

Heraus- fordernd anders

Die Botschaft der Johannesapokalypse im Kanon des Neuen Testaments

Hans-Georg Gradl

Befürworter und Gegner: Kanongeschichtliche Anmerkungen

Im Kanon der neutestamentlichen Schriften hat die Johannesapokalypse keinen leichten Stand. Die Jahrhunderte hindurch wurde ihre kanonische Gültigkeit immer wieder kritisch hinterfragt und ihr Anspruch heftig diskutiert.¹ Eigenartig: Der Seher Johannes tritt mit einem enormen Selbstbewusstsein auf (Offb 1,11.19; 22,8) und schärft die unbedingte Zuverlässigkeit und Heilsrelevanz seiner Schrift ein. Gott selbst wird als Ursprung und Garant der Offenbarung benannt (Offb 19,9; 21,5; 22,6). Am Ende belegt Johannes seine Schrift mit einer autoritätsgebenden Schutz- und Gültigkeitsformel (Offb 22,18–19): Kleinste Veränderungen am Wortlaut sollen mit Sanktionen kosmischen Ausmaßes geahndet werden. Doch diesem hohen „textinternen Geltungsanspruch“ steht eine nur zögerliche kanonische Rezeption der Schrift gegenüber.² Von Anfang an – beginnend mit den Kirchenvätern und seither – wurden Wert, Anspruch und Inspiration der Johannesapokalypse immer wieder in Zweifel gezogen.

Noch durchwegs positiv wurde die Apokalypse in der Westkirche aufgenommen. Irenäus von Lyon, Hippolyt von Rom, Tertullian und Cyprian schätzen die Schrift. In der Steiermark verfasst Viktorin von Pettau um das Jahr 300 einen ersten Apokalypsekommentar. In der westlichen und ägyptischen Kirche zählt die Offenbarung früh – deutlich durch die Erwähnung

im Canon Muratori (um das Jahr 200) – zu den unbestrittenen Schriften des Kanons.

Eine reservierte Haltung nehmen Dionysius von Alexandrien und Euseb ein. Dionysius verwirft die Schrift zwar nicht generell, gesteht aber doch, dass er sie letztlich nicht versteht, Interpretationsrisiken sieht und überhaupt ihre apostolische Verfasserschaft bezweifelt. Nicht zuletzt wegen der konkreten Adressierung an die sieben kleinasiatischen Stadtgemeinden wird die Apokalypse in Kleinasien zunächst breitflächig – etwa durch Bischof Melito von Sardes, Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis – rezipiert. Doch selbst dort bleibt die Schrift nicht unumstritten: Das Konzil von Laodizea (um 360) führt die Apokalypse nicht in ihrer Kanonliste auf.

Insbesondere kritisch bleibt die Haltung der Ostkirche: Cyrill von Jerusalem (um 350) zählt die Offenbarung nicht zu den kanonischen Schriften und „verbietet ihre öffentliche und private Lesung“³. Gregor von Nazianz übergeht die Schrift des Sehers in seiner Kanonliste. Es dauert lange, bis ins 7. Jahrhundert hinein, bis die Apokalypse auch in der griechischen Kirche kanonischen Status erlangt, sich aber selbst dann nicht der gleichen Beliebtheit und des gleichen Stellenwerts erfreuen kann wie in der westlichen Kirche. Bis heute „verwehren die Kirchen der orthodoxen Tradition der Johannesoffenbarung die Würde liturgischer Lesung“⁴. Durch die Jahrhunderte bleibt das Verhältnis zur Johannesapokalypse gespalten: Erasmus von Rotterdam, Kardinal Cajetan und Luther – bevor er das rom- und papstkritische Potenzial der Apokalypse entdeckt – gehen auf Distanz zur Johannesoffenbarung, ohne freilich ihre Kanonizität generell zu leugnen.⁵

Die Gründe, warum sich an der Apokalypse die Geister schieden und – nach wie vor – scheiden, sind vielfältig. Die Schrift prägt eine fremde Visions- und Bilderwelt. Verlegen sucht man nach einem geeigneten und durchgängig überzeugenden Interpretationsschlüssel. Wovon spricht der Seher: von der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft? Erschöpft sich die Aussage der Offenbarung in einem historisch einmaligen Kontext am Ende des ausgehenden ersten Jahrhunderts in der Provinz Asia minor? Oder blickt die Apokalypse ausschließlich auf zukünftige Dinge? Gibt es Anhaltspunkte, die für das Eintreten ihrer Verheißungen sprechen? Oder straft der Gang der Geschichte die Offenbarung Lügen und zieht ihre Autorität in Zweifel?⁶

Umstritten ist die grausame Bilderwelt: Ist das der Gott des Neuen Testaments? Spricht Johannes von dem Reich Gottes, das auch Jesus verkündet: klein wie ein Senfkorn (Mk 4,30–32), wirksam wie ein Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20–21) und wehrlos wie ein Kind (Mk 10,14–15)? Wo bleibt inmitten aller Vernichtung und Gewalt der barmherzige und vergebende Gott?

Schließlich war es die Verfasserfrage, die Diskussionen und Widersprüche hervorrief: Mit den Zweifeln an der apostolischen Verfasserschaft wuchsen auch die Zweifel an der kanonischen Gültigkeit. Welche Autorität können die Privatoffenbarungen eines – im Dunkel der Geschichte nicht mehr greifbaren und letztlich damit – unbekanntem Wanderpropheten beanspruchen? So die Apokalypse nicht gleich als Missgeburt gesehen wurde, blieb sie doch ein Stiefkind im Kanon des Neuen Testaments: fragwürdig nach ihrer Herkunft, ungewöhnlich und auffällig im Modus ihrer visionären Vermittlung und streitbar in ihrer theologischen Aussage. Die Frage ist berechtigt: Welche Stellung und Relevanz hat die Johannesapokalypse im Kontext des Neuen Testaments? Welche Bedeutung kommt ihr im Verbund der neutestamentlichen Schriften zu?

Klage und theozentrisches Hoffnungspotenzial: Die Perspektive der Opfer

Die Johannesapokalypse lässt die Klage der Opfer im Kanon des Neuen Testaments nicht verstummen. Der Seher betreibt Theologie – konsequent und radikal – aus der Perspektive der Opfer. Dabei bleibt zweitrangig, ob sich die Adressaten zur Abfassungszeit in einer akuten Verfolgungssituation befunden haben. Der Seher legt das Vergrößerungsglas an und überzeichnet in einer apokalyptischen Radikalisierung der Wirklichkeit die Konfliktherde wie die Marginalisierung der kleinasiatischen Christen.⁷ In der ganzen Schrift wird nur ein Märtyrer namens Antipas in Pergamon erwähnt (Offb 2,13). Aber dennoch: Gerade in der negativen Überzeichnung der römischen Staatsmacht und der Dramatisierung der sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Konfliktkonstellationen nimmt Johannes konsequent den Standpunkt einer christlichen Minorität ein. Schutz- und rechtlosen Opfern von Gewalt enthüllt die Apokalypse die unbedingte Parteinahme Gottes. Sie ist ein Speicher ihrer Klage und ein so umfassender wie fordernder Schrei nach Gerechtigkeit: „Wie lange noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, zögerst du, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Offb 6,10).

In dieser Perspektive der Opfer gewinnt die Rede vom Gericht und Zorn Gottes eine neue Tonfarbe und wird zum Fluchtpunkt aller Hoffnung und Erwartung: „Die Völker gerieten in Zorn. Doch da kam dein Zorn und die Zeit, die Toten zu richten: die Zeit, deine Knechte zu belohnen, die Propheten und die Heiligen und alle, die deinen Namen fürchten, die Kleinen und die Großen, die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben“ (Offb 11,18).

Sehnsüchtig streckt sich der Seher nach dem Gericht Gottes aus.⁸ Das Gericht beseitigt die Ungerechtigkeit und rehabilitiert die Opfer (Offb 20,4). Wieder und wieder – fast einschärfend und kontrapunktisch zur Lebenswelt der kleinasiatischen Christen – preisen die zahlreichen Hymnen und Lieder den im Himmel bereits errungenen Sieg Gottes: „Nun sind sie da, das Heil und die Macht und die Herrschaft unseres Gotts und die Vollmacht seines Gesalbten“ (Offb 12,10). Das Vertrauen in diesen siegreichen, nicht aufzuhaltenden und Gerechtigkeit schaffenden Gott durchflutet die Bedrängnis der christlichen Minorität. Im Kanon der neutestamentlichen Schriften ist die Offenbarung der Speicher eines – den Opfern zugesprochenen und aus der Perspektive der Opfer beschriebenen – theozentrischen Hoffnungspotenzials.

Nicht von ungefähr sind es die Märtyrerakten von Scillium in Numidien (180. n. Chr.) und der Brief der Märtyrer von Lyon und Vienne (177/178 n. Chr.), Märtyrer wie Irenäus von Lyon oder Justin, welche die Johannesoffenbarung zuallererst rezipierten und ihre verbindliche Gültigkeit betonten, weil sie ihre Klage und Hoffnung darin ausgedrückt sahen.⁹ „Die theologisch nicht erwartbare kanonische Akzeptanz der Johannesoffenbarung läßt sich so gesehen wohl gerade auch dadurch erklären, daß sie den Geschichtsverlauf aus der widerständigen Perspektive der scheinbaren Verlierer wahrnimmt.“¹⁰ Durch die Jahrhunderte eröffnete die Apokalypse Opfern von Gewalt und Unterdrückung eine religiöse Deutung ihrer Wirklichkeit und ein der Verzweiflung entgegengesetztes Gottvertrauen. Zahlreiche Motive der Apokalypse finden sich in den afro-amerikanischen Spirituals und Gospels (so etwa: *city of God, kingship of the Lord, book of life, the last judgment*), die damit ein dezidiert theozentrisches Hoffnungspotenzial in den Kontext von Sklaverei und Rassenhass einbringen. Die katholische Perikopenordnung begegnet der Johannesoffenbarung mit einiger Vorsicht und bietet nur eine begrenzte Auswahl einzelner Texte (als Sonntagslesungen lediglich im Lesejahr C vom 2. bis 7. Sonntag der Osterzeit). Auffallend zahlreich aber finden sich Texte aus der Johannesapokalypse in der *Commune* für die Märtyrer, am Fest Allerheiligen und an einzelnen Märtyrergedenktagen (etwa am Fest des Apostels Bartholomäus, am Gedenktag des Heiligen Polykarp und des Heiligen Papstes und Märtyrers Johannes I.).

Pinchas Lapide bezeichnet die Apokalyptik als eine „akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane“¹¹. Als einzige urchristliche Apokalypse im Neuen Testament ist die Johannesapokalypse in Krisen- und Konfliktherden ein solches Hoffnungsorgan, das die Sprache, Klage und kosmisch radikalisierte Hoffnung der Opfer nicht verstummen läßt.

Krieger und souveräner Richter: Ein herausforderndes Gottesbild

In der Perspektive der Opfer akzentuiert und radikalisiert die Johannesapokalypse die hoheitlichen, transzendenten, richterlichen und machtvollen Züge des neutestamentlichen Gottesbilds. Der Gott der Johannesoffenbarung hält Gericht (Offb 20,11–13), thront majestätisch im Himmel (Offb 4,1–11), schafft Gerechtigkeit, vernichtet mit Gewalt das Böse (Offb 19,19–21; 20,14–15) und steht damit radikal auf der Seite der Opfer.

Die neutestamentlichen Evangelien erzählen in kühnen Anthropomorphismen von Gott. Gott ist wie ein Hirt oder eine Hausfrau, die das Verlorene suchen (Lk 15,4–10), wie ein barmherziger Vater (Lk 15,11–32), wie ein guter Freund (Lk 11,5–8), ein Gutsbesitzer (Mt 20,1–16; 21,33–40) oder Gastgeber (Mt 22,2–14). Der Gott der Apokalypse ist ein Kämpfer und Reiter (Offb 19,11), nicht nur ein geschächtetes Lamm (Offb 5,6), sondern auch ein Löwe (Offb 5,5), ein Herrscher und Souverän (Offb 11,17). Er steht als „dominus et deus noster“ (Offb 4,11; 19,6), als „König der Könige“ und „Herr der Herren“ (Offb 17,14; 19,16) über allen irdischen Herrschern. Charakteristisch ist die Anrede Gottes als Pantokrator, Allbeherrscher (vgl. Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Johannes betont die überbordende Machtfülle Gottes und scheut sich zudem, Gott zu direkt oder allzu menschlich zu beschreiben: Gott ist der Sitzende auf dem Thron (Offb 4,2.9.10; 5,1.7; 19,4; 20,11; 21,5), dem er in heiligem Respekt und mit kniefälliger Verehrung begegnet (Offb 1,17; 19,10; 22,9).

Am Beginn des apokalyptischen Hauptteils drückt Johannes durch die Beschreibung des himmlischen Thronsaals (Offb 4) diese Transzendenz und Erhabenheit Gottes aus. Blitze, Stimmen und Donner gehen vom Thron aus (Offb 4,5). Alles ist in konzentrischen Kreisen um diese Herrschaftsmitte angeordnet (Offb 4,2–10). Etwas wie ein gläsernes Meer vor dem Thron schafft räumliche Distanz (Offb 4,6). Auffällig und bestechend zugleich ist die scheinbare Teilnahmslosigkeit dieses Gottes, die aber nur seine unbedingte Souveränität verdeutlicht. Im gesamten Verlauf der Schrift sagt und tut Gott nichts. Auf Erden spitzt sich der Konflikt dramatisch zu, Heere und Lager ziehen gegeneinander in die Schlacht, aber Gott thront – scheinbar wort- und tatenlos – im Himmel. Erst ganz zum Schluss ergreift Gott das Wort und beseitigt mit einem Mal – souverän und herrschaftlich – alle Dunkelheit, alles Leid, alle Bedrängnis und Bedrückung: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5).

Der Gott der Johannesoffenbarung ist ein fordernder Gott. Er blickt in das Leben der kleinasiatischen Gemeinden. Er prüft ihr Verhalten und fordert

entschiedene Treue (vgl. Offb 2,1 – 3,22). Faule Kompromisse speit dieser Gott – wie lauwarmes Wasser – aus seinem Mund aus (Offb 3,16). Ihm geht es um das Tun, Halten und Bewahren seiner Worte (Offb 1,3; 14,12; 22,7).

Bereits die Beschreibung Jesu in der Beauftragungsvision des Sehers macht diese fordernden Züge im Gottesbild der Johannesapokalypse deutlich: Dieser Gott hat Augen wie Feuerflammen (Offb 1,14; 19,12), eine Zunge wie ein zweischneidiges Schwert (Offb 1,16) und überhaupt wahrhaft kolossal richterliche Züge. Er grenzt aus (Offb 22,15), lässt in Ketten legen (Offb 20,2), jagt dem Bösen hinterher (Offb 19,20) und führt – um Gerechtigkeit zu schaffen – Krieg (Offb 19,11). Bei all dem aber geht es Gott um sein Volk. So drastisch, gewalttätig und richterlich Gott erscheint, am Ende trocknet er – sonst so majestätisch thronend – selbst die Tränen der Seinen (Offb 21,4). Er beseitigt trennende Mauern und wohnt zugänglich und vertraut inmitten seines Volkes (Offb 21,3).¹²

Im vielstimmigen Chor der neutestamentlichen Schriften und ihrer Gottesbilder erinnert die Johannesapokalypse an die hoheitlichen und transzendenten wie auch die fordernden und ernsten Wesensmerkmale Gottes. Die Apokalypse sperrt sich gegen ein naives Verkitschen Gottes. Sie sprengt allzu banale und festgefügte Gottesbilder auf einen je anderen, je größeren und auch je fremderen Gott hin auf und wehrt sich gegen eine einseitig fraglose Festlegung einzelner Gottesvorstellungen.

Minderheit und gesellschaftlicher Exodus: Ein soziologischer Kontrastvorschlag

Im Rahmen des Neuen Testaments ist die Johannesapokalypse in ihrer soziologischen Positionierung der kleinasiatischen Christen gänzlich außerhalb der reichsrömischen Gesellschaft auffällig und bedeutsam. Der Seher fordert, die Teilnahme an pagan-religiösen Vollzügen und Opferhandlungen zugunsten des Kaisers und den Verzehr von Fleisch aus der paganen Opferpraxis radikal und entschieden zu verweigern. Johannes kritisiert innergemeindliche Splittergruppen, die auf gesellschaftliche Aussöhnung bedacht sind und die Assimilierung an die Gepflogenheiten der Mehrheitsgesellschaft propagieren (Offb 2,6.14.15.20). Diese Forderung nach einer entschiedenen „Integrationsverweigerung gegenüber der (reichsrömisch-kleinasiatischen) Welt“ ergibt sich aus dem „theozentrischen Identitätswurf des Christentums“: „Ist Gott der ganz Andere, so müssen seine Zeugen ganz anders leben!“¹³ Der eindeutigen Unterscheidbarkeit wegen nimmt er die soziale Ausgrenzung und in Einzelfällen wohl auch Maßnahmen der Straf-

justiz – wie Folter, Haft oder gar Hinrichtung (Offb 2,10.13) – in Kauf. Bewusst fordert er zum gesellschaftlichen Exodus auf. So lautet der handlungsrelevante Aufruf des Sehers: Verlasst die Stadt – als politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Größe (Offb 18,4).¹⁴

Dieser Vorschlag des Sehers, die eigene Identität durch die radikale Abgrenzung von der Gesellschaft zu schützen, stellt binnenchristlich eine Minderheitenmeinung dar. Das die Folgezeit bestimmende Verhältnis zur Gesellschaft fasst konzeptionell eher der Entwurf des 1. Petrusbriefes zusammen, der – etwa zeitgleich zur Offenbarung und mit Blick auf Kleinasien – „die Außenseiter-Rolle theologisch als königlich-priesterlichen Adel und pragmatisch als Missionschance“¹⁵ begreift. Wie die Johannesoffenbarung weiß der 1. Petrusbrief von der Bedrängnis und Herausforderung der Christen durch den Götzenkult (1 Petr 4,3–4), von Beschimpfungen durch die nichtchristliche Mehrheitsgesellschaft (1 Petr 3,16), von Prüfungen (1 Petr 1,6; 4,12) und Leiden wegen eines eindeutig christlichen Bekenntnisses (1 Petr 2,19–20; 3,14.17; 4,16; 5,10). Diese Marginalisierung aber löst der 1. Petrusbrief anders als die Offenbarung und setzt nicht auf den gesellschaftlichen Rückzug, sondern die Strahlkraft eines furchtlosen Bekenntnisses (1 Petr 2,12–21; 4,19). Die Christen werden innerhalb der Gesellschaft positioniert (1 Petr 2,12) und aufgerufen, dort jede sich bietende Gelegenheit zum werbend missionarischen Zeugnis zu nutzen.

Einer derartigen Missionsstrategie und loyal gestimmten Integrationshaltung erteilt die Johannesapokalypse eine klare Absage. Der Seher stellt die Vorteile einer gesellschaftlichen Integration mit Blick auf die Folgen für die eigene religiöse Identität und Überzeugung infrage. Dieser gesellschaftspolitisch radikale Lösungsvorschlag reizt zum Widerspruch und birgt Diskussionspotenzial in sich. Deutlicher als jede andere Schrift des Neuen Testaments stellt die Johannesapokalypse die christliche Gemeinde vor eine unbequeme und gleichwohl aktuelle Aufgabe: den gesellschaftlichen Standort im Spannungsfeld von Isolation und Assimilation zu bestimmen und mit Blick auf den Schutz der eigenen Identität auszuloten.

Symbolsprache und religiöser Wissensvorrat: Theologie im Modus der visionären Enthüllung

Die Johannesoffenbarung fand als einzige urchristliche Apokalypse Eingang in den neutestamentlichen Kanon. Apokalyptische Bilder und Motive finden sich auch andernorts im Neuen Testament. Wie Offb 12, so spricht auch Lk 10,18 vom Sturz des Satans aus dem Himmel. In kosmischen Farben und

mit apokalyptischen Motiven reflektieren die Evangelien die Krise des Untergangs im Jahre 70 n. Chr., die Vernichtung der Stadt Jerusalem und die Zerstörung des Tempels (Mk 13,24–31). Auch Paulus weiß von Himmelsreisen und besonderen visionären Enthüllungen (2 Kor 12,2–4). Gegenüber solchen einzelnen apokalyptischen Motiven aber ist die Johannesoffenbarung samt und sonders eine apokalyptische Schrift, die in einer durchgängigen Dichte von Visionen und Auditionen berichtet, Symbolsprache gebraucht und von himmlischen Handlungsträgern erzählt. Damit unterscheidet sich die Apokalypse von allen anderen Schriften des Neuen Testaments in ihrem Modus, Theologie zu vermitteln und theologische Gehalte auszusagen.

Die Apostelgeschichte erzählt, wie das Christentum entstand, um zu zeigen, was das Christentum letztlich seinem Wesen nach ist. Lukas betreibt Theologie im Modus der erzählten Geschichte. Die Handlungsträger sind konkrete Personen, die in ihrem Verhalten und in ihrer Verkündigung eine prototypische Modell-Funktion übernehmen. Paulus argumentiert in seinen Briefen und stützt sich – zur Vermittlung theologischer Einsichten oder zur Ausprägung eines dezidiert christlichen Gemeindelebens – auf die Mittel der antiken Rhetorik. Der Seher Johannes setzt Theologie ins Bild. Er arbeitet mit Farben, Formen, Bildern, Zahlen und Motiven und spricht sogar den Geschmacks- und Geruchssinn (vgl. dazu Offb 3,15–16; 5,8; 8,3–5.11; 9,2; 10,9–10) und das Gehör (etwa mit Offb 1,10.15; 4,1; 5,8; 8,1–2.6; 14,2; 18,22) seiner Adressaten an. Er installiert einen regelrechten Symbolkosmos, um den kleinasiatischen Christen einen religiösen Wissensvorrat zu vermitteln und sie zur Deutung ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit anzuleiten.

Die Bedrängnis der christlichen Minorität beschreibt Johannes als Auswirkung und zeitlich befristete Folge eines im Himmel längst errungenen Sieges über das Böse. Der Drache ist gestürzt. Seine Macht ist gebrochen. Der Himmel ist bereits von allen widergöttlichen Mächten gereinigt, auch wenn der Einfluss des Bösen auf Erden noch eine befristete Zeit andauert (Offb 12,17). Johannes demaskiert die politische und wirtschaftliche Potenz des Römischen Reiches mit dem Bild einer bluttrunkenen, Gotteslästerungen ausstoßenden, in ihrem morbiden Charme faszinierenden und in die Abhängigkeit zwingenden Hure (Offb 17,3–6). Der Seher erklärt nicht abstrakt, was Erlösung bedeutet. Er malt seinen Adressaten die Erlösung förmlich vor Augen. Darauf sind seine Visionen angelegt, so entfaltet die Apokalypse ihr Wirkpotenzial: Sie zieht ihre Leser in das Erlösungsdrama hinein und lässt sie die Erlösung schließlich mit allen Sinnen erleben (Offb 21,10–27). Sie zielt auf das lesende Durchwandern, Durchleben und Durchleiden ihrer visionären Zyklen.¹⁶ Die Johannesoffenbarung bringt einen mythisch apokalyptischen

Wissensvorrat ins Neue Testament ein. Im Modus der visionären Enthüllung macht der Seher die Adressaten seiner Schrift zu „Mit-Visionären“¹⁷, fordert sie zur eidetischen – sinnlichen – Wahrnehmung auf und leitet sie zu einer veränderten Deutung ihrer Wirklichkeit an.

Tradition und christologische Interpretation: Die Fortschreibung alttestamentlicher Prophetie

Zu einem Gutteil speist sich der Symbolkosmos der Johannesapokalypse aus Bildern und Motiven des Alten Testaments. Das Buch der Offenbarung „ist eine Collage von Bildzitatzen aus den prophetischen Büchern“¹⁸. So finden sich etwa 580 Reflexionsanklänge – in der Häufigkeit ihrer Bezugnahme: – an das Buch Daniel, Jesaja, Ezechiel und der Psalmen. 278 der 404 Verse der Johannesoffenbarung sind von diesen Schriften beeinflusst.¹⁹ Die Vision des Sehers findet zwischen Schriftrollen statt. Die Vision des Sehers ist das Resultat eines deutenden und fortschreibenden Leseerlebnisses.

Johannes versteht sich selbst als Prophet und als Teil einer prophetischen Gemeinschaft (Offb 22,9). Den Inhalt seiner Schrift deklariert er als prophetisches Wort (Offb 1,3; 22,7.10.18–19). Seine Beauftragung zur Prophezeiung beschreibt er analog zur Berufung des Propheten Ezechiel (Ez 3,1–11; Offb 10,8–11). Die Sendschreiben gestaltet Johannes in Form des alttestamentlichen Botenspruchs und der Botenformel (Offb 2,1 – 3,22). Johannes ordnet sich und seine Sendung in einen alttestamentlich prophetischen Traditionsstrom ein: Er droht das nahe Gericht Gottes an, benennt soziale Missstände und fordert zur Umkehr auf. Die Johannesoffenbarung bringt damit die prophetische Sozialkritik in den neutestamentlichen Kanon ein und aktualisiert die Herausforderungen des Bundes zwischen Gott und den Menschen.

Gleichzeitig schreibt Johannes durch die überbordende Aufnahme alttestamentlicher Bilder und Motive das Alte Testament christologisch fort. Er deutet das Christusgeschehen auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Oder anders: Er liest das Alte Testament auf Christus hin. Dies „ist das grundlegende ‚Aha-Erlebnis‘ bei dem Sich-Ineinander-Verschieben apokalyptischer Bilder, ein ‚Aufgehen‘ der Bedeutung Christi im Kontext eines (dem Seher) altvertrauten Symbolkosmos ... Der Schlüssel zu den alten Büchern und Bildern war in dem Augenblick greifbar, als der Seher die christologische Perspektive fand.“²⁰ Das Christusmysterium ist das Prisma, durch das Johannes nicht nur die gesellschaftliche Wirklichkeit Kleinasiens sieht und deutet, sondern mit dem er auch auf die alttestamentlichen Prophezeiungen blickt.

Christus betritt als geschächtetes Lamm den Thronsaal Gottes, den Johannes mit Motiven der Propheten Jesaja (Jes 6,1–5) und Ezechiel (Ez 1,5–28; 10,1–22) beschreibt. Christus sitzt zusammen mit Gott auf dem Thron (Offb 3,21; 22,3). Dem Lamm werden alttestamentliche Gottesprädikationen zugesprochen: Das Lamm ist „Herr der Heerscharen“ und „König der Könige“ (Offb 17,14 mit Dtn 10,17; Ps 136,2–3; Dan 2,47). Das himmlische Jerusalem ist die Braut des Lammes (Offb 21,9). Die zwölf Apostel des Lammes bilden die Grundsteine des himmlischen Jerusalems (Offb 21,14). Durch die Erlösungstat Christi erfüllen sich alttestamentliche Verheißungen. Der Herr, der leuchtend über Jerusalem aufgeht (Jes 60,2), ist das Lamm (Offb 21,23). Durch Christus erneuern sich paradisische Zustände: Durch das Blut des Lammes wird das Böse besiegt (Offb 12,11), von ihm kommt die Rettung (Offb 7,10), er führt zur Quelle, aus der das Wasser des Lebens strömt (Offb 7,17; 22,1). Konsequenter trägt Johannes das Christusereignis in den alttestamentlichen Motiv- und Symbolkosmos ein.

Am Beginn des neutestamentlichen Kanons steht das Matthäusevangelium. Die zahlreichen alttestamentlichen Erfüllung- und Reflexionszitate (vgl. etwa Mt 1,23; 2,6.18; 3,3; 4,15–16; 8,17; 12,18–21; 13,35) fungieren als eine Brücke, die vom Alten ins Neue Testament führt. Matthäus verortet für eine judenchristliche Leserschaft die Person und Sendung Jesu vor dem alttestamentlichen Erwartungs- und Verheißungshorizont. Die Johannesapokalypse steht am Ende des neutestamentlichen Kanons und zeichnet Christus direkt in die verwendeten alttestamentlichen Texte, Bilder und Motive ein. Gerade als letzte Schrift des Neuen Testaments lässt sich die Apokalypse als eine theologische Synthese der in Christus bestätigten alttestamentlichen Hoffnung lesen.

Vergewisserung und sehnsuchtsvoller Ausblick: Das offene Ende des neutestamentlichen Kanons

Die Johannesapokalypse endet offen. Der Seher beschließt sein Werk nicht, sondern öffnet seine Schrift am Ende auf die Zukunft und die Leser hin. So betont Johannes die lebenspraktische Dimension und Funktion seiner Schrift (Offb 22,7–9): Es geht ihm vor allen Dingen um das Halten und Bewahren, die Umsetzung und Aktualisierung des Geschriebenen. Johannes macht den maßgeblichen Anspruch seiner Schrift deutlich (Offb 22,18–19). Immer wieder wurde eine liturgische Prägung des Schlussteils der Schrift festgestellt, deren Hall- und Wirkungsraum die lesende und hörende Versammlung der Gemeinde ist.²¹ Am Ende steht die feste Zusage des Herrn – „Ja, ich komme

bald“ (Offb 22,20) – und die nachhaltig eindringliche Antwort wie Bitte „Ja, Amen, komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20). Schließlich greift die Anrede im Schlussgnadenwunsch (Offb 22,21) die direkte Kommunikation zwischen Johannes und den Adressaten vom Beginn der Schrift (Offb 1,4) auf und entlässt die Leser und Hörer des Buches in ihre jeweilige Lebenswelt: Aus der Verlesung der Schrift folgt das Halten der Worte, das unter die Zusage der bleibenden Nähe Jesu gestellt wird.

Das Ende öffnet sich auf die Lebenswirklichkeit des Lesers hin. Der offene Schluss fordert zur Verlängerung, Umsetzung und Aktualisierung der Offenbarung in der eigenen Lebenswelt auf. Es ist alles gesagt, aber doch auch alles erst noch zu tun. Das offene Ende setzt in Gang und macht den Adressaten zum Protagonisten. Behutsam führt der Seher die Leser wieder in ihre Welt und zeigt damit, wo sich die im gemeinsamen Lesen und Hören inszenierte Offenbarung ausprägt und umsetzt: im Alltag, in einer unterscheidbar eindeutigen Lebenshaltung und im Vertrauen auf die bleibende Nähe des siegreichen Kyrios. Das offene Ende wird zum Platzhalter und zur Eintrittspforte des Lesers.

Mit der Johannesapokalypse enden auch das Neue Testament und die christliche Bibel insgesamt offen und sehnsüchtig.²² Mit dem offenen Schluss der Johannesoffenbarung stehen die Adressaten der Heiligen Schrift vor der Herausforderung, das Gehörte aktualisierend in der eigenen Lebenswirklichkeit umzusetzen und auszuführen. So schlägt das Ende des neutestamentlichen Kanons eine zeitlich unbefristete Brücke zu allen Lesern und Hörern und stellt sie vor die bleibend gültige Aufgabe, fortzuführen, was in und mit den Schriften des Neuen Testaments begann. Das offene Ende lässt nicht nur die Schrift des Sehers, sondern das Neue Testament überhaupt zu einem „österlichen Trostbuch“ werden, das hinein will in das Leben der Leser.

„Wir sind immer noch in derselben Geschichte!“, lässt John Ronald R. Tolkien Sam in Herr der Ringe formulieren.²³ „Sie geht noch weiter. Hören denn die großen Geschichten niemals auf?“, „Nein, als Geschichten enden sie niemals“, sagte Frodo. „Aber die Leute in ihnen kommen und gehen, wenn ihr Anteil endet. Unser Anteil wird später enden – oder früher.“ Das offene Ende der Apokalypse ist die dem Kanon angemessene Form des Schlusses. Das Neue Testament endet offen, weil es auf Fortsetzung angelegt ist, eine nie endende Geschichte – hingesprochen auf den Adressaten und Leser, um seine Rolle einzunehmen und das Werk fortzuführen.

Anmerkungen

- 1 Einen umfassenden geschichtlichen Überblick, der die spannungsreiche Diskussion über den kanonischen Anspruch der Johannesoffenbarung von der frühen Kirche bis zur Neuzeit deutlich werden lässt, bieten W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, KEK 16, Göttingen 1906, 19–34; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT, Regensburg 1997, 45–48; G. Maier, *Die Offenbarung des Johannes*. Kapitel 1–11, *Historisch-Theologische Auslegung*, Witten 2009, 59–76.
- 2 So K. Huber/M. Hasitschka, *Die Offenbarung des Johannes im Kanon der Bibel*. Textinterner Geltungsanspruch und Probleme der kanonischen Rezeption, in: J.-M. Auwers/H. J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons*, BEThL 163, Leuven 2003, 607–618.
- 3 Giesen, *Offenbarung*, 47.
- 4 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, 11.
- 5 Vgl. Giesen, *Offenbarung*, 48.
- 6 Die wechselvolle Auslegungsgeschichte, die ihre gegensätzlichen Pole in einer geschichtlich auf den Entstehungskontext am Ende des 1. Jh. n. Chr. ausgerichtet und in einer ganz auf die Zukunft oder die jeweilige Gegenwart des Lesers bezogenen futurischen Deutung der Johannesoffenbarung findet, resümiert G. A. Krodel, *Revelation*, ACNT, Minneapolis 1989, 14–23, unter der schon bezeichnenden Kapitelüberschrift „A Sorry Story of Misinterpretation“.
- 7 Vgl. A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis*. The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984, 84–110, spricht von einer „perceived crisis“, die – auch angesichts einer geschichtlich eben nicht nachweisbaren akuten Verfolgungssituation der kleinasiatischen Christen – die Wirklichkeitswahrnehmung des Sehers prägt: „The book of Revelation also seems to have been written in response to a major crisis ... This axiom can be questioned from the perspective of recent psychological, sociological, and anthropological studies. *Relative*, not absolute or objective, deprivation is a common precondition of millenarian movements. In other words, the crucial element is not so much whether one is actually oppressed as whether one *feels* oppressed“ (84).
- 8 Dazu K. Wengst, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 271: „Eine um Verstehen bemühte Lektüre der Apokalypse des Johannes unterstreicht *die theologisch unaufgebbare Bedeutung der Rede vom Gericht*. Auch hier geht es elementar um die Frage von Recht und Gerechtigkeit, um die Frage, wer das letzte Wort hat. Johannes ist nicht bereit zuzugeben, dass Gewalttätige, die über Leichen gegangen sind, mit ihrem Morden letzte Fakten gesetzt haben ... Gott ist Richter; er hat das letzte Wort.“
- 9 Pointiert dazu K. Backhaus, *Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung*, in: *EvTh* 64 (2004) 421–437, 422: „Ohne den Druck von Martyrerkreisen hätte die Theologie das inspirierende Buch niemals als inspiriert betrachtet.“
- 10 Backhaus, *Vision*, 13.
- 11 P. Lapede, *Apokalypse als Hoffnustheologie*, in: R. W. Gassen/B. Holeczek (Hg.), *Apokalypse*. Ein Prinzip Hoffnung? Ernst Bloch zum 100. Geburtstag. Ausstellungskatalog des Wilhelm-Hack-Museums Ludwigshafen, Heidelberg 1985, 10–14, 12.
- 12 Zu den herausfordernd konträren Zügen im Gottesbild der Johannesoffenbarung vgl. Wengst, *Wie lange noch*, 271–272:

- „Aus der Apokalypse des Johannes habe ich auch gelernt, dass – um der Möglichkeit und Freiheit zum Widersprechen willen – *logische Widerspruchsfreiheit kein theologisches Postulat* sein darf. Wenn Gott als der *eine* Gott sich auf die ganze Wirklichkeit bezieht und diese Wirklichkeit widersprüchlich ist, dann wird sich, wenn denn von Gott geredet werden soll und muss, der Widerspruch auch in die *Theologie*, das *Reden von Gott*, eingraben ... Johannes muss so widersprüchlich formulieren, weil er weder die Welt dem Teufel überlassen noch eine schlimme Wirklichkeit theologisch legitimieren will. Die widersprüchliche Formulierung gibt ihm die Möglichkeit zum Protest als Widerspruch gegen eine schlimme Wirklichkeit und als Zeugnis für die andere Wirklichkeit Gottes.“
- 13 Backhaus, Vision, 26.
- 14 Vgl. H.-J. Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 73 (1992) 153–182, insbesondere 178–179: „Auf eine Kurzformel gebracht, scheint mir die oft überlesene und selten gewürdigte Stelle Offb 18,4 mit einer Anspielung auf die Erzählung von Sodom und Gomorra in Gen 19,12–13 das Hauptanliegen des Verf. prägnant zu artikulieren ... Zieht fort! Das ist auch allen Christen gesagt, die einen kompromißbereiteren Kurs gegenüber der heidnischen Stadtgesellschaft steuern wollten. Was bleibt in einer Stadt wie Pergamon als Option noch übrig? Der Untergrund? Das Ghetto? Die Landkommune?“
- 15 Backhaus, Vision, 29.
- 16 So Backhaus, Apokalyptische Bilder, 433: „Der Adressat sieht sich also mit allen Sinnen in das pulsierende Wirkungsfeld der Visionen hineingezogen. Und da er – anders als wir – die ganze Schrift in einem Zug lesend bzw. zuhörend durchquert, nimmt er einen von Eindrücken und Einsichten, Ängsten und Hoffnungen erfüllten Weg, der ihn in Atem hält und erst dann zum Aufatmen kommen lässt, als Johannes ihn, endlich am Ziel, im größten und ausgemaltesten Bild (vgl. 21,1 – 22,5) durch die Gottesstadt führt. Diese stellt er ihm als seine ureigene Heimat vor (21,6f.24–27; 22,3–5). Nicht erklärt wird hier, was Erlösung bedeutet, sondern gezeigt und gesehen. Nicht darauf also sind die Visionen angelegt, entschlüsselt, sondern durchlebt zu werden. Sie wollen den Betrachter verwandeln.“
- 17 A. a. O. 434.
- 18 A. a. O. 429.
- 19 Vgl. F. G. Untergassmair, Das Buch der Offenbarung (1). Einführung, in: BiLi 74 (2001) 61–64, 63; R. L. Thomas, Revelation 1–7. An Exegetical Commentary, Chicago 1992, 40–41.
- 20 Backhaus, Vision, 42.
- 21 Vgl. U. Vanni, Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation, in: NTS 37 (1991) 348–372; J.-P. Ruiz, Berwixt and Between on the Lord's Day. Liturgy and the Apocalypse, in: D. L. Barr (Hg.), The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation, SBL Symposium Series 39, Atlanta 2006, 221–241.
- 22 Zur Möglichkeit und Bedeutung, die Johannesoffenbarung insgesamt und insbesondere Offb 22,6–21 als Schlussstein und Klammer des alt- und neutestamentlichen Kanons zu verstehen, siehe T. Hieke/T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen, BThSt 62, Neukirchen-Vluyn 2003. Insbesondere weisen die Schriftlichkeit des Offenbarungszeugnisses und das explizite Verbot der Versiegelung der Schrift (Offb 22,10) auf die intendierte Aktualisierung der Offenbarung hin: „Da aber diese Worte der Offenbarung Gottes *schriftlich* und *unversiegelt* (22,10) vorliegen, öffnet sich der Kreis möglicher Teilnehmerinnen und Teilnehmer ins Universale: Das Medium ‚Buch‘

macht es möglich, da die Schriftform die raum-zeitlichen Grenzen menschlicher Rede und Verkündigung übersteigt. In dieser Konzeption wird das Buch zum Heilmittler, zum Schlüssel und Weg zur Gemeinschaft mit Gott. Das Buch, das nunmehr kaum noch mit Offb allein identifiziert werden kann, sondern den Kanon christlicher Heiliger Schriften umfasst, überschreitet Räume und Generationen – das Heil, ‚die Gnade des Herrn Jesus‘ kann nun wirklich mit allen sein, die sich an die Worte der Pro-

phetie dieses Buches halten. Als Schlusstext ist Offb 22,6–21 kein Randtext, als der er meist behandelt wird. Vielmehr handelt es sich um den Schlussstein, bei dem die Linien zusammenlaufen und sich die Botschaft bündelt. Offb 22,6–21 öffnet den Blick auf die Gesamtheit der christlichen Heiligen Schrift und gipfelt in der universalen Heilszusage Gottes“ (111–112).

- 23 J. R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe. Zweiter Teil: Die zwei Türme*, Stuttgart ²⁶1999, 370.