

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Backhaus, Knut

Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung

in: Knut Backhaus (Hrsg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (Stuttgarter Bibel-Studien 191), S. 10–53

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2001

Ihr IxTheo-Team



## Die Vision vom ganz Anderen

### Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung

Gott ist von allem, was wir sind,  
wir ewig Anfangende,  
der verletzte Schluß, das offene Ende,  
durch das wir denken und atmen können.  
Botho Strauß<sup>1</sup>

Das Neue Testament endet zwiespältig. Sein letztes Buch hat von Anfang an auf Theologen überaus befremdlich gewirkt. Und doch hat gerade dieses Buch in Breite und Tiefe eine Wirkungsgeschichte gezeitigt wie keine andere Schrift der urchristlichen Literatur. Wer heute die Johannes-Offenbarung liest, wird diesen Zwiespalt an sich selbst erleben: Die religiöse Welt des Sehers von Patmos bietet dem reflektierten Glauben offenkundig keine Heimat, und doch vermag sich der Christ wie der Nicht-Christ der Macht der hinreißenden und abstoßenden, tröstenden und erschreckenden, rachedurstigen und warmherzigen Bilder nicht zu entziehen. Pointiert gesagt: Das Buch mit der angreifbarsten Theologie hat die ausgreifendste Anziehungskraft.

Eine Schrift, die über zwei Jahrtausende hinweg die unterschiedlichsten Kulturen und Menschen in ihren Bann schlägt, kann jedenfalls nicht seelenlos sein. So lohnt es sich, durch alles Befremdliche hindurch nach jener Mitte zu fragen, aus der das letzte Buch der Bibel seine Kraft schöpft. Das *tremendum* wie das *fascinosum* des apokalyptischen Dramas mag in der Tiefe zum *numinosum* führen<sup>2</sup>, so daß sich die Johannes-Offenbarung gerade im Widerhall menschlicher Grenzerfahrungen als Echoraum der Heiligkeit jenes Gottes erweist, der sich in seinem Eschaton Jesus Christus der gottlos scheinenden Geschichte end-gültig angenommen hat.

Die exegetische Herausforderung besteht darin, von der visionären Wahrnehmung solcher Heiligkeit zum präzisen (und damit: geerdeten) theologischen Aussagewillen durchzudringen. Denn um solches Θεὸς

---

<sup>1</sup> Paare, Passanten, München (1981/1984) <sup>9</sup>2000, 177.

<sup>2</sup> So die klassische religionsphänomenologische Beschreibung des Heiligen bei Rudolf Otto, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), Nachdruck: München 1991, bes. 5-55. Zur religionswissenschaftlichen Diskussion vgl. C. Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das „Heilige“* (WdF 305), Darmstadt 1977.

λέγειν in der alltäglichen Wirklichkeit von Gemeinden, ihrer eigenen Zeit konfrontiert, geht es dem Seher (vgl. 1,2.9). Wie also wird, bündig gefragt, aus dem visionären Anstoß der theologische Anspruch?

Aus unseren Überlegungen ergibt sich die sachliche Anlage dieser Hinführung: *Kap. I* mustert die nachhaltige Wirkung der Johannes-Offenbarung auf die Religions- und Mentalitätsgeschichte des christlichen Kulturkosmos. *Kap. II* verortet die Visionen in der Wirklichkeit des Verfassers, dessen Situation, Absicht und literarische Leistung zu erschließen sind, *Kap. III* erhebt den Anspruch und die An-Schauungen seiner visionären Theologie.

## I. Die Wirkung eines visionären Buches

Die vielleicht verblüffendste Wirkung der Johannes-Offenbarung liegt darin, daß es ihr überhaupt gelang, sich einen Platz im Kanon des Neuen Testaments zu sichern. Eine aussichtsreiche Kandidatin war sie keineswegs: In der urchristlichen Theologiegeschichte selbst auf der Verlierer-Seite gestrandet (s.u. II/2), der Gattung nach exotisch inmitten von Korrespondenz und Erzählwerken, geschichtlich bizarr im ureigenen Feld paulinischer Missionsgemeinden, literarisch ungenießbar für die rationale Selbstvergewisserung großkirchlicher Theologie, konzeptionell versteinert für die vertieften, antimontanistischen, antichiliasischen Entwürfe anspruchsvollerer Eschatologie, politisch virulent in den Phasen erst eines zögernden Ausgleichs zwischen Christentum und paganem Staatswesen, dann einer fortschreitenden christlichen Aneignung der römischen Reichsidee, dazu nicht einmal eindeutig mit dem Ritterschlag apostolischer Herkunft versehen – es adelt ihrerseits die alte Kirche, daß sie (zugespitzt: gerade auf dem Weg zu einer „nikolaitischeren“ Identität!) mit kanonischer Verbindlichkeit entschied, sich diese widerborstige Schrift für alle Zeiten vor Augen zu führen. Die Selbstüberwindung kostete allerdings Zeit und theologischen Aufwand, und bis zum heutigen Tag verwehren die Kirchen der orthodoxen Tradition der Johannes-Offenbarung die Würde liturgischer Lesung<sup>3</sup>. Das westliche Christentum erschrak in der frühen Neuzeit vor seinem eigenen Mut und hat die großen und farbvollen Bilder dieser Schrift nur allzu oft in die graue Kleinheit der je eigenen konfessionellen Vernünftleien abgedrängt. Um so dringender stellt sich die Frage, durch welche Pforte die Johannes-Offenbarung (als einzige der frühchristlichen

---

<sup>3</sup> Zur liturgischen Wertigkeit der Offb in der orthodoxen Tradition vgl. *K. Onasch*, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien 1981, 32; *G. Kreischmar*, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend (CThM B,9), Stuttgart 1985, 80f.

Apokalypsen) überhaupt das Gebäude des Kanons zu betreten vermochte<sup>4</sup>.

In einer frühen Rezeptionsphase, die mit der gelehrten philologisch-theologischen Kritik des Dionysius von Alexandrien (Ende 2. Jhdt.-264/265) ihr Ende fand, scheint die Zustimmung zur Johannes-Offenbarung als authentischer Bezeugung apostolischen Glaubens im ganzen einhellig gewesen zu sein. Auch die Petrus-Apokalypse wie der „Hirt des Hermas“ belegen, daß Apokalypsen für die ersten Generationen des Christentums durchaus Ausstrahlung besaßen. Mit dem Aufkommen des Montanismus seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wurden dann jedoch zunehmend Vorbehalte gegen die theologische Integrationsfähigkeit der den Irrlehrern blutsverwandt scheinenden Johannes-Offenbarung wach<sup>5</sup>.

Was unserer Schrift ihren magnetischen Reiz verlieh, war zuerst wohl die dramatische Konstituierung einer himmlischen Kontrastbühne in irdenschwerer Zeit. Es ist fraglich, ob die Johannes-Offenbarung als Trostbuch für Martyrer zu verstehen ist und ob die kleinasiatischen Adressatengemeinden unter einer staatlich organisierten Verfolgung zu leiden hatten (s.u. II/1/b). Es steht jedoch fest, daß Johannes sich durch den realen Konflikt zwischen reichsrömischer Politik und christlichem Bekenntnis herausgefordert sah, insofern zur Martyria zu ermutigen, als es galt, mit der sozialen und physischen Existenz für die Christus-Bindung einzustehen<sup>6</sup>. So dürfte es denn doch kein zufälliges Indiz für das

---

<sup>4</sup> Zur lebhaften Diskussion um die theologische und kanonische Akzeptanz der Offb vgl. die Überblicke bei *W. Bousset*, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen (1896) <sup>6</sup>1906, 19-34; *H. Kraft*, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974, 7-9; *G. Kretschmar*, Offenbarung (s. Anm. 3), 69-79; *H. Giesen*, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 45-48. Detailliert: *N.B. Stonehouse*, The Apocalypse in the ancient church, Grand Rapids, Mich. 1929; *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), Tübingen 1968, 250-282; *G. Maier*, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (WUNT 25), Tübingen 1981, 1-107.

<sup>5</sup> Mit ihrer hochgespannten Naherwartung, dem radikalen Gegensatz zum Staatswesen und der Martyriumsethik stellt sich die aus Kleinasien stammende montanistische Bewegung in der Tat als eine Reaktivierung jener Grundimpulse dar, die auch Offb prägen. Die frühen Bedenken der „Aloger“ (vgl. Epiphanius, haer. 51) und des römischen Presbyters Gaius bewegen sich, soweit die fragmentarische Überlieferung zu erkennen gibt, auf einem beachtlichen Argumentationsniveau; vgl. *A. Bludau*, Die ersten Gegner der Johannesschriften (BSt [F] 22), Freiburg i.Br. 1925, bes. 40-66.120-129; *St.G. Hall*, Art. „Aloger“, in: TRE II (1978) 290-295; *G. Maier*, Johannesoffenbarung (s. Anm. 4), 69-85.

<sup>6</sup> Vgl. *H.E. Lona*, „Treu bis zum Tod“. Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg, Freiburg i.Br. 1989, 442-461, bes. 448-454; *H. Ulland*, Die Vision

frühkirchliche Lektüre-Interesse sein, wenn die ersten entschiedenen Rezipienten der Johannes-Offenbarung dem Milieu der aus religionspolitischen Gründen konkret Bedrohten und Verfolgten entstammen: Der erste frühkirchliche Schriftsteller, der die Johannes-Offenbarung ausdrücklich erwähnt, ist der Martyrer Justin (dial. 81,4). Die Martyrer von Lyon und Vienne (177 n.Chr.) zeigen sich von ihr beeindruckt (Eusebius, h.e. 5,1,3-5,2,8)<sup>7</sup>; der ihnen verbundene Irenäus ist der erste Theologe, von dem wir exegetisch ausgeführte Äußerungen über diese Schrift kennen (haer. 1,26,3; 4,18,6; 4,20,2 u.ö.). Hippolyt von Rom, nach Sardinien verbannt, hat das erste (bekannte) eigenständige Opus zu ihr verfaßt<sup>8</sup>. Der erste einschlägige Kommentar stammt aus dem Schreibrohr des Martyrers Victorinus von Pettau (gest. 304 n.Chr.)<sup>9</sup>. Die theologisch nicht erwartbare kanonische Akzeptanz der Johannes-Offenbarung läßt sich so gesehen wohl gerade auch dadurch erklären, daß sie den Geschichtsverlauf aus der widerständigen Perspektive der scheinbaren Verlierer wahrnimmt<sup>10</sup>. Nicht Geschichtsphilosophie will Apokalyptik bieten, sondern sie ist eine „akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane“ (Pinchas Lapide)<sup>11</sup>, die auf das Urchristentum übergegriffen hat. Das letzte Buch der Bibel verdankt seine Anziehungskraft gerade der rebellischen Wucht des Leitmotivs vom Endgericht, das das Thema der Gerechtigkeit auch für die Opfer wachhielt<sup>12</sup>. In Auseinandersetzung mit dem – im Kaiserkult realsymbolisch verleblichten – reichsrömischen Machtkonzept und seiner gewaltsamen Durchsetzung mußte sich die mythische Makro-Erzählung von der letztlich alles überwindenden Gottesmacht als ergreifender Gegenentwurf erweisen. Der perspektivische „Sprung nach oben“ – so leichtfü-

---

als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13 (TANZ 21), Tübingen 1997, 163-336.

<sup>7</sup> Vgl. die kommentierte Dokumentation bei *P. Guyot* u. *R. Klein*, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen I (TzF 60), Darmstadt 1993 (1997), 70-91.339-351; zum Hintergrund *A. Audin* u.a., Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978.

<sup>8</sup> Zu Irenäus und Hippolyt vgl. *G. Kretschmar*, Offenbarung (s. Anm. 3), 74-76.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 91-93.

<sup>10</sup> Vgl. *W. Pöhlmann*, Apokalyptische Geschichtsdeutung und geistiger Widerstand, in: *KuD* 34 (1988) 60-75, hier 67-75; *J. Ebach*, Apokalypse und Apokalyptik, in: *H. Schmidinger* (Hrsg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213-273, bes. 216-231; *Th. Söding*, Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse, in: *ZThK* 96 (1999) 49-76, hier 68-76.

<sup>11</sup> Zit. bei *J. Ebach*, Apokalypse (s. Anm. 10), 218.

<sup>12</sup> Vgl. *K. Backhaus*, „Maranatha – Unser Herr, komm!“: Das Neue Testament über den Sinn der Geschichte, in: *ThGl* 90 (2000) 93-115, hier 111-113.

ßig er gedankenschwerer Gotteslehre erscheinen mochte – wurde als Befreiungstat erlebt: Mochte der Teppich der Weltgeschichte, von unten betrachtet, wirr verknottet erscheinen – der Blick aus der Perspektive des Himmels ließ sinnvolle Muster und Strukturen erkennen. Es ist dieser radikale Perspektivenwechsel, der der Johannes-Offenbarung ihre nachhaltige Wirkung verlieh und der auch dort noch überwältigend blieb, wo weder Opfersein noch Widerstand zu den Existentialien des Christseins gehörten.

Tatsächlich haben in der Folgezeit eher volksfromme, liturgische und monastische Transzendenz-Erfahrungen das christliche Heimatrecht der Johannes-Offenbarung gewährleistet, und zwar tiefgreifender als die diskursive Theologie<sup>13</sup>. Seine vielfarbige, höchst lebendige, seelisch verankerte Gegenwart im kirchlichen Alltag verdankte dieses Buch nicht zuletzt seinem Inspirationspotential für die Kunst: Mochte in der östlichen Liturgie die Johannes-Offenbarung nicht verlesen werden – über dieser Liturgie wachte in der Apsis der Pantokrator, in ihr stifteten Ikonen mit apokalyptischen Bildmotiven einen Vorgeschmack des Himmels. In der westlichen Kirche lassen seit der karolingischen Renaissance die Architektonik der Sakralbauten, die Ikonographie der Buchmalerei, die Insignien des kaiserlichen Zeremoniells bis hin zu Michelangelos Wandmalerei in der Sixtinischen Kapelle und den Flugblätter der reformatorischen Papstkritik den Einfluß der Johannes-Offenbarung auf die Glaubensphantasie erkennen. Hinzu trat die Mimesis im „bibliodramatischen“ Lebensvollzug: Benediktinische Monasterien des frühen Mittelalters waren dem Oktogon der apokalyptischen Himmelsstadt nachempfunden, schwärmerische Lebensgemeinschaften wie die der „Wiedertäufer“ in Münster definierten sich im Plausibilitätsrahmen gerade der Johannes-Offenbarung. Sie stiftete die präsentative Symbolik im geordneten Vollzug des christlichen Kults wie das Lebensprogramm für die religiös motivierte Fundamentalopposition. Wie ambivalent isolierte Vorstellungsfiguren der Johannes-Offenbarung zu wirken vermochten, illustriert etwa das Motiv vom „Antichristen“ im kirchlichen Widerstand gegen Hitler und das Motiv vom „Tausendjährigen Reich“ bei diesem selbst. Unter den Bedingungen der heutigen Lebenswelt ist die Johannes-Offenbarung jenes biblische Buch, das am

---

<sup>13</sup> Zur Auslegungsgeschichte der Offb im engeren exegetischen Sinn vgl. noch immer die instruktive Übersicht bei *W. Bousset*, Offb, 49-119 (die allerdings mit der längst verblichenen Selbstsicherheit des Historismus auf die Überschrift des Kap. 18 zusteuert: „Die Anbahnung der richtigen Auffassung der Apk.“ [104]: „Somit ist diejenige Deutung erreicht, welche man, die Einheitlichkeit der Apk vorausgesetzt, eine abschließende nennen kann“ [106]). Zur neueren Exegesegegeschichte *G. Maier*, Johannesoffenbarung (s. Anm. 4), 484-618; *O. Böcher*, Die Johannes-Apokalypse (EdF 41), Darmstadt (1975)<sup>3</sup>1988.

wenigsten von seiner Anziehungskraft verloren hat. Sie führt nach wie vor ihr kulturelles Eigenleben in Literatur, bildender Kunst, Musik, Cinemastik, Alltagsmetaphorik<sup>14</sup>.

Was alle diese höchst unterschiedlichen Rezeptionsformen miteinander verbindet, liegt gewiß nicht im Widerstand gegen die staatliche Macht, in der Distanz zu bourgeoisen Lebensformen oder im Protest gegen irdische Endzeitverheißungen. Daß hierin Wirkungsmöglichkeiten der Johannes-Offenbarung gelegen haben oder hätten, sei unbestritten. Doch hat das Buch wirkungsgeschichtlich ebenso die Machtansprüche staatlicher Hoheitsträger und revolutionärer Heilsbringer untermauert, geschmückt und radikalisiert, trägt in immer neuen Spielarten als „Apocalypse now“ zu jenem „ultimativen Kick“ bei, der zum speziellen Lebensstil postmoderner Bürgerlichkeit gehört, und hat allzu irdische Eschatologien nicht minder mit Flügeln als mit Sperren versehen. Sucht man nach dem Ureigenen, das in der unüberschaubaren Vielfalt der Rezeptionen durchgängig anziehend wirkte, so ist es am ehesten *die literarische Inszenierung einer je radikal anderen Gegenwart*<sup>15</sup>. Diese kann kritisch (meist in futurischer Eschatologie) die Alternative zum gegenwärtig erlittenen Elend sichtbar machen, Sicherheiten erschüttern, aber auch affirmativ (meist in realisierter Eschatologie) in die Sinniefe der jetzt erfahrenen Wirklichkeit führen, Urvertrauen stiften; sie kann die Adressaten lebenspraktisch durchgreifend verwandeln, sie

---

<sup>14</sup> Zur zeitgenössischen Literatur vgl. G.E. Grimm, W. Faulstich u. P. Kuon (Hrsg.), Apokalypse. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1986; K.-J. Kuschel, Vor uns die Sintflut? Spuren der Apokalypse in der Gegenwartsliteratur, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (QD 150), Freiburg i.Br. 1994, 232-260; Ders., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997, bes. 72-104; Ders., Apokalypse, in: H. Schmidinger (Hrsg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts I, Mainz 1999, 543-568. Zum vielfältigen Einfluß der Johannes-Offenbarung auf die Kunstgeschichte G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst V,1-2: Die Apokalypse des Johannes, Gütersloh 1990; 1991. Zur Mentalitätsgeschichte apokalyptischer Motive allgemein G.M. Martin, Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen, Stuttgart 1984; K. Stierle u. R. Warning (Hrsg.), Das Ende. Figuren einer Denkform, München 1996 (Poetik und Hermeneutik 16); M.N. Ebertz u. R. Zwick (Hrsg.), Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalypik, Freiburg i.Br. 1999.

<sup>15</sup> Unter Berufung auf Jacob Taubes fängt J. Ebach das Wesen der Apokalypik auf narrative Weise ein: „Ein Flüchtling nach dem Aufstand in Ungarn 1956 fand bei Freunden in Wien vorübergehenden Unterschlupf. Gemeinsam beriet man, in welches Land der Flüchtling emigrieren solle. Man holte einen Globus und ging viele mögliche Länder durch. Für jedes erwogene Land sprach manches, doch mindestens ebensoviel dagegen. Nach langem Diskutieren seufzte der Emigrant und fragte: „Haben Sie keinen anderen Globus?““ (Apokalypse [s. Anm. 10], 217).

statt dessen aber auch schauerlich entsetzen oder spielerisch ergötzen, Optionen tiefgründiger Hoffnung wie bodenloser Angst stiften. So dient die Johannes-Offenbarung, rezeptionsästhetisch beurteilt, zunächst als archetypisches Bildreservoir, das eine im Wortsinn ent-fesselnde Wirkung auf die Sichtweite und Blickschärfe der Leser auszuüben vermag.

Die Frage freilich ist, *wohin* man schaut. Heute etwa sind es wesentlich Geschichtspessimismus und Katastrophenszenarien, die man der Johannes-Offenbarung entlehnt; ihre beiden theozentrischen Leitmotive – Gottesnähe und Gerechtigkeitsoptimismus – sind dagegen entfallen. Und auch dies übersteigt die Vorstellungskraft: Daß Welt und Gegenwelt ineinandergreifen können, die erlebte Geschichte zur erzählten und die erzählte zur erlebten Geschichte wird. Der Seher von Patmos hat seine Visionen als Spiegel ureigener Gotteserfahrung und als Fenster in die himmlische Wirklichkeit – als ἀποκάλυψις eben – präsentiert. *Das ganz Andere, das die Wirkungsmacht seines Buches stiftet, ist für ihn Gott. Er sieht als Theologe.*

Die alte Kirche hat seine archetypischen Bilder in den kanonischen Rahmen gefaßt und damit die urchristliche Selbstdefinition als jenen Kontext abgesteckt, innerhalb dessen diese Bilder theologische Wertigkeit bewahren. Damit sind exegetische Vorgaben getroffen. Es gilt die radikal andere Gegenwelt, die die Johannes-Offenbarung in der Tat dramatisch inszeniert, näher zu beschreiben als visionären Ausdruck einer eigentümlichen Form von Theologie in einem konkreten geschichtlichen Kontext.

## II. Die Wirklichkeit des Visionärs

### 1. Situation

#### a) Verfasser

Das Buch der „Geheimen Offenbarung“ birgt, einleitungswissenschaftlich betrachtet, weniger Geheimnisse als die meisten anderen Schriften des Neuen Testaments. Die Frage, wer das Buch wann an wen geschrieben hat, wird von Exegeten mit sonst seltener Konsensfreudigkeit beantwortet, und der Seher Johannes selbst macht es zumindest der rekonstruktiven Forschung relativ leicht. So greift er nicht auf eine Verfasserfiktion zurück, sondern nennt sich beim eigenen Namen (1,1.4.9; 22,8)<sup>16</sup>. Die der alten Kirche geläufige Gleichsetzung des Sehers mit

---

<sup>16</sup> Eine pseudepigraphische Namensfiktion vermuten U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (SRivBib 17), Bologna 1988, 76.117, und J. Frey,



dem Apostel/Evangelisten Johannes, dem Sohn des Zebedäus, ist historisch nicht plausibel und erweist sich im Vergleich zwischen Johannes-Offenbarung und Corpus Ioanneum sowohl dem philologischen Befund als auch der theologischen Struktur nach als unhaltbar; die wortstatistischen und motifgeschichtlichen Parallelen zur Literatur des johanneischen Kreises lassen sich hinreichend dadurch erklären, daß die urchristlichen Autoren aus den gleichen Traditionsreservoirs schöpften<sup>17</sup>. Triftiger, aber keineswegs zwingend läßt sich die bereits von Eusebius (h.e. 3,39,5f.; vgl. 7,25,12-16<sup>cit</sup>) aufgestellte Hypothese begründen, der Seher Johannes sei mit dem kleinasiatischen Presbyter Johannes gleichzusetzen, den Papias von Hierapolis (im frühen 2. Jhdt.) erwähnt (Frg. 5 [Eusebius, h.e. 3,39,4]; vgl. Irenäus, haer. 5,30,1)<sup>18</sup>.

Jedenfalls handelt es sich bei Johannes um einen judenchristlichen Wanderpropheten, der, vermutlich einer prophetischen Genossenschaft angehörig (vgl. 22,9)<sup>19</sup>, in Teilen der kleinasiatischen Gemeinden beachtlichen geistlichen Einfluß beanspruchte. Solche umherziehenden Charismaten sind aus dem palästinisch-syrischen Raum bekannt (z.B. Did. 11,3-12). Viel spricht dafür, daß es Johannes in der Folge des ersten jüdisch-römischen Krieges (66-70 n.Chr.) in sein neues Wirkungsfeld verschlagen hat<sup>20</sup>. Zur Zeit des Offenbarungsempfangs finden wir

---

Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Ioanneum, in: M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (WUNT 67), Tübingen 1993, 326-429, hier 425-427. *D.E. Aune*, Revelation, 3 Bde. (WBC 52 A-C), Dallas – Nashville 1997; 1998; 1998, I, xlix f., hält die Frage offen.

<sup>17</sup> An einen sozialen Schulzusammenhang denken vorsichtig *O. Böcher*, Johannes-Apokalypse (s. Anm. 13), 35 (vgl. *Ders.*, Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes, in: J. Lambrecht [Hrsg.], L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament [BETHL 53], Gembloux – Löwen 1980, 289-301), und *J. Frey*, Erwägungen (s. Anm. 16), bes. 415-429. Zur Verfasserdiskussion vgl. *U.B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh – Würzburg (1984) <sup>2</sup>1995, 43-52; *O. Böcher*, Johannes-Apokalypse (s. Anm. 13), 29-35; *H. Giesen*, Offb, 36-40; *D.E. Aune*, Rev. I, xlvii-lvi; *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB.W 1830), Göttingen (1994) <sup>3</sup>1999, 524-528.

<sup>18</sup> So (im Rahmen eines allzu kühnen Hypothesensystems) *W. Bousset*, Offb, 38-49; anders die meisten neueren Kommentatoren: *U.B. Müller*, Offb, 44f.; *H. Giesen*, Offb, 37f.; *D.E. Aune*, Rev. I, liii.

<sup>19</sup> Vgl. näher *D.E. Aune*, The social matrix of the Apocalypse of John, in: BR 26 (1981) 16-32, hier 18f.26-29; *A.Y. Collins*, Crisis and Catharsis: The power of the Apocalypse, Philadelphia 1984, 34-49.134-138; *D.E. Aune*, The prophetic circle of John of Patmos and the exegesis of Revelation 22:16, in: JSNT 37 (1989) 103-116.

<sup>20</sup> Vgl. näher *U.B. Müller*, Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n.Chr., Gütersloh 1976, 35-38.47-50; *U.B. Müller*, Apokalyptische Strömungen

ihn, wahrscheinlich aufgrund einer religionspolitischen Zuchtmaßnahme im Exil, auf der Kleinasien vorgelagerten Ägäis-Insel Patmos (vgl. 1,9).

Die Siebenzahl der Gemeinden, an die Johannes sich wendet (1,4-3,22), repräsentiert das Christentum der römischen Provinz Asia überhaupt<sup>21</sup>. Dieses Christentum befindet sich nach dem Eindruck des Sehers in einer tiefgreifenden Krise, deren Außen- (b) und Innenseite (c) er aufzudecken sucht.

### b) Die äußere Krise

Die Außenseite beschreibt Johannes als θλίψις (1,9; 2,9f.; vgl. 7,14), als eine Bedrängnis, ausgelöst durch die Konformitätserwartungen der gesellschaftlichen Mehrheit und namentlich die Loyalitätsansprüche des römischen Staatswesens, wie sie aus seiner Sicht in den Kaiserkulten gotteslästerlich kulminieren<sup>22</sup>. Christen, die sich durch das erste Gebot und den Exklusivitätsanspruch ihres Bekenntnisses gehindert sehen, an manchen Selbstverständlichkeiten in einer von pagan-religiösen Vollzügen durchtränkten Lebenswelt – etwa auch an dem Opfer zugunsten des Kaisers – teilzunehmen, erleiden das übliche Schicksal kognitiver

---

gen, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 217-254, hier 245-247; D.A. deSilva, The social setting of the Revelation to John: Conflicts within, fears without, in: WThJ 54 (1992) 273-302, hier 282-286; U.B. Müller, Offb, 49-52; H. Giesen, Offb, 40.

<sup>21</sup> Vgl. H. Giesen, Offb, 42-44; zum regionalhistorischen Hintergrund C.J. Hemer, The letters to the seven churches of Asia in their local setting (JSNT.S 11), Sheffield 1986; L.L. Thompson, The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, New York 1990, 116-132, sowie in diesem Band den Beitrag von B. Kowalski, S. 54-76.

<sup>22</sup> Zum Herrscherkult vgl. D.L. Jones, Christianity and the Roman imperial cult, in: ANRW II.23.2 (1980) 1023-1054; G.W. Bowersock, The imperial cult: Perceptions and persistence, in: B.F. Meyer u. E.P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition III, London 1982, 171-182; H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II (KStTh 9,2), Stuttgart 1996, 17-74 (Lit.); speziell zu Kleinasien als Zentrum von Kaiserkulten: S.R.F. Price, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge (1984) 1986; L.L. Thompson, Book (s. Anm. 21), 158-164; H.-J. Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung (1992), in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Ue. – Göttingen 1994, 115-143, bes. 119-126.141f.; D. Pezzoli-Olgiati, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung (FRLANT 175), Göttingen 1997, 236-240; D.E. Aune, Rev. II, 775-779. Zur Interdependenz zwischen Reichstreue, Kaiserkult und wirtschaftlicher Prosperität in Kleinasien vgl. die lehrreiche Studie von J.N. Kraybill, Imperial cult and commerce in John's apocalypse (JSNT.S 132), Sheffield 1996.

Minderheiten: kultureller Anpassungsdruck, soziale Ausgrenzung, spontane Ausschreitungen, strafrechtliche Maßnahmen wie Exil (vgl. 1,9), Haft (2,10), mitunter Hinrichtung (vgl. 2,13). Die in der Johannes-Offenbarung vorausgesetzte Situation weist insgesamt in die zweite Hälfte des Prinzipats des Domitian (81-96 n.Chr.), eine Datierung, die auch durch die frühkirchlichen Zeugnisse gestützt wird (zuerst bei Irénäus, haer. 5,30,3; vgl. Eusebius, h.e. 3,18,1-4; 5,8,6)<sup>23</sup>.

Da nur ein einziger Martyrer namentlich erwähnt wird (2,13: Antipas), neigt die neuere Forschung – auch unter dem Eindruck einer historischen Neubewertung der Politik und Persönlichkeit des Domitian<sup>24</sup> – dazu, die Christenbedrückung in den neunziger Jahren zu relativieren<sup>25</sup>. Von einer staatlich organisierten Christenverfol-

---

<sup>23</sup> Gegen die vereinzelte Redatierung der Offb in die sechziger Jahre – zuletzt umsichtig vertreten von *J. Chr. Wilson*, *The problem of the Domitianic date of Revelation*, in: NTS 39 (1993) 587-605; *K. Berger*, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1994) <sup>2</sup>1995, 616-618 – sprechen starke Bedenken; eher läßt sich an eine Veröffentlichung in der Zeit Nervas oder Trajans (96-117 n.Chr.) denken, aber die Forschungsmehrheit plädiert mit konvergierend überlegenen Argumenten für die domitianische Zeit; vgl. zuletzt die (in Bezug auf die Forcierung des Herrscherkults unter Domitian wohl doch zu zögerliche) Auswertung der äußeren und inneren Evidenz bei *D.E. Aune*, *Rev. I, lvi-lxx*, sowie *G.K. Beale*, *The Book of Revelation (NIGTC)*, Grand Rapids, Mich. – Carlisle 1999, 4-27.

<sup>24</sup> Vgl. etwa *Chr. Urner*, *Kaiser Domitian im Urteil antiker literarischer Quellen und moderner Forschung*, Diss. Augsburg 1993. Von einem geschlossenen Domitian-Bild ist die althistorische Forschung (deren differenzierte Beurteilung Domitians übrigens kein Novum ist und die seit Edward Gibbons [1776] der schematischen Idee der „zweiten großen Christenverfolgung“ unter Domitian durchaus skeptisch gegenüberstand) jedoch noch weit entfernt. Ungeachtet der Einsicht, daß der Prinzeps in seiner Außen-, Provinzial- und Fiskalpolitik fähiger vorging, als die von der senatorischen Opposition beeinflusste Historiographie es ihm zugestand, bleibt der Gesamtbefund eines autokratischen, gegenüber Gesinnungsopposition repressiven Regimes mit einer gezielt konservativen Religionspolitik (in die sich unter kleinasiatischen Voraussetzungen auch durchaus der Ausbau des Herrscherkultes fügte). Zum Prinzipat des Domitian insgesamt *R. Syme*, *Domitian: The last years* (1983), in: Ders., *Roman Papers IV*. Hrsg. v. A.R. Birley, Oxford 1988, 252-277; *B.W. Jones*, *The Emperor Domitian*, London 1992; aus exegetischer Sicht *L.L. Thompson*, *Book* (s. Anm. 21), 95-115; *D. Pezzoli-Olgiati*, *Täuschung* (s. Anm. 22), 229-241; *P. Hirschberg*, *Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung* (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, 82-106.

<sup>25</sup> Zum Konflikt zwischen Offb und dem römischen Staatswesen vgl. *H. Giesen*, *Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse*, in: ANRW II.26.3 (1996) 2501-2614; *J. Ulrich*, *Euseb, HistEccl III,14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian*, in: ZNW 87 (1996) 269-289; aufschlußreich die breiter ansetzende wissenssoziologische Analyse bei *D.L. Barr*, *The Apocalypse*

gung kann vor dem Opferepikt des Decius (249-251 n.Chr.) in der Tat keine Rede sein<sup>26</sup>, zumal sich die Auseinandersetzung zwischen paganer Kultur und Christentum ohnehin weniger auf der Ebene des Reiches als auf der der Stadtgemeinden vollzog<sup>27</sup>. Zweifellos benutzt der Seher im visionären Hauptteil das apokalyptische Vergrößerungsglas, um die endzeitliche Zukunft zu betrachten (7,9.14; 12,10f.; 13,6f.; 14,13; 16,6; 17,6; 18,24; 20,4), und es scheint, als treibe er in seinem symbolischen Universum die Spannungen und Übergriffe als Konflikt zwischen dem heiligen Gott und der blasphemischen Staatsmacht gezielt in ein unüberbrückbares Extrem. Dennoch ist es übertrieben, von einer perspektivischen „Vervielfachung des Antipas“ zu sprechen<sup>28</sup>, und die Beschreibung „a comfortable church with a few in trouble“<sup>29</sup> dürfte die Situation der Christen in Kleinasien denn doch zu optimistisch einschätzen. Die Überwinder-Formeln der Sendschreiben (2,7.11.17.26-28; 3,5.12.21; ferner 21,7) weisen unverdächtig auf die reale Not lebensweltlicher Auseinandersetzungen und suchen die Hoffnung zu stärken, sie lasse sich, wenn auch mühsam, besiegen (vgl. 2,2f.9f.13.19; 3,4.8.10)<sup>30</sup>. Gerade solche Christen, die den Ausschließlichkeitsanspruch ihres Bekenntnisses konsequent zu verwirklichen suchten, mußten – unter Domitian nicht minder als unter den Adoptivkaisern – auf lokaler Ebene mit ernststen Konflikten und Strafverfolgung rechnen. Dabei dürften

---

as a symbolic transformation of the world: A literary analysis, in: *Interp.* 38 (1984) 39-50; *L.L. Thompson*, *Book* (s. Anm. 21), 171-201.

<sup>26</sup> Wenn die frühkirchliche Geschichtsschreibung Domitian als *Nero redivivus* darstellt (Melito von Sardes bei Eusebius, h.e. 4,26,9; Tertullian, *apol.* 5,4; Laktanz, *mort.pers.* 3; Eusebius, h.e. 3,17), folgt sie zum einen der freilich schon bei dem (senatsaristokratisch, aber nicht phantastisch urteilenden) Zeitzeugen Plinius d.J. vorgegebenen Stilisierung des Prinzeps als Prototyp von *saevitia* (ep. 1,5,5; 1,12,6-8; 3,11,3; 7,27,14), zum anderen bedient sie sich – darin unserem Apokalyptiker nicht unähnlich – eines dramatisierenden Geschichtsschemas.

<sup>27</sup> Vgl. *F. Vittinghoff*, „Christianus sum“ – Das „Verbrechen“ von Außenseitern in der römischen Gesellschaft, in: *Hist.* 33 (1984) 331-357, hier: 332-335.

<sup>28</sup> So *H. Ulland*, *Vision* (s. Anm. 6), bes. 163-169. Nach *A.Y. Collins*, *Crisis* (s. Anm. 19), 84-110, ist die „perceived crisis“ eher der Diskrepanz zwischen den Veränderungserwartungen des Johannes und der vom gesellschaftlichen Rand her wahrgenommenen sozio-ökonomischen Realität zuzuschreiben als konkreter Verfolgungserfahrung; *L.L. Thompson*, *Book* (s. Anm. 21), 174f., hält die Krisenwahrnehmung für ein innerliterarisches Gattungsphänomen.

<sup>29</sup> *J.N. Kraybill*, *cult* (s. Anm. 22), 30; vgl. ebd., 30-38. Auch die Sendschreiben mit ihrer Gemeindegkritik dürfen keineswegs als „vor-apokalyptisches“ Realitätsprotokoll gelesen werden (so ebd., 38, unter Berufung auf 3,2: „whole Christian communities are lulled by their comfort and apparent security“), sondern stellen radikale Wertungen christlicher Lebensstrategien in schwieriger Lage dar.

<sup>30</sup> Zum Motiv des Sieges in Offb vgl. *J.-W. Taeger*, „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!“ Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, in: *ZNW* 85 (1994) 23-46, hier 33-45; *J. Kerner*, Die Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra. Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik (BZNW 94), Berlin 1998, 47-52; *H. Roose*, „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes (TANZ 32), Tübingen 2000, 51-81.

die gerade in Kleinasien einflußreichen Förderer des Kaiserkults, namentlich die regionale Priesterschaft<sup>31</sup>, wie auch die konkurrierende Synagoge<sup>32</sup> eine stärkere Rolle gespielt haben als die römische Provinzadministration. Kapitalprozesse mit „Opfertest“ gegen zur Anzeige gebrachte Christen, wie Plinius d.J. (111-113 n.Chr. *legatus Augusti pro praetore* in der Provinz Bithynien-Pontus) sie in seinem Briefwechsel mit Trajan (98-117 n.Chr.) beschreibt (ep. 10,96), waren bereits seit längerem üblich (ep. 10,96,6), und offenkundig reichte im Kognitionsverfahren die Tatsache des beharrlichen Christseins (*nomen ipsum*) zur Verurteilung aus<sup>33</sup>. So dürfte insgesamt der Blick auf Vergangenheit und Zukunft in der fünften Siegel-Vision (6,9-11) die Situation für bekennende Christen in der Provinz Asia (unter Nero schon in der stadtrömischen Verfolgung) nicht unrealistisch widerspiegeln (vgl. 13,11-17).

---

<sup>31</sup> Neben dem ersten satanischen Tier, das Anbetung erheischt (12,18-13,10), tritt ein zweites auf (13,11-18), auch als „falscher Prophet“ vorgeführt (16,13; 19,20; 20,10), das solche Anbetung propagiert und kontrolliert. Die Identität dieses „zweiten Tieres“ wird exegetisch kontrovers beurteilt und ist wohl, folgt man der Eigenart visionärer Schau, gar nicht genau abzugrenzen: Der Bildlogik entspricht am ehesten die Verknüpfung mit den kleinasiatischen Promotoren des Herrscherkults, unter denen die einschlägige Priesterschaft naturgemäß die erste Stelle einnimmt; vgl. *W. Bousset*, *Offb.*, 365-374; *S.R.F. Price*, *Rituals* (s. Anm. 22), 196-198; *H. Giesen*, *Reich* (s. Anm. 25), 2575-2582; *Ders.*, *Offb.*, 299-319; *D.E. Aune*, *Rev. II*, 713-780; zum Hintergrund der in 13,13-15 vorausgesetzten Praktiken *St.J. Scherrer*, *Signs and wonders in the imperial cult: A new look at a Roman religious institution in the light of Rev 13:13-15*, in: *JBL* 103 (1984) 599-610.

<sup>32</sup> In den Sendschreiben werden als konkrete Gegenspieler nur die Angehörigen der lokalen Synagogen genannt (2,9f.; 3,9); zur Situation des Judentums in Kleinasien vgl. *P.R. Trebilco*, *Jewish communities in Asia Minor (MSSNTS 9)*, Cambridge 1991; *L.L. Thompson*, *Book* (s. Anm. 21), 133-145; *D.E. Aune*, *Rev. I*, 168-172; *P. Hirschberg*, *Israel* (s. Anm. 24), 35-81. Zur Judentumspolemik der *Offb. A.Y. Collins*, *Vilification and self-definition in the Book of Revelation*, in: *G.W.E. Nickelsburg u. G.W. MacRae* (Hrsg.), *Christians among Jews and Gentiles*. FS K. Stendahl, Philadelphia 1986, 308-320; *F.W. Horn*, *Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem. Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes*, in: *ZRGG* 46 (1994) 143-162; *H. Giesen*, *Reich* (s. Anm. 25), 2546-2561; *P. Hirschberg*, *Israel* (s. Anm. 24), 106-127; unter sozial- und wirtschaftsgeschichtlichem Aspekt *J.N. Kraybill*, *cult* (s. Anm. 22), 166-195. Zum Israel-Bild unter Einschluß des christlichen Selbstkonzepts, das *ipso facto* zur Definition der „christologisch zurückgebliebenen“ Juden als „Synagoge des Satans“ führt, *O. Böcher*, *Israel und die Kirche in der Johannesapokalypse*, in: *Ders.*, *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1983, 28-57.

<sup>33</sup> Zur Kommentierung des Briefwechsels zwischen Plinius und Trajan vgl. *R. Freudenberger*, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (MBPF 52), München 1967; *F. Vittinghoff*, *Christianus* (s. Anm. 27), 346-350; *P. Guyot u. R. Klein*, *Christentum* (s. Anm. 7), 320-324.

Einem vergleichbaren religiös-sozialen Assimilationsdruck sieht etwa zeitgleich auch der Erste Petrusbrief die kleinasiatischen Christen ausgesetzt (vgl. 1Petr 1,1.6f.; 4,3f.12-19; 5,8-10). Auch er hegt keine Illusionen mit Blick auf „Babylon“ (1Petr 5,13; vgl. Offb 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21) und setzt auf Gottes letztes, gerechtes Wort über die Geschichte (1Petr 4,5f.17f.). Aber er plädiert für eine friedlich-offensive Überwindung der Isolation dadurch, daß sich die Geradlinigkeit im Glauben mit der Loyalität gegenüber der Staatsgewalt und überwältigender Sanftheit gegenüber den heidnischen Nächsten verbindet, getragen von der Bereitschaft, noch in der Verteidigung die Gründe der christlichen Hoffnung offenzulegen (vgl. 1Petr 2,12-15; 3,15-17). Die Johannes-Offenbarung dagegen sieht in der Staatsmacht kompromißlos das dem Untergang geweihte satanische Hurenwesen, dem nicht der Charme der Demut und geduldige Überzeugungsarbeit geschuldet ist, sondern kruder Widerstand und radikale Verneinung.

### c) Die innere Krise

In den Adressatengemeinden der Johannes-Offenbarung haben nicht alle und wahrscheinlich nicht einmal die Mehrheit der Christen das so gesehen. Die Innenseite der Krise wird geprägt durch unterschiedliche Optionen angesichts der Frage nach christlicher Glaubens- und Lebenskultur in nicht-christlicher Umwelt.

Energisch wendet sich der Seher gegen christliche Kreise in Ephesus und Pergamon, die er Nikolaiten nennt (2,6.15). So selbstverständlich er bei seinen Gemeinden Bekanntschaft mit dieser Gruppierung voraussetzen kann, so wenig befriedigt er mit seinen eher auf der expressiven als auf der informativen Ebene deutlichen Bemerkungen exegetisches Interesse<sup>34</sup>. Wir erfahren, daß die Christen von Ephesus den Abscheu des Sehers gegen deren „Werke“ (ἔργα) teilen (2,6); wahrscheinlich hatten

<sup>34</sup> Das (nicht selten vernachlässigte) Risiko liegt darin, im „mirror reading“ die vom Seher kommentierten Daten über die „Irrlehrer“ als – allenfalls vergrößerte – Wirklichkeitsabbildungen auszuwerten; vgl. methodologisch *K. Berger*, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, in: D. Lührmann u. G. Strecker (Hrsg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 373-400. Zur Diskussion um die Identität der Nikolaiten *U.B. Müller*, Theologiegeschichte (s. Anm. 20), 21-26; *R. Heiligenthal*, Wer waren die „Nikolaiten“? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums, in: ZNW 82 (1991) 133-137; *D.A. deSilva*, setting (s. Anm. 20), 292-296; *H.-J. Klauck*, Sendschreiben (s. Anm. 22), 126-131; *K.A. Fox*, The Nicolaitans, Nicolaus and the early church, in: SR 23 (1994) 485-496; *H. Räisänen*, The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6, in: ANRW II.26.2 (1995) 1602-1644; *H. Giesen*, Reich (s. Anm. 25), 2522-2546; Exkurse in den Kommentaren von *U.B. Müller*, Offb, 96-99; *H. Giesen*, Offb, 100-103; *D.E. Aune*, Rev. I, 148f.

sie deren Missionare abgewiesen (vgl. 2,2)<sup>35</sup>. Aus Pergamon weiß Johannes, daß Christen an der Lehre (διδαχή) der Nikolaiten festhalten (κρατεῖν), die er mit einer biblischen Kombination (vgl. Num 25,1f.<sup>LXX</sup>; 31,16) der „Lehre“ des Erzverführers Bileam gleichsetzt (vgl. 2Pet 2,15f.; Jud 11)<sup>36</sup>, der die Israeliten das Essen von „Götzenopferfleisch“ und „Unzucht“ „gelehrt“ habe (2,14f.). Der erste Vorwurf fügt sich in die reich belegten Auseinandersetzungen um die für die politische, ökonomische und soziale Integration durchaus bedeutsame Frage, ob und unter welchen Bedingungen Christen an öffentlichen oder privaten Mählern teilnehmen durften, bei denen das Fleisch aus den allgegenwärtigen Kultopfern genossen wurde. Der zweite Vorwurf, mit dem ersten eng verwandt, dürfte eine dem Schriftbezug verdankte Metapher für das „ehbrecherische“ Verhältnis zum Heidentum und seinen Göttern darstellen, also Bezug nehmen auf eine mit dem ersten Gebot und der Heiligkeitssphäre der Glaubenden unvereinbare Freizügigkeit im Kontakt zur paganen Umwelt<sup>37</sup>.

Die beiden gleichen Verführungsvorwürfe erhebt das Sendschreiben an die Gemeinde in Thyatira unter heftigen Drohungen und erneut unter Rekurs auf einen biblischen Ausbund an heidnischer Verführungskunst (vgl. 1Kön 16,31; 18,4.13.19; 21,25f.; 2Kön 9,22.30-37) gegenüber der „Frau Isebel“, die sich als „Prophetin“ ausbeute (2,20-25). Hier handelt es sich um ähnliche gegnerische Kreise<sup>38</sup>, die in Thyatira – möglicherweise unter dem Einfluß einer Gemeindepriesterin<sup>39</sup> – offenkundig stärkeren Zulauf gewonnen haben. Zugleich wird deutlich, daß sie nicht nur einen für den Seher nicht hinnehmbaren Glaubens- und Lebensstil praktizieren, sondern diesen auch selbstbewußt zu begründen wissen:

---

<sup>35</sup> So auch *W. Bousset*, *Offb*, 204-206; *U.B. Müller*, *Offb*, 102; anders *D.E. Aune*, *Rev. I*, 143.147f.

<sup>36</sup> Vgl. *G. Vermes*, *The story of Balaam*, in: Ders., *Scripture and tradition in Judaism: Haggadic studies*, Leiden (1961)<sup>2</sup>1973, 127-177.

<sup>37</sup> Dieses Verständnis entspricht dem Symbolsystem des Sehers insgesamt (vgl. 2,20-22; 14,8; 17,1f.4f.15f.; 18,3.9; 19,2); die Kumulation mit dem wörtlichen Verständnis – Unzucht gehört neben Geldgier zu den üblichen Topoi der Schulpolemik – tut der *mens auctoris* gewiß keine Gewalt an (vgl. 21,8; 22,15); vgl. *L.T. Johnson*, *The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic*, in: *JBL* 108 (1989) 419-441. Zur Auslegung von 2,14f. *U.B. Müller*, *Offb*, 112-114; *D.E. Aune*, *Rev. I*, 185-188.191-194.

<sup>38</sup> Die Wortfeldentsprechung zu 2,6.14f. ist deutlich; ἔργα, διδάσκα κτλ., φαγεῖν εἰδωλόθυτα, πορνεύω.

<sup>39</sup> Die vom symbolsprachlichen Duktus (vgl. 2,22f.) wie von der pluralischen Fassung von 2,24 (τοῖς λοιποῖς) nahegelegte Alternative, bei „Isebel“ an eine korporative Symbolgestalt für die Nikolaiten, Bileam vergleichbar, zu denken, wird kaum erwogen.

Sie beanspruchen, die Tiefen des Satans erkannt zu haben (ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν) (2,24). Die Berufung auf Erkenntnisse in der Tiefendimension des Glaubens stellt kein Spezifikum gnostisierender Kreise (vgl. Irenäus, haer. 1,6,3; 2,28,9; Hippolyt, ref. 5,6,4; 6,30,7) dar, sondern rekurriert allgemein auf einen Vorsprung im wesentlichen religiösen Wissen (vgl. 1Kor 2,10; Röm 11,33; 1Clem 40,1; syrBar 14,8; IQS 11,18f.)<sup>40</sup>. Der Genetiv „des Satans“ allerdings wirkt irritierend. Wo man der Zitationsformel (ὡς λέγουσιν) traut, wird man nicht an Satanismus zu denken haben, sondern an die Glaubenszuversicht, das Böse durchschaut und überwunden zu haben (vgl. 1Kor 8,4). Realistischer dürfte die Annahme sein, daß der Seher die Berufung auf eine vertiefte (Gottes-)Erkenntnis durch polemische Hinzusetzung des Genetivs (vgl. 2,9; 3,9: „Synagoge des Satans“) zu disqualifizieren trachtet<sup>41</sup>.

Insgesamt reicht der skizzierte Textbefund nicht aus, um die Annahme einer abgegrenzten gnostisierenden Bewegung („Sekte“) von Nikolaiten in den kleinasiatischen Gemeinden zu sichern<sup>42</sup>. Das Wortfeld des „Lehrens“ ist in der Johannes-Offenbarung zwar den Nikolaiten vorbehalten (2,14f.20.24) und charakterisiert für den Seher zweifellos diese Gruppe als Sonderbereich von Irrlehrern, die sich aus dem Heiligkeitsraum der Kirche unter Verlust ihres endzeitlichen Heils entfernt haben<sup>43</sup>. Ob die Mehrheit der kleinasiatischen Christen dies ebenso sah, ist fraglich, und manches spricht dafür, daß die Nikolaiten ihrerseits – und mit ihnen wohl auch ein Teil der Gemeinden – den wütenden Wandercharismaten aus Palästina für einen isolierten Rand-

---

<sup>40</sup> Vgl. *H. Räisänen*, The clash between Christian styles of life in the Book of Revelation, in: *StTh* 49 (1995) 151-166, hier 158f.; *Ders.*, Nicolaitans (s. Anm. 34), 1619-1622.

<sup>41</sup> Zur Auslegung von 2,20-25 vgl. *W. Bousset*, *Offb.*, 216-221; *U.B. Müller*, *Offb.*, 118-121; *H. Giesen*, *Offb.*, 118-122; *D.E. Aune*, *Rev. I*, 203-208; *G.K. Beale*, *Rev.*, 260-266.

<sup>42</sup> Die frühkirchliche Häresiologie, die eine solche Sekte dokumentiert (z.B. Irenäus, haer. 1,26,3; 3,11,1; Clemens Alexandrinus, *strom.* 2,118,3; 3,25,5-3,26,3 [= Eusebius, h.e. 3,29,2-4]; Hippolyt, ref. 7,36,3; Tertullian, *praescr.* 33,10; *adv. Marc.* 1,29,2; Epiphanius, haer. 25), erhellt in wechselseitigen Abhängigkeiten eher die kombinations- und imaginationsfreudige Wirkungs- als die Ursprungsgeschichte dieses Textbefunds; vgl. näher *A. Hilgenfeld*, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Urkundlich dargestellt (1884), Nachdruck: Darmstadt 1966, 408-411; *W. Bousset*, *Offb.*, 206f.; *H. Räisänen*, *Nicolaitans* (s. Anm. 34), 1623-1627; *D.E. Aune*, *Rev. I*, 149.

<sup>43</sup> Immerhin kann der Seher vermutlich auf die Vereinbarung bestimmter Minimalforderungen verweisen, die – wie etwa die Jakobusklauseln des sog. Aposteldekrets – die Heiligkeitsphäre der paganchristlich geprägten Gemeinden gewährleisten sollten (vgl. 2,24f. mit Apg 15,28f.).



christen gehalten haben. Mit dem „Normalteil“ der Gemeinden sind die Nikolaiten dennoch nicht einfachhin gleichzusetzen; ihre enigmatische (Selbst-)Bezeichnung<sup>44</sup> wie auch die in den Sendschreiben vollzogenen Unterscheidungen lassen sie als identifizierbare Sondergruppe erscheinen. Sie stellen, theologiegeschichtlich wohl zwischen dem paulinischen und dem gnostizistischen Christentum des zweiten Jahrhunderts zu verorten<sup>45</sup>, den offenen Flügel der Gemeinden dar, der vor allem in den am Gesellschaftsverkehr beteiligten begüterteren Schichten behemtet war<sup>46</sup> und seinen Freimut nicht als notwendigen Kompromiß entschuldigte, sondern theologisch offensiv begründete und werbend verfocht.

## 2. Zweck

Gegenüber der skizzierten Kompromißbereitschaft tritt der Seher Johannes für die radikale Verweigerung gegenüber der reichsrömischen Gesellschaft ein, deren dämonisch verführerisches und verderbliches Unwesen für ihn im Kaiserkult und im Genuß von Opferfleisch ihren sicht- und spürbarsten Ausdruck findet. „Selten wohl ist eine so entschlossene, fulminante Streitschrift gegen ein herrschendes System geschrieben wie in diesem merkwürdigen Buch. Es sind Fanfarentöne, die hier klingen. Sie rufen das verhältnismäßig kleine Häuflein derer, die das Tier nicht anbeten, zum Widerstand gegen eine Welt, zu Trotz und Treue bis in den Tod, sie windet im Voraus den Märtyrern dieses Kampfes die ewige Krone“<sup>47</sup>. Der Unheilssphäre des irdischen Imperiums setzt Johannes das „ganz Andere“, den Heiligkeitsraum Gottes, gegenüber, von dessen himmlischem Thronsaal her bereits jetzt der Weltenlauf gelenkt wird und dessen lichterfüllte Stadt bald an die Stelle des gleißenden Babylon treten wird. Insofern hat der Seher Johannes das Anders-Sein Gottes bis zu Ende gedacht, erlebt und in Gemeindegewirklichkeit zu übersetzen versucht. Darin liegt das *Movens* seiner Theologie.

---

<sup>44</sup> Schon die frühen Kirchenschriftsteller bringen den Namen mit dem Proselyten Nikolaus aus Antiochien, einem Hellenisten aus dem Jerusalemer Führungskreis der „Sieben“ (Apg 6,1-6), in Verbindung. Diese Zuweisung – historisch berechtigt oder fingierende Selbstlegitimation – ist ebensowenig auszuschließen wie zu beweisen; vgl. näher *D.E. Aune*, Rev. I, 149.

<sup>45</sup> *H.-J. Klauck*, Sendschreiben (s. Anm. 22), 130f.

<sup>46</sup> Vgl. näher ebd., 137-141; *J.N. Kraybill*, cult (s. Anm. 22), bes. 38-56. Zur Wirtschaftskritik in Offb erhellend: *R. Bauckham*, The climax of prophecy. Studies on the Book of Revelation, Edinburgh 1993, 338-383.

<sup>47</sup> *W. Bousset*, Offb, 137f.

Angesichts der vielfach unvermeidlichen Verwobenheit gesellschaftlich aktiver Christen in die von paganen Praktiken geprägte Lebenswirklichkeit der kleinasiatischen Stadtkultur bedeutet dieser theologische Ansatz letztlich nichts anderes als ein entschiedenes Plädoyer dafür, die Erdenstadt zu verlassen, um bei Gott zu sein: „Kommt heraus, mein Volk, aus ihr, damit ihr nicht mit teilhabt an ihren Sünden und von ihren Plagen nicht empfanget!“ (18,4; vgl. Gen 19,12f; Jes 48,20; 52,11; Jer 51,6.9.45) – in dieser Aufforderung bündelt sich das Hauptanliegen der Johannes-Offenbarung<sup>48</sup>. Das zu dieser Auszugsbewegung notwendige kontrastreiche Weltbild mit Sünden, Plagen und Heilsziel samt den motivierenden Grundimpulsen von Aggression und Angst, Hoffnung und Sehnsucht bietet der visionäre Hauptteil.

So hat sich uns die Wirkabsicht der Johannes-Offenbarung ergeben: *Der Seher plädiert für einen theozentrischen Identitätsentwurf des Christentums, der für ihn eine Integrationsverweigerung gegenüber der (reichsrömisch-kleinasiatischen) Welt einschließt*. Alle anderen Zwecksetzungen, die man seinem Werk entnimmt – (rebellischer) Trost, Ermutigung zum Durchhalten, Warnung vor dem Kaiserkult – sind diesem Zweck zugeordnet. Nicht zuletzt die enragierte Ausgrenzung der Nikolaiten wird so erklärlicher, denn, gruppensoziologisch betrachtet, pflegt der wachsende Druck von außen (sofern er als solcher wahrgenommen wird) die *in-group*-Beziehungen zu festigen, und sei es durch Ausschluß derer, die sie irritieren. Ist Gott der ganz Andere, so müssen seine Zeugen ganz anders leben!

Man mag sich mit Recht – und gewiß auch mit manchen kleinasiatischen Heidenchristen – fragen, ob solcher Isolationismus überhaupt praktikabel war: „Zieht fort! Das ist auch allen Christen gesagt, die einen kompromißbereiten Kurs gegenüber der heidnischen Stadtgesellschaft steuern wollten. Was bleibt in einer Stadt wie Pergamon als Option noch übrig? Der Untergrund? Das Ghetto? Die Landkommune?“<sup>49</sup> – „Das jüdische Korporationsrecht!“: so hätte eine – für den aus dem Judentum stammenden Verfasser – denkbare Antwort gelautet (die am Ende wohl auf die mittlere Alternative hinausgelaufen wäre). So sehr freilich Johannes sein eschatologisches jüdisches Selbstbewußtsein betont (2,9; 3,9; 7,4-8; 21,12 u.ö.), so deutlich war längst, daß die Christen

---

<sup>48</sup> So *H.-J. Klauck*, Sendschreiben (s. Anm. 22), 139; vgl. unter wissenssoziologischem Aspekt *A.Y. Collins*, Persecution and vengeance in the Book of Revelation, in: D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen (1983) <sup>2</sup>1989, 729-749, hier 740f.; *D.A. deSilva*, setting (s. Anm. 20), 296-302. Als „separationist“ bezeichnet *H. Räisänen*, *Nicolaitans* (s. Anm. 34), 1640, den theologischen Typus des Sehers, den er dem nikolaitischen Existenzentwurf als „latitudinarian“ konfrontiert.

<sup>49</sup> *H.-J. Klauck*, Sendschreiben (s. Anm. 22), 139f.

aus den bergenden Mauern der jüdischen Mutterreligion herausgetreten waren. Die freie Luft der reichsrömischen *civic religion* durften sie nicht atmen; den festen Boden rechtlichen Identitätsschutzes hatten sie nicht mehr unter sich.

Die neuralgischen Punkte des Verkehrs mit der paganen Welt erscheinen für den jüdischen im Vergleich zum (werdenden) christlichen Selbstentwurf teilweise gemildert – so ist die Form des Opferkults generell vertraut – teilweise verschärft – so greift die Reinheitstora nachhaltiger in die Alltagskontakte ein. Das Judentum konnte aber – auch nach dem Desaster der Niederlage 70 n.Chr. – grundsätzlich auf die korporationsrechtliche Anerkennung seiner besonderen Lebensform durch den römischen Staat setzen<sup>50</sup>. Es durfte sich jene Minderheitenpolitik zunutze machen, die – ungeachtet aller Vorbehalte gegen das Judentum im allgemeinen und die Provokation des Monotheismus im besonderen – den *mos maiorum* zu schätzen und gerade das unvordenkliche Alter der Moses-Religion zu würdigen wußte. So war für den Kaiserkult, von einem bizarren Intermezzo unter Caligula (37-41 n.Chr.) abgesehen, ein *modus vivendi* gefunden: Das jüdische Bilderverbot wurde im allgemeinen auch mit Blick auf die Kaiserstatue akzeptiert, wenn es auch immer wieder einmal politischen Loyalitätszweifeln Nahrung gab (vgl. z.B. Josephus, c. Ap. 2,73-75). Das kultische Opfer wurde in der dem Judentum eigenen Zentrierung auf den Jerusalemer Tempel in einer monotheistisch integrationsfähigen Form täglich in Form eines Ochsen und zweier Schafe für den Kaiser, die Seinen und das Reich dargebracht (Philo, Flacc. 49f.; Gai., 157.317; Josephus, bell. Iud. 2,197f.; c. Ap. 2,76-78). Der *homo ritualis* römischer Theologie war es gewohnt, sehr genau zwischen dem – für die soziale Existenz wesentlichen – orthopraktischen Vollzug des Kultopfers und dessen – der je eigenen Deutungskompetenz anheimgestellten – inhaltlichen „Füllung“ zu unterscheiden (vgl. z.B. Cicero, nat. deor. 3,5f.); so gab es auf dieser Ebene kaum Probleme. Die Verweigerung des Kaiseropfers durch die Jerusalemer Priesterschaft 66 n.Chr. wurde nach derselben Logik zum Anlaß des ersten jüdisch-römischen Krieges (Josephus, bell. Iud. 2,409f.). Die ernsthaftesten Konflikte spielten sich nicht auf der reichsrechtlichen Ebene ab und betrafen nicht das Judentum als solches, sondern das Miteinander von Juden und Hellenen in der urbanen Mischkultur autonomer Großstädte, in der die Juden, nicht zuletzt durch die Reinheitstora bedingt, ihr Sonderleben führten und die bürgerliche *κοινωνία* immer wieder zäh und verlustreich erringen mußten<sup>51</sup>. In den Katastrophen des ersten jüdisch-römischen Krieges (66-70 n.Chr.), der Diaspora-Aufstände (115-117 n.Chr.) und des Bar Kochba-Krieges (132-135 n.Chr.) ist dieses Ringen

---

<sup>50</sup> Wie es in den autonomen provinzialasiatischen *Poleis* mit der Aneignung des Reichsrechts und wie es überhaupt, zumal in der Nachkriegsära der Flavierdynastie, mit dem Verhältnis zwischen Rechtssetzung und Rechtswirklichkeit, jüdischer Rechtsbeanspruchung und paganer Rechtsgewährung aussah, ist eine andere Frage. Entscheidend ist hier, daß die Christen nicht einmal konzeptionell über einen geschützten Identitätsraum verfügten. Vgl. zur einschlägigen Rechtslage K.L. Noethlichs, Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996, bes. 27-90.

<sup>51</sup> Vgl. K.L. Noethlichs, Judentum (s. Anm. 50), 75.81.138f.

letztlich gescheitert. Etwa zeitgleich zur Johannes-Offenbarung begann unter der flavischen Dynastie, an deren Anfang der verheerende Krieg mit der Zerstörung Jerusalems gestanden hatte, der mühsame und wechselvolle Prozeß einer Neudefinition jüdischer Existenz. Das Ergebnis dieses Prozesses war der normative Identitätswurf des rabbinischen Judentums, den die Forschung oft als *Selbstisolation* verstanden hat, der aber auch als *Selbstaffirmation*, als soziale und theologische Behauptungs- und Überlebensarbeit in ihren Stärken gewürdigt werden kann<sup>52</sup>.

Die Desorientierung der frühchristlichen Minderheit spiegelte im ganzen – gebrochen durch die religiöse Konkurrenz zur Mutterreligion und die offensichtlichen religiösen und kulturellen Traditionsdefizite – die Lage der Synagoge durchaus wider. Es legt sich so gesehen nahe, das Programm des Wanderpropheten aus Palästina ebenfalls als (konzeptionelle) Selbstaffirmation in einer orientierungsschwachen Schwellenphase zu betrachten: Als Juden konnten die (pagan sozialisierten) Urchristen Kleinasiens nicht mehr leben; wenn sie nicht als Heiden leben wollten (worin für ihn die nikolaitische Versuchung lag), bot sich aus seiner Sicht nur noch der soziale Rückzug im Zeichen der Kontaktverweigerung an. Wenn der Rechtsschutz, den die reichsrömische Minderheitenpolitik den Juden gewährte, weniger eine Privilegierung als vielmehr *conditio sine qua non* des Zusammenlebens zwischen Gottesvolk und Heiden war<sup>53</sup>, dann blieb dem Seher unter der für die Christen gegebenen *conditio* nur das *Non*. *So stellt der Konflikt zwischen dem Seher Johannes und den Nikolaiten in gewissem Sinn eine Spielart des antik-jüdischen Grundtraumas dar: der Entscheidung zwischen Assimilierung und Expansion auf der einen und Identitätswahrung und Isolation auf der anderen Seite.*

Die zeitgenössischen Nachbarn der Johannes-Offenbarung, die frühjüdischen Apokalypsen in der Phase zwischen den Kriegen (4Esra, syrBar), gehören unverkennbar zu dem skizzierten binnenjüdischen Stabilisierungsprozeß. Ihre Zukunftsvisionen teilen den Pessimismus des Sehers über den Weltenlauf ebenso wie die Zuversicht, daß sich darin Gottes gerechtes Ende durchsetze. Die Einschätzung der römischen Staatsmacht (4Esra 11,1-12,34; syrBar 35,1-40,4) entspricht deutlich der des Propheten von Patmos, und das Urteil über die drei Flavier, namentlich Domitian, in der Adlervision des 4Esra (12,22-27) erweckt nicht den Eindruck, die „perceived crisis“ sei allein Ausgeburt der Phantasie des

---

<sup>52</sup> Vgl. E.P. Sanders u.a. (Hrsg.), *Jewish and Christian self-definition*, 3 Bde., London 1980; 1981; 1982; darin bes. *E.E. Urbach*, *Self-isolation or self-affirmation in Judaism in the first three centuries: Theory and practice*, II, 269-298; ferner J.D.G. Dunn (Hrsg.), *Jews and Christians. The parting of the ways A.D. 70 to 135. The second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (WUNT 66), Tübingen 1992.

<sup>53</sup> So *K.L. Noethlichs*, *Judentum* (s. Anm. 50), 89.

christlich Radikalisierten. Nimmt man die These von der Herkunft des Judenchristen Johannes aus dem palästinischen Kriegsgebiet ernst, mag man ihm denn überhaupt das Recht zugestehen, zum Apokalyptiker geworden zu sein. Die Pogrome und Kriegsgreuel, die Josephus beschreibt und die unter dem Kommando der beiden ersten Flavier ihren Höhepunkt erreichten, muten, auch wenn man seinen Zahlen und Wertungen mißtraut, in einem modernen Wortsinn apokalyptisch an<sup>54</sup>. Wer die Berichte auf sich wirken läßt, wird den tiefen Argwohn gegen menschliches Tun im Zeiteignis der Johannes-Offenbarung lebensnaher verstehen. Der Zeuge Antipas war nicht das einzige Opfer „Babylons“, von dem der Seher, von dem jeder Jude jener Zeit wußte. In Kleinasien, der friedlichen und prosperierenden senatorischen Provinz, hatte man andere Erfahrungen gewonnen. Am Ende geht es in jenen Konflikten, die die Johannes-Offenbarung widerspiegelt, tiefer als um einen „clash between Christians styles of life“<sup>55</sup> um einen „clash within Christian experience of life“.

Durchgesetzt hat sich die Wirkabsicht der Johannes-Offenbarung nicht. Im „trial and error“ der Kirchengeschichte wurde das Programm christlicher Selbstaffirmation durch sozialen Exodus im ganzen mittelfristig dem „error“ zugewiesen: Der Entwurf des 1Petr, der, ebenfalls mit Blick auf Kleinasien entwickelt, die Außenseiter-Rolle theologisch als königlich-priesterlichen Adel und pragmatisch als Missionschance, als Ermöglichung eines Gottes-Dienstes in einer noch so gottlosen Welt erschloß<sup>56</sup>, hat das kirchliche Verhältnis zur Gesellschaft in der Folgezeit konzeptionell zunehmend bestimmt<sup>57</sup>. Dies bedeutet keineswegs, daß die jüdisch inspirierte und radikalisierte Definition einer theozentrischen Autonomie des Glaubens ideengeschichtlich fruchtlos war. Sie ist

<sup>54</sup> Z.B. bell. Iud. 2,457-468; 5,548-561.567-572; 6,193-213.420-434; 7,37-40.

<sup>55</sup> So der Titel des Aufsatzes von *H. Räisänen* (s. Anm. 40). In jedem Fall ist es methodologisch unangemessen, jene moralisierende Exegese mit umgekehrtem Vorzeichen fortzuschreiben, die einst die Nikolaiten zu unsittlichen Irrlehrern machte und jetzt den Seher zum haßerfüllten Paranoiker stilisiert.

<sup>56</sup> Eben jene kultmetaphorische Motivik, die in 1Petr den Weltauftrag der Christen begründet, fügt sie in Offb in eine Ordnung, die sich durch ausschließenden Gottesbezug aus der Hinneigung zur Welt herausnimmt; vgl. 1Petr 2,1-10 (V. 9: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk zu Gottes Eigentum, damit ihr die Edeltaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“) mit Offb 1,6f.; 5,9f. Dort fügt der Gottes-Dienst in die Gesellschaft ein – hier führt er aus der Gesellschaft heraus!

<sup>57</sup> Vgl. *R. Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992, sowie als patristischen Gesamteindruck: *W. Wischmeyer*, „Ecclesia in saeculo“ – Himmelsbürger in der Welt, in: Ders., Von Golgatha zum Ponte Mello. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert (FKDG 49), Göttingen 1992, 163-203; *Chr. Markschies*, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt a.M. 1997.

„Stachel im Fleisch“ eines weltförmigen Christentums geblieben. Ihr perspektivisch irritierendes Wirkpotential hat sie bewahrt, durch den Kanon in seiner (nicht zu verharmlosenden!) Aggressivität entschärft, dennoch nie ganz domestiziert. Es ist das „ganz Andere“ Gottes, das gerade der weltzugewandten Kirche – erschütternd, tröstend, herausfordernd, erweiternd, verunsichernd – vor Augen gestellt blieb.

### 3. Gestalt

#### a) Gattung

Die Johannes-Apokalypse (1,1) hat einer ganzen literarischen Gattung (und religionsgeschichtlichen Strömung) ihren Namen gegeben<sup>58</sup>, so daß es nicht schwerzufallen scheint, sie eben diesem Genre zuzuordnen. Ein Vergleich unserer Schrift mit den frühjüdischen und frühchristlichen Apokalypsen, aber auch zwischen den divergierenden gattungskritischen Stellungnahmen der jüngeren Exegese belehrt eines Besseren. Die Diskussion kreist außer um die Textsorte der Apokalypse um die des Prophetenbuches<sup>59</sup> und des (prophetischen) Briefes<sup>60</sup>.

Gattungsbestimmungen als Ergebnis und Ausgangspunkt selektiver Textbeobachtungen sind vereinbarte literarische Vergleichshilfen. Angesichts der elementaren Prägung der Johannes-Offenbarung durch den Formwillen und die Verstehensvoraussetzungen apokalyptischer Schriftlichkeit empfiehlt sich die pragmatische Zuweisung zu dem jüdisch-christlichen Genus der „Apokalypse“. Dies erweist sich auch insofern als zweckmäßig, als gerade so die „Abweichungen“ von dem heuristischen Gattungsprofil auf das eigentümliche Selbstverständnis und die Kommunikationsabsicht des Sehers schließen lassen.

*Apokalyptik* bezeichnet im allgemeinen eine religiöse Strömung<sup>61</sup>, die unter Verweis auf fiktive Intervention gottnaher Offenbarungsträger beansprucht, ein seit

---

<sup>58</sup> Vgl. *W. Zager*, Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung (EHS.T 358), Frankfurt a.M. 1989, 1-4; *F. Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998, 2f.9.

<sup>59</sup> Vgl. *H. Giesen*, Offb, 31-34.

<sup>60</sup> Zur gattungskritischen Diskussion vgl. *D.E. Aune*, Rev. I, lxx-xc (Lit.: lxx f.).

<sup>61</sup> Der offene Begriff ist hier gewählt, um die Vorstellung des gepflegten Traditionskontinuums einer fest umrissenen Religionspartei, „Apokalyptiker“ genannt, fernzuhalten: Apokalyptik ist in der Tat eine mitunter ruhig oder unterirdisch fließende, dann wieder hervorschießende Strömung, die die verschiedensten religionsgeschichtlichen Felder bewässern oder überschwemmen kann.

Vorzeiten verborgenes Wissen um Richtung und Ende des Weltenlaufs zu enthüllen (ἀποκαλύπτω), sich auf visionäre Wahrnehmung beruft und symbolischer Sprache bedient. Sie schließt weltimmanente Sinnstiftung aus und betont theozentrisch die radikale Wende zum neuen, jenseitigen Äon. Ihre kennzeichnenden Deutungsmuster sind ein nachdrücklicher ethischer (gut/böse), axiologischer (Himmel/Erde) und zeitqualitativer (jetzt/dann) Dualismus sowie schematisierte, dramatisierte, im Frühchristentum bipolare<sup>62</sup> Enderwartungen. Übliche Darstellungsmittel sind Visionen und Auditionen, Auftreten himmlischer Offenbarungs-, Deutungs- und Handlungsträger, Gerichtsmotivik, grelle Katastrophen- und helle Heilsbilder. Die *Apokalypsen* sind jene frühjüdischen (Dan; AssMos; Hen; 4Esra; syrBar; grBar; ApkEl; ApkAbr; ApkZef; vgl. TestXII; Jub; Sib), frühchristlichen (ApkPetr; Herm.; ApkPaul; Sib) und christlich adaptierten jüdischen (5Esra; 6Esra; AscJes) Schriften, in denen sich diese Strömung vor allem zwischen dem zweiten Jahrhundert v.Chr. und vierten Jahrhundert n.Chr. literarische Gestalt gab<sup>63</sup>.

Die phänomenologische Skizze rechtfertigt die einschlägige Klassifizierung der Johannes-Offenbarung. Zugleich bietet diese ein im Vergleich sowohl zu frühjüdischen als auch (was oft übersehen wird) zu frühchristlichen Apokalypsen signifikantes Eigenprofil.

(1) Das *prophetische Selbstverständnis* der Johannes-Offenbarung stellt keine Alternative zur Gattungsbestimmung „Apokalypse“ dar<sup>64</sup>, sondern deren theologiegeschichtliche und textpragmatische Näherbe-

---

<sup>62</sup> Vgl. P. Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz u.a., Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981, 59-114, hier 98-101; K. Erlemann, Endzeiterwartungen im frühen Christentum (UTB 1937), Tübingen 1996, 151-153; Th. Schmidt, Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (BBB 109), Bodenheim 1996, 160-167.

<sup>63</sup> Einen soliden Überblick über das zunächst oft verwirrende Terrain bietet literarisch einleitend F. Hahn, Apokalyptik (s. Anm. 58). Detailliert: K. Koch u. J.M. Schmidt (Hrsg.), Apokalyptik (WdF 365), Darmstadt 1982; Chr. Rowland, The open heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and early Christianity, London 1982; D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism (s. Anm. 48); K. Müller, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991; mit Blick auf das verwandte Phänomen der Naherwartung K. Erlemann, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (TANZ 17), Tübingen 1995.

<sup>64</sup> Dem problematischen Denkschema „prophetische Eschatologie (gut!) vs. frühjüdische Apokalyptik (arg!)“ verhaftet ist die Typisierung und Konfrontation von „classical prophecy“ (mit Offb als „proximate classical prophecy“) und „classical apocalyptic“ bei F.D. Mazzaferrri, The genre of the Book of Revelation from a source-critical perspective (BZNW 54), Berlin 1989, bes. 257f.374-383. Vgl. dagegen J.J. Collins, Pseudonymity, historical reviews and the genre of the Revelation of John, in: CBQ 39 (1977) 329-343; J. Kerner, Ethik (s. Anm. 30), 32-38, sowie exegesehistorisch W. Zager, Begriff (s. Anm. 58).

stimmung: Johannes weiß sich zum prophetischen Seher beauftragt (1,9-19), einem urchristlichen Prophetenkreis verbunden (22,9; vgl. 10,7; 11,18; 16,6; 18,20.24; 19,10; 22,6), versteht seine Verkündigung als prophetische Rede (10,11) und sein Buch als prophetisches Buch (1,3; 22,7.10.18f.)<sup>65</sup>. Gerade die Sendschreiben dokumentieren den „klassischen“ Ton prophetischer Mahnrede<sup>66</sup>, und die intensive Kommunikation des Verfassers mit der alttestamentlichen Schriftprophetie (Jes; Ez; Dan), zumal ihren apokalyptisierenden oder apokalyptisierbaren Teilen, deutet ebenso auf sein Selbstverständnis hin wie der Umstand, daß er die Propheten nicht zitiert, sondern – mit christologischen Augen die Blickrichtung teilend – fortschreibt<sup>67</sup>. Apokalyptik und Prophetie sind gattungsgeschichtlich ursprungsverwandt und weisen sozial- wie religionsgeschichtlich manche Überschneidung auf<sup>68</sup>. Johannes ist apokalyptischer Prophet.

(2) Mit dem endzeitlich-prophetischen Selbstverständnis des Verfassers hat man sich das (gattungsatypische) Phänomen erklärt, daß er sich nicht auf eine Größe der Vergangenheit Israels (wie Mose, Jesaja, Esra) oder der apostolischen Zeit (wie Petrus oder Paulus) beruft und auch auf die Fiktion einer vorzeitig ergangenen, verborgen hinterlegten und erst jüngst entsiegelten Offenbarung verzichtet<sup>69</sup>. Doch gilt es mehr noch, die *christologische und pneumatologische Verankerung solcher Orthonymie* festzuhalten. Johannes gibt sich in der Tat namentlich und als Zeit- und Schicksalsgenosse seiner Adressaten zu erkennen

---

<sup>65</sup> Zur frühchristlichen Prophetie vgl. U.B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (StNT 10), Gütersloh 1975, bes. 19-46; D.E. Aune, Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world, Grand Rapids, Mich. 1983; J. Fekkes III, Isaiah and prophetic traditions in the Book of Revelation. Visionary antecedents and their development (JSNT.S 93), Sheffield 1994, 22-37.

<sup>66</sup> Vgl. F. Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: G. Jeremias, H.-W. Kuhn u. H. Stegemann (Hrsg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 357-394; U.B. Müller, Prophetie (s. Anm. 65), 47-107.

<sup>67</sup> Vgl. umfassend J. Fekkes III, Isaiah (s. Anm. 65), bes. 59-290; ferner F.D. Mazzaferri, genre (s. Anm. 64), 36-47; H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 206-215.

<sup>68</sup> Zum Zusammenhang zwischen Offb und Prophetie E. Schüssler Fiorenza, Apokalypsis und Propheeteia. The Book of Revelation in the context of early Christian prophecy, in: J. Lambrecht (Hrsg.), Apocalypse (s. Anm. 17), 105-128; F.D. Mazzaferri, genre (s. Anm. 64), 259-378; J. Fekkes III, Isaiah (s. Anm. 65), 37-58.

<sup>69</sup> „Er steht in der Tat auf hoher Warte, in einer großartigen Situation, kurz vor dem Zusammenstoß zweier Welten, und dies Bewußtsein hebt ihn denn auch empor zu einem mächtigen prophetischen Selbstgefühl. Er ist nicht mehr Epigone wie jeder andre Apokalyptiker, er fühlt sich als Prophet“ (W. Bousset, Offb, 138).



(1,1f.4.9; 22,8) und verantwortet seine Visionen als Zeuge (1,2; 22,18)<sup>70</sup>. Doch der eigentliche Zeuge der prophetischen Schau ist Christus selbst (1,2 [gen. subiectivus]<sup>71</sup>; 22,20; vgl. 1,5; 3,14). Die Kette, die gleich in der Überschrift (1,1f.; vgl. 22,6) geknüpft wird, ist fünfgliedrig: Gott – Jesus Christus – der Engel<sup>72</sup> – der Knecht Johannes – Gottes andere Knechte (bzw. in zwei Strängen: Gott – Christus – Christen; Christus – der Engel – Johannes<sup>73</sup>). Die vertikale Achse wird hoch bemessen: der Prophet ist das letzte Bindeglied. Der visionäre Einheit stiftende Bindungsprozeß als solcher ist pneumatisch (vgl. 19,10 [gen. obiectivus]). Der Geist ist die die prophetische Schau (1,10; 4,2; 17,3; 21,10) wie das prophetische Wort tragende Kraft (vgl. 19,10; 22,6.17) oder – in engster Hinordnung auf Christus – Sprecher des erhöhten Offenbarers (Weckruf: 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; vgl. 14,13)<sup>74</sup>.

(3) Nicht nur der Verfasser stellt sich vor, auch die Adressatengemeinden werden genannt und angesprochen (1,4), und zwar in *Form eines Briefes* (1,4f.; 22,21; vgl. 2,1-3,22)<sup>75</sup>. Der Rahmen der Johannes-Offenbarung ist – in Anpassung an die apokalyptische Gesamtgestalt – dem Präskript (1,4f.) und dem Schlußgruß (22,21) des konventionellen Briefformulars des Apostels Paulus und seiner Schule angeglichen, wie

---

<sup>70</sup> Daraus ergibt sich eine bezeichnende Umkehrung des antiken Literaturbetriebs: Bio- und historiographische Schriften, die in der Regel nicht ohne den Namen des schriftstellerischen Individuums publiziert wurden, bleiben im NT anonym, während die ntl. Variante der üblicherweise pseudonym überlieferten Apokalypsen einen verantwortenden Propheten benennt. Trat dort der Evangelist hinter der Biographie des erhöhten Kyrios zurück, so steht hier der Seher für die endzeitliche Offenbarung des erhöhten Kommenden als Zeuge bereit.

<sup>71</sup> So *H. Giesen*, Offb, 58f.; *D.E. Aune*, Rev. I, 19.

<sup>72</sup> Dieser Deuteengel bedarf selbst der Deutung. An sich gehört der *angelus interpretis* zu den regelmäßigen Akteuren auf apokalyptischer Bühne, aber in Offb, wo interpretierende Himmelswesen das Drama durchaus zu beleben wissen, ist dieser spezielle (durch Artikel determinierte) Engel, durch Christus außer Dienst gestellt, nur eingangs und ausgangs als visionärer Türhüter wahrzunehmen (1,1; 22,6-11); vgl. auch *D.E. Aune*, Rev. I, 15f.; III, 1183.

<sup>73</sup> So *U.B. Müller*, Offb, 67f.

<sup>74</sup> Zum Pneuma in Offb vgl. *R.L. Jeske*, Spirit and community in the Johannine Apocalypse, in: NTS 31 (1985) 452-466; *R. Bauckham*, climax (s. Anm. 46), 150-173; *D.E. Aune*, Rev. I, 36 (mit der diachronen Differenzierung, wonach der klassisch-apokalyptische Rekurs auf das Pneuma in die frühe Entstehungsphase der Offb gehört, die prophetische Funktion dagegen Signum der abschließenden Bearbeitung ist).

<sup>75</sup> Als Analogie ist höchstens syrBar mit dem per Adler beförderten abschließenden Brief Baruchs an die 9½ Stämme Israels (syrBar 78-86) zu nennen, wobei zu beachten ist, daß ein Buch, das einen Brief enthält, dadurch noch nicht selbst zum Brief wird.

es kleinasiatischen Gemeinden gewiß vertraut war<sup>76</sup>. Diese vermutlich reale<sup>77</sup> Publikationsweise verrät – wie auch die briefliche Durchformung des ersten Hauptteils – die Richtung des prophetischen Anredewillens und belegt zudem die Erdung der apokalyptischen Schau in der Lebenswelt konkreter Christen<sup>78</sup>. Apokalypsen waren meist zur privaten Lektüre gedacht<sup>79</sup>. Wahrscheinlich hat der Verfasser sich von dem brieflichen Publikationsmodus Verlesung im Rahmen gottesdienstlicher Gemeindeversammlung erhofft (vgl. 1,3; 22,18; ferner syrBar 86,1-3; Herm. 8,4,3)<sup>80</sup>.

### b) *Komposition*

Die literarische Komposition von Apokalypsen wirkt für moderne Lesep Praxis mit den ihr eigenen Transparenzerwartungen kaum überschaubar. Der Verfasser der Johannes-Offenbarung seinerseits hätte die exegetisch vieldiskutierte Frage, ob die einzelnen Akte seines visionären Dramas in konsekutiver Chronologie oder teilweise als wiederholende Abwandlungen (Rekapitulationstheorie) zu verstehen sind<sup>81</sup>, nicht verstanden. Er sah und zeigte bewegliche Bilderzyklen, die sich perspektivisch aneinanderreihen, überschneiden und ineinanderschieben konnten. Zweifellos erklärt sich die reliefartige Struktur seiner – mit Untergattungen reich bestückten – Schrift auch durch den diachronen Prozeß ihrer Entstehung. So wurden denn an diesem Buch sämtliche Verfahren der Literarkritik erprobt (Quellen-, Grundschrift- und Bearbeitungs-, Fragmenten-, Kompositionsphasentheorien)<sup>82</sup>, doch mit dem üblichen

---

<sup>76</sup> Vgl. näher *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 66-82.

<sup>77</sup> Zur Begründung vgl. ebd., 301-304.

<sup>78</sup> Vgl. zur Kommunikationsstruktur der Offb (die allerdings keineswegs nur auf eine primär briefliche Gattungsprägung schließen lassen muß) ausführlich ebd., bes. 85-284; ferner *J. Roloff*, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich (1984)<sup>2</sup>1987, 15f.

<sup>79</sup> Vgl. *J.C.H. Lebram*, The piety of the Jewish apocalyptists, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalyptism (s. Anm. 48), 170-210, hier 173.

<sup>80</sup> So etwa *U.B. Müller*, Offb, 69.367; s. näher u. III/1/a. Das Corpus selbst wird von der Brieflichkeit nicht unmittelbar berührt. So ist es theologisch schwerlich weiterführend, die Johannes-Offenbarung vorrangig unter dem Aspekt ihrer Brieflichkeit – etwa als Prophetenbrief – auszulegen. Zur Diskussion vgl. *D.E. Aune*, Rev. I, lxxii-lxxv.

<sup>81</sup> Zur Diskussion vgl. *D.E. Aune*, Rev. I, xci-xciii.

<sup>82</sup> Einen exegese-geschichtlichen Überblick (mit einer eigenen mehrstufigen Kompositionsphasentheorie) bietet *D.E. Aune*, Rev. I, cv-cxxxiv. Den methodisch

Ergebnis, daß eine Dekomposition mehr über das Wachstum des Hypothesengebäudes verrät als über das der zu untersuchenden Schrift. Der Verfasser verantwortet die redaktionelle Letztgestalt seines Werks, und von dieser hat nicht nur der Leser, sondern auch der Ausleger auszugehen. Dabei erschließt sich ihm die Johannes-Offenbarung freilich als hochkontextualisiertes Dokument der antiken Mittelmeerkultur, dessen Traditions- und Quellenstränge in die unterschiedlichsten religions-, ereignis- und mentalitätsgeschichtlichen Richtungen führen und dabei gerade auch den mit dem vorrabbinischen Judentum gemeinsamen spätalttestamentlich-frühjüdischen Mutterboden berühren. Die diachrone Rückfrage ist, eher traditions- als quellenkritisch orientiert und im Bewußtsein ihrer bescheidenen Möglichkeiten, für jede Passage einzeln zu stellen, wobei nicht die vermutete Vorgeschichte des Textes, sondern die kreative Synthese des Verfassers die Interpretationslinie bestimmt.

Bei allen Verschachtelungen im einzelnen entspricht die Johannes-Offenbarung auf der Makroebene dem Bedarf einer zu extensiver Vorlesung versammelten Hörergemeinde, der am unmittelbaren Lektüre-Eindruck eher gelegen ist als an der analytischen Lektüre-Stringenz<sup>83</sup>. Den Gesamteindruck einer integrierten literarischen Ganzheit sichert der Verfasser durch wiederkehrende Formelemente und Rezeptionssignale wie Rahmungen (z.B. Briefkonventionen im Ein- und Ausgang; Thronsaal: 4,1-5,14; 21,1-8; vgl. 22,1-3), Siebenerreihen (z.B. Sendschreiben, Siegel-, Posaunen-, Schalenvisionen) und stereotype Mikrokompositionen (z.B. Grundstruktur der Sendschreiben; sieben Seligpreisungen), durch narrative, theologische und paränetische Leitmotive, intermittierende und „aus höherer Warte“ verbindende, oft hymnische Himmelskommentare, das Ineinandergreifen der Visionen (z.B. 1,19f.; 8,1f.; 17,1), die gezielten Querverbindungen zwischen dem Vorbau der Sendschreiben und dem visionären Hauptteil, das erzählerische Ge-

---

umsichtigsten (wenn auch allzu optimistisch ausgeführten) Ansatz bietet die Fragmententheorie von *W. Bousset*, vgl. noch immer *Ders.*, *Offb*, 122-130.

<sup>83</sup> Die Auffassung, 1,19 (vgl. 4,1) signalisiere die Gliederungsfolge „Beauftragungsvision (ὁ εἶδε) – Sendschreiben (ὁ εἶπεν) – visionärer Hauptteil (ὁ μέλλει), ist naheliegend (z.B. *U.B. Müller*, *Offb*, 29f.), aber umstritten, da es dem ganzen Buch um Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrer Verschränktheit geht. Eher ist von der Kunst, Visionen aufzuzeichnen, die Rede: „Schreib also nieder, was du geschaut hast: sowohl, was ist, als auch, was danach geschehen wird!“; zur Diskussion vgl. *G.K. Beale*, *The interpretative problem of Rev 1:19*, in: *NT 34* (1992) 360-387; *H. Giesen*, *Offb*, 48-50; *D.E. Aune*, *Rev. I*, 105f.112-114; *G.K. Beale*, *Rev.*, 152-171.

samtgefälle<sup>84</sup>, vor allem durch die dramaturgische Einheit der Hauptpersonen: Christus (aktiv) und Seher (passiv).

Eine Grobskizze gibt die konzentrische makrotextuelle Zuordnung zu erkennen<sup>85</sup>:

#### I. EINGANG (1,1-19)

1,1-3 Titel

1,4-8 Briefpräskript

1,9-19 Beauftragungsvision

#### II. DIE SIEBEN SENDSCHREIBEN (1,20-3,22)

##### III. VISIONÄRER HAUPTTEIL (4,1-22,5)

4,1- 5,14 Gottes Thronsaal *Gott und das Lamm* (5,6-14)

6,1-8,1 Die sieben Siegel (7,1-17: Die Versiegelung der 144000)

8,2-11,19 Die sieben Posaunen (10,1-11,14: Das kleine Buch. Die zwei Zeugen)

12,1-14,5 Das Gottesvolk und seine Widersacher *Das Lamm* (14,1-5)

14,6-16,21 Die sieben Zornesschalen (14,6-20: Gerichtsankündigung)

17,1-19,10 Glanz und Fall der Hure Babylon

19,11-22,5 Gottes Sieg *Gott und das Lamm* (22,1-5)

#### D. AUSGANG (22,6-21)

22,6-20 Schlußdialoge

22,21 Briefschluß

---

<sup>84</sup> Zu den Verbindungen zwischen dem Sendschreiben-Teil und dem visionären Zentrum vgl. insgesamt *H. Ulland*, Vision (s. Anm. 6); zu den Linien der Leserführung *M. Karrer*, Johannesoffenbarung (s. Anm. 76), bes. 165-167.224-256.

<sup>85</sup> Textstrukturierungen sind keine Freilegung leserunabhängiger Sinnverhalte, sondern intersubjektive Lektürehilfen, die stets pragmatisch eine Vielzahl von intratextuellen Bezügen ausblenden. Möglich ist nur die heuristische Annäherung an den formalen Gestaltungswillen des Verfassers. Vgl. die verschiedenen Gliederungsvorschläge bei *U.B. Müller*, Offb, 28-36; *H. Giesen*, Offb, 48-53; *D.E. Aune*, Rev. I, xc-cv; zur Diskussion *F. Hahn*, Zum Aufbau der Johannesoffenbarung, in: A. Winter u.a. (Hrsg.), Kirche und Bibel. FS E. Schick, Paderborn 1979, 145-154; *J. Lambrecht*, A structuration of Revelation 4,1-22,5, in: Ders. (Hrsg.), Apocalypse (s. Anm. 17), 77-104; *L.L. Thompson*, Book (s. Anm. 21), 38-52; *R. Bauckham*, climax (s. Anm. 46), 1-37.

### III. Der Visionär als Theologe

#### 1. Anspruch

##### a) Die Johannes-Offenbarung als Theologie

Zwar führt Johannes in der kirchlichen Tradition (in Personaleinheit mit dem vierten Evangelisten) den ehrenden Beinamen  $\acute{\omicron}$  θεόλογος, doch die neuere Exegese bezeichnet ihn lieber als den „Seher“, wobei sie das, was er sah, nicht gerade für *theologisch* hält. So sieht sich die Johannes-Offenbarung – neben dem ethischen Protest – der geharnischten *theologischen Sachkritik* konfrontiert<sup>86</sup>. Gewitzter scheint die *diachrone Dissoziation*, die das wahre Gesicht des theologischen Meisterdenkers noch hinter den entstelltesten editorischen Zügen zu entdecken weiß: So fiel das Buch, folgen wir einem britischen Standardkommentar, nach dem Tod des Sehers in die Hände eines nicht eben kongenialen Schülers, „a person profoundly stupid and ignorant; a narrow fanatic and celibate, not quite loyal to his trust as editor; an arch-heretic, though, owing to his stupidity, probably an unconscious one“<sup>87</sup>.

Ebensowenig jedoch wird es der Eigenart der Johannes-Offenbarung gerecht, wenn die Auslegung unangefochten *in rationaler Systematik* die theologischen Grundgedanken des Johannes erhebt<sup>88</sup>. Und es ist nur zu hoffen, daß jene katholischen Theologen, die in der „Einheitsübersetzung“ die greuliche Behauptung aufstellen, die Johannes-Offenbarung wolle mit „ihren zahlreichen, dem heutigen Leser weithin fremden Bildern ... bedeutsame Wahrheiten über das Schicksal der Kirche und

---

<sup>86</sup> *Pars pro toto* sei auf ein religionsgeschichtlich abschätziges, ein polemisch-temperamentvolles und ein kritisch-behutsames Urteil verwiesen: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen (1953) <sup>9</sup>1984, 525f. („schwach christianisiertes Judentum“); S. Schulz, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart 1976, 249-256; W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg (<sup>17</sup>1973) <sup>21</sup>1983, 417-419.

<sup>87</sup> R.H. Charles, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, 2 Bde. (ICC, Edinburgh (1920) 1975; 1976, I, xviii; vgl. ebd., xxi-xxiii.I-iv.

<sup>88</sup> Vgl. etwa die katechismushafte Zusammenstellung der „doctrines“ bei R.H. Charles, *Rev. I, cix-cxvii*, aber auch die begriffsorientierte Darstellung bei G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*. Hrsg. v. F.W. Horn, Berlin 1996, 541-573; problembewußter J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments* (HThKNT.S 5), 398-420.

der ungläubigen Menschheit verkünden“<sup>89</sup>, zuvor nicht gelesen haben, was das Buch über die ungläubige Menschheit an „Wahrheiten“ bereithält.

Nicht darin liegt das Ziel der Auslegung, unter den klobigen Schichten archaischer Bilder den rationalen Kern zeitloser Gottesrede zu eruieren. Eine solche (auch in der Fachexegese noch längst nicht überwundene) Interpretationsweise dekodiert das als illustrierte Allegorie verstandene „Bilderbuch“, indem es jedem Symbol ein möglichst eindeutiges begriffssprachliches Übersetzungsäquivalent zuweist. Es gilt zur theologischen Sache voranzuschreiten, die durch die „uneigentliche Redeweise“ geschmückt oder veranschaulicht wird: „Die Hauptsache ist das Abkratzen der Tünche“<sup>90</sup>.

Wo das Eigengefälle der Bildsprache gewürdigt wird, da nun mag man ihre Wahrheitsfähigkeit verkennen, und aus der theologischen Distanz wird *ästhetischer Genuß*: „Und über dem Ganzen die naive, kindliche, bunte Farbenpracht. Wir dürfen uns doch freuen, daß wir in unserem neuen Testament neben der ernsten und gemessenen Briefliteratur etwas orientalische Pracht und kühne Phantasie haben“<sup>91</sup>.

Vier Ansätze haben wir gestreift: Der Verfasser der Johannes-Offenbarung ist ein schlechter, ein verkannter, ein diskursiver oder gar kein Theologe. Demgegenüber erhebt der apokalyptische Prophet Johannes selbst den Anspruch, ein *visionärer Theologe* zu sein. Er hat auf *visionäre* Weise von Gott (und mit Gott!) gehandelt, weil so und nicht anders *Theologie* für ihn möglich war. Johannes *sah* den λόγος τοῦ Θεοῦ (1,2: ὅσα εἶδεν)<sup>92</sup>.

Solche theologische Eidetik war für Johannes nicht katechetische Veranschaulichung, sondern Verwandlung des Lesers/Hörers und dessen *unmittelbarer* Zugang zum Heil der versöhnten Gottesnähe. Die Johannes-Offenbarung hebt mit einer selbstreferentiellen Seligpreisung an (1,3) und schließt mit einer solchen (22,7): Das Vorlesen, Hören und Bewahren der niedergeschriebenen Prophetie eröffnet jene Seligkeit, die für Johannes darin besteht, in die endzeitliche Heilswirklichkeit Gottes einzutreten (vgl. 14,13; 16,15; 19,9; 20,6), „durch die Tore hin-

---

<sup>89</sup> So im hinführenden Vorspann zur Offb, hier zit. nach Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, Stuttgart (1979) <sup>6</sup>1986, 590.

<sup>90</sup> So J. Wellhausen, *Analyse der Offenbarung Johannis* (AGWG.PH 9,4), Berlin 1907, 3 (bezogen auf die „reinliche Ausscheidung der Vorlagen“); ebd., 3, die Rede vom „Bilderbuch“.

<sup>91</sup> W. Bousset, *Offb*, 148.

<sup>92</sup> Zu dieser Formulierung (vgl. Am 1,1; Hab 1,1) *D.E. Aune*, *Rev. I*, 19; vgl. auch 1,12: „Ich wandte mich um, die *Stimme* zu *sehen* (βλέπειν τὴν φωνήν)“.

einzugehen in die Stadt“ (22,14)<sup>93</sup>. Das Buch handelt nicht nur vom geöffneten Himmel, es öffnet ihn für das durch die Lektüre umgewandelte Individuum (vgl. 3,20)! Wahrscheinlich hängt damit auch die liturgische Stilisierung des Schreibens zusammen. Intendierter Sitz im Leben der Johannes-Offenbarung ist die gottesdienstliche Versammlung (vgl. 1,3)<sup>94</sup>. Der himmlische Kult strahlt im „hymnischen Evangelium“ selbst in die Gemeinde hinein<sup>95</sup>. Der Buchschluß (vgl. 22,17.20f.) spiegelt gottesdienstlichen Vollzug wider<sup>96</sup>, leitet mit V. 20 geradezu direkt in die Liturgie über<sup>97</sup>. Der liturgische Raum transformiert die symbolische Welt der kultischen Aktanten und öffnet die himmlische Herrlichkeit für die kleine Gemeinde aus berufenen „Königen und Priestern für Gott“ (vgl. 1,6; 5,10; 20,6), in deren Mitte die Johannes-Offenbarung verlesen werden soll<sup>98</sup>. Das Buch der Offenbarung wird zum „Rollenbuch“ im kultischen Drama des göttlichen Thronsaals.

Als dunkles Gegenstück zur Seligpreisung ist der an einen jeden Hörenden gerichtete bedingte Doppelfluch zu verstehen, der am Buchausgang die literarisch-theologische Integrität der *λόγοι τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου* (V. 19: τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης) gegen ergänzende wie tilgende Eingriffe sichern soll (22,18f.). Dieser „Geleitschutz“, meist etwas ungenau als „Kanonisierungsformel“ bezeichnet, war – wie etwa die in frühjüdischen Apokalypsen dokumentierte christliche Interpolationsfreudigkeit zeigt – keine realitätsfremde

<sup>93</sup> Zu den Makarismen in Offb vgl. *H. Giesen*, Offb, 64-72; *D.E. Aune*, Rev. I, 10f.

<sup>94</sup> Vgl. näher *L.L. Thompson*, Book (s. Anm. 21), 72f.; *D.E. Aune*, Rev. I, lxxii.10f.19-21.

<sup>95</sup> Vgl. *K.-P. Jörns*, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (StNT 5), Gütersloh 1971, bes. 166-184; *P. Prigent*, L'Apocalypse de Saint Jean (CNT [N] 14), Genf (1981) <sup>2</sup>1988, 379f.; *D.E. Aune*, Rev. I, 314-317 (Lit.).

<sup>96</sup> Ans Herrenmahl denken etwa *M. Karrer*, Johannesoffenbarung (s. Anm. 76), 251-254; *J. Roloff*, Offb, 209.212f.; *P. Prigent*, Apoc., 361-363; anders *U.B. Müller*, Offb, 371f.; allzu optimistisch jedenfalls die Rekonstruktionsfreudigkeit bei *U. Vanni*, Apocalisse (s. Anm. 16), 84-86.101-113, der aus 1,4-8; 22,6-21 liturgische Wechseldialoge erhebt (dagegen skeptisch *D.E. Aune*, Rev. III, 1206-1208).

<sup>97</sup> So *J. Roloff*, Offb, 213. Die Parallele einer Predigt, wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, mag die vorzustellende Situation erhellen: „Daher, Brüder und Schwestern, nach dem Gott der Wahrheit [scil. den ihr gehört habt] lese ich euch Ermahnung (ἐντεύξις) vor, auf das Geschriebene achtzugeben, damit ihr euch selbst rettet und auch mich, der ich bei euch vorlese ... Selig, die diesen Anordnungen gehorchen! Mögen sie auch kurze Zeit Übles leiden in dieser Welt, werden sie doch die unsterbliche Frucht der Auferstehung ernten. Wer Gott fürchtet, soll also nicht traurig sein, wenn er in den Jetztzeiten Elend leidet: selige Zeit erwartet ihn!“ (2Clem 19,1.3f.).

<sup>98</sup> Vgl. *D.L. Barr*, Apocalypse (s. Anm. 25), 47f.

Maßnahme. Brisant wirkt jedoch die eschatologische Wertigkeit des βιβλίον: Gott selbst, der Urheber der ἀποκάλυψις (1,1), wird dem, der dem Buch etwas hinzufügt, die apokalyptischen Plagen hinzufügen, dem, der dem Buch etwas fortnimmt, den Anteil am endzeitlichen Heil fortnehmen. Das Buch selbst, der Umgang mit ihm wird Heilsbedingung. Gegenüber funktionsverwandten Formeln der Tora (Dtn 4,2; 13,1), ihrer Übersetzung (Arist 311), frühjüdischer Apokalyptik (äth Hen 104,10-13; slHen 48,6-9) oder frühchristlicher Literatur (Did. 4,13; Barn. 19,11) fällt die radikale Steigerung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs auf<sup>99</sup>. Die Integrität des Buches sichert den Zugang zu Offenbarung und Heil. Der Seher ist nicht entscheidend – Gott selbst teilt sich mit (vgl. 22,8f.). Die Johannes-Offenbarung versteht sich nicht als unverbundlicher Visionszyklus, sondern als Theo-logie im strengen Wort-sinn.

Freilich stellt sich so in aller Deutlichkeit das Problem, das bereits Luther umtrieb, da es doch „dem Apostolischen ampt gepurt, klerlich vnd on bild odder gesicht von Christo vnd seynem thun zu reden ... Widderumb sollen selig seyn, die da halten, was drynnen stehet, so doch niemand weys was es ist, schweyg das ers halten soll, vnd eben so viel ist, als hetten wyrs nicht“<sup>100</sup>. Wie also gelangt man durch Visionen hindurch von dem theologischen Anspruch der Schrift zu dessen theologischer Sache?

### *b) Die Johannes-Offenbarung als eidetische Theologie*

Ein Theologe, der, immun gegenüber den menschlichen und kirchlichen Herausforderungen seiner Zeit, absichtslos in den Himmel schaut und das Geschaute zusammenhanglos mitteilt, ist nicht Visionär, sondern Phantast. Unsere Untersuchung der Wirklichkeit des Johannes (Kap. II) hat uns dagegen zu einem – gerade im Vergleich mit den Schwesterapokalypsen – überraschend konkreten Schriftstellerprofil geführt: Der Prophet Johannes reagiert auf eine Krise der kleinasiatischen Gemeinden, die sich als kognitive Minderheit im Verhältnis zu Gesellschaft und Staat des römischen Reiches definieren müssen und dabei seiner Wahrnehmung nach ihre christliche Identität sowohl gegenüber dem Assimilationsdruck seitens der *out-group* als auch gegenüber lebensweltlichen Öffnungstendenzen seitens theologisch selbstbewußter Ge-

---

<sup>99</sup> Zur frühjüdischen, paganen und frühchristlichen Verwendung der Integritätsformel und des konditionierten Fluches am Buchende vgl. *D.E. Aune*, Rev. III, 1208-1215.

<sup>100</sup> Vorrhede auff die offenbarung Sanct Johannis (1522) (WA. Deutsche Bibel VII [1931/1968], 404,9f.18-20).



meindekreise zu stabilisieren haben. Gegenüber diesen Kreisen entwickelt der Verfasser ein klar konturiertes Kontrastprogramm: christliche Selbstaffirmation durch religiöse und soziale Integrationsverweigerung. Zwar hat sich dieses Programm theologiegeschichtlich nicht durchgesetzt (und aufgrund theologischer Grundentscheidungen des Urchristentums nicht durchsetzen können), doch läßt sich ihm schwerlich seine eigene – durchaus zeitentsprechende – theologische Dignität absprechen. Denn ungeachtet der situativen *Anlässe*, etwa das Wirken konkurrierender Propheten oder die Provokation durch das Kaiseropfer, liegen seine *Ursachen*, wie wir sahen, tiefer, nämlich im (judenchristlich radikalisierten) Reflex der antik-jüdischen Grund-Alternative „Expansion vs. Identität“. In der Orientierungsphase einer kirchlichen Übergangszeit plädiert Johannes für das zweite Modell von Christlichkeit und wählt als Mittel für ein solches Plädoyer eine apokalyptische Schrift. Er verantwortet sie (gattungstypisch) persönlich, redigiert sie mit erkennbarem literarischen Formwillen und veröffentlicht sie mit deutlicher Kommunikationsabsicht als Brief, der in der gottesdienstlichen Versammlung konkreter kleinasiatischer Gemeinden zum Vortrag kommen soll. Aus einer recht genauen Kenntnis der Situation dieser Gemeinden, mit einem energisch bekundeten lebenspraktischen Geltungsanspruch stellt Johannes der Attraktion der (provinzialasiatischen) Welt die ganz andere Welt Gottes entgegen: Wo Christen nicht mehr die alte jüdische Lebensweise führen können und nicht die pagane Lebensweise annehmen dürfen, da bleibt als dritter Weg für die desorientierten Gruppen der offene Himmel. Wo diese Option als eskapistisch beanstandet wird, hätte Johannes auf die mitunter unerläßliche Contenance von Fluchtverhalten hingewiesen (12,6).

Damit läßt sich Luthers Frage vorläufig beantworten: Woran sich die Leser „halten“ sollen bei dem, „was drynnen stehet“, ist die Richtung, die in den Bildern der Johannes-Offenbarung angezeigt wird, also die hier gebotene grundlegend neue Orientierung. Um solche zu vermitteln, bedarf es nicht des Appells „on bild odder gesicht“, sondern der Vision. Johannes räsoniert nicht – er läßt sich Gott vor Augen halten und sucht aus der neuerschlossenen Realität heraus seine Gemeinden in diese symbolische Welt hineinzunehmen, weil nur so die alte Welt mit neuen – von Gott geheilten – Augen (vgl. 3,18c!) zu sehen ist. Der Rezipient ist seligzupreisen, insoweit die rezipierte Schrift mit ihren Visionen ihn selbst verwandelt.

Es ist müßig, über den subjektiven Erlebnisgehalt der Visionen zu spekulieren. Bilder tragen Aussagen und üben Macht aus: Gottesbilder

tragen theologische Aussagen und üben religiöse Macht aus<sup>101</sup>. Das „Sehen“ des Sehers läßt sich der Bildmaterie nach jedenfalls eher zwischen den Schriftrollen der biblischen Propheten verorten als in der verzückten Trance am Strand von Patmos<sup>102</sup>. Beschreibt man Visionen als kulturkreisspezifisch ermöglichte Verdichtung existentieller Wahrnehmungen, die begriffssprachlich und daher auch literarisch nur sukzessiv darzulegen sind<sup>103</sup>, so läßt sich die *theologische Verstehenserfahrung* des Sehers deutlicher erfassen: Es ist das grundlegende „Aha-Erlebnis“<sup>104</sup> bei dem Sich-Ineinanderverschieben apokalyptischer Bilder, ein „Aufgehen“ der Bedeutung Christi im Kontext eines (dem Seher) altvertrauten Symbolkosmos<sup>105</sup>. Insofern kann von *erlesenen Visionen* gesprochen werden. Der Schlüssel zu den alten Büchern und Bildern war in dem Augenblick greifbar, als der Seher die christologische Perspektive fand.

Auch mit Büchern jedenfalls lassen sich höchst reale Offenbarungserlebnisse verbinden<sup>106</sup>, und die herausgehobene Funktion, die in seinem Werk verschiedenformatigen Büchern visionär (vgl. bes. 5,1-14; 10,1-11; ferner 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27) oder unter dem Aspekt ihres verfestigten Aggregatzustandes als geschriebene Prophetie (1,3.11; 22,7.9f.18f.) zukommt<sup>107</sup>, dürfen als Indiz dafür gewertet wer-

---

<sup>101</sup> Vgl. H. Hübner, *Theologie* (s. Anm. 67), 207f. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund *J.S. Hanson*, *Dreams and visions in the Graeco-Roman world and early Christianity*, in: ANRW II.23.2 (1980) 1395-1427; religionsphänomenologisch noch immer lesenswert E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969.

<sup>102</sup> Von einer Schreibtisch-*bricolage* spricht (mit Blick auf das Tier 13,1f.; vgl. Dan 7,1-8) H.-J. Klauck, *Sendschreiben* (s. Anm. 22), 132; vgl. auch D. Pezzoli-Oligati, *Täuschung* (s. Anm. 22), 187-189; illustrativ J. Ebach, *Apokalypse* (s. Anm. 10), 225-229. Allerdings darf die Denkfigur der biblischen Bildzitat-Montage mit ihrer Betonung des aktiv-technischen Vorgangs nicht das Moment der dem Seher *zugefallenen* Einsicht übersehen lassen.

<sup>103</sup> Vgl. K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147), Stuttgart (1991) <sup>3</sup>1995, 122-124.

<sup>104</sup> Der unexegetische Terminus rechtfertigt sich durch klassisch-theologischen Sprachgebrauch: *revelatio* bedeutet noch für Bonaventura gewissermaßen das Aufdecken des *velamen* über der Heiligen Schrift (vgl. 2Kor 3,12-18). Der Text erschließt sich dem Leser wie durch Erleuchtung; sein Sinn teilt sich dem Leser mit; vgl. J. Ebach, *Apokalypse* (s. Anm. 10), 228.

<sup>105</sup> Vgl. H. Hübner, *Theologie* (s. Anm. 67), 208-210; ferner E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen (1953) <sup>3</sup>1970, 199-202.

<sup>106</sup> Vgl. J. Ebach, *Apokalypse* (s. Anm. 10), 228f.

<sup>107</sup> Wortstatistisch betrachtet, stammen 23 der 34 ntl. Belege von βιβλίον aus Offb (Mt: 1; Mk: 1; Lk: 3; Joh: 2; Gal: 1; 2Tim: 1; Hebr: 2); βιβλαρίδιον: 3 (sonst nicht belegt); βιβλος 2 (sonst 8).

den, daß der Seher dies wußte. Vor allem fällt auf, daß die Himmelsbücher gewissermaßen performativ beschrieben sind: Das in ihnen verzeichnete Geschehen setzen sie allererst in Gang (6,1.9.12; 8,1; 10,8-11); auf andere Weise gilt dies auch für ihre irdischen Entsprechungen (22,18f.)!

Die theologische Ein-Sicht ist von vornherein nachdrücklich auf Mitteilung angelegt (1,11.19; 22,10). Diese kann ihrerseits nur bildsprachlich sein. Symbolsprache ist um ihrer expressiven, direktiven und kontaktiven Funktionen wegen nicht referentiell-einsinnig. Gerade so deckt sie *theologischen* Sinn auf<sup>108</sup>. Um die theologische Mitte der Johannes-Offenbarung zu erschließen, sind daher (in der Lektüre-Sequenz) die wesentlichen An-Schauungen einsichtig zu machen, die die eigene Perspektive des Verfassers transformiert haben und die Perspektive seiner Adressaten transformieren sollen. In Auseinandersetzung mit dem Buch des Sehers sollen die Leser/Hörer selbst zu Sehern werden.

## 2. Anschauungen

### a) Christus

Es entspricht unseren Überlegungen zum eidetischen Charakter der Theologie der Johannes-Offenbarung, wenn ihr christologisches Spezifikum gerade darin besteht, daß das (nicht vorrangig terminologisch, sondern eher leitmotivisch) erkennbar *urchristliche* Christus-Bild mit Titeln, Farben, Anklängen, Handlungssequenzen, Bildzitat und Bildkombinationen ausgestattet ist, die der Seher der biblischen und frühjüdisch-apokalyptischen Literatur und Tradition (wie auch dem paganhellenistischen Mythos) entnimmt, so daß einerseits diese biblische Symbolwelt Verstehenshorizont der Gestalt des Erlösers und andererseits der Erlöser selbst zum Schlüsselereignis des Offenbarungsgeschehens wird.

---

<sup>108</sup> Zur Eigenart der apokalyptischen Symbolsprache vgl. *A.Y. Collins*, *Crisis* (s. Anm. 19), 141-163; *P. Trummer*, *Offenbarung in Bildern. Zur Bildersprache der Apokalypse. Eine Skizze*, in: Ders., *Aufsätze zum Neuen Testament* (GrTS 12), Graz 1987, 175-205; *U. Vanni*, *Apocalisse* (s. Anm. 16), 31-61; *H. Giesen*, *Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung*, in: K. Kertelge (Hrsg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg i.Br. 1990, 255-277; *P. Trummer*, *Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse*, ebd., 278-290; *R. Bauckham*, *The theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993, 17-22; *D. Pezzoli-Olgiati*, *Täuschung* (s. Anm. 22), 190-201; *H. Ulland*, *Vision* (s. Anm. 6), bes. 2-15; *G.K. Beale*, *Rev.*, 50-69, sowie hermeneutisch grundlegend, *Th. Schmidt*, *Ende* (s. Anm. 62), bes. 133-159.

Das entscheidende Rezeptionssignal wird im Titel gesetzt, der (durch *genetivus subiectivus* und Relativsatz) das ganze Offenbarungsgeschehen als Tateinheit von Jesus Christus und Gott charakterisiert und Christus (im finalen Infinitiv) als die den  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$  zugewandte Seite dieser Tateinheit beschreibt (1,2). Die die Christologie der Schrift bündelnde Beschreibung dieser Seite bietet die appositionelle Erweiterung der brieflich-kommunikativen *praescriptio*: „Jesus Christus, der Zeuge, der Treue, der Erstgeborene der Toten und der Herrscher über die Könige der Erde“ (1,5a), die, soteriologisch gewendet, mit einer Doxologie fortklingt: „Dem, der uns liebt und erlöst hat von unseren Sünden mit seinem Blut und uns gemacht hat zu einem Königreich, zu Priestern für seinen Gott und Vater ...“ (1,5b.6a). Von vornherein wird das durch Christi Agape (vgl. 3,9; ferner 2,4.19) begründete „Tua res agitur!“ der Endzeitergebnisse als Konstitutivum des Christseins ausgewiesen. Diese Agape stiftet und umgreift das Sein der Gläubigen, die zu „königlichen Priestern“ werden und damit teilhaben an der Gottesbeziehung ihres Erlösers (vgl. 5,10)<sup>109</sup>. So mündet die christologisch-soteriologische Grundlegung in das Futurum der Heilsvollendung (1,7) und in die einzige Selbst-Aussage Gottes vor dem Abschluß des apokalyptischen Dramas (21,5-8). Damit ist alles Entscheidende *gesagt*; fortan gilt es zu *sehen*.

Aus der Sicht diskursiver Exegese erscheint die Reihung der nun folgenden christologischen Grundfiguren allerdings hoffnungslos verworren<sup>110</sup>: Das Lamm ist Opfer- und Siegesymbol zugleich, so daß sich die Geretteten in seinem Blut die weißen Endzeitgewänder waschen können (7,14). Es weidet in den großen Gottesbildern der alttestamentlichen Literatur als Hirt das Gottesvolk (7,16f.) und heiratet es (19,7f.); es setzt/stellt sich auf den himmlischen Gottesthron, der doch bereits hinreichend besetzt ist (3,21; 22,1.3; vgl. 7,17; 12,5)<sup>111</sup>, wie sich denn überhaupt die innere Mitte von Macht und Herrlichkeit (vgl. 21,22) in der Johannes-Offenbarung als Schnittmenge von Theozentrik und Christologie erweist (vgl. z.B.1,8; 21,6 i.V.m. 22,13). Die irdische Existenz Jesu kommt nur blitzlichtartig in der Momentaufnahme 12,5 zur Sprache, um sogleich in eine Entrückung zum Gottesthron überzugehen. Im apokalyptischen Himmel jedoch paßt Jesus „nicht recht ins Bild“: Allenfalls nimmt er dem etwas überzählig im

<sup>109</sup> Vgl. Chr. Wolff, Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes, in: NTS 27 (1981) 186-197, bes. 186-189.

<sup>110</sup> Bezeichnend schon das Urteil über die Theologie des Sehers bei W. Bousset, Offb, 140: „Neue, bemerkenswerte ethische oder religiöse Gedanken dürfen wir nicht bei ihm suchen ... In der Christologie und Erlösungslehre zeigen sich nirgends Ansätze zu selbständiger Auffassung, in der Christologie ein wirres Konglomerat verschiedenster Vorstellungen.“

<sup>111</sup> Die Auskunft, daß es sich um ein *bisellium* handelt (D.E. Aune, Rev. I, 262), löst die sitztechnische, aber noch nicht die theologische Seite des Problems.

Erzählrahmen stehenden *angelus interpres* dessen ureigene Aufgaben ab; das endzeitliche Geschehen, das von Gott begründet, getragen und ans Ziel geführt wird, kann er gerade als Mandatar vollziehen<sup>112</sup>, so daß sich die Frage aufdrängt, wie sich der bis in die hymnische Gleichberechtigung mit Gott getriebene Himmels triumph begründen lasse. Der Eindruck einer christologischen Redundanz ist insgesamt nicht zu bestreiten (vgl. bereits 1,1f.). Am Ende reduziert sich die im engeren Sinn eigenständige Bedeutung Jesu Christi auf seinen Kontakt zum Seher und zu den Gemeinden (1,9-3,22; 22,16-21).

Die logischen Aporien sind Teil perspektivischer Neuorientierung. Letztlich stoßen wir hier auf den religionsgeschichtlich faszinierenden Versuch, Apokalyptiker zu bleiben, und zwar aus der Mitte des Christseins heraus: *Christus (noch ohne apokalyptisches Rollenbild<sup>113</sup>) redefiniert den Himmel und damit Gott!* Die diversen Rollen, die der Erhöhte auf himmlischer Bühne einnimmt, geben dem (dem Verfasser!) altvertrauten Himmel alttestamentlich-frühjüdischer Apokalyptik christologische Prägung. Nicht eine frühjüdische Apokalypse wird hier „getauft“, wie die ältere Exegese vermutet hat, sondern die frühjüdisch-apokalyptische Bildwelt des Himmels!

Gleich in der – erneut lektüreleitenden – bildlichen Erstvorstellung zeigt die Beauftragungsvision Christus mit den Zügen des danielischen Menschenartigen *und* des danielischen Hochbetagten (1,13f.; vgl. Dan 7,13.9; äthHen 46,1)<sup>114</sup>. In dieser Seinsverschmelzung wandelt die Visionsgestalt inmitten der sieben Leuchter seiner Gemeinden umher (rahmend: 1,12f.; 2,1). So sieht der Seher, wenn er auf Christus schaut, Gott in seinem Handeln an der Gemeinde. Der einzige Maßstab, der an die sieben Gemeinden der Sendschreiben angelegt wird, ist die Frage, inwieweit sie dem ersten Gebot *durch die rechte Beziehung zu Christus* gerecht werden (vgl. z.B. 3,21).

Wiederum in leserlenkender Kompositionsstellung verschieben sich die theologischen Bilder in der Thronsaal-Vision (5,1-14): Der Erlöser erscheint zum Trost des weinenden Sehers und zur freudigen Erleichterung der Himmelsbewohner, nicht eigentlich vorbereitet, auf der himmlischen Bühne, angekündigt (in biblischen Tönen) als „der Löwe aus dem Stamm Juda (Gen 49,9f.), die Wurzel Davids (Jes 11,1.10)“ (5,5), kommend (in urchristlichen Bekenntnisklängen) als Schlachtlamm

---

<sup>112</sup> Vgl. U.B. Müller, *Offb*, 55.

<sup>113</sup> Zum himmlischen Personal in der frühjüdischen Apokalyptik vgl. Chr. Rowland, *heaven* (s. Anm. 63), 73-189; im Frühchristentum hat sich die nachntl. Apokalyptik mit der Entwicklung einer konsequenten Christologie recht schwer getan.

<sup>114</sup> Vgl. ausführlich H. Hübner, *Theologie* (s. Anm. 67), 208-210.

(5,6)<sup>115</sup>. Das große himmlische Fragezeichen, das der starke Engel mit lauter Stimme verkündet (5,2), wird mit dem soteriologischen Ausrufezeichen eines urchristlichen Christologoumenon beantwortet.

Dieses Verfahren läßt sich in der ganzen Johannes-Offenbarung verfolgen. Sie erweist sich als Schmelztiigel von alttestamentlich-frühjüdischem Bildgut und spezifisch urchristlicher Christologie<sup>116</sup>. Dabei geht es nicht um das Schema „Weissagung – Erfüllung“, sondern um die christologische Determination des Himmels, die sich in der christologischen Näherbestimmung Gottes konkretisiert und ihrerseits die theologische Reinterpretation Christi zur Folge hat. Gott selbst ist tragende Macht, aber kein Akteur des apokalyptischen Dramas: Er spricht nicht, bewegt sich nicht, handelt nicht. Erst in der Heilsvollendung ergreift er ein einziges Mal das Wort, um sich wieder als Alpha und Omega zu erkennen zu geben, und zwar mit Blick auf die letzte Vision: das Neue Jerusalem (21,5-8). Seine Haupttätigkeit ist im ganzen das Sitzen auf dem Thron und die Annahme der Anbetung. Es ist Christus, der nahezu ausschließlich als aktiver Spender der Heilsgüter auftritt. Das, was er dem Himmel hinzufügt, ist das *Pro nobis* Gottes<sup>117</sup>

Gott ist Schöpfer, Herrscher, Richter und wird durch den Erlöser in diesen Funktionen nicht beeinträchtigt, wohl aber durch die „Funktionseinheit“<sup>118</sup> in seinem *Sein* als erlösend, als proexistent neu wahrgenommen. Und Christus, gewiß in „subordinatianischen“ Zügen dargestellt<sup>119</sup>, findet doch gerade in solcher radikalen „Ein-Ordnung in Gott“ letzte himmlische Dignität. Nicht die inhaltliche Füllung der verschiedenen Rollen und Funktionen Christi ist entscheidend, sondern das theonome Beziehungsgefüge, in das sie die Christen der sieben Ge-

---

<sup>115</sup> Zur frühjüdischen Traditionsgeschichte der atl. Bilder, die den unmittelbaren Verstehenshintergrund der Offb darstellt, vgl. *D.E. Aune*, Rev. I, 349-351; zum christologischen Motiv des ἀρβίον (29 Belege, davon 28 unmittelbar christologisch) Exkurse bei *H. Giesen*, Offb, 164-167; *D.E. Aune*, Rev. I, 367-373 (Lit.).

<sup>116</sup> Zur Christologie der Offb vgl. *T. Holtz*, Die Christologie der Apokalypse des Johannes (TU 85), Berlin (1962) <sup>2</sup>1971; *U.B. Müller*, Offb, 55-58; *G. Strecker*, Theologie (s. Anm. 88), 549-556; *M. Karrer*, Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung, in: U. Mell u. U.B. Müller (Hrsg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS J. Becker (BZNW 100), Berlin 1999, 391-417, hier 404-416, sowie den Beitrag von *Th. Söding* in diesem Band, S. 77-120.

<sup>117</sup> Vgl. *Chr. Wolff*, Gemeinde (s. Anm. 109), 196f.

<sup>118</sup> Zu diesem Begriff vgl. *T. Holtz*, Christologie (s. Anm. 116), 202f.; *U.B. Müller*, Offb, 55f.; *U. Schnelle*, Einleitung (s. Anm. 17), 539.

<sup>119</sup> So *U. Schnelle*, Einleitung (s. Anm. 17), 539 Anm. 89.

meinden stellen<sup>120</sup>. „Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt“, ist das Adjektiv *καινός*<sup>121</sup>. So lernt der Himmelschor ein *neues* Lied auf Gott zu singen (5,9f., 14,3)<sup>122</sup>: Es ist ein Lied über die Rettung, und seine Melodie klingt christologisch.

### b) Die Öffnung des Himmels

Das apokalyptische Bild für die Proexistenz des Gesalbten, Gekreuzigten und Erhöhten ist die Öffnung des Himmels (vgl. 3,7; 4,1; 11,19; 15,5; 19,11), genauer gesagt: die Verschränkung von Himmel und Erde. Auch hier arbeitet die Johannes-Offenbarung mit Szenen, die sich dem Bedürfnis nach Erzählsequenz als inkongruent erweisen, als Bildsequenzen jedoch ihre eigene Logik entwickeln.

Die von irdischer Seite unzugängliche Heiligkeitssphäre Gottes malt der Seher in der Thronsaal-Vision mit allen numinosen Farben aus (4,2-11). Zugleich wird deutlich, daß es dank dem Lamm gerade diese himmlische Welt ist, die zur Schaltzentrale allen irdischen Geschehens wird: Die herrschaftliche Stellung des Lammes geht aus seiner Heilstat hervor (5,1-14, bes. 5,9f.). Am Ende der zahlreichen Zyklen von Schrecken und Heil steht erneut der numinose Thronsaal, zum irdischen Lebensraum für die Glaubenden geworden (21,1-22,5). Die Bilder von Himmel und Erde werden dabei buchstäblich ineinandergeschoben (21,1f.). Diese Vollendung des Heils wird im Lauf der Visionszyklen unter verschiedenen Aspekten soteriologisch vorbereitet und vorweggenommen. Dabei dient der himmlische Chor – vergleichbar den Chören im attischen Drama, die die Einheit des Bühnengeschehens aufweisen und herstellen – als Hintergrund. In hymnischer Sprache wird hier das Erdendrama kommentiert, sinnstiftend eingerahmt<sup>123</sup> und vorangetrie-

---

<sup>120</sup> Zur Würde der Erlösten in der durch Christus gewonnenen unmittelbaren Gottesnähe vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTA 7), Münster 1972, bes. 167-290.

<sup>121</sup> J. Behm, Art. *καινός* κτλ, in: ThWNT III (1938) 450-456, hier 451.

<sup>122</sup> Zum soteriologischen Hintergrund der Wendung vgl. K.-P. Jörns, *Evangelium* (s. Anm. 95), 48f.; Chr. Wolff, *Gemeinde* (s. Anm. 109), 192f.; D.E. Aune, *Rev. I.* 359f.; H. Roose, *Zeugnis* (s. Anm. 30), 105-125.

<sup>123</sup> 11,15-19 und 14,1-5 bilden den narrativen Ring um die zentrale Bildsequenz vom Kampf Satans und seiner Tiere gegen das Gottesvolk.

ben<sup>124</sup>. Der Himmel strukturiert, auch in literarischem Sinn, das irdische Geschehen<sup>125</sup>.

Wo es zur dramaturgischen Wende kommt – zum Auftakt der Thronsaal-Vision (4,1), des endzeitlichen Kampfes zwischen Satan und Gottesvolk (11,19), des letzten Plagenzyklus (15,5) und in der Heilsvollendung (21,25) – wird die Öffnung des Himmels bzw. des Himmelsheiligtums angesagt. Die Interdependenz zwischen Himmel und Erde wird im visionären Kosmos durch eine kaum überschaubare Vielzahl von himmlischen Handlungsträgern sowohl enthüllend als auch eingreifend verwirklicht, und zwar in derart ruheloser Aktivität, daß man als Handlungsträger im strengen Sinn nur die himmlischen Wesen nebst ihren endzeitlichen Widersachern bezeichnen möchte. Gleichwohl ist die vermittelnde Tätigkeit Christi einzigartig: Er ist als „Wort Gottes“ Bringer und Inhalt der himmlischen Offenbarung (1,1; 19,13). Seine einzige geschichtlich fixierbare Intervention, immerhin in der kompositorischen Mitte des Hauptteils plaziert, wirkt zwar in der Tat wie eine Momentaufnahme (12,5), doch gerade die unmittelbare Verschränkung von irdischer Geburt und Entrückung zum Gottesthron verschränkt auch Himmel und Erde. Beide Wirklichkeitssphären werden dadurch insofern entscheidend verwandelt, als in einer vertikalen Gegenbewegung zur Entrückung des Erlösers der Drachenkampf mit dem Satanssturz zum Erdenkampf der Kirche und dann zum rettenden Sieg „unseres Gottes“ führt (12,7-12)<sup>126</sup>.

Mit dem Kampf der Engelsheere und den Folgen des Sturzes des Drachenheeres auf die Erde verknüpfen sich die Himmels- und die Weltgeschichte unlösbar: Satan und sein Gefolge verlieren ihren Ort im Himmel (12,8), so daß ihr vorläufiges Tätigkeitsfeld – als Folge der siegreichen Erhöhung Christi – in die Wirren des Erdenlaufs zu verlegen ist. An den satanischen Zügen der Jetztzeit also läßt sich der Sieg des Lammes ablesen! Die (längst entschiedene) Geschichte der kosmischen Mächte spiegelt sich in der politischen, sozialen, kirchlichen Lebenswelt konkreter Gemeinden wider: Die Zeit der Welt verankert sich

---

<sup>124</sup> 5,1-14: Übergabe des Buches mit den sieben Siegeln; 7,9-17: Vor der Öffnung des siebten Siegels; 8,1-4: Übergabe der sieben Posaunen; 11,15-19: Die siebte Posaune; 14,1-5: Das Kommen des Gerichts; 15,2-8: Übergabe der sieben Zorneschalen; 19,1-10: Der Triumph über Babylon.

<sup>125</sup> Vgl. *D.E. Aune*, Rev. I, xcvi f., sowie die umfassende Analyse der „language of worship“ bei *L.L. Thompson*, Book (s. Anm. 21), 53-73.

<sup>126</sup> Zum Nexus zwischen Entrückung des Sohnes und Himmelschlacht vgl. etwa *H. Giesen*, *Offb*, 286f.; *D.E. Aune*, Rev. II, 691f. Zum Motiv des Satanssturzes *P. Busch*, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 (TANZ 19)*, Tübingen 1996, 114-159; in diesem Band den Beitrag von *Chr. Nanz*, S. 151-171.



in der Ewigkeit<sup>127</sup>. So greifen die Zahnräder ineinander: Himmlisches zeitigt irdische Wirkungen, wie umgekehrt Irdisches den Himmel verändert<sup>128</sup>.

Damit ist die präsentische, genauer: sich realisierende Eschatologie unseres Buches, besungen im himmlischen Gottesdienst, wie er in seinem irdischen Widerspiel anklingt, erfaßt. Die irdische *θλίψις* erweist sich als Nachzucken eines kosmischen Sieges, der jetzt schon gegenwärtig ist und hymnisch gefeiert werden kann. Die Perspektive und die alltägliche Wirklichkeit öffnet sich auf den Himmel, und im Zeichen des *παντοκράτωρ* (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22) werden Grenzen bedeutungslos und eine ungebrochene Wirklichkeit sichtbar<sup>129</sup>. Bezeichnend für die Blickrichtung der Johannes-Offenbarung ist das christologische Symbol des Schlüssels (1,18; 3,7f. [vgl. Jes 22,22]; vgl. das Bildfeld „Öffnen/Verschließen“: 3,20; 5,2-9; 6,1.3.5.7.9.12; 8,1): Der Erlöser hat jene Tür auf die himmlische Stadt hin geöffnet, die keiner mehr zu schließen vermag (3,8)<sup>130</sup>.

### c) Der Lebenskampf des Gottesvolkes

Aus der beschriebenen Einordnung lebenspraktischer Erfahrungen des Christseins in den durch Christus eröffneten Heilsraum ergibt sich: Die Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung sucht nicht kategoriale Gegenperspektiven zu entwickeln, sondern die Perspektive (vertikal) zu entgrenzen. Als Hauptanliegen hatten wir eine theozentrisch orientierte Selbstaffirmation des Christentums in entschiedener (horizontaler) Abgrenzung gegenüber den Anpassungsansinnen der paganen Umwelt und konkurrierender Gemeindegemeinschaften erkannt. Die symbolische Gegenwelt, die der Seher seinen Lesern aufdeckt, ist als Alternative zu der Faszination reichsrömischer Lebenskultur zu verstehen. Dabei stellt der Seher jedoch nicht einfachhin den schwarzen Figuren der christlichen Alltags-

---

<sup>127</sup> Vgl. H. Hübner, *Theologie* (s. Anm. 67), 212f., unter Berufung auf H. Kraft, *Offb*, 162f.

<sup>128</sup> Vgl. H. Ulland, *Vision* (s. Anm. 6), 11 u.ö.

<sup>129</sup> Vgl. L.L. Thompson, *Book* (s. Anm. 21), 72f.74-91. Es ist daher ideengeschichtlich konsequent, wenn die weitere Gattungsgeschichte der Apokalypsen im Frühchristentum (wie weithin auch die Wirkungsgeschichte der *Offb* selbst) von der Endzeit- zur Jenseitsbeschreibung führen wird; vgl. K. Erlemann, *Naherwartung* (s. Anm. 63), 324-330.

<sup>130</sup> Zur Auslegung von 3,7f. (der eine engere, die sich auf die Missionsmöglichkeiten der Gemeinde bezieht, gegenübersteht) vgl. U.B. Müller, *Offb*, 129f.; H. Giesen, *Offb*, 131f.; D.E. Aune, *Rev. I*, 235f.244f.

erfahrung weiße Figuren der Himmelswelt gegenüber<sup>131</sup>. Das apokalyptische Spiel umfängt – im Sinne auch der literarischen Komposition verstanden – die θλίψις, die die Gemeinden zu bestehen haben: Genau in der Mitte des apokalyptischen Dramas, von diesem vielfach umrahmt, lokalisiert der Seher den Überlebenskampf des Gottesvolks gegen seinen satanischen Gegenspieler und dessen Gefolge, das Imperium Romanum und seine Werbungsträger (Offb 12f.).

Der Seher deutet den Überlebenskampf der Kirche also im Blick auf das Ganze und das Ende der Welt, wie es sich seiner Schau enthüllt. Das kosmische Schlachtgeschehen ist zwar auf die zeitgeschichtliche Erfahrung der Gemeinden transparent, erschöpft sich aber keineswegs darin. Die „apokalyptischen Reiter“ etwa (6,1-8) verkörpern konkrete Kriegserfahrungen und mögen den Blick näherhin auf das Partherreich, den östlichen Gegenspieler Roms, lenken, aber die Grunderfahrung von Krieg, Hunger und Seuche weist für Johannes über den Anlaß hinaus auf die Befindlichkeit der ins Gottferne geworfenen Menschheit hin. Auch die folkloristischen Legenden verdankte Gestalt des *Nero redivivus*, die im Tablaux endzeitlicher Gegenspieler eine eigenartige Rolle zu spielen scheint (vgl. Offb 13; 17), dient dem Seher eher als zeitgeschichtlich konnotierter Typus denn als individuelle Erwartung. So tragen auch die satanische Macht im Hintergrund des Weltgeschehens und ihr irdischer Statthalter, das Imperium Romanum, durchaus verwechselbare Züge (vgl. 12,3 mit 13,1). Immer geht es der Johannes-Offenbarung um die *reductio ad principium*. Vielsagend ist die Reihenfolge im Auftreten der apokalyptisch geschauten Widersacher des Gottesvolks: Was vordergründig als bedrängend wahrgenommen wird, wird auf seine Hintergründe durchleuchtet. Erst zuletzt, als „zweites Tier“ (13,11-18), treten die im Alltag tatsächlich bedrängenden Promotoren des Herrscherkults auf, dies freilich als üble Mandatare einer ihnen deutlich übergeordneten, noch übleren Macht, des Tieres aus dem Meere, das, abstrakter bereits, für das römische Imperium mit seinem blasphemischen Geltungsanspruch steht (12,18-13,10). Aber auch dieses handelt lediglich als bevollmächtigtes Monstrum einer ihm – wiederum auch narrativ vorgeordneten – Macht, die jetzt nur noch der hin-

---

<sup>131</sup> In der Staatskritik wird man das theozentrische Proprium der Offb kaum sehen können, sondern in der Eindringlichkeit, mit der sie das erste Gebot, den Einzigeitsanspruch und die Geschichtsmacht des heiligen Gottes zur Geltung bringt, woraus dann natürlich in beschwerlicher Lage auch Staatskritik wachsen kann. Insofern scheint mir die Interpretation der Offb als Werk eines „ideologiekritischen politischen Theologen“ (36) bei K. Füssel, *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*, Freiburg i.Ue. 1986, zu kurzschlüssig. Zur Ethik der Teilhabe in der Offb vgl. in diesem Band K. Scholtissek, S. 172-207.

tergründigen Glaubensdeutung faßbar ist: des satanischen Drachen, dessen Erdenweg seinen Ursprung eben in jenem Himmelskampf nimmt, der durch die Entrückung Christi ausgelöst wird (12,3-17). So richtet die Visionslinie die Norm für die Beurteilung des Umgangs mit der erfahrbaren Gegenmacht der Gemeinde aus. Die kosmischen Widersacher treten in diesem Kampf als Karikaturen der göttlichen Dynamis auf: Himmelsthron – Satansthron (2,13; 13,2; 16,10), Lamm – Untier, Jerusalem – Babylon, Gottesanbeter – Tieranbeter, Schöpfungsmacht – Todesverfallenheit<sup>132</sup>.

Gleich im Auftakt dieses universalen Machtkampfes wird im kosmischen Archetyp der Himmelsfrau das Gottesvolk positioniert<sup>133</sup> und durch das Motiv der schmerzhaften Geburt in die engste Verbindung zu Christus gesetzt; Christus ist aus dem Zwölf-Stämme-Volk hervorgegangen und hat es mit seiner Entrückung, scheinbar schutzlos der satanischen Macht des Drachen ausgesetzt, zurückgelassen (12,2-5). Die massive Bedrohung der Gemeinde wird mit dem ganzen Repertoire des mythischen Kampfes visualisiert (12,6.13-18)<sup>134</sup>. So aussichtslos das Daseinsringen des Gottesvolkes scheint, so deutlich wird es mit dem Kontrapunkt wunderbarer Errettung durch Gottes machtvolle Intervention (12,5f.14.16) versehen und zugleich mit der Oberstimme kommentiert, die den himmlischen Sieg Gottes und seines Gesalbten ausruft und den irdischen ankündigt (12,10-12).

Für eine „knappe Frist“ (12,12) allerdings ist mit dem Schlimmsten zu rechnen, wenn der bitter enttäuschte Drache – wie ein unvorbereiteter Visionszug nun meldet – zum Krieg gegen die „übrigen Nachkommen der Frau“ aufbricht (ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς), um die an Christus fehlgeschlagene Gewalttat statt

---

<sup>132</sup> Vgl. *D. Pezzoli-Ogliati*, Täuschung (s. Anm. 22), 201-204, die aber die stilisierte Asymmetrie unterbewertet, wenn sie von „Spiegelbildern“ handelt; zur „teuflischen Trinität“ *O. Böcher*, Johannes-Apokalypse (s. Anm. 13), 76-83. Die beschriebene Polarisierung erklärt auch das an sich überraschende Fehlen eines apokalyptischen Pendants für die in den Sendschreiben betont herausgestellten Nikolaiten: Für den ethischen Dualismus des Apokalyptikers gibt es zwischen der Satans- und der Gottesmacht kein verbindliches Drittes, und so gehören die Nikolaiten für ihn schlechthin zur *massa perditionis*.

<sup>133</sup> Die Himmelsfrau steht für das von Johannes als Einheit (also nicht in Israel und Kirche aufzuspaltende) und um die Heidenvölker ergänzte Israel; vgl. zur Diskussion *O. Böcher*, Johannes-Apokalypse (s. Anm. 13), 68-76; *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 19), Göttingen 1993, 178-181; *H. Giesen*, Offb, 271-275; zum hier vorausgesetzten Gottesvolk-Konzept umfassend *P. Hirschberg*, Israel (s. Anm. 24), 129-308. Vgl. den Beitrag von *R. Kampling* in diesem Band, S.121-150.

<sup>134</sup> Inwiefern spezielle Mythen im Hintergrund des Kampfes des Drachen gegen die himmlische Frau und ihr Kind stehen, ist umstritten; vgl. näher *P. Busch*, Drache (s. Anm. 126), 45-85; *H. Giesen*, Offb, 295-299; *D.E. Aune*, Rev. II, 667-676.

dessen an seinen Blutsverwandten zu verüben (12,17a). Hier kündigt sich die spezifisch christliche Individuationserfahrung an, die bei allem soteriologischen Wissen um den von Gott geschenkten Sieg der Kirche die Glaubensgemeinschaft doch nicht als Kollektivgröße verrechnet, sondern die Anfechtung und Treue der Einzelnen in die Waagschale werfen muß (12,17b)

So von Anfang an in der perspektivischen Mitte des kosmischen Kampfes angesiedelt, haben die Leser/Hörer der kleinasiatischen Gemeinden die symbolische Gegenwelt längst betreten, und genau darin liegt die Verbindung zwischen dem oben (II/2) aufgezeigten Hauptanliegen der Johannes-Offenbarung und der Logik ihrer theologischen Grund-Anschauungen<sup>135</sup>: *Die Bindung an den in Christus den Gemeinden zugewandten Gott und die Grundorientierung an der durch Christus geöffneten Heilssphäre Gottes bieten genau die Option, die der Einbettung in die religiösen, sozialen, ökonomischen und politischen Plausibilitäten der kognitiven Mehrheit entgegensetzen ist. Diese eidetische Theologie motiviert „mit allen Sinnen“ den vom Seher geforderten lebenspraktischen Exodus und schenkt der Kirche die Würde eines heiligen Raumes, der eine monströse Welt aus der Nähe zur ganz anderen Wirklichkeit Gottes heraus dem Kreuz konfrontiert*<sup>136</sup>.

Der auf solche Weise orientierte Leser/Hörer macht sich auf eine im Vergleich zur nikolaitischen Option erheblich erschwerte Reise, aber er weiß auch um deren Richtung: Die Schilderung vom Lebenskampf des Gottesvolkes mündet in die Visionen vom strengen Weltgericht (14,6-19,10) und von der Heilsvollendung in der mit glänzendsten und wärmsten theologischen Farben gemalten himmlisch-irdischen Endzeit-Stadt (19,11-22,5)<sup>137</sup>. Bis dorthin ist es ein steiler, gefährlicher, Standfestigkeit fordernder Weg, den die christus-treuen Bekenner „von nun an“ (14,12f.) vor sich haben, wenn sie dem Lamm „folgen, wohin immer es geht“ (14,4: οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ). Aber dieser Weg hat – anders als die tödliche Alternative verwechselnder Anbetung – Ziel und Sinn, greifbar schon jetzt im Blick auf den durch Christus aufgedeckten Weltenlauf und auf die durch Christus erschlossene Heilswirklichkeit Gottes. Das Gottesvolk kann seinen Weg durch

---

<sup>135</sup> Zum Nexus zwischen der kleinasiatischen Situation und Offb 12f. als deren fiktiver kosmischer Dramatisierung vgl. die Auslegung bei H. Ulland, Vision (s. Anm. 6), 163-336.

<sup>136</sup> Vgl. J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 19), Göttingen 1993, 174-178.

<sup>137</sup> Vgl. näher 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.

eine verwirrende, verwundende und mitunter tödliche Geschichte in der Hoffnung auf Gerechtigkeit, gerade für die Opfer, gehen und in der längst angebrochenen Vollendung wahrnehmen, daß es zu jener unmittelbaren Gottesnähe berufen ist, die über dem Weltenlauf schon jetzt hymnisch gefeiert wird und deren Herrlichkeit sich in den kleinen Gruppen von „königlichen Priestern“ widerspiegelt. Nur müssen diese auch die Augen haben, solche Herrlichkeit mitten im Alltag der kleinasiatischen Provinz wahrzunehmen.

Die geschaute Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung handelt von Geburtsschmerz, höllischen Gefahren, Weltangst, Todesfurcht, Rachedurst, Anpassung, Unsicherheit, Einsichten und Nicht-Verstehen, von der Faszination einer monströsen Gegenwelt und vom Versuch, sich wütend von ihr loszureißen, von der Aggressionsbereitschaft wie Wahrheitsfähigkeit der Marginalisierten, ihrer Glaubenstreue und unbeugsamen Hoffnung. Vor allem handelt sie seit der ersten Vision von der *Gegenwart* Christi in seinen Gemeinden. Am Ende des Buches jedoch sprechen der Geist, die Braut, der Seher: „*Komm!*“, und auch der Hörer wird zu diesem Ruf aufgefordert (22,17.20). Das zwiespältige Buch am Schluß des Neuen Testaments schließt selbst eindeutig: mit grenzenlos offenem Ende.