

„... UND SIE WERDEN HERRSCHEN ALS KÖNIGE AUF DER ERDE“ (OFFB 5,10)

Der kosmische Messiaskönig und sein Königtum in der Offenbarung des Johannes

Martina Bär

Anders als in den synoptischen Evangelien begegnet uns in der Offenbarung des Johannes der Königstitel für Jesus nicht nur als ein Titel, der die Königsherrschaft des Messias über Israel meint, sondern als ein Titel, der die Herrschaft über die ganze Welt, den ganzen Kosmos anzeigt. Der Prophet Johannes verleiht Jesus einen kosmologischen Königstitel: Er ist „der König der Könige und Herr der Herren“ (*basileus basileon kai kyrios kyrion*, Offb 17,14). In Offb 19,16 ist dieser Titel sogar als ein (Heiliger) Name Jesu identifiziert, den der Seher auf dem Gewand und auf der Hüfte Jesu als „Name“ (*onoma*) geschrieben stehen sieht. Jesus ist aber nicht der einzige Herrscher, dem der Königstitel gebührt. Im Kontrast zu den in der Offenbarung auftauchenden Königen und Kaisern der Erde, die über Völker herrschen¹, steht Gott als der eine allmächtige Gott – der Allherrscher (*pantokrator*) –, wie es die Offenbarung nicht müde wird zu betonen (Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22), und König über die Ethnien (*basileus ton ethnon*, Offb 15,3) an der Spitze aller Könige. Als der Herrscher des Alls² – oder, wie die Einheitsübersetzung übersetzt, als Herrscher über die Schöpfung – steht Gott damit in der Hierarchie der in der Offenbarung genannten Könige, nämlich der irdischen Könige und der Stilisierung Jesu Christi als „König der Könige“, am höchsten. Doch damit nicht genug. In der Offenbarung tauchen noch andere Menschen auf, die des Königstitels

¹ In Offb 17,9f. sind das die römischen Kaiser; zudem tauchen noch viele andere Bezüge zu den Königen der Erde und der Völker auf: Offb 1,5; 6,15; 17,2.18; 18,9; 19,19; 21,24.

² Der Begriff Allherrscher spielt auf sein universales Schöpfungshandeln an. Als Schöpfer des Alls ist er konsequenterweise der *Herrscher* des Alls, denn er verfügt als Schöpfer von allem, was ist, über die Macht, in die Geschichte und Zeit einzugreifen und dem bisherigen Geschichtsverlauf ein Ende zu setzen. Die Ausübung seiner allmächtigen Herrschaft konkretisiert sich in seinem Gerichtshandeln (Offb 16,14). Gerade darin erweist er sich als gerechter Herrscher. Vgl. Holtz, T., Gott in der Apokalypse, in: Reinmuth, E. / Wolff, C. (Hg.), Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1991, 229–346, bes.: 330f., 337f. Johannes sieht in der Thronsaalvision Gott auf dem Thron sitzen (Offb 4,2f.). Das ist ein Bild für seine Allmacht. Schon in der Selbstdarstellung der römischen Kaiser galt das Sitzen eines Kaisers auf der *sella curulis* als Sinnbild seiner großen Macht und Herrschaft.

würdig sind – und das sind wir. Johannes spricht an zwei Stellen explizit davon, dass Jesus *uns* zu Königen und Priestern gemacht hat: „[E]r hat uns zu Königen gemacht und zu Priestern vor Gott, seinem Vater“, heißt es in Offb 1,6. In 5,9f. wird das *uns* in der Wiederaufnahme der Rede von der durch Jesus Christus erwirkten Königs- und Priesterwürde spezifiziert: *Uns*, das sind die Menschen, die Jesus „aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern“ mit seinem Blut für Gott erworben und „für unsern Gott zu Königen und Priestern gemacht“ hat. Des Weiteren taucht das Priester- und Königtum der Seinen in 20,6 auf. Hier stellt der Prophet in Aussicht, dass die Märtyrer und Treuen als „Priester Gottes und Christi“ mit Christus im tausendjährigen Reich herrschen werden. Diese Treuen haben sich bewährt. Die Belohnung dafür ist, dass sie in einer der letzten Phasen der Endzeit schon vor dem allgemeinen Endgericht von den Toten auferweckt werden und als Auferstandene mit Christus tausend Jahre lang auf der Erde herrschen werden. Dies will Johannes als eine besondere Auszeichnung ihrer Treue und Hingabe verstanden wissen.³ Diese Aussagen kulminieren schließlich in der Schlussvision vom neuen Jerusalem, das von oben, vom Himmel, von Gott her auf die Erde herabkommt (21,10) und nicht selbst von den auf Erden eingesetzten Königen und Priestern Gottes gemacht werden kann. Das neue Jerusalem ist ein Bild für das Königtum Gottes auf Erden. Johannes prophezeit, dass, nachdem alle widergöttlichen Mächte durch einen kosmischen Kampf, durch eine Erschütterung der Welt und durch ein Weltgericht, das die ursprünglich intendierte Schöpfungsordnung wiederherstellt, eliminiert worden sind, die Seinen im Reich Gottes als Könige bis „in alle Ewigkeit“ (22,5) herrschen werden. Das ist der Frieden auf Erden.

Schon allein diese universal gedachte ‚Erwürdigung‘ von *uns* zu Königen und Priestern durch die Erlösungstat Jesu, den Freikauf, liest sich heute mit Erstaunen, wo es doch zumindest in der römisch-katholischen Kirche jahrhundertlang üblich war, Christinnen und Christen unter den Vorzeichen der augustinischen Erbsündenlehre von Natur aus als sündhaft zu qualifizieren. Diese Identifizierung, die im Blick auf die Selbst- und Gottesbeziehung eine Internalisierung des Selbst- und Gottunwürdigseins zur Folge hatte – was in Kombination mit der Hervorkehrung des richtenden und zürnenden Gottesbildes die eigentliche Botschaft Jesu vom Nahegekommenheit der Gottesherrschaft auf Erden⁴ als

³ Vgl. Müller, U. B., Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Würzburg 1984, 338.

⁴ Helmut Merkley hat in plausibler Weise begründet, dass das Nahegekommenheit der Königsherrschaft Gottes das zentrale Thema der Verkündigung Jesu gewesen sein muss. Seit der Veröffentlichung eines Aufsatzes von Johannes Weiß im Jahr 1982, der diese These erstmals aufwarf, gibt es in der neutestamentlichen Exegese „fast einen Konsens“ darüber, so jedenfalls die Einschätzung von Heinz Schürmann. Schürmann, H., Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu

Heilsbotschaft⁵ in eine beengende Drohbotschaft hat kehren lassen, und das, obwohl doch in ihm selbst Gottes unbedingte, zuvorkommende Zuwendung und Liebe⁶ als indikativische Zusage des Heils geschichtlich erfahrbar und konkret wurde –, findet sich theologisch aufgearbeitet in der wissenschaftlichen Reflexion einer ganzen Generation von Theologinnen und Theologen des 20. und 21. Jahrhunderts. Diese Aufarbeitung dauert noch an und hat nicht an Aktualität verloren. Für diese Aufarbeitung steht gerade das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem kirchlichen Aufbruch und seinen Texten Pate.

Doch nicht nur die Erwürdigung von *uns* zu Königen und Priestern verwundert an der Schrift des judenchristlichen Propheten, sondern noch mehr die sich daran anschließende Konsequenz: „[U]nd sie werden herrschen als Könige auf der Erde“ (Offb 5,10) bis „in alle Ewigkeit“ (22,5). Wie sich Johannes das Kö-

ureigener Tod im Licht seiner Basilea-Verkündigung (Teildruck), Leipzig 1985, 19. Merklein wertet Mk 1,15 als programmatische Zusammenfassung der Botschaft Jesu. Da heißt es: „[U]nd [er] sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“. Mk 1,15 stimmt mit Lk 10,9 par Mt 10,7 von der inhaltlichen Aussageintention her überein. Dort sendet Jesus seine Jünger mit dem Auftrag aus, den Leuten das Nahegekommen-sein des Reiches Gottes zu verkünden. „Insofern wird man Mk 1,15; Lk 10,9 par Mt 10,7 als sachgerechte Zusammenfassung der Verkündigung Jesu bezeichnen dürfen, selbst wenn die konkrete Formulierung nicht eo ipso als authentisches Jesuswort gewertet werden kann.“ Merklein, H., Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Leipzig ³1989, 40. Dies bedeutet, dass die Reich-Gottes-Botschaft Mitte der Verkündigung Jesu war, vor allem auch deshalb, weil die synoptische Tradition kein anderes Thema der Verkündigung Jesu, wie beispielsweise die ethischen Forderungen oder die spezifische Rede von Gott als Abba, „in vergleichbarer Weise zum zusammenfassenden Inbegriff der Botschaft Jesu erhoben“ hat. Vgl. ebd., 26. Schürmann hingegen gab der Theozentrik – der Offenbarung und Sichtbarmachung des Herr- und Vaterseins Gottes – mehr Gewicht als der Botschaft von der zeitlichen Naherwartung der *basileia*. Er ging mit Edward Schillebeeckx davon aus, dass Jesus eine tiefgreifende Abba-Erfahrung gemacht haben musste, die nicht nur ihn selbst, sondern seine bisherige *basileia*-Vorstellung „formierte und transformierte“. Sie wurde ihm selbst zum Geschick. Schürmann argumentierte: „Die betonte Anrede *abbā* und der einzigartige Gebrauch des Terms *basileia* erklären einander: Wenn es für Jesus die Herrschaft des ‚Abba‘ ist (‚seine‘ Herrschaft, die ‚kommt‘, wie nur je Gott selbst personal ‚kommt‘), dann ist die *malkuthā* – vom Ursprung her ein *nomen actionis* – personal aufgebrochen und theologisiert: Gottes Herrschaft kommt als das eschatologische Heil schlechthin, als beglückendes ‚Reich‘, beseligend.“ Und mit Blick auf Jesu Vater-unser-Gebet führte er fort: „Jesu Basilea-Verkündigung unterschied sich von der Umwelt grundlegend durch die Weise, wie Jesus diese an den ihm eigenen Gottesgedanken heranrückte und diesen in ihr dominieren ließ: ‚Abba, geheiligt werde dein Name; es komme dein Reich‘ (Lk 11,2).“ H. Schürmann, Gottes Reich, 29f. Merklein überwand die von Schürmann aufgestellte Alternative von Theozentrik oder Eschatologie als Mitte der Verkündigung Jesu, indem er den inneren Zusammenhang aufwies, nämlich dass Jesus vom Herr- und Vatersein des *jetzt* eschatologisch handelnden Gottes reden wollte. Vgl. H. Merklein, Gottesherrschaft, 27.

⁵ Vgl. H. Schürmann, Gottes Reich, 33f. Im Unterschied zu Johannes d. Täufer verkündet Jesus das nahende Reich Gottes als Heilsbotschaft.

⁶ Vgl. Pröpper, T., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, bes. 194–198.

nigtum Gottes auf Erden mit Gott als dem *Allherrscher*, mit Christus als dem *König der Könige* und mit den Christen als einer Garde von *Königen und Priestern* vorstellt, erzählen die Bilder der Vision vom neuen Jerusalem (Offb 21,1–22,5), die am Ende der Offenbarungsschrift nach düsteren Plagen- und Gerichtsszenarien als Hoffnungsbilder erscheinen. Blickt man auf das im neuen Jerusalem skizzierte Verhältnis zwischen dem allherrschenden Gott, Christus als dem König der Könige und den Gläubigen als Könige, wird schnell deutlich, dass das dort eingeschriebene Verständnis von hierarchischer Struktur zwischen den herrschenden Königen und gemeinsamer Lebensweise einer nicht-weltlichen Logik entspricht. Dies zu präzisieren, soll nun Thema der folgenden Ausführungen sein. Doch zunächst ist ein Blick auf die Bedeutung der Heilszusage unserer Königs- und Priesterwürde zu werfen, weil ohne ihre Bestimmung das Zusammenleben und die soziale Ordnungsstruktur der neuen Zivilisation der Erde kaum verstehbar ist.

1. Ontologische und funktionale Bestimmung der Königs- und Priesterwürde

Betrachtet man die eben angeführten Perikopen über die Königs- und Priesterwürde (Offb 1,6; 5,10; 20,6; 22,5) in ihrem Kontext und in einer vergleichenden Zusammenschau, wird eine ontologische und funktionale Bestimmung dieser Zusage sichtbar: ontologisch im Sinne einer Seinswandlung, die durch die Heilstat Jesu erwirkt wurde;⁷ funktional, weil das neue Sein verknüpft ist mit

⁷ Gerade die formelhaften Wendungen im Briefpräskript in 1,4–6, die traditionsgeschichtlich aus der Taufe stammen, preisen Christus, weil er durch seinen Tod aus Liebe zu den Menschen für die Menschen Heil erlangt hat: Sie sind von der Macht der Sünde und des Todes befreit. Seine Liebe ist nach wie vor in den Gemeinden präsent. Die Heilsbedeutung des Todes wirkt bis in die Taufe der einzelnen Gemeindemitglieder hinein, in der die Vergebung der Sünden aus Liebe geschenkt wird. Dadurch werden die Gläubigen zu einem neuen Sein überführt. Dieses neue Sein impliziert neue Würden und Funktionen. Und das ist die Einsetzung dieser von Sünden befreiten Menschen (der Getauften) zu Königen und Priestern. Allerdings hat Johannes in 1,4–6 keine inhaltlichen Bestimmungen für die Priester- und Herrschaftsfunktion gegeben. Vgl. *U. B. Müller*, Offenbarung, 74–76. Als Grund führt Müller an, dass Johannes die eigentlich Israel zugesagte Priesterwürde in Ex 19,6 („ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören“) „bei den Christen verwirklicht“ sieht, weil die Juden ja in 2,9 und 3,9 als „Synagoge des Satans“ bezeichnet werden, die damit den widergöttlichen Mächten verfallen ist; *U. B. Müller*, Offenbarung, 76. Dem widerspricht aber die Vision in 7,1–8, wo Johannes 144.000 Menschen aus den zwölf Stämmen Israels mit dem Siegel Gottes auf der Stirn sieht: Damit können nur Juden gemeint sein. Ihnen wird wie den anderen, der „großen Menge“ (7,9), die er direkt danach sieht – und das sind die Christen –, das neue Jerusalem in Aussicht gestellt. Damit erweist sich der *judenchristliche* Prophet in der Kontinuität seiner eigenen Herkunft aus der jüdisch-apokalyptischen Tradition, die nichts anderes sagt, als dass sich Gottes Eigentum auch ob der großen Drangsal der Endzeit auf seinen Schutz verlassen

einem konkreten Tun. Die Funktion der Königswürde ist das zukünftige Herrschen auf Erden (5,10; 20,6; 22,5). Die funktionale Bestimmung des Priestersseins umfasst mehrere Aspekte in der Offb, die durch die geschichtliche Zäsur des Weltgerichts inhaltliche Modifikationen erhält.

Vor dem Weltgericht beinhaltet die funktionale Bestimmung des Priestersseins das Stehen vor dem Thron Gottes (7,15), womit die Anbetung Gottes gemeint ist, die einen fröhlichen Lobgesang nicht ausspart. Johannes sieht hier in einer Thronsaalvision, wie diejenigen, die „aus der großen Bedrängnis kommen“ (7,14), vor dem Thron Gottes und vor dem Lamm stehen und beide lobpreisen (7,10). Zur Tätigkeit der Priester gehört auch der beständige Tempeldienst, der „tags und nachts“ (7,15) ausgeübt wird. Das Weltgericht zieht dann Modifikationen dieser Tätigkeiten nach sich. Während vor dem Weltgericht die Ausübung der Priesterfunktion seines Volkes, das von den widergöttlichen Mächten bedrängt worden ist, ausschließlich *im Himmel* am Thron und im Tempel Gottes vollzogen werden konnten, können diese Tätigkeiten nach dem Weltgericht *auf Erden* stattfinden. Denn Gott thront und wohnt nun mit Christus in der Stadt Gottes auf Erden (22,3). Das ist möglich, weil die Erde nun frei ist von allen widergöttlichen Mächten. Johannes spricht die funktionale Bedeutung der Priesterschaft Gottes an, wenn er sagt, dass seine Knechte ihm dort dienen werden (22,3), so eben, wie sie es als Priester auch schon *vor* dem Weltgericht getan haben. Gott dienen bleibt die funktionale Bestimmung der Priester. Da aber Gottes Thronen und Wohnen nicht mehr im für uns Verborgenen oder in einem Tempel stattfindet, da Gottes Thron für alle frei zugänglich ist und sogar sein Angesicht geschaut werden kann (22,4), fällt der Tempeldienst bzw. Tempelkult weg. Im neuen Jerusalem sind „Kult und Leben nicht mehr geschieden“⁸. Dies deswegen, weil „die Stadt insgesamt von der Gegenwart Gottes erfüllt und alles Leben in dieser Stadt [...] zum Dienst vor Gott“⁹ wird. Das wiederum

kann; vgl. Müller, K., Noch einmal die Einhundertvierundvierzigtausend. Anmerkungen zur judenchristlichen Kompetenz des Verfassers der Johannesapokalypse, in: Heining, B. (Hg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung, Stuttgart 2011, 132–166, hier 139–149. Hinzu kommt Folgendes: Die Tore der Stadt Gottes tragen die Namen der zwölf Stämme Israels (21,12) und die Grundsteine der Stadtmauern die Namen der zwölf Apostel (21,14). Mit diesen Namen soll die Bevölkerung der Stadt Gottes identifiziert werden; vgl. Theobald, M., „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinden, in: ders. / Simon, W. (Hg.), Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, Berlin – Hildesheim 1988, 11–35, hier 24. Folglich geht es Johannes meines Erachtens darum, die ursprünglich Israel zugesagte Priesterwürde in Ex 19,6 auch für Christen geltend zu machen.

⁸ März, C.-P., „Der ist, der war und der kommen wird“. Die Offenbarung des Johannes und unsere Rede von Gott, in: Pittner, B. / Wollbold, A. (Hg.), Zeiten des Übergangs. Festschrift für F. G. Friemel, Leipzig 2000, 42–56, hier 54.

⁹ Ebd.

bedeutet, dass das ganze Leben im Königtum Gottes priesterlicher Dienst ist. Es gibt keine Trennung mehr zwischen profan und sakral oder funktional und ontologisch. Funktionale und ontologische Bestimmung der Priesterwürde fallen hier in vollendeter Form zusammen. Das Ziel der Heilsgeschichte ist erreicht. Denn immerhin war ja „die Errichtung eines Priesterreiches“¹⁰ das erklärte Ziel des Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Am Sinai, kurz nach dem Auszug aus Ägypten, hörte doch Moses Gott sagen:

„Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören“ (Ex, 19,5f.).

Im neuen Jerusalem, Sinnbild für das Königtum auf Erden, ist diese Intention geschichtliche Wirklichkeit geworden. So jedenfalls sieht es der Prophet. Doch nicht nur das. Auch die Königs- und Priesterwürde als die zwei durch Christi Blut erwirkten höchsten Ehrenwürden fallen im Königtum Gottes in vollverwirklichter Form, d. i. funktional und ontologisch, zusammen.

2. Inhaltliche Verknüpfung der Königs- und Priesterwürde

Die Vision vom neuen Jerusalem zeigt, dass Königs- und Priesterwürde inhaltlich verknüpft sind. Es gibt kein Herrschen im Königtum Gottes ohne Dienst, d. h. ohne konkrete Ausübung der Priesterwürde. Diese Verknüpfung scheint eine Bedingung dafür zu sein, Dauer und Bestand des Reiches Gottes zu garantieren. Das König- und Priestersein *aller* kennzeichnet die soziale Ordnung in der Stadt und sorgt für die erfolgreiche Meisterung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, denn immerhin kündigt Johannes unser Herrschen als Könige bis „in alle Ewigkeit“ (22,5) an. Dem Reich Gottes wird also kein Untergang beschert sein, wie es doch bisher bei allen großen Imperien und Hochkulturen der Fall gewesen war. Mit anderen Worten: Erst die Wandlung der Menschen garantiert den Bestand des Königtums Gottes und das Leben seines königlichen und priesterlichen Volkes. Für die Einsetzung der Seinen zu Königen und Priestern ist der Tod Jesu notwendig gewesen. Die Lebenshingabe Jesu am Kreuz hat die Macht der Sünde gebrochen, die Seinswandlung der Menschen zu Königen und Priestern ermöglicht, welche wiederum die Voraussetzung dafür darstellt, die erhaltene Königs- und Priesterwürde *auf Erden* praktisch zu vollziehen. Hinzu kommt eine weitere Bedingung. Der Tod Jesu hat eine kos-

¹⁰ Holtz, T., Die Christologie der Apokalypse des Johannes, Berlin 1962, 68; Holtz bezieht sich auf Beer, G., Exodus, Tübingen 1939, 97.

mische Dimension von Erlösung. Er als das geschlachtete und erhöhte Lamm (5,6) war als solches von Gott dazu für würdig befunden worden, die sieben Siegel der Buchrolle zu lösen, die den Geschichtsplan der Endzeit enthält (Offb 5,2–12). So konnte der erhöhte Jesus den Erlösungsplan für die Weltgeschichte in Gang setzen, welche den ganzen Kosmos von der Macht des Bösen befreit und die ursprünglich intendierte Schöpfungsordnung in einer neuen Weise, nämlich in einer Neuschöpfung („Siehe, ich mache alle neu“, Offb 21,5) wiederherstellt. Die Eliminierung aller widergöttlichen Kräfte, die im Gericht Gottes ihren Höhepunkt erreicht, so dass es in der Stadt Gottes „nichts Unreines“ mehr geben und „keiner, der Gräuel verübt und lügt“, hineinkommen wird (Offb 21,27), der den beständigen ‚Gottesdienst‘ und das friedvolle Leben darin stören oder gar zerstören könnte, stellt also eine weitere Voraussetzung für die Konkretisierung der zu Königen und Priestern eingesetzten Menschen auf Erden dar. Wie aber hängen nun Königs- und Priesterwürde inhaltlich zusammen?

Zunächst einmal ist zu sagen, dass Johannes mit seiner Vision vom König- und zugleich Priestersein *aller* in der Stadt Gottes die bislang bekannten irdischen Vorstellungen von Macht sowie strukturellen und propagandistischen Praktiken des römischen Herrschaftsstils konterkariert. Auch die römischen Kaiser trugen neben ihrem Herrschertitel den Titel *pontifex maximus*¹¹. Der Prophet führt aber eine im Vergleich zum Imperium Romanum neue, ungekannte Weise des Herrschens als Priester ein. Als Könige und Priester herrschen die erlösten Menschen im Reich Gottes gemeinsam mit dem kosmischen König Christus und Gott, dem Allherrscher.¹² Zugleich werden diese Menschen in der Vision des neuen Jerusalem als „Diener Gottes“ bezeichnet (Offb 22,3). So beinhaltet die zugesprochene Königswürde in den Kategorien der nicht ausschließlich römischen Machtlogik einen Widerspruch in sich, der sich jedoch im Horizont der jesuanischen Reich-Gottes-Botschaft und ihrer auch in der Offenbarungsschrift auftauchenden Theozentrik auflöst; hatte Jesus doch selbst schon mit seinem eigenen Leben die irdischen Implikationen von Macht und

¹¹ Augustus ließ sich im Jahr 12 v. Chr. von ganz Italien zum *pontifex maximus* wählen. Schon für Cäsar war es ein „Politicum ersten Ranges, an das er seine ganze Existenz setzte“, gewesen, sich im 63 v. Chr. zum *pontifex maximus* wählen zu lassen. Er hatte Augustus, seinen Adoptivsohn, noch in das angesehene römische Priesterkollegium, *pontifices*, aufgenommen. Während der Bürgerkriege ließ Augustus sich dann nach und nach in die großen alten Priesterschaften wählen, „so dass es schließlich zu einer Kumulation von Priesterämtern kam, wie sie kein Römer zuvor je erreicht hatte.“ Christ, K., Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin, München³ 1995, 159f. Die Wahl zum *pontifex maximus* bedeutete die sakrale Fundierung des Prinzipats, die freilich nur den Zweck erfüllte, seine Herrschaft zu stabilisieren.

¹² Stefan Schreiber hat dies in seinem Beitrag des vorliegenden Bandes als „Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes“ bezeichnet, weil das Volk mit Christus herrscht.

Rangfolge unterlaufen und dasselbe von seinen Jüngern gefordert. So hat er sie als Miterben des Reiches Gottes mit seiner „himmlischen“ Herrschaftslogik eingebunden, die natürlich hier im Blick auf die Apostel auch das Recht sprechen beinhaltet:

„Es entstand unter ihnen ein Streit darüber, wer von ihnen wohl der Größte sei. Da sagte Jesus: Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste, und der Führende soll werden wie der Dienende. Welcher von beiden ist größer: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient. In allen meinen Prüfungen habt ihr bei mir ausgeharrt. Darum vermache ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat: Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken, und ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“ (Lk 22,24–30)

Anhand dieser Perikope wird die interne Verknüpfung von Königs- und Priesterwürde deutlich. Wenn Jesus sagt, dass er als der Herrscher des Reiches Gottes, das er von seinem Vater erbte, dient, definiert er die Verknüpfung von der Königs- und Priesterwürde mit ihren funktionalen Bestimmungen. Jesus dient aber nicht nur Gott – worauf die Benennung seiner Prüfungen anspielt –, sondern er dient auch den Seinen. Dieser Aspekt erweitert die bereits erreichte Bestimmung der Priesterfunktion. Und genau mit diesem weiteren Aspekt der Priesterfunktion unterläuft er zugleich die irdische Macht- und Hierarchiologie, nach welcher die Untergebenen dem König dienen. Jesus als der *Hohepriester* (Hebr 2,17) und *König der Könige* (Offb 17,14; 19,7) erklärt aber nicht nur den Zusammenhang beider Funktionen, sondern vollzieht selbst die Verknüpfung von Königs- und Priesterwürde beispielhaft, wobei aber auch bei ihm die Vollverwirklichung seiner Königsfunktion auf Erden bis zu seiner Wiederkehr noch aussteht. Er fordert aber seine Jüngerinnen und Jünger auf, es ihm jetzt schon nachzutun und genauso „priesterlich“ zu handeln. Durch ihre Bereitschaft, Jesu priesterliches Lebensbeispiel nachzuahmen und sich, aus irdischer Perspektive betrachtet, zu erniedrigen und Gott und den Anderen zu dienen, werden sie selbst mit oder wie Christus zu Herrschern im Reich Gottes. Sie vollziehen damit einen Aspekt des genuin jesuanischen Verständnisses von Priestersein, das mit der Königswürde Hand in Hand geht. Die Verknüpfung von Königs- und Priesterwürde kannten die judenchristlichen Hörerinnen und Hörer der Offenbarung aus der jüdischen Tradition. In Gen 14,18ff. ist die Rede von Melchisedek, dem „Priester des Höchsten Gottes“ und „König von Salem“ (14,18). Melchisedek segnet Abraham nach dem errungenen Sieg gegen König Kedor-Laomer. Er bereitet ein gemeinsames Mahl und bringt Brot und Wein. Nach dieser segensreichen Begegnung schließt Gott mit Abraham seinen Bund und

verheißt ihm eine zahlreiche Nachkommenschaft (Gen 15).¹³ Der Hebräerbrieff schließt daran an und entfaltet die interne Verknüpfung des Hohepriesterseins Jesu mit seiner Königswürde, um die Rede von der Schließung eines neuen Bundes theologisch zu begründen (Hebr 8,1–13).

3. Königs- und Priesterwürde als ontologische Fortbestimmung der *imago Christi*

Wenn Christus selbst König und Hohepriester ist und wenn Christus die Seinen zu Königen und Priestern einsetzt und von ihnen fordert, sowohl in ihrem persönlichen als auch im zwischenmenschlichen Leben seinem Lebensbeispiel zu folgen, dann bedeutet das auch, dass sich genau darin ihre Christusähnlichkeit spiegelt. Die Tiefendimension des durch die Lebenshingabe Jesu erwirkten Seinswandels, der ontologischen Bestimmung der Königs- und Priesterwürde, ist die Christusähnlichkeit. Die Königs- und Priesterwürde ist folglich als eine Fortbestimmung der *imago Christi* bzw. *imago Dei* (weil Jesus das wahre Bild Gottes ist¹⁴) zu verstehen, die durch die Heilstat Jesu und seine bleibende Gegenwart im Hl. Geist restituiert wird und auf seine Vollendung wartet.¹⁵ Je-

¹³ Mit Melchisedek als König von Salem ist im AT erstmals Jerusalem eingeführt, in dem später die jüdischen Könige herrschen werden und das als Wohnstätte des himmlischen Königs JHWH geltend gemacht wurde. Durch das Auftreten von Melchisedek und seiner Bezeichnung als König von Salem soll deutlich gemacht werden, dass es schon vor der Eroberung Jerusalems eine von Gott legitimierte und von ihm abhängige Herrschaft gab. Vgl. *Vanoni, G.*, Reich Gottes – Altes Testament, in: *ders. / B. Heininger*, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB – Themen 4), Würzburg 2002, 7–60, hier 15.

¹⁴ Die Briefliteratur des Neuen Testaments bezeichnet an vielen Stellen Christus als das Bild Gottes bzw. als gottgleich, z. B. 2 Kor 4,4; Hebr 1,3; Phil 2,6. Im JohEv ist die Wesenseinheit von Vater und Sohn verankert: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Freilich entspricht die Wesenidentität und -einheit von Vater und Sohn nicht der Christologie des Propheten Johannes, vgl. *U. B. Müller*, Offenbarung, 56. Dennoch ist anzumerken, dass Johannes stark in Analogien denkt, welche die größere Unähnlichkeit zu beachten scheint: Während Gott der *Allherrscher* ist, ist Jesus der *König der Könige* und sind in Entsprechung zu Jesus die Menschen *Könige*. Zur Erklärung dieser in das Verhältnis zwischen dem Königsein von Gott, Christus und Mensch eingetragenen Differenz bei gleichzeitiger Ähnlichkeit könnte man die partizipative Attributionsanalogie heranziehen. Partizipative Attributionsanalogie meint ein Zugleich von Identität und Differenz von zwei zu vergleichenden Dingen, die sich ähnlich in Bezug auf ein Drittes (das Attribut, z. B. gerecht) sind. Mit Partizipation ist gemeint, dass das Geschöpf am Sein Gottes und dessen Attributen partizipiert, das jedoch freilich in größerer Unähnlichkeit. Das IV. Laterankonzil definierte Analogie folgendermaßen: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine noch größere Unähnlichkeit zwischen ihnen einschliesse.“ DH 806/NR 280. Vgl. auch *Bär, M.*, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau, Würzburg 2011, 366.

¹⁵ Gemäß paulinischer Theologie und Soteriologie wird das Ebenbild des Menschen durch das geschichtliche Heilshandeln Gottes in seinem Sohn, dem neuen Adam, und im Hl. Geist resti-

sus hat also durch die Überwindung der Konsequenzen des Sündenfalls die Neuschöpfung des Menschen in Gang gesetzt, welche die Voraussetzung für die Neuschöpfung der Erde ist. Die Neuschöpfung des Menschen zum Ebenbild Christi, welche die Königs- und Priesterwürde impliziert, ist zugleich Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben im Lebensraum Gottes. Die soziale Ordnung ist von Gleichheit gekennzeichnet: Im Königtum Gottes sind alle gleichermaßen würdig. Alle Männer und Frauen sind Ebenbilder Gottes¹⁶, alle sind Könige und Priester, welche gleichermaßen herrschen und dabei die größere Majestät Gottes und des Lammes anerkennen. Sie dienen dem *Allherrscher*, dem *König der Könige* und den anderen Königen im Reich, ohne dies als entwürdigende Unterwerfung oder Unterordnung aufzufassen. Denn die ontologische Bedeutung der Königswürde ist der Adel. Schon in der Odyssee werden neben dem einen König auch die Adligen einer Stadt als Könige bezeichnet. Bei Hesiod gibt es den einen König gar nicht mehr, sondern die Adligen heißen nur noch Könige.¹⁷ Königsein ist also ein Adelstitel und drückt die Würde einer Person, die Größe seiner Seele aus. Durch den durch Christus bewirkten Seinswandel, der vom soteriologischen Implikat der Christusähnlichkeit geprägt ist, erklärt sich dieser Adel von selbst: Wie sollten die Seinen nicht würdig sein, wenn in ihren Antlitzen die Herrlichkeit Gottes und Christi aufleuchtet? Gibt es einen größeren Adel als im eigenen Sein, Christus, den *König der Könige* und den *Hohepriester*, zu repräsentieren?

Die *ontologische* Dimension der Königswürde kann nun nichts anderes beinhalten, als dass der Mensch zu einem Bewusstsein der eigenen Würde erwacht ist. Und das hat zur Folge, dass er sich seiner Freiheit und seines Handelns bewusst geworden ist und seine funktionale Bestimmung verwirklichen kann. Hatte Johann Gottlieb Fichte Freiheit nicht als Bewusstwerdung der eigenen Selbständigkeit definiert, die das eigenständige, bewusste Handeln-Können impliziert?¹⁸ In diesem Sinne hat der König Herrschaft über sein Sein und über die Kraft seiner Handlungsfähigkeit erlangt, die er nun nur zum ethisch guten

tuiert. Die Neuschöpfung des Menschen und die Verwandlung in sein Bild wird im Reich Gottes vollendet; vgl. 1 Kor 45–57; 2 Kor 3,17f. Kraft des Hl. Geistes werden wir in das Bild Christi verwandelt. Zur ontologischen Verwandlungsdynamik „in ein ihm gleich geartetes Wesen“ bei Paulus vgl. *Gräßer, E.*, Zweiter Brief an die Korinther, Kapitel 1,1–7,16 (ÖTBK 8/1), Würzburg 2002, 143; *Klauck, H.-J.*, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986, 42.

¹⁶ Vgl. dazu *M. Bär*, Mensch und Ebenbild Gottes sein.

¹⁷ *Martin, J.*, Art. Monarchie – II. Griechisch-römische Antike, in: *Brunner, O. / Conze, W. / Koselleck, R.* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart 1978, 134–140, hier 135.

¹⁸ Deswegen hat Peter Baumanns Fichtes Philosophie als „ethische Anthropologie“ gefasst; *Baumanns, P.*, *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/Br. – München 1990, 3.

Handeln einsetzen kann. Dieses Erwachen geht einher mit der Anerkennung der Würde, der Freiheit, des Handelns-Könnens der anderen Personen und des Sich-Abbildens-Gottes in ihnen.¹⁹ In Kombination mit der Priesterwürde im Sinne ihrer funktionalen und ontologischen Bestimmung ist das königliche Herrschen aber kein willkürliches und egoistisches Handeln. Das wird wieder an Jesus Christus deutlich. In unseren Bestimmungen zur Priesterwürde waren wir bisher so weit gekommen, Jesu Verständnis vom Priestersein als die Indienstnahme und Lebenshingabe an Gott und die Menschen aufzufassen. Der Grund für diese Hingabe und die Motivation, Gott und den Menschen zu dienen, ist aber die Liebe (Offb 1,5). So kann gefolgert werden, dass die Liebe Wesensbestandteil der ontologischen Bestimmung der Priesterwürde ist. Der Hohepriester Jesus lebt und handelt aus der Kraft der Liebe heraus. Für den menschlichen Seinswandel bedeutet das: Die sittliche Autonomie des Menschen kann von der theonomien Ethik der „höheren sittlichen Liebe“²⁰ Jesu abgelöst werden, wenn der Mensch in freier Selbstwahl zustimmt, sich von der Liebe Christi bestimmen zu lassen. Diese Liebe ist wie Gottes Liebe allumfassend. Johannes spricht den kleinasiatischen Gemeindemitgliedern also keine Alleinherrschaft im Sinne der römischen Herrscherideologie zu, wenn er sie als König und Priester bezeichnet.

Will man diese Kombination aus König- und Priestertum als soziale und politische Ordnung im Königtum Gottes in unsere bisher bekannten gesellschaftlichen und politischen Ordnungssysteme einordnen und auf den Begriff bringen, dann ergibt sich eine für uns paradox anmutende Mischung aus demokratischen und monarchischen Strukturelementen.²¹ Mehr lässt sich aus der Vision nicht ablesen und mit unseren weltlichen Ordnungen kategorisieren. Diese neue Zivilisation wird wohl neue Begrifflichkeiten für die Ordnung ihres Zusammenlebens finden müssen. Doch um nicht in weitere Spekulationen zu verfallen, erscheint mir ein Blick auf das Gottesbild lohnenswert. Es könnte der

¹⁹ Vgl. Fichte, J. G., Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Meiners Philosophische Bibliothek 256), Hamburg 1979; Fichte hat in der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) seine Anerkennungslehre (*Naturrecht*) weiterentwickelt und die Theonomie als die höhere Ethik der Hingabe bestimmt. Das aus der Unmündigkeit zur Freiheit erwachte Ich gibt dem Willen Gottes Raum, verschenkt sich frei und gibt sich in Liebe hin. Es erkennt, dass sein Selbst ein Ebenbild Gottes ist, und es erkennt, dass sich Gott auch in anderen Personen abbildet. Vgl. Düsing, E., Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie. Fichtes Theorie sittlicher Individualität, in: Fichte-Studien, Bd. 8, Amsterdam – Atlanta 1995, 59–85, bes. 70–75.

²⁰ E. Düsing, Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie, 74.

²¹ Vgl. auch: Ebner, M., Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, B. (Hg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Offenbarung, Stuttgart 2011, 100–131, hier 129.

Erfassung der nicht-weltlichen Logik dieses neuen Zusammenlebens auf die Sprünge helfen.

4. Gottesbild oder: Wer herrscht eigentlich über die Welt und wie?

Johannes macht in seiner Offenbarung den Aspekt der Herrschaft Gottes, die über allem steht, stark. Dies ist nachvollziehbar, denn Johannes sieht, dass die kleinasiatischen Gemeinden einer Illusion erliegen, wenn sie dem Herrschaftsgebaren Roms Glauben schenken. Für ihn ist klar: Nicht der römische Kaiser ist der Herrscher über die Welt, es ist Gott. Die Frage, wer nun eigentlich die Herrschaft innehat, sowie die Frage, wann und wie sie Gott in konkreter Form auf der Erde übernimmt, ist ein zentrales Thema in der Offenbarung. Ein Staatssystem existiert so lange, wie die Menschen seine Ordnung wahrnehmen und seinem Herrscher glauben. Der Staat oder ein Herrscher braucht Mittel, um seinen Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit, der Gehorsam und Respekt verlangt, durchzusetzen, wenn er dabei nicht nur auf Sanktionen zurückgreifen möchte, um Achtung zu erzwingen.²² Ein Mittel ist die Selbstdarstellung des Herrschers und seines Herrschaftssystems, das positiv an das Wir-Gefühl, die Loyalität und das Zugehörigkeitsgefühl appellieren soll. Das öffentliche In-Erscheinung-Treten, d. h. die Repräsentation des Herrschers als der real-physisch fassbaren Verkörperung des Staates, ist daher eine der wichtigsten Legitimationsgrundlagen eines Herrschers. Seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. hat sich das Imperium Romanum als ‚Weltherrschaft‘ stilisiert – als Herrschaft, die eine nach übernommener hellenistischer Vorstellung und mediterranem Weltbild über die ganze *oikumene*, die ganze zivilisierte Menschheit, herrscht, oder in genuin römischen Begriffen ausgedrückt: als eine Herrschaft, die den gesamten *orbis terrarum*²³ regiert. Die römischen Kaiser erhoben den Anspruch, jene Herrscher über die ganze Erde zu sein. Johannes hingegen gewährt mit seinen Visionen und Auditionen einen Blick hinter die Kulissen und entlarvt Roms Herrschaftsanspruch als Propaganda²⁴, die Mittel der Selbstdarstellung der Kaiser als Täuschung zum Zwecke der Legitimation ihrer Macht, den Kaiserkult als Blasphemie des *eigentlichen* Herrschers der Welt gegenüber. Er deckt auf, dass jeder Kaiserkult im Grunde eine „satanische Nachäffung derjenigen Hul-

²² Vgl. Gauger, J.-D., Staatsrepräsentation. Überlegungen zur Einführung, in: ders. / Stagl, J., Staatsrepräsentation, Berlin 1992, 9–18.

²³ Vgl. K. Christ, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 464.

²⁴ Vgl. Christ, K., Die Dialektik des Augusteischen Principats, in: Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte I: Römische Republik und Augusteischer Principat, Darmstadt 1982, 253–263.

digung erscheint, wie sie einzig und allein Gott zusteht und wie er sie in der Thronsaalvision vor Augen geführt hat“²⁵. Die römischen Kaiser hatte er ja als Handlanger des auf Erden gestürzten Satans identifiziert (Offb 12,9; 13; 17) und auf diese Weise ‚demaskiert‘²⁶. Johannes verfolgt mit dieser Offenlegung der wahren Machtverhältnisse unterschiedliche Ziele. Er möchte aufklären, indem er *seine* Bilder und Einsichten gegen die Inszenierungen und gegen die täuschenden (Stand-)Bilder und Propagandaworte der Römer setzt. Er möchte in der Provinz Kleinasien widerständige Kräfte gegenüber einem Imperium mobilisieren, das für die Gemeindemitglieder nicht unbedingt ablehnenswert erscheint. Er will einer religiösen Minderheit, die unter der Vorherrschaft eines riesigen politischen Imperiums steht, in Aussicht stellen, dass sie selbst in naher Zukunft die Herrschaft übernehmen wird. Das mag in den Ohren einer kleinasiatischen Minderheit von Christen der damaligen Zeit befremdlich und sicherlich unglaublich geklungen haben. Eine Minderheit aber, die viel weniger bedroht und verfolgt wurde, als es über viele Jahrhunderte tradiert worden ist.²⁷ Nicht weniger unglaublich klingt diese Prophetie in der heutigen Situation der Kirchen in Deutschland, die einen ernstzunehmenden Mitgliederschwund zu verzeichnen haben und eine Minderheitensituation auf sich zukommen sehen,

²⁵ Vgl. M. Ebner, Spiegelungen, 114.

²⁶ Ebd.

²⁷ Dass die Johannesoffenbarung nicht als Erbauungstext für Christen in Kleinasien, die unter der angeblich wütenden Christenverfolgung Domitians in Bedrängnis gekommen waren, zu verstehen ist, ist inzwischen dank althistorischer Forschung und ihrer Rezeption in der ntl. Forschung in der Auslegung des Textes weitgehend verbreitet. Der Althistoriker Karl Christ bemerkte, dass es „wenige römische *principes*“ gibt, „deren historisches Bild trotz unbestreitbar positiver politischer Ansätze und trotz evidenter Leistungen so systematisch verdüstert wurde wie dasjenige Domitians“. K. Christ, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 283. Sowohl vom römischen Senat als auch von den römischen Philosophen verhasst, wurde Domitian aus nächster Nähe durch Höflinge und Gladiatoren ermordet (96 n. Chr.). Schon längst von seinen innenpolitischen Feinden als *Tyrann* stilisiert, beschloss der Senat nach seiner Ermordung die *damnatio memoriae* – das Schlimmste, was einem römischen *princeps* widerfahren konnte. Zur Verdüsterung des Domitians-Bildes haben senatorische und frühchristliche Geschichtsschreiber beigetragen. Christliche Autoren wie Melito v. Sardes, Laktanz, Euseb und Orosius haben Domitian als zweiten systematischen Christenverfolger denunziert und sind nach Einschätzung der modernen Quellenkritik in ihren Angaben vorrangig allgemein und indirekt geblieben – so konnte es zu einer unadäquaten Überlieferung kommen. Was historisch haltbar ist, ist „ein regional begrenztes Vorgehen in Kleinasien gegen diejenigen, die sich dem vor allem in Ephesus forcierten Kaiserkult verweigerten“ (ebd.). Für die Stadt Rom sind Vorgehen Domitians gegen die römische Aristokratie und gegen verdächtige Verwandte während seiner letzten Regierungsjahre bekannt, darunter waren auch Christen. Von einer systematischen Christenverfolgung kann aber nicht die Rede sein. Vgl. ebd., 282ff. Für die Rezeption in der ntl. Exegese vgl. Klauck, H.-J., Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: ders., Alte Welt und neuer Glaube (NTOA 29), Fribourg – Göttingen 1994, 115–134, hier 126, oder C.-P. März, Der ist, der war und der kommen wird, 44.

wie sie in Ostdeutschland schon seit Jahrzehnten Realität ist. Ob seine Botschaft überhaupt Anklang gefunden hat, ist fraglich.²⁸ Denn gerade Kleinasien, insbesondere Ephesus²⁹, profitierte in vielerlei Hinsicht von der Vorherrschaft Roms. Abgesehen vom infrastrukturellen Nutzen des römischen Städte- und Straßenbaus erfuhr Kleinasien einen wirtschaftlichen Aufschwung, weil es in die römischen Gewerbe- und Handelsbeziehungen des Mittelmeerraumes mit eingebunden war. Warum also diese eher erfolglose Intervention in Kleinasien?

Martin Ebner hat eindrücklich herausgearbeitet, dass die Erfahrungen des aus Palästina kommenden judenchristlichen Propheten Johannes³⁰ mit dem römischen Imperium eine wichtige Rolle für seine Mission im kleinasiatischen Raum spielen. Er hat die brutale Niederschlagung der aufständischen jüdischen Bevölkerung im Jüdischen Krieg in Palästina (66–74 n. Chr.) und die Zerstörung des Tempels in Jerusalem – das zentrale jüdische Heiligtum schlechthin – durch die Römer miterleben müssen. Wahrscheinlich ist er aus Palästina geflohen oder deportiert worden. Wohl spiegeln sich in seinen Warnungen vor den Gefahren der „Bestie Rom“ seine auch traumatischen Erlebnisse mit dem römischen Machtsystem wider, welches ihm durch seine grausame Vorgehensweise in Palästina sein wahres Gesicht zeigte, zum Beispiel bei den öffentlichen Hinrichtungen der Aufständischen nach der Niederwerfung.³¹ Einsichtig geworden über die eigentlichen Verhältnisse, ruft er die „kleinasiatische Kirchenprovinz zu einer Umkehr auf, die nichts Geringeres beinhaltet, als dass sie Gott und nur Gott in allem und über alles andere hinaus als Gott ernst nehme [...] und dass sie alle kompromisslerische Nähe zur heidnischen Öffentlichkeit zurücknehme. Dies alles möge sie sogleich und mit letzter Entschiedenheit angehen, koste es, was immer es wolle: Einbußen an Lebensstandard, Einschränkungen in der Lebensführung, Bedrängungen oder auch den Tod.“³² Warum diese Radikalität? Als judenchristlicher Prophet wähnt er sich sicher, dass, wenn der Tempel zerstört ist, das Ende der Zeit gekommen ist. So artikuliert er es auch in seiner Endgeschichte, wenn ihm der Engel sagt, dass ihm das gezeigt wurde, „was bald geschehen muss. Siehe, ich komme bald.“ (Offb 22,6f.) Wenn das Ende kommt, kommt auch das Gericht. Eine Umkehr ist vonnöten. Wie sollte er da mit weni-

²⁸ Vgl. C.-P. März, *Der ist, der war und der kommen wird*, 43; Müller, U. B., *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh 1976, 13–52, hier 46ff.

²⁹ Vgl. dazu Witetschek, S., *Ephesische Enthüllungen 1. Frühe Christen in einer antiken Grossstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse*, Leuven u. a. 2008, 51f.

³⁰ Vgl. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, 46–52.

³¹ Vgl. M. Ebner, *Spiegelungen*, 130f.

³² C.-P. März, *Der ist, der war und der kommen wird*, 43.

ger Entschiedenheit auftreten und Kompromissbereitschaft zeigen? Johannes ist davon beseelt, in aller Dringlichkeit klarzustellen, wer der eigentliche Herrscher des Kosmos ist. Es ist Gott, der Allherrscher, der auf dem Thron sitzt und seinen Thron mit dem Lamm auf der Erde installieren wird. Er glaubt, dass sich die Machtverhältnisse auf der Erde bald von Grund auf ändern werden und die Zeit gekommen ist, die Macht des eigentlichen Weltherrschers kompromisslos anzuerkennen.

Aufgrund dieser seiner Intention und Erfahrungen stellt er den Herrschaftsaspekt Gottes in seiner Offenbarungsschrift in den Vordergrund. Die explizite Rede von der Liebe Gottes klingt bei Johannes kaum an. Sie wird lediglich im Zusammenhang mit Christus gleich zu Beginn der Schrift explizit erwähnt (Offb 1,5) und den Lesern mit ihrem soteriologischen Implikat zugesagt: Jesus liebt uns und ist aus Liebe in den Tod gegangen, um uns für Gott zu erlösen. Hieraus kann nur gefolgert werden, dass auch Gott seine Schöpfung lieben muss und aus Liebe zu seiner gesamten Schöpfung³³ in Jesus heilsgeschichtlich gehandelt hat und weiterhin handeln wird. Mit welchem Ziel aber? Die Neuschöpfung ermöglicht ein neues Zusammenleben zwischen Gott und seinen Menschen. Die Vision vom neuen Jerusalem verdeutlicht die Intention des göttlichen Erlösungsplanes: Er möchte mit seinem Volk offen, partnerschaftlich und direkt von Angesicht zu Angesicht (22,4) zusammenleben. Und er möchte, dass seine Menschen dort als Menschen leben, die zu ihrer ursprünglich schöpfungsintendierten hohen Würde und Funktion zurückkehrt sind, nämlich dass sie als Ebenbilder Gottes (Gen 1,26f.) als Könige und Priester leben. Die Rückgewinnung der Königs- und Priesterwürde ist wesentlicher Bestandteil des Erlösungsplanes Gottes für die Schöpfung. Christus hat sich aus Liebe und in der Bereitschaft, sein Leben dafür hinzugeben, für diesen Erlösungsplan in Dienst nehmen lassen. Wenn also Christus als *König der Könige* von der Liebe bestimmt ist, gilt das nicht weniger für Gott als den *Allherrscher*. Die Macht Gottes und die Wesensbestimmung Gottes als Liebe, deren Thematisierung in der Offenbarung aufgrund der Intention des Johannes viel zu kurz kommt, aber durch Jesus sichtbar wurde, müssen unbedingt zusammengesehen werden. Wenn nicht, gelangen wir schnell in die Aporien einer weltlichen Macht- und Herrschaftslogik, die Unterdrückung, Ausbeutung oder Zerstörung von fremdem oder eigenem Lebensraum hervorbringt und deren Implikationen sogar bis zum heutigen Tag in manchen Bereichen der Kirche wirken. Und noch ein Zweites

³³ Die Diskussion um die Übersetzung und Bedeutung des „pro multis“ in den Wandlungsworten kreist um die soteriologische Frage, für wen Jesus gestorben ist; ob also Jesus für alle oder für viele gestorben ist. Vgl. dazu den Sammelband *Striet, M.* (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“*, Freiburg/Br. 2007.

kommt hinzu. Gott ist absolute Freiheit.³⁴ Gottes Freiheit begründet zum einen seine Potenz, die darin besteht, Herr über die Schöpfungsursachen zu sein und eine Schöpfung in Gang zu setzen, die sich frei entwickeln kann. Und zum anderen kann bedingungslose Liebe ohne Freiheit nicht sein. Gottes vollkommene Liebe und seine absolute Freiheit sind der Grund dafür, die Freiheit seiner Schöpfung anzuerkennen. Die Schaffung des Menschen als das freie Gegenüber Gottes schließt die Möglichkeit des Falls und der Abwendung von Gott ein. Aus der Freiheit folgt aber nicht die Notwendigkeit des Falls³⁵ und der bleibenden Gottferne. Gottes Liebe ist folglich aber auch mit seiner Allmacht identifiziert.³⁶ In der Allmacht liegt die Kraft, die Freiheit des von ihm freisein-sollenden geschaffenen Menschen zu achten und der eigenen Schöpfungsintention, freie Menschen zu schaffen, treu zu bleiben. Dies deswegen, weil Liebe nicht anders als in der freien Anerkennung durch den von ihm Gemeinten zu ihrem Ziel kommen kann³⁷. Die Allmacht Gottes achtet die Freiheit des Menschen unbedingt und kann deswegen nur mit den Mitteln der Liebe um eine zustimmende Antwort des Menschen werben. Diese bedingungslose Liebe ist die Basis für einen Bund zwischen Gott und Mensch, der auf Treue beruht. Freiheit und Liebe sind somit konstitutiv für die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese sein-sollende Freiheit begründet ein humanes Zusammenleben, denn sie begründet die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen. Eine solche Freiheit stiftet Beziehungen, die von bedingungsloser Liebe geprägt sind.

5. Folgerungen

Die Könige und Priester der neuen Schöpfung müssen das verstanden haben, weil sonst kein friedliches und humanes Zusammenleben in der Stadt Gottes realisierbar ist. Und weil sonst die schon in Ex 19,6 grundgelegte universale Bestimmung des Gottesvolkes als „Königreich von Priestern“, das auf Erden einen priesterlichen Dienst an den Völkern übernimmt, nicht Wirklichkeit wer-

³⁴ Vgl. *Schelling, F. W. J.*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. v. *T. Buchheim*, Hamburg 1997. Hier hat Schelling erstmals entfaltet, dass Gott der freie Ursprungsgrund von allem Existierenden ist, wozu auch die Natur gehört; vgl. ebd., 79.

³⁵ Vgl. *Krüger, M. D.*, Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008, 232.

³⁶ Vgl. *Pröpper, T.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Br. u. a. 2001, 318.

³⁷ Vgl. *Striet, M.*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 220.

den kann.³⁸ Die Anerkennung anderer Freiheit beinhaltet die Einsicht, dass es keine Rangfolge unter den Menschen geben darf, weil alle über dieselbe Würde und dasselbe Recht auf freie Entfaltung verfügen. In dieser Hinsicht sind alle gleich. Alle sind gleichwertige Ebenbilder Gottes. Alle sind Nächste. Alle sind Brüder und Schwestern,³⁹ das heißt Kinder des einen gemeinsamen Schöpfergottes, der auf dem Thron sitzt. Und hiermit, mit der Eruierung des Gottesbildes und der Gott-Mensch-Beziehung, ist der Bogen zu den demokratischen Strukturelementen des Zusammenlebens im neuen Jerusalem geschlossen. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ sind die Schlagwörter der Französischen Revolution, die das Ende des Ancien Régime besiegelten. Das sich dahinter verbergende Ideal von sozialer und politischer Ordnung weist viele Analogien zu den Strukturmerkmalen von Gemeinschaft im Neuen Testament auf. Doch ist der Begriff Demokratie nur eine Annäherung an das neue System und die neue Lebensweise im Reich Gottes, das ebenso monarchische Züge trägt und in dem die Seinen ihren schon in Gen 1,26 erhaltenen Herrschaftsauftrag priesterlich, partnerschaftlich und im Einklang mit der Natur, mit Gott sowie dem kosmischen Messias König königlich auszuführen haben. Doch damit sie und der ganze Kosmos dieses Mal nicht wieder aus egoistischen Gründen zu Fall kommen – sei es aus Hybris oder aus dem Glauben an die eigene Ohnmacht und Kleinheit –, müssen sie letztlich zu dem Bewusstsein ihrer Gottebenbildlichkeit und theonomen Bestimmung erwacht sein, welches sie mit der Kraft der bedingungslosen Liebe gegenüber allem, was ist, erfüllt und sie in all ihrem Herrschen auf Erden die höhere Potenz Gottes anerkennen lässt.

³⁸ Vgl. G. Vanoni, *Reich Gottes – Altes Testament*, 18. Diese Idee vom priesterlichen Dienst an den Völkern greift auch Jesaja auf (Jes 61,6). Das Bild Jesajas von der Völkerwallfahrt findet sich ebenfalls in der Vision vom neuen Jerusalem (Offb 21,24–26).

³⁹ Vgl. Nägele, S. u. a., *Art. Bruder/Nächster*, in: Coenen, L. / Haacker, K. (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. 1, Wuppertal 2010, 208–216.