

Die literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung

Thomas Hieke

Einführung

Es ist fast überall dasselbe, ob in der Musik, in der bildenden Kunst, in der Literatur oder in der Didaktik: Der Erfolg eines Musikstücks, eines Kunstwerks oder einer Schulstunde ist maßgeblich von der guten Mischung aus Altem und Neuem, von Wiedererkennen und Gedankenfortschritt geprägt. Bringt z.B. eine Unterrichtseinheit ausschließlich Neues, kann dieses „Neue“ nicht im bisherigen Wissen verankert werden, so dass es verloren zu gehen droht. Die Literatur arbeitet auch mit diesen Alltagserfahrungen, ebenso die Bibel. Sehr schön zeigen lässt sich dies an der Offenbarung des Johannes: Das letzte Buch der christlichen Bibel wirkt auf den ersten Blick so phantastisch abgehoben, dass dieses „Neuartige“ entweder fasziniert oder abstößt – zugleich aber ist „ungefähr ein Drittel des Textbestandes der Offb durch das AT geprägt“¹, so dass für jemanden, der mit der „Schrift“ vertraut ist, der Wiedererkennungswert besonders hoch sein sollte.

Der folgende Beitrag stützt sich auf eigene und fremde vorausgehende Studien zur Rezeption des Alten Testaments in der Johannesapokalypse, insbesondere zur Rezeption des Ezechielbuches und des Kapitels Daniel 7 sowie zu den zahlreichen alttestamentlichen Bezügen im Schlussabschnitt Offb 22,6–21. Ich versuche, daraus eine – vorläufige – systematische Summe zu ziehen, indem ich nach den literarischen und theologischen Funktionen des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung (im Weiteren: Offb) frage. Viele Studien² haben bereits zahlreiche literarische bzw. intertextuelle Bezie-

¹ B. KOWALSKI, Alles neu gemacht? Alttestamentliche Texte in der Offenbarung des Johannes, in: H.-G. Gradl/G. Steins/F. Schuller (Hg.), *Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur*, Regensburg 2011, 48–67 (49); s. ferner u.a. A. VANHOYE, L'utilisation du livre d'Ézéchiél dans l'Apocalypse, *Bib* 43 (1962), 436–476 (436); G. DEIANA, Utilizzazione del libro di Geremia in alcuni brani dell'Apocalisse, *Lat.* 48 (1982), 125.

² Siehe u.a. G. K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham, MD 1984; J. M. VOGELGESANG, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Ph.D. dissertation, Harvard University, Ann Arbor 1985; J.-P. RUIZ, *Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in*

hungen beschrieben und ausgewertet. Die Forschung in diesem Bereich lässt sich noch fortsetzen. Mir geht es im Folgenden darum, über Art, Grund und Zweck dieser Rezeptionsweise zu reflektieren: Was geschieht mit dem alttestamentlichen Text im Neuen Testament, warum geschieht es und zu welchem Zweck?

In methodischer Hinsicht geht es um einen textzentrierten und leserorientierten Zugang.³ Es soll also nicht in produktionsorientierter Hinsicht nach etwaigen Intentionen des Verfassers der *Offb* gefragt werden.⁴ Die Überle-

Revelation 16,17–19,10, EHS.T 376, Frankfurt a. M. [u.a.], 1989; G. K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT.S 166, Sheffield 1998; J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and Their Development*, JSNT.S 93, Sheffield 1994; S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT.S 115, Sheffield 1995; B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, SBB 52, Stuttgart 2004; s. ferner die Literaturangaben in den folgenden Fußnoten. – Man beachte auch den kurzen Literaturüberblick bei B. KOWALSKI, *Transformation of Ezekiel in John's Revelation*, in: W. A. Tooman/M. A. Lyons (Hg.), *Transforming Visions. Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*, PTMS 127, Eugene, Or. 2010, 279–311, hier: 281–283. Hinzuzufügen wären folgende Studien: T. HIEKE, *Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen*, in: D. Sängler (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, BThSt 76, Neukirchen-Vluyn 2006, 1–30; 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; T. HIEKE, *Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen. Dargestellt am Beispiel von *Offb* 22,6–21 und anderen kanonrelevanten Texten*, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele*, Stuttgart 2007, 331–345; DERS., *The Reception of Daniel 7 in the Revelation of John*, in: R.B. Hays/S. Alkier (Hg.), *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*, Waco, TX 2012, 47–67.185–190.203–214.

³ Vgl. dazu HIEKE/NICKLAS, *Worte* (s. Anm. 2), 5–8; zur Theorie der „Anspielung“ (allusion) vgl. u.a. M. JAUHAINEN, *The Minor Prophets in Revelation*, in: M. J. J. Menken/S. Moyise (Hg.), *The Minor Prophets in the New Testament*, Library of New Testament Studies 377, London 2009, 155–171, hier: 155–156. Jauhainen verfolgt in seinem Beitrag in ähnlicher Weise die hier skizzierte Fragestellung: „how readers familiar with Joel [T. H.: or any other passage from the OT] might benefit from actualizing the allusions“. Zur Methodendiskussion vgl. u.a. auch I. PAUL, *The Use of the Old Testament in Revelation 12*, in: S. Moyise (Hg.), *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J.L. North*, JSNT.S 189, Sheffield 2000, 256–276 (256–263).

⁴ Zur Diskussion um die Intention des Autors vgl. den Überblick von J. PAULIEN, *Dreading the Whirlwind. Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation*, AUSS 39 (2001), 5–22, über die Diskussion zwischen G. K. Beale und S. Moyise. Was hier auch nicht geleistet werden kann, ist die Erforschung der Frage, welchen Text der Verfasser der Johannesoffenbarung möglicherweise vor sich gehabt hat; s. dazu u.a. A. GANGEMI, *L'utilizzazione del Deutero-Isaia dell'Apocalisse di Giovanni*, ED 27 (1974), 109–144.311–339, hier: 311–316 (zu Deuterojesaja); VANHOYE, *L'utilisation* (s. Anm. 1), 443–461; M. KARRER, *Von der Apokalypse zu Ezechiel. Der Ezechieltext der Apokalypse*,

gungen gehen vielmehr von der christlichen Bibel als Großkontext aus,⁵ bei dem in seinem letzten Buch (Offb) Strategien zu beobachten sind, die die Lektüre in eine bestimmte Richtung lenken, andere Texte aus dem Großkontext ins Spiel bringen und damit gewisse Sinndimensionen aktivieren. Im Blick steht damit auch weniger die „Technik“ des Verfassers,⁶ sondern mehr die Wirkung auf potentielle Rezipientinnen und Rezipienten: Welche Schlussfolgerungen drängen sich aus den intertextuellen Beobachtungen auf?

In literarischer Hinsicht wird der alttestamentliche Hintergrund benötigt; allermeist führt die intertextuelle Beziehung zu einem dramatischen Sinnzuwachs. „Literarisch“ meint also die Textwelt bzw. die innertextliche Logik, die durch Text-Text-Relationen einen Zuwachs an potentiellen Sinndimensionen gewinnt. In theologischer Hinsicht geht es um die auf diese bestimmte literarische Weise vermittelten Aussagen über Gott, Christus, die himmlische Welt und deren Verhältnis zur irdischen Welt und christlichen Gemeinde. „Theologisch“ meint also die durch die Textwelt transportierte Botschaft an die historische Zielgruppe und spätere Generationen. – Andere Funktionen der Bezugnahmen auf das „Alte Testament“ (die „Heilige(n) Schrift(en) Israels“), die hier mitschwingen, aber nicht eigens thematisiert werden, sind

in: D. Sänger (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, BThSt 76, Neukirchen-Vluyn 2006, 84–120 (zu Ezechiel). Das Ergebnis Karrers, dass der Verfasser das Ezechielbuch auf Griechisch und mutmalich auch auf Hebräisch kannte (S. 118), kann durch eine Beobachtung Vanhoyes zum Jeremiabuch bestätigt werden (S. 445): In Offb 15,3–4 könnte der Wortlaut „... gerecht und wahr sind deine Wege, König der Völker. Wer wird dich nicht fürchten, Herr ...“ aus Jer 10,7: „Wer sollte dich nicht fürchten, König der Völker?“ gewonnen sein, wobei aber Jer 10,6–8 nur hebräisch, nicht griechisch uberliefert ist. Während Karrer betont, dass sich die (griechische) Ezechiefassung, die die Johannesoffenbarung benutzte, in wichtigen Zügen vom Standardtext der kritischen Textausgaben unterschied, geht Vanhoye so weit zu behaupten, der Verfasser stütze sich direkt auf den hebräischen Text (S. 461).

⁵ Aus Gründen der besseren sprachlichen Vergleichbarkeit wird zunächst die Septuaginta als Bezugstext des Neuen Testaments angenommen (s. u.a. PAUL, *Use* [s. Anm. 3], 262–263). Bei Unterschieden zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text des Alten Testaments müssen beide uberlieferungen getrennt betrachtet werden.

⁶ KOWALSKI, *Alles neu gemacht?* (s. Anm. 1), 63, spricht von einer „Clustertechnik“: „Sie kombiniert alttestamentliche Texte und stellt eine Verbindung mit dem jüdisch-christlichen Glauben in einer konkreten, bedrängenden Situation her. Darin erweist sich Johannes als genialer Schriftsteller, der in der Lage ist, alte und traditionelle Texte für die Gegenwart zu aktualisieren und sie als Sprachrohr für seine visionäre Botschaft zu machen“. Im Blick auf die Rezeption von Gen 2–3 spricht Labahn von einer „Collagetechnik“ (M. LABAHN, *Ausharren im Leben, um vom Baum des Lebens zu essen und ewig zu leben. Zur Textform und Auslegung der Paradiesgeschichte der Genesis in der Apokalypse des Johannes und deren Textgeschichte*, in: H. Ausloos/B. Lemmelijn/M. Vervenne [Hg.], *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino Garca Martnez*, BETHL 224, Leuven 2008, 291–316, hier: 303).

soziologischer Art: die Konstruktion der eigenen Identität und die Abgrenzung von anderen Gruppierungen.⁷

1. Literarische Funktionen

Im Blick auf die innertextliche Logik, auf die „Textwelt“, lassen sich vier literarische Funktionen der Rezeption des Alten Testaments in der Offb unterscheiden: die Anknüpfung an Bekanntes, die Verwendung des AT als Bildquelle, das Reden in Abkürzungen und das Generieren literarischer Verklammerungen.

1.1 Anknüpfung an Bekanntes

Wenn Offb auf das Alte Testament Bezug nimmt, dann geschieht dies zunächst einmal, um an Bekanntes anzuknüpfen. Ein erstes Beispiel dafür ist die Aufnahme der Visionen des Ezechielbuches.⁸ Sowohl Ez 1,1 (ὄρασεις θεοῦ) als auch Offb 1,1 (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) kündigen eine „Schauung“ an.⁹ Im weiteren Verlauf stellt sich heraus, dass die Abfolge der „geschauten“ Motive in Offb und Ez sehr ähnlich ist.¹⁰ So wird etwa in beiden Texten die eröffnende Vision (Ez 1,4–28 und Offb 1,9–20: u.a. ein Thron mit einer menschenähnlichen Gestalt) nach einigen Kapiteln nochmals aufgegriffen (Ez 10,1–22; Offb 4,1–11). In beiden Texten begegnet eine Buchrolle in prominenter Funktion: In Ez 2,1–3,15 geht es um die Sendung des Propheten Ezechiel, der die Worte Gottes und das auf der Buchrolle verzeichnete Gericht über Israel derart internalisiert, dass er die Buchrolle verspeist (Ez 2,9–3,4). Johannes auf Patmos sieht ebenfalls eine Buchrolle (Offb 5,1–4), doch zunächst geht es um die Frage des Öffnens der sieben Siegel. Nur das Lamm, Christus, ist dazu in der Lage, und so werden die Gerichtereignisse ausgelöst. Im Kontext einer erneuten Beauftragung des Johannes wird das Motiv des Essens einer Buchrolle aus Ezechiel aufgegriffen (Offb 10,8–11), zugleich aber signifikant variiert. Während Ezechiel eine mit Klagen und Weherufen beschriebene Buchrolle isst, die in seinem Mund süß wie Honig wird, wird das honigsüß schmeckende kleine Buch im Magen des Johannes

⁷ Darauf hat in der Diskussion auf der Frankfurter Tagung mit Recht J. W. van Henten aufmerksam gemacht.

⁸ Zur Rezeption des Buches Ezechiel in der Johannesoffenbarung vgl. VANHOYE, L'utilisation (s. Anm. 1), 436–476; VOGELGESANG, Interpretation (s. Anm. 2); RUIZ, Ezechiel (s. Anm. 2); KOWALSKI, Rezeption (s. Anm. 2); HIEKE, Seher (s. Anm. 2).

⁹ Vgl. HIEKE, Seher (s. Anm. 2), 7.

¹⁰ Vgl. HIEKE, Seher (s. Anm. 2), 6; VANHOYE, L'utilisation (s. Anm. 1), 442; zu Ez 37–48 und Offb 18–22. S. auch KOWALSKI, Transformation (s. Anm. 2), 295–295; DIES., Rezeption (s. Anm. 2), 472.

bitter. Während Ezechiel zu Israel sprechen soll, das nicht auf ihn hören wird, aber nicht zu Völkern mit fremden Sprachen, die auf ihn hören würden, so erhält der Seher auf Patmos den Auftrag, über viele Nationen und Völker mit ihren Sprachen zu weissagen. Die aus Ezechiel bekannte Motivik wird kreativ aufgegriffen und verändert: Die Israel-Perspektive wird von einer universalen Blickrichtung abgelöst,¹¹ die Entwicklung im Prophetenbuch „vom Unheil zum Heil“ weicht einer apokalyptischen Sichtweise mit radikaler Zerstörung und totalem Untergang.¹² Daher wird die Buchrolle im Magen des Sehers bitter.

Weitere wichtige Elemente, die in Ez und Offb parallel gehen, sind die Markierung der Gerechten, um sie im Gerichtsturm zu schützen (Ez 9,1–6; Offb 7,1–4), die Rede von der Hure (Ez 16: Jerusalem; Ez 23: Israel und Juda; Offb 17: Babylon), die Vision von der Vernichtung der feindlichen Stadt (Ez 26–27: Tyrus; Offb 18: Babylon), der Sieg über den feindlichen Herrscher (Ez 38–39: Gog aus Magog; Offb 19,17–21: das Tier und der falsche Prophet; Offb 20,7–10: der Satan), das Wohnen Gottes unter den Menschen (Ez 37,26–27; Offb 21,3) und die Vision vom Neuen Jerusalem (Ez 40–48; Offb 21,5–27; 22,1–2)¹³.

Ein signifikantes Element, das Ez und Offb gemeinsam haben, besteht in den vier Lebewesen als Thronbegleiter (Ez 1 und Ez 10; Offb 4). Während die vier Figuren bei Ez eine Menschengestalt und vier verschiedene Gesichter (Mensch, Löwe, Stier, Adler) haben, gleichen die vier Wesen in Offb jeweils zur Gänze einem Löwen, einem Stier, einem Menschen und einem Adler (so die Reihenfolge in Offb). In weiteren Zügen dieser Figuren greift Offb auf Jes 6 zurück (sechs statt vier Flügel; Gesang des Dreimal-Heilig). Obwohl die Thronwesen in Offb 4 ganz deutlich an die von Ezechiel geschauten Keruben erinnern, fällt auf, dass ein Aspekt in bemerkenswerter Weise übergangen wird: Die in Ez mehrfach erwähnten Räder fehlen in Offb. Das ist einer unterschiedlichen Pragmatik geschuldet: Während der Ezechieltext die Beweglichkeit Gottes und seines Thrones betonen will, so dass die Gottheit aus dem Tempel ausziehen und sich zu den Exilierten in der Gola in Babylon bewegen kann, ist Gott (bzw. Christus) für Johannes überall auf der Erde präsent – auf der Insel Patmos ebenso wie in den kleinasiatischen Gemeinden (und überhaupt), so dass Räder hier keine Funktion hätten.

¹¹ Vgl. VANHOYE, L' utilisation (s. Anm. 1), 466–467; R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 238–337.

¹² Vgl. HIEKE, *Seher* (s. Anm. 2), 25.

¹³ Zu Letzterem vgl. die Studie von P. LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, WUNT 2/129, Tübingen 2001, 239–306, ferner BAUCKHAM, *Climax* (s. Anm. 11), 307–318.

Dieses literarische Anknüpfen an Bekanntes vermittelt bei der Leserschaft den Eindruck: Johannes sieht, was einst Ezechiel sah. Der geläufige Referenzrahmen wird wachgerufen; das aus der „Heiligen Schrift“ (dem Prophetenbuch Ezechiel) Vertraute führt zu einer insgesamt höheren Akzeptanz der Botschaft bei den Adressaten.¹⁴ Was Johannes schreibt, ist nicht „neu“, unbekannt und damit potentiell gefährlich, sondern schriftgemäß, bekannt und damit potentiell wahr.

Sind auf diese Weise erst einmal Zuverlässigkeit und Seriosität vermittelt, so ist der Boden dafür bereit, dass Johannes eine gegenüber Ezechiel durchaus abweichende Botschaft und unterschiedliche Inhalte zu vermitteln hat: Die Perspektive weitet sich auf die ganze Welt, das Gericht über Israel und Juda wird ausgeweitet zu Umwälzungen von kosmischer Bedeutung.

1.2 Das Alte Testament als Bildquelle

Von ihrem Selbstverständnis her ist die Johannesoffenbarung eine „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat“ (Offb 1,1), mithin ist sie eine göttliche Botschaft, die nicht so ohne weiteres in menschliche Worte und Konzepte gefasst werden kann. Wenn Menschen über Gott sprechen, können sie das nur in Bildern (Metaphern, Vergleiche) tun. Neben der kreativen Möglichkeit, stets neue Bilder auszuformen, besteht die Alternative, die Bildwelt anerkannter Texte heranzuziehen. So verwendet die Johannesoffenbarung das Alte Testament als Bildquelle bekannter Vorstellungen,¹⁵ geht aber mit dem vorgegebenen Material auch kreativ um und konstruiert so eigene Ideen.¹⁶

¹⁴ Dies gilt natürlich nicht nur für Ezechiel. Ein Beispiel für das Aufgreifen einer bekannten Stelle aus dem Jesajabuch (Jes 55,1) ist die Rede vom kostenlosen Wasser des Lebens für die Dürstenden in Offb 21,6 und 22,17, möglicherweise auch unter Vermittlung der Jerusalem-Verheißung in Sach 14,8 (lebendiges Wasser). Vgl. dazu GANGEMI, *L'utilizzazione* (s. Anm. 4), 123–124, sowie dessen Überblick über die Verwendung von Deuterocesaja in der Johannesoffenbarung ebd., 316–324. Weitere Beispiele sind etwa die „sieben Augen“ des Lammes (Offb 5,6), die aus Sach 3,9 bzw. 4,10 entlehnt sind, oder die verschiedenfarbigen Pferde (Offb 6,1–8) aus Sach 1,8–17 (vgl. JAUHIAINEN, *Minor Prophets* [s. Anm. 3], 159–161). Den Effekt von letzterer Beziehung beschreibt Jauhiainen wie folgt: „As in Zechariah, the horsemen thus signal the imminent restoration of the people of God, who has once again taken the initiative and is calling the audience to make sure that they respond appropriately“, M. JAUHIAINEN, *The Use of Zechariah in Revelation*, WUNT 2/199, Tübingen 2005, 65.

¹⁵ S. dazu generell J. CAMBIER, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean*, NRTh 7 (1955), 113–122.

¹⁶ Dazu gehört auch, dass die Johannesoffenbarung oft mehrere Quelltexte aus dem Alten Testament zu einem neuen Bild verschmilzt; vgl. dazu VANHOYE, *L'utilisation* (s. Anm. 1), 468.

Ein Beispiel dafür ist das Kompositwesen in Offb 13,1–2, das ganz deutlich an die vier Tiere in Dan 7,3–7 erinnert.¹⁷ Die vier Tiere von Daniel 7 stehen für die vier Weltreiche der Babylonier, Meder, Perser und Seleukiden und die Schrecknisse, die sie über das Volk Israel gebracht haben. Der Johannesoffenbarung kommt es demgegenüber nicht mehr auf eine geschichtliche Abfolge von Weltreichen an; die Gegnerschaft besteht vielmehr in *einem* Weltreich, dem Imperium Romanum mit dem Kaiser als oberstem Herrscher.¹⁸ Um auszudrücken, dass in diesem Weltreich die Bosheit aller bisherigen Regime auf die Spitze getrieben wird, konstruiert der Text aus den bekannten Bildern aus Daniel 7 ein „neues“, aber eben in seinen Bestandteilen bekanntes Misch-Monster, das nun die sieben Köpfe der vier Tiere (das erste, zweite und vierte Tier haben je einen, das dritte vier Köpfe) in sich vereinigt und auch die zehn Hörner des vierten Tieres aufweist. Damit übernimmt Offb die Grundsatzidee, das gewaltsame Regime von Weltreichen mit Tierbildern zu chiffrieren. Allerdings denkt sie die alttestamentlichen Konzepte kreativ weiter, indem sie die vier Tiere bzw. Reiche in ein – umso schrecklicher erscheinendes – Kompositwesen zusammenzieht. Es handelt sich also nicht einfach um eine Wiederholung der gleichen Bilder, sondern um eine geschickte Anpassung an die besondere Verfolgungssituation der Adressaten. Zu deren Trost wird in Daniel 7 der Menschenähnliche als Gegenfigur zu den Tiermonstern konstruiert. „Einer, der wie ein Mensch war“, tritt nach Dan 7,13–14 vor den Hochbetagten und erhält Herrschaft, Ehre und Königtum. Da im weiteren Verlauf von Daniel 7 die „Heiligen (des Höchsten)“ das Königtum in Besitz nehmen (Dan 7,18) und das Königtum und die Herrschaft und die Größe der Königtümer unter dem ganzen Himmel dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, ist der Menschenähnliche als Repräsentant dieses Volkes zu verstehen. Das Bild drückt aus, dass die zukünftige Herrschaft mit „menschlichem Antlitz“ regieren wird. Auch in Offb wird dem zusammengesetzten Tiermonster ein Gegenüber entgegengesetzt: Es ist zunächst das Lamm (Offb 14,1)¹⁹ als Gegensatz zu den Raubtieren Panther, Bär und Löwe. In Offb 14,14 wird dann der Menschenähnliche von Dan 7,13 aufgegriffen und mit der Richterfunktion versehen: Erneut wird das Alte Testament (Daniel 7) als Bildquelle verwendet, jedoch kreativ weitergedacht. Der Menschenähnliche, der in Daniel 7 Repräsentant des Volkes der Getreuen (der „Heiligen“) des Höchsten ist, wird nun als indi-

¹⁷ S. dazu u.a. K. HUBER, In der Vollmacht des Satans. Antirömische Herrschaftskritik in der Vision des „Tieres aus dem Meer“ in Offb 13,1–10, in: A. Lykke/F.T. Schipper (Hg.), Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinensischen Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit, WUNT 2/319, Tübingen 2011, 49–68, hier: 50–59.

¹⁸ Zur Vorstellung vom „Nero redivivus“ und der römischen Herrscherkult-Ideologie vgl. HUBER, Vollmacht (s. Anm. 17), 62–67.

¹⁹ Vgl. HUBER, Vollmacht (s. Anm. 17), 60.

viduelle Gestalt gesehen und mit Christus als Weltenrichter identifiziert.²⁰ Die Bilder für das Weltgericht in Offb 14,14–16.18–20 sind wieder dem Alten Testament entnommen: Die Rede von Sichel und Ernte stammt aus Joel 4,13,²¹ das Treten der Kelter auch aus Jes 63,3²²

1.3 Der Import von Konzepten durch Abkürzungen

Wenn Offb – wie bereits mehrfach gezeigt – bei ihren Rezipientinnen und Rezipienten die Kenntnis alttestamentlicher Texte und Konzepte voraussetzt, dann kann sie auch in Form von Abkürzungen sprechen. Bestimmte Stichworte dienen als Abbrüvatur, die als Anspielung bzw. Echo ganze Konzepte importieren.²³

Ein Beispiel dafür ist die – ohne alttestamentlichen Hintergrund völlig rätselhaft – Rede vom „Wurzelspross“ in Offb 22,16: Der auferstandene und erscheinende Jesus bezeichnet sich in seiner letzten Rede am Ende der Johannesoffenbarung selbst als Wurzelspross und Geschlecht Davids (ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ). Eine inhaltliche Füllung der biologischen Metapher „Wurzelspross“ ist auf den Import von Jes 11,1–10 angewiesen. Das Stich-

²⁰ Vgl. 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, 143–145.268.

²¹ Vgl. u.a. A. SCHLATTER, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, Gütersloh 1912, 95; HUBER, Menschensohn (s. Anm. 20), 233–234; JAUHAINEN, Minor Prophets (s. Anm. 3), 167–169. Die Bezüge ermöglichen es der Leserschaft der Offb, auf ein Gericht über die Feinde zu hoffen, wie es im Joël-Text angekündigt wird.

²² Vgl. HUBER, Menschensohn (s. Anm. 20), 261–266. – Ein weiteres Beispiel für die Übernahme eines Tierbildes ist Offb 12,14: Die Frau erhält zu ihrer Rettung die zwei Flügel des großen Adlers. Ein mit dem Alten Testament vertrauter Leser darf hier Ex 19,4 mithören, wo Gott die Israeliten daran erinnert, dass er sie auf Adlerflügeln vor den Ägyptern gerettet habe (s. auch Dtn 32,11; Jes 40,31). S. dazu CAMBIER, Les images (s. Anm. 15), 114; GANGEMI, L'utilizzazione (s. Anm. 4), 130–131. Der Gegenspieler der Frau ist der „große Drache“ (ὁ δράκων ὁ μέγας), die „alte Schlange“ (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος; Offb 12,9) – unverkennbar eine Anleihe aus der Paradiesgeschichte Gen 3 (vgl. LABAHN, Paradiesgeschichte [s. Anm. 6], 303–305), möglicherweise aber auch aus Ex 1,15–21, die Verfolgung der israelitischen männlichen Säuglinge durch den Pharao, zumal der Pharao in Ez 29,3LXX als δράκων bezeichnet wird, vgl. D. MOLLAT, Apocalisse ed Esodo, in: S. Giovanni (Hg.), Atti della XVII settimana biblica, Brescia 1964, 345–361, hier: 353. Weitere Vorschläge zum Bildhintergrund des Drachens (auch aus außerbiblicher Literatur) macht BAUCKHAM, Climax (s. Anm. 11), 185–198: „The Dragon is a fine example of John's capacity to envision the figures of Old Testament texts and to raise them to new imaginative life by exploiting the vital symbolism of his reader's environment“ (S. 198). – Zum alttestamentlichen Hintergrund von Offb 12 insgesamt vgl. die Studie von PAUL, Use (s. Anm. 3), 263–276.

²³ Zum Begriff „Abbrüvatur“ in diesem Zusammenhang s. LABAHN, Paradiesgeschichte (s. Anm. 6), 313. Sein Beispiel ist die Rezeption der Paradiesgeschichte Gen 2–3 in Offb 2,7; 12,9; 22,1–2.

wort ἡ ῥίζα, „Wurzel, Wurzelspross“ stellt die intertextuelle Verbindung her und fungiert als Abkürzung für all das, was in Jes 11,1–10 an Verheißungen über den „Wurzelspross“ verkündet wird. Dieser Wurzelspross wird den Geist Gottes besitzen, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Kraft, den Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht; er wird ein gerechtes Gericht ausüben und den Frieden auf Erden (symbolisiert im Tierfrieden) herbeiführen. Das gesamte Verheißungsszenario von Jes 11, der ersehnte machtvolle Friedensherrscher aus dem Hause (dem „Wurzelspross“) Davids, wird über das Stichwort „Wurzelspross“ in Offb 22,16 hereingeholt und damit christologisch interpretiert. Insofern endet Offb auch mit einer „Offenbarung Jesu Christi“: Der auferstandene Christus zeigt sich als Erfüllung prophetischer Verheißungen des Alten Testaments. Freilich bleibt dabei auch Offb im Modus der Eschatologie: Die Friedensherrschaft ist noch nicht Wirklichkeit, sie bleibt als Verheißung eine Zukunftshoffnung, in Jes 11 ebenso wie in Offb 22. Für diese eschatologische Christologie muss Offb aber keine großen Worte machen – es genügt das Stichwort „Wurzelspross“ als Abkürzung (vielleicht noch „Geschlecht David“ dazu), um die Botschaft für die Kenner der Schrift deutlich sichtbar vor Augen treten zu lassen.²⁴

1.4 Literarische Klammern

Intertextuelle Bezugnahmen haben bisweilen auch metatextliche Funktionen: Sie strukturieren und vernetzen Texte. Besonders auffällig sind dabei die Randtexte, also Anfang und Schluss von Einheiten, etwa der ganzen Schrift „Johannesoffenbarung“. So greifen die Eröffnungsverse der Schlussperikope Offb 22,6–21, also Offb 22,6–7, mit mehreren Stichworten deutlich den Anfang von Offb auf.²⁵

²⁴ Weitere Beispiele für Transformationen und Abkürzungen bei der Rezeption des Ezechielbuches erwähnt KOWALSKI, Transformation (s. Anm. 2), 296; vgl. auch VANHOYE, L'utilisation (s. Anm. 1), 464. – Auf ein Beispiel aus dem Exodusbuch macht MOLLAT, Apocalisse (s. Anm. 22), 346, aufmerksam: Die Wendung „[Gott,] der ist“ (griechisch ὁ ὄν), z.B. in Offb 1,4 „... Friede von dem, der ist und der war und der kommt“ (s. auch Offb 1,8; 4,8; 11,17; 16,5) dürfte die griechische Fassung der Deutung des Gottesnamens in Ex 3,14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὄν) übernehmen und damit das gesamte Exodus-Konzept des siegreichen Gottes, der sein Volk befreit, importieren. Für weitere Bezüge der Offb zum Buch Exodus s. MOLLAT, Apocalisse (s. Anm. 22), 347–361.

²⁵ HIEKE/NICKLAS, Worte (s. Anm. 2), 25–28; GANGEMI, L'utilizzazione (s. Anm. 4), 109.

Offb 1,1: „Offenbarung Jesu Christi,
die Gott ihm gegeben hat,

*um seinen Knechten zu zeigen,
was in Bälde geschehen muss,*
und er bezeichnete es *durch seinen Engel,
den er sandte*, seinem Knecht Johannes, ...“

Offb 22,6: „Diese Worte sind zuverlässig
und wahr, und der Herr, der Gott der
Geister der Propheten *sandte seinen
Engel, um seinen Knechten zu zeigen,
was in Bälde geschehen muss.*“

Offb 1,3: „Selig,
*wer die Worte der Prophetie
dieses Buches vorliest und die, die sie hören,
und die, die das darin Geschriebene
bewahren,*
denn die Zeit ist nahe.“

Offb 22,7: „Selig,
*wer die Worte der Prophetie
dieses Buches
bewahrt.*“
Offb 22,10

Der Leser von Offb 22,6ff., der diese Entsprechungen erkennt, merkt, dass hiermit innerhalb der Offenbarung eine literarische Klammer geschlossen wird. Nimmt er außerdem die Johannesoffenbarung als Schluss des Neuen Testaments wahr, dann erinnert ihn die Rede Christi vom „Nachkommen Davids“ (τὸ γένος Δαυὶδ) in Offb 22,16 stark an den Beginn des Neuen Testaments mit Mt 1,1: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ, „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“.²⁶

Die größte literarische Klammer ergibt sich freilich durch die Rede vom „Baum des Lebens“ in Offb 22,14.19. In Offb 22,14 handelt es sich um eine Verheißung an die Getreuen („die ihre Gewänder waschen“, also treu zum Lamm Jesus Christus stehen), dass sie Zugang zum Baum des Lebens erhalten und durch die Tore in die Stadt einziehen werden. Mit den Stadttoren ist auf die Vision vom himmlischen Jerusalem unmittelbar vorher Bezug genommen (Offb 21,2.12.25), mit dem „Baum des Lebens“ ist man zunächst auf Offb 22,2 verwiesen: der Baum (oder: die Bäume?) des Lebens mit den heilsamen Blättern für die Völker. Dann erinnert die Wendung innerhalb der Offb an die Verheißung im Sendschreiben an die Gemeinde von Ephesus (Offb 2,7): „Wer siegt, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens“. Schließlich aber wird innerhalb der christlichen Bibel der Blick auf den An-

²⁶ Vgl. HIEKE/NICKLAS, Worte (s. Anm. 2), 59.

fang zurückgelenkt: Gen 2,9 führt den „Baum des Lebens“ als Quelle der Unsterblichkeit ein, von dem die Menschen, nachdem sie vom „Baum der Erkenntnis“ gegessen haben, ausgeschlossen werden. Dieser Zustand der Sterblichkeit wird am Ende der Zeiten aufgehoben; die Getreuen erhalten Zugang zum Baum des Lebens.²⁷ Offb 22,19 formuliert als Sanktion für denjenigen, der „(etwas) von den Worten des Buches dieser Prophetie wegnimmt“, dass ihm „Gott seinen Anteil am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt wegnehmen“ wird. „Baum des Lebens“ (Gen 2,9)²⁸ und die „heilige Stadt“ (Offb 21) bilden damit eine große literarische Klammer um die christliche Bibel; ihr Bestand soll durch diese abschließenden Worte des auferstandenen Christus gesichert werden (nichts wegnehmen, nichts hinzufügen: die Textsicherungsformel)²⁹. Gesichert werden so die „Worte des Buches dieser Prophetie“ – angesichts der intertextuellen Indikatoren ist zu vermuten, dass damit nicht nur das Buch der Johannesoffenbarung gemeint ist, sondern der Bestand der christlichen Bibel. Zumindest ist eine solche Schlussfolgerung für einen schriftkundigen Leser dieser Abschlussverse naheliegend.

2. Theologische Funktionen

Neben den literarischen Funktionen, die die „Textwelt“ betreffen, haben die intertextuellen Bezugnahmen der Offb auf das Alte Testament eine Reihe von theologischen Funktionen. Man kann dies auch als Aussageabsicht oder Textpragmatik sehen: Auf diese Weise wird eine theologische oder auch christologische Botschaft vermittelt. Folgende „theologische Funktionen“ lassen sich beschreiben: der Gewinn von Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft durch „Nachahmung“ der alttestamentlichen Propheten; die Anknüpfung an die Autorität der „Heiligen Schrift(en)“; der Trost der Zuhörerschaft durch Anknüpfen an alttestamentliche apokalyptische Trostbotschaften; die Christologie (Aussagen über Jesus Christus) und Ekklesiologie (Aussagen über die Gemeinden).

2.1 Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft durch „Nachahmung“ der alttestamentlichen Propheten

Durch die intensive Bezugnahme auf alttestamentliche Prophetenschriften erscheint der Seher auf Patmos als einer dieser Propheten. Insbesondere die

²⁷ Vgl. HIEKE/NICKLAS, *Worte* (s. Anm. 2), 53–55; CAMBIER, *Les images* (s. Anm. 15), 115.

²⁸ Zur Rezeption der Paradiesgeschichte in der Johannesoffenbarung vgl. LABAHN, *Paradiesgeschichte* (s. Anm. 6), 291–316.

²⁹ Vgl. HIEKE/NICKLAS, *Worte* (s. Anm. 2), 69–84.

enge Anlehnung an das Ezechielbuch³⁰ vermittelt den Eindruck, dass Johannes in die Fußstapfen dieses Propheten tritt.³¹ So verkündet Offb keine „neue Welt“, es geht nicht um die „Offenbarung“ einer noch nie gehörten Botschaft oder völlig neuer Einsichten in die himmlische Sphäre – damit wäre man in der Antike auf Misstrauen und Unglauben gestoßen. Vielmehr erreicht das Anknüpfen an das, was aus der Heiligen Schrift bekannt ist, bei der Leserschaft Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft; zugleich wird Johannes als Prophet legitimiert.

Ein markantes Beispiel ist der Ruf „Heilig, heilig, heilig“ der Seraphim in der Berufungsvision des Propheten Jesaja (Jes 6,3). Die dreimalige Nennung des Adjektivs „heilig“ (ἅγιος) wirkt als Superlativ und drückt Unüberbietbarkeit aus. Die Heiligkeit Gottes ist ein sehr wichtiges Thema des gesamten Alten Testaments – man denke etwa an den programmatischen Vers des „Heiligkeitsgesetzes“ in Lev 19,2: „Ihr sollt heilig sein, denn heilig (bin) ich, JHWH, euer Gott“. Dennoch wird der „Superlativ“ des Dreimal-Heilig nur in Jes 6 genannt. Wenn Offb 4,8 diese markante Spitzenaussage so aufgreift, dass der Seher bei seiner Thronvision, die ihr Bildmaterial aus Ezechiel und Jesaja bezieht, genau diese Wortfolge hört, dann wird zum einen vermittelt, dass Johannes das nicht „erfunden“ hat, weil ja schon Jesaja diesen Text einst gehört hat. Zum anderen wird aber die Szenerie leicht geändert, denn Johannes verbindet die vier Thronwesen des Ezechiel mit den sechs Flügeln der Seraphim bei Jesaja. So wird deutlich, dass der Seher nicht einfach etwas abschreibt oder sich die Jesaja-Berufung „wiederholt“. Will man – *cum grano salis* – eine Analogie aus der modernen Medienwelt bemühen, so geht es nicht um die x-te Wiederholung eines Fernsehfilms, sondern um die kreative Fortsetzung („Teil 2“) einer sehr erfolgreichen Produktion. In der heutigen Filmwelt gibt es nur bei halbwegs erfolgreichen Streifen eine Fortsetzung. Dabei wird mit den Motiven und Bildern des ersten Teils gearbeitet, aber sie werden auch variiert und fortgeschrieben; zum bekannten „Alten“ muss also auch einiges an „Neuem“ kommen. Immer verbindet sich damit die Hoffnung, dass der Erfolg beim Publikum mindestens so groß ist wie beim ersten Teil. Der „Erfolg“ der alttestamentlichen Prophetenschriften ist insofern unbestritten, als sie als „heilige Schriften“ und damit als autoritativ, authentisch, inspiriert und normativ gelten. Indem Offb diese prophetische Bildwelt fort schreibt und ihre neue Botschaft in den Mantel des Jesaja und Ezechiel packt, wird der Seher in die Reihe der Propheten aufgenommen. Ausdrücklich wird dies in der Schlussperikope festgehalten. Als Johannes vor dem *angelus interpretis* niederfallen und ihn anbeten will, ermahnt ihn der Engel: „Tu das nicht! Dein Mitknecht bin ich und der deiner Brüder, der Propheten, und derer, die die Worte der Prophetie dieses Buches bewahren: Gott bete an!“

³⁰ Vgl. HIEKE, Seher (s. Anm. 2), 29–30.

³¹ Vgl. SCHLATTER, Apokalypse (s. Anm. 21), 104.

(Offb 22,9). Hier werden Hierarchien eingeebnet, freilich aber dahingehend, dass letztlich alle auf das Niveau der Engel und Propheten gehoben werden: Johannes wird als „Bruder der Propheten“ bezeichnet, und er und sie und alle, die die Worte der Prophetie dieses Buches bewahren, sind wie die Engel „Mitknechte“ (σύνδουλοι). Johannes, der Seher auf Patmos, ist so glaubwürdig wie die Propheten; aber auch alle, die diesen prophetischen Worten, also den Worten der Heiligen Schrift, Glauben schenken (τηρέω, „bewahren“), sind auf dieser Ebene. Damit werden die Angesprochenen unmittelbar in das Heilsgeschehen hineingenommen; für ihre Treue gegenüber dem überlieferten Wort wird ihnen die Teilhabe am Leben der Engel und Propheten verheißen.

2.2 Anknüpfung an die Autorität der „Heiligen Schrift(en)“

Offb knüpft mit den intertextuellen Bezugnahmen auf das Alte Testament an die Autorität dieser „Heiligen Schriften“ an. Was immer dem Verfasser und seinen Adressaten an später „alttestamentlich und neutestamentlich geworden“³² Schriften vorlag oder was sie aus der Liturgie (auswendig) kannten – sie betrachteten diese Texte als autoritative Schriften mit identitätsstiftendem und normativem Charakter. Später wird dafür der Begriff „Kanon“ verwendet werden. An der unbestrittenen Autorität der Bibel Israels, die möglicherweise bereits aus einer stark prophetisch orientierten Perspektive gesehen wird, will Offb partizipieren. Immer wieder begegnet im Schlussabschnitt Offb 22,6–21 die Wendung „die Worte der Prophetie dieses Buches“ (in verschiedenen Varianten), und es stellt sich die Frage, was mit „diesem Buch“ genau gemeint ist. Man könnte zunächst Offb selbst dahinter sehen, bemerkt dann aber, dass diese Wendung theologisch so stark aufgeladen ist, dass man entweder annehmen muss, der Verfasser habe unter einem übersteigerten Selbstbewusstsein gelitten oder – was wahrscheinlicher ist – die Wendung bezeichne ein wie auch immer abgegrenztes Korpus heiliger Schriften von der Bibel Israels bis zu Offb selbst.³³ Wer die „Worte der Prophetie dieses Buches“ bewahrt, wird nicht nur seliggepriesen, sondern auch in die Reihe der Mitknechte (Engel, Propheten, der Seher) aufgenommen. Schließlich garantiert der auferstandene Christus selbst mit drastischen Sanktionen den Bestand dieses Buches: Unter Rückgriff auf die Textsicherungsformel von Dtn 4,2 und Dtn 12,32LXX stellt Christus sowohl das Hinzufügen von Worten als auch das Wegnehmen unter gravierende „Spiegelstrafen“. Dem *Hinzufüger* werden die Plagen dieses Buches *zugefügt*, dem *Wegnehmer* werden die Anteile am Baum des Lebens und der Heiligen Stadt *weggenommen* (Offb 22,18–19). Es ist plausibler anzunehmen, dass der auf diese eindrucksvollen

³² Mit dieser Terminologie sei darauf hingewiesen, dass beim Blick auf die Entstehung der Johannesoffenbarung die Begriffe „Altes Testament“ und „Neues Testament“ Anachronismen sind.

³³ Vgl. HIEKE/NICKLAS, *Worte* (s. Anm. 2), 85–90.

volle Weise abgesicherte Text nicht allein das Buch „Offb“, sondern den gesamten Bestand an Heiliger Schrift/Heiligen Schriften umfasst. Freilich machen die zahlreichen intertextuellen Bezugnahmen der Offb auf die Bibel Israels mehr als deutlich, dass sich Offb sehr wohl als Teil dieser „Worte der Prophetie dieses Buches“ betrachtet. Auch wenn der Begriff noch nicht da ist, so ist Offb vom (Selbst-)Bewusstsein der Kanonizität geprägt: Als „Mitknecht“ der Propheten schreibt der Seher „Prophetie“³⁴, also einen autoritativen, inspirierten und letztlich auch normativen Text. Der Verfasser sieht sich insofern nicht als Ausleger der „Heiligen Schrift(en)“ – daher zitiert er nicht wörtlich und verwendet auch keine Markierungsformel für Schriftzitate (etwa „wie geschrieben steht ...“). Vielmehr sieht er sich auf einer Ebene mit den Propheten (Offb 22,9). Selbst wenn man auf diese autorzentriert formulierte Spekulation über die Absichten des Johannes auf Patmos verzichten will, so bleibt festzuhalten, dass ein Leser der christlichen Bibel, der mit Offb an das Ende seiner Lektüre gelangt, den Eindruck gewinnen muss, dass hier mit hoher offenbarungstheologischer Autorität gesprochen wird und ein Konvolut heiliger Schriften (vom „Baum des Lebens“ bis zur „Heiligen Stadt“) abgeschlossen und in seinem nicht vermehrt- und verminderten Bestand gesichert wird.

2.3 Trost der Zuhörerschaft durch Anknüpfen an alttestamentliche apokalyptische Trostbotschaften

Glaubwürdigkeit und Autorität braucht Offb, um ihre Botschaft zu vermitteln: Sie zielt auf den Trost der angesprochenen Zielgruppe und die Verkündigung des auferstandenen Christus. Die Pragmatik apokalyptischer Literatur besteht in der Regel darin, durch die Ankündigung der Nähe endzeitlicher Ereignisse, die die gegenwärtigen Verhältnisse grundstürzend verändern werden, die Adressaten, die unter diesen Verhältnissen leiden, zu trösten und zu ermutigen. Ein göttliches Eingreifen „von oben“ wird den im Kosmos (auf der Erde und in den himmlischen Sphären) tobenden Kampf zwischen guten und bösen Mächten zugunsten der Guten entscheiden. Für

³⁴ Ein Beispiel, das dies deutlich macht, ist Offb 10,11. Der Seher, der das Büchlein verspeist hat, bekommt von seinen himmlischen Auftraggebern (der Stimme, der Engel) den Befehl „Du musst wieder prophezeien über Völker und Nationen mit ihren Sprachen und vielen Königen“ – diese Zusammenstellung erinnert an Jer 1,10 („Siehe, ich bestelle dich an diesem Tag über die Nationen und über die Königreiche ...“) und Jer 25,30 („Und du, weissage ihnen alle diese Worte und sprich zu ihnen“), vgl. dazu DEIANA, Utilizzazione (s. Anm. 1), 127. Diese sprachliche Nähe zu den als typisch prophetisch geltenden Wendungen ist vermutlich nicht unbeabsichtigt, in jedem Fall aber aus der Leserperspektive effektiv: Die Parallelisierung des Sehers und seiner Worte mit den alttestamentlichen Propheten drängt sich auf, schon durch die Sprache wird signalisiert, auf welcher Autoritätsebene der Text anzusiedeln ist.

diejenigen, die sich in der Not beharrlich auf die Seite Gottes und seiner Weisung gestellt haben, wird sich ihr Einsatz lohnen, sie werden den Sieg davontragen. Das alttestamentliche Buch Daniel und die Johannesoffenbarung verfolgen beide diesen Grundgedanken.

So ist es beispielsweise in der visionären Szenerie von Daniel 7 ein ganz wesentliches Element, dass die „Heiligen des Höchsten“, die durch den Menschenähnlichen vor dem Hochbetagten (Gott) repräsentiert werden, das ewige Königtum erhalten (Dan 7,14.22.27). Auch wenn sie in der Gegenwart noch unter einem schlimmen Herrscher leiden müssen (Dan 7,25), werden sie aufgrund des göttlichen Ratschlusses im Endgericht den Sieg und die Herrschaft erringen (Dan 7,27). Aufgrund der sehr ähnlichen Verfolgungssituation kann Offb diese Trostbotschaft nahezu unmittelbar übernehmen; hinzu kommt noch, dass mit dem menschenähnlichen Repräsentanten ein Ansatzpunkt für die Integration der Christusverkündigung besteht. Der einst als Verkörperung eines Kollektivs gedachte „Menschensohn“ wird nun zu einer individuell verstandenen Retterfigur, wie dies bereits in den frühjüdischen Rezeptionen von Daniel 7 in 1 Hen 46 und 4 Esra 13 vorgezeichnet war. Einschlägige Passagen dafür sind etwa Offb 11,15³⁵, Offb 20,4³⁶, Offb 22,5³⁷.

Ein weiteres Beispiel dafür ist die Rede vom „Lied des Mose“ in Offb 15,3, das die Sieger über das Tier zu Ehren des Lammes singen. Der Text in Offb 15,3–4 lässt sich nicht direkt auf die beiden Moselieder in Ex 15 und Dtn 32 zurückführen.³⁸ Aber durch die explizite Erwähnung von „Mose“ und „Lied“ wird die Siegesthematik aus den Torapassagen wachgerufen und somit werden Gewissheit und Trost evoziert.³⁹

³⁵ „Der siebte Engel blies seine Posaune. Da ertönten laute Stimmen im Himmel, die riefen: Nun gehört die Herrschaft über die Welt unserem Herrn und seinem Gesalbten; und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.“

³⁶ „Dann sah ich Throne; und denen, die darauf Platz nahmen, wurde das Gericht übertragen. Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten. Sie hatten das Tier und sein Standbild nicht angebetet und sie hatten das Kennzeichen nicht auf ihrer Stirn und auf ihrer Hand anbringen lassen. Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre.“

³⁷ Die Getreuen „werden herrschen in alle Ewigkeit“.

³⁸ Vgl. dazu u.a. KOWALSKI, *Transformation* (s. Anm. 2), 284–285; MOLLAT, *Apocalisse* (s. Anm. 22), 355–356; BAUCKHAM, *Climax* (s. Anm. 11), 296–307.

³⁹ Weitere Beispiele zu diesem Punkt sind Sach 1,8–17 in Offb 6,9–11 und Joël 2,18–3,5 in Offb 6,12, vgl. JAUHAINEN, *Minor Prophets* (s. Anm. 3), 161–163; JAUHAINEN, *Zechariah* (s. Anm. 14), 63–65.

2.4 Christologie (Aussagen über Jesus Christus) und Ekklesiologie (Aussagen über die Gemeinden)

Die „Offenbarung Jesu Christi“ (Offb 1,1) ist zum einen eine Offenbarung von Jesus Christus (etwa seine Botschaft „Siehe, ich komme bald“ in Offb 22,7.12.20), zum anderen eine Offenbarung über Jesus Christus. Die Christologie⁴⁰, die Verkündigung über Christus, ist wiederum maßgeblich durch alttestamentliche Bilder und Vorstellungen geprägt.

Es genügt, dafür einige Beispiele zu nennen. Markant ist etwa die sich entwickelnde Christuserkenntnis in Offb 1. Nach seinen einleitenden Worten, in denen Johannes Christus u.a. als den treuen Zeugen, den Erstgeborenen der Toten und den Herrscher über die Könige der Erde vorgestellt hat, der mit den Wolken kommen wird (Offb 1,5.7 mit Rückgriff u.a. auf Ps 89,28.38; Dan 7,13), beginnt Johannes die Schilderung seiner Beauftragungsvision mit einem Rätsel (Offb 1,10–20): Als er der hinter ihm sprechenden Stimme nachgehen will, sieht er eine Gestalt, die er zunächst nicht identifiziert und die damit auch für die Leserschaft geheimnisvoll bleibt. Diese menschenähnliche Gestalt vereinigt viele Züge aus Dan 7, Dan 10, Ez 1 sowie weiteren Passagen in Ezechiel und Jesaja auf sich. Erst die Rede in Offb 1,18 – „Ich bin ... der Lebendige, ich war tot, doch nun lebe ich in Ewigkeit“ – zeigt, dass Johannes eine Vision des auferstandenen Christus hat. Für eine Leserschaft, die mit den Bildwelten des Daniel- und Ezechielbuches (und anderer Passagen des Alten Testaments⁴¹) vertraut ist, steht nun ein plastisches Christusbild vor dem geistigen Auge, das bekannte Züge zeigt und mithin nicht anders denn als „schriftgemäß“ bezeichnet werden kann. Eine derart detaillierte Beschreibung des Auferstandenen findet sich weder in den vier Evangelien noch in der Briefliteratur.

Eine ganz wesentliche Chiffre für Christus ist in der Offb die Rede vom „Lamm“ (z.B. Offb 5,6–14). Damit dieses Bild verständlich ist, muss neben Jer 11,19⁴² im Grunde die Pesach-Theologie (Ex 12)⁴³, die kultische Opfer-

⁴⁰ Zur Christologie und ihren alttestamentlichen Hintergründen vgl. v.a. HUBER, Menschensohn (s. Anm. 20).

⁴¹ U.a. wäre zum „Durchbohrten“ in Offb 1,7 noch Sach 12,10–13,1 zu nennen, vgl. JAUHAINEN, Zechariah (s. Anm. 14), 142–147; JAUHAINEN, Minor Prophets (s. Anm. 3), 157–159. Jauhainen weist darauf hin, dass mit dieser einleitenden Parallelisierung von JHWH (Sacharja) und Christus (Offb) die Leserschaft darauf vorbereitet wird, dass die Bildwelt der Offb mehrfach Epitheta, die im Alten Testament auf JHWH bezogen werden, für Christus einsetzt. S. dazu auch HUBER, Menschensohn (s. Anm. 20), 284–289.

⁴² In Jer 11,19LXX begegnet der sonst nur sehr selten im griechischen AT vorkommende Begriff ἀρνίον in ähnlich metaphorischer Weise wie in Offb: Der Prophet bezeichnet sich als zutrauliches Lamm, das zum Schlachten geführt wird. Der im hebräischen Text an dieser Stelle verwendete Begriff für Lamm ist jedoch der geläufige Terminus für das Opfertier, so dass sich von daher die Verbindung zu den Opfertexten in Exodus, Levitikus und Numeri ergibt.

und Sühnetheologie der Tora sowie die aus dem Buch Levitikus bekannte Vorstellung importiert werden, dass das Blut des Opfertieres den von Gott den Menschen angebotenen Weg der Versöhnung anzeigt (z.B. Lev 17,11).⁴⁴

Weitere Stationen der Christusverkündigung in der Offb seien nur stichwortartig genannt: In Offb 11,15 wird mit Rückgriff auf Ps 2,2 proklamiert, dass die Herrschaft über die Welt nun „unserem Herrn und seinem Gesalbten“ gehört. – Das eschatologische Gericht in der Metapher der Ernte wird in Offb 14,14 angekündigt. Dabei sind das Bild der Wolke und die Rede vom Menschenähnlichen („Menschensohn“) aus Dan 7 entlehnt. – Im endzeitlichen Kampf wird das Lamm siegen, „denn es ist der Herr der Herren und der König der Könige“ (Offb 17,14). Dieses Epitheton ist in Dtn 10,17 und Dan 2,47 (und auch noch in 1 Tim 6,15) für Gott vorbehalten; nun wird es auf den eschatologischen Christus bezogen. Damit ist sehr viel über die Göttlichkeit Christi ausgesagt. – Der gleiche Gedanke begegnet wieder im Bild vom Reiter auf dem weißen Pferd (Offb 19,11–16):⁴⁵ Der Reiter trägt den Namen „König der Könige und Herr der Herren“ (19,16). Das Erscheinungsbild dieses Reiters, der erst durch den Namen „Das Wort Gottes“ in 19,13 und eben das genannte Epitheton in 19,16 als Christus identifiziert wird, besteht aus zahlreichen alttestamentlichen Bezügen. Vornehmlich sind Ps 96,13 (Offb 19,11), Jes 63,1–3 (Offb 19,13,15); Jes 11,4; 49,2; Ps 2,9LXX (Offb 19,15) zu nennen. Erst durch die Schriftbezüge erhält die Beschreibung eine innere Systematik: Es sind die zentralen Texte alttestamentlicher Messiaserwartung, die hier aufgegriffen und in die Hoffnung auf eine Wiederkunft des Christus verlängert werden. Wenn sich die Parusie ereignet, dann nicht irgendwie, sondern so, gemäß der Schrift. – Auch in den letzten Versen der Offb (Offb 22,12–20) spricht der auferstandene Christus mit Hilfe von Zitaten und Anspielungen aus dem Alten Testament, und zwar in einer derart verdichteten Weise, dass man diese Passage als „Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments“ lesen kann.⁴⁶ Vom „Baum des Lebens“ (Gen 2,9) und vom „Wurzelspross“ (Jes 11,1–10) war bereits die Rede; das Epitheton „der Erste und der Letzte“, das in Jes 44,6; 48,12 auf Gott bezogen ist, wird nun auf Christus angewandt (Offb 22,13, s. auch Offb 1,17; 2,8).⁴⁷ Die Heilszusa-

⁴³ Vgl. BAUCKHAM, Climax (s. Anm. 11), 184.

⁴⁴ Ein ganz merkwürdiger Bildbruch zeigt sich in Offb 7,16–17: Aus Jes 49,10 wird deutlich die Hirrentätigkeit Gottes (sie werden keinen Hunger, keinen Durst und keine Hitze mehr erleiden, sie werden an Wasserquellen geführt) aufgegriffen und auf das Lamm (Christus) übertragen. S. dazu GANGEMI, L'utilizzazione (s. Anm. 4), 114–115.

⁴⁵ Zu dieser Textpassage ausführlicher T. NICKLAS, Der Krieg und die Apokalypse: Gedanken zu Offb 19,11–21, in: A. Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, KriG 50, Paderborn 2009, 150–165.

⁴⁶ Vgl. HIEKE/NICKLAS, Worte (s. Anm. 2), passim.

⁴⁷ Vgl. dazu u.a. GANGEMI, L'utilizzazione (s. Anm. 4), 112f. Bemerkenswert ist, dass die LXX die hebräische Wendung *אני ראשון ואני אחרון* (Jes 44,6, ähnlich Jes 48,12) mit *ἐγώ*

ge des Wassers des Lebens (Offb 22,17) wird aus Jes 55,1 und Sach 14,8 geschöpft.⁴⁸ Insgesamt lässt sich sagen, dass das Wachrufen der alttestamentlichen Verheißungen des Messias und der damit erhofften Gerechtigkeit, die die Retterfigur von Gott her mitbringen wird, eben diese Hoffnungen für die christliche Endzeiterwartung als weiterhin gültig reklamiert und so die christliche Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu mit der Eschatologie der Bibel Israels verschmolzen wird. Dabei werden die Erwartungen jedoch nicht einfach identisch wiederholt, sondern in kreativer Weise fortgeschrieben. Die Christologie der Offb ist keine „Wiederholung“, sondern eine „Offenbarung“, sie ist aber keine „Erfindung“ (von etwas völlig Neuem), sondern „schriftgemäß“⁴⁹.

In Anlehnung an den Begriff „Christologie“ könnte man auch von einer durch das Alte Testament geprägten „Ekklesiologie“ sprechen:⁵⁰ Immer wieder wird auf die „Zwölf Stämme Israels“ angespielt (z.B. die zwölf Tore des neuen Jerusalem in Offb 21,12⁵¹), wodurch die christliche Hoffnung an die jüdischen Wurzeln angebunden wird. Die Zion-Jerusalem-Theologie findet

πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα bzw. ἐγὼ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγὼ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα wiedergibt (und damit die theologisch anstößige Wendung „der Letzte“ geschickt umschreibt), während die Johannesoffenbarung mit (ἐγὼ εἰμι) ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (drei Mal) näher am hebräischen Text ist, wobei in Jes 48,12 die LXX-Rezensionen (Theodotion, Symmachus und Aquila) mit ἔσχατος übersetzen, so dass eine direkte Abhängigkeit der Offb ausschließlich vom hebräischen Text nicht zwingend ist (GANGEMI, L'utilizzazione [s. Anm. 4], 312f.; vgl. auch SCHLATTER, Apokalypse [s. Anm. 21], 13).

⁴⁸ S. auch Offb 7,17; 21,6; 22,1 sowie die weiteren Bezugstexte Joël 4,18 und Ez 47,1, vgl. JAUHAINEN, Zechariah (s. Anm. 14), 122–123.

⁴⁹ Dabei ist stets zu betonen, dass dieser Umgang mit der Schrift, der Bibel Israels, nicht der einzig mögliche oder einzig richtige ist. Andernfalls würde man dem Judentum, das sich diesen Auslegungen nicht anschließt, seine Bibel wegnehmen. Zugleich aber muss seitens des Christentums festgehalten werden, dass diese Fortschreibung der Verheißungen der Bibel Israels als eine mögliche Sinndimension eines vieldimensionalen Textes legitim ist.

⁵⁰ Vgl. dazu KOWALSKI, Transformation (s. Anm. 2), 286–288.

⁵¹ Vgl. z.B. LEE, New Jerusalem (s. Anm.13), 277–281. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass es in der neuen Schöpfung an sich keine äußeren Feinde mehr gibt, da sie alle vernichtet sind – daher wären „Schutzmauern“ mit Toren für das Neue Jerusalem überflüssig. Somit symbolisieren die Mauern Schutz und Unverletzlichkeit und vermitteln den zu tröstenden christlichen Gemeinden die vollständige Abwesenheit von Angst und Verfolgung sowie die Abgeschlossenheit und Vollendung (Perfektion) der vom Himmel kommenden Stadt. Der Hinweis, dass die Tore immer geöffnet sind (Offb 21,25), ist ebenfalls als Trostmotiv zu verstehen: Es gibt keine Feinde von außen mehr, die abgehalten werden müssten, und die Neue Stadt ist jederzeit und von allen Seiten zugänglich. Für die Zwölfzahl werden sowohl die Stämme Israels (Offb 21,12) als auch die zwölf Apostel (Offb 21,14) als Namensgeber für das Baumaterial verwendet: Dies zeigt, dass das Neue Jerusalem für beide „Völker“, Israel (das Judentum) und die Kirche (das Christentum), offen ist.

am Ende der großen Prophetenbücher Jesaja (Jes 60–66) und Ezechiel (Ez 40–48) einen besonderen Ausdruck, und es sind gerade diese Passagen, auf die in der Johannesoffenbarung verstärkt Bezug genommen wird. Wie die alttestamentlichen Prophetenbücher die Krise des Exils und der Fremdherrschaft nach dem Exil zu bewältigen versuchen, so versucht die Johannesoffenbarung mit diesen Texten im Hintergrund den kleinasiatischen Gemeinden in ihrer Krise der Verfolgung Mut zuzusprechen.⁵² Um die Gemeinden jedoch vor Treulosigkeit, Abfall und Fremdgötterverehrung (Kaiserkult) zu warnen, verwendet die Johannesoffenbarung negative Figuren des Alten Testaments als Chiffren (z.B. Bileam und Balak in Offb 2,14; Isebel in Offb 2,20; Gog und Magog in Offb 20,8)⁵³.

3. Zusammenfassung/Schlussfolgerung

Ohne das „Alte Testament“, ohne die Bibel Israels würde der Text „Offenbarung des Johannes“ in literarischer Hinsicht anders funktionieren⁵⁴ als mit den intertextuellen Bezugnahmen. Vieles bliebe rätselhaft und undurchschaubar. Es ist bemerkenswert, welchen Sinnzuwachs Offb erhält, wenn man die Bildwelten vom alttestamentlichen Hintergrund her beleuchtet, wenn die „Abkürzungen“ durch Einspielen der Intertexte aufgelöst werden. Da sich viele „Rätsel“ in Offb dem „bibelkundigen“ Leser als lösbar erschließen, darf wohl an der folgenden Annahme festgehalten werden: Offb fordert durch die gesamte literarische Anlage von der Leserschaft ein, bestimmte Bücher, Passagen, Konzepte und Motive der Bibel Israels und der christlichen Schrif-

⁵² Dazu gehört auch, dass die alttestamentlichen Erwählungsaussagen auf die angesprochenen Gemeinden übertragen werden. Ein Beispiel dafür ist die Rezeption der theologisch als „Summe“ des Erwählungsgedankens anzusprechenden Stelle Ex 19,5–6 in Offb 5,9–10: Die durch das Blut des Lammes aus allen Nationen Erkauften (Losgekauften) hat das Lamm/Christus für Gott zu einem *Königtum* und zu *Priestern* gemacht, und sie werden auf der Erde als Könige herrschen – eine klare Trostbotschaft an die verfolgten Gemeinden mit Hilfe alttestamentlicher Basistexte! – Vgl. dazu auch die grundsätzlichen Beobachtungen von GANGEMI, *L'utilizzazione* (s. Anm. 4), 324–338, zur thematischen Nähe zwischen Deuterjesaja und der Johannesoffenbarung.

⁵³ Vgl. dazu KOWALSKI, *Transformation* (s. Anm. 2), 289; zu Gog und Magog vgl. S. BØE, *Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10*, WUNT 2/135, Tübingen, 2001. – Zur Ermahnung der Gemeinde könnte auch die intertextuelle Verbindung zwischen Hos 10,1–15 und Offb 6,15–15 (Stichwort: „Fallt auf uns!“) dienen, vgl. JAUHAINEN, *Minor Prophets* (s. Anm. 3), 163–164.

⁵⁴ Zunächst hatte ich hier die Wendung „nicht funktionieren“, doch in der Diskussion machte P. von Möllendorff mit Recht darauf aufmerksam, dass ein Text, solange ein Leser etwas damit anfangen kann, immer irgendwie „funktioniert“. Entscheidend ist, welche Hypertexte und kulturelle Enzyklopädien in die Sinnkonstruktion als Verständnisgrundlagen eingespeist werden.

ten präsent zu haben; in einem kurzen Wort ausgedrückt: *Der Text zwingt zum Bibellesen*.⁵⁵ Dies gilt vorgängig vor jeder Kanonhermeneutik und vor jeder theologischen Auslegung schon auf der rein literarischen Ebene. Etwas provokativ gesagt: Vielleicht wirkt Offb deshalb auf viele Menschen (heute und zu früheren Zeiten) so geheimnisvoll und merkwürdig abgehoben, weil die literarischen Voraussetzungen nicht (mehr) gegeben sind. *Mit* den literarischen Bezügen hingegen lässt sich Vieles in der Offb „entziffern“, oder, vielleicht positiver ausgedrückt, der Text bewegt sich nicht in einer „apokalyptischen Phantasiewelt“ (im landläufigen Verständnis), sondern innerhalb der gesamtbiblischen Vorstellungswelt.⁵⁶ Gleichwohl handelt es sich nicht um eine simple Nachahmung oder Wiederholung, sondern um eine kreative und als inspiriert geltende Fortschreibung mit einer neuen Botschaft.⁵⁷

Doch auch die neue theologische Botschaft der Offb knüpft an die Theologie(n) des Alten Testaments an. Bemerkenswert ist etwa die Theozentrik: Im Zentrum steht der Heilsplan Gottes, und damit bewegt sich die Theologie der Offb in großer Kontinuität mit der Eschatologie der Bibel Israels. Wie das Buch Daniel und weitere Teile der prophetischen Literatur sowie die Psalmen erhofft Offb die Aufrichtung eines göttlichen Weltreiches, in dem die Getreuen (die angesprochene Zielgruppe) eine Herrschaft mit menschlichem Antlitz ausüben werden. Garant der Umsetzung dieses göttlichen Herrschafts- und Heilsplans ist freilich – und hier kommt das „Neue“ der Offb zum Tragen – der Messias, der Christus: Jesus. Der menschenähnliche Repräsentant der Getreuen, der vor den Hochbetagten in Daniel 7 geführt wird und die Herrschaft, das Königtum, übertragen bekommt, wird nun – im Gefolge der frühjüdischen Deutung auf den Messias – mit der Heilsgestalt Jesus Christus identifiziert. Die angesprochene Gemeinde wird dadurch in ihrem Glauben an Jesus Christus bestärkt und in ihrer Bedrängnis getröstet. Die dreimalige Verheißung am Schluss, „Siehe, ich komme bald“ (Offb 22,7.12.20) ist Ausdruck der Sehnsucht und Hoffnung, und die Schlussbitte „Amen, komm, Herr Jesus“ ist damit auch eine Bitte um Erfüllung der in der gesamten Offb wachgerufenen und als gültig vorausgesetzten alttestamentlichen Verheißungen.

⁵⁵ HIEKE/NICKLAS, *Worte* (s. Anm. 2), 57 (Hervorhebung im Original).

⁵⁶ Mit den Worten von VANHOYE, *L'utilisation* (s. Anm. 1), 462: „En vérité, chaque page d'Apocalypse témoigne d'une intelligence pénétrante des prophéties anciennes et d'une parfaite familiarité avec leurs modes d'expression“.

⁵⁷ Mit DEIANA, *Utilizzazione* (s. Anm. 1), 126, ist betonend festzuhalten, dass das Heranziehen des Alten Testaments als „Resonanzraum“ und Bildquelle durch die Offenbarung des Johannes natürlich nichts von der Originalität des neuen Werks wegnimmt.