offb 21,8.27 jeweils am Ende, was auf die Bedeutung des Stichworts für Johannes hinweist; es lässt vor allem an die „Irrlehrer“ der Sendschreiben denken, die das Evangelium verfälschen (Offb 2,2); vgl. auch Offb 3,9; 14,5; 16,13; 19,20; 20,10.

⁹⁹ Vgl. Anm. 102!

¹⁰⁰ Zu den „Lasterkatalogen“ der Offb vgl. H. GIESEN, Lasterkataloge.

verwirklicht werden. Und die Seligpreisung gilt nicht erst beim zukünftigen Eintritt in die Stadt, sondern denen, die ihre Kleider gewaschen haben.¹⁰¹

Was V. 15 betrifft, so hat der Autor vielleicht eine ursprüngliche Ausschlussformel (nicht unbedingt christlicher Provenienz)¹⁰² in seinem nach der „heiligen Stadt“ Ausschau haltenden Kontext ethisch umgeformt.

(2) Die Bedeutung des kleinen Dialogs Offb 22,16–17 für die Mahlthematik des ganzen Buchs kann schlechterdings nicht überschätzt werden. Zum ersten Mal ist hier vom „Empfang“ des Lebenswassers – das heißt wohl: von seinem Trinken¹⁰³ – die Rede, und dies nicht erst in der Zukunft, sondern jetzt schon in der Mahlgemeinschaft mit dem „kommenden“ Herrn:

- 16 a *Ich*, Jesus, habe meinen Engel gesandt,
b euch dieses über die Gemeinden zu bezeugen.
c *Ich* bin die Wurzel und der Stamm Davids,
d der helle Morgenstern.
- 17 a Und der Geist und die Braut sprechen:
b Komm!
c Und der es Hörende spreche:
d Komm!
e Und *der Dürstende* komme,

¹⁰¹ H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 309f.: „Insofern die Gemeinde (hier) abschließend klärt, wer zur Feiergruppe dazugehört und wer nicht, definiert sie die Mahlgemeinschaft. So handelt es sich zwar nicht um eine liturgische Ausschlussformel im Sinn späterer Entwicklungen, die eine Scheidung von Ungetauften und Getauften vollzog, hat aber genau dieselbe soziale Funktion wie diese, nämlich die Gruppenzugehörigkeit zu verbalisieren und auf das Mahl hin zuzuspitzen“; dass man, wie O. BÖCHER, *Bürger*, 166, sagen kann: „Der Androhung des (ewigen) Ausschlusses von Lebensbaum und Gottesstadt (Apk 22,19) entspricht ohne Zweifel die Strafe der Exkommunikation durch den Gemeindeleiter“, scheint aber überzogen.

¹⁰² G. BORNKAMM, *Anathema*, 124 Anm. 5, verweist auf die von *Lukian*, *Alexander sive Pseudomantis* 38, erwähnte „Ausschlussformel“ (πρόρρησις) vor einer Mysterienfeier (Eleusis), welche lautet: εἰ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικουρείος ἤκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω, οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελείσθωσαν τύχη ἀγαθῆ; die „Ausschlusshandlung“ (ἐξέλασις) begleitet die Formel: ἔξω Χριστιανούς, worauf die Anwesenden antworteten: ἔξω Ἐπικουρείους; dazu bemerkt K. WENGST, *Formeln*, 51f., dass „das hellenistische Christentum von der Mysterienfeier wahrscheinlich die Einlade- und Ausschlussformel übernommen (habe), ob aber auch die Ausschlusshandlung, ist kaum zu sagen. Dagegen spricht, dass hier [Offb 22,15a] nicht steht ἔξω τοὺς κύννας“ – der Handlung gemäß –, „sondern ἔξω οἱ κύνες κτλ, dass es sich also um einen Aussagesatz handelt“.

¹⁰³ Vgl. Offb 7,17b mit 7,16a sowie Offb 21,6e!

f und wer will,
g der empfangen *Lebenswasser* (ὕδωρ ζωῆς) umsonst!

Erleben der aus den Propheten sprechende „Geist“¹⁰⁴ und „die Braut“ – das „wie ‚der Engel der Gemeinde‘ (vgl. Kap. 2f.) in der Gegenwart existierende[...] Gegenbild der irdischen Gemeinde“ – das Kommen Christi,¹⁰⁵ so soll jeder in der Gemeinde in diesen Ruf einstimmen: „Und wer es hört, der spreche: Komm!“ Nicht dass die Präsenz des Herrn in der Mahlgemeinschaft schon die letztgültige Antwort auf diesen Ruf wäre – „Ja, ich komme bald. / Amen, komm Herr Jesus!“ lautet der abschließende Dialog zwischen Christus und der Gemeinde in V. 20, der über das „Kommen“ des Herrn zum Mahl hinaus seine *Parusie* erlebt. Doch die Einladung an die Dürstenden, jetzt zu kommen und das Lebenswasser umsonst zu empfangen, kann nicht unter Absehen von dem verstanden werden, was im Mahl der Gemeinde geschieht, der Sättigung mit dem Lebensbrot (vgl. V. 14.19) und der Tränkung mit dem Lebenswasser,¹⁰⁶ und das heißt: nicht unter Absehen vom „Kommen“ dessen, der all dies den Seinen im Mahl spendet.¹⁰⁷

17e–g besitzt in Joh 7,37–38 eine formale und motivische Parallele,¹⁰⁸ und auch die Mahlkapitel Did 9f. bezeugen im Rahmen des liturgischen Dialogs 10,6 eine vergleichbare *Invitatio* – wahrscheinlich zum Mahl selbst.¹⁰⁹ Alle drei Texte besitzen somit einen eucharistischen Hintergrund. Die Annahme

¹⁰⁴ Mit den „euch“ im Unterschied zu den Gemeinden (16b) sind sehr wahrscheinlich Propheten (wie Johannes) gemeint; vgl. die Diskussion bei D.E. AUNE, *Revelation III*, 1225f.

¹⁰⁵ U.B. MÜLLER, *Offenbarung*, 371. „Das abwechselnde Sprechen (prophetischer Geist – die ganze Gemeinde) weist auf die gottesdienstliche Situation, in der Propheten auftreten und die Gemeinde refrainartig antwortet“.

¹⁰⁶ K. WENGST, *Formeln*, 51, verweist als Argument gegen Eucharistiebezug darauf, dass (im Unterschied zu Did 9,2) im Kontext nirgends vom „Weinstock“ die Rede sei; dagegen rechnet H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 319f., mit asketischen Mahlfeiern mit Brot und Wasser, einer in Syrien und Kleinasien verbreiteten Sitte: vgl. A. MCGOWAN, *Eucharists*; J.-M. PRIEUR, *L'eucharistie*. Es ist beachtlich, dass der Autor, trotz seiner großen Vertrautheit mit dem Jesaja-Buch, nirgends auf Jes 25,6 anspielt.

¹⁰⁷ Auch J. ROLOFF, *Kirche*, 174, verweist auf die große Bedeutung, welche „die Erfahrung der Gegenwart des Herrn im *eucharistischen Gottesdienst*“ für die Offb besitzt; zu 22,20 erklärt er: „Das gegenwärtige Kommen des Herrn in der von ihm gewährten Mahlgemeinschaft ist [...] als vergewissernder Ausblick auf sein zukünftiges Kommen verstanden.“

¹⁰⁸ Eine Synopse der beiden Stellen samt überlieferungskritischen Erwägungen in M. THEOBALD, *Herrenworte*, 458–466; vgl. auch O. BÖCHER, *Johanneisches*, 7.

¹⁰⁹ Zum eucharistischen Hintergrund von V. 17 vgl. auch W.J. HARRINGTON, *Revelation*, 226.

liegt nahe, dass Offb 22,17e–g in der Substanz auf einer liturgischen Einladung zum Mahl fußt, die der Autor aber mittels der von ihm eingebrachten Anspielung auf Jes 55,1 in den Kontext des Buches eingebunden hat. So spricht viel dafür, dass der Schluss des Buches tatsächlich zum eucharistischen Mahl hin überleitet.

6. Ausblick: Eucharistie – Nahrung der Kirche auf ihrem Weg durch die Wüste der Zeit

Zur Stützung der Annahme, dass die Mahlsprache der Johannesoffenbarung tatsächlich auf die eucharistischen Versammlungen der kleinasiatischen Gemeinden hin durchlässig ist, ließe sich – abgesehen vom gottesdienstlichen Rahmen des Buches und der Erwähnung des „Herrentags“ in Offb 1,10¹¹⁰ – auch auf die liturgischen Formelemente verweisen, die in den Hymnen, Liedern und Doxologien des allgegenwärtigen himmlischen Gottesdienstes verarbeitet sind.¹¹¹ Doch muss hier ein Hinweis auf ein weiteres Bildelement genügen, dessen Bedeutung darin besteht, dass es etwas vom eucharistischen Selbstverständnis der Kirche in der Zeit ihrer irdischen Pilgerschaft erahnen lässt. Es geht um Offb 12, die Vision von der mit der Sonne bekleideten Frau, aus der der Messias geboren wird. Sie ist Bild für Israel und zugleich für das eschatologische Heilsvolk, das Gott nach der Entrückung des Messias zu seinem Thron vor dem Ansturm des Satans in der Wüste bewahrt. So heißt es in Offb 12,6: „Und die Frau floh in die Wüste, wo sie (eben) dort einen von Gott bereiteten Platz hat, damit man sie dort 1260 Tage *ernähre* (τρέφωσιν).“ Und Offb 12,14: „Und der Frau wurden zwei Flügel des großen Adlers gegeben,¹¹² um in die Wüste an ihren Platz (εις τὸν τόπον αὐτῆς) zu fliegen, wo sie *ernährt wird* (τρέφεται) eine Zeit und (zwei) Zeiten und eine halbe Zeit fern von der Schlange.“ Offenkundig weist das Motiv der Sättigung der Frau in der Wüste auf Israels Sättigung mit Manna hin,¹¹³ dürfte aber zugleich „Typos für die Eucharistie“¹¹⁴ sein – entsprechend der doppelten Bedeutung des

¹¹⁰ Vgl. oben Anm. 20.

¹¹¹ Vgl. K.-P. JÖRNS, *Evangelium*; J.C. SALZMANN, *Lehren*, 171–121; TÓTH, *Kult*, 35.

¹¹² Vgl. Ex 19,4; Dtn 32,11–12.

¹¹³ H.J. STEIN, *Mahlfeiern*, 283: „Daneben klingen auch Motive aus dem Elija-Zyklus an, so die Speisung des Propheten durch von Gott gesandte Raben (1Kön 17,2–6) und Engel (1Kön 19,5–8).“

¹¹⁴ H. GIESEN, *Offenbarung*, 284; vgl. auch A. FEUILLET, *Messie*, 296f.; P. PRIGENT, *Apocalypse*, 196 („L’allusion à la manne est évidente et assez vraisemblable la résonance

Bildes von der Frau. Die Passivform $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\tau\alpha\iota$ in V. 14 verdeutlicht das Motiv noch dahingehend, dass die Kirche mit der himmlischen Nahrung des Manna „von Gott selbst versorgt“ wird¹¹⁵ – und das während ihrer ganzen irdischen Zeit bis zur Parusie Christi, wie die beiden gleichsinnigen symbolischen Zeitangaben in Offb 12,6.14 zum Ausdruck bringen.¹¹⁶ Das aber heißt: Die Kirche bedarf dieser Nahrung in dieser Weltzeit, um nicht umzukommen; ihre Existenz hängt von ihr ab. Deutlicher lässt sich das eucharistische Mahl als Lebensquelle der Kirche nicht ins Bild bringen.

Doch die Rede von der himmlischen Speisung der Frau in der Wüste fügt sich nicht nur gut in die frühchristliche Tradition vom Manna als Typos eucharistischer Speise ein, sie zeugt zugleich von der Sprachkraft der alttestamentlichen Bilder für die frühchristlichen Mahltheologien. Paradies (*Baum und Wasser des Lebens*), Bund (*Neuer Bund, Bund des Blutes*) und Exodus (*Manna*) sind deren wichtigste Sprachspender. Der Horizont, vor dem die Christen Mahl feiern – das veranschaulicht die Offenbarung des Johannes besonders eindringlich – ist die biblische Erwartung eines eschatologischen Mahls am Ende der Zeiten, so dass „die FeiERGemeinschaft“ den Charakter „einer sinnlich erfahrbaren Vorwegnahme künftiger Heilsverheißungen“ gewinnt.¹¹⁷ „Darin liegt auch die theologische Qualität der Speisen und Getränke begründet“, nimmt H.J. Stein an, womit er auf einen wichtigen eucharistietheologischen Aspekt aufmerksam macht. Diese Speisen und Getränke „stehen – anders als im paulinischen Kontext – nicht für den Kreuzesleib Christi, gewähren also auch keine Teilhabe an Leib und Blut Christi“; sie „repräsentieren [...] nicht ihn persönlich, sondern die von ihm garantierten Lebensgaben. Aber nur weil Christus als Gastgeber und Gast persönlich inmitten der Mahlgemeinschaft ist, können Wasser und Brot auch für Lebens-

eucharistique“); zumeist übergehen die Kommentatoren diese Anspielung (H. KRAFT, E. LOHSE, U.B. MÜLLER, W.J. HARRINGTON, D.E. AUNE).

¹¹⁵ H.J. GIESEN, Offenbarung, 294.

¹¹⁶ Die 3½ Zeiten (= Jahre) (= 1260 Tage) stammen aus Dan 7,25; 12,7, wo sich die Angabe wohl auf die Periode der Tyrannei von Antiochus IV. Epiphanes über Judäa/Jerusalem bezieht. Wie dessen Herrschaft zu Ende ging, so geht auch Satans Herrschaft in dieser Weltzeit zu Ende; vgl. auch Offb 11,2; 13,5.

¹¹⁷ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 322; P. PRIGENT, Apocalypse, 379; D. GEORGI, Visionen, 360 (das „gottesdienstliche Mahl“: „Vorabbildung der eschatologischen Mahlgemeinschaft“); M. Karrer, Johannesoffenbarung, 254; F. TÓTH, Kult, 502; 505; anders P. WICK, Gottesdienste, 348: „Gottesdienst ist keine Vorwegnahme der Ewigkeit. Das gilt sowohl für den irdischen als auch für den himmlischen Gottesdienst, denn sogar der himmlische Gottesdienst hat in der von Johannes geschauten Form keinen ewigen Bestand“; doch vgl. Offb 22,3c.4.

wasser und Manna stehen.“¹¹⁸ Angesichts der wichtigen Rolle, die der Geist in der Offb spielt,¹¹⁹ könnte Offb 22,17 auch die pneumatische Qualität der Lebensgaben andeuten, die damit „in die Nähe von Mahlaussagen wie 1Kor 10,3f. (und) Did 10,3“ treten, „die von dem Genuss geistlicher Speise und geistlichen Tranks sprechen“.¹²⁰ Dieses Verständnis der eucharistischen Gaben scheint in der frühen Kirche keine Ausnahme, vielmehr verbreitet gewesen zu sein.¹²¹ Wir müssen uns die Vielfalt frühchristlicher Mahltheologien größer vorstellen, als es die übliche „sakramentale“ Fokussierung auf die sog. „Einsetzungsworte“ Jesu im Licht von 1 Kor 11 erahnen lässt.

Literaturverzeichnis

- ALLO, E.B., Saint Jean. L'Apocalypse (ÉtBib), Paris 1921.
- AUNE, D.E., Revelation 1–5 (WBC 52A), Dallas 1997.
- Revelation 6–16 (WBC 52B), Nashville 1998.
 - Revelation 17–22 (WBC 52C), Nashville 1998.
- BÖCHER, O., Johanneisches in der Apokalypse des Johannes, in: Ders. (Hg.), Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 1–12.
- Wasser und Geist, in: Ders. (Hg.), Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 58–69.
 - Bürger der Gottesstadt. Kirche in Zeit und Endzeit nach Apk 21f., in: Ders. (Hg.), Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 157–167.
- BORNKAMM, G., Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie, in: Ders. (Hg.), Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze, Bd. I (BEvTh 16), München ⁵1966, 123–132.
- BOVON, F., Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35) (EKK III/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996.
- BULTMANN, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁷1967.

¹¹⁸ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 322f.

¹¹⁹ Vgl. O. BÖCHER, Johanneisches, 4; F. HAHN, Geistverständnis.

¹²⁰ H.J. STEIN, Mahlfeiern, 322f.

¹²¹ Außer Did 9f. lässt sich hier auch die in Joh 6 implizierte Eucharistietheologie (nicht die der redaktionellen Passage Joh 6,51e–58) anführen: vgl. M. THEOBALD, Eucharistie, 231–237; DERS., Johannes, 484–486.

- BURCHARD, C., Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung – Ortsbestimmung (WUNT 8), Tübingen 1965.
- FEUILLET, A., *Le Cantique des Cantiques et L'Apocalypse*, RSR 49 (1961) 321–353.
- *Le messie et sa mère d'après L'Apocalypse*, in: Ders. (Hg.), *Études Johanniques* (ML.B4), Paris 1962, 272–310.
- GEORGI, D., Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 u. 22, in: D. Lührmann – G. Strecker (Hg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 351–372.
- GIESEN, H., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997.
- *Lasterkataloge und Kaiserkult in der Offenbarung des Johannes*, in: F.W. Horn – M. Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS O. Böcher), Neukirchen 2005, 210–231.
- GROß, W., *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998.
- HAHN, F., *Das Geistverständnis in der Johannesoffenbarung*, in: F.W. Horn – M. Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS O. Böcher), Neukirchen 2005, 3–9.
- HARRINGTON, W.J., *Revelation* (SPS.V16), Collegeville 1993.
- HEMER, C.J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNT.S 11), Sheffield 1986.
- HILTBRUNNER, O., *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005.
- HOFFMANN P. – HEIL, C., *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt³2009.
- JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁷1965.
- JÖRNS, K.-P., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (StNT 5), Gütersloh 1971.
- KARRER, M., *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen 1986.
- *Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apokalypse*, JBTh 10 (2005) 225–259.
- KAVANAGH, M.A., *Apocalypse 22:6–21 as Concluding Liturgical Dialogue*, Rom 1984.
- KEEL, O., *Das Hohelied* (ZBK.AT 18), Zürich 1986.
- KLAUCK, H.-J., *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung* (1992), in: Ders. (Hg.), *Alte Welt und neuer Glaube*.

- Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Fribourg 1994, 115–143.
- KOWALSKI, B., Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (SBB 52), Stuttgart 2004.
- KRAFT, H., Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974.
- KRAUS, W. – KARRER, M. (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.
- LICHTENBERGER, H., Mahlmetaphorik in der Johannesoffenbarung, in: C. Grappe (Hg.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal (Strasbourg 11–15 septembre 2002)* (WUNT 169), Tübingen 2004, 227–252.
- LOHMEYER, E., Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen ³1979.
- LOHSE, E., Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1960.
- MCGOWAN, A., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (The Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.
- MÜLLER, U.B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (StNT 10), Gütersloh 1975.
- Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1976.
 - Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg 1984.
- POKORNÝ, P., *St. John's Revelation: Structure and Message*, in: *1900th Anniversary of St. John's Apocalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens-Patmos, 17–26 Septembre 1995)*, Athen 1999, 499–512.
- PRIEUR, J.-M., *L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres*, in: C. Grappe (Hg.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal (Strasbourg 11–15 septembre 2002)* (WUNT 169), Tübingen 2004, 253–269.
- PRIGENT, P., *Apocalypse et Liturgie* (Cahiers Théologiques 52), Neuchâtel 1964.
- *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT 2/14), Genf ²1988.
- RISSI, M., *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15*, Basel 1966.
- ROLOFF, J., „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“, in: H. Frankemölle – K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J. Gnllka), Freiburg 1989, 452–466.
- Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich ²1987.
 - Die Kirche im Neuen Testament (NTD.E 10), Göttingen 1993.

- SALZMANN, J.C., *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2/59), Tübingen 1994.
- SANDVIK, B., *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, Zürich 1970.
- SÄNGER, D., „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Apk 22,20). Anmerkungen zur Christologie der Johannes-Apokalypse, in: F.W. Horn – M. Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS O. Böcher), Neukirchen 2005, 71–92.
- SCHMITT, A., *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986.
- SMIT, P.-B., *Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament* (WUNT 2/234), Tübingen 2008.
- STEIN, H.J., *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT 2/255), Tübingen 2008.
- TAEGER, J.-W., *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik* (BZNW 51), Berlin 1989.
- THEOBALD, M., „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: Ders. (Hg.), *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 538–562.
- *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg 2002.
 - *Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell*, in: T. Söding (Hg.), *Johannes-Evangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (QD 203), Freiburg 2003, 178–257.
 - *Paschamahl und Eucharistiefeyer. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas* (Lk 22,14–38), in: Ders. – R. Hoppe (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (FS F. Mußner) (SBS 209), Stuttgart 2006, 133–180.
 - *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009.
- TÓTH, F., *Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung* (ABG 22), Leipzig 2006.
- VANNI, U., *Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation*, NTS 37 (1991) 348–372.
- VOS, L.A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, Kampen 1965.

- WEIDEMANN, H.-U., Ursprünge der frühkirchlichen Taufeucharistie. Neutestamentliche und patristische Studien zur christlichen Initiation, ungedruckte Habil.-Schrift, Tübingen 2008.
- WENGST, K., Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972.
- WICK, P., Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart ²2003.
- WOLTER, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.