

„Gott bete an!“ (Offb 19,10; 22,9)

Christusbild und Gottesbild der Johannesoffenbarung
im Spannungsfeld von wesensmäßiger und funktionaler
Einheit und Differenz

Konrad Huber

Im Brennpunkt einer Sondierung und systematisierenden Beschreibung des im Text vermittelten Gottesbildes steht für die Offenbarung des Johannes wie für jede Schrift des Neuen Testaments nicht zuletzt immer auch die Frage nach der Relation von Theologie und Christologie, von monotheistischer Grundüberzeugung und Christusglaube. Auf der einen Seite attestiert man der Johannesoffenbarung gemeinhin eine ausgeprägte Theozentrik,¹ auf der anderen Seite begegnet in ihr eine ausgesprochen facettenreiche, vielschichtige und nicht selten durchaus eigenwillig ins Bild gesetzte Christologie.² Dabei gilt es, für die Christologie der Johannesoffenbarung in der modernen Forschung seit Beginn des 20. Jahrhunderts, was ihre Bewertung und Einstufung anlangt, eine zum Teil sehr deutlich artikulierte Kontroverse zu konstatieren: Sprechen die einen von einer Erhöhungschristologie oder einer zumindest in Teilaspekten nicht voll entfalteten Christologie, deren Entwicklungsgrad je nach Einschätzung zudem unterschiedlich eingestuft wird,³ steht dem auf der anderen Seite die Überzeugung einer kaum mehr zu überbietenden Hochchristologie gegenüber, zu deren zentralen Schlagworten die Rede von der Göttlichkeit Christi und seiner Seins- und Funktionseinheit mit Gott gehört.⁴

¹ So z. B. F. J. MURPHY, *The Book of Revelation*, in: *Currents in Research: Biblical Studies* 2 (1994) 181–225, 202f.

² Vgl. dazu K. HUBER, *Jesus Christus – der Erste und der Letzte. Zur Christologie der Johannesapokalypse*, in: J. Frey/J. A. Kelhoffer/F. Tóth (Hrsg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), Tübingen 2012, 435–472.

³ So schon T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Berlin ²1971, der für die Christusgestalt in Offb 1 etwa eine „Stellung nahe unter Gott“ konstatiert, ohne dass der „Schritt zur vollen Vergottung“ (126) schon getan sei. Vgl. auch T. HOLTZ, *Gott in der Apokalypse*, in: DERS., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. E. Reinmuth/C. Wolff (WUNT 57), Tübingen 1991, 329–346, 343f.

⁴ So besonders etwa bei G. R. BEASLEY-MURRAY, *The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality*, in: *SJTh* 27 (1974) 76–93; D. GUTHRIE,

Zu dieser Frage, dem „produktiven Spannungsverhältnis“⁵ zwischen Gottesbild und Christusbild im letzten Buch des neutestamentlichen Kanons, soll in den folgenden Ausführungen vor allem von der Christologie her kommend ein Beitrag geleistet werden. Das Feld der expliziten Epitheta, Hoheitstitel und titular gebrauchten Wendungen, die in der Johannesoffenbarung für Gott bzw. für Jesus Christus begegnen, und der spezifische Beitrag von dorthier gerade auch für die Frage nach der Gottesrede dieser Schrift wird dabei bewusst ausgeblendet bleiben⁶ und das Verhältnis von Gottesbild und Christusbild primär vor dem Hintergrund von darüber hinausgehenden Aussagen funktionaler und wesensmäßiger Art reflektiert werden. Beide Themenbereiche lassen sich letztlich freilich nicht scharf voneinander trennen, und ein Gesamtbild ist ohnehin nur in der Zusammenschau der beiden – und noch weiterer – Fragestellungen zu gewinnen.⁷

1. Gott und Christus als Adressaten von Anbetung

Das für den Titel dieses Beitrags gewählte Zitat führt einen der entscheidenden Kernaspekte der skizzierten Fragestellung unmittelbar vor Augen: „Gott bete an!“ In wörtlicher Übereinstimmung findet sich die prägnante Aufforderung τῷ θεῷ προσκύνησον gleich zweimal in der Johannesoffenbarung, in

The Christology of Revelation, in: J. B. Green/M. Turner (Hrsg.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994, 397–409; M. HENGEL, Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, in: *ThBeitr* 27 (1996) 159–175; O. HOFIUS, Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Jesu Christi, in: H. Lichtenberger (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Band III: Frühes Christentum* (FS M. Hengel), Tübingen 1996, 511–528; T. SÖDING, Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse, in: K. Backhaus (Hrsg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 77–120; D. SÄNGER, „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Apk 22,20). Anmerkungen zur Christologie der Johannes-Apokalypse, in: F. W. Horn/M. Wolter (Hrsg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS O. Böcher), Neukirchen-Vluyn 2005, 71–92. – Vgl. insgesamt dazu den Forschungsüberblick in K. HUBER, Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51), Münster 2007, 16–73.

⁵ U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen² 2014, 716.

⁶ Siehe dazu den Beitrag von Martin Stowasser in diesem Band.

⁷ Ähnlich auch T. SÖDING, *Gott* (s. Anm. 4) 77: „Eine Konzentration auf christologisch-theologische Titel und Formeln wäre eine Verkürzung.“ – Für einen Ansatz etwa unter dezidiert narrativer Perspektive vgl. beispielsweise M. E. BORING, *Narrative Christology in the Apocalypse*, in: *CBQ* 54 (1992) 702–723. Für eine metaphorische Perspektive vgl. z. B. M. KARRER, *Sprechende Bilder. Zur Christologie der Johannesapokalypse*, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann (Hrsg.), *Metaphorik und Christologie* (TBT 120), Berlin 2003, 111–129.

Offb 19,10 und Offb 22,9, beide Male in direkter Rede des Deuteengels an den Seher Johannes gerichtet, der seinerseits im Begriff ist, sich dem Engel zu Füßen zu werfen (πίπτειν ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν) und ihn anzubeten (προσκυνεῖν). Mit dem Hinweis darauf, dass er nichts anderes als „Mitsknecht“ (σύνδουλος) des Johannes und seiner Brüder ist, letztlich also – obwohl himmlisches Wesen – auf einer Stufe mit ihnen steht, begründet der Engel seine energische Zurückweisung dieses Ansinnens. Anbetung, Proskynese – so der Deuteengel und mit ihm auch die Aussageintention des gesamten Buches – gebührt allein Gott.

Die Johannesoffenbarung insgesamt setzt sich im Grunde genommen mit der einen zentralen Frage auseinander, wem tatsächlich und eigentlich ausschließlich Anbetung, göttliche Verehrung zukommt. An den Vorkommen von προσκυνέω im Text lässt sich dabei die fundamentale Opposition deutlich ablesen. Von den beiden bereits genannten Stellen abgesehen (Offb 19,10; 22,8–9), steht das Verbum weitere achtmal dort, wo von Anbetung Gottes etwa im himmlischen Thronsaal (bzw. Tempel) durch himmlische Wesen, aber auch durch Menschen die Rede ist, diese inszeniert oder eingefordert wird (Offb 4,10; 5,14; 7,11; 11,1.16; 14,7; 15,4; 19,4). Auf der anderen Seite begegnet προσκυνέω neben der Götzenkritik in Offb 9,20 – trotz drastischer Plagen hören die Menschen nicht auf, sich vor Dämonen und Götzen, den Machwerken ihrer Hände, niederzuwerfen – in Verbindung mit den widergöttlichen Mächten: Der Drache und das Tier und das Standbild des Tieres erfahren geradezu weltweit Anbetung bzw., negativ formuliert, im Glauben standhafte Christen verweigern ihnen diese Verehrung und haben dafür mit entsprechend harten Konsequenzen zu rechnen (Offb 13,4.8.12.15; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4). Lediglich Offb 3,9, die Ankündigung des Menschensohngleichen, dass er bewirken werde, dass Mitglieder der sogenannten Synagoge Satans sich vor den Füßen der christlichen Gemeinde huldigend niederwerfen werden (προσκυνήσουσιν ἐνώπιον⁸ τῶν ποδῶν σου), scheint (zumindest vordergründig) dieser nicht zuletzt auch numerisch ausgewogenen Opposition von Gott und widergöttlichen Mächten als Adressaten des προσκυνέω entgegenzustehen. In der Auslegung zur Stelle bemüht man sich denn auch, diese entsprechend einzuordnen: Es gehe nicht unmittelbar um eine Anbetung der Gemeinde, das hier in Aussicht gestellte Verhalten bedeu-

⁸ Die Konstruktion mit ἐνώπιον begegnet auch in Offb 15,4 (vgl. Ps 21,28; 85,9; Jes 66,23 u. a.). Ein Bedeutungsunterschied zur Konstruktion mit ἔμπροσθεν oder Dativ bzw. Akkusativ der Person ist nicht erkennbar; vgl. J. M. NÜTZEL, Art. προσκυνέω, in: EWNT III (³2011) 419–423, 420. – Sprachlich fällt auf, dass ein προσκυνεῖν „vor den Füßen“ nur in Offb 3,9 begegnet. In Offb 19,10 und intentional wohl auch in Offb 22,8 (das ἔμπροσθεν ist dort freilich nicht eindeutig auf πίπτω zu beziehen) ist προσκυνέω demgegenüber mit direktem Objekt (ἀντὶ) konstruiert.

te vielmehr „die Anerkennung des Handelns Gottes in Christus an der Gemeinde“⁹.

So sehr es im Sinne der Johannesoffenbarung gilt, den satanischen Mächten die Anbetung zu verweigern, so sehr gilt auch, dass Proskynese keinem Geschöpf, und sei es selbst der Engel Gottes (vgl. Offb 22,6),¹⁰ zukommt. Wie alle übrigen himmlischen Wesen gehört auch dieser besondere Engel auf die Seite der Geschöpfe und nicht auf die des Schöpfers. Die Szene in Offb 5,1–5 im Rahmen der Thronsaalvision (Offb 4–5) macht das unmissverständlich deutlich. Dort ist zweifach unterstrichen die Rede davon, dass niemand (οὐδείς) im Himmel, auf der Erde und unter der Erde (Offb 5,3,4) – die „Gesamtheit der Geschöpfe Gottes“¹¹ also (vgl. Offb 4,11; 5,13) – würdig ist, das siebenfach versiegelte Buch, das der auf dem Thron Sitzende in seiner Rechten hält (Offb 5,1), von Gott zu empfangen und es zu öffnen.

Einzige Ausnahme ist das Lamm, der unter Rückgriff auf alttestamentliche messianische Verheißungen („der Löwe aus dem Stamm Juda“ [vgl. Gen 49,9–10]; „die Wurzel Davids“ [vgl. Jes 11,1.10]) in Offb 5,5 zunächst noch geheimnisvoll angekündigte und dann in Offb 5,6 in der Figur des geschlachteten (ὡς ἐσφαγμένον) und zugleich machtvoll dastehenden (ἑστηκός) Lammes präsentierte Christus. Anders als alle Geschöpfe ist Christus würdig, das Buch zu empfangen¹² und Einsicht in dieses Buch zu nehmen (Offb 5,4.9.12). Und in der Folge werden dem Lamm – wie vorher in Offb 4 Gott selbst und zum Teil auch im Wortlaut darauf hin abgestimmt¹³ – von den

⁹ H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 133. Vgl. auch J. M. NÜTZEL, προσκυνέω (s. Anm. 8) 422. Nach J. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich 2001, 61, ist „die volle Teilhabe der Gemeinde an der Herrschaft Christi und das Sitzen mit ihm auf seinem Thron (V. 21)“ vorausgesetzt.

¹⁰ Der Engel Gottes (ὁ ἄγγελος αὐτοῦ; Offb 22,6; vgl. 22,8f.) ist mit Blick auf die parallelen Aussagen in Offb 1,1; 22,16 zugleich der Engel Jesu Christi – auch das Hinweis auf bzw. Ausdruck für die im Text postulierte Einheit zwischen Gott und Christus (siehe unten unter 3.1.).

¹¹ O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 520.

¹² In der Bedeutung zwar offen, ist in Offb 5,7 (vgl. 5,8.9) analog zu Offb 4,11; 5,12 bei λαμβάνω wohl besser an ein Empfangen als an ein initiatives (Entgegen-)Nehmen zu denken. Dennoch sieht A. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 211 Anm. 86, mit der Formulierung „das Lamm kam und empfieng“ dessen Aktivität betont. Mit der Präsentation Christi als einen „aktive[n] Initiator“ (ebd. 87) in seinem Verhältnis zu Gott mache die Johannesoffenbarung auch sonst „sorgfältig und konsequent einen Unterschied zwischen Christus und den Menschen“ (ebd. 88).

¹³ Vgl. T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 107. H. GOLLINGER, Das geschlachtete Lamm auf Gottes Thron. Anmerkungen zum Christusbild der Johannesapokalypse, in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hrsg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe) (BBB 166), Bonn 2011, 401–417, 414, spricht demgegenüber von „signifikanten Unterschieden“ zwischen dem Lobpreis Gottes und dem des Lammes.

vier Lebewesen, den vierundzwanzig Ältesten und allen Engeln Ehrerbietung und Lobpreis entgegengebracht (Offb 5,8–10.11–12) und am Ende in Offb 5,13–14, die Gottes- und Christusvisionen zusammenschließend, Gott und dem Lamm gemeinsam in universalser Weise huldigende Anbetung durch die gesamte Schöpfung zuteil. Ähnlich ist das auch später etwa in Offb 7,9–10 beim Lobpreis Gottes und des Lammes durch die unzählbar große Schar der Vollendeten oder in Offb 15,3–4; 19,6–8; 22,3 der Fall, ohne dass an einer dieser Stellen in irgendeiner Weise angezeigt wäre, dass damit das Postulat, Gott allein anzubeten, verletzt wäre.

Die im Glauben standhaften Christen können in Offb 14,4 als „Erstlingsgabe“ (ἀπαρχή) zugleich Gott *und* dem Lamm zugeschrieben werden¹⁴ und die in der Auferstehung zum Leben gelangten Christen in Offb 20,6 die Verheißung erhalten, „Priester“ (ιερείς) Gottes *und* Christi zu sein¹⁵ – kultisch konnotierte Aussagen, die ihrerseits ein Verständnis von außerordentlicher Einheit zwischen Gott und Christus als den Adressaten der kultischen Zuwendung voraussetzen. Schon zu Beginn der Johannesoffenbarung findet sich unmittelbar im Anschluss an die briefliche Einleitung (Offb 1,4–5a) in Offb 1,5b–6 eine ausgesprochene Doxologie auf Jesus Christus, und damit auch auf der Kommunikationsebene des Verfassers eine literarische Form, die „ursprünglich *Gott* allein“ gilt und überhaupt nur unter der Voraussetzung auf Christus bezogen werden kann, dass dieser „des gleichen Lobpreises würdig ist wie Gott selbst“¹⁶.

Mit all dem scheint unmissverständlich die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass Jesus Christus auf die Seite Gottes gehört, eine Überzeugung, die sich nicht allein aus dessen Lebenshingabe und Auferweckung und dem darin initiierten Erlösungswerk für die Menschen begründet, sondern zutiefst auf sein Person-Sein, sein Wesen, abhebt.¹⁷ Die Übertragung von Gottesepitheta auf Jesus Christus und die Zuschreibung von Attributen und Wesenseigenschaften, die eigentlich Gott zukommen, an ihn sind von dorthin nur folgerichtig.¹⁸ Nicht von ungefähr wird auch nach Traugott Holtz, der dessen

¹⁴ Anders ist in Offb 5,9 noch davon die Rede, dass das Lamm „für Gott“ Menschen aus allen Völkern erworben hat (ἠγόρασας τῷ θεῷ). Vgl. K. HUBER, Jesus Christus (s. Anm. 2) 468f.

¹⁵ In Offb 1,6 und 5,10 demgegenüber allein bezogen auf Gott ausgesagt (ιερείς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ bzw. τῷ θεῷ ἡμῶν [...] ιερείς). Vgl. T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 115.

¹⁶ O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 512f. Für das Neue Testament verweist Hofius neben Offb 1,5b–6 auch auf 2 Tim 4,18 und 2 Petr 3,18, evtl. auch Hebr 13,21.

¹⁷ In Offb 1,6 ist nicht zufällig von Gott als Vater Christi (πατὴρ αὐτοῦ) die Rede; vgl. dazu O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 513; T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 106 (seine Würde „eignet ihm [...] von Anfang an“). Siehe auch unten unter 4.

¹⁸ So z. B.: in Offb 22,13 (vgl. 1,17; 2,8) τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὰ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (vgl. Offb 1,8; 21,6); in Offb 1,5 ὁ ἀρχὼν τῶν βασιλείων τῆς γῆς bzw. in Offb 17,14 (vgl. 19,16) κύριος κυρίων und βασιλεὺς βασιλείων (vgl. Offb 15,3); aber etwa

ungeachtet von Erhöhungschristologie spricht, in Offb 5 die Grundlage der ganzen Christologie der Johannesoffenbarung gelegt.¹⁹

2. Throngemeinschaft als Ausdruck von gottgleicher Würde

Neben dem Aspekt der entgegengebrachten Anbetung und eng damit verbunden ist auch das Motiv der Throngemeinschaft zwischen Gott und Christus darauf angelegt, Christus in gottgleicher Würde und Hoheit und in wesensmäßiger Einheit mit Gott zu präsentieren.²⁰ Zugleich konnotiert dieses Motiv auch das Moment uneingeschränkter Partizipation an Gottes Herrschermacht und liegt unter dieser Rücksicht auf derselben Ebene wie die Aussagen in Offb 11,15 und Offb 12,10, wo es heißt, dass die βασιλεία Gott und seinem Gesalbten gehört, bzw. parallel zur σωτηρία, δύναμις und βασιλεία Gottes die ἐξουσία seines Gesalbten besungen wird.²¹

Das Lamm befindet sich – so die Thronsaalvision, bei der die christologische Leitfigur des ἀρνίον erstmals auftritt – anders als alle übrigen himmlischen Gestalten nicht im mehr oder weniger engen Umfeld des göttlichen Thrones, sondern ausdrücklich „inmitten“ (ἐν μέσῳ) des Thrones und der vier Lebewesen (Offb 5,6; vgl. 7,17: ἀνά μέσον) und damit auf singuläre Weise in unmittelbarster Nähe dessen, der seinerseits in Offb 4–5 vor allem als der auf dem Thron Sitzende eingeführt und bezeichnet wird (ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ / τοῦ θρόνου).²² Martin Hengel spricht diesbezüglich von einer „nicht mehr räumlich differenzierbaren Einheit“²³ und stellt sie auf eine Stufe mit dem Sein des Logos „zur Brust des Vaters hin“ in Joh 1,18 (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς).

auch in Offb 1,13–16 für den Menschensohngleichen; etc. – T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 109, weist darauf hin, dass die Übertragung göttlicher Attribute in „dramatische[r] Akoluthie“ (Gott – Christus) erfolgt, mit der „der Primat des Vaters in jeder Hinsicht gewahrt“ bleibe.

¹⁹ Vgl. T. HOLTZ, Christologie (s. Anm. 3) 31, insg. 27–54.

²⁰ Auf die Throngemeinschaft mit Gott als ein zentrales Motiv der Christologie der Johannesoffenbarung hat vor allem M. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 4) 159–175, hingewiesen.

²¹ Vgl. O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 520 Anm. 46. – In Offb 11,15 zudem verbunden mit der Verheißung gemeinsamen Herrschens (βασιλεύσει [Singular!]).

²² Die Wendung „der Sitzende auf dem Thron“ (ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ / τοῦ θρόνου) ist mit ihren 13 Vorkommen nach θεός (95-mal) die wichtigste Gottesbezeichnung in der Johannesapokalypse (Offb 4,2.3.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5). Vgl. M. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 4) 160f. Auch darin sieht T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 90 Anm. 25 (vgl. auch ebd. 102, 113), den Primat des Vaters markiert, insofern nämlich er der einzige ist, der auf dem Thron „sitzt“. Siehe dazu aber auch Offb 3,21 (καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ).

²³ M. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 4) 169.

Diese Throngemeinschaft bestimmt denn auch die Präsenz Gottes und des Lammes im himmlischen Jerusalem. Ist in Offb 21,5 noch allein Gott genannt als der, der auf dem Thron sitzt, so ist in Offb 22,1.3 als geradezu selbstverständliche und nicht weiter differenzierende²⁴ Größe die Rede vom „Thron Gottes und des Lammes“ (ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου): Vom Thron Gottes und des Lammes geht der Strom des Wassers des Lebens aus²⁵ und in Gegenwart des Thrones Gottes und des Lammes werden die Knechte Gottes ihren kultischen Dienst ausüben (λατρεύουσιν αὐτῶ).²⁶ Gemeinsam ersetzen Gott und das Lamm im neuen Jerusalem den Tempel als den Ort göttlicher Gegenwart unter den Menschen und anbetender Verehrung durch sie (Offb 21,22). Und gemeinsam tauchen sie die eschatologische Stadt, die letztlich bildhaft für das Volk Gottes in der Heilsvollendung steht, in ihre göttliche Herrlichkeit und ihr strahlendes Licht (Offb 21,23).²⁷

Es fällt auf, dass gerade in diesem Kontext gehäuft die auch sonst in der Johannesoffenbarung beobachtbare und insgesamt für sie typische Verwendung der Singularform für Prädikate und Pronomina dort, wo eigentlich von Gott *und* Christus die Rede ist, begegnet bzw. jenes Phänomen, das Thomas Söding „programmatische Parataxen“ nennt:²⁸ Gott, der Herr, „ist ihr Tempel *und* das Lamm“, heißt es in Offb 21,22 (vgl. V. 23); und obwohl in Offb 22,3 vom „Thron Gottes *und* des Lammes“ die Rede ist, fährt der Text in der Singularform fort und spricht von „seinen“ Knechten, die „ihm“ dienen werden und die „sein“ Angesicht schauen und „seinen“ Namen auf der Stirn tragen werden (Offb 22,3–4; vgl. 14,1). Dieter Sänger spricht davon, dass die Grammatik an diesen Stellen „theologisch geadelt“ sei und die sprachliche Form zugleich Interpretament einer auf theonome Einheit hin abzielenden Christologie ist.²⁹

²⁴ T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 113f., sieht die Differenzierung zwischen Gott, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm, das inmitten des Thrones steht, erst hier in Offb 22,3, im Schlussbild der Apokalypse, zurücktreten.

²⁵ Gott und das Lamm sind so als Ursprung überströmender Lebensfülle und umfassender Heilung ausgewiesen (vgl. Offb 22,2; vgl. Ez 47,1–12; Joël 4,18; Sach 14,8). Zu Gott als Quelle lebendigen Wassers vgl. auch Jer 2,13; 17,13; auch Hld 4,15.

²⁶ In Offb 7,15 ist das noch für Gott allein ausgesagt: ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ ὁ λατρεύουσιν αὐτῶ.

²⁷ Vgl. dazu auch Offb 21,3, wo allein von Gott als demjenigen die Rede ist, der „mit ihnen“ (μετ’ αὐτῶν) sein wird. Von Gottes Herrlichkeit (δόξα), die das himmlische Jerusalem erfüllt, ist schon in Offb 21,11 die Rede (vgl. Offb 22,5: φωτίζει ἐπ’ αὐτούς). – Zu Offb 21,23 bemerkt H. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 9) 470: „Der Seher denkt hier ebensovienig an zwei Leuchten wie in V. 22 an zwei Tempel.“

²⁸ Vgl. dazu T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 110–116. Vgl. auch Offb 11,15; 20,6; außerdem Offb 6,17 (v. l.); evtl. auch Offb 1,1; vgl. dazu auch Offb 3,12; 5,13; 6,16; 7,9.10; 14,1.4.

²⁹ So D. SÄNGER, Amen (s. Anm. 4) 89. Vgl. M. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 4) 171 („Gott und das Lamm in ihrer göttlichen Einheit“).

Ein erstes Mal begegnet das Motiv der Throngemeinschaft Christi mit Gott bereits in Offb 3,21, im letzten und abschließenden Überwinderspruch der Sendschreiben an die Gemeinden Kleinasiens. Dort sagt der erhöhte Herr von sich, dass er gesiegt, überwunden hat (ἐνίκησα) und dass er sich zusammen mit Gott, seinem Vater, auf dessen Thron gesetzt hat (ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ). Wenn in diesem Zusammenhang dann allerdings auch all jenen, die wie Christus überwinden (ὁ νικῶν), verheißen wird, dass sie gemeinsam mit ihm auf seinem Thron – und das heißt letztlich auf dem Thron Gottes – Platz nehmen werden, dann scheint das die eingangs geäußerte Annahme, das Motiv der Throngemeinschaft impliziere auch eine wesensmäßige Einheit, in Frage zu stellen oder zumindest zu relativieren. Und tatsächlich wird man dabei in erster Linie an eine Teilhabe an Gottes und Christi Herrschaftsausübung und Vollmacht zu denken haben, wie sie am Ende ja auch in Offb 22,5 ausgesagt wird, wenn dort die Rede davon ist, dass die Knechte Gottes in Ewigkeit „herrschen“ (βασιλεύω) werden (vgl. Offb 20,4,6; auch 2,26–28),³⁰ eine Teilhabe, wie sie im Grunde für die Gläubigen auch schon für die Gegenwart, erwirkt durch Jesu Lebenshingabe, gilt (vgl. Offb 1,6,9; 5,10). In einem umfassenderen und tiefer gehenden Sinn lässt sich mit Martin Hengel darin durchaus auch eine Analogie vor allem zu den Reziprozitätsaussagen am Ende des Gebets Jesu in Joh 17 (V. 22f.24; vgl. Joh 12,26.32) und zu vergleichbaren anderen neutestamentlichen Aussagen erkennen (z. B. Röm 8,16f.29).³¹

3. Aspekte von Handlungs- und Funktionseinheit Christi mit Gott

Im Kontext des hymnisch anbetenden Lobpreises auf Gott in Offb 4 begegnen spezifische Aussagen, die Gottes einzigartige Würde benennen und diese zugleich begründen. So ist in Offb 4,8 an erster Stelle in dreifach betonter Weise gesagt, dass Gott „heilig“ (ἅγιος) ist, Offb 4,10 bezeichnet Gott als den in Ewigkeit Lebenden (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων) und der Hymnus in Offb 4,11 verweist auf Gottes souveräne Schöpferfähigkeit, deretwegen ihm die Herrlichkeit, Ehre und Macht zustehen („... denn du schufst das All und infolge deines Willens war es und wurde es geschaffen“ [κτίζω; vgl. Offb 10,6]). Vergleichbare Aussagen finden sich dann etwa in Offb 14,7 im Zusammenhang mit der Aufforderung an die Bewohner der Erde, Gott zu fürchten und ihm die Ehre zu erweisen, oder auch im Lied des Mose und des Lammes in Offb 15,3–4 im Umfeld der dort rhetorisch in den Raum gestellt-

³⁰ Vgl. T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 103, 110.

³¹ Vgl. M. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 4) 173.

ten Frage: „Wer wird nicht fürchten, Herr, und preisen deinen Namen?“ Sind im ersten Fall dabei das Eintreten des Gerichtswirkens Gottes (κρίσις) und erneut seine Schöpfertätigkeit (ποιέω) als Grund für die eingeforderte Ehrfurcht und Ehrerbietung genannt (Offb 14,7), so sind es an der zweiten Stelle (Offb 15,4) neuerlich Gottes Heiligkeit (ὅτι μόνος ὁσιος) und seine gerechten Taten (δικαιώματα). Aussagen, die Gottes Göttlichkeit, sein Wesen, betreffen (heilig; lebend), stehen neben solchen, die zentrale Aspekte seines Handelns thematisieren (Schöpfung; Gericht / Gerechtigkeit), und erweisen darin Gott der Anbetung würdig (vgl. Offb 4,10–11: ἄξιος).

Nun sind zwar für das Lamm im Kontext der Thronsalvision selbst, konkret im huldigen Lobgesang der vier Lebewesen und der vierundzwanzig Ältesten von Offb 5,9–10, durchaus andere Inhalte dafür genannt, weshalb es würdig (ἄξιος) ist, das Buch entgegenzunehmen und seine Siegel zu öffnen (V. 9) und in der Folge Vollmacht, Reichtum, Weisheit etc. (V. 12; vgl. V. 13) zu empfangen: sein gewaltsamer Tod nämlich (ὅτι ἐσφάγης) und die soteriologische Dimension seiner Lebenshingabe (ἡγόρασας [...] καὶ ἐποίησας [...]); – Inhalte, die nicht zuletzt auch eine spezifische Unterschiedenheit zwischen Christus und Gott inkludieren, wenn davon die Rede ist, dass das Lamm „in seinem Blut“ Menschen aus allen Völkern „für Gott“ erworben hat.³² Aussagen andernorts aber zu Wesen und zu Funktion bzw. Aktion Jesu Christi legen hinsichtlich der genannten und zahlreicher weiterer Aspekte deutlich die Vorstellung singulärer Nähe und Einheit mit Gott nahe.

So ist – um vorweg die aus Offb 4 angesprochenen Aussagen für Gott aufzugreifen – etwa in Offb 3,7 auch Jesus Christus als „heilig“ (ἅγιος) betitelt, als „der Heilige und der Wahrhaftige“, und erhält dort im Verbund von ἅγιος und ἀληθινός zwei ureigentliche Attribute Gottes übertragen.³³ In der Selbstaussage des Menschensohngleichen in Offb 1,18 wird auch Christus als „der Lebende“ (ὁ ζῶν) und der, der in alle Ewigkeit lebt (ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), vorgestellt. Was die Zuschreibung expliziter Schöpfertätigkeit anlangt, so bleibt diese zwar Gott allein vorbehalten, von Christus ist in Offb 3,14 aber als „Anfang der Schöpfung Gottes“ (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) die Rede, eine Prädizierung, die im Gesamt der Johannesoffenbarung und auf dem Hintergrund von Kol 1,15–16 und auch Joh 1,1–3.10 als Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten verstanden werden kann und implizit das Moment der Aktionseinheit mit Gott anklingen lässt.³⁴ Das Moment der Aktions- und Funktionseinheit ist es denn auch, das unter vielfacher Rücksicht auch sonst im Verlauf der Johannesoffenbarung immer wieder begegnet und dabei längst nicht etwa allein auf die aus Offb 14,7 bzw.

³² Siehe dazu auch unten unter 4.

³³ Vgl. Offb 3,14; 19,11. Vgl. dazu K. HUBER, Menschensohn (s. Anm. 4) 203f.

³⁴ Vgl. dazu K. HUBER, Menschensohn (s. Anm. 4) 204; auch O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 515f.; T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 101.

Offb 15,4 noch offen gebliebene Gerichtsfunktion³⁵ beschränkt bleibt. Ein exemplarischer Durchgang durch eine Reihe diesbezüglich zentraler Aspekte kann dies veranschaulichen.

3.1 *Christus als Offenbarer*

Das Zusammenspiel von Gott und Christus im Sinne besonderer Aktions-einheit ist bereits in den allerersten Versen des Buches angedeutet, und zwar hinsichtlich der Rolle des Offenbarers, einer der fundamentalsten Funktionen Jesu Christi im gesamten weiteren Text.³⁶ Der Inhalt des Buches – so macht es das programmatische Vorwort in Offb 1,1–2 deutlich – ist „Offenbarung Jesu Christi“, Offenbarung, Enthüllung von Verborgenenem (ἀποκάλυψις), die Jesus Christus kundtut, deren Ursprung zugleich aber und im Letzten niemand anderer als Gott selbst ist. Der erhöhte Christus offenbart all das, was er direkt von Gott empfangen hat, um es den als „seine Knechte“ bezeichneten Christen vermittelt „seines“ Engels und „seines Knechtes“ Johannes aufzuweisen (Offb 1,1). Die keineswegs eindeutige Zuordenbarkeit des Pronomens αὐτοῦ wie auch einzelner Formen des hier thematisierten Offenbarungsvorgangs (δειξαι; ἐσήμανεν) trägt in Offb 1,1 zur Verstärkung des Eindrucks engster Gemeinsamkeit zwischen Jesus Christus und Gott nicht unwesentlich bei.³⁷

In der Parallelisierung von Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) und Zeugnis Jesu Christi (ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ), wie sie dann in Offb 1,2 erstmals begegnet und im Anschluss daran im weiteren Textverlauf in geradezu formelhafter Doppelwendung mehrfach wiederholt wird (Offb 1,9; 6,9; 20,4; vgl. 12,17), kommt dieses offenbarungstheologische Zueinander³⁸ ebenso zum Ausdruck wie in der großräumigen Inszenierung von der Übergabe des versiegelten Buches, das sich „in der Rechten“ Gottes befindet, an das Lamm (Offb 5,1–14) und dessen Schritt für Schritt durchgeführter Öffnung des Buches (Offb 6ff.), die sinnbildhaft für den durch Christus ermöglichten und von ihm her in Gang gesetzten Erschließungsprozess der endgültigen, alles umfassenden Gottesbotschaft steht.

Die Tatsache, dass der Ausdruck „das Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) außerhalb der genannten Doppelwendung nur noch in Offb 19,13 vorkommt,

³⁵ Siehe dazu unten unter 3.3.

³⁶ Vgl. K. HUBER, Jesus Christus (s. Anm. 2) 435f. Hervorgehoben wird die Offenbarerfunktion z. B. von A. SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 12) 85, 121.

³⁷ Vgl. auch A. VÖGTLE, Der Gott der Apokalypse. Wie redet die christliche Apokalypse von Gott, in: J. Coppens (Hrsg.), La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (BETHL 41), Leuven 1976, 377–398, 391.

³⁸ T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 114, bezeichnet das καί in Offb 1,2 als „das große offenbarungstheologische Vorzeichen“, von dem her sich dann auch die Inspirationstheologie der Johannesapokalypse erkläre (vgl. zur Thematik z. B. auch ebd. 104, 106).

und zwar als Eigenname für den als Reiter auf einem weißen Pferd geschauten Christus, führt diesen Aspekt noch um einen entscheidenden Schritt weiter. Das Zeugnis Jesu Christi, seine Botschaft, hat nicht nur ihren Ursprung in Gott und ist Wort Gottes, er selbst in seiner Person ist wesenhafte Verkörperung dieses wirkmächtigen Wortes, ist Person gewordene Offenbarung Gottes (vgl. Joh 1,1.14).³⁹

3.2 Christus als „Kommender“

Im Kontext der um Doxologie, Prophetenspruch und Selbstvorstellungsformel erweiterten brieflichen Einleitung (Offb 1,4–8) ist in Offb 1,7 das endzeitliche Kommen des gekreuzigten Christus zur Parusie verheißungsvoll angekündigt: „Siehe, er kommt mit den Wolken ...“ (ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν [...]). Von dort aus bestimmt die Thematik des bevorstehenden Kommens Christi nicht nur den Beginn der Johannesapokalypse und den weiteren Verlauf der Textlektüre. Die hoffnungsvolle Erwartung dieses Kommens bzw. die Ankündigung seiner definitiven Nähe ist schließlich auch im Schlussteil des Buches wieder betont hervorgehoben (Offb 22,6–21), wenn dort geradezu in der Form eines responsorischen Wechselgesangs mehrfach von Jesus selbst sein baldiges Kommen angekündigt (Offb 22,7.12.20: ἔρχομαι ταχύ) bzw. umgekehrt die sehnsuchtsvolle Bitte um dieses sein Kommen zum Ausdruck gebracht ist (Offb 22,17.20: ἔρχου). Der literarische Rahmen stellt die gesamte Schrift unter eben diese Perspektive des Kommens Christi.

Umso bemerkenswerter ist die Beobachtung, dass die christologischen Aussagen in der brieflichen Einleitung ihrerseits eingerahmt sind durch Aussagen über Gott, allen voran die charakteristische dreigliedrige Gottesbezeichnung ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, die betont am Anfang (Offb 1,4) und am Ende (Offb 1,8) des Abschnitts zu stehen kommt. Fällt dabei das dritte Glied der Gottesprädikation an sich schon auf, weil es anders als in allen vergleichbaren Parallelen Gott als „den Kommenden“ (ὁ ἐρχόμενος) bezeichnet und so den Gedanken der Hinwendung Gottes zu den Menschen in besonderer Weise akzentuiert,⁴⁰ so ist durch die textliche Nähe und literari-

³⁹ Anders sieht U. B. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh/Würzburg²1995, 325, in ὁ λόγος τοῦ θεοῦ eine funktionale Bezeichnung Christi, nicht aber eine wesensmäßige Aussage. – Zur Frage eines Bezugs hin zur absolut gebrauchten Logos-Bezeichnung in Joh 1,1.14 (vgl. auch 1 Joh 1,1.10; 2,14) kritisch bzw. zurückweisend z. B. O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 522 Anm. 50; U. B. MÜLLER, „Das Wort Gottes“. Der Name des Reiters auf weißem Pferd (Apk 19,13), in: DERS., Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze (ABIG 12), Leipzig 2003, 312–325, 314–316; T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 98 Anm. 41.

⁴⁰ T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 81, sieht diesen Teil der Entfaltung und Neuinterpretation der JHWH-Offenbarung von Ex 3,14 christologisch begründet und der Gegenwarts-

sche Inklusion auch eine innere Beziehung zur Rede vom Kommen Christi hergestellt und wohl auch intendiert. Das gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass in der Johannesoffenbarung an keiner Stelle tatsächlich vom „Kommen“ Gottes gesprochen wird.⁴¹ Die Verheißung des Kommens Christi ist einerseits somit eingeschrieben in die Erwartung des Kommens Gottes. Andererseits ereignet und verwirklicht sich im Kommen Christi zu seinen Gemeinden und zur Welt das eschatologische Kommen Gottes selbst, oder umgekehrt formuliert: in Jesus Christus und seinem Kommen hat Gott sich definitiv als der Kommende geoffenbart.⁴²

Diese Dynamik der wechselseitigen Verwiesenheit tangiert in der Folge nicht allein den Aspekt des Kommens, sondern auch die übrigen Aussagen über Jesu Tun und Stellung in den durch die Gottesprädikation eingerahmten Versen. Akira Satake versteht das in Offb 1,5–7 angesprochene (Heils-)Wirken Christi von daher dann als „die Entfaltung des Gottseins Gottes“⁴³. Das betrifft nicht zuletzt auch das Moment des Herrschaftsantritts und der Vollmachtausübung, das für Christus in Offb 1,5 in der titularen Bezeichnung „der Herrscher über die Könige der Erde“ (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς; vgl. Offb 17,14; 19,16) oder später in Offb 5,6f. bildhaft durch die Übergabe des Buches aus der Rechten Gottes und darüber hinaus auch sonst mehrfach zum Ausdruck kommt. Im Sinne der Johannesoffenbarung ist Jesus Christus derjenige, durch den Gott seine Herrschaft ausübt.

3.3 *Christus als endzeitlicher Richter*

Eng mit der Thematik der Vollmachtausübung verbunden ist der Aspekt der Durchführung des endzeitlichen Gerichts. Auch für diesen Aspekt lässt sich an zahlreichen Stellen im Text und unter vielfacher Rücksicht von Aktions- und Funktionseinheit Jesu Christi mit Gott sprechen.

Wenn in Offb 6,15–17 vor dem Hintergrund analoger Ausdrucksweise der alttestamentlichen Prophetie das göttliche Gericht, das über die Gottlosen hereinbricht, in Vers 17 als „der große Tag *ihres* Zornes“ (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν) bezeichnet wird, dann macht dort die Pluralform des Pro-

eschatologie geschuldet. Für U. SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5) 715, ist das Kommen Gottes „[d]as theologische Hauptthema der Offb“.

⁴¹ Vgl. O. HOFIUS, *Zeugnis* (s. Anm. 4) 513; K. HUBER, *Jesus Christus* (s. Anm. 2) 447f.

⁴² Vgl. dazu z. B. D. SÄNGER, *Amen* (s. Anm. 4) 82–85, 90; S. VOLLENWEIDER, ‚Der Name, der über jedem anderen Namen ist‘. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament, in: I. U. Dalferth/P. Stoellger (Hrsg.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name* (RPT 35), Tübingen 2008, 173–186, 175–178.

⁴³ A. SATAKE, *Offenbarung* (s. Anm. 12) 135.

nomens⁴⁴ deutlich, dass dieser große Tag die beiden Agenten Gott und Christus in der Ausübung des vernichtenden Zorngerichts zusammenschließt. Tatsächlich ist unmittelbar vorher in Offb 6,16 auch ausdrücklich vom „Zorn des Lammes“ (ἡ ὄργη τοῦ ἀρνίου) die Rede, vor dem sich die Gottlosen ebenso zu verbergen suchen wie vor dem Angesicht des auf dem Thron Sitzenden. An den ersten beiden Vorkommen des Wortes ὄργη in der Johannesoffenbarung ist damit eine Verbundenheit von Gott und Christus grundgelegt, die in der Sache auch dann ihre Gültigkeit hat, wenn an späterer Stelle stets nur mehr vom Zorn Gottes allein die Rede ist.⁴⁵

Besonders anschaulich wird dieses Zusammenspiel von Gott und Christus in Bezug auf die eschatologische Gerichtsausübung in den beiden Christusvisionen von Offb 14,14–20 und Offb 19,11–21 und in der Zusammenschau derselben.⁴⁶

Im Kontext der visionären Inszenierung des Endgerichts im Doppelbild von der Getreideernte einerseits und der Weinlese andererseits (vgl. Joël 4,13) tritt Christus in Offb 14,14–20 in der Figur des Menschensohngleichen, auf einer weißen Wolke sitzend und ausgestattet unter anderem mit dem Attribut einer scharfen Sichel, vor allem zunächst in der Funktion eines wirkmächtigen Richters vor Augen. Das anschließende Visionsgeschehen macht dann allerdings die Rückbezogenheit dieser Richtergestalt auf Gott unmissverständlich deutlich. Wie der Engel in der zweiten Teilszene (Offb 14,17) wirft auch der einem Menschensohn gleiche Christus erst auf ausdrückliches Geheiß einer anderen Engelgestalt, d. h. letztlich von Gott her dazu aufgefordert, seine Sichel über die Erde aus, um die Ernte der Erde abzuernten (Offb 14,15). Und wenn am Ende in Offb 14,16 für den Erntevollzug mit ἐθερίσθη eine Passivform gebraucht ist, dann lässt sich dabei mit gutem Grund an ein Passivum divinum denken; ähnlich wie später in Offb 14,20, wo in einem weiteren Gerichtsbild in Anspielung an Jes 63,2–3 die Rede davon ist, dass die Kelter des Zornes Gottes draußen vor der Stadt getreten wurde (ἐπατήθη). Das endzeitliche Tun Christi, wie es die Gerichtsvision von Offb 14 symbolhaft darstellt, ist deutlich rückgebunden und eingebunden in ein Handeln, das letztlich Gott selbst zuzuschreiben ist, und geschieht in engster Handlungseinheit zwischen Menschensohngleichem und Gott.

⁴⁴ Die Pluralform αὐτῶν ist textkritisch gegenüber der Lesart im Singular (αὐτοῦ) zu bevorzugen. Vgl. H. GIESEN, *Offenbarung* (s. Anm. 9) 189.

⁴⁵ So in Offb 11,18; 14,10; 16,19; 19,15; vgl. auch θυμός in Offb 14,10.19; 15,1.7; 16,1.19; 19,15. Vgl. insgesamt dazu auch A. VÖGTLE, *Gott* (s. Anm. 37) 391f.; D. SÄNGER, *Amen* (s. Anm. 4) 85–88.

⁴⁶ Vgl. dazu u. a. K. HUBER, *Jesus Christus* (s. Anm. 2) 456f., 461–465, bzw. K. HUBER, *Reiter auf weißem Pferd. Ein schillerndes Christusbild in der Offenbarung des Johannes*, in: K. Huber/B. Repschinski (Hrsg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge* (FS M. Hasitschka) (NTA 52), Münster 2008, 385–409.

Eigenständig und aktiv am Gerichtsgeschehen beteiligt ist Christus in der Vision in Offb 19,11–21, in der er in Gestalt eines Reiters auf einem weißen Pferd präsentiert wird, der dem finalen Aufgebot der gottfeindlichen Mächte souverän entgegentritt. Die Charakterisierung Christi als siegreicher Weltenrichter erfolgt dabei durch eine Reihe unterschiedlicher Einzelzüge und nicht zuletzt im Verbund mit ausgesprochenen Gottesepitheta, die ihm hier im Verlauf der Visionsschilderung auffallend zahlreich zugeschrieben werden. Gleich zu Beginn in Offb 19,11 ist in einer verbal formulierten Aussage die Rede davon, dass dieser Reiter „in Gerechtigkeit richtet“ (ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει). Nur an dieser Stelle in der Johannesoffenbarung ist das Verbum κρίνειν nicht von Gott selbst ausgesagt bzw. auf ihn hin angewandt, sondern für Christus gebraucht. Und während noch in Offb 14,20 – wie übrigens schon im Bezugstext Jes 63 – letztlich wohl Gott selbst es ist, der die Gerichtskelter seines Zornes tritt, heißt es in Offb 19,15 ausdrücklich und durch emphatisches αὐτός betont, dass nun der Reiter, d. h. Christus, diese ursprünglich göttliche Funktion ausübt. Das weitere Visionsgeschehen in Offb 19,19–21 zeigt dann freilich, dass Christus auch hier nicht einfach nur in Übernahme göttlicher Funktionen und an Gottes Stelle agiert, sondern neuerlich gemeinsam mit Gott und in Handlungseinheit mit ihm in Aktion tritt. So geschieht im Erzählverlauf überraschend das vernichtende Gerichtshandeln an den beiden Tieren in Offb 19,20 zunächst nicht eigentlich durch den Reiter, sondern – angezeigt erneut durch zwei Passivformen (ἐπίσθη; ἐβλήθησαν) – letztlich von Gott her. Und selbst für Offb 19,21, wo der Reiter tatsächlich derjenige ist, der die übrigen Antagonisten vernichtet, gilt es anzumerken, dass diese Vernichtung allein durch das scharfe Schwert aus seinem Mund erfolgt, allein also mit seinem Wort, mit der ebenso wirkungsvollen wie unbezwingbaren Macht seiner Botschaft, die ihrerseits in Gott ihren Ursprung hat (vgl. Offb 1,1).

3.4 Christus als eschatologischer Heilsmittler

An den bisher gebrachten Beispielen zeigt sich, dass das Moment der Handlungs- und Funktionseinheit Christi mit Gott in der Johannesoffenbarung in einer zweifachen, zum Teil freilich aufs Engste miteinander verwobenen Form begegnet: zum einen, wenn für dasselbe Faktum parallel zu einem Tun Gottes auch ein analoges Tun Jesu Christi ausgesagt ist; zum anderen, wenn für Christus eine Funktion bzw. deren Ausübung beansprucht wird, die andernorts im Text, ursprünglich oder genuin Gott selbst vorbehalten ist. Dabei gilt hier durchaus allgemein, was Thomas Söding speziell für das Phänomen der programmatischen Parataxen festhält: Es geht nicht etwa um „ein additives oder kooperatives Verhältnis“ zwischen Gott und Christus, sondern um

ein zutiefst „inklusives“⁴⁷ Verhältnis. Ein letztes Beispiel, ein Beispiel, das thematisch im Rahmen der Schilderungen des eschatologischen Heils angesiedelt ist, kann das auf ähnliche Weise veranschaulichen und bestätigen.

In Offb 7,13–17 wird der Ausblick auf das Gottesvolk in der himmlischen Vollendung, auf jene unzählbar große Schar aus allen Völkern und Nationen, die in weißen Gewändern und mit Palmzweigen vor dem Thron und vor dem Lamm steht, von Anfang an durch eine Reihe von einschlägigen Motiven als besondere, unüberbietbare und bleibende Gemeinschaft mit Gott und mit Christus beschrieben. Als Abschluss dieser Schau findet sich in Offb 7,16–17 eine Verheißung formuliert, die unter Aufnahme von zwei Jesajastellen, Jes 49,10 und Jes 25,6–8, das Ende aller Mangel- und Leiderfahrungen in Aussicht stellt. Dabei ist zum einen von einem Tun des Lammes die Rede: in umfassender Hirtensorge wird das Lamm die Schar der Vollendeten weiden (ποιμαίνω) und zu Wasserquellen des Lebens führen. Christus tritt damit in jene Hirtenfunktion, die nach Jes 49 „der Erbarmer“ (LXX: ὁ ἐλεῶν), d. h. Gott selbst, seinem Volk gegenüber ausüben wird (vgl. Ps 23; Ez 34,23). Zum anderen ist parallel dazu von einem analogen Heilshandeln Gottes die Rede: Wie in Jes 25,8 angekündigt, wird Gott jede Träne von ihren Augen abwischen. Wenn auch mit zwei unterschiedlichen Bildern und unter Bezugnahme auf verschiedene Referenztexte, so wird auch hier letztlich nichts anderes als Handlungseinheit zwischen Gott und Christus zum Ausdruck gebracht.⁴⁸

Textintern verweist die Verheißung von Offb 7,16f. voraus auf die große Schlussvision von der neuen Schöpfung und vom himmlischen Jerusalem in Offb 21,1–22,5. Dort begegnen neben einer Reihe anderer Motive aus Offb 7 die beiden Aussagen der Verheißung in ähnlicher Form erneut: in Offb 21,4 der Hinweis darauf, dass Gott alle Tränen abwischen wird; und in Offb 21,6 die Rede von den Wasserquellen des Lebens. Ist es in Offb 7,17 allerdings noch das Lamm, das zu den Wasserquellen des Lebens führt, kündigt in Offb 21,6 Gott selbst in direkter Rede an: „Ich werde dem Dürstenden geben aus der Quelle des Wassers des Lebens (ἡ πηγή τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς) umsonst.“ Im neuen Jerusalem realisiert sich diese Vorstellung dann darin, dass ein unerschöpflicher „Strom von Wasser des Lebens“ (ποταμὸν ὕδατος ζωῆς) die ganze Stadt heilvoll durchflutet, ein Strom, der ausdrücklich seinen Ausgang nimmt beim „Thron Gottes *und* des Lammes“ (Offb 22,1–2; vgl. 22,17).

⁴⁷ T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 111.

⁴⁸ O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 522, verweist auf ein analoges Vorgehen des Verfassers der Johannesoffenbarung in Offb 21,23, wo im Begründungssatz der Parallelismus membrorum der alttestamentlichen Vorlage Jes 60,19 getrennt und je einzeln auf Gott und das Lamm verteilt wird.

4. Vater-Sohn-Relation als Kern der Differenz

Über all den Hinweisen auf eine Funktion und Wesen gleichermaßen betreffende Einheit mit Gott im Christusbild der Johannesoffenbarung gilt es, die im Text – und nicht zuletzt auch in vielen der bereits für das Moment der Einheit vorgebrachten Belege – gleichermaßen angezeigten Differenzen nicht aus dem Blick zu verlieren. Trotz der offensichtlich stark akzentuierten Gottgleichheit Jesu Christi bleibt im Gesamt der Johannesoffenbarung die Differenzierung zwischen Gott und Christus nämlich durchaus gewahrt.

Auf der Ebene der Epitheta tritt das besonders deutlich dort zu Tage, wo zentrale Gottesprädikate der Johannesapokalypse gerade eben nicht auf Jesus Christus übertragen werden, sondern Gott allein vorbehalten bleiben. Gott allein ist der Pantokrator, der Allherrscher (ὁ παντοκράτωρ), ihm allein eignet die charakteristische Bezeichnung als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Offb 1,8; 4,8; vgl. 11,17; 16,5), er allein wird explizit als „der Sitzende auf dem Thron“ betitelt;⁴⁹ – ganz abgesehen davon, dass der Begriff (ὁ) θεός ausschließlich auf Gott bezogen bleibt, ja der Menschensohngleiche selbst an zwei Stellen in den Sendschreiben Gott sogar ausdrücklich als „meinen Gott“ (ὁ θεός μου) benennt (Offb 3,2 und Offb 3,12 [viermal]; vgl. auch Offb 2,7; 3,1.14).⁵⁰ Vergleichbar damit ist umgekehrt die an der ursprünglich titularen Bedeutung orientierte Verwendung von χριστός für Jesus stets mit bestimmtem Artikel zur Bezeichnung „des Gesalbten“ Gottes, etwa wenn in Offb 11,15 von der βασιλεία Gottes „und seines Gesalbten“ (καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ) die Rede ist (vgl. Offb 12,10; 20,4.6).⁵¹

Mit Blick auf Gott ist Jesus Christus in erster Linie der Sohn. Zwar begegnet in der Johannesoffenbarung der christologische Titel „Sohn Gottes“ (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) nur ein einziges Mal in Offb 2,18, mehrfach ist aber von Gott als Vater (πατήρ) Jesu Christi die Rede (Offb 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1). Die Vater-Sohn-Relation beschreibt eine zutiefst wesenhafte, das Person-Sein betreffende Zugehörigkeit und Koordination, hebt zugleich aber im Aspekt der Individualität die Differenz zu Gott nicht einfachhin auf. Bei aller Einheit mit Gott, dem Vater, bleibt Jesus stets der Sohn. Im Verständnis der Johan-

⁴⁹ Nach O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 524–527, handelt es sich dabei freilich von vornherein nicht um Gottesprädikate oder reine Hoheitstitel, sondern um „als Ersatz des heiligen Gottesnamens verstandene[] Gottesbezeichnungen“ (ebd. 527), die unmittelbar dem Vater Jesu Christi eignen.

⁵⁰ U. B. MÜLLER, Offenbarung (s. Anm. 39) 330, spricht hier von Subordination. Für T. SÖDING, Gott (s. Anm. 4) 103, fügt sich das ein in das, was „Primat des Vaters genannt werden kann und der Theozentrik Jesu Christi selbst entspricht“.

⁵¹ Immer in Aussagen zu dessen endzeitlicher Herrschaftsausübung verwendet. Insbesondere etwa in Offb 11,15 und Offb 20,6 kommt dabei erneut eine äußerst enge Verbundenheit des Gesalbten mit Gott zum Ausdruck (vgl. die Singularform im anschließenden βασιλεύσει bzw. μετ’ αὐτοῦ). Vgl. K. HUBER, Jesus Christus (s. Anm. 2) 436.

nesoffenbarung ist diese Vater-Sohn-Beziehung freilich eine, die exklusiv für Jesus gilt und in Abhebung von allen anderen „seine unvergleichliche Würde und Hoheit, ja sein analogieloses Wesen“⁵² zum Ausdruck bringt. Selbst dort, wo Gott in der Vision der neuen Schöpfung dem im Glauben treuen Christen in Aufnahme der Natansweissagung 2 Sam 7,14 die Gotteskindschaft verheißt, ist, um diese Einzigartigkeit der Gottesbeziehung Jesu zu wahren, die Vaterbezeichnung für Gott ausdrücklich vermieden: „Ich werde ihm *Gott* (θεός) sein“, heißt es entsprechend abgewandelt in Offb 21,7, „und er wird mir Sohn (υἱός) sein“.

Die einzigartige Beziehungsgemeinschaft Jesu zu Gott als seinem Vater, der „Sohngedanke“⁵³, ist das begründende Fundament und der Angelpunkt, von dem her und auf den hin sich auch das Gegenüber und die Unterschiedenheit in der facettenreichen Darstellung von Gottes- und Christusbild der Johannesoffenbarung adäquat einordnen lassen. Das gilt in der Folge auch hinsichtlich der im Text immer wieder herausgestellten Spezifika des Wirkens Jesu Christi.

Im Zentrum steht dabei seine Lebenshingabe am Kreuz, die Johannes nicht nur passiv als ein Geschlachtet-Sein (Offb 5,6 [ἐσφαγμένος]; 5,9.12; 13,8) und Gekreuzigt-Werden (Offb 11,8 [ἐσταυρώθη]) benennt, sondern vor allem auch in einem aktiven Sinn als ein Siegen bzw. Überwinden (νικᾶω) Christi begreift (Offb 3,21; 5,5).⁵⁴ In diesem seinem Sieg haben die Christen grundlegend jene Liebe Christi erfahren, die am Beginn der Doxologie in Offb 1,5 mit Hilfe der partizipialen Formulierung „dem uns Liebenden“ (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς) als eine dauerhaft bleibende gekennzeichnet ist.⁵⁵ „Durch sein Blut“ (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ), d. h. durch seine Lebenshingabe, hat Christus schon jetzt umfassendes Heil, Erlösung von Sünden (Offb 1,5; vgl. 7,14), Zugang zum Leben (vgl. Offb 1,18) und neue Gemeinschaft mit Gott erwirkt, Menschen aus allen Völkern erworben „für Gott“ und sie „für seinen Gott und Vater“ zu einem Königreich und zu Priestern gemacht (Offb 1,6; 5,9f.; vgl. z. B. auch 2,26–28).⁵⁶ Sein gewaltsamer Tod am Kreuz ermächtigt ihn, von Gott das Buch entgegenzunehmen und dessen Siegel zu öffnen (Offb 5,9) und damit das gesamte weitere Geschehen, Gottes endzeitlichen Heilsplan, unwiderruflich in Gang zu setzen (Offb 6ff.). Durch seine Lebenshingabe hat Christus

⁵² O. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 4) 513.

⁵³ So schon F. BÜCHSEL, Die Christologie der Offenbarung Johannis, Halle a. S. 1907, bes. 5–18.

⁵⁴ Auferweckung bzw. Entrückung Jesu bleiben demgegenüber augenscheinlich passivisch und darin als ein Tun Gottes charakterisiert: Offb 1,5 (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν); Offb 12,5 (ἠρπάσθη); aber Offb 2,8 (vgl. 1,18).

⁵⁵ Ἀγαπᾶω kennzeichnet im Besonderen ein Tun Christi (Offb 1,5; 3,9); vgl. aber Offb 20,9 (ἡ πόλις ἡ ἠγαπημένη / „die [von Gott?] geliebte Stadt“).

⁵⁶ Auch T. HOLTZ, Gott (s. Anm. 3) 341, sieht „[a]n diesem entscheidenden Punkt [...] die Theozentrik der Apk christologisch aufgebrochen“.

ein für alle Mal den endgültigen Sieg über die gottfeindlichen Mächte besiegelt. Der Kampf, der, ausgelöst durch die „Entrückung“ Christi „zu Gott und zu seinem Thron“ (Offb 12,5), im Himmel mit dem Satan entbrennt, wird zuallererst durch „das Blut des Lammes“ siegreich entschieden (Offb 12,11). Und es ist Christus, der in der Folge „den Kampf des großen Tages Gottes“ (Offb 16,14) schlägt und in der Figur des Lammes den Sieg über das gegnerische Aufgebot davon tragen wird (Offb 17,14). Schließlich wird der zur Parusie kommende Christus in absoluter Form als einer beschrieben, der „Krieg führt“ (Offb 19,11: πολεμέω).⁵⁷ Sein blutgetränkter Mantel (Offb 19,13) verweist dabei erneut auf sein gewaltsames Todesgeschick, durch das sich Christus im Grunde schon jetzt als jener unüberwindbare Sieger erweist, als der er am Ende der Zeiten in Erscheinung treten wird.

Der Lebenshingabe als dem Kernpunkt der Differenz im Wirken Jesu Christi steht in der Johannesoffenbarung als grundlegendes Spezifikum auf Seiten Gottes am ehesten vielleicht dessen Schöpfungshandeln gegenüber, das auch seine allumfassende Verfügungsgewalt begründet.⁵⁸ Das gilt schon in protologischer Hinsicht: Gott hat das All und alles in ihm erschaffen (Offb 4,11; 14,7). Das gilt vor allem dann aber in eschatologischer Hinsicht, wenn Gott selbst in der Schlussvision konstatiert: „Siehe, ich mache alles neu!“ (Offb 21,5).

5. Ein Gott – mit Christus?⁵⁹

Der für diesen Beitrag gewählte Zugang hat bei all seiner Fokussierung und trotz der auch dazu noch keineswegs erschöpfenden Zusammenstellung relevanter Textaussagen ein durchaus facettenreiches, vielschichtiges und auch nicht immer einfachhin auf einen Nenner zu bringendes Bild ergeben, ein Bild allerdings, das im angezeigten Spannungsfeld von Einheit und Differenz für die Christusbotschaft der Johannesoffenbarung meines Erachtens deutlich die Überzeugung von Wesensgleichheit und entsprechender Handlungs- und Funktionseinheit mit Gott zu erkennen gibt. Dieses Bild gilt es freilich noch zu ergänzen, weiter abzuklären und abzurunden, insbesondere etwa mit Blick auf den spezifischen Gebrauch expliziter Epitheta oder die Funktion der kreativ eingespielten Traditionen und nicht zuletzt unter Berücksichtigung des metaphorisch-eidetischen Grundcharakters der theologischen Rede im letzten Buch des Neuen Testaments.

⁵⁷ Πολεμέω ist ein Tun, in das nicht Gott selbst, sondern Christus, Engel und die widergöttlichen Mächte involviert sind (Offb 2,16; 12,7; 13,4; 17,14; 19,11).

⁵⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Martin Stowasser in diesem Band.

⁵⁹ „Ein Gott – mit Christus“ lautete der Titel der Tagung zum Gottesbild in der Offenbarung des Johannes, aus der der vorliegende Beitrag hervorgegangen ist.

Allein schon angesichts des Ausgeführten ist allerdings deutlich anzufragen, ob und inwieweit für die Christologie der Johannesoffenbarung tatsächlich von einer defizitären Christologie, von Subordination oder Erhöhung mit bloß funktionalen Beziehungsmomenten gesprochen werden kann. Umgekehrt bleibt vor dem Hintergrund der ausgeprägt „theozentrischen Sinnstruktur“⁶⁰ der Johannesoffenbarung gerade aber auch für diese neutestamentliche Schrift mit Blick auf das Gottesbild die Herausforderung eines angemessenen Zueinanders der Rede von dem „einen Gott mit Christus“ und der biblischen Grundüberzeugung von dem einen und einzigen Gott, dem allein die Anbetung gebührt.

⁶⁰ Vgl. U. SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5) 714.