

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Söding, Thomas

Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse

in: Knut Backhaus (Hrsg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannesapokalypse (Stuttgarter Bibel-Studien 191), S. 77–120

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2001

Ihr IxTheo-Team



Gott und das Lamm

Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse

Die Johannesapokalypse steht im Verdacht, unchristlich zu sein. Zwei Vorwürfe werden ihr regelmäßig gemacht. Zum einen lastet man ihr an, sie ergehe sich in Gewaltphantasien, die mit dem Geist der Bergpredigt unvereinbar seien: Gott erscheine in der „Offenbarung“ als Gott der Rache und Vergeltung, als der strenge Richter aller Sünder, aber nicht als der liebende Vater Jesu. Zum anderen wird ihr vorgehalten, sie sei im Grunde kein neutestamentliches, sondern ein jüdisches Buch, das nur oberflächlich christianisiert worden sei¹: Das apokalyptische Krisenszenario widerspreche der Freiheit Gottes, die Christologie sei judaistisch reduziert, das Heil gewinne man durch Werke, nicht durch den Glauben.

Tatsächlich entscheidet sich die Frage, welche Stellung der Apokalypse im neutestamentlichen Teil des Kanons zukommt, letztlich daran, wie sie von Gott und von Jesus Christus handelt und wie sie die Beziehung der Glaubenden zu ihnen beleuchtet. Hier führt allerdings die genaue Betrachtung des Textes, die Wahrnehmung seiner Bilder und Motive, seiner Traditionen und Intentionen zu einem anderen Urteil. Eine Konzentration auf christologisch-theologische Titel und Formeln wäre eine Verkürzung. Notwendig ist es, die Sprache, die Komposition und den Rhythmus der großen Gottes- und Christushymnen zu verstehen, vor allem aber die Dramaturgie des kosmischen Endspiels zu erkennen, dessen Drehbuch die Apokalypse liefert.

I. Der lebendige Gott

Die Gottesrede der Apokalypse² wurzelt tief in der Biblischen Theologie und gewinnt am Rande des Kanons unvergleichliches Profil. Der

¹ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Hrsg. v. O. Merk (UTB 630), Tübingen (1958) 1984, 525f.: „Man wird das Christentum der Apokalypse als ein schwach christianisiertes Judentum bezeichnen müssen. Die Bedeutung Christi beschränkt sich darauf, daß er der leidenschaftlichen Hoffnung die Sicherheit gibt, die den jüdischen Apokalyptikern fehlt“.

² Vgl. A. Vögtle, *Der Gott der Apokalypse*, in: J. Coppens (Hrsg.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETHL 41), Gembloux – Leuven 1976, 377-398; T. Holtz, *Der Gott der Apokalypse* (1980), in: Ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums*. Hrsg. v. E. Reinmuth u. Chr. Wolff (WUNT 57), Tübingen 1991, 329-346.

Glaube an Gott ist nicht einfach die selbstverständliche Voraussetzung der johanneisch-apokalyptischen Theologie, sondern wird in den Glaubenskämpfen, die der Seher imaginiert, zum großen Thema, das über Heil und Unheil entscheidet. Die radikale Herausforderung, der sich Johannes zufolge die Christengemeinden stellen müssen, besteht darin, dem verführerischen Reiz des Synkretismus zu widerstehen, wie er sich vor allem in Gestalt des kleinasiatischen Kaiserkultes aufzudrängen versucht. Deshalb werden in der Johannesapokalypse die Einzigkeit und Heiligkeit Gottes stark betont, seine Schöpferkraft und seine Geschichtsmächtigkeit, seine Gerechtigkeit und sein Zorn, seine unvergleichliche Herrlichkeit und Würde, aber auch sein Recht auf Anerkennung und Verehrung, auf Gehorsam gegenüber seinen Geboten und auf die Bejahung seines Wortes.

Die entscheidende Perspektive öffnet die Eschatologie: Der prophetische Blick richtet sich auf den endgültigen Sieg Gottes über Tod und Teufel, über Sünde und Unrecht, Blasphemie und Mediokrität; in diesem Blickwinkel erfaßt der Seher die Dynamik des Handelns Gottes neu, die durch das Gericht hindurch die wunderbare Vollendung in der paradiesischen Lebensfülle des himmlischen Jerusalem erstehen läßt. Signifikant neu ist die politische Dimension der Soteriologie³. Gott setzt seine Herrschaft auf der Erde durch, die von satanischen Mächten zum Ort einer katastrophalen Leidensgeschichte gemacht wird. Verlauf und Ziel des Heilsdramas sind von Gott durch Jesus Christus vorgezeichnet. Die Betrachtung der *Theologie* in der Johannesapokalypse führt deshalb zur Christologie, wie aber umgekehrt die Christologie nur im Horizont der apokalyptischen *Theologie* verstanden werden kann.

1. Die Neudeutung der Jahwe-Offenbarung

Die charakteristische Prädikation Gottes in der Apokalypse begegnet bereits im Gnaden- und Friedenswunsch, der das Präskript der sieben Sendschreiben einleitet (1,4):

... ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.
... der ist und der war und der kommt.

Die triadische Formel (1,8; 4,8; vgl. 11,17; 16,5) erweist sich als gezielte Neuinterpretation der Jahwe-Offenbarung im brennenden Dorn-

³ Vgl. *Th. Söding*, Heilig, Heilig, Heilig. Zur Politischen Theologie der Apokalypse, in: ZThK 96 (1999) 49-76.

busch⁴. Nach der Septuaginta antwortet Gott auf die Frage nach seiner Identität:

ἐγώ εἰμι ὁ ὢν.

Ich bin der Seiende.

Die Bedeutungsspanne zum hebräischen Urtext ist beträchtlich. Die Septuaginta-Version gibt sich als Zeugnis hellenistisch-jüdischer Theologie zu erkennen, die im Gespräch mit griechischer Philosophie und Religiosität⁵ ihr monotheistisches Bekenntnis artikulieren will, nach dem alles Sein allein in Gott besteht. Die *Biblia Graeca* verweist mit der Dornbusch-Theophanie auf Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt und darin zugleich, wie der Kontext zeigt, auf den Herrn der Geschichte und den Lenker der Geschicke seines Volkes Israel.

Die neutestamentliche Apokalypse nimmt diesen Grundgedanken auf und füllt ihn neu. *Zum einen* akzentuiert Johannes die Identität Gottes mit sich selbst, die in seiner absoluten Souveränität begründet ist. Die erweiterte Fassung der Trias in 1,8 hebt diesen Aspekt hervor:

Ich bin das Alpha und das Omega,
der ist und der war und der kommt,
der Herrscher des Alls.

Als „Alpha und Omega“, als „Anfang und Ende“ (21,6: ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος) stellt Gott sich vor, insofern er, der Schöpfer und der Richter, im Urbeginn der Geschichte steht und ihr endgültiges Ziel definiert⁶. Die Korrespondenz von *Arche* und *Telos* ist entscheidend. Weil ein und derselbe Gott Alpha *und* Omega ist, bilden Schöpfung und Vollendung eine Einheit: Die Schöpfung ist von vornherein auf die Vollendung angelegt, die Erlösung ist Neu-Schöpfung⁷. Im Hintergrund von Offb 1,8 steht Jes 44,6:

Ich bin der Erste und der Letzte, und außer mir ist kein Gott.

⁴ Vgl. J.-W. Taeger, Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Beispiel der Lebenswasser-Thematik (BZNW 51), Berlin 1989, 90-97.

⁵ Bemerkenswert sind ähnlich klingende pagane Formeln bei Pausanias, Periegesis 10; Plutarch, Is. et Os. 9. – Irenäus (haer. III 25,5) zitiert Plato, Tim. 37E.

⁶ Vgl. R. Bauckham, The Theology of the Book of Revelation, Edinburgh 1993, 25-28.

⁷ Vgl. F. Hahn, Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung, in: M. Evang, H. Merklein u. M. Wolter (Hrsg.), Eschatologie und Schöpfung. FS E. Gräßer (BZNW 89), Berlin 1997.

Dort ist Gottes alles beherrschende Machtstellung mit seiner Einzigkeit verknüpft⁸. Das entspricht der prophetischen Theologie des Sehers und gewinnt in der Auseinandersetzung mit Herrschern, die sich selbst vergöttern, neue Aktualität. Deshalb wird Gott in der Apokalypse, auch in Verbindung mit der Trias, noch häufiger „Pantokrator“ genannt (4,8; 11,17; vgl. 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Der hellenistische Begriff darf nicht täuschen. Mit dem stoischen Weltenlenker hat Gott, den Johannes zur Sprache bringt, wenig zu tun, weit mehr hingegen mit dem Gott Zebaoth des Alten Testaments, weil die Septuaginta regelmäßig „Pantokrator“ übersetzt und offenbar den Herrschaftswillen des Gott-Königs im Glanz seines himmlischen Hofstaates vor Augen hat (Jes 6,3; 1Sam 4,4; 2Sam 6,2; Am 4,13 u.ö.). Johannes geht es an allen Stellen um die Durchsetzung des umfassenden Herrschaftsanspruchs Gottes im Gericht und in der Vollendung⁹.

Darin ist der Akzent angelegt, den Johannes *zum anderen* setzt. Gott ist „der Kommende“. Er bestimmt in schlechthin umfassender Weise die Zukunft der Menschen und des gesamten Kosmos. Diese eschatologische Interpretation von Ex 3,14 steht im Strom einer breiteren frühjüdischen Tradition, die sich später in rabbinischen Texten niedergeschlagen hat¹⁰. ExRabba 3 paraphrasiert:

Ich bin, der ich war,
und ich bin jetzt
und ich bin inskünftig.

Ähnlich heißt es im Targum Jeruschalmi I (Ps-Jonathan) zu Dtn 32,39:

Ich bin, der ich bin und war,
und ich bin, der ich sein werde.

⁸ Zur Jesaja-Rezeption vgl. umfassend *J. Fekkes III*, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development* (JSNT.S 93), Sheffield 1994.

⁹ Vgl. *R. Bauckham*, *Theology* (s. Anm. 6), 30: „The Greek pantokrator indicates not so much God’s abstract omnipotence as his actual control over all things.“

¹⁰ Vgl. *G. Dellling*, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*. Hrsg. v. F. Hahn u.a., Göttingen 1970, 425-450, hier 439-441 (dort auch die im folgenden zitierten Übersetzungen). Vgl. näherhin auch *M. McNamara*, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Rom 1966, 97-112.

Während freilich jene Auslegungen der Jahwe-Offenbarung in einem prinzipiellen Sinn die Perspektive eschatologischer Zukunft öffnen, ist die Neuinterpretation von Ex 3,14 in der Johannes-Offenbarung christologisch begründet und deshalb nicht rein futurisch-eschatologisch ausgerichtet, sondern in die Spannung zur Gegenwartseschatologie versetzt. Gottes Herrschaft ist im Himmel bereits verwirklicht; das wird Johannes in seinen Visionen und Auditionen offenbart. So hört er nach 11,17 den Hymnus der vierundzwanzig Ältesten:

Wir danken dir Gott, Herrscher des Alls,
der ist und der war,
daß du deine große Macht ergriffen
und deine Herrschaft angetreten hast.

Aus der Perspektive der himmlischen Vollendung erscheint Gott nicht mehr als der Kommende, sondern als der Gekommene: Seine ewige Präsenz und sein geschichtliches Wirken lassen sich akklamieren – ebenso aber, daß sein „Kommen“ in der eschatologischen Verwirklichung seiner Herrschaft ans Ziel gelangt ist. Daß dies so ist, folgt aus dem Christus-Geschehen: aus der Auferstehung Jesu von den Toten, die Gottes endgültigen Sieg über den Tod verbürgt. Was im Himmel bereits eschatologische Wirklichkeit ist, ruft auf Erden die Auseinandersetzung mit dem satanischen Unrechtsregime hervor. In der Welt-Geschichte läßt sich Gottes „Kommen“ – irritierend genug – am wachsenden Leidensdruck erkennen, der auf den Gläubigen lastet. Doch verweist dieses Leiden auf den endgültigen Triumph, der darin verbürgt ist, daß sich Gott durch Jesus Christus – so wie er „ist“ und „war“ – definitiv als der „Kommende“ geoffenbart hat (vgl. 16,5).

Die triadische Formel wäre mißverstanden, wollte man sie auf die drei Aspekte einer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Gottes verteilen. Tatsächlich überschneidet und durchdringt sich, daß Gott „ist“ und „war“ und „kommt“. Daß Gott „ist“, verweist auf seine allgegenwärtige, Himmel und Erde erfassende, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überspannende Präsenz, die im Machtglanz seiner Herrlichkeit besteht. Daß Gott „war“, erschließt im Blickwinkel der Vollendung den gesamten Verlauf der Geschichte als soteriologisches Drama, das von Gottes Gottsein bestimmt ist. Daß Gott „kommt“, weist die eschatologische Finalität seiner machtvollen Präsenz wie seines geschichtlichen Wirkens aus. Alle drei Dimensionen setzt die Thronsaalvision ins Bild,

von der das Endzeitgeschehen seinen Ausgang nimmt¹¹. Der erste Teil gipfelt im Trishagion (4,8):

Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott, Herrscher des Alls,
der war und der ist und der kommt.

Der zweite Teil läuft auf eine Doxologie zu:

Würdig bist du, unser Herr und Gott,
die Herrlichkeit und die Ehre und die Kraft zu ergreifen (λαβεῖν),
denn du hast das All erschaffen
und durch deinen Willen war es und ist es erschaffen worden.

Daß Gott „war“, „ist“ und „kommt“, führt das Trishagion auf seine Heiligkeit zurück, seine Transzendenz und Majestät, seine Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Daß von ihr alle Zeit und Ewigkeit bestimmt ist, bringt die Schluß-Doxologie zum Ausdruck. Sie spannt den Bogen von der Schöpfung bis zur Vollendung. Weil sich allein dem Willen Gottes die Existenz des Alls verdankt, deshalb ist es auch das Recht, es entspricht der Würde, d.h. dem Gottsein Gottes, die „Herrlichkeit und die Ehre und die Kraft“, die ihm gebühren, zu ergreifen. Das Ergebnis ist umfassendes Heil für alle, die Gott erwählt hat und die zu Gott gehören wollen.

2. Die Gerechtigkeit des Richters

Gottes „Kommen“ zielt auf das Gericht und durch das Gericht hindurch auf das ewige Leben. Dieses Gericht ist die Hoffnung der Frommen. Sie können jetzt schon, mitten im Leiden, in das Halleluja einstimmen, das nach 19,1f. im Himmel eine unendlich große Chorschar erklingen läßt:

¹Halleluja,
das Heil und die Herrlichkeit und die Kraft sind unseres Gottes,
²denn wahr und gerecht sind seine Urteile,
weil er die große Hure gerichtet hat,
die mit ihrer Unzucht die Erde verdorben hat,
und weil er das Blut seiner Knechte von ihrer Hand gerächt hat.

Soteria, *Doxa* und *Dynamis* kennzeichnen (wie ähnlich nach 4,11) das Gottsein Gottes. Gott eignet sie sich nicht an, sie eignen ihm von Anbe-

¹¹ Zur Einzellexegese vgl. D. Pezzoli-Ogliatti, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung (FRLANT 175), Göttingen 1997, 45-71.

ginn. Entscheidend ist, daß er sein Heil auch auf Erden verwirklicht, seine Herrlichkeit in alle Welt ausstrahlt und mit seiner Kraft die ganze Geschichte bestimmt. Damit ist die eschatologische Vollendung gemeint, die im Schlußbild der Apokalypse als neues Jerusalem erscheint. Voraussetzung dieser Vollendung ist das Gericht¹², und zwar aus zwei Gründen.

Zum einen müssen alle widergöttlichen Mächte ausgeschaltet werden. Auf sie richtet sich der Zorn Gottes, von dem die Apokalypse häufig redet (11,17; 14,10; 15,2; 16,2). Dieser Zorn ist – wie bei Jesus und Paulus – kein Affekt, der aus beleidigter Eigenliebe resultierte, sondern heiliger Zorn, der Gottes Abscheu gegenüber der Sünde, zugleich aber seine Betroffenheit vom Verrat seiner Geschöpfe zum Ausdruck bringt. In den apokalyptischen Plagen, mit denen Gott die Sünder schlägt, spiegelt sich die Größe des Unrechts, das sie begehen. Es ist für die Johannesapokalypse Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes, diejenigen sterben zu lassen, die anderen den Tod bereiten. Nach 16,5f. spricht der Engel, der das apokalyptische Meer beherrscht, zu Gott:

⁵Gerecht bist du,

der ist und der war, der Heilige,

denn so hast du gerichtet:

⁶Weil sie das Blut von Heiligen und Propheten vergossen haben,

hast du ihnen Blut zu trinken gegeben;

so haben sie es verdient.

Was, psychologisch mißdeutet, als Ausdruck aggressiver Rachephantasien erscheinen könnte, erweist sich, bei Lichte besehen, als Einsicht in die Gewalt des Todes und in die Dimensionen der eschatologischen Neuschöpfung: Nur wenn der Tod vernichtet ist, kann ewiges Leben werden; nur wenn Gericht gehalten wird, kann umfassendes Heil entstehen; nur wer die Folgen der Sünde am eigenen Leibe erfährt, kann dem Strudel des Unheils entinnen¹³. Gerade dies geschieht in Gottes Gericht, als das der Hymnus die Plagen kommentiert: Weil die Frevler, wie sie mit der „großen Hure“ Babylon identifiziert werden, ihre Hände mit dem Blut der Gerechten befleckt haben, verwandelt der Racheengel Gottes das lebensnotwendige Wasser in ein Meer von Blut (16,2). Gleiches muß mit Gleichem vergolten werden, damit „alles neu“ werden

¹² Im Hintergrund steht die Zerstörung Babylons, von der Offb 17-18 gehandelt hat. Vgl. zur Einzellexegese G.K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC), Grand Rapids 1999, 927f.

¹³ Johannes spielt auf die biblischen Plagenerzählungen an; vgl. 15,6. Die Akklamation der Gerechtigkeit Gottes, die auch in 15,3f. steht, verweist auf Dtn 32,4 zurück, wo von der Treue und Gerechtigkeit des Exodus-Gottes die Rede ist.

kann. Auch Jesaja (49,26), Jesus (vgl. Lk 11,49-51 par. Mt 23,34f.) und Paulus (Röm 1,22-32) sind solche Gedanken nicht fremd.

Zum anderen muß Gericht gehalten werden, damit denen Gerechtigkeit widerfahren kann, die zu Opfern des Bösen geworden sind. Es ist ihr inbrünstiges Flehen, das Gott nicht unerhört lassen wird. Die fünfte Siegelvision ist dieser Hoffnung gewidmet (Offb 6,9-11):

⁹Und als das fünfte Siegel geöffnet wurde, sah ich am Fuß des Altares die Seelen derer, die hingeschlachtet waren wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten.

¹⁰Und sie riefen mit lauter Stimme:

„Wie lange noch, Herr, Heiliger und Wahrhaftiger (ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός), richtest du nicht und rächst unser Blut an den Bewohnern der Erde?“

¹¹Und es wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben, und es wurde ihnen gesagt, daß sie noch eine kurze Zeit warten sollten, bis die volle Zahl erreicht sei ihrer Mitknechte und Brüder, die noch sterben mußten wie sie.

Die „Rache“ Gottes, die in der Johannesapokalypse erlebt und gepriesen wird, besteht darin, den Opfern des Bösen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (vgl. Ps 79,5f.). Das griechische ἐκδίκησης läßt dies viel deutlicher als das deutsche „Rache“ erkennen. Nicht ein unbarmherziges, maßloses Quälen der Sünder ist die Pointe, sondern eine Verurteilung ihrer Schuld, wozu eine angemessene Bestrafung gehört, und eine vollkommene Rehabilitierung der ungerecht Leidenden. In diesem Sinne ist das Motiv der „Rache“ auch bei Paulus (Röm 12,19; 1Thess 4,6f.) und im Hebräerbrief (10,19.30) mit dem Endgericht Gottes verbunden: Gott unterscheidet zwischen Gut und Böse, Täter und Opfer; er läßt das Unrecht, das Menschen einander antun, nicht einfach hingehen, um seiner Gerechtigkeit umfassende Geltung zu verschaffen¹⁴.

Gottes Urteile im Endgericht sind – wie es alter biblischer Überzeugung entspricht – „wahr und gerecht“, weil sie Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit Geltung verschaffen. Sie nennen nicht nur die Lüge und Ungerechtigkeit, die Sünde und Gottlosigkeit beim Namen, um sie ächten zu können. Sie bringen vor allem das Gottsein Gottes ins Spiel: Sie schaffen Gerechtigkeit und geben der Wahrheit die Ehre. Weil aber die teuflische Macht der Sünde so groß ist, daß sie überall den Tod hervorbringt, kann der Sieg Gottes nur endgültig sein: durch das Endgericht hindurch in der eschatologischen Vollendung¹⁵. Weil Gott Gericht

¹⁴ Vgl. G.K. Beale, Rev, 392: „This is not a cry for bitter, personal revenge ... Their response is prayer, that the reputation of God and his people be vindicated.“

¹⁵ Die Grundlinie, daß endgültiges Heil das Gericht voraussetzt, ist tief verwurzelt nicht nur in der frühjüdischen Apokalyptik, sondern auch bei Jesus und Paulus; vgl. H. Merklein, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus II

gehalten hat, kann er die Wunden heilen, die den Opfern der Gewalt geschlagen worden sind, und den Tod in Leben verwandeln. Der Härte des Gerichts entspricht die Größe der Verheißung, die Johannes im Anklang an jesajanische Prophetien (Jes 25,8) ausdrückt (21,4; vgl. 7,17b):

Er wird alle Tränen abwischen von ihren Augen,
der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Plage,
denn was früher war, ist vergangen.

3. Gottes Herrlichkeit in Vollendung

So radikal, wie das Alte vergangen ist, so unbedingt gilt das „Wort“ dessen, der „auf dem Thron sitzt“ (21,5):

Siehe, ich mache alles neu.

Die eschatologische Vollendung hat den Charakter einer vollkommenen Neuschöpfung¹⁶. Durch sie erweist sich Gott ganz als er selbst. Die Johannesapokalypse bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß sie die Vision des himmlischen Jerusalem mit der alttestamentlichen „Bundesformel“ (Jes 8,8; Jer 31,1; Ps 95,7) verbindet (21,3):

Und er wird unter ihnen wohnen,
und sie werden seine Völker sein,
und er, Gott, wird bei ihnen sein.

Das Immanuel-Motiv verbindet sich in der Glaubensgeschichte Israels mit dem Glaubenswissen um die Ungeteiltheit der Zuwendung Gottes zu seinem Volk: daß er treu zu seinem Bund steht, die Geschicke seines Volkes lenkt und seine Gnade wirksam werden läßt. Johannes greift das Immanuel-Motiv auf, um die eschatologische Vollendung ganz auf das Gottsein Gottes zurückzuführen. Sie *besteht* darin, daß Gott die Völker, d.h. die eschatologischen Wallfahrer zum Zion (21,23-25) im himmlischen Jerusalem um sich versammelt und sich ihnen in seiner ganzen Herrlichkeit mitteilt. Daß die himmlische Stadt keinen Tempel hat

(WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81. Johannes findet besonders einprägsame Bilder nicht nur des Gerichtes, sondern auch des Heiles. Er steigert die eschatologische Dramatik nicht (wie die Synoptiker) durch die Erinnerung an das irdische Wirken und Leiden oder (wie Paulus) durch die Reflexion des Kreuzestodes und der Auferweckung Jesu, sondern durch den Blick in eine visionäre Zukunft, die bereits himmlische Gegenwart ist und durch den Sieg Gottes über das Böse geprägt wird.

¹⁶ Vgl. J. Roloff, Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, in: JBTh 5 (1990) 119-138.

(21,22f.), ist im Immanuel-Wort begründet; sie ist zur Gänze von der Gegenwart des heiligen Gottes erfüllt. Die Intensität seines μετ' αὐτῶν ist so uneingeschränkt, die Gnadenwirkung so schöpferisch, daß nach Offb 21,7 sich die messianische Nathan-Verheißung (2Sam 7,14) an jedem einzelnen Christen verwirklicht:

Ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein.

Die Vollendung besteht darin, daß Gott nicht nur eine bestimmte Gabe, sondern sich selbst schenkt, so daß sich die Gottessohnschaft der Geretteten verwirklicht¹⁷.

Die Gegenwart Gottes im himmlischen Jerusalem¹⁸ wirkt sich so aus, daß eine paradiesische Fülle an allem Lebensnotwendigen vorhanden ist und ein überirdischer Glanz sich verbreitet. Wieder wird eine jesajani-sche Verheißung (Jes 60,19f.) variiert, wenn Johannes schreibt (21,23):

Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten,
denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie.

Gottes *Doxa* ist – wie auch sonst in der Apokalypse – im vollen biblischen Wortsinn genommen: als Aura der Größe und Macht, als Fluidum der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Gott hat eine Ausstrahlung, die seinem Wesen entspricht und alles erfaßt, wenn er sich als er selbst offenbart. Diese Ausstrahlung ist das Licht der eschatologischen Schöpfung. Im Strahlungsfeld der Herrlichkeit Gottes entsteht das Leben des himmlischen Jerusalem.

4. Zusammenfassung

Die Johannesapokalypse betont sehr stark die Majestät und Dominanz Gottes. Er ist der „Heilige“, er sitzt auf dem Thron, sein Ort ist der Himmel, der sich weit über die Erde spannt; ein riesiges Heer von Engeln und Presbytern ist mit nichts anderem beschäftigt als der Huldigung und Anbetung Gottes; vor seinem Auge kann kein Unrecht beste-

¹⁷ Die „ekklesiologische“ Deutung der Nathanweissagung, die im Neuen Testament, auch von Paulus bezeugt, nicht im Widerspruch zur christologischen steht, sondern eine Konsequenz zieht, ist frühjüdisch u.a. in PsSal 17,31; 18,4 und Jub 1,24 bezeugt.

¹⁸ Vgl. F. Hahn, Das neue Jerusalem. Die Darstellung der Heilsvollendung im Rahmen der Schlußvision der Johannesoffenbarung, in: M. Karrer, W. Kraus u. O. Merk (Hrsg.), Kirche und Volk Gottes. FS J. Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 284-294.

(21,22f.), ist im Immanuel-Wort begründet; sie ist zur Gänze von der Gegenwart des heiligen Gottes erfüllt. Die Intensität seines μετ' αὐτῶν ist so uneingeschränkt, die Gnadenwirkung so schöpferisch, daß nach Offb 21,7 sich die messianische Nathan-Verheißung (2Sam 7,14) an jedem einzelnen Christen verwirklicht:

Ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein.

Die Vollendung besteht darin, daß Gott nicht nur eine bestimmte Gabe, sondern sich selbst schenkt, so daß sich die Gottessohnschaft der Geretteten verwirklicht¹⁷.

Die Gegenwart Gottes im himmlischen Jerusalem¹⁸ wirkt sich so aus, daß eine paradisische Fülle an allem Lebensnotwendigen vorhanden ist und ein überirdischer Glanz sich verbreitet. Wieder wird eine jesajani-sche Verheißung (Jes 60,19f.) variiert, wenn Johannes schreibt (21,23):

Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten,
denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie.

Gottes *Doxa* ist – wie auch sonst in der Apokalypse – im vollen biblischen Wortsinn genommen: als Aura der Größe und Macht, als Fluidum der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Gott hat eine Ausstrahlung, die seinem Wesen entspricht und alles erfäßt, wenn er sich als er selbst offenbart. Diese Ausstrahlung ist das Licht der eschatologischen Schöpfung. Im Strahlungsfeld der Herrlichkeit Gottes entsteht das Leben des himmlischen Jerusalem.

4. Zusammenfassung

Die Johannesapokalypse betont sehr stark die Majestät und Dominanz Gottes. Er ist der „Heilige“, er sitzt auf dem Thron, sein Ort ist der Himmel, der sich weit über die Erde spannt; ein riesiges Heer von Engeln und Presbytern ist mit nichts anderem beschäftigt als der Huldigung und Anbetung Gottes; vor seinem Auge kann kein Unrecht beste-

¹⁷ Die „ekklesiologische“ Deutung der Nathanweissagung, die im Neuen Testament, auch von Paulus bezeugt, nicht im Widerspruch zur christologischen steht, sondern eine Konsequenz zieht, ist frühjüdisch u.a. in PsSal 17,31; 18,4 und Jub 1,24 bezeugt.

¹⁸ Vgl. F. Hahn, Das neue Jerusalem. Die Darstellung der Heilsvollendung im Rahmen der Schlußvision der Johannesoffenbarung, in: M. Karrer, W. Kraus u. O. Merk (Hrsg.), Kirche und Volk Gottes. FS J. Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 284-294.

hen; sein Urteil vernichtet alles, was widergöttlich ist. Gleichwohl ist der Gott, den Johannes schaut, kein ferner Gott, schon gar nicht ein harter und grausamer Gott. Vielmehr wissen die Bedrängten, daß sie Rettung nur erhoffen dürfen, weil Gott gerecht und mächtig ist: Wo das Unheil schier unendliche Ausmaße annimmt, ist Gottes Größe und Souveränität der einzige Grund, Mut zu fassen. Der Schrecken, den Gott über seine Feinde verbreitet, ist die Kehrseite der Freude, die er den Seinen bereitet. Zwar spart Johannes das Immanuel-Motiv bis zum Schlußbild der Offenbarung auf. Aber daß Gott sich als der Gott „mit ihnen“, als der Gott seines eschatologischen Bundesvolkes zu erkennen gibt, der die Seinen zu Söhnen Gottes macht, prägt sein Handeln von Anfang an: Es entspricht seinem Wesen.

Die Stärke dieser johanneischen Theologie besteht gerade darin, daß sie die Spannung, die zwischen Gericht und Heil, Größe und Nähe, Transzendenz und Präsenz Gottes besteht, nicht herabsetzt, sondern bis zum Äußersten auflädt. Gerade dadurch entsteht die Kraft jener soteriologischen Dynamik, die mit der Gestalt und dem Wirken Jesu verbunden ist.

II. Der Christus Jesus

Die Johannesapokalypse vertritt eine ausgesprochen „hohe“ und „starke“ Christologie. Sie ist insofern „jüdisch“, als sie in stärkstem Maße alttestamentliche und frühjüdische Traditionen aufgreift, um das Christusbekenntnis in ihnen verwurzelt und von ihnen belebt sein zu lassen¹⁹. Die archaischen Züge dieser Christologie sind in Wahrheit archaisierende. Johannes wird durch seine Visionen weit vor die Anfänge der christologischen Reflexion in die Hoffnungsgeschichte Israels zurückgeführt und stößt gerade dadurch weit vor in die Sphäre neutestamentlicher Theologie.

Die Christologie der Apokalypse²⁰ erfaßt eine große Bandbreite theologischer Aspekte und Aussagen: von der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft (3,14) über die Menschwerdung (12,4f.) und den stellvertretenden Sühnetod (1,5) am Kreuz (11,8) bis zur Auferstehung (2,8), zur Erhöhung (2,1; 3,1) und zur Parusie. Diese Christologie

¹⁹ Vgl. *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, Göttingen 1995, 206-215.

²⁰ Vgl. *T. Holtz*, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Berlin (1962) ²1971; *O. Hofius*, *Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Jesu Christi*, in: *H. Cancik, H. Lichtenberger u. P. Schäfer* (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel*, Bd. III: *Frühes Christentum*. Hrsg. v. *H. Lichtenberger*, Tübingen 1996, 511-528.

wächst auf einem fruchtbaren Mutterboden hellenistisch-judenchristlicher Traditionen, in dem sich breite paulinische, synoptische und johanneische Schichten abgelagert haben. Gleichwohl gewinnt die Christologie der Apokalypse eine ganz eigene Gestalt. Dies geschieht durch eine unvergleichlich intensive Rezeption apokalyptischer Theologie spätalttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Provenienz. Die Menschensohn-Erwartung ist prägend; aber auch die Hoffnungen auf einen priesterlichen und königlichen Messias werden aufgenommen. Einerseits gelingt auf diese Weise eine radikal christologische Neuinterpretation apokalyptischer Zukunftserwartung, andererseits eine starke Anreicherung der Christologie aus apokalyptischer Tradition.

Die zentrale Perspektive auch der Christologie öffnet die Eschatologie. Durch seine Auferstehung gehört Jesus bereits jetzt auf die Seite Gottes. Mehr noch: Es steht bereits fest, daß *er* der Sieger der Geschichte ist. So wird es sich weltweit am Ende herausstellen, wenn er Gericht hält, so können es aber schon gegenwärtig diejenigen wissen, die sich von den Visionen des Sehers den Blick für die himmlische Wirklichkeit öffnen lassen.

1. Das Lamm Gottes

Das christologische Leitbild der Johannesapokalypse ist das Lamm Gottes²¹. Das ist im Neuen Testament einzigartig. Zwar nennt Paulus (mit einer Gemeindefradition) Christus das „Paschalamm“ (πάσχα), das „geschlachtet“ worden ist (1Kor 5,6); nach dem Johannesevangelium bezeugt der Täufer Jesus „als Lamm Gottes (ἀμνός), das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (Joh 1,29; vgl. 1,36), nach Lukas deutet Philippus das Schaf (πρόβατον, ἀμνός), das laut Jes 53,7f. zur Schlachtbank geführt wird, auf Jesus, und der Erste Petrusbrief qualifiziert Jesus als „unschuldiges und unbeflecktes Lamm (ἀμνός)“ (1Petr 1,19). Diese Parallelen weisen in den traditionsgeschichtlichen Raum, aus dem sich die Christus-Metaphorik der Apokalypse erklärt. Aber anders als alle anderen neutestamentlichen Zeugen wählt der Seher das Leitwort τὸ ἄρνιον²². Es begegnet erstmals in der großen Chri-

²¹ Vgl. *Th. Söding*, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1998, 185-190; *O. Hofius*, Ἄρνιον – Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse, in: ZNW 89 (1998) 272-281. Aus philologischen Gründen scheidet die häufig vorgezogene Deutung „Widder“ aus; anders freilich *P. Stuhlmacher*, Das Lamm Gottes – eine Skizze, in: FS M. Hengel III (s. Anm. 20), 529-542.

²² Außerhalb der Apokalypse begegnet es im Neuen Testament nur noch – ekklesiologisch – Joh 21,15.

stusvision 5,6-14, auf die hin sich die himmlische Thronsaalvision (4,1-11) öffnet, und beherrscht von da an, nicht weniger als achtundzwanzig Mal belegt, die Christologie der Apokalypse. Die erste Vision läßt bereits die Typik des Lammes erkennen (5,6):

Ich sah in der Mitte des Thrones und der vier Lebewesen und der Ältesten ein Lamm stehen, das geschlachtet ist.

Typisch ist, daß dieses Lamm „steht“ (14,1) und daß es „geschlachtet“ ist (5,12; 13,8; vgl. 7,14; 12,11). Die „Schlachtung“ verweist auf den Kreuzestod Jesu²³. Im Hintergrund steht Paschatypologie. Das Blut des geschlachteten Paschalammes (Ex 12,5f.) hat nach dem Exodusbuch und der Paschahaggada heilbringende Wirkung. Sie besteht allerdings nicht in der Vergebung der Sünden, sondern in dem Schutz, der das Gottesvolk vor dem Tode bewahrt, mit dem der Racheengel die Feinde Israels bestraft. Die Funktion des Blutes ist apotropäisch, die Wirkung „ekkesiologisch“: Die Paschanacht ist die Neugeburt des Gottesvolkes Israel. Johannes nimmt diese Vorgabe auf und bezieht sie auf die eschatologische Ekklesia. Die Heilswirkung des Todes Jesu besteht nach der Apokalypse vor allem darin, daß durch das geschlachtete Lamm inmitten einer Welt des Bösen das neue Gottesvolk erstet (5,9f.) und vor seinen Feinden geschützt wird, die ihm nach dem Leben trachten (vgl. 14,1-5). Die Vernichtung der Feinde, die dem Lamm aufgetragen ist (6,16), bildet die Voraussetzung dafür, daß die Standhaften, für die Jesus sein Blut vergossen hat (5,9f.; 7,14), am „Hochzeitsmahl des Lammes“ teilnehmen können (19,9). Freilich kann Johannes diese ekklesiale Wirkung nur denken, weil er die Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu voraussetzt. Das Sühnemotiv ist zwar frühjüdisch kaum mit dem Paschalamm verbunden²⁴. Johannes hat aber einen Bogen zu

²³ Freilich muß die Kreuzestheologie der Apokalypse, wenn man überhaupt (in einem weiteren Sinne des Wortes) von ihr sprechen will, klar von der paulinischen unterschieden werden. Der Apostel akzentuiert die dialektische Einheit von Kraft und Schwachheit, die radikale Hingabe Jesu Christi an die Sünde und die radikale Feindesliebe Gottes; daraus resultieren die Anstößigkeit des Kreuzeswortes und die Konzentration des Evangeliums auf diese „Torheit“, in der alle Weisheit Gottes beschlossen ist (1Kor 1,18-2,4). Diese Konnotationen liegen dem Seher fern. Er weiß um das Faktum des Kreuzestodes Jesu, der im Zusammenspiel von Rom und Jerusalem hingerichtet worden ist, erinnert aber daran, um die Größe menschlicher Schuld vor Augen zu führen, die Gott verurteilt (11,8) – was auf paradoxe Weise der Verwirklichung umfassenden Heiles dient.

²⁴ Die Belege (Bill I 85-87) sind spät, aber sie zeigen doch, daß auch im Frühjudentum eine Verbindung möglich geworden ist, wie sie – anscheinend früher – das Neue Testament hergestellt hat.

den Tamidlämmern (Ex 29,38-42; Num 32,3-8; Ez 46,13-15) geschlagen, deren Blut nach Jub 6,14 und 50,11 sühnende Kraft hat (vgl. 1,5).

Daß Jesus als geschlachtetes Paschalamm, dessen Blut eschatologische Heilswirkung hat, „steht“, verweist auf die Auferweckung und Erhöhung des präexistenten Jesus²⁵. Das Stehen ist ein unübersehbares Signum der eschatologischen Macht Jesu. Daß er „inmitten des Thrones Gottes ... steht“ (vgl. 7,17), setzt die Grundaussage urchristlichen Erhöhungsglaubens (vgl. Phil 2,6-11) ins Bild: Der Auferstandene partizipiert an der Macht und Herrlichkeit Gottes (5,12); ihm gebührt die Anbetung aller Geschöpfe (5,8). Die „sieben Hörner“ des Lammes stehen für die Allmacht Gottes, die sich grundlegend im Exodus erweist und frühjüdisch auf den Messias übertragen werden kann²⁶, die „sieben Augen“ für die Allwissenheit Gottes, die sich in umfassender Hilfe für die Gerechten auszahlt (2Chron 16,9), aber schon im Sacharjabuch mit der Sendung und Vollmacht des Messias verbindet (4,9; vgl. 3,9). Ausgestattet mit aller Kraft und Weisheit Gottes kann das Lamm einerseits voller „Zorn“ die Feinde Gottes vernichtend schlagen (6,18) und andererseits „auf dem Berg Zion stehen“, wo es die Mitte der endzeitlichen Heilsgemeinde bildet (14,1). Beides verbindet die einleitende Christusvision in dem Bild, daß dem Lamm „das Buch“, das „Symbol der Weltherrschaft“²⁷, übergeben wird, damit es seine sieben Siegel öffne (5,5-10). Dies ist der entscheidende Akt des gesamten Heilsdramas²⁸. Johannes schaut nicht die Erhöhung, sondern, wie in 1,3 angekündigt, den Auftakt des Eschaton. Das Lamm „steht“ immer schon zur Rechten Gottes; der Auferstandene ist der Präexistente. Aber das Öffnen der Siegel löst das Gericht Gottes über die Welt aus und läßt dadurch diejenigen hervortreten, die im „Buch des Lebens“ (20,12; 21,27; vgl. 13,8; 17,8) verzeichnet sind. Die „Würde“ Jesu Christi, die ihm das Buch zu öffnen erlaubt und gebietet, ist seine Zugehörigkeit zu Gott (vgl. 4,11), die sich gerade in seinem Heilstod erweist (5,9f.).

Das „Stehen“ und die Schlachtung des Lammes gehören untrennbar zusammen. Der Seher Johannes steht in der urchristlichen Tradition, daß vom Tod Jesu Christi nicht ohne seine Auferweckung und von der Auferweckung nicht ohne seinen Tod geredet werden kann. Aber er

²⁵ Gleichzeitig markiert es den Primat des Vaters, der – als einziger – auf dem Thron *sitzt*.

²⁶ Das Horn als Symbol der Macht Gottes ist in Num 23,22 belegt. Eine messianische Deutung bereitet sich in Dtn 33,17 (Joseph als „Geweiheter aus seiner Brüder Schar“ [33,16]) vor; sie wird im Abinu Malkene direkt greifbar (Bill I 10; II 111).

²⁷ J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich (1984) ²1987, 76.

²⁸ Vgl. R. Bergmeier, Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10), in: ZNW 76 (1985) 225-242.

gibt diesem Zusammenhang eine eigene Bedeutung: Tod und Auferweckung sind nicht nach dem Modell von Erniedrigung und Erhöhung miteinander verbunden (wie in Phil 2,6-11 und 2Kor 8,9), sondern in einer synchronischen Einheit, die sich nur in himmlischer Perspektive darstellen kann. Die christologische Spannung wird dadurch keineswegs geringer, aber sie wird nicht in einer Geschichte erzählt (wie beim Philipperhymnus), sondern ins Bild gesetzt²⁹. Kein anderer als der inspirierte Seher, der einen Blick in den geöffneten Himmel werfen darf, kann sehen, worauf alles ankommt: Der Erhöhte ist und bleibt der Gekreuzigte – das Lamm, das mitten im Thronsaal Gottes steht, zeigt am Hals nach wie vor und für immer die blutende Schächtwunde des Paschatieres; aber der Gekreuzigte lebt und steht im Zentrum der Macht Gottes selbst.

Um diese theologische Spannung aufrechtzuerhalten, arbeitet Johannes bereits im christologischen Eingangsbild mit härtesten Kontrasten und Brüchen. Wo eben noch vom „Löwen aus Juda“ die Rede war, dem Siegertypen schlechthin, dem königlichen Messias, der aus „Davids Wurzel“ wächst (5,5), dort genau ist das geschlachtete Lamm zu sehen (5,6); und keinem anderen als diesem Lamm gilt die Ehrerbietung der himmlischen Heerscharen (5,9-15), denen es die Menschen nachtun sollen. Von dieser Spannung zwischen Lamm und Löwe, Blut und Herrlichkeit, Martyrium und Macht lebt nicht nur die Christologie der Apokalypse, sondern das gesamte Gerichts- und Heilsgeschehen, das sie schildert: Es ist die unerträgliche Spannung zwischen Tod und Leben, die das Leben der Gerechten zum Leiden macht, aber ihren Tod in die Freude des ewigen Lebens verwandelt.

2. Das Wirken Jesu als Richter und Retter

Das Lamm Gottes ist das Inbild der Christologie in der johanneischen Apokalypse. Seine Facetten spiegeln sich im ganzen Werk und zeigen eine soteriologische Ausrichtung der Christologie, in der Jesus Richter und Retter in einer Person ist.

²⁹ Der christologische Strukturvergleich läßt eine gewisse Nähe zum Johannesevangelium hervortreten: Auch dort bedeutet die Menschwerdung zwar Leiden und Tod, aber nicht Erniedrigung, auch dort sind Kreuz und Erhöhung zusammengeschaut – freilich, bei Lichte besehen, in signifikant anderer Weise: Das Evangelium ist präsentisch-eschatologisch die Apokalypse futurisch-eschatologisch ausgerichtet. Die Apokalypse ist christologisch nicht die Tochter, sondern die Schwester des Johannesevangeliums.

(a) *Das Blut Jesu Christi (Offb 1,5)*

Die Richtung weist bereits der briefliche Gnadenwunsch, mit dem das Schreiben beginnt (1,4-8)³⁰. Er belegt nicht nur, wie tief der Seher in der urchristlichen Theologie verwurzelt ist, sondern auch, wie stark er der Tradition seinen eigenen Stempel aufdrückt. In kurzer, formelhafter Zusammenfassung und gezielter, auf den Kontext abgestimmter Zuspitzung formuliert Johannes wesentliche Kernaussagen neutestamentlicher Christologie (1,5)³¹:

Jesus Christus,
der treue Zeuge,
der Erstgeborene der Toten,
der Herrscher der Könige der Erde,
der uns geliebt
und uns durch sein Blut von unseren Sünden erlöst hat.

Die drei ersten Attribute lehnen sich an Ps 89 in der Septuagintaversion an (VV. 38.28), wo sie auf den davidischen Messias bezogen sind, das letzte ruft die Erinnerung an hellenistisch-judenchristliche, näherhin paulinische Christusbekenntnisse wach (Gal 2,20; Röm 3,24; Kol 1,14; Eph 1,7; 4,30; 5,2), aber auch an die synoptische Tradition der Todesdeutung Jesu. Die Zusammenstellung ist signifikant, der Schlußsatz trägt den Akzent. Johannes entfaltet in seinem Buch keine differenzierte Theologie des Todes Jesu, sondern setzt sie voraus. Daß er nur selten auf sie zurückkommt (5,9f.; 7,14; 12,11), darf nicht täuschen: Sie ist ihm nicht unwichtig, sondern so selbstverständlich, daß wenige Stichworte reichen, sie als Basis weitergehender Aussagen nutzen zu können. Das Stichwort „Blut“ steht für den stellvertretenden Sühnetod Jesu. Mit der Erlösung ist die Freilassung aus der Sklaverei der Sünde gemeint³². Inwiefern sie versklavt und diese Knechtschaft das Leben ko-

³⁰ Zur genauen Analyse vgl. *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 108-132.

³¹ Einen guten Eindruck verschafft *G. Strecker*, Theologie des Neuen Testaments. Hrsg. v. F.W. Horn, Berlin 1996, 553-556.

³² Es ist ein archaisierender Zug johanneischer Soteriologie, das volle ἀπολύτρωσις-Motiv, das zurück in die Praxis des Sklavenfreikaufes und mehr noch zum Exodus weist, auf das denkbar einfachste Tätigkeitswort λύω fokussiert zu haben. Zum Motiv vgl. (im aufschlußreichen Metaphern-Vergleich) *H.-J. Klauck*, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg i.Br. 1996, 18-52, hier 26-29 (der allerdings auf Offb 1,5 nicht eingeht).

stet, wird in der Johannesapokalypse durch die Schilderung der satanischen Unheilsmacht und ihrer verführerischen Kultur des Todes auf ungeheure Weise anschaulich (13; 17-18). Im Verständnis der Sünde, von der Jesus Christus befreit, konzentriert sich Johannes ganz aufs Prinzipielle. So differenziert er in den Sendschreiben die postbaptismalen Sünden der Christen beschreibt, um sie scharf zu kritisieren, so plakativ bleibt, was er über ihre früheren Sünden sagt. Sie treten im Spiegel jener Sünden vor Augen, die Babylon in den Untergang führen³³. Mit Bezug auf Jer 51,9, wo der Prophet die Sünden Babels als ansteckende Seuche brandmarkt, spricht Johannes in 18,4f. von *der* Sünde schlechthin, dem Unglauben, wie er in der Apokalypse nicht als ausdrückliche Absage an Gott, sondern – weit gefährlicher noch – als überschäumende Religiosität der „großen Stadt“ (17,18) begegnet. Die grellen Farben dieser Sünde aller Sünden heben sich in äußerster Schärfe hervor, wo Johannes die raffinierten Verführungskünste des Bösen, die Mechanismen ungerechter Herrschaft und die Bereitschaft der Massen schildert, in der Steigerung ihres irdischen Lebens ihr Heil zu finden (13,7f.11-17). Auch wenn der Seher nicht mit dem beliebten Gegensatz von „einst“ und „jetzt“ arbeitet, ist doch klar, daß er die erlösende Heilswirkung des Blutes Jesu nicht zuletzt darin gesehen hat, daß er die Glaubenden aus ihrer früheren Verstrickung in den Synkretismus gelöst und zum wahren Gottesdienst hingeführt hat – um so schlimmer, wenn es jetzt starke Tendenzen gibt, Kompromisse zwischen Christusglaube und Kaiserkult einzugehen. Was dem Tod Jesu eschatologische Heilsbedeutung verleiht, ist die Liebe, die er denen entgegenbringt, die noch gar nicht zur Schar seiner Gläubigen gehören, sondern erst noch aus der Schuld-Sklaverei freigelassen werden sollen³⁴.

Die Erinnerung an den stellvertretenden Sühnetod Jesu wird in Offb 1,5 mit gezielten Hinweisen auf sein irdisches Dasein, seine Auferstehung und Erhöhung verknüpft. Sie bilden den Rahmen, innerhalb dessen der Tod Jesu als Heilstod zu verstehen ist, wie umgekehrt das Vergießen des Blutes die „Mitte“ des Christusgeschehens ist: Der Tod Jesu verbindet nicht nur das irdische Wirken mit der Auferstehung und Erhöhung Jesu; er ist auch der Dreh- und Angelpunkt, der das Christusereignis zum eschatologischen Heilsereignis werden läßt. „Treuer Zeuge“ ist Jesus, weil er – wie die ihm nachfolgenden Heiligen (6,9;

³³ Offb 18,4f. ist nach 1,5 die einzige Belegstelle für ἀμαρτία.

³⁴ Offb 3,9 und 20,9 spricht die Liebe des Erhöhten zu den Erwählten an. In 1,5 scheint das Motiv, verbunden mit dem Tod, (aus paulinischen resp. johanneischen Quellen) traditionell zu sein,

11,7; 12,11; 20,4; vgl. 19,10) – Zeugnis für Gott abgelegt hat³⁵; „Erstgeborener der Toten“ ist er, weil seine Auferstehung – wie es paulinischer Bekenntnisbildung entspricht (Röm 8,29; Kol 1,15.18; vgl. 1Kor 15,20f.) – die endzeitliche Totenerweckung begründet, von der Offb 20 handelt; „Herrscher der Könige der Erde“ ist er, weil seine Erhöhung – wie in der Apokalypse später präzisiert wird – der entscheidende Akt für die Entmachtung der königlichen Gottesfeinde ist (17,14) und damit für die Aufrichtung der Herrschaft Gottes.

(b) Der Menschensohn (1,12-18)

Die Beauftragungsvision 1,12-16, die an prophetische Berufungsvisionen erinnert (Jes 6,1-13; Jer 1,4-10; Ez 1,1-3,15; äthHen 14,8-16,8), aber auf die Abfassung des Buches zielt (vgl. Dan 10; ApkAbr 10), gibt das entscheidende Bild vor:

¹²Und als ich mich umwandte, sah ich sieben goldene Leuchter ¹³und inmitten der Leuchter einen wie einen Menschensohn, gekleidet in einen Mantel, gegürtet mit einem goldenen Riemen bis an die Brust, ¹⁴sein Haupt aber und seine Haare gleißten wie schneeweiße Wolle und seine Augen wie Feuerflammen ¹⁵und seine Füße wie libanesisches Gold, das im Ofen geläutert wurde, und seine Stimme schwoll an wie das Donnern der Sturmflut, ¹⁶und in seiner Rechten hielt er sieben Sterne und aus seinem Mund ragte ein zweischneidiges Schwert, und sein Angesicht strahlte wie die Sonne in all ihrer Kraft.

¹⁷Und als ich ihn sah, fiel ich wie tot zu seinen Füßen.

Er aber legte mir seine Rechte auf und sagte:

Fürchte dich nicht!

Ich bin der Erste und der Letzte ¹⁸und der Lebendige.

Tot war ich, und siehe, ich lebe bis in alle Ewigkeit

Und ich habe die Schlüssel des Totenreiches und der Unterwelt.

Der erste Teil der Vision stellt den himmlischen Menschensohn nach dem Vorbild Daniels (Dan 7,9-14; 10,4-21) vor Augen (vgl. 14,14). Johannes schaut den überirdischen Glanz, die geheimnisvolle Machtfülle und die heilsdramatische Schlüsselrolle Jesu Christi. Seine Kleidung

³⁵ Gegen die alternative Deutung auf den Erhöhten, der „Zeugnis ablegt“, indem er offenbart, was Johannes in seinem Buch aufzeichnen soll (1,2,9; 12,17; 19,10), spricht der Bezug auf den messianischen Königspсалm 89; vgl. *E. Lohse*, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen ¹⁵1993, 17; *T. Holtz*, Christologie (s. Anm. 20), 55-57; *J. Roloff*, Offb, 33; *O. Hofius*, Zeugnis (s. Anm. 20), 512; anders *U.B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh (1984) ²1995, 73; *M. Karrer*, Brief (s. Anm. 30), 118; *H. Giesen*, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 77.

weist ihn als messianischen Priesterkönig aus³⁶, die Aura, die ihn umgibt, zeigt, daß er nicht nur ganz auf der Seite Gottes steht, sondern an Gottes Gottsein Anteil hat³⁷. Während die Synoptiker und Johannes mit dem Menschensohn auch den Irdischen meinen, ja den Gekreuzigten, konzentriert Johannes den Blick – wie es der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik entspricht – auf die himmlische Herrlichkeit dessen, der zum Gericht kommen wird.

Die umfassende Partizipation an der Majestät und Potenz Gottes begründet die soteriologische Wirkung Jesu Christi. Das zweischneidige Schwert verweist auf die „klassische“ Funktion des Menschensohnes, Gericht zu halten, um das Böse endgültig zu besiegen und die Gerechtigkeit triumphieren zu lassen, wie dies in Offb 14,14-20 mit Hilfe der Sichelmetapher beschrieben sein wird. Der Richter erscheint aber von Anfang an in weit strahlenderem Lichte noch als der eschatologische Retter. In futurisch-eschatologischer Perspektive offenbart er sich als derjenige, der „die Schlüssel für das Reich des Todes und der Unterwelt“ hat (1,17), also Herr ist über Leben und Tod – um den Tod durch das Leben zu besiegen. Nach der Parallele Offb 3,7 kommt Jesus – mit einem Zitat von Jes 22,21f. – die Vollmacht zu, über den Zugang zum „Haus Davids“ zu entscheiden: Der Davidide (5,5; 22,16) gewährt Zutritt zum himmlischen Jerusalem. So notwendig dazu auch der Ausschluß alles Unreinen gehört (21,8), so deutlich öffnet sich die Perspektive des Heiles für die Glaubenden (3,8):

Siehe, ich habe vor dir eine Tür geöffnet, die niemand mehr schließen kann.

Die Öffnung der Tür zum Reich Gottes ist definitiv, weil Jesus – wie es in der Sprache des Apostels Paulus und des Hebräerbriefes hieße – ein

³⁶ Zum hohepriesterlichen Gewand vgl. Ex 28,4,31; Weish 18,24, zum Gürtel des Priesters Ex 28,8; 39,5 und Josephus, ant. 3,7,4, des Königs 1Makk 10,89; der Kranz des Siegers gebührt ohnedies dem siegreichen König. *J. Roloff* (Offb, 43) und *H. Giesen* (Offb, 86f.) bleiben indes die Hinweise zu undeutlich. Vgl. aber *U. Vanni*, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SRivBib 17), Bologna 1988, 126f.; *G.K. Beale*, Rev, 209.

³⁷ Der Referenztext Dan 10 weist zu einer Angelophanie; Offb 1,12-16 verweist aber auch auf die Theophanie von Dan 7,9. Das entspricht dem Gehalt der Offenbarung. Die Sonne (1,16) ist Symbol und Signum Jahwes, des richtenden und siegenden Gottes der Gerechtigkeit (Mal 3,20: „Sonne der Gerechtigkeit“). Das gleißende Weiß der Haare (1,14) ist nach Dan 7,9 ein theophanes Motiv. Das Feuer der Augen (1,14) eignet nach Dan 10,6 dem Erzengel Gabriel, ist aber ursprünglich ein Prädikat des Richter-Gottes (Dan 7,9f.), das in Offb 2,18 auf den Gottessohn und in 19,12f. auf den als „treu und wahrhaftig“ (19,11; vgl. 3,14) erkannten „Logos Gottes“ (19,13) bezogen ist, der als Weltenrichter amtet (Jes 63,1-3). Der in 14,14 genannte goldene Kranz verweist auf die himmlische Thronszenerie 4,4 zurück.

für alle mal gestorben ist und keine gottfeindliche Macht auch nur die geringste Chance hat, rückgängig zu machen, was der Heilswille Gottes in Jesu Tod und Auferweckung entschieden hat.

In der Beauftragungsvision ist diese futurisch-eschatologische Verheißung präsentisch-eschatologisch geerdet. Mit einer ganz einfachen Geste und einem ganz einfachen Wort offenbart sich derjenige, dessen göttlicher Glanz den Seher zu Tode erschreckt (vgl. Dan 10,16-19; Jes 6,5; Ez 1,28), als sein Retter, dem er sich ganz und gar anvertrauen kann. Die Handauflegung bedeutet Schutz und Nähe, die rechte Hand Jesu, die eben noch die sieben Sterne hielt und damit die ganze Kirche, richtet den auf, der „wie tot“ zu seinen Füßen liegt. Das „Fürchte dich nicht!“, das aus dem Motivschatz von Epiphanie-Erzählungen stammt (vgl. Dan 10,10.12), gewinnt seine volle Bedeutung im Lichte des Kontextes als Zusage, vor dem Tode gerettet zu werden. Jesus kann dieser unbedingte Retter nur als derjenige sein, dem die ganze Macht Gottes gehört – und er setzt diese Macht ein zur umfassenden Verwirklichung des Heilswillens Gottes.

(c) Die Vollendung des Heiles durch Jesus Christus

Offb 1,5 setzt ein positives Vorzeichen der Soteriologie, das die gesamte Apokalypse tiefgreifend prägt. Jesus Christus ist das Lamm Gottes als der eschatologische Retter, der nicht nur einerseits die Getauften von der Macht der Sünde bereits befreit hat, sondern deshalb auch am Ende als der strahlende Sieger über Sünde und Tod dastehen wird. Offb 19,1-10 sieht die eschatologische Vollendung als „Hochzeitsmahl des Lammes“ (19,10; vgl. 21,2.9; 22,17). Die Vision blendet zwei prophetische Heils-Bilder übereinander, das des Festmahles, wie es aus jesajanischer (25,6-8) und apokalyptischer Überlieferung (äthHen 62,13f.) Jesus besonders geliebt hat (Lk 7,29 par. Mt 8,11f.; Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10; Lk 13,29), und das der Hochzeit zwischen dem Gottesvolk und Gott resp. dem Messias, das gleichfalls aus jesajanischer (61,10f.; 62,4f.) und apokalyptischer Überlieferung (4Esr 9,47) in die synoptische Tradition eingewandert ist (Mk 2,19f. par.; Joh 3,29; vgl. Mt 25,1), freilich auch in der Paulusschule Spuren hinterlassen hat (2Kor 11,2f.; Eph 5,21-33)³⁸. Johannes steigert durch die Überblendung die Helligkeit beider Heilsbilder – und bricht sie zugleich, indem er, ein Ding der

³⁸ Ein genauerer Bildvergleich (vgl. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen [1994] ²1995, 607f.) zeigt, daß Johannes gezielt (und wohl erstmalig) die Basileia-Thematik, die frühjüdisch und synoptisch an der Mahlmetaphorik haftet, mit der Ekklesiologie verknüpft, auf die alttestamentlich, frühjüdisch und paulinisch die Brautmetaphorik zielt. Leitmotiv dürfte Jesus als Bräutigam sein, wie ihn die Evangelien portraituren können.

Unmöglichkeit, ohne jede Vorlage in der Überlieferung von der Hochzeit des *Lammes* spricht (vgl. 21,9). Die christologische Zumutung, den „Löwen aus dem Stamm Juda“ als „geschlachtetes Lamm“ (5,5f.) zu erkennen, vermittelt sich der ekklesiologischen: Der Messias, der das Gottesvolk als seine Braut heimführt, ist und bleibt in all seiner faszinierenden Macht und Stärke das Opferlamm und wehrlose Schaf, weil er der Gekreuzigte ist und bleibt. Das weiße Brautkleid aus kostbarstem Linnen (19,8), in dem die „gerechten Taten der Heiligen“ erstrahlen (19,8b)³⁹, ist „im Blut des Lammes weißgewaschen“ (7,14; vgl. 22,14). Die „kühne Metapher“ (H. Weinrich) der blutigen Reinigung meint die Erlösung und Verherrlichung der Gerechten durch den auferstandenen Gekreuzigten.

Der endgültige Sieg Jesu steht bereits am Anfang fest, wie „einer der Ältesten“ dem Seher offenbaren kann (5,5), weil von vornherein feststeht, daß Jesus als präexistenter Messias „würdig“ ist, das geheimnisvolle Buch „mit sieben Siegeln“ (5,1) zu empfangen (5,7.9), und damit das Geschehen unaufhaltsam seinen Lauf nimmt, das Johannes erst Akt um Akt offenbart wird. Deshalb entspricht dem Perfekt, mit dem der „Älteste“ eingangs vom Sieg Jesu spricht (vgl. 5,9f.), das Futur der Verheißung, das in 17,14 einer der sieben Engel (17,1) in den Mund nimmt. Beide Zeiten – „was geschehen ist und was danach geschehen wird“ (1,19) – werden durch das Präsens zusammengehalten, das der himmlischen Wirklichkeit, nämlich der Ewigkeit Gottes wie seines Messias angemessen ist und deshalb in den Hymnen (5,12) und Offenbarungsaussagen (17,14) der Engel angesprochen wird.

(d) Das Gericht durch den Retter Jesus Christus

Die Vollendung der Herrschaft Gottes setzt das Gericht voraus. Die theozentrische Heilsdramatik prägt sich tief der Christologie ein. So wie Jesus Christus derjenige ist, mit dessen Namen die Freude der Gerechten verbunden ist (2,17; 14,1; 22,4), so ist er es auch, durch den Gott Gericht hält (14,14-20; 19,11-21; vgl. 2,21-23; 3,16; 16,15). Er tritt als „einer wie ein Menschensohn“ vor Augen (14,14; vgl. 1,13), was aus

³⁹ Der Versteil ist in seiner Authentizität umstritten. *E. Lohse* (Offb, 102) und *U.B. Müller* (Offb, 319) halten ihn für eine Glosse, da die weißen Kleider nicht die irdischen Taten meinen können, sondern den Zustand der Verklärung bedeuten. Aber die „Werke“ der Gerechtigkeit, in denen sich die „Nachfolge“ Jesu erweist (14,4), „begleiten“ die „Heiligen“, wenn sie im vollendeten Reich Gottes „von ihren Mühen ausruhen“ (14,13). Daß sie ihnen im Endgericht, wo sie die Gerechtigkeit der Heiligen bezeugen (vgl. 4Esr 7,35), angerechnet werden (Offb 20,11-15), führt zu dem Ergebnis, das 19,8b beschreibt (vgl. 3,5; 6,11). Die „Werke“ sind das „Kleid“ der Gerechten auch in 3,18; 7,14 und 22,14.

danielischer Tradition stammt (Dan 7,13), die in der synoptischen Überlieferung breit rezipiert (Mk 13,24-27 parr.; Lk 17,22-37) und vom Evangelisten Johannes präsentisch-eschatologisch dekonstruiert worden ist (5,27)⁴⁰; er agiert aber auch als „das Wort Gottes“ (19,11-24), was aus einer apokalyptisch-christologischen Lektüre von Weish 18,14-16 gewonnen ist, die den königlichen Messias jesajanischer Traditionen im Hinterkopf hat (11,4; 63,2f.; vgl. Ps 2,9; PsSal 17)⁴¹.

An der ersten Stelle ist die himmlische Majestät des Richters Jesus betont, der – eine Wolke als Thron (vgl. Dan 7,13) und mit einem goldenen Kranz gekrönt (vgl. Dan 7,14) – im Himmel verbleibt und seine Sichel zur Ernte auf die Erde sendet (14,14-16), wie es im Anklang an die Gerichtsprophetie Joel 4,12f. und in Nähe sowohl zum apokalyptischen Szenario (äthHen 48,9) als auch zur synoptischen Tradition (Mt 13,39) heißt⁴².

An der zweiten Stelle hingegen ist die Parusie als eschatologische Epiphanie dargestellt. Die Erntemetapher, die das Einschneidende und Endgültige des Gerichtes hervortreten läßt, weicht schrecklichen Bildern des Krieges, deren Grausamkeit die gewaltige Brutalität des Bösen widerspiegelt und die Radikalität, mit der es durch die ungleich überlegene Macht Gottes besiegt wird. Während der Menschensohn von Offb 14 in göttlicher Souveränität von den Wolken des Himmels aus agiert, tritt Christus nach Offb 19 als ein kriegerischer Reiter, ausgestattet mit Attributen und Accessoires des rächenden Gottes und des königlichen Messias⁴³, aus dem geöffneten Himmel hervor, um auf Er-

⁴⁰ Vgl. R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT.S 4), Freiburg i.Br. 1993, 66-75 (Markus). 288-301 (Johannes).

⁴¹ Vgl. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1999, 236f. Ob sich Joh 1 von der Tradition in Offb 19 her erklären läßt, ist aber zweifelhaft, obgleich die Sapientia auch einen Ausgangspunkt für Philo markiert, von dem der Evangelist (indirekt) herkommt.

⁴² Der traditionsgeschichtliche Hintergrund erhellt, daß die Erntemetapher nicht auf die Sammlung der Gerechten (vgl. Mk 13,27), sondern auf das Gericht über die Gottlosen zu deuten ist; vgl. U.B. Müller, Offb, 270; G.K. Beale, Rev, 776-778; anders E. Schüssler Fiorenza, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (engl. 1991), Stuttgart u.a. 1994, 112f.; R. Bauckham, The Climax of Prophecy. Studies in the Book of Revelation, Edinburgh 1993, 290-296; Ders., Theology (s. Anm. 6), 94-98.

⁴³ „Treu (πιστός)“ und „wahrhaftig (ἀληθινός)“ sind Prädikate des richtenden Gottes nach 3Makk 2,11; die feurigen Augen gehören nach Dan 10,6 dem Engel Gottes und nach Offb 1,14 (vgl. 2,8) dem Menschensohn Jesus Christus (vgl. Dan 7,9). Der blutige Mantel (19,13) erinnert an den zornigen Gott von Jes 63,1-6. Das weiße Pferd (19,11) baut weniger einen Kontrast zum Esel des messianischen Friedensfürsten auf, den Sacharja geschaut hat (9,9) und an den die Einzugsberichte der Evangelien denken (Mk 1,1-11 parr.; Joh 12,12-14), sondern sticht, wie in 6,1-8 vorbe-

den, also dort, wo der aus dem Himmel gestürzte Satan (12,7-12) sich austobt (12,13-13,18), den Tod zu töten⁴⁴, indem er die Agenten des Widersachers (19,20) vernichtend schlägt (vgl. Dan 7,11)⁴⁵, während der Sieg über den Satan erst auf dem folgenden Bilde erscheint (20,1-3.7-10)⁴⁶. Johannes schildert keinen Kampf, sondern den sofortigen und vollkommenen Triumph Jesu Christi. Denn Gott und der Teufel sind keine ebenbürtigen Gegner; Satan ist ein Verlierertyp – und deshalb so gefährlich, bis seine Niederlage Geschichte geworden ist.

Die Gerichtsbilder von Offb 14 und 19 sind aufeinander bezogen⁴⁷, indem sie unterschiedliche Seiten desselben Endgeschehens darstellen (das auch in 6,12-17 aufscheint). Beide Male handelt Jesus Christus in absoluter Souveränität; beide Male ist es das Wort Gottes, das im Munde Jesu das Heil wirkt, indem es das Böse vernichtet – als Richter, indem er es verurteilt, als König, indem er es aus dem Felde schlägt. Beide Male stehen die Gerichtsbilder im Kontext von Heilsbildern⁴⁸. Johannes kann sich in 14,14-20 und 19,11-21 deshalb ganz auf die Vernichtung der Feinde Gottes konzentrieren, weil im Gesamtrahmen der Apokalypse genügend Raum für die Zukunftsbilder der Vollendung

reitet, von den Pferden der apokalyptischen Reiter ab, indem es die Farbe himmlischer Reinheit trägt (vgl. 3,4f.; 6,11 u.ö.), so daß der Reiter auf den weißen Pferd von 6,2 als Vorbote der himmlischen Heerscharen figuriert, die dem Wort Gottes nachfolgen (19,14). Das „scharfe Schwert“ (19,15; vgl. 19,21), das Jesus Christus „im Munde“ trägt (vgl. 1,16; 2,12) symbolisiert in Anspielung auf Jes 49,2 und 11,4b die richtende Macht des Wortes Gottes (vgl. Eph 6,17); das Zepter ist Herrschaftsinstrument des Messias Königs nach Ps 2,9^{LXX} und Jes 11,4, aber auch des (später messianisch gedeuteten) Propheten und Gottesknechtes nach Jes 49,2.

⁴⁴ Das abstoßende Bild der Aasgeier, die zum Leichenschmaus auf das Schlachtfeld gerufen werden (19,17f.21), hat der Seher im Blick auf Ez 39,17-20 gefunden und wohl auch durch die Brille des Jesuswortes Lk 17,37 par. Mt 24,28 gesehen; es zeigt, wie die Erde von allen Überresten des Todes gereinigt wird, um für die Herabkunft des himmlischen Jerusalem bereitet zu sein.

⁴⁵ Dem entspricht der Untergang der alten Schöpfung nach 6,12-17.

⁴⁶ Der Textverlauf von 19,11-22,5 spiegelt nicht die Chronologie der Endereignisse wider, sondern zoomt Bild für Bild tiefer in das Geheimnis der Erlösung hinein, vgl. J. Frey, Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20,4-6, in: H. Timm (Hrsg.), Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, München 1999, 10-72, bes. 29-32.

⁴⁷ Im Bildhintergrund ist beide Male Jes 63,1-6 und Joel 4,9-13 zu erkennen.

⁴⁸ In Offb 14 geht ein großes Heilsszenario (14,1-5) dem Gerichtsinferno voran, in Offb 19 ist der himmlische Jubel das Präludium (19,1-10), bevor dann nach dem Zwischenspiel des „Tausendjährigen Reiches“ das *finale furioso* der Jerusalemvision beginnt.

bleibt⁴⁹. Das Gericht ist nicht das Ende, sondern die *καταστροφή* jenes Heilsdramas, das auf die Vollendung hinausläuft⁵⁰.

Die Grundlinie der Soteriologie in der Johannesapokalypse, daß das Heil durch das Gericht hindurch sich ereignet, zeichnet das Profil ihrer Christologie und wird durch sie definiert. Jesus Christus ist vor allem in seiner eschatologischen Heilsfunktion beschrieben. Unter der elementaren Voraussetzung seines Heilstodes und seiner Auferstehung zur Erhöhung erscheint er vor allem als endzeitlicher Richter und König Gottes. Beide Rollen spielt er als auferstandener Gekreuzigter. Die Bilder des Gerichts und des Heils sind geprägt von der göttlichen Macht des Erhöhten und rufen zugleich den Tod Jesu ins Gedächtnis: Der Menschensohn (Offb 1,7), der „mit den Wolken kommt“ (vgl. Dan 7,13), ist der Durchbohrte (vgl. Sach 12,10), die Braut des eschatologischen Gottesvolkes führt der Christus als Lamm zum Hochzeitsmahl der vollendeten Basileia (Offb 19,6).

⁴⁹ Vgl. *J. Roloff*, Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg i.Br. 1994, 106-127.

⁵⁰ Von dem Gericht, das nach Offb 14 und 19 zum Tod der teuflischen Feinde Gottes und ihrer irdischen Kombattanten führt (vgl. 6,12-17), ist die Verurteilung der Sünden, die in den Sendschreiben den Getauften angedroht wird (2,22f.; 3,16; vgl. 3,2f.), nicht zu trennen, aber zu unterscheiden. Sie ist insofern nicht zu trennen, als die Christen Kleasiens den teuflischen Versuchungen des Synkretismus ausgesetzt sind und deshalb vor der tödlichen Gefahr des Glaubensabfalls gewarnt werden müssen; aber sie ist klar zu trennen, weil es dem Seher nicht um die Ansage des unvermeidlichen Untergangs, sondern um Warnung und Rettung geht (vgl. 2,5.16; 3,3.19). Strafe tut not, aber sie dient gegenwärtig der Züchtigung und Zurechtweisung, wie es einem alten Topos weisheitlicher Ethik entspricht (3,19; vgl. 2,22f.), und futurisch-eschatologisch der Nichtung der Sünden im Gericht nach den Werken (2,23), das nach 20,11f. dem thronenden Gott vorbehalten ist und der Reinigung der Heilsgemeinde dient.

III. Die Relation zwischen Gott und Jesus

Die heilsentscheidende Rolle, die Jesus Christus im eschatologischen Drama spielt, ist durch seine Beziehung zu Gott geprägt: einerseits durch den Primat Gottes und die Theozentrik Jesu, andererseits durch die umfassende Partizipation Jesu am Gottsein Gottes.

1. Der Primat Gottes

So bestimmend die „Offenbarung Jesu Christi“ im Mittelpunkt des Buches steht, so eindeutig ist der Vorrang, der Gott, dem Vater, zukommt. Vor der Christusvision (5,1-11), aus der sich das apokalyptische Heilsgeschehen ergibt (6,1), steht die Gottesvision (4,1-11), aus der sich die Christusvision ergibt (5,1); nach dem Tausendjährigen Reich, in dem der Messias herrscht (20,1-6), wird Gott selbst auf den Plan treten, um Satan zu entfesseln und von der Erde zu verbannen (20,7-10), vor allem aber um die Auferstandenen zu richten (20,11-15) und das himmlische Jerusalem auf die Erde herabkommen zu lassen (21,1-8).

Wesentliche Attribute sind Gott allein vorbehalten: Gott ist der „Vater“ (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1), Jesus der „Sohn“ (2,18); Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde (4,11; 10,6), Jesus der Schöpfungsmittler (3,14)⁵¹; Gott ist der „Pantokrator“, der Herr der Geschichte und der König des Alls (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7,14; 19,6.15; 21,22), Jesus hält die „sieben Sterne“ in seiner Rechten (1,16; 2,1; 3,1), die für die Engel der sieben Gemeinden (1,20), aber letztlich für die ganze Kirche stehen; Gott ist der „Lebendige“ (7,2; 15,7), Jesus der von den Toten Auferstandene, der „lebt in Ewigkeit“ (1,18); Gott ist der Richter am Jüngsten Tage (20,11-15; vgl. 11,18), Jesus der Menschensohn, den er durch den Mund eines Engels zum Richten ruft (14,15f.)⁵²; Gott ist der Vollender des Heiles (21,1-8), Jesus derjenige, der das Tor zum

⁵¹ *Arche* meint Anfang und Urgrund, Ursprung und Prinzip. Der alttestamentliche Referenztext ist Spr 8,22 (vgl. Weish 6,22; 9,2; Sir 24,9). Aber Jesus ist nicht das erste Geschöpf Gottes, sondern geht aller Schöpfung voraus, wie er auch ihr Ende ist (1,17; 2,8; 22,13). Offb 3,14 bezieht sich auf die Erschaffung nicht nur der Gemeinde, sondern der Welt, vgl. *K.M. Woschitz*, Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum, Freiburg i.Br. 1987, 239. Das Motiv wurzelt im paulinischen Traditionsraum (vgl. 1Kor 8,6; Kol 1,15-20), weist aber auch Parallelen zu Johannes (1,3f.) auf.

⁵² Der Engel (14,15) signalisiert dem Seher nicht etwa eine Inferiorität des Menschensohnes, sondern die Gottunmittelbarkeit des Auftrags zum Gericht; vgl. *P. Prigent*, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1981, 234. Ob die ältere Tradition einer Engel-Christologie durchschimmert (so *J. Roloff*, Offb, 154f.), ist zweifelhaft.

Reich Gottes aufschließt (1,18; vgl. 3,7f.); Gott ist es, der auf dem Thron sitzt (3,21; 4,1-11; 21,5 u.ö.), Jesus kommt es zu, als Lamm Gottes inmitten des Thrones zu stehen (5,6f.; vgl. aber 3,21); auch Jesus ist „heilig“ (2,18), aber nur dem Vater gilt das Trishagion (4,8 [Jes 6,2]); allein der Vater ist δ Θεός (1,1 u.ö.), Jesus aber der gekreuzigte Kyrios (11,8). Allein auf den Vater bezieht sich die eschatologische Neuinterpretation der Dornbusch-Theophanie (Ex 3,14), daß er „war und ist und kommt“ (1,4.8; 4,8; vgl. 11,17; 16,5), während der Sohn der Menschgewordene, Gekreuzigte, Auferstandene und Erhöhte ist.

Die differenzierte Sprachregelung ist theologisch aufschlußreich. Äußerste Nähe und intensivste Gemeinschaft, aber auch klarste Unterscheidung und deutlichstes Gegenüber kennzeichnen die Relationen zwischen Vater und Sohn. Die Apokalypse des Johannes erweist sich als ein herausragendes Beispiel neutestamentlicher Theozentrik. Das monotheistische Bekenntnis, zu dem Israel gefunden und das Jesus auf seine Fahnen geschrieben hat (vgl. nur Mk 12,28-34; 10,18), wird nicht nur im vollen Umfang bejaht (vgl. 6,10), sondern auch als Antriebsfeder, mehr noch: als der einzige Grund des eschatologischen Heilsgeschehens wahrgenommen. Die *Theologie* bildet den Rahmen der Christologie. Der Dienst Jesu Christi kann nur als Dienst an der Aufrichtung der Herrschaft Gottes verstanden werden⁵³. Aber Gott handelt als Vater Jesu Christi.

2. Die Theozentrik Jesu Christi

Daß die Christologie die *Theologie* der Apokalypse nicht etwa irritiert, sondern intensiviert, hängt entscheidend an der Theozentrik Jesu Christi selbst. Sie ist kein „Charakterzug“ neben anderen, sondern schlechterdings entscheidend für jeden Zug der Christologie und Soteriologie.

Signifikant ist, daß Jesus in den Offenbarungsworten der Sendschreiben, genauer: in dreien der sieben „Überwindersprüche“ mit Betonung von „meinem Vater“ spricht (2,28; 3,5.21), so wie für die Christen Gott, der Herr, „sein Vater“ ist (1,6; 14,1), und daß von Gott als „Vater“ ausschließlich in diesen Kontexten die Rede ist. Nie heißt es, Gott sei der Vater der Christen, immer nur, er sei der Vater Christi. Damit wird nicht nur – ähnlich wie in der synoptischen und stärker noch in der johanneischen Evangelientradition – die Einzigartigkeit der Gottesbeziehung Jesu zur Sprache gebracht, es wird ebenso deutlich, daß Jesus ge-

⁵³ Vgl. F. Mußner, „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannes-Apokalypse, in: E. Gräßer u. O. Merk (Hrsg.), Glaube und Eschatologie. FS W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 209-227.

rade dann, wenn er in voller Autorität zu seinen Gemeinden spricht seinerseits auf den „Vater“ ausgerichtet ist und auf ihn als Ursprung und Ziel (1,8; 21,6) verweist. Das wird unterstützt durch die gleichfalls signifikante Rede, daß Jesus seinen Vater nach 3,2 und 3,12 „meinen Gott“ nennt⁵⁴.

Ohne daß eine Systematisierungsabsicht erkennbar wäre, läßt der Seher in Verbindung mit der Vateranrede entscheidende Dimensionen des Heilsgeschehens aufleuchten. Nach 2,28 besteht die Verheißung des Sieges für die Heiligen darin, daß sie an der messianischen Herrscher-gewalt Jesu teilhaben (vgl. 1,6; 20,4), „wie auch ich (ὡς κἀγώ) sie von meinem Vater empfangen habe“. Das ὡς καί ist analog zum καθὼς des Johannesevangeliums auszulegen (Joh 5,23; 13,15.34; vgl. 6,57; 8,28; 10,15; 12,50): Die Übergabe der Herrschaft Gottes an Jesus Christus – ein altes Motiv hellenistisch-judenchristlicher Christologie (vgl. Phil 2,9-11) und Theologie (1Kor 15,22-28) – begründet die Anteilgabe der Christen an der messianischen Vollmacht Jesu und zielt von vornherein darauf. Dem entspricht, daß in 1,6 die Heilsmittelung durch Jesus Christus an die Glaubenden als Einsetzung „zu Priestern Gottes, seines Vaters“ ausgewiesen wird⁵⁵.

Mit einer ganz ähnlich zu verstehenden ὡς κἀγώ-Wendung spricht 3,21 von der eschatologischen Vollendung als einer umfassenden Partizipation der siegreichen Glaubenden an der umfassenden Partizipation Jesu Christi am Gottsein Gottes. Der Ton liegt auf der vollkommenen Gemeinschaft der Glaubenden mit Jesus Christus, der ihnen dadurch die vollkommene Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Was diese „Gabe“ der eschatologischen Vollendung voraussetzt, sagt 3,5; Jesus verheißt jedem Sieger der gegenwärtigen Glaubenskämpfe:

Ich werde seinen Namen bekennen vor meinem Vater und seinen Engeln.

Das Wort erinnert stark an synoptische Parallelen, die Jesus als Menschensohn vorstellen, den zu bekennen oder zu leugnen über Heil und Unheil entscheidet (Lk 12,8 par. Mt 10,32; Mk 8,38). Das „Bekennen“ des Namens korrespondiert damit, daß die Heiligen ihrerseits „seinen

⁵⁴ Ob man aus dieser Anrede auf „Subordination“ schließt (so *U.B. Müller*, *Offb*, 330), hängt am Begriff. Beziehungen gibt es zum ökonomischen Subordinatianismus der Väter, nicht jedoch zum ontologischen des Arius. Positiv geht es sowohl um die „einzigartige Verbundenheit“ mit dem Vater (*E. Lohmeyer*, *Die Offenbarung des Johannes* [HINT 16a], Tübingen ²1953, 18) als auch um das, was (vielleicht etwas unbeholfen) Primat des Vaters genannt werden kann und der Theozentrik Jesu Christi selbst entspricht.

⁵⁵ Grundlegend *E. Schüssler Fiorenza*, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTA 7), Münster 1972, bes. 70-72.168-236.

Namen und den Namen seines Vaters auf ihre Stirn geschrieben haben“ (14,1), wenn sie mit dem Lamm als Verklärte auf dem Berg Zion erscheinen. Die Rede von Gott als Vater hat in der Johannesapokalypse einen soteriologischen Ort, der ins Zentrum der Christologie führt; sie offenbart die Theozentrik Jesu Christi und erhellt gerade sie als den Nerv seiner heilsmittlerischen Wirksamkeit. Die Hoffnung der Christen *gründet* darauf, daß Gott der Vater Jesu ist und daß Jesus Gott als „seinen Vater“ ehrt; die Hoffnung *richtet* sich darauf, daß Jesus ihnen die Gemeinschaft mit diesem seinem Vater vermittelt.

Die Theozentrik bestimmt nicht nur das irdische Wirken Jesu, sondern auch seine Erhöhung ebenso wie seine Parusie, und zwar jeweils sowohl in der Wahrnehmung der ihm von Gott übertragenen Aufgabe als auch in der Ausrichtung seines Wirkens auf Gott. Im Blick auf sein irdisches Wirken wird er „treuer Zeuge“ genannt (1,5), wobei seine „Treue“ für die Unverbrüchlichkeit seiner Ausrichtung auf Gott steht, die ihn bis hinein in seinen Tod bestimmt hat. Offb 12,1-6 ordnet die Menschwerdung und die Erhöhung Jesu Christi dem eschatologischen Heilshandeln Gottes zu und bezieht es genau auf jene Unheilssituation der Menschheit, derentwegen Jesus sein Blut vergossen hat⁵⁶. Als Erhöhter und als wiederkommender Menschensohn ist Jesus derjenige, der Gottes Gerechtigkeit auf seine Fahnen geschrieben hat und ihr zum Siege verhilft. Er ist nicht nur derjenige, der durch das Lösen der Siegel das apokalyptische Heildrama beginnen läßt (6,1), nachdem Gott ihm, dem einzig Würdigen, das Buch überreicht hat (5,7), sondern in umfassender Weise derjenige, der Gott offenbart, so wie sich Gott ihm und durch ihn offenbart (1,1-3). Einerseits präsentiert er sich den Gemeinden als der „Sohn Gottes“ (2,18), dem Gott „die Schlüssel Davids“ gegeben hat (3,7); andererseits ist sein alles überragendes Interesse, die (kleinasiatischen) Christen zur radikalen Gottesverehrung zu führen. Dieselbe Spannung zeichnet sich in futurisch-eschatologischer Perspektive ab: Einerseits hält Jesus das Gericht auf Gottes Weisung (14,15f.); andererseits vernichtet er als „Wort Gottes“ die Agenten des Widersachers Gottes (19,11-16). Ebenso im Messiasreich: Einerseits gelangt der Christus zur Tausendjährigen Herrschaft, nachdem ein Engel aus dem Himmel, d.h. von Gott her, Satan gebunden hat, so wie

⁵⁶ Der Passus gehört zu den am meisten umstrittenen in der Johannesoffenbarung. Die Geburt des göttlichen Kindes aus der Jungfrau erklärt sich nicht ohne eine – im Neuen Testament mit unterschiedlichen Akzenten längst vorbereitete – christologisch interessierte Kombination von Jes 7,14 und Ps 2,9 im Horizont von Jes 66,7. Die Konzentration auf Geburt und Errettung erklärt sich aus der Dekonstruktion des Mythos von Apoll und Letho resp. Isis und Typhon. Der die Chaos-Macht des Todes besiegt, ist der von Gott auf Erden manifestierte und in den Himmel erhöhte Christus.

(nach 12,7-9) „Michael und seine Engel“ Satan aus dem Himmel gestürzt haben; andererseits besteht die messianische Herrschaft geradezu darin, daß die wahren Gottesverehrer zur Herrschaft gelangen.

Die besondere Note, die Johannes der Vaterschaft Gottes gibt, entspricht der Verhältnisbestimmung von Christologie und Theozentrik im gesamten Werk. So wie sich einerseits die Macht und Würde Jesu Christi nur von Gott, seinem Vater, her erklärt, so ist sie andererseits ganz und gar auf die Macht und Würde Gottes, des Vaters, ausgerichtet⁵⁷. Die theozentrische Orientierung der Christologie ist der Nerv des apokalyptischen Heilsgeschehens, von dem Johannes zu berichten weiß, geht es doch darum, daß Gott als Gott seine Herrschaft antritt und anerkannt wird. Da er aber als Gott wesentlich der Vater Jesu Christi ist, zielt das Endspiel darauf, daß Jesus den Glaubenden heilsmittlerisch Anteil an seiner Beziehung zum Vater gibt.

3. Gottes Handeln durch Jesus Christus

So wie der Seher die Theozentrik Jesu Christi akzentuiert, auf daß durch das Christusbekenntnis das Gottesbekenntnis verstärkt wird, so betont er, daß Gott als er selbst durch Jesus Christus handelt, auf daß Gottes *Gottsein* im Lichte der Christologie erhellt. Gott erweist sich als der lebendige und heilige Gott durch Jesus Christus. Einerseits kann Jesus als Christus nur von Gott her und auf Gott hin gesehen und verstanden werden; andererseits läßt das Christusgeschehen, dessen eschatologische Dimensionen der Seher Johannes öffnet, überhaupt erst erkennen, wer Gott definitiv ist. Gerade weil alle entscheidenden Aktionen der Apokalypse ausschließlich von ihm ausgehen, ist es das Handeln und Leiden Jesu Christi, durch das sich Gott als Gott offenbart.

Der erste Satz der Johannesoffenbarung macht die entscheidende Vorgabe:

Offenbarung Jesu Christi,
die Gott ihm gegeben hat,

⁵⁷ Die doppelte Ausrichtung der Theozentrik – in absteigender Linie von Gott zu Jesus Christus, in aufsteigender Linie von Jesus Christus zu Gott – ist prinzipiell für das gesamte Neue Testament kennzeichnend, wird aber in den verschiedenen Schriften recht unterschiedlich gezeichnet. In der Johannesapokalypse fehlt die pneumatologische Vermittlung, die bei Paulus und im Johannesevangelium entscheidend sind. Eher läßt sich eine Nähe zum synoptischen Modell erkennen. Dort richtet sich allerdings die Aufmerksamkeit auf das irdische Wirken, weshalb Motive wie die Sendung und der Gehorsam Jesu die Szene beherrschen.

damit er seinen Knechten zeigt,
was bald geschehen muß.

„Jesu Christi“ ist als *genitivus auctoris* zu deuten. Die Wendung Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ zielt auf die Weitergabe der Offenbarung an die „Knechte Gottes“. Was durch die Inspiration des Sehers geschieht (1,2), ist also der entscheidende Prozeß, durch den das prophetische „Buch“ entsteht, mit dem Johannes den Christen der kleinasiatischen Gemeinden (und nicht nur ihnen) das sagt, worauf jetzt alles ankommt⁵⁸. Dies unterstreicht Offb 1,7f., wonach Gott, der selbst „der Kommende“ ist (1,4.8), das Kommen des Menschensohnes (vgl. Dan 7,13) ankündigt, also auch wahrmacht.

Die christologische Offenbarungstheologie ist bereits nach 1,1 in doppelter Weise theozentrisch orientiert. Zum einen ist Gott derjenige, der sich seinerseits Jesus Christus offenbart und ihm dadurch die Offenbarung, d.h. das eschatologische Heilsereignis schlechthin, nämlich die Realisierung seines Willens, die Manifestation seines Gottseins, zur Weitergabe gegeben hat. Zum anderen offenbart Jesus, „was bald geschehen muß“, nämlich dem Willen Gottes gemäß ist (vgl. Dan 2,28f.^{LXX}).

Dem entspricht die Thronsaalszenerie. Das „Buch mit sieben Siegeln“ (5,1; vgl. Jes 6,1; 29,11; Ez 2,9f.) steht für die „Offenbarung“; das „Lamm empfing (εἴληφεν)“ es „aus der Rechten dessen, der auf dem Thron saß“ (5,7)⁵⁹. Von Seiten Gottes aus gesehen, ist es ein Überreichen, das zugleich eine Übertragung meint: Jesus Christus ist derjenige, der an Gottes Geschichts-, Gerichts- und Heilsmacht, damit auch an Gottes Ehre und Herrlichkeit partizipiert (5,12f.). Von Seiten Jesu aus ist es zugleich ein Empfangen und ein Nehmen: ein Empfangen, weil Gott, der Vater, gibt (vgl. 2,8); ein Nehmen, weil er die ihm übertragene Aufgabe übernimmt und ausführt. Er ist „Agent“ Gottes, insofern er *der* Protagonist des Heilsdramas ist. Aber er ist mehr als das: Seine „Würde“, die ihn als denjenigen ausweist, der als einziger das Buch öffnen kann, hat er durch seinen Kreuzestod offenbart (5,9); er hat sie nicht erst durch eine besondere Qualifizierung erworben, sie eignet ihm vielmehr von allem Anfang an. Sie dokumentiert ihrerseits beides: die radikale Zugehörigkeit Jesu zu Gott und den radikalen Primat des Va-

⁵⁸ Vgl. Th. Söding, Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Neutestamentliche Anmerkungen, in: U. Luz u.a. (Hrsg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive* (WUNT 130), Tübingen 2000, 169-205, hier 198f.

⁵⁹ Einen präzisen motivgeschichtlichen Vergleich stellt U.B. Müller (Offb, 154f.) an. Er läßt die Majestät Gottes, die Würde Jesu Christi und den Trost des ratlosen Sehers in den Vordergrund treten.

ters⁶⁰. Die himmlischen Gesänge, die Jesus die Ehre erweisen (5,8-14), sind bis in den Wortlaut hinein abgestimmt auf die Huldigung Gottes, die ihnen voransteht (4,11).

Die Rollenverteilung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus ist in Offb 1 und 4-5 so klar definiert, daß sie im weiteren nicht mehr eigens angesprochen zu werden braucht (Offb 14,15f. ist die verschlüsselte Ausnahme von der Regel.) Jesus handelt im Auftrag und in der Macht Gottes; Gott handelt von Anfang bis Ende durch Jesus Christus. Die Johannesapokalypse kennt keine ausgefeilte Grammatik christologischer Präpositionen zwischen ἐν, διὰ und σὺν wie die Paulusbriefe und das Johannesevangelium. Die Übertragung der Herrschaft und der Empfang der Vollmacht, der Auftrag zum Handeln und die Ausführung des Auftrages werden erzählt, wie sie geschaut werden. Die Theologie der Apokalypse ist auch in den theologisch-christologischen Zentralgebieten narrativ und visionär.

4. Die Partizipation Jesu Christi an Gottes Macht und Herrlichkeit

In der Konsequenz der umfassenden Beauftragung und Bevollmächtigung Jesu Christi durch Gott steht seine umfassende Teilhabe an der Macht und Herrlichkeit Gottes selbst⁶¹. Eine Vielzahl signifikanter Attribute Gottes wendet die Apokalypse auch auf Jesus Christus an. Er ist „heilig“ und „wahrhaftig“ (3,7), so wie es nur von Gott heißen kann, daß er heilig und wahrhaftig ist (6,10; vgl. Jes 65,16^{LXX}; Hos 11,9; Jes 40,25 sowie Ex 34,6; Num 14,18^{LXX}; Ps 86,15). Der Basissatz Biblischer Theologie lautet in der von Dtn 32,4 beeinflussten Formulierung der Apokalypse (15,4):

Du allein bist heilig (Μόνος ὁσιος).

Dieser Grundsatz wird durch die Rede von der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Jesu Christi nicht im mindesten tangiert, sondern radikal interpretiert: Gott ist der Heilige und Wahrhaftige (vgl. 16,5) als der durch den heiligen und wahrhaftigen Jesus sich (selbst) Offenbarende; und die Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Jesu *besteht* gerade in seiner radikalen

⁶⁰ E. Schüssler Fiorenza (Buch der Offenbarung [s. Anm. 42], 82f.) führt die „Würde“ differenziert auf den Kreuzestod Jesu, auf seine Bevollmächtigung durch Gott und auf seine Bedeutung für die Glaubenden zurück.

⁶¹ Deshalb ist das Urteil kritisch zu hinterfragen, das T. Holtz (Christologie [s. Anm. 20], 176f.202f.) fällt, Jesus Christus bilde „nur“ eine „Funktionseinheit“ mit Gott.

Theozentrik und Proexistenz, die Gottes Offenbarung entspricht und Gottes Gottsein offenbart.

Ähnlich steht es bei anderen Attributen (von denen hier nur einige der wichtigsten angeführt werden). Wie es von Gott mit größter Betonung heißt, er sei „Alpha und Omega, Anfang und Ende“ (21,6; vgl. 1,8), so ist für die Christologie der Apokalypse typisch, daß es zum Schluß als Selbstoffenbarung Jesu Christi heißt (22,13):

Ich bin das Alpha und das Omega,
der Erste und der Letzte,
der Anfang und das Ende.

Daß damit wiederum nicht im mindesten das Gottsein Gottes tangiert wird, ergibt sich aus den Sachparallelen: Der „Erste und der Letzte“ ist Jesus als derjenige, „der tot war und wieder lebendig geworden ist“ (2,8; vgl. 1,18). Es gibt also gerade keine Konkurrenz zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, wer „Erster“ und „Letzter“ ist; vielmehr ist es der eine *als* Vater, der andere *als* Sohn, der von den Toten auferstanden ist⁶².

Auf derselben Linie liegt auch die christologische Ansprache des theozentrischen Herrschaftsmotivs. So stark Johannes gegen alle manifesten und noch so sublimen Infragestellungen des Herrschaftsanspruchs Gottes dessen einzigartige Macht und Größe stellt, des „Königs aller Völker“ (15,3: βασιλεὺς τῶν ἔθνων), so stark betont doch gleich die Eingangsvision (1,5), daß Jesus Christus „der Herrscher über die Könige der Erde ist“. Die Psalmverse, die hier zitiert werden (89,38.28^{LXX}), zeigen, daß von der messianischen Herrschaft die Rede ist, die nach Johannes dem Erhöhten zukommt; in späteren Partien aber wird das Motiv in Formulierungen variiert, die traditionelle Gottesprädikate auf Jesus übertragen. Während der Gott Israels nach Dtn 10,17 und Ps 136,5 als „König der Könige“ akklamiert wird und nach 2Makk 13,4 und 3Makk 5,35 als „Herr der Herren“ firmiert (vgl. äthHen 84,2; 1Tim 6,15), ist es nach Offb 17,4 und 19,16 der am Ende siegreiche Messias, der als „Herr der Herren und König der Könige“ agiert. Er ist es aber nicht etwa als „zweiter Gott“, sondern *als* Lamm (17,4) und *als* Wort Gottes (19,16), also seinerseits in strenger Theozentrik, die der vollkommenen Anteilhabe an Gottes Heilsherrschaft entspricht.

So ist schließlich auch zu verstehen, daß „der Kommende“ ein herausragendes Epitheton Gottes ist (1,4.8; 4,8), es aber mit demselben Nachdruck heißt, Jesus Christus sei „der Kommende“ (1,7; 2,5.16.25; 3,11; 16,15; 22,7.12.17,20). Erst wenn die Spannung beider Aussagen

⁶² Vgl. R. Bauckham, *Theology* (s. Anm. 6), 54-58.

aufrechterhalten wird, kommt die apokalyptische Dramatik in ihrer theozentrischen und christologischen Pointe heraus. Gott selbst ist es, der Jesus „kommen“ läßt (1,7), und indem Jesus zu seinen Gemeinden (2,5.16.25; 3,11) und zur ganzen Welt „kommt“ (16,15; 22,7.12.17,20), ereignet sich das Kommen Gottes⁶³.

Die Verwendung göttlicher Attribute für Jesus Christus ist programmatisch. Sie spiegelt sich in der literarischen Struktur des Werkes wider. Charakteristisch ist, daß die entscheidenden Aussagen zuerst von Gott, dann von Jesus Christus gemacht werden. Nachdem Gott sich als „der Kommende“ offenbart (1,4) und das „Kommen“ des Menschensohnes angekündigt hat (1,7), präsentiert sich auch Jesus als „der Kommende“ (2,5.16.25; 3,11; 16,15; 22,7.12.17,20); nachdem Gott nach 15,3 als βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν akklamiert worden ist, kann die einleitende Qualifikation der messianischen Königsmacht Jesu (1,5) so modifiziert werden, daß in größter Nähe zur theozentrischen Aussage Jesus selbst „Herr der Herren und König der Könige“ ist (17,4; 19,16). Und nachdem Gott sich in der Eingangsvision als „Alpha und Omega“ offenbart hat (1,8), kann die Schlußvision nach der weiterführenden Wiederholung der theozentrischen Offenbarungsformel (21,6) auch Jesus Christus als „das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ vorstellen (22,13). Die Pointe dieser dramatischen Akoluthie ist nicht etwa die *Ablösung* des Vaters durch den Sohn im soteriologischen Rollenspiel. Vielmehr wird zweierlei deutlich: daß es für den Seher tatsächlich die Attribute *Gottes* sind, die dem Messias zu eigen werden, und daß der *Primat* des Vaters in jeder Hinsicht gewahrt bleibt. Es entspricht dem apokalyptischen Heilsplan und damit auch der Vaterschaft Gottes, Jesus nicht nur in vollem Umfang an seinem Handeln, sondern auch an seiner „Würde“, seiner „Herrlichkeit“ und „Kraft“ (vgl. 1,6 und 4,11 mit 5,13) teilhaben zu lassen⁶⁴.

Was sich an den christologischen Attributen erkennen läßt, spiegelt die visionäre Szenerie der Apokalypse wider. Zwischen der Thronsaalvision des Eingangs (Offb 4-5) und dem Thronmotiv des Endes (22,1) herrscht eine hintergründige Korrespondenz, die nicht nur wesentlich zur Einheit des apokalyptischen Heilsdramas beiträgt, sondern seine

⁶³ Vgl. O. Hofius, Zeugnis (s. Anm. 20), 513: „Im ἐρχεσθαι des Gekreuzigten als des Herrschers und Richters wird sich definitiv erweisen, daß Gott, der Vater Jesu Christi, der ἐρχόμενος ist, der alle Gewalt in Händen hält und so auch über die Welt und ihre Geschichte das letzte Wort behält.“

⁶⁴ Damit ist in der Sprache der Apokalypse eingefangen, was spätere Christengenerationen in anderen philosophisch-theologischen Kontexten als „Wesensgleichheit“ beschrieben haben und verstehen mußten. In diesem Sinne neige ich zur Modifikation des im Prinzip richtigen Urteils von O. Hofius, Zeugnis (s. Anm. 20), 515: „Christus ist seinem Wesen nach *Gott*“ (kursiv im Original).

christologisch-theozentrische Spannung ausmacht. Nach Offb 4-5 schaut Johannes Gott, den Vater, als den, der „auf dem Thron sitzt“ (4,2; 5,1; vgl. Jes 6,1; Ez 2,9f.), während Jesus als „geschlachtetes Lamm“ Gottes inmitten des Thrones Gottes „steht“ (5,6). In 22,1 aber ist „vom Thron Gottes und des Lammes“ die Rede, von dem aus der unaufhörliche Strom des Lebenswassers sich in die Heilige Stadt ergießt (vgl. 22,3). Daß damit keine Entwicklung, sondern ein Perspektivenwechsel eingefangen ist, ergibt sich aus dem Siegerspruch, mit dem die Reihe der Sendschreiben schließt (3,21):

Wer siegt,
dem gebe ich, mit mir auf meinem Thron zu sitzen,
so wie auch ich gesiegt
und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe.

Daß sich Jesus zusammen mit Gott auf seinen Thron gesetzt hat, verweist auf die Erhöhung zur Rechten Gottes⁶⁵. Jesus erscheint nicht im mindesten als Usurpator der Herrschaft Gottes, sondern im Gegenteil als der, durch den Gott seine Herrschaft ausübt. Die Throngemeinschaft mit seinem Vater ist der Grund für die verheißene Teilhabe der Heiligen an der messianischen Vollmacht Jesu Christi (vgl. 20,6), die an die synoptische Tradition erinnert (Lk 22,30b par. Mt 19,28). So wie die Christen in der eschatologischen Vollendung vollkommene Gemeinschaft mit Jesus Christus haben, indem sie an seiner Vollmacht teilhaben, ohne im mindesten die eschatologische Heilsbedeutung, die einzig und allein Jesus Christus zukommt, zu relativieren, so bedeutet auch die Throngemeinschaft des Messias mit Gott, dem Vater, vollkommene Teilhabe an seiner göttlichen Aura, die gerade die radikale Unterscheidung von Vater und Sohn voraussetzt.

5. Die programmatischen Parataxen

Ein Kennzeichen der apokalyptischen Christologie und ihrer Theozentrik sind die zahlreichen Parataxen, die von der Erhebung Jesu zu göttlicher Würde, der Übertragung *theologischer* Attribute auf ihn und der vollkommenen Teilhabe Jesu Christi am Gottsein Gottes handeln. Während bei Paulus und beim Johannesevangelisten die parataktischen Wendungen, die es auch bei ihnen gibt, danach rufen, im Lichte der ἐν-, διὰ- und εἰς-Konstruktionen interpretiert zu werden, haben in der Jo-

⁶⁵ Vgl. M. Hengel, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1f, in: M. Philonenko (Hrsg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108-194, hier 132-134.

hannesapokalypse gerade die καί-Wendungen ihr christologisches Gewicht. Sie signalisieren, daß von Jesus Christus letztlich das erhofft werden darf, was von Gott selbst zu hoffen ist, und daß Jesus Christus deshalb derselben Verehrung würdig ist wie der Vater – und zwar deshalb, weil der Vater eschatologisch durch den Sohn handelt und der Sohn als „treuer Zeuge“ (1,5) und Sachwalter der Gerechtigkeit Gottes ganz im Dienst des Vaters steht.

Der Seher Johannes unterscheidet und verbindet (ohne systematische Ordnung, aber auf der Basis klarer Verhältnisbestimmung von Christologie und Theozentrik) verschiedene Typen von Parataxen. Im Kern stehen die Parataxen der eschatologischen Heilsvermittlung und der soteriologisch wirksamen Geschichtsmacht.

Zum einen: So wie die „Könige der Erde“ (Ps 2,2; Jes 24,21) mitsamt ihren Untertanen in Angst erzittern „vor dem Blick dessen, der auf dem Thron sitzt, und dem Zorn des Lammes“ (Offb 6,16), so jubeln umgekehrt die Gerechten über ihre Rettung, die „von unserem Gott, der auf dem Throne sitzt, kommt und dem Lamm“ (7,10)⁶⁶. Weder im Gericht noch in der Heilsvollendung deutet das καί ein additives oder kooperatives Verhältnis an, so als ob „Vater“ und „Sohn“ einander ergänzen müßten, sondern ein inklusives: Der Vater hält dadurch Gericht, daß der Sohn richtet; und das Gericht des Menschensohnes ist das Gericht Gottes. In christologischer Perspektive erhellt diese Inklusion durch den Überwinderspruch im Sendschreiben nach Philadelphia (3,12):

Wer siegt,
den mache ich zu einer Säule im Tempel meines Gottes
und er wird für immer darin bleiben,
und ich werde auf ihn den Namen meines Gottes schreiben
und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem,
die von meinem Gott aus dem Himmel herabkommt,
und meinen neuen Namen.

Das Aufschreiben des Namens (wie eine unauslöschliche Tätowierung) signalisiert und begründet ein Verhältnis der Herrschaft und Zugehörigkeit (vgl. 14,1). Im Raum Biblischer Theologie ist es jedoch erfüllt von einem Verhältnis radikaler Zuneigung und bleibender Erwählung Gottes (vgl. Jes 44,5; 62,2). Jesus ist es, der – Ausdruck seiner Theozentrik – Gottes Namen den Seinen auf die Stirn (14,1) schreibt, aber auch seinen eigenen, weil die Zugehörigkeit zu Gott die Zugehörigkeit zu Jesus

⁶⁶ Die theozentrische Wendung nimmt alttestamentliche Siegeshoffnungen und Vertrauensbekundungen auf, wie sie in Ps 3,9; 42,12 par. 43,5 und Jon 2,10 anklingen; die Ergänzung um καὶ τῷ ἀρνίῳ zeigt den Willen zur christologischen Weiterführung.

ist und die Unterstellung unter die Herrschaft Jesu Christi die Unterstellung unter die Herrschaft Gottes bedeutet, so wie die heilstiftende Offenbarung des Namens Gottes sich durch das Heilswerk Jesu Christi vollzieht.

Zum anderen: So wie Gott *und* das Lamm das eschatologische Heil vermitteln, so gebührt ihnen die Herrschaft und Ehre. Denn *Basileia* heißt in der gesamten Apokalypse nichts anderes als der dramatische Triumph des Lebens über den Tod, und die *Doxa* ist nichts anderes als der vollendete Glanz der Gnade. Sowohl nach dem Ertönen der siebenten Posaune (11,15) als auch nach dem Satanssturz (12,10) sind es mächtige Himmelsstimmen, die davon sprechen, daß Heilsherrschaft Gott, dem Herrn, gehört „und seinem Christus“. Die Parataxe der Macht und Herrlichkeit hat eine ähnliche Funktion und Aussage wie die der eschatologischen Heilsvermittlung. Das *καί* hält sowohl den Primat Gottes fest als auch die Erhebung Jesu zur Höhe Gottes, der seine umfassende Anteilhabe an Gottes Macht und Wirken⁶⁷ entspricht. Daß beide Male vom *Χριστός* die Rede ist, begründet sich aus der βασιλεία-Thematik: Der Messias ist für Johannes vor allem eine herrschliche Gestalt (20,4.6), der endzeitliche König, der Gottes *Basileia* verwirklicht, der „Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids“ (5,5). Offb 11,15 und 12,10 sind dadurch gekennzeichnet, daß im Vorusblick auf den sicheren Sieg Gottes bereits jetzt – jedenfalls im Himmel – die Effektivität der Heilsvermittlung, die Präsenz der Vollendung zur Sprache gebracht werden kann, ohne daß deshalb die Herausforderung der Leidensnachfolge abgemildert würde, der sich die Christen noch stellen müssen. Die dramatische Spannung, die im Blick auf die Erhöhung und die Parusie die Theozentrik Jesu Christi kennzeichnet, löst sich im Blick auf die eschatologische Vollendung. Zum Glanz der himmlischen Stadt Jerusalem gehört, daß sie nicht auf die natürlichen „Lichter“ am „Himmelsgewölbe“ wie die erste Schöpfung angewiesen ist (Gen 1,17), sondern im Lichte Gottes selbst erstrahlt (21,23):

Sonne und Mond braucht die Stadt nicht, um beleuchtet zu werden,
denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie,
und ihre Leuchte ist das Lamm.

⁶⁷ In 12,10 steht dafür *ἐξουσία*. Dies ist ein theozentrischer Schlüsselbegriff der Apokalypse, der die Machtfrage aufwirft und christologisch beantwortet. Den biblisch-theologischen Hintergrund beleuchtet *K. Scholtissek*, *Vollmacht im Alten Testament und Judentum. Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema* (PaThSt 24), Paderborn 1993.

Das himmlische Jerusalem ist als „heilige Stadt“ (21,2) dadurch gekennzeichnet, daß sie keinen eigenen Tempel mehr braucht, denn (21,22):

Gott, der Herr, der Herrscher des Alles, ist ihr Tempel
und das Lamm (ἀρνίον).

Der Tempel ist der Ort der Gegenwart und der Anbetung Gottes, die Quelle allen Lebens und der Mittelpunkt des Gottesvolkes. Wenn auch hier das christologische καὶ begegnet, ist damit der soteriologische Bogen geschlossen: Jesus Christus ist in der eschatologischen Vollendung auf vollendete Weise in die unmittelbare Heilsgewalt Gottes einbezogen, aus der alles Leben stammt; deshalb ist er auch in die Anbetung Gottes einbezogen. Was in Offb 4-5 als *Abfolge* himmlischer Offenbarungen geschildert ist, um die eschatologische Dramatik des Heilsgeschehens vor Augen zu führen, ist in Offb 21 in eins gesetzt, um die Fülle des Heiles vor Augen zu führen, aus der sich die Not der Getreuen und ihre unendlich größere Hoffnung ableiten. Christus wird in 21,22 als ἀρνίον prädiert, weil der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes mitschwingt, der die einzige Ursache des verheißenen Heiles ist und deshalb dort erinnert wird, wo die alttestamentliche und frühjüdische Erwartung eines eschatologisch neuen Heiligtums inmitten des himmlischen Jerusalem auf die Spitze getrieben und umgebrochen wird⁶⁸. Die Aussage, daß die heilige Stadt Jerusalem keinen Tempel braucht, verweist voraus auf 22,3. Johannes läßt sich von Ezechiels Vision (47,1f.) inspirieren, daß in der Heilszeit ein neuer Paradiesesstrom am Tempel entspringt, nennt aber als Quelle den „Thron“, das stärkste Symbol der Macht Gottes in der Johannesapokalypse. Im übrigen Buch wird konsequent differenziert, daß Gott, der Vater, als einziger auf dem Thron sitzt (4,2 u.ö.), während es Jesus Christus zukommt, als geschlachtetes Lamm inmitten des Thrones zu „stehen“ (5,6); im Schlußbild der Apokalypse tritt diese Differenzierung zurück (22,3):

Und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr sein.

Der Genitiv ist ein *subiectivus*. Vom Lamm ist die Rede, weil kein anderer als der Gekreuzigte der Herrscher ist, der zur Rechten Gottes er-

⁶⁸ Während Daniel (8,14), Tobit (14,5), Henoch (äthHen 93,7) und das Jubiläenbuch (1,17; 28) die eschatologisch vollendete Stadt rings um den erneuerten Tempel erbaut sehen, fehlt er im Zukunftsbild der Apokalypse – aber nicht, weil das himmlische Jerusalem von geringerer, sondern von unendlich gesteigerter Präsenz des Heiligen ist. Das Pathos eines tempelfreien Jerusalem erklärt sich nur aus der Christologie.

höht worden ist. Die offene καί-Wendung hebt die frühere Differenzierung zwischen dem sitzenden Vater und dem stehenden Sohn nicht auf. Aber wichtig ist, daß unter dem Aspekt der eschatologisch vollendeten Lebensspendung beide eine untrennbare Throngemeinschaft bilden. So wenig das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn noch einmal thematisiert wurde, ist doch die Einheit beider betont, von der alle Zukunft in herrlichem Glanz bestimmt sein wird, so wie auch schon die geschichtliche Gegenwart – wenn auch im Zeichen des blutigen Leidens – von ihr bestimmt ist.

Die beiden Reihen eschatologisch-soteriologischer Parataxen werden von zwei weiteren Reihen begleitet, die auf die Offenbarung durch Johannes an die Heiligen und deren Antwort verweisen. In 1,2 stellt sich der Seher als derjenige vor, der „das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi, das er gesehen hat, bezeugt“. Beide Male ist ein *genitivus subjectivus* zu lesen. So wie Gott sein Wort sagt durch die „Offenbarung Jesu Christi“ (1,1), so legt auch Jesus Christus selbst Zeugnis ab, weil Gott ihm die ἀποκάλυψις zur Weitergabe gegeben hat. Johannes wiederum ist es, der beider Wort, das in eins zusammenklingt, bezeugt. Sieht man, daß die „Offenbarung“ (1,1) nicht nur eine (sonst verborgen bleibende) Information über Gott und Jesus Christus vermittelt, sondern das Geschehen der Heilsmitteilung selbst begreift, ist das καί von 1,2 das große offenbarungstheologische Vorzeichen, von dem her sich die Inspirationstheologie der Johannesapokalypse erklärt und damit die Glaubensgewißheit und -sicherheit, die der Seher der kämpfenden und leidenden Kirche seiner Zeit mit auf den Weg geben will.

Entsprechend lassen sich auch in der „aufsteigenden Linie“ der christlichen Gottesbeziehung Parataxen der Verehrung beobachten. Die alles entscheidende Vorgabe machen alle verherrlichten „Geschöpfe“ Gottes, die als Sprecher des vollendeten Kosmos jetzt schon rufen (5,13):

Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm,
Lob und Ehre, Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit.

Die kosmische Doxologie schließt nicht nur die primordialen Gottes- und Christusvisionen (Offb 4-5) zusammen, sondern nimmt auch bereits die eschatologische Vollendung vorweg. Daß Gott „Lob und Ehre, Herrlichkeit und Macht“ gebühren, versteht sich im Raum Biblischer Theologie von selbst; daß dies auch für „das Lamm“ gilt, erklärt sich aus seiner Rolle im Heilsplan Gottes, die ihrerseits daraus resultiert, daß das „Lamm“ als der „Sohn“, in der Terminologie einer späteren Zeit zu sprechen, eines Wesens mit dem Vater ist.

Von dieser Vorgabe ist der Blick in die eschatologisch bestimmte Gegenwart geprägt. Die „Heiligen“ sind nach 12,17 und 14,12 diejenigen, „welche die Gebote Gottes und den Glauben an Jesus (πίστις Ἰησοῦ)“⁶⁹ bewahren (vgl. 20,4). „Gottes Gebote“ sind die Summe des Hauptgebotes (Dtn 6,4f.), das in der akuten Versuchung des Synkretismus größtes Gewicht gewinnt (20,4), während der Glaube an Jesus ein integraler Bestandteil dieses Gehorsams gegenüber Gott ist. Entsprechend besteht die Verheißung der Heiligen für das Tausendjährige Messiasreich darin, daß sie „Priester Gottes und Christi“ sind (20,6)⁷⁰. Wiederum formuliert die Parataxe eine christologische Pointe: Denn während nach 1,6 und 5,10 Jesus Christus durch sein „Blut“ die Heiligen zu „Priestern für Gott“ gemacht hat, amten sie nach 20,6 auch als Priester des Messias. Damit ist einerseits die eschatologisch-soteriologische Schlüsselrolle Jesu eingefangen, der die Heiligen Anerkennung leisten, andererseits ihre Teilhabe an der Exousia Jesu, die sich schon in der eschatologischen Gegenwart auswirkt. Die Heiligen sind „Priester“ des Messias, insofern sie Priester Gottes sind, und umgekehrt – unter dem theozentrischen Vorzeichen, das Jesus Christus selbst gesetzt hat. Ihr Priestertum wird deshalb mit so großem Nachdruck versehen, weil zu ihrem Heil alles darauf ankommt, daß sie nicht etwa die satanischen Liturgien mitzelebrieren, die sich auf Erden im glänzenden Kaiserkult abspielen (Offb 13; 17f.), sondern sich ganz in den Dienst des *einen* Gottes stellen, der ihnen Jesus als den Christus offenbart.

Zusammengefaßt: Die christologischen Parataxen haben in der Johannesapokalypse ihr eigenes theologisches Gewicht. Mehr noch: Sie sind der vielleicht wichtigste Beitrag dieses Johannes zur Entwicklung der neutestamentlichen Theologie. So nur in der Apokalypse akzentuiert, umgreifen sie den gesamten Bereich von der Soteriologie bis zur Praxis des Glaubens. Gewiß können die καί-Konstruktionen nicht eine so differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus, dem Sohn Gottes, einfangen, wie dies – auf unterschiedliche Weise – bei Paulus und Johannes geschieht. Aber zum einen erfüllen sie ihre Funktion, im Koordinatensystem apokalyptischer Theologie den christologischen Fixpunkt zu markieren, und zum anderen verweisen die Parataxen auf einen Kontext visionärer Theologie, in dem die Relationen zwischen Gott und seinem Christus als Ausgang

⁶⁹ Gemeint ist, wie der Kontext und die Parallele 2,13 erhellt, ein *genitivus obiectivus* – so sehr auch Jesus Christus selbst als „treuer Zeuge“ (1,5) erscheinen kann. Einen *genitivus auctoris* liest G.K. Beale, Rev, 766f. Πίστις hat gewiß auch das Moment der Treue, ist aber auch auf das Bekenntnis ausgerichtet.

⁷⁰ Zur detaillierten Auslegung vgl. E. Schüssler Fiorenza, Priester (s. Anm. 55), 295-344.

und Ziel des eschatologischen Heilsgeschehens, als seine Dynamik und seine Vollendung erscheinen.

IV. Die Theozentrik und Christozentrik der Heiligen

Die Theozentrik der apokalyptischen Christologie prägt auch Ethos und Spiritualität der Glaubenden. Sie sind fest in der Soteriologie begründet, die ihrerseits die Spannung zwischen Theozentrik und Christologie aufnimmt.

1. Gottesglaube in Gemeinschaft mit Christus

Die Apokalypse akzentuiert mit großer Betonung, starkem Ernst und geistlicher Tiefe die Anbetung Gottes. Sie geschieht vor allem im Himmel, wo sie von Engeln und Heiligen in Hymnen des Lobes (4,6.11; 5,13; 7,11; 15,3-5) und Dankes (11,17-19) vorgegeben wird, während auf Erden das menschliche Echo derjenigen zu vernehmen ist, die um den Einklang ihrer Gebete mit der himmlischen Liturgie wissen (1,6; 8,3f.; vgl. 19,10; 22,9). Johannes zeigt sich in den doxologischen Traditionen des Alten Testaments und Frühjudentums tief verwurzelt. Dieses Bekenntnis ist in der Gegenwart, wie Johannes sie wahrnimmt, besonders angefochten und gefragt, weil es gilt, das Bekenntnis des *einen* Gottes, einschließlich des Christusbekenntnisses, angesichts der Herausforderung durch einen forcierten Kaiserkult und der paralysierenden Macht des Synkretismus zu bewahren – mit harten Konsequenzen bis zur Verfolgung (12,17; 13,6f.; vgl. 11,7f.). Gleichzeitig wird denen, die Kraft zur Anbetung finden, aber auch gesagt, daß ihre Lob- und Dankgebete einen Vorklang der eschatologischen Vollendung hören lassen, die ein einziges Gotteslob sein wird (7,14-16; 19,1-5). Die Theozentrik prägt die gesamte Eschatologie: Die Vollendung *besteht* nachgerade in der Anbetung Gottes.

Derjenige, der die Christen zur Anbetung Gottes führt, ist Jesus Christus. Er macht sie zu „Priestern für Gott“ (1,6); er schreibt Gottes Namen auf ihre Stirn (3,12); er führt sie zum Gott des Lebens. Johannes scheut die abermals äußerst kühne Metapher nicht, daß das Lamm zum Hirten wird (7,17):

Das Lamm oben inmitten des Thrones wird sie weiden
und sie zu den Wasserquellen des Lebens führen.

Johannes schwebt, Ps 23,2f. und Jes 49,10, aber auch Ez 37,24-28 im Sinn, die Vollendung vor Augen (21,6), die darin besteht, daß Gottes unmittelbare Gegenwart alle, die zur endzeitlichen Heilsgemeinde gehören, unmittelbar mit allem Leben beschenkt. Jesus ist – wie sonst in der Apokalypse, so auch in diesem Bild – der Einzige, der diesen Weg zu Gott führen kann, weil er ihn selbst durch seinen Tod und seine Auferstehung gebahnt hat. Entsprechend ist nach 15,3-5 Jesus der Chorführer derjenigen, die das Loblied Gottes anstimmen. Während die sieben Plagen als letzter Schrecken über die ungläubige Menschheit vorbereitet werden, stimmen die „Sieger über das Tier“ (vgl. 13,1-18) schon das Jubellied an, das Gottes Größe und Wunderkraft besiegt, seine Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, seine Einzigkeit und Heiligkeit, von der am Ende eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf die Völker ausgehen wird. Dieser Preisgesang ist „das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes“ (15,3). Typologisches Denken beherrscht den Hintergrund der Szene: Die eschatologische Befreiung vom Bösen in der Endzeit, von der Johannes handelt, ist präfiguriert in der Befreiung Israels aus dem Totenhaus Ägypten. Deshalb heißt der folgende Hymnus „Lied des Mose“, obwohl das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15,1-18) nicht zitiert wird. Dann aber bedeutet das καί nicht, daß zusätzlich zu Mose jetzt auch noch Jesus Christus dasselbe Lied singt, sondern Jesus Christus als Typos des Antitypos Mose den eschatologischen Sinn des Gotteshymnus ins Wort hebt. Er selbst ist derjenige, zu dessen Heilsbedeutung es gehört, die Heiligen zum Gotteslob zu führen⁷¹.

2. Christusnachfolge gemäß Gottes Willen

Mit ebensolchem Nachdruck wie das theozentrische Bekenntnis fordert Johannes die Gemeinschaft mit Jesus Christus. Sie folgt aus der Bindung an ihn, umfaßt das Bekenntnis zu ihm und ist Nachfolge, die sich vor allem im klaren Bekenntnis Gottes und einer der Wahrheit verpflichteten Praxis erweist (14,4-6)⁷². Was im Himmel über ihn als Lamm Gottes und Sohn Gottes, über seine Würde und Herrlichkeit rühmend und dankbar gesagt wird, hat als solches volle Verbindlichkeit

⁷¹ Der Gotteshymnus 15,3-5 bleibt insofern vom „neuen Lied“ 5,9-11 (vgl. 1,43) zu unterscheiden, als dieses Jesus Christus zum Thema hat.

⁷² J. Roloff (Offb, 149f.) sieht an dieser Stelle rigoristische Züge. Womöglich geht es aber nur um ein klares Bekenntnis zum einen Gott. „Unzucht“ meint schwerlich anderes als Apostasie, Lüge heißt das ausgesprochene oder unausgesprochene Mitmachen beim Kaiserkult.

auf Erden und verlangt eine radikale Bejahung, die sich ihrerseits in den Gebeten der Heiligen Ausdruck verschaffen soll. Die Bewährung in der Anfechtung, offen oder heimlich vom Bekenntnis Gottes abzufallen, führt in die Leidensnachfolge (1,9; 2,13; 3,8.10; 14,13), da es ja gerade der Name Jesu Christi ist, der den Gemeindegliedern – soweit sie Heiden waren – den Namen Gottes erschlossen hat. In der Christusnachfolge spiegelt sich aber nicht nur der Ernst des geforderten Bekenntnisses wider, das „Festhalten“ seines „Namens“ (2,13; 3,8), das sogar das Blutzeugnis umschließen kann (2,13; vgl. 6,9; 14,13; 20,4). Es wird auch die geistliche Beziehung zu Jesus Christus sichtbar und die darin begründete Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander. Nach 1,9 leidet Johannes „um des Wortes Gottes willen“ nicht nur „wie“ die Adressaten, sondern auch „mit“ ihnen, und zwar deshalb, weil er – wie sie – „in Jesus“ leidet. Das Leiden „in“ Jesus meint mehr als nur als ein Leiden „um Jesu willen“; es wird zum Ausdruck einer Leidensgemeinschaft mit ihm, in der die Glaubensgemeinschaft der Christen als Gemeinschaft der Heiligen und Standhaften gründet.

Diese Nachfolgemeinschaft hat eschatologische Zukunft. Ihr gilt die Verheißung des ewigen Lebens. Deshalb besteht die Vollendung in der Teilhabe am Sieg Jesu über den Tod (vgl. 1,6; 20,4)⁷³. Der eschatologische Herrscher ist der Messias (vgl. 12,15; 19,15; 20,1-6; vgl. Ps 2,8f.); die Regentschaft, die den siegreichen Heiligen verheißt ist (2,26-28), ist Mitherrschaft in der Überwindung des Bösen; der „Morgenstern“, der ihnen „gegeben“ wird (2,28b), ist Jesus Christus selbst (22,16). Wie die eschatologische Christusgemeinschaft, die den Sieg bringt, zu verstehen ist, erklärt 12,11. Einerseits wird klar, daß die Heiligen nur deshalb siegen können, weil Jesus Christus durch sein „Blut“ in ihnen die Sünde besiegt hat und sie an seinem Leben teilhaben läßt, das er als Erhöhter lebt. Andererseits wird klar, daß die „Herrschaft“, an der die heiligen Christen partizipieren, die Kraft zum Widerstand gegen die teuflische Versuchung des Synkretismus meint, positiv also das Bekenntnis zum einen Gott. Die Christen „herrschen“, indem sie sich mit Jesus Christus der Herrschaft Gottes unterstellen, und sie geben Gott nicht zuletzt dadurch die Ehre, daß sie sich im öffentlichen Akt der Liturgie zu ihm bekennen⁷⁴.

⁷³ Vgl. *J.W. Taeger*, „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!“ Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, in: *ZNW* 85 (1994) 23-46.

⁷⁴ Stark betont von *E. Peterson*, *Die Kirche* (1929), in: Ders., *Theologische Traktate*. Hrsg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 245-257, hier 253f.; vgl. Ders., *Von den Engeln* (1935), ebd., 195-243, bes. 197-207 (zur Offb).

Im Epilog wird die ganze eschatologische Spannung, von der die Johannesapokalypse lebt, aufgenommen. In einer Variante des ältesten Gebetsrufes „*Maranatha*“ (1Kor 16,22: *Μαράν ἄθά*) heißt es (22,17):

Und der Geist und die Braut rufen: Komm!
Und wer es hört, soll sagen: Komm!
Und wer dürstet, soll kommen.
Wer will, wird das Wasser des Lebens umsonst empfangen.

Der sehnliche Ruf richtet sich an Jesus Christus (vgl. 22,20)⁷⁵. Die Bitte um sein Kommen ist der Inbegriff allen Betens. Es ist geistgewirkter⁷⁶ Ausdruck der ganzen Hoffnung, zu der die Kirche finden kann⁷⁷. Offb 22,17 ist ein überreich gefüllter Ausdruck der Zuversicht, die sich bei all denen einstellen muß, die den „prophetischen Worten dieses Buches“ (22,19) Glauben schenken, also von der Wahrheit der „Offenbarung Jesu Christi“ (1,1) überzeugt sind. Das „Kommen“ Jesu ist der Inbegriff des Heiles. Die Metaphern des Durstes und des Lebenswassers (7,16f.; 21,6; 22,1; vgl. Jes 55,1) stehen für die Intensität der kreatürlichen Angewiesenheit auf Gott und die je größere Intensität der eschatologischen Lebensspendung durch Gott. Die radikale Konzentration der ganzen Glaubensgemeinschaft auf das Kommen Jesu Christi, ihres Retters, ist der deutlichste Ausdruck apokalyptischer Christozentrik. Die Brautmetaphorik beschreibt die Liebe der Kirche zu ihrem Bräutigam Jesus Christus. Das Motiv erinnert an 19,7-9, wo die Teilnahme an der „Hochzeit des Lammes“ Inbild der eschatologischen Vollendung ist (vgl. 21,2), weil es die Freude endgültiger Rettung auf die Christusliebe der Heiligen zurückführt, die ihrerseits von der Liebe Jesu zu ihr getragen ist (1,5).

Die Johannesapokalypse ist nicht die Zeugin neutestamentlicher Christumystik, wohl aber einer Theologie der Nachfolge, die einen Eindruck von der Intensität und Lebendigkeit geistlicher Gemeinschaft mit Jesus Christus vermitteln kann, wie sie allein in den Kämpfen der (damaligen) Gegenwart Kraft zu verleihen vermag und der Größe des eschatologischen Heilsgeschehens entspricht. Gleichzeitig bleibt aber

⁷⁵ Hingegen will *G.K. Beale* (Rev, 1149) eine Deutung auf die Nichtchristen offenlassen.

⁷⁶ Πνεῦμα wird man am ehesten auf den Hl. Geist zu deuten haben (vgl. *G.K. Beale*, Rev, 1148) – auch wenn Johannes keine differenzierte Pneumatologie bezeugt. Die Deutung auf den „Geist der Prophetie“ (19,10), die meist bevorzugt wird (vgl. *E. Lohse*, Offb, 116; *H. Giesen*, Offb, 491), ist zu eng.

⁷⁷ Hören, Dursten und Trinken kennzeichnen nicht drei verschiedene Gruppen in der Kirche, sondern allesamt jeden Christenmenschen; vgl. *P. Prigent*, Rev, 358; *H. Giesen*, Offb, 492.

klar, daß sich die Christozentrik der Nachfolge nicht nur in einen theozentrischen Rahmen fügt, sondern selbst zum Ausdruck eines vitalen Gottesglaubens wird, der wahrnimmt, wer Gott im Horizont des Christusgeschehens ist.