Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes

Herausgegeben von
MARTIN STOWASSER

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe
397

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

397

Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes

Herausgegeben von

Martin Stowasser

Mohr Siebeck

Martin Stowasser, geboren 1959; 1978–83 Studium der Kath. Theologie in Rom; 1990 Promotion in Wien; 2001 Habilitation; seit 2001 Ao. Univ.-Prof. für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

e-ISBN PDF 978-3-16-153972-5
ISBN 978-3-16-153449-2
ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Vorwort

Am 28. und 29. März 2014 fand an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien eine Fachtagung zum Thema „Ein Gott – mit Christus. Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes“ statt. Titel wie Untertitel benennen die Perspektive, aus der das letzte Buch der christlichen Bibel in den Blick genommen wurde, nämlich der Blick auf Gott selbst. Angesichts der dominanten Stellung des Lammes bzw. des Christus in der Darstellung des Endgeschehens wird die „Theo-logie“ als eigenständiges Thema selten ins Zentrum gerückt, obwohl die gängige Rede von einer „christologischen Theozentrik“ bzw. „theozentrischen Christologie“ das erwarten lassen würde. Die Tagung hatte also zum Ziel, sich auf die Konturen des Gottesbildes in der Offenbarung des Johannes zu konzentrieren und aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten. Sachgerecht konnte und sollte Christologisches nicht ausgeklammert werden, dennoch erwies sich der Ansatz als fruchtbar, beim direkten oder indirekten Reden von Gott anzusetzen und erst von dort christologische Verbindungslinien zu betrachten.

Namhafte Vertreter und Vertreterinnen aus dem Forschungsfeld der Johannesoffenbarung konnten für die Tagung in Wien gewonnen werden, die produktiv, in Einzelpunkten auch durchaus kontroversiell, verlief und deren Ergebnisse der vorliegende Sammelband vereint. Den Kollegen und Kolleginnen sei nochmals für ihre Mitwirkung an der Tagung ebenso wie für die Bereitschaft zur vorliegenden gemeinsamen Publikation gedankt. An dieser Stelle gilt mein besonderer Dank auch Herrn Prof. Jörg Frey für die freundliche und unkomplizierte Aufnahme des Tagungsbandes in die Reihe der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“ und dem Verlag Mohr Siebeck für dessen ebenso kompetente verlegerische Betreuung.

Zuletzt geht mein Dank auch an jene Institutionen und Menschen, die zur Realisierung der Tagung wie des Sammelbandes ihren Beitrag im Hintergrund geleistet haben. Dazu zählt die finanzielle Unterstützung durch die Stadt Wien (MA 7) sowie durch die Universität Wien, besonders aber gilt es, jene vor den Vorhang zu holen, durch deren perfekte organisatorische wie drucktechnische Hilfestellungen mein wissenschaftliches Projekt das Licht der Welt erst erblickt hat, den Mitarbeiterinnen des „Fachbereiches Neues Testament“ am Institut für Bibelwissenschaft der Kath.-Theol. Fakultät, insbesondere der Organisationsassistentin Frau Katharina Rötzer sowie den Studienassistentinnen Mag. Laura Battisti und Eva Hildmann.

Wien, im April 2015 Martin Stowasser

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Einführung 1

Beate Kowalski
Gottesbilder in Offb 21,1–8
Alttestamentliche Vernetzungen 11

Martin Karrer
Das Gottesbild der Offenbarung vor hellenistisch-frühkaiserzeitlichem
Hintergrund 53

Michael Labahn
Der Menschensohngleiche als Gottes Richter und Gottes Krieger
in Offb 1,9–20
Christologie zwischen Schriftrezeption, griechisch-römischer
Vorstellungswelt und christlicher Deutung 83

Klaus Wengst
Protest als Zeugnis und Widerspruch
Soziale und politische Aspekte im Gottesbild der Offenbarung 113

Konrad Huber
„Gott bete an!“ (Offb 19,10; 22,9)
Christusbild und Gottesbild der Johannesoffenbarung im Spannungsfeld
von wesensmäßiger und funktionaler Einheit und Differenz 129

Martin Stowasser
Gottesepitheta als Christusepitheta
Überlegungen zur Gottheit Gottes in der Offenbarung des Johannes 149

Martin Hasitschka
Zeugnis für Gott in der Offenbarung des Johannes und im
Johannesevangelium
Gemeinsamkeiten und Unterschiede 177

Rita Müller-Fieberg
„Nah ist und schwer zu fassen der Gott“ (F. Hölderlin)
Das Gottesbild der Johannesoffenbarung in ausgesuchten Beispielen literarischer Rezeption 199

Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 229

Stellenregister 231

Autorenregister 248

Sachregister 252

Einführung[1]

Martin Stowasser

Beate Kowalski konzentriert sich in ihrem Beitrag „Gottesbilder in Offb 21,1–8. Alttestamentliche Vernetzungen“ auf den Beginn der großen Abschlussvision vom himmlischen Jerusalem und untersucht darin die für das Reden von Gott verwendeten Prätexte aus dem ersten Teil der christlichen Bibel. Dazu wird nach einer umfassenden Analyse von Offb 21,1–8 die Vernetzung des Abschnitts mit dem Rest der Johannesoffenbarung erhoben sowie nach möglichen alttestamentlichen Bezugstexten gesucht. Deren methodisch oft schwierige Identifizierung gilt es ebenso zu reflektieren wie die ursprüngliche Aussageabsicht der ausgewählten Motive, um Vers für Vers jene Veränderungen, die Johannes schafft, auf die unterschiedlichen Facetten des Gottesbildes hin auszuwerten. Das Buch gipfelt in der Selbstdurchsetzung Gottes, die sein Verfasser in Offb 21,1–8 in einer wahren Flut an Gottesbildern beginnen lässt, wozu er bewährte aufgreift und zugleich neue schafft. Er bedient sich dafür unterschiedlichster Motive, die nahezu alle bereits in seinem Text davor begegnen, setzt jedoch eigenständige theologische Akzente, indem er unverbrauchte Kombinationen kreiert und Bezüge zu alttestamentlichen Texten herstellt. Kontinuität wie Diskontinuität prägen dieses Konzept und es zeigt sich: „Die entworfenen Gottesbilder sind ohne Analogien und sprengen die menschliche Vorstellungskraft, obwohl sie auf bewährte Bilder der atl Heilsgeschichte zurückgreifen“ (S. 17). In der Vernetzung von Gottesbildern ergeben sich neue: *Gott als Neu-Schöpfer* (Offb 21,1), wobei politische Aspekte aus dem Gottesbild ebenso entweichen wie der Gedanke des Bösen; *Gott als Zentrum der ökumenischen Kirche* (Offb 21,2f.), die er von allem Leid und Bösen erlöst und mit seiner Gegenwart füllt, ein Gott freilich auch aufgeschlossen für alle Völker; *Gott als machtvoll Thronender* (Offb 21,3.2), der partizipatorisch das Lamm wie die Christen an seiner Macht teilhaben lässt, was nicht zuletzt als Gegenbild zum Römischen Kaiserkult

[1] Im Sammelband werden die biblischen Bücher nach den „Loccumer Richtlinien“ abgekürzt. Abkürzungen für antike Schriften richten sich nach den Vorgaben des Registerbandes von „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“ (ThWNT 10,1 [1987]), darüber hinausgehende nach den Lexika „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG 1 [^{4}1998]) sowie H. G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968. Die bibliographischen Abkürzungen orientieren sich an S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ^{3}2014.

gelten kann; *Gott als zeltender Bundespartner* (Offb 21,3.7) betont die einseitige Selbstverpflichtung des Bundesgottes sowie seine Nähe und Beweglichkeit; *Gott als tröstender und befreiender Gott (des Exodus)* (Offb 21,4) aktualisiert für die bedrängten Gemeinden Kleinasiens die Hoffnungsbotschaft Deuterojesajas; *Gott als alleiniger Gott* (Offb 21,6) ist eine Antwort auf die Konfrontation mit heidnischen Göttern für die christlichen Gemeinden Kleinasiens, doch bereitet die Übertragung zahlreicher Gottesepitheta wie der alttestamentlichen Selbstoffenbarungsformel auf Christus auch „den Boden für die nachkanonische Christologie bzw. Trinitätslehre vor" (S. 49); *Gott als Garant für Lohn und Strafe* (Offb 21,7.8) zeigt zuletzt auf der Linie des Tun-Ergehen-Zusammenhanges einen parteiischen Gott, der auf der Seite derjenigen steht, die sich zu ihm bekennen.

Martin Karrer beleuchtet „Das Gottesbild der Offenbarung vor hellenistisch-frühkaiserzeitlichem Hintergrund". Dieses steht einerseits häufig in (nuanciertem) Kontrast zu den religionshistorischen Voraussetzungen seiner Zeit, andererseits darf nicht übersehen werden: „Auch die Sprache der Auseinandersetzung stellt Kontexte her" (S. 55). Dieses Wechselspiel von Kontroverse, Berührung, Rezeption und Überbietung wird an einer Reihe von Beispielen mittels detailreicher Analysen und Vergleiche beleuchtet: „Himmelsreise und Schau Gottes", „Der Thronende", „Der machtvolle Schöpfer und Herrscher", „Der eine Gott und Zeus / Jupiter", „Abstraktionen im Gottesverständnis", „Beziehungen zu anderen Göttern", aber auch abstrakte Begriffe wie „Alpha und Omega", „Der Pantokrator" sowie „Der ist und der war und der kommt". Betrachtet man das Gottesbild der Offenbarung des Johannes vor seinem hellenistisch-frühkaiserzeitlichen Hintergrund, fällt zunächst ein Zug zur Universalisierung auf, der sich in der Verwendung entsprechender Prädikate („Pantokrator", „König der Könige") bei gleichzeitiger Vermeidung partikularisierender (z. B. „Gott der Väter") niederschlägt. Dabei kommt es besonders durch Übernahme von Konkreta („Thron im Himmel", „Begleitung durch den Adler", „Sieger"), die originär mit der Gestalt des Zeus verbunden sind, zu einer intensiven Religionsbegegnung, die mittels Abweichungen bzw. Überbietungen jedoch nicht zur (antik üblichen) Verschmelzung der Götter führt. Dieser Religionsbegegnung im Gottesbild der Offenbarung dient auch das Abstrahieren von Zügen des Zeus / Jupiter („Vater von Göttern und Menschen", seine Zeugungskraft) und dazu korrespondierend von Traditionen Israels („Gott der Väter"). Die Offenbarung verstärkt also die Transzendenz Gottes. So stellt der Verfasser auch die Vorstellung vom irdischen Tempel zugunsten eines im Himmel thronenden transzendenten Gottes zurück, was diesen aber zugleich allgegenwärtig und grundsätzlich zu einem Gott macht, dem jeder zu begegnen vermag. Diesem Befund einer Annäherung stehen gegenläufige Kontraste gegenüber, was den Verfasser selbst für seine Zwecke Naheliegendes vermeiden lässt, um das spezifische Profil des eigenen Gottes nicht zu verwischen oder gar aufzulösen; so z. B. die bei Zeus /

Jupiter verankerte Vorstellung vom „Retter“, welche die sonstige frühchristliche Tradition sehr wohl benutzt, oder vom „Wächter / Beschützer“, die das Judentum bereits übernommen hat. Zu dieser Profilierung und (einem allgemeinen Trend seiner Zeit folgend) zur gesteigerten Transzendenz Gottes, der für Israel und damit die frühen Christen jedoch immer auch der nahe Gott bleibt, trägt zuletzt auch die philosophisch-spekulative Reflexionsebene bei. In der Gestalt des Gottesnamens IAΩ, den die hellenistisch-römische Welt kennt, erblickt der Verfasser das Alpha und Omega. Als Anfang und Ende ist dieser Gott zugleich für philosophisch geschulte Ohren „der Seiende“ schlechthin. Er ist Herr der Geschichte und vereint in sich Nähe sowie Ferne und Transzendenz, die er nur selbst als „der Kommende“ aufzuheben vermag. Insgesamt verstärkt also der Seher Johannes in seinem Gottesbild universale Züge, dokumentiert jedoch auch eine Spannung zwischen Tendenzen hin zu einem transzendenten Gott, denen er zeitgenössisch folgt, und einer für den Gott Israels stellenweise ungewöhnlichen Materialität. Der Gesamtbefund zum Vorgehen des Verfassers zeigt, dass er die Vorstellungen seiner griechisch-römischen Umwelt bestens kennt und eher beim höchsten Gott des antiken Denkens anknüpft als beim Zeus der archaischen Mythen und des Kultes. Das Gottesbild der Offenbarung sucht also, „das Gottesverständnis Israels im großen Umbruch der frühchristlichen Zeit aktuell zu formulieren“ (S. 81).

Michael Labahn zielt in seinem Beitrag „Der Menschensohngleiche als Gottes Richter und Gottes Krieger in Offb 1,9–20. Christologie zwischen Schriftrezeption, griechisch-römischer Vorstellungswelt und christlicher Deutung“ darauf, die Pragmatik dieses ersten entfalteten Christusbildes als Schlüsselstelle für das Verhältnis von Theologie und Christologie der Johannesoffenbarung zu verstehen. Das Eingangsportrait des Menschensohngleichen erweist sich als ein inter- wie intratextuelles Mosaik aus Motiven des biblischen Gottes sowie antiker Götter bzw. Heroen, das „den erhöhten Christus Gott an die Seite stellt, ohne ihn zu Gott zu machen“. Das Bild dient als „eine Zusage Gottes in der Situation der bedrängten Gemeinden, die in der Hoffnung auf den gottnahen Christus zu geduldigem Ausharren bestärkt“ (S. 86). Das Portrait des Menschensohngleichen orientiert sich zwar grundlegend am Daniel- und Ezechielbuch des Alten Testaments, es werden allerdings hellenistisch-römische Motivelemente von Göttern und dem römischen Kaiser beigefügt, um diese von den ursprünglichen Trägern abzulösen, dieselben so zu beschneiden und vom dargestellten Christus überboten sein zu lassen. Ein Moment der Polemik ist diesem Vorgang also inhärent. Die Motivkombinationen werden vom Verfasser dabei im Christusportrait äußerst verdichtet, „aber nicht zu Wesensaussagen des Menschensohngleichen komprimiert (...) Offb 1,13–20 geht es nicht darum, den erhöhten Christus als Gott darzustellen, sondern rückt ihn deshalb nahe an Gott heran, um ihm die Machtfülle und die Lebensfülle Gottes zugunsten der christlichen Gemeinde

zuzuschreiben.“ (S. 109) Wenn der Menschensohngleiche im Hauptteil des Buches auch als Gottes Richter und Krieger fungiert (Offb 19,11–16), bleibt er für den Verfasser doch zugleich der Gekreuzigte und Auferweckte; der irdische Jesus ist somit zumindest abbreviiert im Blick. Das Eingangsportrait des Menschensohngleichen ist also äußerst komplex und verbindet für die Johannesoffenbarung paradigmatisch Theologie und Christologie. „Der Christus ist Gott so nahe, damit der transzendente Gott den Adressaten im erhöhten Christus bereits jetzt nah ist.“ (S. 111) In der Kategorie bloßer „Funktionseinheit“ ist das freilich nicht mehr gänzlich zu fassen.

Klaus Wengst wählt als Perspektive „Protest als Zeugnis und Widerspruch. Soziale und politische Aspekte im Gottesbild der Offenbarung“, wenn er im letzten Buch der Bibel nach Gott fragt. Grundsätzlich ist für ihn der Zusammenhang zwischen Gott und Christus „ein funktionaler, kein seins- oder wesensmäßiger“ (S. 114). Die dem Lamm übertragenen Funktionen wie auch Gottes eigenes Sein und Wirken erweisen sich als tief in den Traditionen Israels verwurzelt und durchaus politisch konnotiert. So lässt sich der Verfasser bei der Erstdefinition Gottes als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος in Offb 1,4 zwar von der griechischen Dreizeitenformel inspirieren, inhaltlich wird sie jedoch von der biblischen Tradition, näherhin von Ex 3,14, bestimmt. Es ist nicht ein zeitlos unveränderlicher Gott griechischen Denkens, sondern der für Israel in seiner Geschichte Partei ergreifende Gott, der als ὁ ὢν in der Johannesoffenbarung – wie danach bei Rabbinen und im Targum – entgegen tritt. Die gezielt geschaffene Variation der Dreizeitenformel erschließt das eingespielte alttestamentliche Bild Gottes, dem es darum zu tun ist, „dass den Opfern des Geschichtsverlaufs zum Recht verholfen wird“ (S. 118). In der Verwendung von bedeutungsvollen Gottesprädikationen versichert der Verfasser die bedrängten Gemeinden der dazu nötigen All-Souveränität Gottes, des τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ. Er setzt der faktisch erlebten Herrschaft Roms „Israels Gott, der in Jesus, dem Gesalbten, endzeitlich handelnd auf den Plan getreten ist und auf den Plan treten wird“ (S. 120) als Allherrscher, als παντοκράτωρ (Offb 1,8), entgegen. Zwar verleiht der „Drache“ dem „Tier“ seine Macht, womit Roms Herrschaft als eine des Satans gebrandmarkt wird, dennoch wurde sie ihm zugleich von Gott „gegeben“ (Offb 13,5–7). Die Widersprüchlichkeit der Welt drückt sich in einem widersprüchlichen Text aus, der offenbart, „dass Gott selbst an der widersprüchlichen Wirklichkeit teilhat, an ihr leidet und ihr widerspricht und so dem Widersprechen Raum gibt“ (S. 122). Gott ist noch nicht am Ziel, aber dass er sich (endgültig) durchsetzen wird, ist die Botschaft. Denn sein Alleinanspruch auf die Macht, entlarvt die Machtausübung von Menschen über Menschen als „Usurpation“ (S. 123). Gott hat das *regnum mundi* bereits angetreten und übt seine Herrschaft durch den Auferweckten aus, der sich selbst als ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (Offb 1,5) vorstellt, also kontradiktorisch den zeitgenössisch wichtigsten Titel der römischen Kaiser trägt, den des *princeps*. Gottes All-Souveränität kommt

somit durch den „Erstgeborenen der Toten“ zum Zug, ohne freilich „dass Jesus an die Stelle Gottes tritt oder vergöttlicht wird“ (S. 125). Neben Gottes *regnum mundi* durch Christus realisiert auch bereits die Gemeinde als Gegenraum zur erlebten Wirklichkeit „die Herrschaft Gottes als herrschaftsfreie Geschwisterschaft“ (S. 128).

Konrad Huber beleuchtet in seinem Beitrag „‚Gott bete an‘ (Offb 19,10; 22,9). Christusbild und Gottesbild der Johannesoffenbarung im Spannungsfeld von wesensmäßiger und funktionaler Einheit und Differenz“ das Reden von Gott speziell von der Christologie her. Ohne explizite Epitheta, Hoheitstitel und titular gebrauchte Wendungen für Gott bzw. Christus miteinzubeziehen werden „Aussagen funktionaler und wesensmäßiger Art reflektiert“ (S. 130). So gebührt Anbetung allein Gott (Offb 19,10; 22,9), dennoch werden bereits in der Thronsaalvision – und mehrfach danach im Buch – Gott und dem Lamm huldigende Anbetung dargebracht (Offb 5,13f.), „ohne dass an einer dieser Stellen in irgendeiner Weise angezeigt wäre, dass damit das Postulat, Gott allein anzubeten, verletzt wäre“ (S. 133). In der Zusammenschau mit anderen Ausdrücken für die Einheit zwischen Gott und dem Lamm, die Johannes in seinem Buch bietet, „scheint unmissverständlich die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass Jesus Christus auf die Seite Gottes gehört, eine Überzeugung, die sich nicht allein aus der Lebenshingabe und Auferweckung … begründet, sondern zutiefst auf sein Person-Sein, sein Wesen, abhebt“ (S. 133). Auch das Motiv der Throngemeinschaft ist darauf angelegt, „Christus in gottgleicher Würde und Hoheit und in wesensmäßiger Einheit mit Gott zu präsentieren“ (S. 134). Sie ist eingebunden in ein Phänomen „dramatischer Akoluthie“ (S. 134), bei dem im Verlauf des Buches das Lamm immer näher an Gott heran gerückt wird, sowie in eine Reihe „programmatischer Parataxen“ (S. 135), wenn Prädikate oder Pronomina im Singular stehen, obwohl unmittelbar davor von Gott *und* dem Lamm die Rede war. Freilich scheint die Partizipation der „Überwinder“ an der Throngemeinschaft von Gott und Lamm in Offb 3,21 (vgl. auch Offb 22,4.6) die Annahme, „das Motiv der Throngemeinschaft impliziere auch eine wesensmäßige Einheit, in Frage zu stellen oder zumindest zu relativieren“ (S. 136). Einen ambivalenten Befund von spezifischer Unterschiedenheit bei zugleich singulärer Nähe und Einheit zwischen Gott und dem Lamm liefern auch Aspekte der Handlungs- und Funktionseinheit (Christus als Schöpfungsmittler, Offenbarer, „Kommender“ sowie endzeitlicher Richter und Heilsmittler). Kern der Differenz zwischen Gott und Christus ist die Vater-Sohn-Relation, sodass trotz stark akzentuierter „Gottgleichheit Jesu Christi … im Gesamt der Johannesoffenbarung die Differenzierung zwischen Gott und Christus durchaus gewahrt“ (S. 144) bleibt, was z. B. auch durch für Gott reservierte Epitheta und anderes zum Ausdruck kommt. In Summe ergibt sich also „ein durchaus facettenreiches, vielschichtiges und auch nicht immer einfachhin auf einen Nenner zu bringendes Bild“, dennoch gibt der Befund der Johannesoffenba-

rung „die Überzeugung von Wesensgleichheit und entsprechender Handlungs- und Funktionseinheit mit Gott zu erkennen“ (S. 146). Mit Blick auf das Gottesbild bleibt für die Deutung der Johannesoffenbarung „die Herausforderung eines angemessenen Zueinanders der Rede von dem ‚einen Gott mit Christus‘ und der biblischen Grundüberzeugung von dem einen und einzigen Gott“ (S. 147) bestehen.

Martin Stowasser untersucht mit „Gottesepitheta als Christusepitheta. Überlegungen zur Gottheit Gottes in der Offenbarung des Johannes“ die Frage, „wie der Seher Johannes in einem monotheistischen Denkhorizont die Gottheit Gottes sichert, wenn er Gottesepitheta auf Christus überträgt“ (S. 150). Zwei Epitheta der ersten Gottesrede des Buches (Offb 1,8), ὁ παντοκράτωρ sowie ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, bleiben Gott vorbehalten. „Das Epitheton ὁ παντοκράτωρ ist als Summe aller Aussagen über Gott verstanden“ (S. 152), es umfasst dessen rettende, richtende sowie herrscherliche Macht. Die Einzigartigkeit des παντοκράτωρ liegt allerdings in seinem Schöpfersein begründet. Zu Gott steht das Lamm in einer einzigartigen „funktionalen Aktionseinheit“ (S. 153). Die unüberbietbare Nähe des Lammes zu Gott verdankt sich seinem soteriologischen Handeln in Tod und Auferstehung, doch bleibt der Christus selbst in seiner Schöpfungsmittlerschaft ein Geschöpf Gottes. „Dagegen ist das Schöpfersein vor dem alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund keine (weitere) Funktion Gottes, sondern definiert vielmehr sein Gottsein und begründet seine Einzigkeit.“ (S. 155) In diese Koordinaten, die in der Thronsaalvision (Offb 4–5) grundgelegt werden, bleibt das Verhältnis von Gott und dem Lamm durch das gesamte Buch hindurch eingeschrieben. Im zweiten Gott vorbehaltenen Epitheton, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, bringt ὁ ὢν nicht nur Gottes rettendes Dasein für die Seinen, sondern im ὁ ἐρχόμενος auch sein Kommen im Christusgeschehen zum Ausdruck. Diese „christologisch entfaltete Theozentrik“ (S. 159) rückt im Buch zwar die Rede vom Handeln Gottes zugunsten vom Wirken des Lammes in den Hintergrund, dennoch wird „kontinuierlich Gott selbst eingeblendet“ (S. 161). Darüber hinaus kommt die Zu- und Unterordnung des Lammes im theozentrischen Koordinatensystem der Offenbarung des Johannes im Phänomen eines exklusiv zu verstehenden „theozentrischen Singulars“ (S. 163) zum Vorschein, wo zunächst von Gott und dem Lamm gemeinsam die Rede ist, der Text dann aber auffällig im Singular fortfährt. Der Verfasser greift auf ein (sprachliches) Konzept des hellenistischen Judentums zurück (vgl. Tob 11,14–15 [LXX]), das darauf abzielte, eine hochentwickelte Angelologie in den Rahmen eines strengen Monotheismus einzubetten. „Auf diese Weise sucht auch die Johannesoffenbarung die einmalige Nähe und Wirkgemeinschaft des Lammes mit Gott zum Ausdruck zu bringen, ohne Gottes alleiniges Gottsein zu berühren.“ (S. 165) In der zweiten Gottesrede (Offb 21,5–8) ist die Verwendung der Gottesepitheta (ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ sowie ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος) eingebettet in die Beschreibung der neuen Welt,

die Offb 21 einsetzt. Dieser Kontext legt „den Horizont des Schöpfergottes für die beiden Gottesepitheta nahe“ (S. 168). Sie werden – neben dem für den Christus reservierten Epitheton ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος – in der letzten Rede des Christus (Offb 22,10–16) auf diesen übertragen und somit zu Christusepitheta. Die titularen Vernetzungen der letzten Christusrede mit dem Beginn des Buches schreiben die nunmehrigen Christusepitheta einerseits in jenes Verhältnis funktionaler Zu- und Unterordnung ein, das über das Buch hinweg entwickelt wurde. Andererseits ist für ihre Bedeutung (ganz wie zuvor für die Gottesepitheta) der Kontext entscheidend, der von Parusie und Gericht des Christus handelt. „Der gemeinsame Bedeutungshorizont der drei Christusepitheta wird somit funktional bestimmt“ (S. 171) und für die beiden Gottesepitheta als Christusepitheta werden je andere Elemente des Bedeutungsspektrums aktiviert; bedeutungsgleich sind sie somit nicht. „Im Vordergrund steht bei Christus jedenfalls der zeitliche Aspekt … seines eschatologischen Kommens …, nicht jedoch der Gedanke der Schöpfung bzw. Neuschöpfung“ (S. 173). Die Übertragung der Epitheta ist Teil eines textpragmatischen Konzeptes, welches durch das Mittel der Intensivierung einen „Perspektivenwechsel“ (S. 174) in den bedrängten Gemeinden zu bewirken sucht. Diese vielgestaltige Intensivierung betrifft gerade die Darstellung des Lammes, da das Christusgeschehen Gottes Rettungshandeln entfaltet. Als Teil dieses textpragmatischen Konzeptes werden „Gottesepitheta zu Christusepitheta, ohne die Gottheit des einzigen Gottes zu berühren“ (S. 175).

Martin Hasitschka lotet im Beitrag „Zeugnis für Gott in der Offenbarung des Johannes und im Johannesevangelium. Gemeinsamkeiten und Unterschiede“ die Möglichkeit aus, anhand von präzisen Textvergleichen das Gottesverständnis, das Bild von Jesus sowie das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft des Heils in beiden Schriften zu profilieren. Der genaue Vergleich ist umso erhellender, da zwar grundsätzlich „eine direkte Ableitung einer Schrift aus der anderen nicht möglich ist“ (S. 177), dennoch z. B. beim Lamm „das dargestellte Bündel von gemeinsamen Motiven den Schluss zu[lässt], dass … eine literarische und thematische Verwandtschaft zwischen der Offenbarung des Johannes und dem Johannesevangelium besteht“ (S. 191). In beiden Schriften erweist sich für das *Gottesverständnis* die Kontinuität zum Gott Israels als grundlegend. Das spiegelt sich im gemeinsamen Aufgreifen des Alten Testamentes wider, um „den Glauben an den Gott [zu] stärken, der in seinem rettenden Handeln sich treu bleibt“, wobei das Johannesevangelium auch „eine Überbietung dessen, was früher geschah, durch Jesus“ (S. 195) erkennen lässt. In beiden Schriften ist von Gott als dem „Vater“ Jesu die Rede, wobei allerdings die strenge Reservierung dieser Bezeichnung für Jesus allein die Johannesoffenbarung auszeichnet (im Johannesevangelium wird sie allerdings auch nur einmal auf die Christen ausgeweitet). Beide Schriften unterstreichen die Transzendenz Gottes sowie die Verbindung von Gottes Kommen mit dem Jesu. Gerade das *Bild Jesu* kennt eine Vielzahl an Berüh-

rungen zwischen beiden Werken, wenn sie sich auch sprachlich oder in der Bilderwelt öfter nicht zur Gänze decken. Zu solchen Berührungen in Bildern oder Motiven zählen das „Lamm“ (wenn auch terminologisch different), die „singuläre Gottesgemeinschaft“ sowie die „Partizipation an der Macht und Herrschaft Gottes“, die die Johannesoffenbarung in der Throngemeinschaft, das Vierte Evangelium in den Einheitsaussagen ausdrückt. In beiden Büchern spielt der Gedanke eine Rolle, dass Jesus Gott „offenbart“, indem er im Johannesevangelium Kunde bringt, in der Offenbarung das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen vermag bzw. Jesus Gott (sehr differenziert) „bezeugt“. Eine Schnittmenge im Bild Jesu besteht zuletzt auch, wenn – allerdings erneut in unterschiedlicher Akzentuierung – vom „Kommen Jesu“ die Rede ist. „In der Offenbarung des Johannes dominiert der urchristliche Gedanke der Naherwartung“, den das Johannesevangelium „ansatzweise“ kennt, seinen Schwerpunkt jedoch mit „der Ankündigung des nachösterlichen Kommens zu den Seinen“ (S. 197f.) setzt. Eine ähnliche Gemeinsamkeit mit divergierender Akzentsetzung bietet das Sprechen von der *Gegenwart und Zukunft des Heils*, denn „in beiden Werken steht die Lebensthematik im Vordergrund“ (S. 197). Leben wird in gleicher Weise als bleibende Beziehung zu Jesus und zu Gott gesehen, wobei die Johannesoffenbarung den Akzent auf die Zukunft legt, das Johannesevangelium hingegen auf die Gegenwart des Heils.

Rita Müller-Fieberg spürt mit „‚Nah ist und schwer zu fassen der Gott‘ (F. Hölderlin). Das Gottesbild der Johannesoffenbarung in ausgesuchten Beispielen literarischer Rezeption“ der Wirkungsgeschichte von Gott im letzten Buch der Bibel nach. Vom im Beitragstitel gebotenen Zitat ausgehend erweist sich die Dialektik „von rettender Nähe Gottes in gefährlicher Situation und seiner gleichzeitigen Unfassbarkeit und Unverfügbarkeit“ als wegweisend, „das Wechselspiel von Unsichtbarkeit und Ferne einerseits und Offenbarwerden Gottes andererseits“ (S. 200f.). In bewusst theologischer Perspektive wird das Feld „Bibel und Literatur“ betreten, da das Interesse nicht bloß an der Rezeption, dargestellt anhand dreier Beispiele des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts, liegt, sondern „auf die hermeneutischen Herausforderungen, die daraus wiederum für eine heutige Lektüre des Bibeltextes selbst erwachsen“ (S. 202), abzielt. Rezeptionsorientierte Lektüre ist hier also als „Auslegungsinstrument“ und „Instrument der Selbstkontrolle“ verstanden, die gegenwärtige „Rezeptionsbrillen“ bewusst(er) zu machen und die Exegese des Bibeltextes zu befruchten vermag. In Reinhold Schneiders „Apokalypse“ (1946) verschwimmen die Trennlinien zwischen Theologie und Christologie „in vielleicht stärkerem Maße als im biblischen Vorbild“ (S. 206). Alles Reden von Gott ist eingebettet in den Kampf „zwischen Gott und den Herrschern der Jetztzeit“ (S. 206), dem Naziterror. So stößt man in Schneiders Sonettezyklus in zugespitzter Form auf Problemstellungen des biblischen Textes: Die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Christus, den scheinbar das Leid religiös überhöhenden Aufruf zum Durchhalten angesichts eines

der Katastrophe gegenüber passiv bleibenden Gottes sowie die Spannung zwischen Gewalt und Liebe, die dieser Gott in sich vereint. Der Grundzug in Schneiders Sonetten ist freilich affirmierend, doch drängt der Charakter solch engagierter „Zweckdichtung“ und „Trostlyrik“ (eben auch für die Johannesoffenbarung) historisch zur Frage nach ihrer besonderen Entstehungssituation sowie literarisch nach der Rezipierbarkeit solcher Literatur losgelöst von ihren spezifischen Entstehungsverhältnissen. – Der dritten „apokalyptischen Hochphase“ (S. 211f.) des 20. Jahrhunderts gehört Stefan Heyms „Ahasver“ (1981) an, der die christlich antijüdische Legende vom „Ewigen Juden“ aufgreift. Hier bricht sich der Zweifel an einem widersprüchlichen Gott direkt Bahn: „Man wird ja noch fragen dürfen, Herr“ – im klaren Kontrast zu Reinhold Schneiders „Wir fragen nicht“. Die Ordnung Gottes ist für Heym „so voller Widersprüche wie Er selbst“ (S. 213). Ahasver repräsentiert die moderne (jüdische) Gottsuche bzw. „Gottes-Findung“ (S. 214). Das Gesprächsangebot Gottes läuft ins Leere, die Begegnung von Vater und Sohn mündet „in Enttäuschung und Entfremdung“ (S. 215), die Emanzipation des Sohnes beendet aber auch das „Programm des Duldens und Leidens“ (S. 216). Die Charakterzüge Gottes in der Offenbarung des Johannes, seine Allmacht und Heiligkeit, weist Heym „schroff zurück“ (S. 217), der Aspekt der Handlungseinheit von Gott und dem Lamm wird ebenso aufgelöst wie die Vorstellung eines erhöhten Christus. Auf die Vernichtung der alten Schöpfung folgt keine neue, Bilder der göttlichen Zuwendung und Nähe werden konsequent nicht rezipiert. „So scheint im Licht des Ahasverromans der Weg zu einem Gott, wie ihn die Johannesoffenbarung präsentiert, verstellt“, doch hält der Romanschluss „das Geheimnis ‚Gottes‘ zumindest offen“ (S. 218). – An die Grenze von Rezeption der Offenbarung des Johannes und damit auch seines Gottesbildes führt Cormac McCarthy mit „The Road“ (2006). Zwar bleiben in diesem „postapokalyptischen Roadmovie“ (S. 223) die opulenten Bilder des Sehers von Patmos bis auf wenige, eher allgemein biblische Einzelmotive (z. B. Leben als Wegexistenz) ausgeblendet, doch ergibt sich „eine große Gemeinsamkeit … in dem Anspruch, vom Ende her denkend zu enthüllen, was in der Gegenwart noch verborgen angelegt ist“ (S. 223f.). Ein liebender Gott zählt trotzdem nur noch zu den Resten eines „unreflektierten Kinderglauben[s]“ (S. 224), die Hoffnung auf einen Neuanfang durch ihn ist verschwunden. So werden im Roman auch die klassischen Gottesattribute nicht rezipiert und „die unmittelbare Theozentrik der Johannesoffenbarung … ist durchbrochen“ (S. 224). In Summe jedenfalls vermag die literarische Rezeption des 20. und 21. Jahrhunderts „die Ecken, Kanten und Widersprüchlichkeiten in der Darstellung Gottes beim Seher Johannes noch bewusster zu machen“ (S. 225).

Gottesbilder in Offb 21,1–8

Alttestamentliche Vernetzungen

Beate Kowalski

1. Einführung

Offb 21,1–8 eröffnet die große Abschlussvision vom himmlischen Jerusalem (21,1–22,5).[1] Zusammen mit der Doppelvision vom himmlischen Thronsaal (Offb 4–5) umklammert diese den Hauptteil der Offb, der von Visionserzählungen geprägt ist. Gemeinsame Motive verbinden die beiden rahmenden Visionserzählungen (Gott, Thron, Stimme, Meer). Aber auch zahlreiche Motive aus den programmatischen Sendschreiben und weiteren Texten sind mit Offb 21,1–8 semantisch vernetzt. Zudem ist Offb 21,1–22,5 ein Kontrastbild zum Untergangsszenario der Hure Babylon (Offb 17–18). So entsteht eine Bilderflut, mit der Johannes das große Finale seiner Schrift beschließt.[2]

Während die Thronsaalvision zu Beginn antizipierend einen Einblick in die Welt Gottes als tröstenden Kontrast zu irdischem Geschehen gibt, kommt die Abschlussvision ohne diese Kontraste aus, da in ihr die endgültige Selbstdurchsetzung Gottes das große Thema ist. Seine uneingeschränkte Gegenwart und die damit einhergehende dauerhafte Verbindung der nach antikem Weltbild getrennten himmlischen und irdischen Räume werden in bewährten und zugleich neuen Bildern zum Ausdruck gebracht. In beiden den apk Hauptteil rahmenden Visionserzählungen stehen somit Gott bzw. Gottesbilder zentral.[3] Die Theozentrik der letzten Schrift des NT wird in Offb 4–5 eingeführt und in 21,1–22,5 zur Vollendung gebracht.

---

[1] Vgl. auch H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 451; U. B. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh/Würzburg [2]1995, 353.

[2] Vgl. auch H. LICHTENBERGER, Die Apokalypse (ThKNT 23), Stuttgart 2014, 159, der von Offb 21,1–8 als Zusammenfassung von Offb 21,9–22,5 „wie in einem Brennglas“ spricht.

[3] Vgl. dazu auch R. MÜLLER-FIEBERG, Das „neue Jerusalem“. Vision für alle Herzen und alle Zeiten? (BBB 144), Bonn 2003, 252–260, die mit W. Thüsing von „Gottesverkündigung“ spricht.

Obwohl nahezu alle Motive bereits aus dem Makrotext der Offb bekannt sind,[4] so lassen sich in Offb 21,1–8 dennoch neue theologische Akzente ausmachen, die gerade erst durch die semantischen Vernetzungen mit anderen Texten deutlich werden. Zum anderen ist es die Kombination dieser Motive zu einer neuen visionären Schau, die so zum theozentrischen Höhepunkt der Offb wird.

Die meisten Motive in Offb 21,1–8 sind nicht nur durch den Makrotext, sondern auch atl vorgeprägt, erfahren jedoch neue Akzentuierungen und Erweiterungen. Zudem führt die unvergleichliche Dichte und Zusammenstellung atl bekannter Bilder und Motive zu ungewohnten Aussagen. Das diesem Beitrag überschriebene Wort „Vernetzungen" beschreibt zutreffend die Arbeitsweise des Johannes: In 21,1–8 werden zahlreiche semantische Felder und Motive des Makrotextes miteinander und mit atl Prätexten vernetzt. Dabei entsteht ein unübertroffen neues Bild von der Erlösung durch Gott.

Im Folgenden werden die unterschiedlichen Ebenen der Vernetzung dieses Textes näher untersucht. Zuerst (1.) wird es um Vernetzungslinien innerhalb des Textabschnitts gehen. Dabei werden die Struktur, stilistische Gestaltungselemente und der Gebrauch der Verben näher analysiert. So wird ein dichtes und kohärentes Textgewebe sichtbar.[5] In einem zweiten Schritt (2.) werden die Vernetzungen des Textes mit dem Makrotext der Offb in den Blick genommen. Dabei wird es vor allem um die unterschiedlich gesetzten Nuancierungen von Begriffen gehen, um die besondere Aussageintention von Offb 21,1–8 herauszustellen. Ein dritter Schritt (3.) untersucht die atl Prätexte. Es geht um die Rezeptionsweise, d. h. um allfällige Veränderungen, die Johannes bei seinen Anspielungen auf atl Texte vorgenommen hat. Damit wird das spezifische Anliegen der Offb deutlich. Abschließend werden die durch die unterschiedlichen Vernetzungen erkennbaren Gottesbilder vorgestellt und (4.) in ihrer Bedeutung gewürdigt. Ein punktueller Blick nur auf Offb 21,1–8 auf dem Hintergrund der dort zu findenden atl Anspielungen würde nicht die neuen Akzente des Gottesbildes erfassen, die sich durch semantische Nuancierungen zentraler Begriffe im Makrotext entwickeln. Die Ergebnisse der Untersuchungen werden abschließend thesenartig zusammengefasst.

---

[4] Auf die zahlreichen thematischen Querverbindungen zu vorausgehenden Texten verweist auch zusammenfassend H. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 1) 451.

[5] Gegen A. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 398, der in den V. 1–8 eine „Zusammensetzung von Texteinheiten unterschiedlichen Charakters" erkennt. Satake hat richtig erkannt, dass hier vielfältige Motive zusammengestellt werden, die verstreut bereits in Makrotext vorkommen, jedoch verkennt er ihre sinnvolle Zusammenstellung in Offb 21,1–8.

21,1a Καὶ *εἶδον* οὐρανὸν **καινὸν** καὶ γῆν **καινήν**.
b ὁ γὰρ **πρῶτος** οὐρανὸς καὶ ἡ **πρώτη** γῆ *ἀπῆλθαν*
c καὶ ἡ θάλασσα *οὐκ ἔστιν ἔτι.*
2a καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ **καινὴν** εἶδον
b καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ
c ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην
d κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.

3a καὶ ἤκουσα *φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου*
b λεγούσης·
c **ἰδοὺ**
d ἡ **σκηνὴ** τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,
e καὶ **σκηνώσει** μετ᾽ αὐτῶν,
f καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ **ἔσονται,**
g καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ᾽ αὐτῶν **ἔσται**
[αὐτῶν θεός],
4a καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,
b καὶ ὁ θάνατος *οὐκ ἔστιν ἔτι*
c οὔτε πένθος
d οὔτε κραυγὴ
e οὔτε πόνος *οὐκ ἔστιν ἔτι.*
f [ὅτι] τὰ **πρῶτα** *ἀπῆλθαν.*

5a Καὶ εἶπεν *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ.*
b **ἰδοὺ**
c **καινὰ** *ποιῶ* πάντα
d καὶ λέγει·
e γράψον,
f ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί *εἰσιν.*
6a καὶ εἶπέν μοι·
b *γέγοναν.*
c ἐγώ [εἰμι] **τὸ ἄλφα** καὶ **τὸ ὦ,**
d **ἡ ἀρχὴ** καὶ **τὸ τέλος.**
e ἐγὼ τῷ διψῶντι *δώσω* ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.
7a ὁ νικῶν *κληρονομήσει* ταῦτα
b καὶ **ἔσομαι** αὐτῷ θεὸς
c καὶ αὐτὸς **ἔσται** μοι υἱός.
8a *τοῖς δὲ* δειλοῖς
b καὶ ἀπίστοις
c καὶ ἐβδελυγμένοις
d καὶ φονεῦσιν
e καὶ πόρνοις
f καὶ φαρμάκοις
g καὶ εἰδωλολάτραις
h καὶ *πᾶσιν τοῖς* ψευδέσιν
i *τὸ μέρος αὐτῶν* ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ,
j *ὅ ἐστιν* ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

Sinneswahrnehmung	**Bewegung**	**Sprechen**	**Sein**
V. 1a εἶδον (Ind. Aor.)			
	V. 1b εἶδον (Ind. Aor.)		
			V. 1c ἔστιν (Ind. Präs.)
V. 2a εἶδον (Ind. Aor.)			
	V. 2b καταβαίνουσαν (Part. Präs.)		
	V. 2c ἡτοιμασμένην (Part. **Perf.**)		
	V. 2d κεκοσμημένην (Part. **Perf.**)		
V. 3a ἤκουσα (Ind. Aor.)			
		V. 3b λεγούσης (Part. Präs.)	
V. 3c ἰδού (Imp.)			
	V. 3e σκηνώσει (Ind. Fut.)		
			V. 3f ἔσονται (Ind. Fut.)
			V. 3g ἔσται (Ind. Fut.)
	V. 4a ἐξαλείψει (Ind. Fut.)		
			V. 4b ἔσται (Ind. Fut.)
			V. 4e ἔσται (Ind. Fut.)
	V. 4f ἀπῆλθαν (Ind. Aor.)		
		V. 5a εἶπεν (Ind. Aor.)	
	V. 5a ὁ καθήμενος (Part. Präs.)		
V. 5b ἰδού (Imp.)			
	V. 5c ποιῶ (Ind. Präs.)		
		V. 5d λέγει·(Ind. Präs.)	
	V. 5e γράψον (Imp. Aor.)		
			V. 5f εἰσιν (Ind. Präs.)

Sinneswahrnehmung	**Bewegung**	**Sprechen**	**Sein**
		V. 6a εἶπεν (Ind. Aor.)	
			V. 6b γέγοναν (Ind. **Perf.**)
			V. 6c εἰμι (Ind. Präs.)
	V. 6e διψῶντι (Part. Präs.)		
	V. 6e δώσω (Ind. Fut.)		
	V. 7a ὁ νικῶν (Part. Präs.)		
	V. 7a κληρονομήσει (Ind. Fut.)		
			V. 7b ἔσομαι (Ind. Fut.)
			V. 7c ἔσται (Ind. Fut.)
	V. 8c ἐβδελυγμένοις (Part. **Perf.**)		
	V. 8i τῇ καιομένῃ (Part. Präs.)		
			V. 8j ἐστιν (Ind. Präs.)

Verheißungen im Futur: V. 3e σκηνώσει, V. 3f ἔσονται, V. 3g ἔσται, V. 4a ἐξαλείψει, V. 4b ἔσται, V. 4e ἔσται, V. 6e δώσω, V. 7a κληρονομήσει, V. 7b ἔσομαι, V. 7c ἔσται
Perfektisches Geschehen: V. 6b γέγοναν

2. Vernetzungen in Offb 21,1–8

Offb 21,1–8 lässt sich in zwei größere Abschnitte einteilen.[6] Nach einem narrativen Einleitungsteil mit zwei Visionen (V. 1–2), die die Neuschöpfung, die vergangene Schöpfung und das Herabkommen des himmlischen Jerusalems zum Thema haben, folgt ein Redeteil mit zwei Auditionen (V. 3–8), der wiederum in zwei Unterabschnitte (V. 3–4.5–8) unterteilt ist. Der erste Unterabschnitt (V. 3–4) enthält die wörtliche Rede einer Stimme vom Thron mit Aussagen über Gott in der 3. Person Singular, der folgende, längere Abschnitt (V. 5–8) umfasst eine Gottesrede in prophetischer Sprache in der 1. Person Singular. Auf diesen letzten Abschnitt läuft der Duktus des Textes als Höhepunkt mit Achtergewichtung hinaus. Er ist durch drei Redeeinleitungen (V. 5a.d.6a) weiter strukturiert. Beide Redeteile werden mit ἰδού eingeleitet (V. 3c.5b). Während die erste Audition (V. 3–4) auf die Vision vom himmlischen Jerusalem bezogen ist und Offenbarungen über Gott enthält (V. 1–2), hat die Gottesrede klare Vernetzungen zur Vision von der Neuschöpfung und ist eine Gottesoffenbarung in prophetischer Sprache.[7]

Etwas unklar ist die Zuordnung des Schlussverses V. 8, der einen ausführlichen Lasterkatalog und eine Strafandrohung enthält. Er kann sowohl als Bestandteil der Gottesrede verstanden werden, als auch als narrativer Abschluss des Abschnitts, der dann als Kontrast zu den Eingangsversen V. 1–2 dient. Für die Zuordnung zur Gottesrede spricht jedoch, dass V. 8 zusammen mit V. 7 eine Antithese bildet; dieser vorausgehende Vers ist durch die Bundesformel mit dem Verb in der 1. Person Singular (ἔσομαι) und dem Personalpronomen im Dativ (μοι) deutlich Bestandteil der Gottesoffenbarung.

---

[6] J. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich ²1987, 198, gliedert ähnlich: V. 1–2: Doppelvision; V. 3–4: Audition der Stimme eines Engels, V. 5–8: Audition der Stimme Gottes. Die Identifikation der Stimme vom Thron mit einem Engel lässt sich jedoch nicht eindeutig vom Makrotext her belegen.

Die Struktur von Offb 21,1–8 wird in den Kommentaren häufig kontrovers diskutiert. H. GIESEN, Offenbarung (s. Anm. 1) 451, gliedert nach thematischen Gesichtspunkten in zwei Abschnitte: V. 1–4 (Vision und Audition von der neuen Welt) und V. 5–8 (Bekräftigung und Ermahnung). U. B. MÜLLER, Offenbarung (s. Anm. 1) 349, gliedert den Abschnitt ebenso, jedoch unterscheidet er aufgrund seiner Beachtung der literarischen Gattungen in V. 1–4 eine Vision und in V. 5–8 eine Audition. Dabei verkennt er, dass bereits V. 3–4 eine Audition ist. A. SATAKE, Offenbarung (s. Anm. 5) 398, erkennt in 21,1–8 eine „Zusammensetzung von Texteinheiten“, die schwer zu gliedern ist. Er fasst V. 1–2 als Visionsteil zusammen und sieht in V. 3–8 sieben Stimmen; dieser These widerspricht er (vgl. 401), wo er die sieben Stimmen im Abschnitt V. 5–8 verortet. Damit ist die Zuordnung von V. 3–4 in seiner Kommentierung unklar.

[7] Vgl. auch J. ROLOFF, Offenbarung (s. Anm. 6) 198.

Eine Rahmung verbindet den Einleitungsteil (V. 1–2) mit dem ersten Abschnitt (V. 3–4) durch das Verb ἀπῆλθαν. Zwischen diesen Versen lässt sich dreimal die Verneinung des Verbs εἰμι ausmachen (V. 1c.4be. οὐκ ἔστιν ἔτι). Das Ende bzw. Verschwinden alles Ersten (V. 4f: τὰ πρῶτα) wird damit ausgesagt – sowohl Schöpfungswerke als auch das Leid des Menschen werden konkret genannt (V. 1b: πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ; V. 4b–e: ὁ θάνατος, πένθος, κραυγή, πόνος). Zu Beginn von V. 6a wird dieses Ende durch die perfektische Form γέγοναν – die einzige im Indikativ gebrauchte Perfektform in diesem Abschnitt – als endgültig in der Vergangenheit liegendes Ereignis rückblickend benannt. Damit ist der Weg für die in der zweiten Rede enthaltenen zahlreichen Verheißungen Gottes für die Zukunft eröffnet.

Beide Reden unterscheiden sich nicht nur durch den Sprecher, sondern auch im Stil deutlich voneinander. Während die erste Rede (V. 3–4: φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου) von einer großen Stimme vom Thron gehalten wird und durch Verben aus dem semantischen Feld des „Verschwindens" geprägt ist, verdeutlicht die Gottesrede dieses Ende bzw. den Neuanfang mit dem entsprechenden Wortfeld des Schaffens und schöpfungstheologisch konnotiertem Verb des Neuentstehens (V. 5c: ποιῶ). Die überwiegende Zahl der Verben steht in beiden Reden im Futur (V. 3e: σκηνώσει; V. 3f: ἔσονται; V. 3g: ἔσται; V. 4a: ἐξαλείψει; V. 6e: δώσω; V. 7a: κληρονομήσει; V. 7b: ἔσομαι; V. 7c: ἔσται).

Der Abschnitt Offb 21,1–8 erhält seine Kohärenz nicht nur durch eine klare Struktur, sondern auch durch die erwähnten Inklusionen, Wortfelder, Parallelismen (V. 1a.c.2b–d.3de.fg.6cd.7bc.8ij) und antithetischen Aussagen (V. 1ab.7.8), Generalisierungen (V. 4f: τὰ πρῶτα; 5c: πάντα), Leitwörter (καινός: V. 1a.5c; πρῶτος: V. 1b.4f; οὐρανός: V. 1ab.2b; σκηνή / σκηνόω: V. 3de) und Aufzählungen (V. 4b–e: 4er Reihung; V. 8a–h: 8er Reihung).

Facetten des Gottesbildes lassen sich in allen Teilen von Offb 21,1–8 ausmachen. Während in der einleitenden Doppelvision narrativ-deskriptiv die Auswirkungen des Handeln Gottes (V. 1–2) thematisiert werden, finden sich im Auditionsteil einerseits prophetische Verheißungen über Gott (V. 3–4), andererseits Selbstmitteilungen und Selbstoffenbarungen Gottes (V. 5–8) in prophetischer Sprache. In dem Abschnitt werden damit alle drei biblischen Möglichkeiten des Redens über Gott genutzt.

Die dadurch entstehenden Gottesbilder im Auditionsteil sind größtenteils in futurischen Verbformen formuliert, während die indikativischen Verben des Visionsteils im Aorist gehalten sind. Durch die Wahl des Futurs sind Korrelationen mit der gegenwärtigen Situation kaum mehr möglich; die entworfenen Gottesbilder sind ohne Analogien und sprengen die menschliche Vorstellungskraft, obwohl sie auf bewährte Bilder der atl Heilsgeschichte zurückgreifen und einen Kontrast zum irdischen Geschehen der in den Sendschreiben genannten Gemeinden aufbauen.

V. 1–2 **VISIONEN**: Herabkunft des himmlischen Jerusalem

- V. 1 Vision von der Neuschöpfung von Himmel und Erde in drei parallelen Sätzen
  - V. 1a Vision eines neuen (καινόν) Himmels und einer neuen (καινήν) Erde
  - V. 1b Ende (καινήν) des 1. (πρῶτος) Himmels und der 1. (πρώτη) Erde
  - V. 1c Ende (οὐκ ἔστιν ἔτι) des Meeres
- V. 2 Vision von der Herabkunft des himmlischen Jerusalem als Braut von Gott
  - V. 2a Vision von der heiligen Stadt, dem neuen (καινήν) Jerusalem
  - V. 2b–d Beschreibung der Stadt
    - V. 2b Herabkunft (καταβαίνουσαν) aus dem Himmel von Gott (ἀπὸ τοῦ θεοῦ)
    - V. 2cd Geschmückte Braut (ἡτοιμασμένην – κεκοσμημένην)

V. 3–8 **AUDITIONEN:** Skenosis und Bundesschluss

- V. 3–4 Stimme vom Thron – Prophetenrede über Gott „Offenbarungen über Gott“
  - V3. ab Redeeinleitung
    - V. 3cd Aufforderung (ἰδού) zum Sehen des Zeltes (ἡ σκηνή) Gottes (μετὰ τῶν ἀνθρώπων)
    - V. 3e Verheißung (σκηνώσει) vom Zelten Gottes (μετ᾽ αὐτῶν)
    - V. 3fg Verheißung (ἔσται) Volk-Gottes (**Bundesformel**)
    - V. 4a Verheißung (ἐξαλείψει) des Trostes
    - V. 4b–e Ende (V. 4b.e: οὐκ ἔσται) von Tod, Trauer, Klage, Mühsal
    - V. 4f Ende des Ersten (τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν)

Verheißungen

Verheißungen

- V. 5–8 Stimme des Thronenden – Gottesrede in Prophetenrede „Selbstoffenbarungen Gottes“
  - V. 5a Redeeinleitung
    - V. 5bc Aufforderung (ἰδού) zum Sehen des Neugeschaffenen
  - V. 5d Redeeinleitung
    - V. 5ef Aufforderung zum Schreiben der Worte
  - V. 6a Redeeinleitung
    - V. 6b Feststellung des Geschehenen
    - V. 6c Selbstoffenbarung (Alpha & Omega)
    - V. 6d Selbstoffenbarung (Anfang & Ende)
    - V. 6e Verheißung (δώσω) von Lebenswasser
    - V. 7 Verheißung (κληρονομήσει) des **Bundes Gottes** an Sieger
    - V. 8 Strafankündigung (τὸ μέρος αὐτῶν) des Todes an Verlierer

Selbstoffenbarungen

Verheißungen