

Jesus Christus – der Erste und der Letzte

Zur Christologie der Johannesapokalypse

KONRAD HUBER

1 „Offenbarung Jesu Christi ...“ – eine Hinführung

Wenn die Johannesapokalypse in ihren Einleitungsversen Apk 1,1–3 den nachfolgenden Inhalt der Schrift als „Offenbarung Jesu Christi“ (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) betitelt, dann ist damit von Anfang an ein kaum zu überbietender Anspruch zum Ausdruck gebracht. Enthüllung von Verborgenen will sie sein, zuverlässige Tiefenschau und letztgültige Sinndeutung der Geschichtsereignisse bis hin zu deren Ziel, das unmittelbar und in drängender Gewissheit bevorsteht (Apk 1,1.3); Offenbarung aber, so macht es der Genitivus subjectivus bzw. auctoris in der Eingangswendung deutlich (vgl. Gal 1,12; 2Kor 12,1), deren eigentlicher Urheber niemand anderer ist als Jesus Christus und deren Ursprung, so zeigt es die in V. 1 im Weiteren beschriebene Vermittlungsstruktur, letztlich Gott selbst ist. Was Johannes bezeugt (μαρτυρέω), was er schaut und niederschreibt, versteht sich als Botschaft, die von Gott gegeben ist und die der erhöhte Christus den als „Knechte“ (δοῦλοι) bezeichneten Christen kundtut: es ist Wort Gottes, das zugleich identisch ist mit dem, wovon Christus selbst Zeugnis gibt (Apk 1,2; vgl. 1,9; 6,9; 20,4).

Unter christologischer Rücksicht ist im programmatischen Vorwort bereits ein Mehrfaches angezeigt und aufgegeben. Zum einen ist mit der betonten Zuweisung der Rolle des Offenbarers schon zu Beginn eine der fundamentalsten Funktionen Jesu Christi in der gesamten Schrift akzentuiert (vgl. Apk 1,11.19; 2,1 usw.; 5,5.7.9; 6,1 usw.).¹ Die Erwähnung der μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ unterstützt dieses Moment und verweist auf Christus

¹ Hervorgehoben von A. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, KEK 16, Göttingen 2008, 85.121.

als den Zeugen (μάρτυς) schlechthin (Apk 1,5; 3,14).² Zugleich wird zweitens mit dem erläuternden Zusatz, dass Christus das mitteilt, was er direkt von Gott empfangen hat (ἦν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός), das Zusammenspiel dieser beiden Größen im Sinne besonderer (Aktions-)Einheit angedeutet und damit die Frage nach der adäquaten Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Christus, die in Apk 1,1–3 auch in der Parallelisierung von „Wort Gottes“ und „Zeugnis Jesu Christi“ oder der keineswegs eindeutigen Zuordenbarkeit des Pronomens αὐτός in τοῖς δούλοις αὐτοῦ³ anklängt, grundlegend in den Raum gestellt. Demgegenüber wird Jesus Christus hinsichtlich Funktion und Stellung deutlich unterschieden und abgehoben von der die Offenbarung an den Seher übermittelnden Engelgestalt. Der in V. 1 genannte Engel handelt im Auftrag Christi, ist ihm als Bote (ἄγγελος) gänzlich untergeordnet und darin mit Johannes und den übrigen Christen auf gleiche Stufe gestellt (vgl. Apk 19,10; 22,9: σύνδουλος). Und schließlich fällt die gleich zweifache Nennung des Doppelnamens „Jesus Christus“ auf (Apk 1,1.2), die sonst nur noch einmal in Apk 1,5 und somit insgesamt ausschließlich in den Anfangsversen des Buches begegnet.⁴ Die ursprüngliche, titulare Bedeutung von χριστός schwingt dabei durchaus mit, zumal im übrigen Textkorpus der Begriff stets mit bestimmtem Artikel zur Bezeichnung „des Gesalbten“ (Gottes), und zwar in Aussagen zu dessen endzeitlicher Herrschaftsausübung verwendet ist (Apk 11,15; 12,10; 20,4.6).⁵ Die generelle Zurückhaltung der Johannesapokalypse ge-

² Siehe insgesamt zu diesem Motiv H. ROOSE, „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes, TANZ 32, Tübingen 2000.

³ Anders in Apk 22,6, wo von Gottes Knechten die Rede ist. In Apk 1,1 könnte vielleicht analog zu Apk 22,3 an Knechte Gottes und Christi zugleich gedacht sein. Von Knechten Christi ist eindeutig nur in Apk 2,20 die Rede. – Klarer (sofern man als Subjekt von ἐσήμανεν nicht von vornherein Gott annimmt [so z.B. aber E. LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes, HNT 16, Tübingen ²1953, 8]) scheint in Apk 1,1 demgegenüber „sein Engel“ (διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ) auf Christus bezogen zu sein (vgl. Apk 22,16). Mit Blick auf die parallele Aussage in Apk 22,6 gilt aber auch hier, dass dieser Engel zugleich der Engel Gottes ist.

⁴ In der Verwendung des Doppelnamens Jesus Christus in Apk 1,1.2.5 sieht H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes, RNT, Regensburg 1997, 56, die Identität des erhöhten Christus mit dem irdischen Jesus unterstrichen.

⁵ Vgl. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 56; DERS., Zur Christologie der Johannesapokalypse, ThG 43 (2000), 185–197 (188). Insbesondere etwa in Apk 11,15 und Apk 20,6 kommt dabei erneut eine äußerst enge Verbundenheit des Gesalbten mit Gott zum Ausdruck (vgl. die Singularform im anschließenden βασιλεύσει bzw. μετ' αὐτοῦ). Zum Christus-Titel in der Johannesapokalypse vgl. z.B. S. SABUGAL, El título Χριστός en el Apocalipsis, Aug. 12 (1972), 319–340; M. DE JONGE, The Use of the Expression ὁ χριστός in the Apocalypse of John, in: J. Lambrecht (Hg.), L'Apocalypse johannique et l'apocalyphtique dans le Nouveau Testament, BEThL 53, Leuven 1980, 267–281.

genüber sonst im Neuen Testament bevorzugt gebrauchten Hoheitstiteln ist freilich auch für die Verwendung der Christusbezeichnung greifbar.⁶

Die christologischen Aussagen von Apk 1,1–3 weisen auf den weiteren Text voraus und geben entsprechend eine erste Richtung vor für das Verständnis des darin verschriftlichten Inhalts der Offenbarung; das umso mehr, als der erhöhte Christus nicht einfach nur, wie im Vorwort angezeigt, in der Rolle des Offenbarers fungiert, sondern vielmehr selbst entscheidend Gegenstand des Geoffenbarten ist. Bereits hier klingt zudem eine Reihe von zentralen Fragestellungen zur Christologie der Gesamtschrift an. In der bisherigen Forschung finden sich dazu freilich durchaus unterschiedliche und einander entgegenstehende Positionen.

2 Ein Blick in die Forschungsgeschichte⁷

Die Christologie der Offenbarung des Johannes erfährt in der Forschung erst in neuerer Zeit verstärktes Interesse. Die Gründe dafür sind vielfältig. Vorbehalte gegenüber einer bildhaft-metaphorischen und nahezu ausschließlich visionär vermittelten Präsentation Jesu Christi⁸ und die von R. Bultmann auf den Punkt gebrachte Einschätzung, dass man „das Christentum der Apk als ein schwach christianisiertes Judentum bezeichnen“⁹ muss, stehen diesbezüglich wohl an vorderster Stelle. Damit einher geht des Öfteren die Auffassung, es handle sich im Grunde oder zumindest in bestimmten Teilaspekten nicht eigentlich um eine voll entfaltete und der andernorts im Neuen Testament gebotenen Hochchristologie tatsächlich ebenbürtige Christusdarstellung. Gleichwohl überwiegen aber jene Stimmen bei weitem, die der Johannesapokalypse eine ausgesprochen hohe Christologie, wenn auch stark eigenen Charakters, attestieren, ganz abge-

⁶ SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 1), 82, begründet das damit, dass es der Verfasser „einfach nicht gewohnt“ war, den Christustitel anstelle der für ihn zentralen Bezeichnung „das Lamm“ zu verwenden. Lediglich am Textanfang sehe er sich genötigt, „seine Sprache der im christlichen Umfeld sonst üblichen anzupassen“. – Neben *χριστός* begegnen an sonst geläufigen christologischen Hoheitstiteln eigentlich nur *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Apk 2,18; vgl. 12,5) und *κύριος* (Apk 11,8; 14,13; 22,20.21; vgl. 17,14; 19,16).

⁷ Vgl. dazu auch den Forschungsbericht 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.

⁸ Schon Martin Luther gelangt in seiner Vorrede zur Apokalypse zur Feststellung, dass „Christus drinnen weder gelehret noch erkannt wird“, zumal es für ihn gerade im Blick auf die Christologie notwendig ist, „klärllich und ohn Bild oder Gesicht von Christo und seinem Tun zu reden“ (zitiert nach H. BORNKAMM [Hg.], Luthers Vorreden zur Bibel, Insel taschenbuch 677, Baden-Baden 1983, 218f.).

⁹ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, UTB 630, Tübingen ⁸1980, 525.

sehen einmal von jenen Extrempositionen, die in ihr die unübertroffenen höchste Stufe neutestamentlicher Christologie vertreten sehen.¹⁰

Am Beginn der Forschung im 20. Jahrhundert stehen im Wesentlichen drei monographische Werke, die die Christologie der Apokalypse insgesamt und in systematisierender Absicht in den Blick nehmen. Abgesehen von der 1907 veröffentlichten Dissertation von F. Büchsel zu Wesen, Stellung, Heilsbedeutung, Gerichtsfunktion und Fürsprecherrolle des erhöhten Christus in der Johannesoffenbarung¹¹ kommt es jedoch erst eigentlich ab Beginn der 60-er Jahre mit den beiden Studien von T. Holtz (1962) und J. Comblin (1965) und in deren Gefolge zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Thematik.¹² In Ansatz und Vorgehensweise zwar sehr verschieden, stimmen Holtz und Comblin in der grundlegenden Differenzierung zwischen Aussagen, die Gegenwart Christi betreffend, und solchen für die Zukunft verheißenen wie auch in zahlreichen Einzelergebnissen überein. Konstatiert Holtz für die Johannesoffenbarung eine ausgeprägte Erhöhungschristologie und stellt mit Blick auf die endzeitliche Vollendung der Herrschermacht Christi bei aller Zuordnung zu Gott eine klare Unterscheidung zwischen Gott und Christus fest, so geht es Comblin verstärkt um den Aufweis des inneren Zusammenhangs und gemeinsamen Zentrums der vielfältigen und verschiedenartigen Christusaussagen und -bezeichnungen, die er vor allem in der Figur des Lammes und einer durchgehend im Text präsenten und alles bestimmenden Relecture der prophetischen Vorstellung vom Gottesknecht gegeben sieht. Das Moment der Gleichsetzung Christi mit Gott, das er weit stärker als Holtz hervorhebt, findet nach Comblin in der Vater-Sohn-Beziehung die adäquate Bestimmung und Einschränkung.

Das zunehmende Interesse an der Christologie der Apokalypse im Anschluss an Holtz und Comblin geht Hand in Hand mit einer starken Ausdifferenzierung in Themenstellung und Zugangsweise. Die in der Folge erschienenen Arbeiten, nahezu ausschließlich Aufsätze in Sammelwerken und Zeitschriften, beschäftigen sich entweder von vornherein nur mit je bestimmten Einzelaspekten, einzelnen christologischen Motiven, Titeln

¹⁰ So z.B. G. R. BEASLEY-MURRAY, *The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality*, SJTh 27 (1974), 76–93: „No book of the New Testament, including the Fourth Gospel and the Letter to the Hebrews, has a higher Christology than that in the Revelation“ (79). Auch D. GUTHRIE, *The Christology of Revelation*, in: J. B. Green / M. Turner (Hg.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994, 397–409, spricht im Vergleich mit der Christologie der übrigen neutestamentlichen Schriften von „the capstone of NT christology“ (409).

¹¹ F. BÜCHESEL, *Die Christologie der Offenbarung Johannis*, Halle a. S. 1907.

¹² T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, TU 85, Berlin ²1971; J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, BT.B 6, Paris 1965.

und Figurationen oder diesbezüglich relevanten Textabschnitten. Aber auch dort, wo das Gesamt der Christologie weiterhin in den Blick genommen ist, werden durchaus unterschiedliche Ausgangspunkte gewählt (z.B. Christustitel; visionäre Bilder ...) und finden sich ganz bestimmte Perspektiven je in besonderer Weise gewichtet (z.B. narrativ; metaphorisch ...).¹³ Vor allem für diese zweite Gruppe von Einzelstudien, aber nicht nur für sie, ist die bereits angesprochene Grundfrage der Positionierung zwischen Erhöhungschristologie auf der einen und Hochchristologie auf der anderen Seite besonders maßgeblich. Zumeist fällt – wie bereits angedeutet – die Entscheidung dabei deutlich zugunsten einer stark ausgeprägten Hochchristologie, die sich etwa in Stichworten wie Göttlichkeit Christi, Seins- und Funktionseinheit mit Gott oder Präexistenz und Transzendenz äußert und auch in einer betonten Hervorhebung der soteriologischen Funktion Jesu Christi niederschlägt.¹⁴ Entsprechend wird im Gegenüber von Theozentrik und Christologie subordinationistischen Vorstellungen eine Absage erteilt und in der Absicht, äußerste Nähe und Einheit bei gleichzeitig klarer Unterscheidung zum Ausdruck zu bringen, beispielsweise von „partizipatorischer Christologie“¹⁵ oder etwa mit M. Hengel von Ansätzen einer „binitarischen Gottesvorstellung“¹⁶ gesprochen.

Unter jenen Studien, die sich mit christologisch relevanten Einzelaspekten, -motiven oder -texten beschäftigen, hat naturgemäß die für die Johannesoffenbarung zentrale Christusfigur des Lammes vorrangiges Interesse gefunden.¹⁷ Kontrovers diskutiert wird dabei neben der Bedeutung des Be-

¹³ Einen dezidiert narrativen Ansatz zur Christologie der Johannesapokalypse verfolgt etwa E. M. BORING, *Narrative Christology in the Apocalypse*, CBQ 54 (1992), 702–723; vgl. auch DERS., *The Voice of Jesus in the Apocalypse of John*, NT 34 (1992), 334–359. Zur metaphorischen Perspektive vgl. z.B. M. KARRER, *Sprechende Bilder. Zur Christologie der Johannesapokalypse*, in: J. Frey / J. Rohls / R. Zimmermann (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, TBT 120, Berlin 2003, 111–129.

¹⁴ So besonders etwa bei: M. HENGEL, *Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse*, ThBeitr 27 (1996), 159–175; O. HOFIUS, *Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Jesu Christi*, in: H. Lichtenberger (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Band III: Frühes Christentum (FS Hengel)*, Tübingen 1996, 511–528; GIESEN, *Christologie* (s. Anm. 5), 185–197, bzw. DERS., *Zur Christologie der Thronsaalvision (Offb 5)*, ThG 44 (2001), 25–35; T. SÖDING, *Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse*, in: K. Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart 2001, 77–120.

¹⁵ Vgl. D. SÄNGER, „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Apk 22,20). Anmerkungen zur Christologie der Johannes-Apokalypse, in: F. W. Horn / M. Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (FS Böcher)*, Neukirchen-Vluyn 2005, 71–92 (83f.). Vgl. SÖDING, *Gott* (s. Anm. 14), 101–116, bes. 107–110.

¹⁶ Vgl. HENGEL, *Throngemeinschaft* (s. Anm. 14), 171. Vgl. dazu z.B. auch SÄNGER, *Amen* (s. Anm. 15), 91.

¹⁷ Geradezu als Standardwerk dazu gilt N. HOHNJEC, *„Das Lamm – τὸ ἀρνίον“ in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, Roma 1980; als

griffes selbst (Lamm bzw. Widder) vor allem die Frage nach den religions-, motiv- und traditionsgeschichtlichen Wurzeln, d.h. nach dem adäquaten Verständnisrahmen für diese Symbolfigur. Positionen, die den Hintergrund in der Vorstellung vom Paschalamm bzw. allgemein von Opferlämmern sehen, stehen jenen gegenüber, die als Vorlage dafür die Prophetie vom leidenden Gottesknecht erkennen (vgl. Jes 53,7) oder aber auf die Tradition vom kriegerischen Messias-Widder verweisen (vgl. Dan 8,3; 1Hen 89–90). Darüber hinaus geht es insbesondere um die Erarbeitung der charakteristischen Züge im Bild des Lammes und die originäre Ausgestaltung der Lamm-Christologie innerhalb der Apokalypse selbst, wobei damit verbunden auch die Frage nach dem Verhältnis zur Lammmetaphorik im Johannesevangelium (vgl. Joh 1,29.36) und anderen neutestamentlichen Schriften (vgl. z.B. Lk 10,3 par. Mt 10,16; Apg 8,32; 1Kor 5,7; 1Petr 1,19) gestellt wird.

Vergleichsweise selten begegnen demgegenüber Spezialuntersuchungen allein zur Figur des Menschensohngleichen in der Johannesoffenbarung. Im Mittelpunkt dieser Arbeiten steht dann zunächst auch nicht so sehr eine allgemeine Charakterisierung der so benannten Christusfigur,¹⁸ sondern primär das Problem der Entstehung der apokalyptischen Menschensohnvorstellung und der Aufweis der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionslinien bis herauf zur typisch umschreibend-vergleichenden Verwendung innerhalb der Apokalypse.¹⁹ Auf diesem Hintergrund ist die weitere Dis-

monographische Bearbeitung vgl. neuerdings auch L. L. JOHNS, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force*, WUNT II 167, Tübingen 2003. Unter den zahlreichen Aufsätzen vgl. z.B.: M. HATSCHKA, „Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda“ (Offb 5,5). Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes, *ZKTh* 116 (1994), 487–493; R. INFANTE, *L’Agnello nell’Apocalisse*, *VetChr* 32 (1995), 321–338; P. STUHLMACHER, *Das Lamm Gottes – eine Skizze*, in: H. Lichtenberger (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Band III: Frühes Christentum (FS Hengel)*, Tübingen 1996, 529–542; O. HOFIUS, *Ἀρνίον – Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse*, *ZNW* 89 (1998), 272–281; L. L. JOHNS, *The Lamb in the Rhetorical Program of the Apocalypse of John*, *SBL.SP* 37 (1998), 762–784; R. FABRIS, *L’„agnello“ nel quarto vangelo e nell’apocalisse*, *StPat* 50 (2003), 849–862; S. SCHREIBER, *Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5*, in: L. Hauser / F. R. Prostmeier / C. Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (FS Dormeyer)*, *SBB* 60, Stuttgart 2008, 294–307; u.v.a.

¹⁸ So – äußerst knapp – z.B. E. LOHSE, *Der Menschensohn in der Johannesapokalypse*, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), *Jesus und der Menschensohn (FS Vögtle)*, Freiburg i. Br. 1975, 415–420.

¹⁹ Vgl. U. B. MÜLLER, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, *StNT* 6, Gütersloh 1972; A. Y. COLLINS, *The „Son of Man“ Tradition and the Book of Revelation*, in: J. H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Minneapolis 1992, 536–568; T. B. SLATER, *Homoion*

kussion zum einen durch eine mehr oder weniger strikte Differenzierung zwischen, ja Gegenüberstellung von Menschensohnchristologie und Lammchristologie bestimmt. Zum anderen kommt es gerade für die Menschensohnfigur in Apk 1,9–20 und Apk 14,14–20 und ausgehend von ihr auch für die Christusdarstellung der Johannesoffenbarung insgesamt verstärkt zur Frage nach einer möglichen Beeinflussung durch angelologische Begrifflichkeit und Vorstellungen bzw. einem Verständnis der dieserart charakterisierten Christusgestalt in (Funktions-)Analogie zu Engelwesen.

In der Folge widmet eine Reihe von Einzeluntersuchungen und monographischen Studien vor allem der zuletzt skizzierten Fragestellung breite Aufmerksamkeit.²⁰ Dabei wird in Unterscheidung von und Abhebung zu einer ausgesprochenen Engel-Christologie in der Regel von „angelomorpher Christologie“²¹ gesprochen als einer christologischen Ausdrucksform, die sich, beeinflusst von alttestamentlich-frühjüdischer Angelologie, durch Applizierung angelophaner Kategorien an die Charakterisierung von Person und Funktion Jesu Christi äußert. Die Positionen sind freilich auch in diesem Punkt vielfältig und die Nuancen fließend. Während die einen in der spezifischen Art der Präsentation Christi in bestimmten Teilen der Johannesapokalypse trotz ähnlicher Darstellungsform und vergleichbarer Kennzeichnung eine sorgfältig angelegte und bewusst vorgenommene Distanzierung von diversen Engelgestalten und himmlischen (Zwischen-)Wesen zum Ausdruck gebracht sehen,²² heben andere die angelomorphe Gestalt der Christusdarstellung zum Teil derart stark hervor, dass eine Unterscheidbarkeit zwischen Christus und Engelwesen nur mehr bedingt gegeben scheint²³ oder Christus sogar mehr oder weniger ausdrücklich als ein,

huion anthrōpou in Rev 1.13 and 14.14, *BiTr* 44 (1993), 349–350; DERS., One Like a Son of Man in First-Century CE Judaism, *NTS* 41 (1995), 183–198; DERS., More on Revelation 1.13 and 14.14, *BiTr* 47 (1996), 146–149.

²⁰ Zu Einzelstudien über diverse andere christologische Motive, Themen und Texte in der Johannesapokalypse vgl. z.B. den Querschnitt in HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), 64–67.

²¹ Die Bezeichnung stammt von J. DANIELOU, *The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicaea. Volume One: The Theology of Jewish Christianity*, London 1964 (146: „angelomorphic Christology“).

²² So bei R. BAUCKHAM, *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity*, *NTS* 27 (1981), 322–341, und L. T. STUCKENBRUCK, *An Angelic Refusal of Worship: The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John*, *SBL.SP* 33 (1994), 679–696; DERS., *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, *WUNT* II 70, Tübingen 1995.

²³ Hauptsächlich traditionsgeschichtlich argumentieren dabei C. ROWLAND, *The Vision of the Risen Christ in Rev. i.13 ff.: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, *JThS* 31 (1980), 1–11 (vgl. DERS., *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982, bes. 94–113; DERS., *A Man Clothed in Linen: Daniel 10.5–9 and Jewish Angelology*, *JSNT* 24 [1985], 99–110) und

wenn auch mit Gott besonders eng verbundenes Engelwesen verstanden ist.²⁴ Die in der Johannesoffenbarung weitgehend an der Gestalt des Menschensohngleichen festgemachte angelomorphe Christologie steht dabei deutlich neben der von derartigen Zügen nicht bzw. kaum beeinflussten Lammchristologie. Die offene Frage nach dem Verhältnis und einer eventuellen Verbindung dieser beiden Konzepte unterzieht erst unlängst M. R. Hoffmann einer eingehenden Analyse und versucht, die vordergründige Polarität als Resultat einer doppelten, auf die jeweilige Position der Adressaten Bezug nehmenden Perspektivität zu erklären, die er in der insgesamt in der Schrift breit rezipierten Exodustradition (bes. Ex 12) verwurzelt sieht.²⁵ Bei allen aufweisbaren angelomorphen Zügen und angelologischen Elementen in der Porträtierung Christi sei das Schwergewicht der Aussage jedenfalls auf eine deutliche Abhebung gegenüber Engeln und eine Gleichstellung Christi mit Gott angelegt, die Christologie der Johannesoffenbarung nicht anders als eine komplexe und besonders hoch entwickelte Christologie zu charakterisieren.²⁶

Vermeehrt erst in jüngerer Zeit begegnen wieder monographische Studien zur Christologie der Johannesapokalypse. Zumeist sind diese Arbeiten zwar nicht von vornherein darauf angelegt, eine umfassende Abhandlung der Thematik zu bieten, sondern richten ihr Augenmerk auf ganz bestimmte inhaltliche Brennpunkte, vor allem auf die im Text visionär vermittelten Christusfigurationen.²⁷ Dennoch lässt sich in Themenstellung und Durchführung dabei verstärkt auch die Absicht einer breiteren Verortung in den

P. R. CARRELL, *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, MSSNTS 95, Cambridge 1997. Vgl. dazu auch H. ULFGARD, *In Quest of the Elevated Jesus: Reflections on the Angelomorphic Christology of the Book of Revelation within Its Jewish Setting*, in: M. Müller / H. Tronier (Hg.), *The New Testament as Reception*, JSNT.S 230, Sheffield 2002, 120–130. Eine in der Johannesapokalypse durchgehend aufweisbare angelomorphe Christologie vertritt dann vor allem R. H. GUNDRY, *Angelomorphic Christology in the Book of Revelation*, SBL.SP 33 (1994), 662–678.

²⁴ Vgl. COLLINS, *Son of Man* (s. Anm. 19), 536–568; C. A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, AGJU 42, Leiden 1998, bes. 245–269.

²⁵ M. R. HOFFMANN, *The Destroyer and the Lamb. The Relationship between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation*, WUNT II 203, Tübingen 2005.

²⁶ Vgl. HOFFMANN, *Destroyer* (s. Anm. 25), 252f.

²⁷ Neben den bereits genannten Arbeiten von L. T. Stuckenbruck (1995), P. R. Carrell (1997), L. L. Johns (2003) und M. R. Hoffmann (2005) sind zu nennen T. B. SLATER, *Christ and Community. A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*, JSNT.S 178, Sheffield 1999, M.-E. HERGHELEGIU, *Siehe, er kommt mit den Wolken! Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung*, EHS.T 785, Frankfurt a. M. 2004, und HUBER, *Menschensohn* (s. Anm. 7). – Als eine Art Gesamtentwurf zu verstehen ist demgegenüber D. LIOY, *The Book of Revelation in Christological Focus*, *Studies in Biblical Literature* 58, New York 2003, während D. S. FORTNER, *Discovering Christ in Revelation*, Darlington 2002, lediglich eine auf die Christologie fokussierte Kommentierung des Gesamttextes bietet.

christologischen Gesamtrahmen dieser neutestamentlichen Schrift feststellen, etwa durch den Aufweis von Entsprechungen, Übereinstimmungen und gemeinsamen, ineinander eng verwobenen Aussagelinien der jeweiligen Vorstellungskonzepte. Formal wird damit die zentrale Bedeutung der Christologie für das Verständnis des Gesamtwerkes deutlich unterstrichen, inhaltlich die Christologie der Johannesapokalypse auch in diesen Arbeiten einmal mehr als eine eigenständige und ausgesprochen hohe Christologie ausgewiesen.²⁸

Auf dem Hintergrund der knapp skizzierten Forschungsgeschichte soll im Folgenden versucht werden, die wesentlichen Merkmale der Christologie der Johannesapokalypse in einem differenzierenden Textdurchgang anzusprechen und zu erhellen. Neben den christologischen Aussagen in den rahmenden Textstücken erhält dabei vor allem das spezifische Porträt der Christusvisionen breitere Aufmerksamkeit, bevor schließlich Aspekte der Christusbotschaft, die in anderen visionären Kontexten begegnen, angesprochen werden.

3 Christologische Aussagen im (brieflichen) Rahmen Apk 1,4–8 und Apk 22,6–21

Im Anschluss an das programmatische Vorwort (Apk 1,1–3) bietet die Johannesapokalypse in Apk 1,4–8 eine um Doxologie, Prophetenspruch und Selbstvorstellungsformel ausgeweitete briefliche Einleitung. Zusammen mit dem Buchschluss in Apk 22,6–21, der spätestens mit dem Segenswunsch in V. 21 an das Schlusswort neutestamentlicher Briefe erinnert und insgesamt eine Reihe von inhaltlichen Entsprechungen mit dem Beginn aufweist, bildet sie eine Art literarischen Rahmen um das eigentliche Erzähl- bzw. Briefkorpus des Gesamtwerkes, der neben dem brieflichen Charakter ausdrücklich auch das prophetische Selbstverständnis der Schrift unterstreicht (vgl. Apk 1,3; 22,7.10.18.19). Thematisch konzentriert sich der Briefeingang abgesehen von den beiden Gottesprädikationen (Apk 1,4.8) in der Hauptsache auf die Christologie, während es im Schlussabschnitt über theologische und christologische Aussagen hinaus auch darum geht, die Glaubwürdigkeit des Buches zu untermauern.

²⁸ Nach HERGHELEGIU, Siehe (s. Anm. 27), 236f., vertritt die Johannesapokalypse beispielsweise „eine ontologische Christologie“, die „perspektivisch im Hinblick auf das nizänische Glaubensbekenntnis verstanden werden“ könne.

3.1 Segenswunsch (Apk 1,4–5a; 22,21)

Die typisch paulinische Grußformel im Präskript Apk 1,4–5a (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη) nennt Jesus Christus neben Gott und den sieben Geistern, die sinnbildhaft für die Fülle des Geistes Gottes stehen (vgl. Apk 3,1; 4,5; 5,6),²⁹ an dritter Stelle als Ursprung für den den Adressaten zugesprochenen Segen. Demgegenüber konzentriert der das Buch abschließende Gnadenwunsch in Apk 22,21 – auch hier vergleichbar mit Paulus – die Herkunftsbenennung ganz auf Jesus. Ist Jesus in Apk 22,21 als ὁ κύριος betitelt (auch Apk 22,20; vgl. 17,14; 19,16), so erweitert Apk 1,5 analog zur dreifachen Charakterisierung Gottes in V. 4 und wie dort ohne grammatische Angleichung der Nominativform³⁰ um drei erläuternde Prädikationen, die deutlich an Ps 89,38.28 in der Septuagintaversion anklingen, wo sie auf den davidischen Messias bezogen sind.

Als „der treue Zeuge“ (ὁ μάρτυς ὁ πιστός [vgl. Apk 3,14³¹]) vermittelt und bezeugt Jesus Christus absolut zuverlässig, glaubwürdig und unverbrüchlich das Wort Gottes und Offenbarung darüber, wer Gott wirklich ist. Ob Jesu Zeugenfunktion dabei auf sein irdisches Wirken einzugrenzen oder aber allein auf sein Tun als erhöhter Herr zu beziehen ist, lässt sich allerdings kaum eindeutig klären und greift in dieser Ausschließlichkeit vielleicht auch zu kurz.³² Als „der Erstgeborene der Toten“ (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν [vgl. Kol 1,18; Röm 8,29]) ist er nicht nur der Auferstandene, der von Gott Auferweckte, sondern begründet und verbürgt zugleich auch die Auferstehung von den Toten für all jene, die ihm nachfolgen (vgl. Apk

²⁹ Anders z.B. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 75f.126, der die sieben Geister als Engelwesen deutet. So z.B. auch: HOLTZ, Christologie (s. Anm. 12), 138–140 („Thronengel Gottes“); J. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, ZBK.NT 18, Zürich ³2001; 32.59; HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 511; HOFFMANN, Destroyer (s. Anm. 25), 150–152.

³⁰ Nach GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 77, deutet das bereits Jesu Gottgleichheit an; vgl. DERS., Christologie (s. Anm. 5), 190. LOHMEYER, Offenbarung (s. Anm. 3), 10, und andere sehen damit seine Unveränderlichkeit unterstrichen. Dagegen SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 1), 130.

³¹ In der Botenformel Apk 3,14 wird Christus ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός genannt. Namentlich als πιστός καὶ ἀληθινός wird Christus dann in Apk 19,11 vorgestellt. Neben Treue ist auch Wahrhaftigkeit eine Wesensbestimmung, die im Vollsinn im Grunde allein Gott eignet.

³² Nach ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 33, ist auf das irdische Wirken Jesu verwiesen, das er „mit dem Tod besiegelt“ hat; vgl. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 512; SÖDING, Gott (s. Anm. 14), 93f. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 77, SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 1), 130f., und andere sprechen von seinem Wirken als Erhöhter in der Gegenwart. Ausschlaggebend dafür sind u.a. die unterschiedliche Einbeziehung der sonstigen Vorkommen von μάρτυς / μαρτυρία und die Beurteilung der inneren Struktur der drei Aussagen von Apk 1,5a (lineare Abfolge der Aussagen; Inklusion).

1,18).³³ Und als „der Herrscher über die Könige der Erde“ (ὁ ἄρχων³⁴ τῶν βασιλείων τῆς γῆς) schließlich kommt ihm bereits jetzt in uneingeschränkter Autorität Vollmacht über die gesamte Menschheit und alle irdischen Mächte zu (vgl. Apk 17,14; 19,16).

In knapper Weise rufen die drei christologischen Charakterisierungen der Salutatio den Adressaten so für sie und ihre Situation bedeutsame Aspekte, Jesu Funktion und Stellung betreffend, in Erinnerung. Zumindest was die beiden ersten Elemente anlangt, ist darin implizit auch dessen Verwiesenheit auf Gott mit eingeschrieben.

3.2 Christologisches Bekenntnis (Apk 1,5b–6)

Die anschließende Doxologie, die vielleicht auf ein urchristliches Taufbekenntnis zurückgeht,³⁵ enthält drei weitere Aussagen über Jesus.³⁶ Dabei steht jetzt vor allem die Heilsbedeutung Jesu Christi für die Gemeinde im Mittelpunkt, seine Gesinnung und sein erlösendes Tun den Glaubenden gegenüber.

Betont an den Beginn gestellt ist die Aussage von Jesus als „dem uns Liebenden“ (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς [vgl. Apk 3,9; 20,9]), wobei durch die Formulierung im präsensischen Partizip diese seine Liebe als eine dauerhafte, bleibende Haltung gekennzeichnet ist. Demgegenüber verweisen die beiden folgenden Aussagen im Aorist auf ein besonderes Tun in der Vergangenheit, ein Ereignis, in dem die Christen diese Liebe grundlegend erfahren haben. Zum einen ist davon die Rede, dass Jesus „durch sein Blut“ (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ [vgl. Apk 5,9; 7,14; 12,11]), d.h. durch seine Lebenshingabe am Kreuz, für sie Erlösung von ihren Sünden erwirkt hat. Zum anderen ist – als Folge dieses Erlösungshandelns – davon die Rede, dass Jesus sie für Gott „zu einem Königreich, zu Priestern“ gemacht hat (ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς),³⁷ d.h. ihnen Zugehörigkeit zu Gottes Herrschaftsbereich und gemeinschaftliche Teilhabe an einer außerordentlichen Würdestellung und einzigartigen, unmittelbaren Gottesbeziehung eröffnet hat (vgl. Apk 5,10; 20,6). Unmissverständlich wird also vor Au-

³³ Diesbezüglich zurückhaltend allerdings SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 1), 131, der darauf hinweist, dass πρωτότοκος nicht im Sinne von zeitlicher Priorität zu verstehen sei.

³⁴ Der Begriff ist im gesamten Neuen Testament nur hier auf Christus bezogen.

³⁵ Vgl. dazu z.B. P. v. d. OSTEN-SACKEN, „Christologie, Taufe, Homologie“ – Ein Beitrag zu Apc Joh 1 5f., ZNW 58 (1967), 255–266; GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 73.

³⁶ SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 1), 132, verweist auf Entsprechungen zwischen den Aussagen in V. 5a und V. 5b–6. A. LÄPPLE, Das Geheimnis des Lammes. Das Christusbild der Offenbarung des Johannes, BiKi 39 (1984), 53–58, bezeichnet die Doxologie als „Christusprogramm“ (55), HERGHELEGIU, Siehe (s. Anm. 27), 29, betitelt Apk 1,5–6a insgesamt als „Präludium der Christologie der Johannesoffenbarung“.

³⁷ Im Hintergrund dieser Aussage steht die alttestamentliche Verheißung Ex 19,4–6, in Apk 1,6 als bereits erfolgtes Geschehen ausgesagt. Vgl. auch 1Petr 2,5.9.

gen geführt, wem und wodurch die Christen ihre bereits in der Gegenwart als heilvoll erfahrbare Existenz verdanken.

Für dieses sein Heilshandeln gebührt Jesus Christus der Lobpreis, werden ihm Herrlichkeit (δόξα) und Macht (κράτος) auf ewig zugesprochen. Dass sich der Lobpreis dabei direkt an Christus richtet, ist an sich schon bemerkenswert. Hymnischer Lobpreis wird Christus dann aber auch an zahlreichen anderen Stellen in der Johannesapokalypse von irdischen ebenso wie von himmlischen Größen entgegengebracht, zum Teil parallel zum Lobpreis Gottes, zum Teil aber auch als Lobpreis für Christus und Gott gemeinsam, wobei die gebrauchten Würdeprädikate durchaus wechseln und offensichtlich austauschbar sind. Ein derartiger Lobpreis Christi steht für den Verfasser der Apokalypse jedenfalls nicht im Widerspruch zu dem im Schlussteil in Apk 22,9 ausgedrückten Grundsatz, allein Gott die Ehre zu geben, Gott allein anzubeten und zu huldigen (τῷ θεῷ προσκύνησον [vgl. Apk 19,10; 15,4]). Während das Ansinnen des Johannes, vor dem Engel, der ihm die Offenbarung vermittelt, huldigend niederzufallen, klar zurückgewiesen und auf Gott verwiesen wird (Apk 22,8f.; vgl. 19,10), findet sich umgekehrt für Jesus Christus nirgends eine derartige Zurückweisung ihm entgegengebrachter Ehrerbietung. Die Relation zu Gott bleibt in der Eingangsdoxologie vor allem aber dadurch gewahrt, dass in Apk 1,6 Gott erstmals im Text als „Vater“ Jesu bezeichnet wird (πατὴρ αὐτοῦ [vgl. Apk 2,28; 3,5.21; 14,1]).

3.3 Prophetenspruch (Apk 1,7)

Die prophetische Verheißung in Apk 1,7 kündigt das endzeitliche Kommen des gekreuzigten Christus zur Parusie an. Der Text spielt in einer wahrscheinlich schon traditionell vorgegebenen Kombination³⁸ auf Dan 7,13 und Sach 12,10ff. an. Der Hinweis auf sein „Kommen mit den Wolken“ zu Beginn (ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν) setzt Christus dabei erstmals in der Johannesapokalypse mit der Figur des Menschensohngleichen aus Dan 7 in Beziehung, ohne dass freilich ausdrücklich vom Menschensohngleichen die Rede wäre (vgl. dann aber Apk 1,13; 14,14).³⁹ Geht es in Dan

³⁸ Das legt Mt 24,30 nahe (vgl. auch Iust.dial. 14,8; Iust.1apol. 52,11f.). Vgl. dazu z.B. M. KARRER, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, FRLANT 140, Göttingen 1986, 121–125; COLLINS, Son of Man (s. Anm. 19), 536–547; HERGHELEGIU, Siehe (s. Anm. 27), 87–107; M. JAUHAINEN, The Use of Zechariah in Revelation, WUNT II 199, Tübingen 2005, 102–107.142–145.147.

³⁹ Mit GIESEN, Christologie (s. Anm. 5), 193, lässt sich vermuten, dass in Apk 1,7 die Nennung des Menschensohngleichen aus Dan 7,13 bewusst nicht mitübernommen wird, um die intendierte Identifizierung mit dem zuvor in Apk 1,5 genannten Jesus Christus nicht zu gefährden.

7,13f. um ein Kommen hin zu Gott, in die Nähe und den Herrschaftsreich Gottes, und um Übertragung immerwährender Herrschaft und universalen Machtfülle, so ist in Apk 1,7 ein Kommen auf die Erde angekündigt. Die Reaktion der Menschen auf dieses Kommen (ὄψεται αὐτόν ... καὶ κόψονται ἐπ' αὐτόν) wird in der Folge mit Hilfe von Sach 12,10ff. beschrieben und kann wie schon dort als Äußerung und Zeichen der Reue und Umkehr verstanden werden (vgl. Joh 19,37; Mt 24,30).⁴⁰ Der Verweis auf den Durchbohrten (οἴτινες αὐτόν ἐξεκέντησαν)⁴¹ macht dabei einen unmissverständlichen Bezug zum Kreuzestod Christi möglich. Insgesamt steht in Apk 1,7 jedenfalls die Gerichtsthematik deutlich im Raum. Das endzeitliche Kommen des gekreuzigten und erhöhten Jesus Christus zum Gericht wird unmittelbar in Aussicht gestellt. Der Prophetenspruch fungiert aber nicht einfachhin als definitive Gerichtsansage, sondern ist als eine zumindest prinzipielle Heilsankündigung zu verstehen, die in universalisierender Weise die Möglichkeit der Bekehrung aller Völker der Erde (πᾶς ὀφθαλμός bzw. πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς) andeutet.

Die Thematik des bevorstehenden Kommens Christi bestimmt nicht nur den Beginn der Johannesapokalypse und von dort aus dann den weiteren Verlauf der Textlektüre, die hoffnungsvolle Erwartung dieses Kommens bzw. die Ankündigung seiner definitiven Nähe ist schließlich auch wieder im Schlussteil des Buches betont hervorgehoben. Geradezu in der Form eines responsorischen Wechselgesangs ist dort mehrfach von Jesus selbst den Christen sein baldiges Kommen angekündigt (Apk 22,7.12.20: ἔρχομαι ταχύ) bzw. umgekehrt die sehnsuchtsvolle Bitte der Gemeinde insgesamt sowie jedes und jeder Einzelnen um dieses sein Kommen zum Ausdruck gebracht (Apk 22,17: ἔρχου; Apk 22,20: ἀμήν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ [vgl. 1Kor 16,22; Did 10,6]). Der literarische Rahmen stellt die gesamte Schrift verheißungsvoll unter diese Perspektive und kann so den Adressaten entsprechend Zuversicht in ihrer gegenwärtigen Situation vermitteln.

3.4 Theo-logische Einbettung (Apk 1,4.8)

Die christologischen Aussagen in der brieflichen Einleitung sind eingearahmt durch Aussagen über Gott und erhalten von dorthin ihren eigentlichen Referenzpunkt. Die Inklusion deutet an, dass das Verständnis Jesu Christi eng verknüpft ist mit einem entsprechenden Gottesverständnis, dass das in den Versen dazwischen genannte Wirken Christi geradezu als „die

⁴⁰ So z.B. auch JAUHAINEN, Use (s. Anm. 38), 106. Anders demgegenüber GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 80.82; HERGHELEGIU, Siehe (s. Anm. 27), 105f.; u.v.a.

⁴¹ In Sach 12 bleibt die Identität des Durchbohrten merkwürdig im Dunkeln: JHWH selbst könnte gemeint sein oder eine JHWH repräsentierende Gestalt. Ist tatsächlich JHWH gemeint, so bringt Apk 1,7 durch die Identifizierung mit Christus eine dementsprechend hohe Christologie zum Ausdruck (so JAUHAINEN, Use [s. Anm. 38], 147).

Entfaltung des Gottseins Gottes⁴² verstanden ist. Auf vielfache Weise ist diese enge Verbundenheit zwischen Christologie und Theologie in den angesprochenen Textabschnitten greifbar.

Die charakteristische dreigliedrige Gottesbezeichnung von Apk 1,4, die in Apk 1,8 im Rahmen der Selbstvorstellung Gottes (ἐγώ εἰμι) wieder aufgegriffen wird (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος [vgl. Apk 4,8; 11,17; 16,5]), umspannt als Entfaltung des Gottesnamens aus Ex 3,14 die drei Dimensionen der Zeit. In Korrespondenz dazu lassen sich auch für die Christusaussagen dazwischen die drei Zeitdimensionen festmachen, sofern V. 5a vorwiegend auf die Gegenwart abhebt, V. 5b–6 sich vorrangig auf die Vergangenheit bezieht und V. 7 die Zukunft thematisiert. Wenn das dritte Glied der Gottesprädikation zudem anders als in allen vergleichbaren Parallelen Gott als „den Kommenden“ (ὁ ἐρχόμενος) bezeichnet und so den Gedanken der Hinwendung Gottes zu den Menschen akzentuiert, dann ist damit die als grundlegend aufgewiesene Verheißung des Kommens Christi (Apk 1,7; 22,7.12.17.20) zugleich eingeschrieben in die Erwartung des Kommens Gottes selbst, das Kommen Christi letztlich als Verwirklichung des Kommens Gottes verstanden.

In Apk 1,8 ist die Gottesprädikation gegenüber V. 4 um zwei weitere Elemente ergänzt. Während die Bezeichnung ὁ παντοκράτωρ an den insgesamt neun Vorkommen in der Johannesapokalypse ausschließlich Gott vorbehalten ist,⁴³ findet sich die Bezeichnung τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, die noch einmal in Apk 21,6 erweitert um das gleichbedeutende ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος als Selbstaussage Gottes begegnet, in eben dieser erweiterten und um ein drittes erläuterndes Begriffspaar verstärkten Form in Apk 22,13 in einer Ich-bin-Aussage auch auf Christus übertragen (τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος [vgl. Apk 1,17; 2,8]).

Dass die an sich schon hoheitsvolle Selbstvorstellungsformel mit ἐγώ εἰμι mehrfach im Munde Jesu Christi begegnet, unterstreicht den angezeigten Anspruch göttlicher Hoheit und Würde zusätzlich.⁴⁴ Neben der theologisch aufgeladenen Selbstprädikation Christi in Apk 22,13 (vgl. Apk 1,17) findet sich im Buchschluss in Apk 22,16 noch eine zweite, die ihrer-

⁴² SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 1), 135.

⁴³ An sieben Stellen begegnet der Ausdruck neben der Bezeichnung Gottes als κύριος ὁ θεός (Apk 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22), an zwei Stellen neben ὁ θεός (Apk 16,14; 19,15).

⁴⁴ Neben den beiden Gottesreden Apk 1,8; 21,6 findet sich das ἐγώ εἰμι 3-mal als Ausspruch Jesu (Apk 1,17; 22,13.16; vgl. außerdem 2,23). In Apk 21,6 ist das εἰμι textkritisch umstritten, in Apk 22,13 fehlt es ganz. Eine weitere Ich-bin-Aussage Christi fügen die Handschriften von Ū^A am Beginn der direkten Rede in Apk 1,11 ein. – Häufig im Kontext von Epiphanieschilderungen gebraucht, erinnert die Selbstvorstellungsformel mit ἐγώ εἰμι vor allem an Selbstprädikationen Gottes im Alten Testament (z.B. Ex 3,14; Jes 43,10–13.25; 45,18–25; usw.).

seits mit ihren auffallend abweichenden und weitgehend singulären Titulaturen ἡ ρίζα καὶ τὸ γένος Δαβὶδ⁴⁵ und ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός⁴⁶ demgegenüber allerdings einen ausgesprochen davidisch-messianischen Hintergrund erkennen lässt und den Aspekt außerordentlicher messianischer Herrschermacht akzentuiert.⁴⁷

Besondere Nähe zwischen Jesus Christus und Gott ist schließlich auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass in Apk 22,16 Jesus selbst von sich sagen kann, dass er seinen Engel gesandt hat, um all das den Christen zu bezeugen (ἐπέμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ...), während noch in Apk 22,6 Gott selbst die Sendung seines Engels zu diesem Zweck zugeschrieben ist (ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ... [vgl. Apk 1,1]). Die damit angezeigte Aktionseinheit, was den Offenbarungsvorgang angeht, unterstreicht, dass Jesus auch diesbezüglich auf die Seite Gottes gehört.⁴⁸

4 Christusbild in den expliziten Christusvisionen

Im Brief- bzw. Erzählkorpus selbst vermittelt Johannes seine Botschaft ganz im Rahmen von Visionsschilderungen und perspektivisch angelegten Visionssequenzen sowie mit Hilfe vielgestaltiger, ineinander eng verwobener Motive, Bildelemente und Symbole.⁴⁹ Die spezifische Christusdarstellung der Apokalypse ist davon in besonderer Weise bestimmt und von dorthin erst angemessen zu begreifen. Gerade in der Christologie dieser

⁴⁵ Als ἡ ρίζα Δαβὶδ ist Christus ähnlich auch in Apk 5,5 titulierte (vgl. Jes 11,1.10; TestJud 24,5).

⁴⁶ Andeutungsweise titular ist ὁ ἀστὴρ ὁ πρωϊνός noch in Apk 2,28 gebraucht. Hintergrund könnte die alttestamentlich-frühjüdische Messiaserwartung im Gefolge von Num 24,17 sein. Vgl. insgesamt dazu C. BÖTTRICH, „O Christe Morgensterne ...“. Apk 22,16 vor dem Hintergrund alttestamentlicher Königstheologie, in: W. Kraus / K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, WUNT 162, Tübingen 2003, 211–250, der für das Verständnis des Titels „Morgensterne“ vor allem auf königstheologische Traditionen verweist und von dorthin insbesondere den Aspekt der Auferstehung Jesu bzw. der Teilhabe des Auferstandenen an der Herrschaft Gottes angespielt sieht; insgesamt seien darin „die Grundlinien der Christologie der Apk“ (249) gebündelt.

⁴⁷ Während die erste Titulatur den Blick zugleich auf Jesu Herkunft lenkt, verweist die zweite Titulatur auf die Zukunft.

⁴⁸ Vgl. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 490.

⁴⁹ Die Theologie der Johannesapokalypse kann von daher zu Recht als visionäre bzw. „eidetische“ Theologie bezeichnet werden. Vgl. K. BACKHAUS, Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung, in: ders. (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, SBS 191, Stuttgart 2001, 10–53, bes. 37–43.

Schrift dominiert weitestgehend „die bildliche, sich lediglich annähernde Rede“⁵⁰ mit all ihren Konsequenzen, ihrem überschießenden Sinnpotenzial ebenso wie ihren Grenzen. Auf genuin bildhaft-symbolische Weise transportiert der Verfasser zentrale christologische Aussagegehalte und entwickelt gerade auch durch die dabei zahlreich vorgenommenen Motivanknüpfungen und intertextuellen Bezugnahmen insbesondere auf den alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsraum eine durchaus eigenständige christologische Konzeption.

Die Gestalt Jesu Christi wird dabei in expliziten Christusvisionen⁵¹ eingeführt und in außergewöhnlichen Figurationen facettenreich ausgemalt und eindrücklich ins Bild gesetzt und Christus so in seinem Wesen, seiner Funktion und seinem Handeln den Adressaten in geradezu überwältigender Weise vor Augen gestellt. In insgesamt drei unterschiedlichen Gestalten begegnet Christus in diesen Visionen: als „einer gleich einem Menschensohn“ in Apk 1,9–20 und Apk 14,14–20, als „Lamm“ in Apk 5,6–14 und als Reiter auf einem weißen Pferd in Apk 19,11–21. Die vier großen Christusvisionen, kompositionsstrategisch an besonders wichtigen Stellen im Textverlauf positioniert, erweisen sich geradezu als „Schlüssel- und Leitbilder“ für das Verständnis von Aussageintention und Pragmatik des gesamten Werkes, nicht nur seiner Christologie. Durch zahlreiche Entsprechungen und Bezugsmomente struktureller und thematisch-inhaltlicher Art untereinander eng verbunden,⁵² erhalten sie zusätzliches Gewicht und lassen die ihnen gemeinsamen Aspekte umso deutlicher als charakteristische christologische Brennpunkte der Gesamtschrift begreifen.

Die Figur des Lammes kann zweifellos als die zentrale und wichtigste Christusfigur der Johannesapokalypse gelten. Mit ihren insgesamt 28 Vorkommen ist sie nicht nur die weitaus am häufigsten genannte, sondern zugleich auch die einzige der drei Christusfigurationen, die auch außerhalb der sie einführenden Christusvision (Apk 5) in einer Reihe von weiteren visionären Kontexten begegnet. Als erste und unmittelbar am Beginn des eigentlichen Erzählkorpus begegnet freilich die Figur des Menschensohn-gleichen. Sie ist zugleich auch die einzige der drei christologischen Figura-

⁵⁰ KARRER, Bilder (s. Anm. 13), 120. LÄPPLE, Geheimnis (s. Anm. 36), 54, plädiert deshalb für die Verwendung des Ausdrucks „Christusbild“ im Unterschied zu „Christologie“.

⁵¹ Als eigentliche Christusvisionen im engeren Sinn haben jene Visionsschilderungen zu gelten, in denen Jesus Christus als zentrale Figur der Darstellung begegnet, Hauptgegenstand der Schau ist und entsprechend im Fokus des Erzählinteresses steht. Anders als die vier im Folgenden genannten Visionen sind Apk 12 und Apk 14,1–5 in diesem Sinn nicht als explizite Christusvisionen zu werten. In Apk 6,1–2 bzw. Apk 10,1–7 ist eine Identifizierung der jeweils geschauten Gestalt (Reiter bzw. Engel) mit Christus entgegen anderslautenden Positionen m.E. vom Text her nicht angezeigt. Vgl. dazu HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), bes. 4–12.

⁵² Vgl. dazu HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), 270–308.

tionen, die noch ein zweites Mal im Kontext einer expliziten Christusvision genannt ist, und zwar am Ende jener größeren Texteinheit Apk 12–14, die als „die dramatische Mitte des apk Hauptteils“⁵³ der Johannesoffenbarung bezeichnet werden kann.

4.1 Einer gleich einem Menschensohn (Apk 1,9–20; 14,14–20)⁵⁴

4.1.1 Der Menschensohn gleiche inmitten der Gemeinde (Apk 1,9–20)

Die Eingangsvision Apk 1,9–20, die für Johannes zugleich Beauftragungsvision zur Niederschrift des ihm auf der Insel Patmos am Herrentag im Geist Geoffenbarten darstellt, präsentiert den erhöhten Christus in Apk 1,12f. als „einen gleich einem Menschensohn“ (ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου) inmitten (ἐν μέσῳ) von sieben goldenen Leuchtern, die sinnbildhaft für die sieben Adressatengemeinden stehen. Die Verortung verweist von Anfang an auf die für diese Christusschau entscheidende Relation, die im Verlauf der Schilderung weiter intensiviert wird (vgl. Apk 1,16): auf die Beziehung Christi zu den Seinen und seine machtvolle Gegenwart mitten unter ihnen (vgl. Apk 2,1).

Mit der eigentümlich umschreibenden Bezeichnung als Menschensohn gleicher, die augenscheinlich die Verwendung des vor allem in den synoptischen Evangelien gebräuchlichen Menschensohntitels zu vermeiden sucht,⁵⁵ nimmt der Text unmittelbar auf Dan 7,13 Bezug und spielt von dorthin und mit Blick auf die an Dan 7 einschlägig anknüpfenden frühjüdischen Traditionen (v.a. 1Hen 37–71; 4Esr 13)⁵⁶ einen ganz bestimmten Verständnishorizont in den Text ein. Der Aspekt besonderer Zugehörigkeit auf die Seite Gottes, das Motiv uneingeschränkter Macht- und Herrschaftsübertragung im Gegenüber zu bedrohlichen, widergöttlichen Mächten wie auch die der Fortschreibung in der frühjüdischen Apokalyptik verdankte Stilisierung als messianische Herrscher-, Richter- und Retterfigur, ausgestattet mit göttlichen Attributen und in Funktionseinheit mit Gott und gleichzeitig enger Bezogenheit auf die Gemeinde, sind so zu jenen Vorstellungen und Erwartungen zu zählen, die allein schon durch die spezifische Benennung der geschauten Gestalt in Apk 1,13 evoziert werden. Die aus-

⁵³ GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 52 bzw. 269.

⁵⁴ Ausführlich dazu HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), bes. 73–269. Vgl. z.B. auch SLATER, Christ (s. Anm. 27), 65–160; HERGHELEGIU, Siehe (s. Anm. 27), 111–174; HOFFMANN, Destroyer (s. Anm. 25), 30–104.212–246.

⁵⁵ Auf die Kenntnis des spezifischen, in der Jesusüberlieferung fest verankerten Menschensohntitels durch den Verfasser lassen z.B. Apk 1,7 bzw. Apk 3,3.5; 16,15 schließen, wobei der Titel selbst an diesen Stellen nicht genannt ist. Vgl. dazu LOHSE, Menschensohn (s. Anm. 18), 86f.

⁵⁶ Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Syntagmas ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου vgl. HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), 126–145.

fürliche Beschreibung des Menschensohngleichen im Anschluss (Apk 1,13–16) und dessen Selbstvorstellung in direkter Rede (Apk 1,17f.; 2,1ff.) bestätigen bzw. verstärken auf ihre Art weitgehend diese Momente und verdeutlichen mit ihrer dichten Bildsymbolik und mit gezielter Aneinanderreihung von Eigenaussagen, was das Wesen und die Funktion der von Johannes geschauten Gestalt in spezifischer Weise kennzeichnet.

Wenn in Apk 1,13–16 das Aussehen und bestimmte Einzelzüge an der Gestalt des Menschensohngleichen näher beschrieben werden, erfolgt das in hohem Ausmaß unter Aufnahme und z.T. eigenwilliger Kombination von alttestamentlichem Motivrepertoire. Neben Anspielungen auf die Schau Gottes als des „Alten an Tagen“ in Dan 7,9 begegnen vor allem Anklänge an die Beschreibung des Engelsfürsten aus Dan 10,5–6.⁵⁷ Struktur und Abfolge der Christusvision insgesamt scheinen zudem stark von Dan 10 her beeinflusst zu sein. Abgesehen von diesen alttestamentlichen Bezügen spielt außerdem auch die Erzählung von der Verklärung Jesu zumindest für V. 16 eine entsprechende Rolle (vgl. Mt 17,2).

Die fußlange Kleidung und der goldene Brustgürtel (Apk 1,13) bringen den besonderen Status des Menschensohngleichen, seine Nähe zum göttlichen Bereich und sein himmlisches Wesen zum Ausdruck. Die Beschreibung des Hauptes in Anlehnung an Dan 7,9 (Apk 1,14) spricht ihm nichts weniger als göttliche Attribute zu und deutet zudem den Aspekt von Theophanie an.⁵⁸ Stärke, Unerschütterlichkeit und uneingeschränkte Verfügungsgewalt sind ihm durch die golderzenen Füße (Apk 1,15) und den Umstand, dass er sieben Sterne in seiner Rechten hält (Apk 1,16), zugeschrieben. Die gewaltige Stimme (Apk 1,15), vor allem aber das bizarre Bild vom zweischneidigen, scharfen Schwert, das aus seinem Mund herausragt (Apk 1,16), heben als besondere Charakteristika seiner Person die Wirkmächtigkeit seines Wortes und die damit aufs Engste verbundene richterlich-herrscherliche Funktion hervor. Sein gesamtes Aussehen erstrahlt in unermesslicher Herrlichkeit, in der letztlich das Leuchten der Gottheit selbst transparent wird (Apk 1,16).

Alles an der Gestalt des Menschensohngleichen – so lässt sich das beschriebene Bild zusammenfassen – ist Würde, Majestät, Stärke, strahlende Herrlichkeit und überwältigende Macht. Eine Reihe von Einzelementen könnte dabei zwar durchaus das Verständnis in Richtung angelomorpher Erscheinungsform nahelegen, der Menschensohngleiche ist hier aber dennoch nicht einfachhin als eine Engelgestalt vorgestellt oder primär bzw.

⁵⁷ Vgl. außerdem z.B.: Ez 9,2 in V. 13; Ez 1,24; 43,2 in V. 15; Jes 11,4; 49,2 bzw. Ri 5,31 in V. 16.

⁵⁸ Theophaniemetaphorik liegt zudem bereits in Apk 1,10 vor (vgl. Ex 19,16).

ausschließlich mit engelhaften Zügen ausgestattet zu verstehen.⁵⁹ Die spezifisch akzentuierten Einzelzüge mit deutlich theophanem Charakter und jene Bildelemente, die dessen Zuordnung zum göttlichen Bereich anzeigen, erweisen ihn vielmehr als singuläre, besonders hoheitsvolle und geradezu gottgleiche Gestalt.⁶⁰ Für den Seher Johannes wird im Menschensohn gleichen etwas von der Nähe des lebendigen Gottes erfahrbar.

Im Rahmen der in Apk 1,17–18 anschließenden Selbstvorstellung in Form eines dreifach gestuften⁶¹ Ich-bin-Worts findet dieses Moment wesenhafter Zugehörigkeit des Menschensohn gleichen zu Gott seine Bestätigung, wenn dort zusammen mit dem hoheitsvollen ἐγώ εἰμι gleich zu Beginn etwa Prädikationen gebraucht sind, die schon im Alten Testament Gott selbst zukommen bzw. diesem vorbehalten sind („der Erste und der Letzte“ [vgl. Jes 41,4; 44,6; 48,12]; „der Lebendige“ [vgl. Dtn 5,26; 32,40; Jos 3,10; 1Sam 17,26.36 usw.]).⁶² Geht es inhaltlich dabei zunächst um

⁵⁹ Vertreter einer angelomorphen Christologie verweisen für Apk 1,13–16 z.B. auf die durchgängige Analogie mit der Vision des Engelsfürsten in Dan 10,5f. die Parallelen mit Apk 15,6 bzw. Apk 10,1 oder den Kontext der nochmaligen Nennung des Menschensohn gleichen in Apk 14 u.ä. – Von angelomorphen Christologie sprechen z.B.: GUNDRY, Christology (s. Anm. 23), 377–398; STUCKENBRUCK, Refusal (s. Anm. 22), 679–696; DERS., Veneration (s. Anm. 22), 209–240; COLLINS, Son of Man (s. Anm. 19), 548–558; CARRELL, Jesus (s. Anm. 23), 129–174; GIESCHEN, Christology (s. Anm. 24), 245–252.

⁶⁰ Vgl. z.B. HOLTZ, Christologie (s. Anm. 12), 116–128, nach dem der „Schritt zur vollen Vergottung“ (126) aber noch nicht getan ist; HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 514–517; KARRER, Bilder (s. Anm. 13), 122 („Gottesvergegenwärtigung“); HERGHELEGIU, Siehe (s. Anm. 27), 135.229; SÄNGER, Amen (s. Anm. 15), 90. BACKHAUS, Vision (s. Anm. 49), 45, spricht von „Seinsverschmelzung“. – Die Feststellung allerdings, dass die Gottgleichheit des Menschensohn gleichen auch dadurch zum Ausdruck gebracht werde, dass dann in Apk 1,17f. anders als in Apk 19,10; 22,9 keine Zurückweisung von fußfälliger Huldigung erfolge (so z.B. L. T. Stuckenbruck; P. R. Carrell; M. R. Hoffmann), geht an der eigentlichen Aussageintention der Schilderung der Reaktion des Sehers vorbei. Wenn auch nicht als Huldigungsbezeugung bestätigt die Reaktion des Sehers gleichwohl den theophanen Charakter des visionären Geschehens.

⁶¹ Vgl. dazu HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), 177–184. HOLTZ, Christologie (s. Anm. 12), 82, spricht von zwei Reihen von je drei Gliedern. F. SIEG, Ὁμοιος υἱὸς ἀνθρώπου (Offb 1,13). Schlussfolgerungen aus der Untersuchung (Offb 1,13–16.17c.18; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), *Filologia Neotestamentaria* 7 (1994), 3–15 (3f.), konstatiert etwas willkürlich zwei Strophen mit insgesamt sieben Elementen im Verhältnis 3:4 und unterscheidet inhaltlich transzendente Attribute und solche, die die zeitliche Existenz betreffen.

⁶² Beides trifft analog innerhalb der Johannesapokalypse zu: zu ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (Apk 1,17; 2,8; 22,13) vgl. sachlich die Gottesprädikate in Apk 1,8; 21,6; als [ὁ] ζῶν (Apk 1,18; 2,8) wird sonst nur Gott selbst bezeichnet (Apk 4,9.10; 5,14 v.l.; 7,2; 10,6; 15,7). – Nach J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, WUNT 67, Tübingen 1993, 326–429 (399–402), der darauf hinweist, dass „im 4. Evangelium und in der Apokalypse – und nur hier im NT – das ἐγώ εἰμι Jesu als Ausdruck seiner göttlichen Vollmacht und seiner Einheit mit dem Vater gezielt und

dessen zeit- und geschichtsumspannendes, immerwährendes Sein, das notwendig auch die Vorstellung von der Präexistenz Christi voraussetzt,⁶³ erhält insgesamt dann vor allem die Charakterisierung des Menschensohngleichen als Lebender besonderen Nachdruck (ὁ ζῶν ... καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), dem als solchem auch die Macht zukommt, den Bereich des Todes aufzuschließen und Zugang zu neuem Leben zu eröffnen (ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἅδου).⁶⁴ Dabei ermöglicht der Hinweis auf sein endgültig überwundenes Todesgeschick (ἐγενόμην νεκρός ...) erstmals innerhalb der Visionsschilderung auch, die geschaute Gestalt ausdrücklich mit Jesus Christus zu identifizieren,⁶⁵ zumal damit eine deutliche Aussage über Jesu Kreuzestod und über seine Auferweckung durch Gott gegeben ist (vgl. Apk 1,5). Der auferstandene und erhöhte und der mit göttlicher Vollmacht ausgestattete Christus, als der sich der Menschensohngleiche dem Johannes in seiner Selbstvorstellung zu erkennen gibt, ist niemand anderer als der am Kreuz gestorbene irdische Jesus.

Wie die spezifische Verortung in Apk 1,12f. bereits eingangs deutlich macht, stellt die Christusvision Apk 1,9–20 in der Gestalt des Menschensohngleichen Größe, Reichtum und Würdestellung der Person Jesu Christi insbesondere in ihrer Beziehung zu den christlichen Gemeinden vor Augen. Inmitten seiner Gemeinden ist Christus wirkmächtig gegenwärtig und erfahrbar als ihr Herr. In den anschließenden Sendschreiben (Apk 2–3), die als unmittelbare Fortsetzung der Rede des Menschensohngleichen inhaltlich zur Gänze aus der Christusvision herauswachsen und auf sie rückbe-

als strukturbildendes Element eingesetzt ist“, lassen sich die konkrete Form und Diktion der Johannesoffenbarung allerdings „kaum mit der metaphorischen Subtilität der Bildworte im Evangelium vergleichen“, sondern scheinen „dem hieratischen Stil der alttestamentlichen Offenbarungsformel wesentlich näherzustehen“ und hinterlassen „einen viel unmittelbarer alttestamentlichen, im Ganzen archaischeren Eindruck“ (400f.), insbesondere was die programmatische Übertragung alttestamentlicher Gottesprädikate auf Christus anlangt.

⁶³ Vgl. ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 44; BORING, Christology (s. Anm. 13), 714; HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 514–517; GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 89; DERS., Christologie (s. Anm. 5), 196. Von damit angedeuteter Schöpfungsmittlerschaft kann hier – wenn überhaupt – nur ganz indirekt gesprochen werden. Präexistenzchristologie „in statu nascendi“ konstatiert HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 14), 174f., neben Apk 1,17f. (vgl. 2,8; 22,13) auch für die Selbstbezeichnung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ in Apk 3,14.

⁶⁴ Die Aussage von der Schlüsselgewalt über den Bereich der Toten ist vergleichbar mit der Botenformel in Apk 3,7, wo von Christus in letztlich analogem Verständnis davon die Rede ist, dass er „den Schlüssel Davids“ (ὁ κλεῖς Δαυὶδ) hat (vgl. Jes 22,22).

⁶⁵ Alles Übrige – selbst die Bezeichnung als Menschensohngleicher – bietet demgegenüber nur indirekte Hinweise auf die Identität des Geschauten und legt diese lediglich durch die spezifische Kombination der Motive nahe. Das ändert sich dann freilich in den Sendschreiben (vgl. Apk 2,8.18.28; 3,3.5.7.12.14.21; auch 2,3.13; 3,8).

zogen sind, kommt diese Beziehung Christi zu seinen Gemeinden breit zum Tragen. Dabei werden in der jeweiligen Botenformel einzelne Bildelemente und Aussagegehalte aus der vorausgehenden Christusvision noch einmal aufgenommen und betont in Erinnerung gerufen, daneben auch Elemente des Briefpräskripts (Apk 1,4–5) sowie neue, zum Teil auf folgende Texte vorausweisende Prädikate zur vertiefenden und ergänzenden Charakterisierung Christi genannt.⁶⁶ Das erste und einzige Mal innerhalb der Johannesoffenbarung begegnet darin der christologische Titel *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Apk 2,18), der die enge, persönliche Beziehungsgemeinschaft Christi mit Gott zum Ausdruck bringt.⁶⁷ Neu ist auch die direkte Zuschreibung der Fülle des Geistes Gottes (Apk 3,1; vgl. 1,4; 4,5; 5,6) und die Titulierung mit den Gottesprädikaten *ὁ ἄγιος* (Apk 3,7; vgl. 4,8; 6,10; 16,5), *ὁ ἀληθινός* (Apk 3,7; vgl. 3,14; 19,11 bzw. 6,10) und *ὁ ἀμήν* (Apk 3,14; vgl. Jes 65,16), die seine göttliche Würdestellung weiter betonen. In Apk 3,14 wird Christus zudem noch als „der Anfang der Schöpfung Gottes“ (*ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*) tituliert und damit wohl eine Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten getroffen (vgl. Joh 1,1–3,10; Kol 1,15–16), vielleicht aber auch auf das Osterereignis als Beginn einer neuen Schöpfung angespielt (vgl. Apk 1,5; Kol 1,18). Als eine wichtige Funktion in den Sendschreiben insgesamt wird mehrfach auch seine richterliche Funktion bildhaft angezeigt (Apk 2,12.18.23.28; 3,7).

Über die markanten Christusprädikationen in den Botenformeln hinaus tritt Christus in den Sendschreiben dann vor allem als derjenige in Erscheinung, der um die Situation und den Zustand der Gemeinden weiß, der sich um sie sorgt und ihnen je spezifisch Zuspruch, Ermunterung, Ermahnung und Tadel zukommen lässt und der in souveräner Vollmacht jenen, die „überwinden“ (*νικάω*) und das Glaubenszeugnis bewahren, Anteil an der eschatologischen Lebens- und Heilsvollendung in engster Christus- und Gottesgemeinschaft verheißt und zu geben im Stande ist. Seine Präsenz in den Gemeinden erweist sich vor allem durch dieses sein Wort, das durch den göttlichen Geist bewirkt an sie ergeht.

⁶⁶ Elemente aus der Christusvision in: Apk 2,1 (vgl. 1,12f.16); Apk 2,8 (vgl. 1,17f.); Apk 2,12 (vgl. 1,16); Apk 2,18 (vgl. 1,14.15); Apk 3,1 (vgl. 1,16); Apk 3,7 (vgl. 1,18); allein in Apk 3,14 sind keine Elemente aus der Christusvision aufgenommen. Elemente des Briefpräskripts in: Apk 3,1 (vgl. 1,4; auch 5,6); Apk 3,14 (vgl. 1,5). Weitere Elemente z.B. in Apk 2,18; 3,7.14. – SIEG, Schlussfolgerungen (s. Anm. 61), 3–15, unterscheidet in den Botenformeln etwas künstlich 7 Titel, 7 Attribute und 7 Befugnisse, mit denen Christus umfassend präsentiert werden soll.

⁶⁷ Vgl. auch Apk 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1, wo Gott als Vater Christi bezeichnet wird. Vgl. HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 513: „Die Vater-Sohn-Relation bringt die einzigartige Zugehörigkeit Jesu zu Gott und eben damit seine unvergleichliche Würde und Hoheit, ja sein analogieloses Wesen zum Ausdruck.“

4.1.2 Menschensohn gleicher und göttliches Gericht (Apk 14,14–20)

Steht in Apk 1,9–20 die Gegenwart des Auferstandenen inmitten seiner Gemeinden im Vordergrund, so zeigt die zweite Vision des Menschensohn gleichen Christus ganz im Kontext eines Ausblicks auf das eschatologische Gericht. Unmittelbar im Anschluss an eine dreifache Gerichtsankündigung (Apk 14,6–13) zeichnet die Perikope Apk 14,14–20 auf dem Hintergrund von Jo 4,13 bzw. Dan 7,13, Jes 63,2f. und Jer 25(32),30f. in einer Art Doppelvision symbolhaft andeutend die Durchführung des Endgerichts in zwei Bildern, dem Bild von der Getreideernte einerseits und dem Bild von der Weinlese samt anschließendem Keltertreten andererseits. Rolle und Funktion des Menschensohn gleichen sind dabei begrenzt auf das Geschehen rund um die Getreideernte (Apk 14,14–16), das insgesamt bewusst ambivalent angelegt ist, d.h. als Vorgang des Einbringens des Fruchtertrags, ohne dass von vornherein positiv oder negativ die Qualität desselben oder etwa dessen weitere Bestimmung im Blick sind, und das so im Sinne einer alle Menschen betreffenden Gerichtsaussage mit zumindest prinzipiell offenem Ausgang konzipiert ist.⁶⁸

Die erzählerisch hervorgehobene Präsentation der Figur des Menschensohn gleichen und ihre spezifische Charakterisierung in Form von lokaler Verortung (sitzend auf einer weißen Wolke) und zwei näher beschreibenden Epitheta (goldener Kranz auf dem Haupt; scharfe Sichel in der Hand) in V. 14 erweist diese ausdrücklich in sieghafter, souveräner, königlich-machtvoller Würdestellung, ausgestattet mit göttlicher Herrlichkeit und in der Funktion eines wirkmächtigen Richters. Die daran anschließende Schilderung des Visionsgeschehens in V. 15–16 (Auswerfen der Sichel auf Geheiß eines Engels; Abgeerntet-Werden der Erde) macht zugleich aber die Rückbezogenheit der geschauten Gestalt auf Gott deutlich und bindet ihr endzeitliches Tun ein in ein Handeln, das letztlich Gott selbst zuzuschreiben ist (vgl. Apk 14,20).⁶⁹ Dieses Moment des engen Miteinanders, ja der Handlungseinheit zwischen Menschensohn gleichem und Gott kommt nicht zuletzt auch in der parallelen Darstellung der beiden Visions-szenen zum Ausdruck. Sofern dabei das Attribut der scharfen Sichel und die Rede vom Auswerfen derselben (vergleichbar mit dem Schwert in Apk 1,16 [vgl. 19,15]) in ihrem Aussagegehalt als symbolhafte Vergegenständ-

⁶⁸ Vgl. dazu HUBER, Menschensohn (s. Anm. 7), 218–269, bes. 248–252. Zur Argumentation vgl. auch DERS., Die Ernte des Menschensohn gleichen. Zur Ambivalenz eines Gerichtsbildes in der Johannesoffenbarung, in: M. Labahn / O. Lehtipuu (Hg.), *Imagery in the Book of Revelation*, CBET 60, Leuven 2011, 79–106.

⁶⁹ Während für Apk 14,15 ein gewisser subordinationistischer Zug mitzuschwingen scheint, ist sowohl für das ἐθερίσθη in Apk 14,16 als auch für das ἐπατήθη in Apk 14,20 zu Recht an ein Passivum divinum zu denken, so dass der Menschensohn gleiche und Gott selbst im Grunde in Handlungseinheit treten (vgl. auch Apk 19,15).

lichung bzw. Inszenierung des wirkmächtigen Wortes verstanden werden kann, ist der Akzent vor allem darauf gelegt, dass das geschilderte Gerichtsgeschehen allein kraft eben dieses Wortes, kraft der Botschaft des Menschensohnlichen (Apk 14,14–16) bzw. der Botschaft Gottes (Apk 14,17–19), zur Ausführung gelangt.⁷⁰

Die Vorstellung vom Menschensohnlichen als himmlische Herrscher- und Richtergestalt in Funktionseinheit mit Gott hat ihren traditions-geschichtlichen Anknüpfungspunkt insbesondere in der frühjüdischen Fortschreibung des in Apk 14,14 unmittelbar eingespielten Motivs aus Dan 7,13. Mit der Einführung der geschauten Gestalt als Menschensohnlicher auf einer weißen Wolke⁷¹ steht der Text zudem in deutlicher Korrespondenz zur Eingangsvision in Apk 1,9–20 sowie zum Prophetenspruch in Apk 1,7. Von dort aus ist dann auch die Gestalt des Menschensohnlichen in Apk 14,14–20 klar mit dem auferstandenen und erhöhten Christus zu identifizieren, obwohl dies in der konkreten Visionsschilderung selbst an keiner Stelle ausdrücklich gemacht wird. Trotz einer Reihe von Textphänomenen und Einzelzügen, die ein derartiges Verständnis für sich genommen durchaus nahelegen könnten,⁷² ist der Menschensohnliche allerdings auch hier weder als eine Engelgestalt zu verstehen noch eine entsprechend angelomorphe (Menschensohn-)Christologie für die Perikope zu veranschlagen. Die Vision ist nichts anderes als eine Vision Jesu Christi, die Christus erneut in außerordentlicher Identität und letztlich gottgleicher Stellung und Funktion präsentiert.

4.2 Das Lamm (Apk 5,6–14)

Die Vision des Lammes in Apk 5 gehört untrennbar in den Erzählzusammenhang der großen Himmelsvision Apk 4–5, die mit der Schau des Thrones Gottes und der himmlischen Wesen rund um diesen Thron sowie deren huldigendem Lobpreis einsetzt (Apk 4), in der Folge den Fokus auf das Buch mit den sieben Siegeln in der Rechten Gottes richtet (Apk 5,1–5) und von Apk 5,6 an schließlich vollends zur Christusvision wird. Der Szene,

⁷⁰ Sinngemäß vergleichbar wäre damit vielleicht die Aussage in Jes 55,11, wonach das Wort aus Gottes Mund nicht leer zu ihm zurückkehren wird, sondern bewirken wird, was ihm gefällt, und ausführen wird, wozu er es gesandt hat.

⁷¹ Die lokale Verortung und die damit ausgedrückte Charakterisierung scheint insgesamt für die Perikope von besonderem Interesse zu sein, zumal der Menschensohnliche in der Folge stets ausdrücklich und ausschließlich nur mehr in dieser Relation als *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης* bezeichnet wird (Apk 14,15.16).

⁷² Z.B. die Bezeichnung des Engels in Apk 14,15 als *ἄλλος ἄγγελος*, die vordergründige Parallelisierung mit den Engelgestalten in Apk 14,15.17.18 bzw. Apk 14,6.8.9 sowie die Tatsache, dass der Menschensohnliche in Apk 14,15 einen Befehl von einem Engel erhält und nichts anderes tut, als diesem in Apk 14,16 Folge zu leisten, sich damit diesem Engel also offensichtlich unterordnet.

die geradezu als „die theologische Mitte“⁷³ der Johannesoffenbarung bezeichnet werden kann, kommt insgesamt eine Schlüsselposition zu. Alles weitere Geschehen ist von dorthin bestimmt und erhält von dorthin auch seinen ursächlichen Ausgang.

Die kontextuelle Verortung verweist bereits auf die spezifische Relation, auf die es der Vision des Lammes in Apk 5,6–14 primär ankommt. Steht für die Gestalt des Menschensohngleichen – wenn auch je unterschiedlich – die Beziehung zu den Menschen im Vordergrund, so geht es für die Präsentation Christi in der Figur des Lammes zunächst ganz um dessen Beziehung zu Gott. Eine Reihe inhaltlicher Aussagen bestätigt dieses Moment und bringt betont die singuläre Nähe des Lammes zu Gott zur Sprache.

Bevor das Lamm in Apk 5,6 tatsächlich in Erscheinung tritt, wird dessen Auftreten in Apk 5,1–5 erzählerisch vorbereitet und in Form von direkter Rede verschlüsselt angekündigt. Dabei wird zum einen mit der anfänglichen und den Seher zutiefst erschütternden Feststellung, dass niemand die notwendige Würde und den erforderlichen Zugang zu Gott hat, um das siebenfach versiegelte Buch in der Rechten Gottes zu öffnen und dessen Inhalt bekannt zu machen, indirekt von vornherein angedeutet, dass und wie sehr sich Christus von der gesamten Schöpfung einschließlich der himmlischen Wesen unterscheidet. Zum zweiten wird Christus durch die Aussage eines der Ältesten mit ihrem klar messianisch zu verstehenden Doppelbild vom Löwen aus dem Stamm Juda (vgl. Gen 49,9f.) und vom Wurzelspross Davids (vgl. Jes 11,1.10; vgl. TestJud 24,5; auch Apk 22,16) mit der alttestamentlichen Erwartung eines davidischen Heilskönigs in Verbindung gebracht und so in messianisch-herrscherlicher Würdestellung ausgewiesen. Aufgrund seines Sieges (νικᾶω), d.h. durch das Ereignis von Tod und Auferweckung (vgl. Apk 3,21), ist er würdig, von Gott das Buch entgegenzunehmen und es zu öffnen (vgl. Apk 5,9f.12).

Ist dem Seher ein siegreicher Löwe, der an sich schon bildhaft für Macht und Stärke steht, angekündigt, so bekommt er in Apk 5,6 tatsächlich aber ein Lamm (ἀρνίον) zu sehen, das noch dazu „wie geschlachtet“ (ὡς ἐσφαγμένον) ist.⁷⁴ Die vorher angezeigte messianische Dimension erfährt

⁷³ ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 66. Vgl. SLATER, Christ (s. Anm. 27), 173; GIESEN, Thronsaalvision (s. Anm. 14), 25.

⁷⁴ Als geschlachtetes (σφάζω) ist das Lamm dann auch in Apk 5,9.12; 13,8 bezeichnet. In Apk 6,9; 18,24 wird das Wort σφάζω für die bis zum gewaltsamen Tod treu am Zeugnis Jesu festhaltenden Christen gebraucht. In Apk 13,3 wird für das erste Tier, das aus dem Meer heraufsteigt, in ironischer Parallelisierung dieselbe Formulierung wie in Apk 5,6 für das Lamm verwendet, um die Todeswunde eines seiner Häupter zu beschreiben (ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον). – Zur Frage nach dem Verhältnis der beiden Bilder „Löwe“ (λέων) und „Lamm“ (ἀρνίον) vgl. R. SKAGGS / T. DOYLE, Lion/Lamb in Revelation, *Currents in Biblical Research* 7 (2009), 362–375.

durch diesen abrupten, geradezu paradoxen Bildwechsel hin auf ein Symbol für Macht- und Wehrlosigkeit eine korrigierende Umdeutung bzw. inhaltliche Präzisierung. Die Todeswunde tragend, ist das Lamm zugleich aber – und merkwürdig kontrastierend dazu – „stehend“ (ἑστηκός) geschaut, in aufrechter Haltung, d.h. lebend (vgl. Apk 14,1). Am Lamm selbst sind so der Tod und die Auferweckung Jesu unverkennbar ins Bild gesetzt. Auf seine Lebenshingabe, seinen gewaltsamen Kreuzestod, verweist außerdem auch die Rede vom Blut (αἷμα) des Lammes in Apk 5,9 (vgl. 7,14; 12,11). Erst eigentlich auf diesem Hintergrund ist adäquat zu verstehen, dass das Lamm auch sieben Hörner hat, d.h. mit Macht in Fülle ausgestattet ist,⁷⁵ und dass ihm im Bild der sieben Augen die Fülle des Geistes Gottes und damit verbunden eine umfassend erkennende Sicht auf die Welt zugeschrieben ist.⁷⁶ Von Gott her empfängt das Lamm denn auch das Buch (Apk 5,7) und wird so in eine entsprechende Herrschaftsstellung eingesetzt.⁷⁷

Die besondere Nähe zu Gott als ein spezifisches Charakteristikum der geschauten Christusfigur kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, dass das Lamm inmitten (ἐν μέσῳ) des Thrones und der vier Lebewesen und inmitten (ἐν μέσῳ) des durch die Ältesten um den Thron herum gebildeten Kreises (Apk 5,6; vgl. 7,17) steht. Auch diesbezüglich unterscheidet sich das Lamm von allen anderen himmlischen und irdischen Wesen. Diese einzigartige Beziehung, ja singuläre Einheit des Lammes mit Gott findet in der Folge dadurch ihre vollste Bestätigung, dass dem Lamm in gleicher Weise wie Gott und zusammen mit ihm anbetende Huldigung und entsprechender universaler Lobpreis entgegengebracht werden (Apk 5,8–10.11–12.13.14; vgl. 7,9–10; 15,3–4; 19,6–8; 22,3).

⁷⁵ Die Hörner sind Symbol für königliche Würde (vgl. Ps 111,9 LXX; Sach 2,1; Dan 7,7.20; 8,3 u.ö.) und Machtfülle (Num 23,22; Dtn 33,17 u.ö.); vgl. SLATER, Christ (s. Anm. 27), 169; GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 168; DERS., Thronsaalvision (s. Anm. 14), 29; HOFFMANN, Destroyer (s. Anm. 25), 149f. Unter anderem deshalb sprechen viele Ausleger nicht von einem „Lamm“, sondern von einem „Widder“ (so z.B. STUHLMACHER, Lamm Gottes [s. Anm. 17], 529–542).

⁷⁶ ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 76, sieht in der Identifizierung der Augen mit den sieben Geistern Gottes (die er freilich als „Gottes Angesichtselge“ versteht) einen Hinweis „auf die Gott gleiche Herrschaftsstellung des Lammes“. GIESEN, Thronsaalvision (s. Anm. 14), 29, spricht von Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit und sieht damit Eigenschaften Gottes auf Christus übertragen.

⁷⁷ Nach ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 73.76, symbolisiert der Empfang des Buches die rechtmäßige Übertragung der Weltherrschaft, das Öffnen der Siegel die aktive Ausübung der Herrschaftsfunktion. Vgl. GIESEN, Thronsaalvision (s. Anm. 14), 25–27, wonach Jesus Christus damit auch als „der einzige, unverwechselbare Offenbarungsmittler“ (26) bestätigt wird (vgl. Apk 1,1). HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 14), 166, sieht im Empfang des Buches eine Entsprechung zum Akt der Erhöhung „zur Rechten Gottes“ nach Ps 110,1 in der frühesten Erhöhungschristologie.

Dabei wird das Lamm als „würdig“ (ἄξιος) besungen, würdig nicht nur, von Gott das Buch entgegenzunehmen und es zu öffnen (Apk 5,9), sondern würdig auch, Vollmacht, Reichtum, Weisheit, Kraft, Ehre, Herrlichkeit und Lob zu empfangen (Apk 5,12; vgl. 5,13). Der huldigende Lobgesang der vier Lebewesen und der vierundzwanzig Ältesten in Apk 5,9–10 nennt dafür ausdrücklich eine dreifache Begründung (ὅτι), die die soteriologische Funktion insbesondere der Lebenshingabe des Lammes thematisiert. Würdig ist das Lamm einerseits, weil es „geschlachtet“, d.h. gewaltsam zu Tode gebracht wurde (ἐσφάγης), andererseits, weil es in seinem Blut (ἐν τῷ αἵματι σου), d.h. durch diese seine Lebenshingabe in einem universalen Sinn Menschen aus allen Völkern für Gott „gekauft“ (ἠγόρασας), erworben hat (vgl. Apk 1,5; 14,4; auch 7,9.14; 12,11), und schließlich, weil es diese Menschen zu einem Königreich und zu Priestern gemacht hat (ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς), die zum Herrschen bestimmt sind (vgl. Apk 1,6.9; 20,6; 22,5).⁷⁸ Die Erlösungstat Christi hat ein für allemal bewirkt, dass Menschen Gottes Eigentum werden, besondere Zugehörigkeit zu ihm erlangen, eine neue, unmittelbare Gottesbeziehung geschenkt erhalten und dass sie zur Teilhabe an Jesu und Gottes Herrschaft befähigt sind.

Das Bild vom Lamm in Apk 5,6–14 bezeichnet den gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus, der als Erhöhter in singulärer Gemeinschaft mit Gott lebt, der zugleich aber den Christen heilswirksam nahe ist und ihnen durch die Öffnung des versiegelten Buches Gottes zuverlässiges Wort zugänglich macht.⁷⁹ Die für die Johannesapokalypse insgesamt so zentrale Benennung Christi mit τὸ ἀρνίον kann angemessen zum Ausdruck bringen, dass Christus gerade in seiner Macht- und Wehrlosigkeit den „Sieg“ errungen hat und sich als machtvoll und stark erweist. Als Hintergrund dieser spezifischen Verwendung des Lammmotivs lässt sich die alttestamentliche Prophetie vom leidenden Gottesknecht vermuten, der in Jes 53,7 mit einem Lamm (ὡς πρόβατον bzw. ὡς ἀμνός) verglichen wird, das zur Schlachtung (σφαγή) geführt wird (vgl. Ps 44,23; Jer 11,19).⁸⁰ Aber

⁷⁸ Vgl. dazu z.B. T. KNÖPPLER, Das Blut des Lammes. Zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu nach der Johannesapokalypse, in: J. Frey / J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, WUNT 181, Tübingen 2005, 477–511, bes. 504–511.

⁷⁹ Vgl. HASITSCHKA, Überwunden (s. Anm. 17), 490.

⁸⁰ Zumeist wird freilich auf das Paschalamm als motivgeschichtlichen Hintergrund verwiesen; vgl. z.B. ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 75f.; GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 165; SÖDING, Gott (s. Anm. 14), 89f. – Ein indirekter Hinweis auf die Gottesknechtvorstellung könnte nicht zuletzt auch die Tatsache sein, dass das Lamm (anders als der Menschensohn) nirgends in der Johannesoffenbarung direkt zu Wort kommt bzw. etwas spricht, zumal auch in Jes 53,7 das Lamm angesichts derer, die ihm Gewalt antun, seinen Mund nicht auf tut (οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ). Andererseits bleibt damit

auch neutestamentlich finden sich durchaus damit vergleichbare Vorstellung, so etwa in den Aussagen über das Lamm Gottes (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) im Johannesevangelium (Joh 1,29.36) oder im Bild von den wehrlosen Lämmern bzw. Schafen mitten unter den Wölfen in Lk 10,3 par. Mt 10,16 (ἀρῆν bzw. πρόβατον).⁸¹

Im Anschluss an die eigentliche Christusvision öffnet das Lamm Schritt für Schritt die einzelnen Siegel des Buches und setzt damit die gesamten weiteren Geschehnisse in Gang (Apk 6,1ff.). Im weiteren Textverlauf bleibt die Christusfigur des Lammes stets präsent und spielt nicht nur in der Gegenwart der Adressaten, sondern auch in der künftigen Heilsvollendung eine wichtige Rolle. Bereits in Apk 5 als zentral aufgewiesene Merkmale an der Figur des Lammes ziehen sich dabei durch: seine einzigartige Nähe zu Gott und die Einheit, die es mit ihm bildet; seine Teilhabe an Gottes Hoheit und die göttliche Verehrung, die ihm entgegengebracht wird; sein bleibendes Tätigsein für die Glaubenden und die besondere Beziehung zu ihnen; die Heilsrelevanz seiner Lebenshingabe wie auch der Zugehörigkeit zu ihm.

4.3 Reiter auf weißem Pferd (Apk 19,11–21)⁸²

Am Beginn einer letzten großen Visionenreihe, in der zunächst das endgültige Gericht über die gottlose Welt und die Vernichtung der dahinter stehenden, gottwidrigen Mächte thematisiert wird und die schließlich im Ausblick auf die Vollendung des Heils im neuen Jerusalem gipfelt,⁸³ begegnet in Apk 19,11–21 eine letzte explizite Christusvision, die als eine Parusie- und Gerichtsszene Christus in Gestalt eines Reiters auf einem weißen Pferd präsentiert, der dem finalen Aufgebot der gottfeindlichen Mächte siegreich entgegentritt. Das schon vorher mehrfach angekündigte endzeitliche Kommen Christi, seine Parusie als Richter der Welt, wird nun ausdrücklich in Szene gesetzt. Nicht nur mit der auf Apk 19,11–21 vorausweisenden Vision des Menschensohngleichen in Apk 14,14–20 gibt es dabei eine Reihe von Parallelen, zahlreiche Entsprechungen und Gemeinsamkeiten bestehen auch mit den beiden vorausgehenden Christusvisionen Apk 1,9–20 und Apk 5,6–14 sowie mit anderen christologischen Aussagen

die Überzeugung gewahrt, dass die wirkmächtige Botschaft des Lammes letztlich Botschaft von Gott her ist (vgl. Apk 1,1).

⁸¹ Vgl. insgesamt dazu HASITSCHKA, Überwunden (s. Anm. 17), 490–493.

⁸² Ausführlicher dazu K. HUBER, Reiter auf weißem Pferd. Ein schillerndes Christusbild in der Offenbarung des Johannes, in: K. Huber / B. Repschinski (Hg.), Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge (FS Hasitschka), NTA 52, Münster 2008, 385–409.

⁸³ GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 4), 418, spricht diesbezüglich vom „großen Finale des Buches“.

(vgl. Apk 7,14–19; 14,1–5; 12,5; 17,14). Erst eigentlich dieses dichte Netz von Textbezügen macht unmissverständlich klar, dass der geschaute Reiter niemand anderer als der erhöhte Christus ist.⁸⁴ In der frühchristlichen Tradition steht dieses Christusbild freilich ohne wirkliche Parallele da.⁸⁵

Die insgesamt dreiteilige Visionssequenz widmet sich vor allem im ersten Teil (Apk 19,11–16) ganz der Präsentation, Beschreibung und Charakterisierung dieser eigentümlichen Reitergestalt und zeichnet in vielen verschiedenen und durchaus ambivalenten Einzelzügen⁸⁶ ein äußerst facettenreiches und bunt schillerndes Gesamtporträt. Die mehrfach eingespielten alttestamentlich-frühjüdischen Motivbezüge (z.B. aus Dan 10,5f.; Jes 11,4; 49,2; 63,1–6; Ps 2,9; Weish 18) tragen dabei wesentlich zur Vielschichtigkeit der Bildelemente bei.

Von Beginn an wird die geschaute Gestalt in königlicher, hoheitsvoller Position und dem Bereich Gottes zugehörig vorgestellt und zusammen mit den weiß gekleideten „Heeren im Himmel“, d.h. den vollendeten Christen in ihrem Gefolge (Apk 19,14; vgl. 7,9.14; 14,4; 17,14; 19,7–8)⁸⁷ in strahlender Siegerpose präsentiert.⁸⁸ Eine ganze Reihe von unterschiedlichen Textelementen thematisiert in weiterer Folge zwei wesentliche Aspekte des Auftretens dieses Reiters: seine Richterfunktion und seine Herrscherfunktion.⁸⁹ Mit dem Treten der Kelter des Zornes Gottes (Apk 19,16) weist

⁸⁴ Der gesamte Abschnitt hat nach ROLOFF, *Offenbarung* (s. Anm. 29), 184, „rekapitulierenden und zusammenfassenden Charakter durch eine Fülle von Anspielungen und Rückverweisen auf Vorhergegangenes“. SLATER, *Christ* (s. Anm. 27), 230, sieht in Apk 19,11–21 den „christological high point of the book“ erreicht.

⁸⁵ Vgl. U. B. MÜLLER, „Das Wort Gottes“. Der Name des Reiters auf weißem Pferd (Apk 19,13), in: ders., *Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 12, Leipzig 2003, 312–325 (312).

⁸⁶ Die Abfolge der einzelnen beschreibenden Elemente wirkt insgesamt spontan und wechselt merkwürdig sprunghaft zwischen der Nennung von Namensbezeichnungen, der Schilderung des Aussehens und den Zuweisungen von Funktionen bzw. Tätigkeitsbereichen. Eine bestimmte kompositorische Anordnung lässt sich nur in Ansätzen ausmachen. HERGHELEGIU, *Siehe* (s. Anm. 27), 204f., spricht demgegenüber beispielsweise von einer chiasmischen Struktur von insgesamt vier Komplexen, „die in ihrem Zentrum die verschiedenen Namen des Reiters haben“.

⁸⁷ Vgl. z.B. GIESEN, *Offenbarung* (s. Anm. 4), 423f. Die geschaute Gestalt tritt auch hier nicht als isolierte Größe auf, ihre Beziehung zur christlichen Heilsgemeinde ist vielmehr eine für sie grundlegend bestimmende Relation. – Auf Engel deuten das Heer demgegenüber z.B.: HOLTZ, *Christologie* (s. Anm. 12), 172f.; ROLOFF, *Offenbarung* (s. Anm. 29), 186; D. E. AUNE, *Revelation 17–22*, WBC 52C, Nashville 1998, 1059; HERGHELEGIU, *Siehe* (s. Anm. 27), 218; etc.

⁸⁸ Der in Aussicht gestellte Kampf ist allem Anschein nach von vornherein entschieden. Darauf verweist auch die den tatsächlichen Ausgang vorwegnehmende Einladung an die Vögel am Himmel zum „großen Mahl Gottes“ in Apk 19,17f. (vgl. Ez 39,17–20).

⁸⁹ Auf die Richterfunktion des Reiters verweisen: das Richten in Gerechtigkeit (V. 11), die Augen wie eine Feuerflamme (V. 12), das scharfe Schwert aus dem Mund

der Text dem Reiter dabei eine ursprünglich göttliche Funktion zu (vgl. Jes 63,3; vgl. Apk 14,20). Auch der verborgene Name, „den niemand kennt außer er selbst“ (Apk 19,12; vgl. 2,17; 3,12) und der vielleicht auf den Gottesnamen selbst oder den Kyrios-Titel anspielt, ebenso wie die doppelte Titulatur als „König der Könige und Herr der Herren“ (Apk 19,16; vgl. 17,14), die im Alten Testament und im Frühjudentum mehrfach für Gott gebraucht ist,⁹⁰ könnten als ein Hinweis auf dessen gottgleiche Stellung verstanden sein. Die eingangs gebrachte Bezeichnung als πιστός και ἀληθινός (Apk 19,11; vgl. 3,14; auch 1,5; 3,7) bedeutet im Grunde ebenfalls nichts anderes als die Übertragung eines Gottesprädikats auf die Gestalt des Reiters. Dezidiert messianische Färbung erhält die geschaute Gestalt mit den Aussagen in Apk 19,15 (ἵνα ... πατάξῃ τὰ ἔθνη και αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ), wo unter Bezugnahme auf Jes 11,4 bzw. Ps 2,9 vorrangig deren zukünftige Bestimmung thematisiert wird.

Entscheidend ergänzt wird das Bild des siegreich-überlegenen Herrschers und souveränen göttlichen Richters in Apk 19,13 durch das drastische Motiv des blutgetränkten Mantels (ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι) einerseits und durch die auffallende, in der Johannesapokalypse singuläre namentliche Bezeichnung des Reiters als „das Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) andererseits.⁹¹ Mit dem blutgetränkten Mantel des Reiters, der als bildhafter Verweis auf den Kreuzestod Christi zu verstehen ist,⁹² ist in selt-

(V. 15), das Treten der Zorneskelter Gottes (V. 15). Seine Herrscherfunktion zeigen an: das Kämpfen (V. 11), die vielen Diademe auf seinem Haupt (V. 12), der verborgene Name (V. 12), das Weiden der Völker mit eisernem Stab (V. 15), der Titel „König der Könige und Herr der Herren“ (V. 16).

⁹⁰ Vgl. Dtn 10,17; Ps 136,2f.; 2Makk 13,4; Dan 4,37 LXX; 3Makk 5,35; 1Hen 9,4. – Vgl. dazu G. K. BEALE, *The Origin of the Title ‚King of Kings and Lord of Lords‘ in Revelation 17.14*, NTS 31 (1985), 618–620 (er ortet die Herkunft dieses christologischen Titels in der Gottstitulatur von Dan 4,37 LXX als Ausdruck von „absolute deity and kingship“ [619]); T. B. SLATER, *‚King of Kings and Lord of Lords‘ Revisited*, NTS 39 (1993), 159–160.

⁹¹ Mit F. JEHLE, *Der göttliche Krieger in Apokalypse 19*, in: I. Riedel-Spangenberg / E. Zenger (Hg.), *„Gott bin ich, kein Mann“*. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede (FS Schüngel-Straumann), Paderborn 2006, 328–334 (332–334), und anderen kann diesbezüglich von symbolischer Transformation gesprochen werden. Wenn überhaupt und insofern mythische Vorstellungen und alttestamentlich-frühjüdische Traditionen eines „göttlichen“ bzw. „messianischen Kriegers“ im Hintergrund stehen und angespielt sind, werden diese damit quasi „von Innen heraus“ gewandelt und in entscheidender Weise uminterpretiert.

⁹² Vgl. dazu HUBER, *Menschensohn* (s. Anm. 7), 297–299; DERS., *Reiter* (s. Anm. 82), 401f. An das Blut der vom Reiter getöteten Feinde (in Anspielung auf Jes 63,3) denken demgegenüber z.B.: HOLTZ, *Christologie* (s. Anm. 12), 172; ROLOFF, *Offenbarung* (s. Anm. 29), 185; U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes*, ÖTBK 19, Gütersloh² 1995, 327; AUNE, *Revelation* (s. Anm. 87), 1057 (insbesondere mit Verweis auf das

sam anmutender Paradoxie zur ansonsten so strahlenden Präsentation auch in dieser Christusvision das ohnmächtige Todesgeschick Jesu unauslöschbar in das Bild eingetragen und bleibend in Erinnerung gehalten (vgl. Apk 1,18; 5,6). Infolge seiner ohnmächtigen, gewaltlosen Lebenshingabe am Kreuz ist Christus eigentlich schon jetzt jener unüberwindbare Sieger über die gottfeindlichen Mächte, als der er am Ende der Zeiten vollends in Erscheinung treten wird. In der Gerichtsvision selbst vollzieht der Reiter die Vernichtung der Antagonisten schließlich allein durch das Schwert, das aus seinem Mund hervorgeht (Apk 19,21). Allein mit seinem Wort – so der Sinngehalt dieses Bildes –, allein mit der ebenso wirkungsvollen wie unbezwingbaren Macht seiner Botschaft erringt Christus den endgültigen Sieg (vgl. 2Thess 2,8; vgl. auch Hos 6,5).⁹³ Wenn in Apk 19,13 Christus aber unter den an sich schon auffallend häufigen Namensbenennungen⁹⁴ ausdrücklich gerade auch als „das Wort Gottes“ identifiziert wird, dann wird damit letztlich er selbst in seiner Person als wesenhafte Verkörperung⁹⁵ dieses wirkmächtigen Wortes, als Person gewordene Offenbarung Gottes ausgewiesen⁹⁶ und zusammen mit seiner Botschaft zum entscheidenden Kriterium der Auseinandersetzung zwischen Leben und Tod ge-

Targum zu Jes 63); G. K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1999, 957–960; SLATER, *Christ* (s. Anm. 27), 223–225.

⁹³ Vgl. MÜLLER, *Wort* (s. Anm. 85), 312.

⁹⁴ Während in Apk 19,11–21 gleich vier Namen genannt sind – die gesamte Charakterisierung des Reiters ist geradezu gerahmt durch die Nennung von Namen (V. 11.12.13.16) –, begegnen in den übrigen expliziten Christusvisionen keinerlei Namensbezeichnungen.

⁹⁵ MÜLLER, *Wort* (s. Anm. 85), 325, sieht demgegenüber in $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ lediglich eine funktionale Bezeichnung Christi, nicht eine wesensmäßige Aussage. Nach Müller ist Christus in dieser Namensbezeichnung, die sich ganz der Konzeption des Sehers verdanke, als „personhafte Macht des göttlichen Richterwortes“ (316) bestimmt und die Perikope insgesamt als „visionäre Schau der eschatologischen Wirkmächtigkeit des Gerichtswortes Christi“ (322) gestaltet.

⁹⁶ Entgegen der häufig vertretenen traditionsgeschichtlichen Verbindung mit Weish 18,14–16 liegt für die personifizierende Applikation des Logosbegriffs in Apk 19,13 m.E. ein Bezug hin zur absolut gebrauchten Logos-Bezeichnung in Joh 1,1.14 nahe (vgl. auch die personal zu verstehende Verwendung von $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in 1Joh 1,1.10; 2,14). HOFIUS, *Zeugnis* (s. Anm. 14), 522, weist demgegenüber jedweden Bezug traditionsgeschichtlicher oder theologischer Art zum Logos-Begriff in Joh 1,1.14 entschieden zurück. Als „zweifelhaft“ bewerten einen derartigen Bezug z.B. auch SÖDING, *Gott* (s. Anm. 14), 98, und HOFFMANN, *Destroyer* (s. Anm. 25), 178.183–185. Vgl. auch FREY, *Erwägungen* (s. Anm. 62), 403–409, der u.a. auf die Differenz zwischen siegreichem Parusiechristus (Johannesapokalypse) und präexistentem und inkarniertem Schöpfungswort (Johannesevangelium) hinweist (404). MÜLLER, *Wort* (s. Anm. 85), 314–316, weist sowohl eine innerjohanneische Ableitung als auch einen Bezug zu Weish 18 zurück und betont demgegenüber eine engere Beziehung zum Doppelausdruck „das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu“ (Apk 1,2.9; 6,9; 20,4); ähnlich auch ROOSE, *Zeugnis* (s. Anm. 2), 208–217.

macht. Bemerkenswert bleibt in der Visionsschilderung dabei freilich, dass das vernichtende Gerichtshandeln zunächst nicht eigentlich durch den Reiter, sondern – angezeigt durch die beiden Passivformen ἐπίασθη bzw. ἐβλήθησαν in Apk 19,20, die als Passivum divinum zu verstehen sind⁹⁷ – letztlich von Gott her geschieht und so Christus, wie vielfach in der Johannesapokalypse zu beobachten, in Aktionseinheit mit Gott handelt.

5 Christusbotschaft im Kontext anderer Visionen

Die Christusbotschaft bleibt im Briefkorpus der Johannesapokalypse auch außerhalb der expliziten Christusvisionen eines der bestimmenden Themen und wird in unterschiedlichen visionären Kontexten mit variierenden bildhaften und erzählerischen Ausdrucksmitteln immer wieder zur Sprache gebracht. Zumeist, aber nicht ausschließlich geht es dabei um Aussagen rund um die zentrale christologische Figur des Lammes.

5.1 Rettung und Heil von Gott und dem Lamm (Apk 7,9–17)

Die Vision des eschatologischen Gottesvolkes in Apk 7 richtet in ihrem zweiten Teil (Apk 7,9–19) den Blick auf eine unzählbare große Schar von Menschen, die in weißen Gewändern und mit Palmzweigen vor dem Thron, d.h. vor Gott, und dem Lamm stehen und in einem Siegesruf die durch Gott und das Lamm vermittelte Rettung proklamieren (Apk 7,9f.), und bietet darin einen Ausblick auf die himmlische Vollendung der Schar der Geretteten, der vor allem in den abschließenden Verheißungen (Apk 7,15–19) geradezu als eine Vorwegnahme der Vision des neuen Jerusalem (Apk 21,1–22,5) verstanden werden kann.

Schon zu Beginn der Szene wird das Lamm ganz an der Seite Gottes und eng mit diesem verbunden gezeichnet. Zusammen mit Gott wird ihm von der vor dem Thron versammelten Volksmenge Lobpreis zuteil und proklamatorisch die Errettung aus der großen Bedrängnis zugeschrieben (Apk 7,9f.). In der anschließenden Deutung durch einen der Ältesten setzt sich dieses Moment fort und wird zugleich durch den Aspekt der Aktions- und Gesinnungseinheit erweitert, wenn in antizipatorischer Weise zum einen der Heilszustand des verherrlichten Gottesvolkes im Sinne einer unmittelbaren, nicht mehr zu überbietenden und bleibenden Gemeinschaft mit Gott und dem Lamm beschrieben wird (Apk 7,15)⁹⁸ und zum anderen

⁹⁷ Anders z.B. AUNE, Revelation (s. Anm. 87), 1065, der hier an den Reiter als Subjekt der Handlung denkt.

⁹⁸ Das Sein vor dem Thron Gottes, das kultische Dienen in seinem himmlischen Tempel (vgl. Apk 22,3) wie auch das Zelten Gottes über ihnen (vgl. Apk 21,3) bringen

diese vollendete Gottes- und Christusgemeinschaft aufgrund der umsichtigen Hirtensorge des Lammes (vgl. Jes 49,10) sowie der tröstenden Zuwendung Gottes zu jedem Einzelnen (vgl. Jes 25,6–8) verheißungsvoll als das Ende von allen Mangel- und Leiderfahrungen angekündigt werden kann (Apk 7,16f.; vgl. 22,1.17 bzw. 21,4).⁹⁹ Zugehörigkeit zum vollendeten Gottesvolk und Teilhabe am endzeitlichen Heil – darauf wird ausdrücklich in Apk 7,14 mit der paradoxen Vorstellung vom Reinigen der Gewänder im Blut des Lammes verwiesen – haben ihre Voraussetzung aber in der heilsvermittelnden Lebenshingabe Christi.

5.2 Geburt und Entrückung des Sohnes (Apk 12,5)¹⁰⁰

Im Kontext der Vision der zwei Zeichen am Himmel und der Schilderung der damit verbundenen dramatischen Ereignisse (Apk 12,1–17) spricht Apk 12,5 von der Geburt und der Entrückung eines Kindes, das schon vorher in Apk 12,2.4 im Blick ist und dessen besondere Bedeutung durch die akzentuierte Betonung der Geburtswehen der zuerst geschauten Frauengestalt (Apk 12,2) bzw. durch die bedrohliche Inszenierung der Absicht des Drachen, es unmittelbar nach der Geburt zu verschlingen (Apk 12,4), vorbereitend angedeutet ist. Die Charakterisierung dieses Kindes durch den pleonastisch wirkenden Doppelausdruck *υἱὸς ἄρσεν* („ein Sohn, ein Männliches“) am Beginn von Apk 12,5 unterstreicht diese seine Bedeutsamkeit, zumal damit zusammen mit der Rede von dessen Geburt eine Anspielung an die messianischen Verheißungen von Jes 7,14 und Jes 66,7 (vgl. auch Apk 12,2) gegeben ist. Deziert messianische Konnotation ist dann vor allem auch mit der bildhaften Umschreibung der zukünftigen Bestimmung des Kindes zur souveränen Herrschaft über alle Völker im anschließenden Relativsatz gegeben (*ὅς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ*), die ihrerseits unverkennbar an den messianischen Ps 2 anspielt und mehr oder weniger direkt aus V. 9 des Psalmtextes zitiert.¹⁰¹

das zum Ausdruck. Das Bild vom Zelten lässt zudem das Moment des Schutzes und der Geborgenheit mit anklingen.

⁹⁹ Vgl. K. HUBER, Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes, in: A. Vonach / R. Meßner (Hg.), Volk Gottes als Tempel, Synagoge und Kirchen 1, Münster 2008, 195–231 (218–220).

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch K. HUBER, Psalm 2 in der Offenbarung des Johannes, in: A. Vonach / G. Fischer (Hg.), Horizonte biblischer Texte (FS Oesch), OBO 196, Fribourg 2003, 247–273 (265–267).

¹⁰¹ Darüber hinaus nimmt die Bezeichnung mit *υἱὸς* – neben Jes 7,14; 66,7 – wohl auch auf die Sohntitulatur des königlichen Gesalbten in Ps 2,7 Bezug. Der Vorgang der Geburt findet so ein Pendant in der in Ps 2,7 zugesagten Zeugung durch Gott, die von Gott gewirkte Entrückung des Kindes zu Gott und zu seinem Thron steht ihrerseits in Analogie zur Inthronisation des Zionskönigs durch JHWH in Ps 2,6.

Die Figur des Sohnes steht sinnbildhaft für Jesus Christus,¹⁰² der aus dem Gottesvolk – in seiner Gesamtheit symbolisiert in der Gestalt der Frau¹⁰³ – hervorgeht. In knapper Form skizziert Apk 12,5 das Christuserignis und weist ihm im geschilderten Geschehensablauf eine spezifische, die Situation letztlich entscheidende Funktion zu. Die Geburt und die von Gott gewirkte¹⁰⁴ Entrückung beschreiben die Eckdaten seines irdischen Daseins.¹⁰⁵ Bereits mit seiner Geburt ist Jesus als der Sohn zur messianischen Herrschermacht über die Völkerwelt bestimmt; als der Auferstandene und zu Gott Entrückte hat er diese unüberwindliche Königsherrschaft im Grunde schon angetreten, wie dann der zentrale Hymnus in Apk 12,10–12 nahelegt, wo durch eine Stimme im Himmel in prophetischer Vorwegnahme zugleich Gottes Rettung, Macht und Herrschaft und die Vollmacht seines Gesalbten (ὁ χριστός αὐτοῦ) besungen werden (vgl. Apk 11,15; auch 2,28; 7,10).

Endzeitlich zugespitzt und unter Zuhilfenahme mythologischer Elemente apokalyptisch inszeniert, versteht Apk 12 das Christuserignis als den entscheidenden Wendepunkt der Geschichte und den Beginn des endzeitlichen Kampfes mit dem Bösen. Die Entrückung des Kindes zu Gott hat innerhalb der Vision denn auch unmittelbar den Kampf im Himmel und die Entmachtung und den Sturz des Satans und seiner Anhänger zur Folge (Apk 12,7–9). Die bedrohliche Situation der Glaubenden in der Gegenwart ist als Teil dieser endzeitlichen Ereignisse zu verstehen (vgl. Apk 12,17; 13,7). Der Blick darauf, dass die Macht des Bösen durch das Christuserignis bereits definitiv gebrochen ist und durch Gott selbst die universale Königsherrschaft Christi garantiert ist, soll ihnen darin Zuversicht und vertrauensvolle Gewissheit vermitteln.¹⁰⁶ Durch ihr kompromissloses Zeugnis für Christus, allem voran aber durch das Blut des Lammes (διὰ τὸ αἷμα τοῦ

¹⁰² Abgesehen von der Verwendung im Syntagma ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου (Apk 1,13; 14,14) begegnet υἱός für Christus neben Apk 12,5 nur noch einmal in Apk 2,18 im Hoheitstitel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

¹⁰³ Auf die unterschiedlichen Deutungen der Frauengestalt und die rege Diskussion dazu kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu die Kommentare und Spezialuntersuchungen.

¹⁰⁴ Die Passivform ἠράσθη kann als Passivum divinum verstanden werden; vgl. ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 29), 128.

¹⁰⁵ Manche denken allerdings nicht an die tatsächliche Geburt Jesu, sondern in Anlehnung an Apg 13,33 (Ps 2,7 wird dort auf die Auferstehung bezogen) bzw. Kol 1,18 und Apk 1,5 („Erstgeborener von den Toten“) an das Ereignis der Auferweckung. Mit der Verwendung von ἠράσθη für die Entrückung (vgl. Apg 8,39; 2Kor 12,2.4; 1Thess 4,17) werden wahrscheinlich Himmelfahrt und Erhöhung Jesu angedeutet.

¹⁰⁶ Vgl. MÜLLER, Offenbarung (s. Anm. 92), 235: „Für ihn [= Johannes] bedeutet die gegenwärtige Existenz Jesu Christi im Himmel die tröstliche Gewißheit, daß der eschatologische Sieger schon bereitsteht. ... schon während der endzeitlichen Notzeit auf Erden sich bei Gott bereithält“.

ἀρνίου [vgl. Apk 1,5; 5,9; 7,14]), durch Jesu Lebenshingabe, haben die Christen ihrerseits ebenfalls Anteil an diesem Sieg über den Satan (Apk 12,11).

5.3 Gegenwart des gottgleichen Lammes (Apk 14,1–5)

Zwar richtet sich der Fokus der Aufmerksamkeit in der Vision Apk 14,1–5 nicht so sehr auf Christus, als vielmehr auf das mit der symbolischen Zahl 144000 benannte Gottesvolk (vgl. Apk 7,1–8). Christus – hier neuerlich in Gestalt des Lammes geschaut – wird eingangs jedoch ausdrücklich an erster Stelle genannt (Apk 14,1). Exklusive Zugehörigkeit zu Christus und enge Gemeinschaft mit ihm sind dann auch jene charakteristischen Merkmale des Gottesvolkes, auf die die Visionsschilderung besonderes Augenmerk legt. Mit dem Lamm zusammen und auf dessen Seite stehen die 144000 auf dem Berg Zion¹⁰⁷ und sind durch die Namen auf ihrer Stirn nicht nur als Eigentum Gottes, sondern auch als Eigentum Christi gekennzeichnet (vgl. Apk 3,21; 22,3f.). In ungeteilter Hingabe und Treue folgen sie dem Lamm nach, wohin immer es geht (Apk 14,4), und stehen als untadelige und makellose „Erstlingsgabe“ (ἀπαρχή) für Gott und das Lamm ganz unter ihrem Anspruch und ihrer Verfügungsgewalt (Apk 14,4–5).

Christologisch gewendet ist damit zum einen vor allem die schützende und leitende¹⁰⁸ Gegenwart Christi mitten unter den Seinen angezeigt. Allein in seinem Gefolge ist ihnen möglich, am gewaltigen himmlischen Lobgesang vor dem Thron Gottes teilzunehmen und in ihn einzustimmen (Apk 14,2–3; vgl. 5,9; 15,3f.), allein in seinem Gefolge werden die treuen Christen auch am endgültigen Sieg Christi über die widergöttlichen Mächte Anteil erhalten (vgl. Apk 17,14; 19,14). Zum anderen setzt der Text deutlich ein Verständnis von außerordentlicher Einheit zwischen Gott und Christus voraus und nennt beide gemeinsam auf derselben Ebene: Gottes und Christi Namen stehen auf der Stirn der Glaubenden (Apk 14,1),¹⁰⁹ Gott und Christus werden sie als Erstlingsgabe zugeschrieben (Apk 14,4).¹¹⁰ Ist in Apk 5,9 noch davon die Rede, dass das Lamm für Gott Menschen aus allen Völkern erworben hat, so werden in Apk 14,4 diesbezüglich Gott und das Lamm ebenfalls zusammen gesehen. Gleichwohl hält der zweifach

¹⁰⁷ Zur Lokalisierung auf dem Berg Zion vgl. HUBER, Volk (s. Anm. 99), 225–227.

¹⁰⁸ Das Bild vom Lamm, dem die Seinen nachfolgen, ist vergleichbar mit der in Apk 7,17 enthaltenen Vorstellung vom Lamm, das wie ein Hirt die Seinen „weidet“ (ποιμαίνω) und „führt“ (ὁδηγέω).

¹⁰⁹ In Apk 14,1 wird diese Einheit zwischen Christus und Gott dadurch in Relation gesetzt, dass Gott ausdrücklich als ὁ πατήρ αὐτοῦ bezeichnet wird.

¹¹⁰ Zu beachten ist dabei auch, dass der Ausdruck ἀπαρχή Kultermi- nus ist: zusammen mit Gott steht offensichtlich auch dem Lamm zu, dass ihm ein derartiges Opfer dargebracht wird (vgl. Lev 23,9–14).

angesprochene Kaufgedanke (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς [V. 3] bzw. ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων [V. 4]) zugleich die heilsvermittelnde Erlösungstat Christi „in seinem Blut“ (vgl. Apk 5,9) als grundlegend ermöglichende Voraussetzung für den beschriebenen Status der Heilsgemeinde präsent.

5.4 Throngemeinschaft mit Gott (Apk 21,22–23; 22,1–5)

Das Moment der Gottgleichheit Christi, seiner äußersten Nähe und intensiven Gemeinschaft, ja wesenhaften Einheit mit Gott, seiner Partizipation an Gottes Macht und Herrlichkeit und der Gott entgegengebrachten Ehrerbietung ist in der die Visionenreihen abschließenden Schau der neuen Schöpfung und der neuen, vom Himmel herabkommenden Stadt Jerusalem (Apk 21,1–22,5) noch einmal auf besondere Weise gesteigert.¹¹¹

Das neue Jerusalem, das letztlich bildhaft für das Volk Gottes in der Heilsvollendung steht, ist in Apk 21,22–23 ausdrücklich als eine Stadt beschrieben, die keinen eigenen Tempel hat und weder Sonne noch Mond als Lichtquellen benötigt. Gott selbst und das Lamm sind vielmehr der Tempel und in dieser ihrer Einheit Ort göttlicher Gegenwart und anbetender Verehrung für diese Stadt, und Gottes Herrlichkeit und die Leuchtkraft des Lammes durchfluten sie (vgl. Apk 21,11; 22,5). Gemeinsam mit Gott befindet sich das Lamm auf dem Thron Gottes, der in der Stadt steht, übt also in einzigartiger Einheit mit ihm uneingeschränkt göttliche Herrschaft aus (Apk 22,1).¹¹² Wenn von diesem Thron aus ein Fluss von „Wasser des Lebens“ (ὕδωρ ζωῆς) seinen Ausgang nimmt, an dessen Ufern überaus fruchtbares „Holz des Lebens“ (ξύλον ζωῆς) steht (Apk 22,1–2; vgl. 21,6), sind Gott und das Lamm gemeinsam auch als Ursprung überströmender Lebensfülle und umfassender Heilung für alle Menschen ausgewiesen (vgl. Apk 7,16f.). Folgerichtig ist dann auch die Rede davon, dass die Christen ihnen kultische Verehrung (λατρεῖω) zuteil werden lassen und ihnen als ihr Eigentumsvolk, bezeichnet mit ihrer beider Namen, in unmittelbarer Weise von Angesicht zu Angesicht begegnen können (Apk 22,3f.).¹¹³

¹¹¹ In der Vision des neuen Jerusalem (Apk 21,9–22,5) ist allein 7-mal vom Lamm die Rede: Apk 21,9.14.22.23.27; 22,1.3. – Zum Folgenden vgl. auch HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 521–523.

¹¹² 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 (Apk 4,2.3.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5). Vgl. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 14), 160f.

¹¹³ Trotz Singularform der Pronomina (οἱ δούλοι αὐτοῦ ... αὐτῷ ... τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ... τὸ ὄνομα αὐτοῦ) ist die Aussage auf Gott und das Lamm bezogen, die hier als eine Einheit verstanden sind. – Das enge personale Beziehungsverhältnis der Christen zum Lamm kommt auch in der Bezeichnung der Stadt als „Frau“ (γυνή) bzw. „Braut“ (νύμφη) des Lammes und in der Rede von der „Hochzeit des Lammes“ (ὁ γάμος τοῦ

Nichts weniger als vollkommene Teilhabe Jesu Christi am Gottsein Gottes ist insgesamt damit zum Ausdruck gebracht.

Das Motiv der Throngemeinschaft Christi mit Gott begegnet ein erstes Mal in der Johannesapokalypse bereits in Apk 3,21, im abschließenden Überwinderspruch der Sendschreiben, wo der erhöhte Herr von sich sagt, dass er sich zusammen mit Gott auf seinen Thron gesetzt hat (ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ), und dementsprechend den treuen Christen verheißt, dass auch sie gemeinsam mit ihm auf seinem Thron Platz nehmen werden (vgl. Apk 20,4.6; 22,5), ihnen also die Hereinnahme in Christi eigene Existenz bestimmende Beziehungsgemeinschaft mit Gott zusagt.¹¹⁴ Weitestgehend greifbar ist dieses Motiv auch in Apk 5,6 bzw. Apk 7,17, wenn dort das Lamm jeweils dadurch charakterisiert wird, dass es sich inmitten des Thrones befindet (ἐν μέσῳ bzw. ἀνὰ μέσον).¹¹⁵ In dieselbe Richtung weisen im Grunde auch jene für die Johannesapokalypse insgesamt typischen sprachlichen Ausdrucksformen, die christologisch bedeutsam Christus und Gott auf gemeinsame Ebene und in engste Verbindung zueinander setzen, so etwa die immer wieder zu beobachtende Verwendung der Singularform für Prädikate und Pronomina, die auf Gott und Christus zugleich bezogen sind,¹¹⁶ oder die zahlreichen programmatisch eingesetzten Parataxen, die Gott und Christus – und zwar nicht nur dann, wenn vom Thron die Rede ist (z.B. Apk 5,13; 7,9.10) – miteinander verbinden.¹¹⁷

Trotz des deutlich akzentuierten Moments der Gottgleichheit Jesu Christi bleibt im Gesamt der Johannesapokalypse ebenso deutlich stets

ἀρνίου) zum Ausdruck (Apk 19,7–9; 21,2.9; 22,17; vgl. auch Apk 12). Diese Beziehung zu Christus ist heilsentscheidend, wie der Hinweis auf das Eingeschrieben-Sein im „Lebensbuch des Lammes“ (τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου) zeigt (Apk 21,27; vgl. 13,8; auch 3,5; 17,8; 20,12.15).

¹¹⁴ Vgl. HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 14), 172–174, der Apk 3,21 zu den „eindrucksvollsten vestigia trinitatis im Neuen Testament“ (174) rechnet.

¹¹⁵ HENGEL, Throngemeinschaft (s. Anm. 14), 169, spricht diesbezüglich von einer „nicht mehr räumlich differenzierbaren Einheit“ und sieht diese in der Nähe von Joh 1,18 (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς).

¹¹⁶ Vgl. Apk 11,15; 20,6; 21,22; 22,3.4; außerdem 6,17 v.l.; evtl. auch Apk 1,1; vgl. dazu auch Apk 3,12; 5,13; 6,16; 7,9.10; 12,10; 14,1.4; 21,23; 22,1. SÄNGER, Amen (s. Anm. 15), 89, spricht diesbezüglich davon, dass hier und an vergleichbaren Stellen „die Grammatik theologisch geadelt“ wird und die sprachliche Form fungiert als „Interpretament der Christologie: Sie ist Widerschein theonomer Einheit“.

¹¹⁷ Vgl. dazu vor allem SÖDING, Gott (s. Anm. 14), 110–116, der programmatische Parataxen der eschatologischen Heilsvermittlung (z.B. in Apk 3,12) und der soteriologisch wirksamen Geschichtsmacht (z.B. in Apk 11,15; 12,10; 21,22.23) und Parataxen der Offenbarung (z.B. Apk 1,2) und der Verehrung (z.B. Apk 5,13; 20,6) unterscheidet. Die καί-Wendung deute dabei weder „ein additives oder kooperatives Verhältnis“ zwischen Gott und Christus an, „sondern ein inklusives“ (111).

auch die Differenzierung zwischen Christus und Gott gewahrt. Primat und Vorrang Gottes gegenüber Christus, die Rückgebundenheit Christi an Gott und damit die Theozentrik der vermittelten Botschaft sind für die Christologie der Schrift grundlegend bestimmende Merkmale.¹¹⁸ Bei aller noch so engen Verwiesenheit und Beziehungsgemeinschaft mit Gott bleibt Christus denn auch „der Sohn Gottes“ (Apk 2,18), spricht von Gott als von „seinem Vater“ (Apk 2,28; 3,5.21; vgl. 1,6; 14,1) und benennt ihn ausdrücklich auch als „seinen Gott“ (Apk 3,2.12; vgl. 2,7; 3,1.14). Die Christologie der Johannesapokalypse ist entscheidend orientiert an der Theozentrik Jesu Christi, die „Theologie bildet den Rahmen der Christologie“¹¹⁹.

6 „Ich bin der Erste und der Letzte ...“ – eine abschließende Zusammenschau

Zusammen mit der Theologie, in diese eingebettet und zugleich mit ihr aufs Engste verwoben bestimmt und prägt die Christologie wesentlich die Darstellungsabsicht und Gesamtaussage der Johannesapokalypse. Von Beginn an und durchgehend bis in die letzten Zeilen des Buches ist der Person Jesu Christi eine zentrale Rolle zugewiesen. Stets ist die Christusbotschaft – sei es in Form von entsprechenden Einzelaussagen, Titulaturen und Christusbekenntnissen, sei es in Form von Christusvisionen oder im Zusammenhang von visionär vermittelter Tiefenschau auf das Geschehen in Gegenwart und Endzeit – als eine maßgebliche Größe präsent. Wie Gott selbst ist Christus tragende Gestalt der geschilderten Ereignisse und erweist sich so nicht zuletzt auch auf der Ebene der Textdarbietung in einem umfassenden Sinn als „das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“, als der er sich in Apk 22,13 ausdrücklich proklamiert (vgl. Apk 1,17; 2,8).

Äußerst bunt, facettenreich und vielschichtig ist das Christusporträt, das die Johannesapokalypse zeichnet. Auf weite Strecken bedient sie sich dabei durchaus eigenständiger Ausdrucksmittel und spezifischer Prädikationen und entwirft insbesondere etwa in Form von erzählender und beschreibender Imaginisierung und unter breit gefächerter Zuhilfenahme und Kombination alttestamentlich-frühjüdischer Symbole, Motive, Traditionen und Texte auf kreative, zum Teil stark verdichtete Weise eine ganze Reihe neuartiger christologischer Leitbilder. Sind die einzelnen Christusfigurationen auch divergierend, die dargebotene Charakterisierung Christi, die für ihn genannten Beziehungen, Aufgaben und Funktionen jeweils unter-

¹¹⁸ Vgl. dazu insgesamt SÖDING, Gott (s. Anm. 14), 101–110.

¹¹⁹ SÖDING, Gott (s. Anm. 14), 102.

schiedlich akzentuiert und die konkreten Christusaussagen und Teilaspekte nicht immer leicht auf einen Nenner zu bringen, so geht es doch stets um ein und denselben Jesus Christus: den gekreuzigten, auferstandenen, erhöhten und in Wesensgleichheit, Funktions- und Seinseinheit mit Gott für die Seinen schon jetzt wirkmächtig agierenden Herrn, der als Präexistenter und als zur endzeitlichen Parusie Kommender Urbeginn und letztes Ziel umspannt und als solcher Gottesprädikationen ebenso wie göttliche Verehrung und Anbetung zugeschrieben erhält.

Die Johannesapokalypse vertritt – wie der Durchgang durch die entscheidenden Textpassagen gezeigt hat – insgesamt eine ausgesprochen hohe und zugleich besonders ausdrucksstarke Christologie, die inhaltlich breit angelegt und differenziert entfaltet ist.¹²⁰ Im Konzert der vielfältigen christologischen Ansätze innerhalb des Neuen Testaments kommt der letzten Schrift des neutestamentlichen Kanons so eine auf den ersten Blick vielleicht eigentümliche, jedenfalls aber eine ebenbürtige und in keiner Weise minder wichtige Stimme zu.

¹²⁰ Vgl. SÖDING, Gott (s. Anm. 14), 87f.; vgl. insgesamt z.B. auch HOFIUS, Zeugnis (s. Anm. 14), 511–527. GIESEN, Christologie (s. Anm. 5), 186: die Christologie der Johannesapokalypse „ist kaum zu überbieten“; vgl. DERS., Thronsaalvision (s. Anm. 14), 33.35.