

# Die Beschwörung der Mächte

## Überlegungen zur Botschaft der Johannesapokalypse

### *Summary*

*The message of the book of Revelation is outlined in the apocalyptic context of early Christianity. The author devotes particular attention to the definition of the relationship between heaven and earth as the two stages on which the end of time events take place. In conclusion he questions whether Rev does not ultimately fail to overcome the cycle of violence, but glorifies it theologically instead.*

„Rüste dich für eine kommende Zeit!  
Bald schlägt die Uhr der Welt die zwölfte Stunde; ihre Zahl  
auf dem Zifferblatt ist rot und in Blut getaucht. Daran kannst  
du sie erkennen.  
Der neuen ersten Stunde geht ein Sturmwind voraus.  
Sei wach, damit er dich nicht schlafend finde, denn die mit ge-  
schlossenen Augen hinübergehen in den heranbrechenden  
Tag, werden die Tiere bleiben, die sie waren, und nicht mehr  
zu erwecken sein [...]  
Der Schlüssel zur Macht über die innere Natur ist verrostet  
seit der Sintflut. Er heisst: – Wachsein.“

Gustav Meyrink, *Das grüne Gesicht*, Leipzig 1916, 282f.

Es gibt Zeiten, die besonders empfänglich sind für die Botschaft der Johannesapokalypse. Zu ihnen zählt unser sich neigendes Jahrhundert mit seinem spannungsvollen Nebeneinander von pragmatischer Weltgestaltung und diffusen Untergangsängsten, von *business as usual* und computersimulierten Katastrophenszenarien. Das Thema „Apokalyptik“ reizt seit den späten Siebziger Jahren in zunehmendem Masse das zeitgenössische Interesse. Dabei kann die Theologie für sich beanspruchen, wenigstens dieses Mal dem Zeitgeist vorausgehend die frühjüdische und urchristliche Apokalyptik schon zwanzig Jahre früher wiederentdeckt zu haben, in merklicher Abkehr von der vorwiegend negativen, lasterkatalogartigen Charakterisierung früherer Dekaden.<sup>1</sup> Die entscheidende *Sachfrage* ist seither diejenige

---

<sup>1</sup> Vgl. die Darstellung von K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970, 11ff und für die Zeit vor 1960 W. ZAGER, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*, 1989 (EHS.T 358). Eine umfassende Reflexion auf das

nach dem Verhältnis von ‚apokalyptischer Weltanschauung‘ und ‚neutestamentlicher Verkündigung‘. Steht die Apokalyptik nach verbreiteter Meinung mit an der Wiege des Urchristentums – sei es als Mutter, sei es wenigstens als Hebamme –,<sup>2</sup> so dreht sich der zünftige Streit um die historische und [272] theologische Tragweite dieses Sachverhalts. Ist die Christusbotschaft des Neuen Testaments wesentlich durch die ‚Apokalyptik‘ mit ihrer kämpferischen Beanspruchung von Geschichte und Welt für das Heil Gottes konstituiert? Oder lässt sich die ‚Apokalyptik‘ als letztlich irrelevantes Traditionssubstrat ausfällen, das einer vergangenen Zeit verhaftet bleibt und vom Christentum nur sehr selektiv und gebrochen rezipiert worden ist? Mit anderen Worten: Inwieweit lässt sich im Neuen Testament von einer mehr oder weniger massiven *Entapokalyptisierung* sprechen?

Vorgängig stösst man freilich auf zunächst schwer zu klärende Definitionsprobleme. Im Gegenzug zu einer gedehnten Begriffsbestimmung, für welche Apokalyptik und Eschatologie (jüdischer wie christlicher Provenienz) weitgehend zusammenfallen, erweist es sich als ratsam, die frühjüdische Apokalyptik spezifisch in jenen Strömungen zu orten, die von der *asidäischen* Bewegung mit ihrer Frontstellung gegen die hellenistische Weltkultur ihren Ausgang nehmen. Die Apokalyptik entsteht in einer – sich schon im 3. Jahrhundert v. Chr. anbahnenden – *Krisensituation*. Markantes Kennzeichen ist ihr primär *weisheitlich* bestimmtes Ausgreifen auf letztgültige, Geschichte wie Kosmos umfassende Ordnungen, aufgrund welcher sich das um seine Identität ringende Israel wieder neu der alten göttlichen Verheissungen zu vergewissern sucht.<sup>3</sup> Der Niederschlag solcher theologischen Reflexionen liegt in Form bestimmter Schriften mit bestimmten literarischen Zügen und Eigenarten vor, vorzüglich in der Gattung der ‚Apokalypse‘ mit ihren spezifischen Merkmalen der Pseudonymität und fiktiven Vorzeitigkeit.<sup>4</sup> Diese ursprünglich von zurückgezogenen „Weisen“ (Dan 11,33;

---

Phänomen legt U.H.J. KÖRTNER, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988, vor.

<sup>2</sup> Solcherart war die Debatte zwischen E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1970, 82–104: 100; R. BULTMANN, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?*, in: Ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 476–482, und E. SCHWEIZER, *1. Kor 15,20–28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu*, in: *Paulus und Jesus*, FS W.G. KÜMMEL, Göttingen 1975, 301–314: 314.

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser von G. VON RAD ausgehenden Sichtweise O.H. STECK, *Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik*, in: *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. WOLFF, Neukirchen 1981, 301–315. Vertreter der Gegenposition leiten die Apokalyptik primär von der Prophetie her, z.B. P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, 1969 (ThEx 157). Kritisch gegenüber der Alternative K. KOCH / J.M. SCHMIDT, *Apokalyptik*, 1982 (WdF 365), 20ff.

<sup>4</sup> Zur *literarischen* Eingrenzung der Apokalyptik s. bes. das weiterführende Dossier von J.J. COLLINS (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979), bes. 5–9; A. YARBRO COLLINS (Hg.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Set-*

12,3.10) getragene Strömung hat in der Folge tiefgreifend auf Glaube und Theologie der meisten Gruppierungen des palästinischen Judentums (v.a. Pharisäer, Qumran-Essener), aber auch weithin auf das Diasporajudentum eingewirkt.

### 1. Der apokalyptische Hintergrund des frühen Christentums<sup>5</sup>

Bereits *Johannes der Täufer* und *Jesus* wirken in einem Horizont apokalyptisch geprägter Eschatologie. Zwar sind sie keine apokalyptischen Weisen und Gelehrte, aber sie aktualisieren in *prophetischer Vollmacht* Vorstellungen und Konzeptionen, die unter anderem massgeblich von apokalyptischen [273] Kreisen ausgeformt worden sind.<sup>6</sup> So weist insbesondere die von Jesus vorausgesetzte Vorstellung vom nahekommenden *Reich Gottes* (z.B. Lk 11,20 par; Mt 8,11f par; Mk 14,25) auf verbreitete apokalyptische Geschichtsspekulationen zurück (vgl. Dan 2,44; 7,14ff), die längst auch Eingang in Gebet und Liturgie seiner Umgebung gefunden haben.<sup>7</sup> Freilich rekurriert Jesus nicht wie die apokalyptischen Weisen auf die – im Gesetz erkennbaren – fundamentalen göttlichen Ordnungen in Geschichte und Kosmos, sondern auf die unmittelbar die *Gegenwart* berührende endzeitliche Liebe Gottes. Wo also die Apokalyptiker, in den Himmel entrückt, der unerschütterlichen Ordnung der Zeiten und Räume gewahr werden, da öffnet Jesus auf Erden die Augen für den Kairos, für partikuläre Wahrnehmungen ‚vor Ort‘. Die Gegenwart erscheint dann nicht mehr im Zeichen lastender Heillosigkeit, sondern wird unmittelbar göttlicher Kreativität gewürdigt, etwa in den Heilungen und in der Mahlgemeinschaft. Die gegenwärtig erfahrbare Welt ist hier wieder gleichnisfähig für Gott und seine Königsherrschaft geworden (Lk 11,20 par; 7,22f par; 10,23f par; 17,20f; u.a.).<sup>8</sup>

---

ting, Semeia 36 (1986). Den gegenwärtig erreichten Forschungsstand repräsentiert das Sammelwerk von D. HELLHOLM (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen<sup>2</sup>1989.

<sup>5</sup> Zum folgenden vgl. die instruktive Darstellung von U.B. MÜLLER, *Apokalyptische Strömungen*, in: J. BECKER (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1987, 217–254, mit teilweise anderer Perspektive.

<sup>6</sup> Vgl. etwa die Feuergerichtsvorstellung des Johannes (Mt 3,1–12 par); auch Jesus erwartet ein universales Gericht (Lk 17,26–30.34f par; Mt 8,11f par u.ö.) und die Auferstehung der Toten (Lk 11,31f par; Mk 12,34f). Auch der „Menschensohn“ gehört wahrscheinlich in dieses Ensemble.

<sup>7</sup> Vgl. M. HENGEL / A.M. SCHWEMER (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, 1991 (WUNT 55), 1–19.

<sup>8</sup> Vgl. H. WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft*, 1993 (BThSt 20).

Die *nachösterliche Jesusbewegung* trägt die prophetische Botschaft ihres Meisters weiter und scheint deren apokalyptisches Substrat noch verstärkt zu haben – so etwa in der *Gerichtsankündigung*, die von den Trägern der Logienquelle zu einem eindrucklichen Katastrophenbild gestaltet worden ist (Q 17,23–37). Sodann wird die Redeform von der *Auferstehung Jesu* wohl schon von Anfang an auch das Verständnis eines Initials der Endzeitereignisse (Wiederkunft, Totenauf-erstehung und Gericht) miteinbegriffen haben. Freilich nimmt das Urchristentum kraft des bereits wirksamen *endzeitlichen Geistes* ebenso wie Jesus die Berührung der Gegenwart durch die Zukunft wahr.

*Paulus* kann in bestimmter Hinsicht geradezu als apokalyptischer Theologe bezeichnet werden. Seine kosmische und eschatologische Deutung von *Tod und Auferstehung Christi* wird wesentlich durch apokalyptische Denkformen gesteuert.<sup>9</sup> Freilich schreibt er keine Apokalypsen, sondern auf die Aktualität des Tages bezogene Briefe. Anders als die Apokalyptiker greift er auch nicht auf verborgene Ordnungsmuster, sondern auf das Christusereignis als Akt göttlicher Kreativität zurück. So wird das Feld apokalyptischen Vorstellens und Denkens tiefgreifend transfiguriert durch die *Christologie*. Die zukünftige Welt bricht in Tod und Auferstehung Christi bereits im alten Äon [274] an; unter den Glaubenden ereignet sich neue Schöpfung (2Kor 5,17; Gal 3,26–28; 6,15). Während bei Jesus die nahe Zukunft des Reiches Gottes die Gegenwart berührt, erschliesst sich für Paulus umgekehrt die Zukunft von der durch das Christusereignis ausgezeichneten *Gegenwart* her. Die Herrlichkeit der Zukunft zeigt sich gegenwärtig freilich unter der Larve des Kreuzes, in Gestalt von Leiden und Schwäche, wie es die Peristasenkataloge so eindringlich veranschaulichen (vgl. 2Kor 4,7–12; 6,4–10; 11,23–29; 12,10).

Die fiebrige Stimmung des *jüdischen Krieges* und die Katastrophe des Jahres 70 n.Chr. scheinen nicht nur im Judentum, sondern auch im Christentum eine neue apokalyptische Welle hervorgerufen zu haben. Die Endzeitrede *Mk 13* reagiert in typisch apokalyptischer Weise auf eine gesteigerte Naherwartung, wenn Jesus hier aufgrund der göttlichen Zeitenordnung die unmittelbare, bereits vom Feuer des jüngsten Tages bedrängte Gegenwart vom Ende selbst zu distanzieren sucht.<sup>10</sup> Noch ist Zeit für Glaube und Liebe, für Bewährung und Ausdauer! Darin entspricht Markus weitgehend *2Thess 2,1–12*, worin apokalyptisches Endzeitfieber mit apokalyptischer Theologie, nämlich wieder mit dem Rekurs auf die göttliche

---

<sup>9</sup> Eigentlich ‚apokalyptische‘ Passagen sind etwa Röm 8,18–39; 11,25–32; 13,11–14; 1Kor 7,29–31; 15,20–28.35–58 u.a.; dazu kommen zahllose Vorstellungen und Gedankenfiguren. Vgl. zum ganzen J.C. BEKER, *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens*, dt. Übs. 1988 (SBS 132), sowie meinen Aufsatz: *Zeit und Gesetz*, ThZ 44 (1988) 97–116 [s. in diesem Band S. 143ff].

<sup>10</sup> Vgl. E. BRANDENBURGER, *Markus 13 und die Apokalypsik*, 1984 (FRLANT 134). Allerdings kann man hinter Mk 13 nicht sicher mit einer Quellenvorlage rechnen.

Zeitenordnung, bekämpft wird. Anders als in Mk 13, wo das Ende doch beängstigend nahe ist, wird hier die Gegenwart spürbar vom Druck der Endzeit entlastet.

## 2. Zur Situation der Johannesapokalypse

Auch die Johannesapokalypse reagiert auf eine *Krisensituation*. Zunächst wird man an den Konflikt mit dem *römischen Reich* zur Zeit Domitians denken.<sup>11</sup> Allerdings lassen sich in Kleinasien zu diesem Zeitraum weder eine umfassende Christenverfolgung noch auch ein systematisch betriebener Kaiserkult nachweisen.<sup>12</sup> Wir hören lediglich vom Blutzugnis eines Antipas in Pergamon (2,13). Der Hinweis auf die grosse Schar der Märtyrer in 6,9–11 lässt sich nicht zeitgeschichtlich auswerten. Johannes selbst teilt auf Patmos nur gerade das Verbannungsschicksal sozial höhergestellter Unruhestifter (1,9). Die grosse, blutige Verfolgung dräut sich in seiner Sicht erst am Horizont zusammen (vgl. 2,10; 3,10; wohingegen 17,6; 18,24 wohl auf die Nerozeit zurückblicken). Die Apokalypse scheint also nicht in einer Situation äusserster Bedrohung geschrieben worden zu sein – auch ihr (weiter unten zu würdiger) Charakter als Kunstwerk spricht eher gegen eine derartige, heute beliebte Charakterisierung.

Vieles weist umgekehrt auf eine aufbrechende *innere Krise* im Raum des kleinasiatischen Christentums hin, die sich mit der äusseren, erst drohenden, verbindet. Im Blick auf die Polemik in den Sendschreiben kann man [275] vermuten: Friktionen mit der heidnischen und jüdischen (2,9f; 3,7–9) Umwelt spiegeln Spannungen *innerhalb* der Gemeinden wider, die zwischen liberalen, weltoffenen Gruppen einerseits und traditioneller ausgerichteten, strengeren Gruppen andererseits aufbrechen. Johannes vertritt jedenfalls eine sehr exklusive, asketische Tendenz (14,4f!) mit rigoroser Abgrenzung gegen aussen, mit ätzender Kritik an Reichtum und Weltläufigkeit und mit Einschärfung der Bereitschaft zum Martyrium.<sup>13</sup> Er richtet sein Werk an Gemeinden im Einflussbereich *paulinischer* Tradition – ohne aber je auf den umstrittenen Heidenapostel Bezug zu nehmen.<sup>14</sup> Bei den

<sup>11</sup> Zur Apk als subversiver Schrift vgl. H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom, Berlin <sup>2</sup>1964, 20f; 59–62.

<sup>12</sup> Vgl. A. YARBRO COLLINS, Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984, 69–73 [; L.L. THOMPSON, The Book of Revelation, Oxford 1990].

<sup>13</sup> Zur rigoristischen Ethik vgl. auch 2,14.20; 3,5.18; 12,17; 16,15; 21,8; 22,14.

<sup>14</sup> Es ist eine spannende Frage, inwieweit die Apokalypse paulinisch gefärbte Glaubensüberzeugungen dieser Gemeinden aufnimmt und korrigierend vertieft, etwa in Form der Integration von präsentischer und zukünftiger Eschatologie. Hierzu vgl. M. KARRER, Die Johannesoffenbarung als Brief, 1986 (FRLANT 140). Die Apk gehört mutmasslich zu den pauluskritischen Strömungen gegen Ende des 1. Jh. n.Chr.

ausdrücklich attackierten Gegnern (Nikolaiten und Bileamiten in Ephesus und Pergamon) könnte es sich um Vertreter einer vom Paulinismus mitbeeinflussten frühgnostischen Strömung handeln, die sich in grösserer Anpassung an die heidnische Umgebung äussert: Teilnahme am Opferkult und liberales Sexualverhalten aufgrund einer Erkenntnis der „Tiefen der Gottheit“ (vgl. 2,14.20f.24). Auch andere frühchristliche Texte lassen sich auf dem Hintergrund einer derartigen Identitätskrise des kleinasiatischen Christentums gegen Ende des 1. Jahrhunderts besser verstehen (Hebr., 1Petr., Past., ferner Lk/Apg).

Der *Verfasser* selbst gibt sich namentlich zu erkennen (1,1.4.9; 22,8). Es muss sich um einen angesehenen wandernden *Propheten* (vgl. 1,3; 22,6f.9f.18f) gehandelt haben, der wohl infolge des jüdischen Krieges aus dem palästinisch-syrischen Raum nach Kleinasien gekommen ist und einen lockeren Kontakt zu den hiesigen Gemeinden geknüpft hat.

Ganz unklar bleibt sein Verhältnis zu den *Trägergruppen der johanneischen Schriften*. Einerseits gibt es eine Fülle von begrifflichen und religionsgeschichtlichen Verbindungsgliedern,<sup>15</sup> andererseits lassen sich die gravierenden Unterschiede in Eschatologie, Christologie und Sprache schwer übersehen. Lässt sich die Apokalypse noch als ‚deuterjohanneische‘ Schrift verstehen?<sup>16</sup> Wir kennen die Geschichte des johanneischen Kreises leider nicht gut genug, um diese losen Verbindungsfäden zu einem historischen Muster weben zu können.<sup>[276]</sup>

### 3. Form und Komposition der Johannesapokalypse

Trotz des prophetischen Anspruchs Johannes', der sich etwa auch in der durchgehenden, mit der griechischen Syntax brechenden *alttestamentlichen* Diktion äussert, und trotz einiger spezifisch prophetischer Mikrogattungen (z.B. Botenformel in 2/3), ist sein Werk als eine klassische *Apokalypse* anzusprechen: als ein Visions- und Auditionsbericht mit eingestreuten Allegoresen und Rätseln, Paränesen und Hymnen. Die Offenbarung

<sup>15</sup> Zu nennen sind etwa der Dualismus, die Rede vom „Lamm“ (5,4ff) und „Logos“ (19,13!), die Präexistenzchristologie (3,14; vgl. 1,17), Ähnlichkeiten in den Vorstellungen vom „Lebenswasser“ (7,17; 21,6; 22,1.17), von Geist (2,7; usw.) und Teufel (12,7–18), vielleicht sogar das Nebeneinander von präsentischer und zukunftsbezogener Eschatologie. Vgl. O. BÖCHER, *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, in: Ders., *Kirche in der Zeit und Endzeit*, Neukirchen 1983, 1–12.

<sup>16</sup> So J.-W. TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*, 1989 (BZNW 51). Umgekehrt versucht M. HENGEL, *The Johannine Question*, Philadelphia 1989, 81; 126f die Apk als Frühprodukt der johanneischen ‚Schule‘ zu identifizieren [überarb.: Ders., *Die johanneische Frage*, 1993 (WUNT 67)]. Dieser Hypothese steht die kaum anzweifelbare Datierung der Apk in der Domitianzeit durch Iren., haer 5,30:3, entgegen.

zeichnet sich aber durch einige markante *Besonderheiten* aus:<sup>17</sup> (1) Sie ist nicht pseudonym und simuliert keine vorzeitliche Abfassung (vgl. 22,10 mit Dan 12,4). Ihr Verfasser spricht in prophetischer Vollmacht; er bedarf nicht mehr der Legitimierung durch ehrwürdige Figuren aus der grossen Geschichte Israels. (2) Die Offenbarung ist als *Brief* gestaltet (1,4–8: Präskript und Proömium paulinischen Typs; 2/3: Einzelbriefe; 22,21: Briefschluss), was auf tagespolitische Aktualität und auf Verlesung im Gottesdienst (vgl. 1Thess 5,27) hindeutet. (3) Der entscheidende Wendepunkt der Geschichte hat sich bereits ereignet: Mit dem Christusereignis beginnt die Durchsetzung des Reiches Gottes im Himmel und auf Erden. (4) Die *kunstvolle Komposition* hebt die Offenbarung von den meisten anderen Apokalypsen ab.

*Anfang und Ende* sind deutlich aufeinander bezogen; von 1,1–3 wird ein grosser Bogen zu 22,6–21 geschlagen. Der die ersten drei Kapitel umfassende Eingang in das eigentliche Corpus der Apk (4,1–22,5) ist vielfach gestaffelt und erinnert die Leser geradezu an das Durchschreiten der vielen Tore des himmlischen Palastes in der jüdischen Mystik. Dem entspricht eine komplexe Auffächerung der *Vermittlung der Offenbarungen*. Gibt sich der ganze Text als Offenbarung Christi, die letztlich auf Gott zurückgeht, zu erkennen (1,1), so ragt einmal die seltene, aber umso bedeutungsvollere direkte Gottesrede am Anfang (1,8) und im Schlussteil, auf dem Gipfelpunkt der Apokalypse (21,1–8), heraus. In der Beauftragung (1,17–20), in den Sendschreiben (2,1–3,22) und in der abschliessenden Beglaubigung (22,6–20) dominiert die Christusrede mit ihrer besonderen adressatenbezogenen Aktualität. Im Corpus der Apk (4–20) aber sind es Engel und namenlose Stimmen, welche die Offenbarungen übermitteln. Der vielfältige Offenbarungsprozess soll umfassend *Gewissheit* schaffen. Der Grundton freilich ist theozentrisch, so selten Gott direkt zu Wort kommt. Ähnlich verhält es sich in den jüdischen Apokalypsen.

Das eigentliche Corpus der Apk (4,1–22,5) ist nicht einfach zu gliedern, obwohl es sehr kunstvoll aufgebaut ist. Einige Beobachtungen sprechen dafür, in den *Siebenerreihen* (Siegel, Posaunen und Schalen) den Schlüssel für die Kompositionstechnik zu identifizieren. Zwischen den Siebenerzyklen walten auffällige Entsprechungen. Es hat sogar den Anschein, dass die jeweiligen Zyklen am Ende offen sind, derart, dass das siebente Siegel (8,1a) den Posaunenzyklus (8,2–14,20), die siebente Posaune (11,15–19) hinwiederum den Schalenzyklus (15,1–19,10) aus sich entlässt.<sup>18</sup> Die *Ein-*

<sup>17</sup> Für alles Nachstehende sei summarisch auf zwei jüngere, vorzügliche *Kommentare* verwiesen: J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, <sup>2</sup>1987 (ZBK.NT 18); U.B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes*, 1984 (ÖTBK 19).

<sup>18</sup> Vgl. J. LAMBRECHT, *A Structuration of Revelation 4,1–22,5*, in: Ders. (Hg.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, 1980 (BETHL 53), 77–104 und schon E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, <sup>2</sup>1953 (HNT 16), 94; vgl. 73. Zu beachten ist auch der Zusammenhang von 11,19 (offener Tem-

*schübe* (7,1–17; 10,1–11,13; [277] 12,1–14,20; ferner 17,1–19,10) weisen demgegenüber auf diachrone, überlieferungsgeschichtliche Wachstumsprozesse zurück (in 11,1–13 oder 17,8–18 liegen beispielsweise wohl ältere Überlieferungsstücke vor); im jetzigen Kontext lockern sie die Komposition auf und nehmen auf die aktuelle Situation der Gemeinde und ihrer Propheten Bezug. Mit 19,10 ist schliesslich eine deutliche *Zäsur* erreicht; nun heben die eigentlich endzeitlichen Ereignisse an (19,11–20,15).

Im Blick auf die Gesamtanlage der Apk stellt sich die Frage, ob hier eine einzige grosse *Geschehensfolge* angekündigt wird (Progression), oder ob dieselben Schreckensereignisse in den parallel gestalteten Zyklen in immer neuem Anlauf erzählt werden (Rekapitulation).<sup>19</sup> Gehen wir davon aus, dass je ein Zyklus den jeweils neuen aus sich entlässt, dann sind Rekapitulation und Progression einander zugeordnet im Sinne eines sich spiralartig entwickelnden Prozesses, eines Ineinanders von Vorwegnahme und definitiver Durchführung. Die immer neuen Anläufe sollen Gelegenheit zur *Umkehr* geben (z.B. 9,20).

#### 4. Zwischen Himmel und Erde

Der Hauptteil der Johannesapokalypse wird durch die *Entrückung des Sehers* eingeleitet (4,1f). Trotz aller kunstvollen Komposition verdankt sich das Berichtete wohl *visionären Erfahrungen* ihres Verfassers. In apokalyptischen Kreisen wurden derartige Himmelsfahrten gepflegt, womöglich sogar ein Stück weit ‚technisiert‘ – wie in der späteren jüdischen Mystik –, etwa mit Hilfe von Fasten und Gebet. Die Traditionalität des Stoffes spricht keineswegs gegen dessen ekstatische Herkunft, denn spirituelle Erfahrung verdankt sich der Tradition, mutiert diese aber zugleich. Die Apokalypse nährt sich aus einer Fülle von alttestamentlichen, jüdischen, christlichen und z.T. sogar ausgesprochen archaischen Traditionen des Vorderen Orients. Die ekstatische Erfahrung strukturiert dieses Feld traditioneller Elemente in neuer Weise.

Fortan spielt sich das gesamte Geschehen auf *zwei Bühnen* ab, im Himmel und auf Erden. Hier unten folgt Katastrophe auf Katastrophe, geordnet durch die Siebenerzyklen. Anders die *Himmelsszenen*: Zunächst öffnet sich

---

pel, Bundeslade) mit 15,5–8 (offener Tempel mit Rauch, Plagen und Schalen). Auch der Schalenzyklus ist offen: Die siebente Schale zielt auf Babylons Fall 16,19 (vgl. 14,8), der nachfolgende Einschub 17,1–19,10 kreist um eben dieses Thema; der Deuteengel von 17,1ff ist ein Schalenengel (16,17ff).

<sup>19</sup> Auf Rekapitulation deutet die kaum mehr vorstellbare Steigerung hin, die bereits im 6. Siegel (6,12–17) erreicht wird (in auffälliger Parallele zu Mk 13,24f). Auch bei Posaunen und Schalen gibt es eine derartige Steigerung. Auf Progression weisen die sich steigernden Angaben über den Umfang der Zerstörungen in 6,8 und 8,7–13; 9,13ff hin.



in Kap. 4 die allem irdischen Geschehen entrückte, von heiligem Glanz erfüllte Welt Gottes und seiner Engel in grossartiger Erhabenheit.<sup>[278]</sup> Unaufhörlich erklingt das Trishagion, der Lobpreis der innersten Engelwesenklasse (4,8). Wahrscheinlich glaubten die christlichen Gemeinden, in ihrem irdischen Gottesdienst teilzuhaben an der himmlischen Liturgie der Engel – nicht zufällig ereignet sich die Ekstase des Johannes an einem Sonntag (1,10). Die „Engelliturgie“ von Qumran belegt derartige Vorstellungen für esoterische jüdische Kreise bereits um die Zeitenwende.<sup>20</sup>

Im folgenden gerät nun der Himmel mehr und mehr in *Bewegung* – sehr im Unterschied zur „Engelliturgie“, die sich fernab alles Irdischen immerdar vollzieht. Schon die Gottesprädikation „er war, und er ist, und *er kommt*“ weist in ihrem dritten Glied auf das Moment einer noch ausstehenden Zukunft hin (4,8c; vgl. 1,4,8; 11,17; ferner 1,8; 21,6; 21,6). Mitten in die Erhabenheit des himmlischen Thronsaals gerät nun ein Element von Dynamik, das sich im folgenden zunehmend verstärkt. Im Lobpreis von 4,9–11 wird der Schöpfer aufgefordert, die Herrschaft zu ergreifen (Futur in V. 9a. 10a). Mit der Einsetzung des Lamms in Kap. 5 hebt das eschatologische Geschehen an, das erst mit 19,11ff zu seinem Ziel gelangen wird. Nun erklingt ein „neues Lied“ im Himmel (5,9)!

Die nachstehenden *Himmelsszenen* entschlüsseln in der Folge die Katastrophen auf Erden.<sup>21</sup> An den Wendepunkten des Geschehens erklingen hier *hymnische Gesänge*,<sup>22</sup> die auf das künftige Heil vorausschauen und es auch bereits ein Stück weit vorwegnehmen (woran die Bedrängten in ihren Gottesdiensten erinnert werden). Obwohl es sich um spezifisch auf den jeweiligen Kontext bezogene Schöpfungen des Verfassers der Apokalypse handelt, weisen sie auf den gottesdienstlichen Hintergrund der Gemeinden zurück. Die Hymnen kreisen zuinnerst um den Sühnetod Jesu, des geschlachteten Lamms (vgl. 1,5f.18; 5,9f; 12,10–12; 14,4). Das Christusereignis schafft schon in der Gegenwart Erfahrung des Heils.

Eine zentrale himmlische Szene findet sich in 11,15–19, worin die siebte Posaune erklingt. Ähnlich wie am Ende des Siegel-Zyklus würde man hier angesichts der Schreckensgeschehnisse beim sechsten Siegel und der sechsten Posaune bereits das eigentliche Ende erwarten (vgl. 10,7!). Statt dessen ergeht nun eine Proklamation des Reiches Gottes (V. 15), gefolgt von einem Dankgebet (V. 16–18) und einer Theophanieschilderung

<sup>20</sup> Vgl. dazu C. NEWSOM (Hg.), *Songs of the Sabbath Sacrifice. A critical Edition*, 1985 (HSS 27) und den Sammelband von HENGEL/SCHWEMER, *Königsherrschaft* (s. Anm. 7). Zur späteren Merkaba-Mystik s. P. SCHÄFER, *Der verborgene und offenbare Gott*, Tübingen 1991, 160f.

<sup>21</sup> Vgl. nach Kap. 4/5 (als Einleitung zum Siegelzyklus) bes. 7,1–8,5 (als Einleitung zum Posaunenzyklus); 11,15–19 und 12,7–12 (dazu unten); 14,1–5 (neues Lied); 15,2–8 (Vorspiel zum Schalenzyklus); 19,1–10 (Rückblick und Vorspiel zum Endkampf).

<sup>22</sup> Vgl. dazu K.-P. JÖRNS, *Das hymnische Evangelium*, 1971 (StNT 5).

(V. 19). Die Weltherrschaft Gottes ist bereits zum Durchbruch gekommen (ἐγένετο), derart, dass im respondierenden Dankgebet Gott anders als in 4,8 nicht mehr als „Kommender“ gepriesen wird; er hat seine „grosse Kraft“ ergriffen (was in 4,1 noch ausstand). Schliesslich wird die Niederzwingung der Feinde Gottes als geschehen angekündigt (V. 18). Das himmlische Lied *verschränkt* also in [279] eigentümlicher Weise die Zeiten. Im Himmel ist die Herrschaft Gottes bereits vollendet, und das auf Erden noch Künftige wird antizipiert. Der Lobpreis fungiert damit auch als Ouvertüre für den in Kap. 12 gefeierten Sturz Satans, dem fortan nur noch kurze Zeit auf der Erde verbleibt (12,12). Grund dieser sich fortschreitend aufbauenden Weltherrschaft Gottes ist das heilvolle Christusgeschehen (5,9f; 11,15; 12,10).

Erst mit der Vollendung (19,11ff bzw. 21,1ff) schliesst sich die Zweiteilung der Welt in Himmel und Erde, in Lobpreis und Verderben. Nun sind Himmel und Erde neu erschaffen, und das neue Jerusalem ist erfüllt von der unverhüllten Gegenwart Gottes. Für den spezifischen Hymnentyp der vorausgegangenen Kapitel ist hier kein Raum mehr, weil das Heil gänzlich verwirklicht ist.

Man mag bereits jetzt eine *Frage* an die Johannesapokalypse richten. Bestimmt reicht solche Vergewisserung der *Heilsgegenwart* weiter als die Visionen jüdischer Apokalyptiker, die im Himmel als schon gegenwärtig schauen, was auf Erden noch aussteht. Aber bleibt das Heil Gottes nicht (vorderhand) doch nur auf die Himmelsphäre beschränkt, wohingegen bei Jesus und Paulus der Akzent doch ganz auf der grossen Wende ruht, die sich *in den Tiefen der Erde* begeben hat?

## 5. Beschwörung der Mächte

Es hat immer wieder Aufmerksamkeit erregt, wie apokalyptische Texte in gegenüber dem Alten Testament massiv verstärktem Mass auf *mythische Bilder und Vorstellungen* zurückgreifen. Ihre einzigartige Wirkung auf die bildende Kunst verdankt die Johannesoffenbarung gerade ihrem überschäumenden Aufgebot solcher archetypisch anmutenden Bilder, die vielschichtig überlagert und umgeformt letztlich aus dem uralten Fundament altorientalischer Mythologie heraufzuragen scheinen. Die *religionsgeschichtliche* Analyse sieht sich jedenfalls immer wieder genötigt, für die Herkunft bestimmter Vorstellungen und Bilder über das Alte Testament hinweg auf altorientalisches Gut zu rekurrieren, das seinerseits vielfach gebrochen etwa auch in griechischer Mythologie oder in alttestamentlicher Rezeption erscheint.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Neben den umfassenden mythischen Zusammenhängen in Kap. 12 (Kampf zwischen widergöttlichen Mächten und Gott bzw. den Göttern sowie Bedrohung der sonnen-

Zum Verständnis dieses für die Apokalyptik so typischen Merkmals lässt sich einmal auf den geradezu enzyklopädisch anmutenden Anspruch der Weisen, das gewaltig geweitete profane und sakrale Wissen ihrer Zeit, aus [280] Babylon, Persien, Ägypten und Griechenland, in ihre theologische Schau zu integrieren. Darüber hinaus sensibilisieren die mythischen Elemente aber auch für diejenigen Prozesse, die heute vorzüglich im Raum psychologischer, speziell tiefenpsychologischer Analyse erkundet werden. Die Gefahr einer individualpsychologischen Verengung ist hier freilich gross. Orientiert man sich statt dessen an Bewusstseinsprozessen von *Kollektiven* in bestimmten *geschichtlichen* Situationen, so lässt sich die Offenbarung in der Tat als ein Text lesen, der auch in anderen geschichtlichen Situationen wieder vergleichbare Wirkungen freizusetzen vermag.<sup>24</sup>

In dieser Perspektive beschwört der Seher umfassende *Mächte* aus archaischen Seelentiefen herauf. Die vielfältigen Ängste, Aggressionen und Erwartungen im kollektiven Bewusstsein seiner Zeitgenossen gerinnen ihm zu konturierten Gestalten. Ursymbole wie der grosse Drache, die Schreckensheere und Dämonenfürsten, die prunkende Stadt der Bösen, aber auch die Engel, das heilbringende Lamm, das Paradies, die edelsteingeschmückte Himmelsstadt, die heilige Hochzeit, Lebensbaum und Lebenswasser werden in den Gesamtzusammenhang der göttlichen Ordnung gebannt. Der Seher öffnet die Tore von Himmel und Hölle; die sonst verriegelten Reiche, die untergründig das kollektive Bewusstsein bestimmen, werden aufgeschlossen. Solche geradezu magisch anmutende Evokation der Mächte verhilft zur Wiedergewinnung von *Ordnung*. Die Mächte werden benannt, in eine gewisse *Distanz* gerückt und eingefügt in einen umfassenden Ordnungszusammenhang. Das beschworene Chaos gerät zum Kosmos. Die Affekte der Angst und des Hasses finden ihren Ort. Man könnte von einer *Katharsis* sprechen, die durch die Apokalypse ausgeübt

---

gebärenden Himmelsgöttin durch die Dunkelmacht) ist etwa zu verweisen auf die Astralmotive in Kap. 4 (24 Älteste, 4 Wesen), auf das Thronsaalmotiv mit der Suche nach dem Würdigen in Kap. 5, auf die Tiere in Kap. 13, auf die Endschlacht bei Harmagedon (16,16: Götterkampf auf dem Berg), auf den Engel mit Schlüssel und Kette, der den Drachen bekämpft (20,1f), auf die mannigfaltigen Schreckensgestalten in den Siebenerzyklen (etwa in der fünften und sechsten Posaune). Der Klassiker für diese Fragestellung ist W. BOUSSET, *Die Offenbarung des Johannes*, <sup>2</sup>1906 (KEK <sup>6</sup>XVI). Vgl. auch P. TRUMMER, *Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse*, QD 126 (1990) 278–290.

<sup>24</sup> Zu dieser Auslegungsperspektive s. G. PICHT, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986; ferner E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Olten 1985, II 436–591 und die Hinweise bei KÖRTNER, *Weltangst* (s. Anm. 1) 74–81. Dazu H. RAGUSE, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannesapokalypse*, Stuttgart 1993.

wird.<sup>25</sup> Die diffusen Erfahrungen der Christen gewinnen in der Textwelt der Offenbarung Gestalt: die Erfahrung, bedrohte Minderheit zu sein; die Angst; der Hass auf Rom und auf die Abfallenden; schliesslich die Frage nach der Gültigkeit der göttlichen Verheissungen. Die mannigfachen Erscheinungen des Irritierenden und Bösen im alltäglichen Leben – die römische Behörde, die nichtchristliche Gesellschaft, ‚Irrlehrer‘ in den Gemeinden, das Problem der Sünden, das Abfallen oder Aufgeben, endlich das schlechte Gewissen (2,10) – gerinnen zu *einer* fürchterlichen Gestalt, dem grossen Drachen und der von ihm beherrschten Wesenheiten. Aber seine Zeit ist bald um! Was sich auf Erden als übermächtig erweist, hat seine Existenz bereits verspielt. Leuchtend heben sich davon die Heilsbilder ab – allen voran die Herrlichkeit des neuen Jerusalems, der Himmelsstadt.<sup>[281]</sup> Um so mehr gilt es jetzt noch, am Zeugnis Jesu und an den Geboten festzuhalten (12,10–12; vgl. 14,12; 2,16.25; 3,11). Derart wird die mythische Dimension in das *Rahmenwerk der frühchristlichen Eschatologie* eingespannt. Die mythischen Mächte werden damit als geschichtliche Mächte benennbar, deren Zeit nach Gottes Fügung bemessen ist. So ist für die Christen auch wieder eine *Handlungskompetenz* ermöglicht, die sich freilich in der Offenbarung vorzüglich auf das Durchhalten und Widerstehen beschränkt (2,2f.19; 3,10; 13,10; 14,12).

## 6. Auslegungstypen der Apokalypse

Die Wahrnehmung des für die Offenbarung typischen Umgangs mit mythischen Bildern sensibilisiert für die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten. Im Voranstehenden wurden – besonders im Blick auf das zwölfte Kapitel – verschiedene Auslegungstypen kombiniert: *religionsgeschichtliche*, *psychologische* und *endgeschichtliche* Deutung. Wenn sich die äonenhafte Macht des Drachens in den beiden Tieren aus dem Meer und aus dem Land inkarniert (Kap. 13), so haben diese ursprünglich auch der Mythologie entstammenden Ungeheurer (Leviathan und Behemoth) einerseits endgeschichtliche Bedeutung; sie repräsentieren den Antichrist und den Lügenpropheten. Andererseits sind sie identifizierbar mit geschichtlichen Mächten jener Zeit, in der die Apokalypse entstanden ist, nämlich mit dem römischen Reich und der kleinasiatischen Kaiserkultpriesterschaft. Hier greift also zusätzlich die *zeitgeschichtliche* Auslegung. Es ist offenkundig, wie sich die verschiedenen Auslegungstypen oft geradezu gegenseitig for-

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu bes. YARBRO COLLINS, *Crisis* (s. Anm. 12) 141–163. KÖRTNER, *Weltangst* (s. Anm. 1) 307–316; 325 versucht die Apokalyptik als „eine Form der Seelsorge an Geängstigten“ zu verstehen. Im Unterschied hierzu gehe ich stärker davon aus, dass der Seher Angst erst *evoziert*, um sie dann wieder zu begrenzen.

dern.<sup>26</sup> Anders steht es mit der *welt- bzw. kirchengeschichtlichen* Deutung, welche die vorkritische Auslegung der Offenbarung dominiert hat. Ihr zufolge spricht Johannes spezifisch und exklusiv in die jeweilige Gegenwart, die sich dann der bedrohlichen Endzeit gegenüberstellt.<sup>27</sup> Dieser Deutungstyp wird bekanntlich heute noch in vielen Kreisen gepflegt. Seine Vertreter übersehen die enge Bezogenheit der Apokalypse auf eine bestimmte historische Stunde, die den Text bis in seine Einzelheiten hinein prägt. Und doch hat die welt-/kirchengeschichtliche Deutung ein gewisses Recht. Die Tiere von Apk 13, und zumal das erste, gehen nicht gänzlich im römischen Reich auf. Ihnen eignet ein hermeneutischer ‚Überschuss‘, der ihnen gerade aufgrund ihrer mythischen Dimension zukommt. Tatsächlich wird die zeitgeschichtliche Perspektive für spätere Leser immer wieder überschritten. Das Tier aus dem Abgrund scheint sich wieder und wieder unter bestimmten geschichtlichen Konstellationen zu [282] inkarnieren.<sup>28</sup> Insofern mag sich eine jede Gegenwart im Buch mit den sieben Siegeln wiedererkennen.<sup>29</sup> Die oft so komplexe Wirklichkeit wird extrem *polariert*. Im kalten, unbarmherzigen Licht der Apokalypse gerinnt all das, was in den geschichtlichen Zeiten differenziert oder diffus in Erscheinung tritt, zu messerscharf geschnittenen Konturen. Derart droht freilich die Gefahr der Verteufelung. Es ist jetzt Zeit, uns den dunklen Seiten der Offenbarung zuzuwenden.

## 7. Die Ambivalenz der Apokalypse

Wir haben die Apokalypse zu verstehen versucht als einen Text, der elementare Mächte wie Angst, Hass und Hoffnung, die das kollektive Bewusstsein bestimmen, heraufbeschwört, in Arbeit nimmt und in einen umfassenden Sinn- und Orientierungshorizont transponiert. In Zeiten grosser Verunsicherung und Destabilisierung ist diese performative Kraft der Of-

---

<sup>26</sup> Das genannte Methodenensemble ist natürlich keineswegs vollständig. Zur textpragmatischen Analyse vgl. KARRER, Johannesoffenbarung (s. Anm. 14).

<sup>27</sup> Dies lässt sich besonders anschaulich an den beiden Tieren von Kap. 13 zeigen: Sie erscheinen etwa in der Reformation als die arabische Herrschaft mit Mohammed als dem zweiten Tier, als Kaisertum und Papsttum bei Luther, als die Obrigkeit schlechthin bei manchen Täufern, als römisch-katholische Kirche und Papsttum bei Coccejus und Bengel. Reiches Material bei G. MAIER, Die Johannesoffenbarung und die Kirche, 1981 (WUNT 25).

<sup>28</sup> So H. SCHLIER, Vom Antichrist, in: Ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg <sup>2</sup>1962, 16–29.

<sup>29</sup> Vgl. die aktualisierenden Bücher von K. FUESSEL, Im Zeichen des Monstrums, Fribourg 1986 und A. BOESAK, Schreibe dem Engel Südafrikas, dt. Übs. Stuttgart 1988, an denen sich auch die genannte Problematik gut studieren lässt!

fenbarung von schwer zu überschätzendem Wert. Unübersehbar ist freilich auch deren Schattenseite. Der Machtbegriff selbst ist Ausdruck solcher Ambivalenz. Gewiss räumt die Offenbarung denjenigen, die sich auf ihre Botschaft einlassen, gegenüber den machtvollen Affekten ein Stück Freiheit ein. Sie verwandelt Angst in Hoffnung und Wachsamkeit; sie lädt dazu ein, erlittene Gewalt nicht mit Gegengewalt zu beantworten (vgl. 13,10). Sie führt aber nicht dahin, Aggressivität überhaupt elementar umzuschmelzen zur Glut vergebender Liebe. Die Aggression wird nur gerade den himmlischen Mächten übereignet. Der Gewaltverzicht der Erwählten kommt der Gewaltsamkeit Gottes und seiner Diener zugute. Es bereitet Mühe, im schwertragenden, vom Feindesblut bespritzten *Christus* noch denjenigen zu erkennen, der zur Feindesliebe aufgerufen hat (vgl. 1,16; 19,11–18; 2,16.23; 6,16f; 11,18; 14,20; 16,5; 18,6ff).

Dem entspricht auch das eindrückliche Christusbild des „*Lamms*“. Es enthält zwei Aspekte: einerseits ist es das *getötete* Lamm, an Christi Sühnetod erinnernd (vgl. 1,5; 5,6.12; 7,14; 12,11; 13,8). Das Motiv geht wohl auf das Passalamm zurück (vgl. 1Kor 5,7; 1Petr 1,18f; Joh 1,29.36; 19,36). Auf der anderen Seite hat das Lamm *herrschaftliche*, ja sogar *martialische* Züge (vgl. 6,16; 17,14): Es hat Hörner, alles sehende Augen, und es wird als Löwe aus dem Stamm Juda präsentiert (5,5f).

An Christi *gewaltsamer Herrschaft* werden auch die Christen teilhaben (2,26f; 3,21; 5,10; 20,4.6; 22,5). Der unheimliche Reproduktionsprozess der Gewalt wird hier nur gerade theologisch überhöht, aber nicht überwunden. So bleibt denn im ganzen Buch die Aggression übermächtig, etwa in der Proklamation des Untergangs von Rom (Kap. 18) oder im Vergeltungsruf der Märtyrer (6,10). Dem entspricht die Verinnerlichung der Aggressivität, wie sie in der rigoristischen Ethik zutage tritt. Auch hier kommt es nicht zu ihrer Transformation zur Liebe. Wer den strengen Forderungen Gottes nicht |283| entspricht, wird der unverhüllten Drohung mit dem schrecklichen Gericht Gottes ausgesetzt. In alle dem wird deutlich, dass die von der Offenbarung ausgeübte Arbeit an den elementaren Affekten auf halbem Weg stehengeblieben ist. Dies mag verständlich sein angesichts des Leidens, mit dem sich die Gemeinden konfrontiert sehen. Aber wird hier die Apokalypse noch ihrem Anspruch gerecht, Offenbarung *Jesu Christi* zu sein?

Der angedeutete Sachverhalt tritt überdies in einem raffinierten literarischen Gestaltungsmittel zutage. Es fällt auf, wie die Apokalypse die bösen Mächte gern als dämonische *Spiegelbilder* der Heilsfiguren zeichnet, etwa in der Entsprechung des Tiers aus dem Meer zu Christus, oder in derjenigen Babylons zum neuen Jerusalem.<sup>30</sup> Durch dies Parodieverfahren wird

<sup>30</sup> Wie Christus, das Lamm, trägt das Tier in 13,1–8 ein Diadem (vgl. 19,12), erhält einen Thron (vgl. 3,21), wird „geschlachtet“ und „geheilt“ (vgl. 5,6.12; 2,8), empfängt

das *nichtige Wesen des Bösen* eindrücklich herausgestellt. Aber die Frage muss dann lauten, ob sich nicht unter der Hand ein kontra-dependenter Effekt einstellt, derart, dass sich die Heilsfiguren wider Willen nun umgekehrt auch ihren dämonischen Spiegelbildern anverwandeln.

## 8. Ausblick auf die Vollendung

Im Schlussteil seines Visionsberichts (21,1–22,5) ruft der Seher ein strahlendes Gegenbild zu den voraufgegangenen Schreckensszenarien herab, auf das er zuvor schon vielfach Bezug genommen hat (etwa in den Sendschreiben: 2,7.11.28b; 3,12). In 21,1–8, auf dem Gipfelpunkt der Offenbarung, wird die grundlegende Erneuerung der Schöpfung proklamiert. Gott selbst nimmt in V. 5–8 wieder das Wort (vgl. 1,8), freilich wiederum mit drohendem Ausklang („Feuersee“).<sup>31</sup> Die neue Schöpfung gewinnt im himmlischen Jerusalem Gestalt, wird also ekklesiologisch akzentuiert (21,9ff). In diesem ungemein eindrücklichen, mit den Farben von Ez 40–48 gemalten Bild verdichten sich wieder vielfältige Erwartungen und Hoffnungen: hellenistische Utopien von der idealen Polis, orientalische Vorstellungen von der kosmischen Himmelsstadt, die alttestamentlich-jüdische Hoffnung auf die Erneuerung Jerusalems und seines Tempels, die urmenschliche Sehnsucht nach dem Paradies (Lebenswasser, Lebensbaum, Licht) und nach der Gemeinschaft mit Gott (Jerusalem als Braut Gottes, 19,7.9; 21,2.9).

Aufmerksamen Lesern mögen viele Fragen aufsteigen. Wo steht der Thron von 20,11a, wenn Himmel und Erde verschwunden sind (20,11b)? Woher soll das Meer von 20,13 kommen? Entspricht das neue Jerusalem dem neuen Himmel (21,2.10), senkt es sich auf eine neue Erde herab? Woher kommen heranwallende Völker und Könige (21,24), wenn doch alles untergegangen ist? Weshalb bedarf es noch der Mauern, wenn die [284] Tore immerdar offenstehen (21,25)? Wie können Gott und das Lamm der Tempel sein (21,25)? Derartige scharfsichtige Beobachtungen weisen auf die *metaphorische* Qualität der Erwartungen des Sehers von Patmos hin. Insbesondere sind sie von Anspielungen auf *alttestamentliche* Texte geradezu getränkt. Moderne Ausleger pflügen deshalb den Realismus der

---

die Proskynese und wird als unvergleichlich bestaunt (5,8–14). Ähnliches gilt für die Zeichnung Babylons als Stadt und Hure (Kap. 17).

<sup>31</sup> Darf man gegen die Intention des Verfassers die Höllenfahrt Christi (1,18b: „ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades“) als ahnungsvollen Hinweis darauf lesen, dass der Feuersee mit seiner Qual doch nicht wie in der Apokalypse Gottes letztes Wort ist (21,8; vgl. 19,20; 20,10.14f; 14,10)?!

kosmologischen und eschatologischen Vorstellungen anzuzweifeln.<sup>32</sup> Freilich sollten diese nicht auf blosse ‚Sinnbilder‘ einer ganz unanschaulichen Wirklichkeit reduziert werden. So etwas „wie“ eine vom Himmel herabkommende Stadt hat Johannes ohne Zweifel erwartet, ohne dass nun jedes Detail realistisch gemeint sein müsste. Das Feuerwerk der Bilder will ja gerade die irdischen Erfahrungen und Erwartungen von Lebensfülle und Heil für die grosse Vollendungszukunft in Anspruch nehmen. Anders als etwa in den Gleichnissen Jesu lässt sich indes nicht sagen, dass die Offenbarung nun auch auf das Umgekehrte zielt, nämlich an den *irdischen Erfahrungen* den Schein der Verheissung aufleuchten zu lassen und sie damit ein Stück weit gleichnisfähig zu machen für das Gottesreich. Zu negativ wird in der apokalyptischen Perspektive die gegenwärtige Welt wahrgenommen. Deshalb mag es auch nachdenklich stimmen, dass die überdimensionierte *Stadt* offenbar fast alle anderen Lebewesen verschlungen hat.<sup>33</sup> Liebhaber der Natur werden nicht nur Tiere, sondern auch Meer und Sonne, Mond und Sterne vermissen (21,1b.23.25; 22,4). All dies mag in der Nähe Gottes, in seinem „Zelten“ (21,3) aufgehoben sein. Und doch schlummert in diesem Bild des neuen Jerusalems auch das Element einer technokratischen Utopie, das heutige Zeitgenossen nicht mehr ohne Unbehagen zur Kenntnis nehmen können.

## 9. Zum Problem der fortdauernden Zeit

Es leidet keinen Zweifel, dass die Johannesapokalypse das Ende der Dinge, die Wiederkunft Christi, Totenaufstehung, Gericht und Neuschöpfung in naher Zukunft erwartet hat. Zumal der spezifisch adressatenbezogen ausgerichtete Schlussteil (22,6–21) schärft sein „bald“ unüberhörbar ein (22,7.12.17.20; vgl. 2,16.25; 3,11).<sup>34</sup> In der tröstenden Zusage, dass Gott seine Verheissungen gewiss wahr machen wird und dass die bedrängte Schöpfung auf ihre herrliche Vollendung zugeht, bewahrt sie die tiefsten Anliegen jüdischer und christlicher Apokalyptik und giesst sie in leuchtende, unvergängliche Bilder.

Nun hat sich freilich diese Variante *kosmischer Eschatologie* nicht nur aufgrund des (barmherzigen?) Fortgangs der Geschichte, sondern auch angesichts des heute erreichbaren Wissens um die Zeitskalen des uns bekannten Universums von selbst erledigt.

---

<sup>32</sup> Vgl. etwa A. VÖGTLE, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1), in: Glaube und Eschatologie, FS W.G. KÜMMEL, Tübingen 1985, 303–333; U. MELL, Neue Schöpfung, 1989 (BZNW 56), 128–135.

<sup>33</sup> Das Design Jerusalems – ein Kubus vom Ausmass eines Planetoiden, mit ca. 2400 km Seitenlänge – übertrifft alle sonst bekannten jüdischen Erwartungen (Qumran, Sibylline, Rabbinen) bei weitem.

<sup>34</sup> Auch das Bild vom Dieb belegt eine drängende Naherwartung (3,2f; 16,15), während der Geschichtsbeschluss Gottes retardiert (bes. 6,9–11; 17,9–11; 12,12). Vgl. TAEGGER, Johannesapokalypse (s. Anm. 16) 144–159.



Die kühnsten Formen eschatologischer Spekulationen neuerer *Physik* fassen für das Szenario eines offenen bzw. flachen Universums unvorstellbare kosmische Zeiträume [285] ins Auge.<sup>35</sup> In der fernen Epoche von  $10^{1500}$  Jahren bestimmen Kugeln aus blankem Eisen in unheimlicher Kälte und Finsternis das Bild, die schliesslich zu schwarzen Löchern kollabieren, bevor sich das ganze Universum in reine Strahlung auflöst.

Gleichwohl schlüsseln die alten apokalyptischen Texte Dimensionen des Lebens auf, die den Fluss der linearen Zeit wenigstens ein Stück weit transparent machen. Sie *sensibilisieren* für die Diskontinuitäten im Strom der Zeit, sie machen aufmerksam für diejenigen Prozesse, worin sich inmitten eines zunehmenden Chaos neue Ordnungen etablieren.<sup>36</sup> Die Apokalypse leuchtet dann sprunghaft verlaufende Übergänge aus, die sich auf den verschiedensten Seinsniveaus abspielen – Umwälzungen im Leben von Individuen und kleinen Gruppen wie umfassende soziale und geistige Umbrüche bis hin zu kosmischen Evolutionsschüben. Die Apokalypse bringt zu Bewusstsein, wie sich gerade in einer Welt fernab des Gleichgewichts, in Wirbeln chaotischer Prozesse schlagartig neue, komplexe Strukturen herausbilden. In derartigen Übergangsprozessen sind die Glaubenden zum *Wachen* aufgerufen (vgl. 3,2f; 16,15), dazu, das herannahende Neue zu antizipieren und sich zum vergehenden Alten in Distanz versetzen zu lassen. Der Wachsamkeitsruf der Offenbarung mag gerade heute die Verblendungen aufdecken, in denen unsere Zivilisation befangen ist. Er mag die Aufmerksamkeit dafür schärfen, wo etwa die so erfolgreiche westlich-abendländische Kultur davon bedroht ist, sich dem Bild Babylons gleichzugestalten. Er rückt die Konsequenzen einer Haltung vor Augen, die sich vom Grund des Lebens abschottet und nur noch auf die eigene Produktivität baut. Er rüttelt Menschen auf, welche „assen und tranken, kauften und verkauften, pflanzten und bauten“ bis zu jenem Tag, da die grosse Flut und der Schwefelregen herabbrachen (Lk 17,27–30). Der Warnruf Jesu und der Offenbarung gewinnt an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend eine eigentümliche Resonanz.

Die *Grenzen*, welche die *Osterbotschaft* ihrerseits dem Wachsamkeitsruf der Apokalypse setzt, haben wir bereits angesprochen. Man könnte sie dahingehend formulieren, dass gerade das Neue dem Alten selbst wieder

---

<sup>35</sup> Vgl. F. DYSON, Time Without End. Physics and Biology in an Open Universe, Reviews of Modern Physics 51 (1979) 447–460; R. BREUER, Vom Ende der Welt, Bild der Wissenschaft, 1981/1, 47–55.

<sup>36</sup> Der Klassiker für diese Sichtweise ist I. PRIGOGINE / I. STENGERS, Dialog mit der Natur, dt. Übs. München <sup>4</sup>1983; vgl. P. COVENEY / R. HIGHFIELD, Anti-Chaos. Der Pfeil der Zeit in der Selbstorganisation des Lebens, dt. Übs. Reinbek 1992 [S. ferner A. BENZ / S. VOLLENWEIDER, Würfelt Gott? Ein ausserirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie, Düsseldorf 2000, 16–73; 236–245].

Würde und Wert *zuspiegelt*. Wenn Gott und sein Christus laut der Gottesrede in der Offenbarung Anfang und Ende umfassen (1,8; 21,6; 22,13) und miteinander verknüpfen – für pythagoreische Tradition ein Privileg Gottes –,<sup>37</sup> dann mag auch die dem Vergehen ausgesetzte Welt wieder zur Wirkungssphäre göttlicher Kreativität werden. Das Gottesreich leuchtet derart bereits über den gegenwärtigen Erfahrungen auf. Drohung und Angst weichen Liebe und [286] Hoffnung. Die Welt hat dann ihren eigenen Untergang, der in der Offenbarung so schrecklich ausgemalt wird, auf Golgatha schon hinter sich gelassen.

---

<sup>37</sup> Vgl. Alkmaion, FVS 24 B 2: „Die Menschen vergehen darum, weil sie nicht die Kraft haben, den Anfang an das Ende anzuknüpfen.“