

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von  
Jörg Frey, Martin Hengel und Otfried Hofius

154

N12<516450016 021



*Einband flezig*

UBÜBINGEN



Gottfried Schimanowski

# Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes

Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5  
unter Einschluß der Hekhalotliteratur

Mohr Siebeck

GOTTFRIED SCHIMANOWSKI, geboren 1950; 1969–75 Studium der Theologie; 1975–78 Mitarbeit im Institutum Judaicum (Tübingen); 1978–82 Assistent und Vikar an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal; 1983 Promotion; 1983–89 Pfarrer; 1989–91 Dozent für Neues Testament und Griechisch in Reutlingen; 1991–96 Pfarrer; 1996–99 Dozent für Neues Testament an der Universität Riga (Lettland); seit 2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institutum Judaicum Delitzschianum Münster.



FA  
42 A 12830

ISBN 3-16-147777-4

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe)

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

© 2002 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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 Gulde Druck in Tübingen aus der Times Antiqua belichtet, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heiner Koch in Tübingen gebunden.

Spr 17.6: פְּאֵרַת בְּנֵי אֲבוֹתָם

Unseren Kindern

Katja

Judith

Jan

## Vorwort

Die Beschäftigung mit dem letzten Buch des Neuen Testaments reicht weit zurück. Schon in der Studienzeit in Tübingen wurde in einem Seminar mit Prof. Otto Michel (SS 1971) mein erstes Interesse an diesem fremden und zugleich faszinierenden Buch geweckt; immer wieder hatte Michel uns Studierende nachdrücklich auf die dichten Bezüge der Johannesoffenbarung zum AT und der frühen jüdischen Tradition aufmerksam gemacht.<sup>1</sup>

Später als Pfarrer in Wuppertal und Reutlingen kamen zu dieser persönlichen Neugier viele Fragen von Gemeindegliedern hinzu, die darüber klagten, wie verschlossen ihnen der Zugang zum letzten Buch der Bibel blieb. Anfang der achtziger Jahre veröffentlichten kurz nacheinander Ulrich B. Müller und Jürgen Roloff je einen kleineren Kommentar, um gerade breiteren Leserkreisen entscheidende Hilfen anzubieten und in den neuen Stand der Erforschung dieses umstrittenen Werkes einzuführen.<sup>2</sup>

Kurz vorher war die synoptische Edition der Hekhalot-Texte erschienen. Sie erleichterte die Beschäftigung mit der sogenannten mystischen Literatur des rabbinischen Judentums und seiner eigentümlichen Darstellung der himmlischen Welt um den Gottesthron und der himmlischen Liturgie und stellte sie auf eine gediegene wissenschaftliche Grundlage.<sup>3</sup> Neben den bekannten apokalyptischen Visionen scheinen hier in späterer Zeit alte jüdische Traditionen über Schöpfung, die Geheimnisse der himmlischen Welt um den Gottesthron und ihre Gestalten und Wesen ausführlich aufgegriffen und in eine schriftliche Form gebracht worden zu sein; aus diesem Traditionsstrom schöpft auch der Stoff der Johannesoffenbarung.

Angestoßen durch die Texte „Visionen aus der Offenbarung des Johannes“ als Grundlage für die Bibelwochen 1994/95<sup>4</sup> wurden die Visionen und

<sup>1</sup> Er selbst hat sich zwar nur selten schriftlich zur Offenbarung geäußert, aber im Nachlaß (Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen) finden sich schon seit seiner Zeit als Inspektor des Tholuck-Konvikts in Halle bis zur Zeit des Zweiten Weltkrieges Unterlagen zu mehr als vier gehaltenen Lehrveranstaltungen.

<sup>2</sup> J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18), (1984) 1987<sup>2</sup>; U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), (1984) 1995<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> P. SCHÄFER (Hg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 1981; vgl. DERS. (Hg.), *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 Bd. 1986/1988. Von der deutschen Übersetzung erschien als erster der 2. Band (SCHÄFER II = Hekhalot Rabbati) 1987.

<sup>4</sup> Herausgegeben durch die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Stuttgart.

Zyklen der Apokalypse in Veranstaltungen wie Pfarrkonventen und Bibelabenden erneut zu einem persönlichen Arbeitsschwerpunkt. Kurz zuvor konnte ich in einem exegetischen Seminar „Jüdische und neutestamentliche Apokalyptik“ (WS 1993/94) bei Prof. Hermann Lichtenberger und Assistent Dr. Jörg Frey meine eigene Sicht des Verständnisses der zentralen Thronvision in Offb 4–5 vortragen und weiter vertiefen.

Die Untersuchungen zur zentralen Thronvision wurden in meiner Zeit als Dozent für Biblische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Riga/Lettland fertiggestellt (1996–2000) – einem Ort, an dem es erst seit einem guten Jahrzehnt wieder möglich ist, in politischer Freiheit Theologie zu treiben. Ein Seminar über „The Messages to the Seven Congregations (Rev 1–3)“ stieß auf ein breites Echo und ließ an vielen Stellen ungefilterte Betroffenheit und einen aktuellen „Sitz im Leben“ spürbar werden. Für Menschen, die vor kurzem noch eine politische Diktatur erlebt hatten, waren Fragen nach Macht, Unterdrückung und Überleben, himmlischer – irdischer Liturgie, gottesdienstlicher Bedeutung eines *Sanctus*,<sup>5</sup> sowie weltlicher Herausforderung und Bekenntnis näher als für eine abgesicherte kirchliche und universitäre Öffentlichkeit des Westens.

Prof. em. Martin Hengel (Tübingen) danke ich für seine vielen wertvollen Ratschläge und seine weiterführende Kritik in den verschiedenen Phasen der Entstehung, Prof. Jörg Frey (München) für sein permanentes Interesse an Thema und Veröffentlichung und seinen Wunsch, die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen, deren Entstehungsgeschichte er nun schon über Jahre hinweg aufmerksam verfolgt hatte, in die Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“<sup>6</sup> aufzunehmen. Cand. phil. et theol. Sebastian Eisele (München) hat in vielen Arbeitsstunden die Untersuchung für den Druck eingerichtet und noch einmal Korrektur gelesen – eine unschätzbare Hilfe.

Pliezhausen, Pfingsten 2002

G. Sch.

<sup>5</sup> Vgl. den im Druck befindlichen Artikel, in: R. ABUSCH/A. Y. REED (Ed.) 2002, *In Heaven as it is on Earth: Imagined Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions: 'Connecting Heaven and Earth' – The Function of the Hymns in Revelation 4–5*, Cambridge University Press.

<sup>6</sup> Das Buch von T. ESKOLA 2001, *Messiah and the Throne*, kam mir leider zu spät zur Kenntnis, um es noch berücksichtigen zu können und eingehender einzuarbeiten. Erstaunlicherweise werden in dieser Arbeit schon für Paulus breite Traditionsstränge mit der Hekhalot-Literatur vorausgesetzt. Die Offenbarung, in der das Thema intensiver zum Tragen kommt, nimmt dort aber nur relativ wenig Raum ein (S. 211–215). Mögen also die Untersuchungen die Beobachtungen von T. Eskola ergänzen und auf eine breitere Basis stellen.

## Inhalt

Vorwort.....	VII
1. Einleitung.....	1
2. Forschungsgeschichte.....	4
3. Eigenes Vorgehen.....	30
4. Die Verknüpfungen von Offb 4–5 mit dem ganzen Werk.....	37
5. Übersetzung und Anmerkungen zum griechischen Text und zum Stil der Johannesoffenbarung.....	43
6. Exegese von Offenbarung 4	
6.1 <i>Die Visionseinleitung</i> (Offb 4,1–2a).....	62
6.1.1 <i>Analyse des Abschnittes</i> .....	63
6.1.2 <i>Zum Einzelnen</i> .....	66
6.1.2.1 <i>Das offene Tor zur himmlischen Welt</i> .....	67
6.1.2.2 <i>Die Aufforderung zum Eintritt in die Thronwelt Gottes</i> .....	76
6.2 <i>Die Visionsschilderung</i> (Offb 4,2b–7).....	84
6.2.1 <i>Analyse des Abschnittes</i> .....	84
6.2.2 <i>Die Schilderung Gottes</i> .....	87
Exkurs I: <i>Der Gottesthron in der Johannesoffenbarung und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund</i> .....	91
6.2.3 <i>Die 24 Ältesten</i> .....	105
6.2.4 <i>Die sieben „Geister“</i> .....	114
6.2.5 <i>Die Beschreibung und Funktion der vier Lebewesen</i> .....	119
6.3 <i>Die Qeduscha der vier Lebewesen</i> (Offb 4,8).....	129
6.3.1 <i>Das Trishagion in Jes 6,3</i> .....	130

Exkurs II: Zur Geschichte der Qeduscha.....	131
6.3.2 Die Qeduscha Offb 4,8 in ihrer liturgischen Funktion	
6.3.2.1 Zur Gottesbezeichnung παντοκράτωρ.....	141
6.3.2.2 Die drei Zeitprädikationen.....	144
6.3.2.3 Die „ewige“ Konstanz des Gotteslobes.....	148
6.4 Die Doxologie der 24 Ältesten (Offb 4,9–11)	
6.4.1 Analyse des Abschnittes.....	151
6.4.2 Die Proskynese.....	154
Exkurs III: Zur Proskynese.....	156
6.4.3 Der Hymnus.....	159
6.4.3.1 Die Anrede.....	162
6.4.3.2 Die Gottestitel.....	164
6.4.3.3 Die Prädikationen „Ruhm, Ehre und Kraft“.....	167
Exkurs IV: Zu den drei Gottesprädikationen.....	168
6.4.3.4 Die Schöpfungsaussage.....	172
6.5 Thematische Überlegungen	
6.5.1 Die Vision.....	175
6.5.2 Das Gotteslob.....	175
6.5.3 Die Distanz von himmlischer und irdischer Welt.....	177
- 6.6 Zusammenfassung.....	179
7. Exegese von Offenbarung 5.....	180
7.1 Das Buch (Offb 5,1–5)	
7.1.1 Analyse des Abschnittes.....	181
7.1.2 Die versiegelte Buchrolle.....	183
Exkurs V: Zur Traditionsgeschichte des βιβλίον in apokalyptischen Texten.....	187
7.1.3 Die Frage nach der Befähigung zum Brechen der Siegel.....	193

7.2 Das geschächtete Lamm (Offb 5,6f)	
7.2.1 Analyse des Abschnittes.....	195
7.2.2 Zum Einzelnen.....	196
Exkurs VI: Der Hintergrund der beiden messianischen Titel (Offb 5,5)	
a) Der Löwe aus dem Stamm Juda.....	197
b) Die Wurzel Davids, bzw. der Sproß aus der Wurzel Davids.....	202
7.2.2.1 Deutung und Siegesmotiv der messianischen Gestalt.....	204
Exkurs VII: Zum Siegesmotiv.....	205
7.2.2.2 Das Lamm.....	210
a) Die Ortsangabe und Beschreibung des Lammes.....	214
b) Die „stehende“ Position des Lammes.....	217
c) Die göttliche Bestätigung der Weltherrschaft.....	219
d) Der Schächtschnitt und seine Heilsbedeutung.....	222
e) Die Hörner.....	229
f) Die Augen und ihre Deutung.....	231
- g) Zusammenfassung.....	233
7.3 Die Akklamation der Lebewesen und Ältesten (Offb 5,8–10)	
7.3.1 Analyse des Abschnittes.....	236
7.3.2 Zum Einzelnen.....	238
7.3.2.1 Die Begleitung des Gesangs durch Musikinstrumente.....	238
7.3.2.2 Die Beteiligung der irdischen Gemeinde an der himmlischen Liturgie durch „Gebete“.....	241
7.3.2.3 Das ἄξιος-Prädikat als eröffnende Akklamation und die Begründung.....	243
Exkurs VIII: Zu Herkunft und Hintergrund der ἄξιος-Prädikation.....	243

7.3.2.4 Zur hymnischen Bedeutung des „Neuen Liedes“ .....	248
7.3.2.5 Die Herrschaft der Erlösten.....	249
7.4 Die zwei Responsorien (Offb 5,11–12.13)	
7.4.1 Die Akklamation der Engelwelt (Offb 5,11–12) .....	254
7.4.2 Die Akklamation der Schöpfung (Offb 5,13) .....	260
7.5 Das Amen (Offb 5,14) .....	264
7.6 Zur christologischen Fragestellung.....	267
8. Ergebnisse und offene Fragen	
8.1 Die Schlüsselfunktion von Offenbarung 4–5 für das ganze Werk	
8.1.1 Zum neuen Verständnis des jüdischen Hintergrundes.....	269
8.1.2 „Wenn sich Himmel und Erde verbinden“ – Die Beziehung der himmlischen zur irdischen Welt.....	272
8.2 Theologie und Christologie.....	275
8.2.1 Zur Liturgie.....	277
8.2.2 Die Antizipation.....	285
8.3 Schluß.....	288
Anhang: Der griechische Text. Feingliederung von Offenbarung 4–5... 291	
Literaturverzeichnis.....	295
1. Quellen (Texte, Textausgaben und Übersetzungen).....	296
2. Hilfsmittel.....	309
3. Kommentare (moderne).....	312
4. Monographien und Aufsätze (sonstige Sekundärliteratur).....	315
Register	
1. Stellenregister.....	339
2. Namen- und Stichwortregister.....	360

## 1. Einleitung

In der Regel sollte die Interpretation eines Buches mit dessen ersten Seiten beginnen. Die Untersuchung über „Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes“ setzt aber ein paar Kapitel später ein: Bei der Schilderung der himmlischen Welt, dem sogenannten „Visionsteil“ des Werkes; mit seinen neunzehn Kapiteln bildet er quantitativ gesehen das Gros der Johannesoffenbarung. Kann dies als Signal dafür gelten, daß hier inhaltlich der entscheidende Schwerpunkt liegt, hier die Botschaft beginnt, die es den angesprochenen Gemeinden zu vermitteln gilt? Trotzdem greift der Verfasser eindeutig auf die Eingangsvision (Offb 1,9–20) zurück, die in strenger Erzählweise zunächst die Situation der irdischen Autorisierung des Autors schildert und in den beiden folgenden Kapiteln (Offb 2,1–3,22) die paränetische Botschaft<sup>1</sup> an die sieben ausgewählten Gemeinden der Provinz Asien vermittelt, verbunden mit einer überwiegend kritischen Einschätzung derselben.

Die anderen, zukünftigen Dinge, die Tiefendimension des Weltgeschehens bis hin zur krönenden Vollendung, scheinen damit noch eine weitere Dimension der Erkenntnis und Wahrnehmung zu erfordern. Die auffallende und z.T. völlig neue Terminologie der Darstellung Gottes, seines Hofstaates und des Geschehens um den himmlischen Thron in den beiden Kapiteln Offb 4–5 läßt ahnen, daß verzögert, mit Beginn des visionären Teils, ein weiterer entscheidender Schlüssel für das Verständnis des Gesamtwerkes zu finden ist, bis hin zu den beiden Schlußkapiteln (Offb 21f), der Schilderung des „neuen Himmels und der neuen Erde“ und des „himmlischen Jerusalems“.

Auch mit der Form setzt der Verfasser kaum zu übersehende Signale: In einer atemberaubenden Dynamik und Dramatik wechselt der Blick des Sehers von den einen Akteuren um den Gottesthron zu den anderen; schließlich kann selbst er nicht mehr in der passiven Beobachterrolle verharren. Der Duktus spitzt sich in außerordentlicher Weise auf den Moment der Enttäuschung zu, der sich in seinem Weinen (Offb 5,4) ausdrückt, bis sich durch das Erscheinen des letzten entscheidenden (himmlischen) Wesens, des irdischen Lammes, das Ganze zu einer umfassenden Lösung öff-

<sup>1</sup> Bzw. genauer: die Botschaft des Auferstandenen, wie ja auch der „Titel“ in Offb 1,1 immer im Sinne der allerersten Worte 'Αποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Gen. subj. verstanden werden muß.

net. Fast unmerklich vollzieht sich dabei ein tiefgreifender Wandel von den beschreibenden und erzählenden zu den hymnisch, anbetenden Elementen. Inhaltlich kommt darum den liturgischen Texten des himmlischen Gottesdienstes eine ganz besondere Bedeutung zu. Sie durchdringen mit den wechselnden himmlischen Sprecher-, bzw. Sängergruppen Stück für Stück die ganze Szene. Ausgehend von der Qeduscha der vier Lebewesen am Gottesthron kommen sie aber erst durch das Einstimmen der ganzen Schöpfung („im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer ...“) zu ihrem krönenden Abschluß.<sup>2</sup>

Formal sind die beiden Kapitel durch einfache Aussagesätze und Beschreibungen, Aufzählungen und Einzelerklärungen, Aufruf und Reaktion, *Prosa und Poesie* kunstvoll und vielfältig gestaltet und miteinander aufs engste verwoben. Hier scheint in besonderer Weise das zum Ausdruck zu kommen, was Richard Bauckham in einer der interessantesten und kompetentesten Untersuchungen der letzten Jahre für das Gesamtwerk in enthusiastischer Weise in seiner Einleitung formuliert hat:<sup>3</sup>

„The Apocalypse of John is a work of immense learning, astonishing meticulous literary artistry, remarkable creative imagination, radical political critique, and profound theology ... Revelation has been composed with such meticulous attention to the detail of language and structure that scarcely a word can have been chosen without deliberate reflection on its relationship to the work as an integrated, interconnected whole ... we shall find that close attention to literary composition opens up a remarkable density of meaning in the text, which has been so crafted as to be capable of yielding its full meaning only to repeated reading and appropriate study.“

Ziel der vorliegenden Arbeit ist nun, angestoßen von solchen Impulsen, einen *Schlüssel und Schwerpunkt* für das Verständnis der Johannesoffenbarung insgesamt herauszukristallisieren, der sich in den beiden einzigartigen Kapiteln Offb 4–5 festmachen läßt. Diese spezielle Funktion und Bedeutung der den Hauptteil des Werkes so positiv einleitenden Thronvision wurde in der Forschung bisher nur in unbefriedigender Weise wahrgenommen. Vor allem der unauflöslche Zusammenhang, die Bestimmung und das Gewicht der hier ungewöhnlicherweise im vollen Wortlaut wiedergegebenen fünf Hymnen der himmlischen Liturgie, d.h. Kenntnis und Applikation des himmlischen Gottesdienstes als eines Elementes, das „Himmel und Erde verbindet“, ist weithin der Auslegung verborgen geblieben. Diese Seite der Botschaft des Johannes ist aber entscheidend wichtig, um die beiden hier im Mittelpunkt stehenden Kapitel nicht zu einem unbedeutenden „Vorspiel“ der „eigentlichen“ – Leserinnen und Leser faszinierenden und in ihren Bann schlagenden – Visionen des Sehers ver-

<sup>2</sup> Dies wird durch das „Amen“ der himmlischen Wesen und durch die Proskynese der 24 Ältesten hörbar und augenfällig bestätigt!

<sup>3</sup> R. BAUCKHAM 1993, *Climax*, S. IXf.

kommen zu lassen. Der himmlische Gottesdienst der Thronvision am Anfang und die Gegenwart Gottes (und des Lammes) in der „neuen Stadt“ am Ende sind wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse aufeinander bezogen und gehören untrennbar zusammen.

Bewußt hat der Autor die Einleitung vorher so komponiert, daß auch die Botschaft an die sieben Gemeinden Kleinasiens als Rede des Erhöhten erscheint. Um die Spur dessen zu entdecken, was Johannes den ihm vertrauten, aber nun von ihm getrennten, Gemeindegliedern zu sagen hat, muß also weiter gelesen und gehört werden: Es handelt sich um eine Botschaft, die mit der Versetzung des Sehers in die Thronwelt Gottes beginnt und erst mit der Schilderung des „himmlischen Jerusalems“ abschließt, bis dann wieder durch das Zurückkehren zum „Ich“ des Verfassers (Offb 22,8f) der anfängliche Erzählfaden ein letztes Mal aufgegriffen wird und zu seinem Ziel gelangt.



## 2. Forschungsgeschichte

Das letzte Buch des biblischen Kanons, zu dem die Thronvision des Johannes (Offb 4 und 5) gehört, zählt zu den großartigsten, aber auch umstrittensten Texten des Neuen Testaments.<sup>1</sup> Die Thronvision ist damit Teil des biblischen Buches, das wie kein anderes im Laufe der Kirchengeschichte oft gelesen, zitiert, gedeutet, aber auch mißbraucht und kritisiert wurde. Das Buch in seiner Eigenart setzte in den nun etwa 300 Jahren historisch-kritischer Forschungsgeschichte der Auslegung immer wieder neuen Widerstand entgegen. Als einer der ersten Forscher, der sich intensiver mit der Interpretation der Johannesoffenbarung beschäftigt hatte, ist hier Johann Salomo Semler (1725–1791) zu nennen.<sup>2</sup> Neben seinen nicht zu unterschätzenden Verdiensten in Bezug auf die Kanonfrage und einer streng geschichtlichen Fragestellung als Grundvoraussetzung jeder Exege-

<sup>1</sup> Vgl. den einleitenden Satz der Aufsatzsammlung von R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. IX: „Yet, among the major works of early Christianity included in the New Testament, it remains the Cinderella. It has received only a fraction of the amount of scholarly attention which has been lavished on the Gospels and the major Pauline letters.“

Zum wesentlichen Zusammenhang mit dem ganzen Werk siehe den einleitenden, programmatischen Satz von G. BORNKAMM (1937), *Komposition*, S. 204: „Die Schwierigkeit der Auslegung der Offenbarung hat nicht zuletzt darin seinen Grund, daß der Ausleger bei jeder einzelnen Stelle genötigt ist, die Frage nach dem Gesamtzusammenhang und der Stellung der einzelnen Visionen zum Ganzen zu erörtern.“

<sup>2</sup> Man könnte in Bezug auf eine methodisch reflektierte Exegese der Offb auch schon mit der nüchternen, zeitgeschichtlichen Auslegung von Hugo Grotius (1644) beginnen. Bei W. G. KÜMMEL 1958, *Das Neue Testament*, S. 28ff wird H. Grotius im ersten Kapitel unter „Die Vorgeschichte“ eingeordnet, wobei dort der Schwerpunkt auf der Frage nach der Pseudepigraphie der Briefe (2 Thess; 2 Petr; 2 Joh [!]) liegt. O. BÖCHER, beginnt in diesem Sinne mit Grotius seinen Forschungsbericht, DERS. (1975), *Johannesapokalypse*, unter dem Stichwort „Kritisch-zeitgeschichtliche Auslegung I“ (S. 2).

Zum Einsatz der neueren Forschung bei J. S. Semler und seiner Frage nach dem „sensus litteralis historicus“ vgl. z.B. W. BOUSSET (KEK, S. 1f) – so auch O. BÖCHER (1975), aaO.; weiter J. M. SCHMIDT (1969), *Apokalyptik*, S. 4. 89 u.ö.; vorher schon A. HILGENFELD (1857), *Jüdische Apokalyptik*, S. 1ff (bei W. G. KÜMMEL 1958, aaO., S. 261 unter dem Stichwort „Vorläufer der religionsgeschichtlichen Schule“), zu ihm besonders J. M. SCHMIDT (1969), aaO., S. 127ff. Zu Semler s. darüber hinaus H.-J. KRAUS 1969, *Geschichte*, S. 103ff (§ 7); DERS. 1970, *Die biblische Theologie*, S. 196ff (IV. Teil, Kap. 1: „Kanon und Geschichte“) und nicht zuletzt K. BARTH 1947, *Die protestantische Theologie*, S. 148–150; mit ähnlichem Akzent wird bei G. MAIER 1981, *Johannesoffenbarung*, S. 448, Semler und seine Zeit eingeleitet mit der Bewertung: „eine völlig neue Betrachtung der Apokalypse [brach sich] Bahn“.

se, bleibt sein Urteil zur Johannesoffenbarung allerdings distanziert und ablehnend. Im Sinne seiner rationalistisch-moralisierenden Interpretation erscheint ihm – manches moderne Geschmacksurteil vorwegnehmend – der „Ton in der Apokalypse“ als „unangenehm und widerlich“.<sup>3</sup> Letztlich spiegeln sich darin auch seine grundlegenden Vorbehalte gegen das Alte Testament.<sup>4</sup>

Erst mit der religionsgeschichtlichen Fragestellung durch Hermann Gunkel (1862–1932) in seinem bahnbrechenden Buch „Schöpfung und Chaos“ über den Hintergrund von Offb 12 (und Gen 1) wurde Ende des 19. Jahrhunderts ein entscheidender methodischer<sup>5</sup> Neuanfang markiert.<sup>6</sup> Neben die zeitgeschichtliche Auslegung tritt nun eine konsequent traditionsgeschichtliche. In den Visionen der Johannesoffenbarung kommen – so Gunkel – nicht eigene Erfahrungen und Weissagungen zum Ausdruck, sondern hier übernimmt der Verfasser ihm vorgegebene Traditionen.<sup>7</sup>

Diese traditionsgeschichtliche Fragestellung hat Wilhelm Bousset (1865–1920) in seinen Untersuchungen<sup>8</sup> und im unübertrefflichen Kommentar (KEK 16) zur Johannesoffenbarung weiter ausgebaut (1896<sup>1</sup>; 1906<sup>6</sup> [= Nachdr. 1966]). Zum ersten Mal erfährt das Buch in deutscher Sprache eine umfassende Auslegung unter Berücksichtigung aller historisch-kritischen Methoden und in kritischer Auseinandersetzung mit der älteren

<sup>3</sup> J. S. SEMLER 1760, *Vorbereitung*, S. 7.

<sup>4</sup> G. MAIER 1981, *Johannesoffenbarung*, S. 450f.

<sup>5</sup> Vgl. den einleitenden Satz der Darstellung „Hermann Gunkel“ von R. SMEND 1989, *Deutsche Alttestamentler*, S. 160–172 (bes. S. 160): „Kein Gelehrter hat auf die Methode der biblischen Exegese weit über Deutschland hinaus im mittleren Drittel des 20. Jahrhunderts so tief eingewirkt wie Hermann Gunkel.“ Ähnlich der Schlußsatz in der Darstellung von Gunkel (ein ganzes Kapitel mit 26 Seiten!) bei H.-J. KRAUS 1969, *Geschichte*, S. 367: „mit Gunkel (hebt) eine neue Epoche in der Geschichte der historisch-kritischen Erforschung ... an“.

<sup>6</sup> H. GUNKEL 1895, *Schöpfung und Chaos*; in ähnlicher Weise: O. BÖCHER (1975), aaO., S. 13f; W. G. KÜMMEL 1958, *Das Neue Testament*, S. 313ff; W. BOUSSET (KEK, S. 118); siehe weiter W. KLATT 1969, *Hermann Gunkel*, passim und die ausführlichere Darstellung bei G. MAIER 1981, *Johannesoffenbarung*, S. 526ff. G. MAIER gesteht zumindest bei aller Kritik an der religionsgeschichtlichen Schule, der er mehrmals für das letzte Buch der Bibel „die Rolle eines theologischen Probersteines“ vorwirft (aaO., S. 529; vgl. S. 531.535), bei Gunkel zu, daß sich mit dessen Namen „der theologische Fortschritt verbindet“ (S. 529). Zum Stichwort „Proberstein“ in Bezug auf die Offb vgl. das Stichwort „Proberfeld“ in der Einleitung von K. KOCH zum Sammelband „Apokalyptik“, Darmstadt 1982, S. 6.

<sup>7</sup> Das wird vor allem beim Mythos der Sonnenfrau (Offb 12) nachgewiesen, gilt natürlich in vergleichbarer Weise für alle weiteren apokalyptischen Traditionen.

<sup>8</sup> Siehe z.B. W. BOUSSET 1885, *Der Antichrist*; DERS. 1892, *Jesu Predigt*; später DERS. 1903, *Die Religion des Judentums*; vgl. seine beiden programmatischen Aufsätze DERS. 1899: Zur Methodologie der Wissenschaft vom NT und später DERS. 1904: Die Religionsgeschichte und das NT, schließlich seine Abschiedsvorlesung im SS 1919; zum Ganzen ausführlich A. F. VERHEULE 1973, *Wilhelm Bousset* und DERS. 1979, *D. Wilhelm Bousset*.

Literatur. Bousset geht es bei seiner religionsgeschichtlichen Interpretation weniger um das Herausarbeiten bestimmter (möglicherweise schriftlicher) Quellen, als um die dahinter erkennbar werdenden Traditionen selbst, die der Autor zu einem eigenständigen Werk mit einem „relativ einheitlichen Charakter“ (Vorwort der 1. Auflage, S. V; später ausgelassen) ausarbeitet.<sup>9</sup> Die traditionellen Vorstellungen, die dann in schriftlichen Überlieferungen fixiert wurden, werden bis in die noch erkennbaren Ursprünge, bis hin zu den frühen altorientalischen Kulturen zurückverfolgt. An dieser Stelle lohnt es sich, seine Ergebnisse zu den hier im Mittelpunkt stehenden zwei Kapiteln Offb 4–5 in einem kurzen Exkurs zu referieren.

Ohne dies genauer zu begründen, werden Offb 4–5 bei Bousset zur „Siebensegelvision“ (Offb 4,1–8,1) gezählt; hierbei gehören durch die christologischen Aspekte aber seiner Meinung nach Kap. 4–6 noch einmal näher zusammen. Neben den präzisen philologischen Beobachtungen werden als besonderer Schwerpunkt die wichtigsten Paralleltex-te aus den (bei ihm und anderen der damaligen Zeit<sup>10</sup> sogenannten „spät(-)jüdischen Apokalypsen zitiert. Am ersten Kapitel der für das Werk typischen Visionen wird das für die Form der Apokalypse grundlegende Element – im Gegenüber zum Stil der alttestamentlichen Prophetie<sup>11</sup> – der „visionären Entrückung“ herausgearbeitet (Offb 4).<sup>12</sup> Ausführlich widmet sich Bousset – in direktem Bezug zum oben erwähnten Buch Gunkels – der Frage nach der Herkunft der Tradition der 24 Ältesten. Zunächst setzt er sich – wie häufig – mit der Sicht Spitta's (1852–1924)<sup>13</sup>, als einem der „neuesten“ Kommentare seiner Zeit, auseinander. Dessen Deutung auf himmlische Engelgestalten stellt Bousset die Erklärung Gunkels mit Hilfe der babylonischen Mythologie gegenüber. Hier findet nun auch Bousset die religionsgeschichtlichen Spuren einer „(polytheistischen?) Tradition“<sup>14</sup> und nimmt an, „daß der Apokalyptiker ein uraltes traditionelles Bild einfach herübernahm.“ Kritisch wird angemerkt, daß Johannes diese vorgegebene Tradition „nur noch halb verstanden“ habe! Dadurch kann Bousset – ganz im Sinne der religionsgeschichtlichen Auslegungsmethode – die Tradition der Ältesten auf volkstümliche Vor-

<sup>9</sup> Trotz mancher literarkritischer Überlegungen hält sich dieser Ansatz in seinem Kommentar durch; das übersieht G. MAIER 1981, *Johannesoffenbarung*, völlig in seiner Kritik (z.B. S. 532f).

<sup>10</sup> Vgl. aber neuerdings noch in merkwürdiger und nicht mehr zu rechtfertigender Weise die Verwendung der Prädikation „Spätjudentum“ bei H. ROOSE 2000 (!), *Das Zeugnis Jesu*, S. 76.

<sup>11</sup> Siehe z.B. die später immer stärker abwertenden Bezeichnungen für die Thronvision des Ezechiel (sie fehlen noch in der ersten Auflage) in der zusammenfassenden Kommentierung, wenn Bousset (KEK, S. 253) das Besondere, „das ganze glänzende Bild“ der Offb, in den höchsten Tönen beschreibt: „Mit wie wuchtigen, knappen und klaren Strichen ist es gezeichnet, besonders im Vergleich mit der unklaren, verworrenen ... Darstellung des Ezechiel!“ Ähnlich emotional redet Bousset auch im Exkurs S. 279 von „der verworrenen Zeichnung des Ezechiels“.

<sup>12</sup> Vgl. im Kommentar (KEK, S. 4–6).

<sup>13</sup> F. SPITTA, 1889. Jener war ein bedeutender Liturgiker und Hymnologe, auch der Textdichter mehrerer Lieder, die in das Evangelische Gesangbuch aufgenommen wurden; seit 1887 lehrte er als Professor in Straßburg, ab 1919 in Göttingen.

<sup>14</sup> KEK, S. 247.

stellungen zurückführen, die seiner Meinung nach „ihre Wurzeln weit hinter der Literatur des alten Testaments haben“.<sup>15</sup> Ähnliches läßt sich an der (in der ersten Auflage noch fehlenden) ausführlichen religionsgeschichtlichen Erklärung der *θάλασσα ἑαλίνη* in V. 6, die als „eine alte weitverbreitete Naturanschauung“ interpretiert wird, feststellen.<sup>16</sup> Die Hymnen spielen in der Auslegung Boussets keine wichtige Rolle.<sup>17</sup>

Bei der Erklärung des nächsten Kapitels über „das versiegelte Buch und das Lamm“ setzt sich der eingeschlagene Interpretationsweg weiter fort. Das läßt sich gut an der (ebenfalls in der ersten Auflage noch nicht vorhandenen) Deutung der sieben Augen des Lammes (Offb 5,6) deutlich machen. Auch hier beruft sich Bousset auf eine noch hinter das AT zurückgehende „zu Grunde liegende mythologische Vorstellung“.<sup>18</sup> Durch den Apokalyptiker werde dadurch „eine in vielen Religionen geläufige Vorstellung“ aufgenommen.<sup>19</sup> Vertieft wird diese These des Vorstellungshintergrundes des *ἀρνίου* durch die Annahme eines dahinter liegenden alten heidnischen Mythos, der „in dem vorliegenden apokalyptischen Bild verarbeitet und mit der doch wohl spezifisch christlichen Vorstellung vom geschlachteten Lamm verbunden ist.“<sup>20</sup> Zur Aussage dieses vorgegebenen Mythos gehöre die Schilderung einer ratlosen Götterversammlung, der „eine neue mächtige Gottheit“ (hier nun das Lamm) als Lösung ihrer Ratlosigkeit präsentiert wird.<sup>21</sup> Das Lamm repräsentiere nun die „neue, geheimnisvolle Gestalt“ des alten Mythos.<sup>22</sup> Aber auch in diesem Zusammenhang konstatiert Bousset, daß die alten mythologischen Vorgaben von Johannes nur zu einem geringen Teil durchschaut<sup>23</sup> und nie bewußt eingesetzt

<sup>15</sup> Ebd., S. 11.

<sup>16</sup> AaO., S. 249; dort findet sich ebenfalls der Hinweis auf eine Bemerkung Gunkels. Weiterhin fehlte in der ersten Auflage noch die lange Erklärung der „vier fabelhaften Wesen unter (!) Gottes Thron“ (S. 251f) mit einer ganz ähnlichen Tendenz.

<sup>17</sup> Sie werden von BOUSSET allerdings im Rückblick so gedeutet, daß der Verfasser dadurch „hinter den grauvollen Gerichtsszenen als Gegenstück ein freundliches Lichtbild ein(schiebt)“ (KEK, S. 428). Zum Postulat ihrer „stiefmütterlichen“ Behandlung in den Kommentaren siehe zu Recht R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 44; ähnlich K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, passim; R. H. CHARLES betonte in diesem Zusammenhang noch das dramatische Moment („dramatic movement“) im Aufbau des Werkes (ICC, S. LXXXVII), dem unter direktem Bezug zum griechischen Drama z.B. J. W. BOWMAN 1955, *Dramatic Structure*, und DERS., Art. Revelation, IDB Bd. 4 (1981), S. 58–71 ganz und gar verpflichtet ist. Eine solche Interpretation wird neuerdings von H. ULFGARD aufgegriffen: 1999, *L'Apocalypse entre Judaïsme et Christianisme*, bes. S. 34f: „L'Apocalypse de Jean comme drame scénique ...“.

<sup>18</sup> AaO., S. 258.

<sup>19</sup> AaO., S. 259 mit Verweis auf H. GRESSMANN 1905, *Ursprung*; vgl. zur Deutung auf Planetengötter und die sieben Planeten z.B. auch BOUSSET/GRESSMANN, S. 325 (Verweis auf H. Gunkel). 500.504f.

<sup>20</sup> AaO., S. 259.

<sup>21</sup> Dieses Thema wird später in dem Aufsatz von H. P. MÜLLER 1963, *Ratsversammlung*, aufgenommen (Hinweis auf Gunkel und Bousset S. 255 [Anm. 6 und 7]); ähnlich siehe dann A. Y. COLLINS 1976, *Combat Myth*, passim.

<sup>22</sup> AaO., S. 279.

<sup>23</sup> Vgl. die Bemerkung zu den vier Wesen, „daß der Apok(alyptiker) von dem ursprünglichen Wesen der Tiere als Thronträger Gottes keine Ahnung mehr hatte.“ (S. 260 zu Offb 5,8; vgl. oben zur Thronvision Ezechiels).

werden.<sup>24</sup> Letztlich enthält die Thronszene eine tröstende und stärkende Funktion gegenüber dem, was die nächsten Kapitel an „gewaltigen Nöten der letzten Zeit und ihren unerhörten Kämpfen“ bereit hält. Hieraus speist sich für Bousset bei der Darstellung der Thronszene des Apokalyptikers eine Bewegung von der Ruhe in die Dynamik, die seiner Meinung nach grundsätzlich zum Stil der Apokalypsen gehört<sup>25</sup> – eine These, die sich bis heute bei vielen Exegeten findet,<sup>26</sup> die aber noch einmal am Text zu überprüfen sein wird.

Im Rahmen solcher religionsgeschichtlichen Leitfragen werden bei Wilhelm Bousset die der Johannesoffenbarung zugrundeliegenden Traditionen gegenüber dem alttestamentlichen Hintergrund konsequent abgegrenzt. Eine solche folienhafte Distanzierung ist aber methodisch grundsätzlich in Frage zu stellen; darüber hinaus ist kritisch anzumerken, ob nicht damals am Ende des 20. Jh. auch die Vorstellungen vom Judentum in erheblich vereinfachter Ausprägung vorlagen und z.B. Prophetie und Apokalyptik zu weit voneinander abgesetzt wurden.<sup>27</sup> Von seiner zeitgeschichtlichen Situationsbestimmung her charakterisiert Bousset das Werk als eine „Kampfschrift der christlichen Kirche gegen das römische Reich“.<sup>28</sup> Diese These findet sich implizit auch in den zusammenfassenden Überlegungen zu Kapitel 4–5, wenn diese als das „Prooemium des Ganzen“ „in starkem Kontrast“ zu „den gewaltigen Nöten der letzten Zeit und ihren unerhörten Kämpfen“ „auf Erden“ gedeutet werden.<sup>29</sup> Einen völlig anderen Weg innerhalb der deutschen Auslegungsgeschichte geht Ernst Lohmeyer, dem

<sup>24</sup> Grundsätzlich zu dieser für die Apokalypsen typischen Frage vgl. die Einleitung, S. 11: „Nicht, daß der einzelne Apokalyptiker etwa bewußt bei dieser Aufnahme verführe. Aber in den volkstümlichen Vorstellungen von den Räumen des Himmels, von Gottes Thron ... lagert unkontrolliert Altes neben Neuem, Einheimisches neben Fremdem.“

<sup>25</sup> Siehe z.B. die Einleitung S. 9; dann vor allem in den Exegesen und der Zusammenfassung S. 253.263.279.

<sup>26</sup> Siehe zu E. LOHSE (NTD, S. 33) unten zu Offb 4,1.

<sup>27</sup> So in der breiten Gegenüberstellung der Einleitung des Kommentars S. 3ff; allerdings ist die Schärfe der Kontrastierung aus der damaligen (und bis heute noch weithin offenen) Diskussion um die Bestimmung der Apokalyptik durchaus nachvollziehbar. Ein aktuelles Extrem in entgegengesetzter Ausrichtung bildet die neuere australische Arbeit von F. D. MAZZAFERRI 1989, *Genre*.

<sup>28</sup> KEK, S. 132.

<sup>29</sup> AaO., S. 254. Ausführlicher äußert sich W. BOUSSET (KEK, S. 143) am Schluß der ausführlichen Einleitung im (so in der ersten Auflage noch nicht enthaltenen) längeren Kapitel über den Gesamtcharakter (unter dem programmatischen Stichwort „Grundstimmung der Apokalypse“): „Es ist die Zeit der letzten Not ... der letzte wilde Kampf steht unmittelbar bevor ... Da stellt (der Apokalyptiker) in überlegener Ruhe (!) diese Bilder seiner ganzen Weissagung voran ...“ Zur Formbestimmung der beiden Kapitel Offb 4–5 als „darstellende Vision“, vgl. aaO., S. 7f.

als nächsten exemplarisch ausführlicher Beachtung geschenkt werden soll.<sup>30</sup>

In den gebündelten, programmatischen Ausführungen am Ende des Kommentars<sup>31</sup> setzt Ernst Lohmeyer (1890–1946) seine möglicherweise „traditionsgeschichtlich“ zu nennende Auslegung<sup>32</sup> dezidiert von einer zeitgeschichtlichen Interpretation ab.<sup>33</sup> Leitmotiv seines Kommentars ist es, nicht nur die Einheitlichkeit, sondern auch eindringlich die innere Geschlossenheit<sup>34</sup> des letzten Buches der Bibel vor Augen zu führen. Als das entscheidende Merkmal dafür wird eine durchgängige *Siebener-Struktur* postuliert.<sup>35</sup> Aber auch stilistisch konstatiert er einen eigentümlichen Rhythmus der Sprache, der die besondere dichterische Kraft des Verfassers zum Ausdruck kommen läßt.<sup>36</sup> Innerhalb eines solchen Interpretationsrah-

<sup>30</sup> E. LOHMEYER (HNT), erste Auflage 1926; zweite Auflage posthum herausgegeben von G. Bornkamm 1953 (1970<sup>3</sup>). Vgl. die Formulierungen zu Beginn des Gedenkvortrages von G. Haufe: „... dieser Name (sc. Lohmeyers) steht für ein Stück Theologiegeschichte in unserem Jahrhundert“; er verweist dabei auf das „Interesse an der ‚Aussage‘, an der ‚Sache‘ der Texte“ und faßt dessen Arbeitsweise zusammen mit den Worten: „Synthese und nicht Analyse war das letzte Ziel“ des theologischen Interesses von Lohmeyer. Zitate nach G. HAUFE 1991, Greifswalder Universitätsreden, S. 6 und bes. S. 8: „... recht eigentlich geht es ihm um die ‚Sache‘ der Texte, um das ‚Wesen‘ der historischen Phänomene.“

<sup>31</sup> HNT, S. 185–203.

<sup>32</sup> So formuliert O. BÖCHER im Forschungsbericht, S. 16; man könnte sie aber angemessener als „endgeschichtlich ausgerichtet“ oder „eschatologisch“ beschreiben (so in eigenen Worten im Forschungsbericht der ThR: E. LOHMEYER [1934], Offenbarung = K. Koch 1982, *Apokalyptik*, S. 262); immer wieder taucht aber auch das Stichwort „Zeitlosigkeit“ als Ziel seiner Auslegung auf (s.o.), so daß sich die Prädikation „übergeschichtlich“ nahelegt; vgl. G. MAIER 1981, *Johannesoffenbarung*, S. 592. In dieselbe Richtung weist die Kritik an der traditionsgeschichtlichen im Zusammenhang mit der zeitgeschichtlichen Auslegung in seinem Forschungsbericht, die sich in erster Linie gegen Bousset richtet (aaO., S. 261). Dort findet sich der aussagekräftige Satz: „Es ist die ebenso geschichtliche (!) wie theologische Frage nach dem eschatologischen Gehalt der Offenbarung Johannis.“ (aaO., S. 263).

<sup>33</sup> Darüber hinaus wehrt sich der Autor grundsätzlich gegen literarkritische Operationen, z.B. in Abgrenzung gegenüber dem großen Kommentar von R. H. CHARLES (ICC; vgl. HNT, S. 198); Lohmeyer erklärt die vielen Solecismen und sprachlichen Besonderheiten indem er „eine neue Sprache von gewollter Einmaligkeit, deren Härte und Gewaltsamkeit den Charakter eines  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  gewinnt“, postuliert (HNT, S. 199)!

<sup>34</sup> Davon unterscheidet sich elementar der Schwerpunkt seines „Nachfolgers“ im Handbuch knapp 50 Jahre später, Heinrich KRAFT, der von einer „organischen Entwicklung“ ausgeht, von „Einschüben“, die in einem ursprünglichen Entwurf untergebracht werden (HNT, S. 13); so betont er – gewiß gegen E. Lohmeyer – „daß es nicht möglich ist, die Apokalypse als strikte Durchführung eines einheitlichen Entwurfs zu verstehen.“ (S. 14).

<sup>35</sup> S. 186: „die Siebenerzahl (ist) das Formschema der Apokalypse, das sie zur Einheit zusammenzwingt“.

<sup>36</sup> Zur besonderen Form, die Lohmeyer „Strophenbau“ (S. 188) nennt, werden vier eigentümliche Elemente angedeutet: die „Geschlossenheit des Sinnes“, die einzelne Teile immer in sich verständlich erscheinen lassen; der weit verbreitete *Parallelismus membrorum*; ein zahlenmäßig bestimmtes Zeilenschema (wobei neben der sieben auch drei und vier und natürlich

mens sind die beiden hier im Mittelpunkt stehenden Kapitel in folgender Hinsicht für ihn interessant:

Zunächst verweist Ernst Lohmeyer, ganz im Sinne seiner an der Form orientierten Gesamtinterpretation, – soweit ich sehe als erster – auf die innere Geschlossenheit der beiden Kapitel.<sup>37</sup> Sie werden in der Durchführung allerdings in formaler Entgegensetzung aufgegliedert: einerseits (Kap. 4) in „majestätische Ruhe“, andererseits (Kap. 5) als „dialogisch und chorisch bewegt“ gekennzeichnet.<sup>38</sup> Infolgedessen erkennt Lohmeyer – ohne weiter auf die Unterschiede zu Offb 4,1 bzw. die Aufnahme in 5,2 einzugehen – eine Beziehung zur unvermittelten Erscheinung des Lammes in Kap. 5, die aber vorher gar nicht erwähnt wird. Die Bedeutung von Offb 4–5 für die folgenden Kapitel und ihre Voranstellung wird dahingehend bestimmt, daß sie „Sinn und Gehalt der folgenden Visionen“ vorwegnehmen.<sup>39</sup> Dies wird festgemacht am „Zeichen des ‚Buches‘“ (Offb 5,1), dem „Symbol“ der Siegel und den folgenden Posaunen- und Schalenvisionen.<sup>40</sup> Eine gewisse Nähe zur religionsgeschichtlichen Auslegung Boussets zeigt sich trotz des alternativen methodischen Zugangs an der Erklärung der Gesamtfunktion der Visionen in dem Werk. Sie werden in ihrer eschatologischen Bestimmung in einen unlöslichen Zusammenhang mit der Tradition gestellt: „die Vision (kann) sich nur an der Tradition entfalten, und ... die Tradition (muß) Form und Gehalt der Vision bestimmen.“<sup>41</sup> Anders als Bousset meint Lohmeyer hierin aber einen „zeitlosen Sinn“ zu erkennen.<sup>42</sup> Christologisch stellt er diesen an der Kreuzestheologie dar; das Lamm, auf dessen Tod in der Vergangenheit einerseits zurückgeblendet wird, dessen Tod nach 13,8 andererseits aber schon ἀπὸ καταβολῆς κόσμου bestimmt wird. „So entsteht jene nur scheinbar paradoxe religiöse Anschauung, daß der in Ewigkeit mit Gott Verbundene geschichtliches Dasein, und dieses Dasein ewige Geltung und Wirklichkeit habe.“<sup>43</sup> Ob sich die hiermit akzentuierte Distanz

zwölf und vierzehn wichtig sind); ein rhythmisches Schema, das er als „Homotonie“ bezeichnet (ebd.). In der Gesamtbestimmung wird erstaunlicherweise aber die Rolle des „Dichters“ gegenüber dem „Propheten“ abgeschwächt: „ihr Verfasser (ist) nicht in erster Linie Dichter; wichtiger ist der Prophet“ (S. 201).

<sup>37</sup> Als „Vision von Gott“ und „Vision vom Lamm“ bilden sie die Einleitung des apokalyptischen Teiles der Offb (4,1–21,4). Die von ihm postulierten sieben Strophen mit je sieben Zeilen halten der Überprüfung am Text selbst nicht stand und haben später auch keine Nachahmung in der Auslegung erfahren; vgl. zum speziellen Interesse an der Strophen-Struktur seine maßgebliche Untersuchung zum Philipperhymnus, zwei Jahre nach dem Kommentar zur Offb: E. LOHMEYER (1928), *Kyrios Christos* (vgl. NTD, S. 52 den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Offb 3,21 und Phil 2,10f; zu Offb 5 als „Inthronisation eines neuen Herrschers“). Lohmeyer erkennt die methodischen Schwierigkeiten seiner eigenen Begründung, wenn er zugesteht: „Auf welche Grundsätze sie (sc. die strophische Einteilung) sich stütze und welche Mittel sie benutze, ist weniger klar.“ (NTD, S. 188).

<sup>38</sup> NTD, S. 51. Diese Formulierung erinnert an Bousset (s.o.). Allerdings legt schon ein flüchtiger Blick auf die im Kommentar gekennzeichneten Strophen und Zeilen z.B. beim Übergang von Kap. 4 zu Kap. 5 (Offb 4,11–5,1, um eine Siebenerstruktur zu erhalten!) nahe, daß die postulierte Struktur künstlich über den Text gestülpt wird.

<sup>39</sup> AaO., S. 187.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> AaO., S. 197.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> AaO., S. 190; vgl. den Hinweis auf den eigentümlichen Zeitbegriff in der Offenbarung als „Ausdruck eines ewigen Geschehens“ (S. 53).

zur zeitgeschichtlichen Auslegung in der Interpretation des Lammes von Kap. 5 sachlich wirklich erhärten läßt,<sup>44</sup> wird die Auslegung des Textes unten zeigen müssen. Auf den ersten Blick scheint die postulierte „übergeschichtliche“<sup>45</sup> Darstellung Gottes in Kap. 4 in seiner Distanz zu Welt und Gemeinde dieser Auffassung recht zu geben.<sup>46</sup> Erstaunlich ist aber, daß bei der Wahl des methodischen Ansatzes zu Sprache, Form und Rhythmus die Hymnen der beiden Kapitel in der Auslegung Lohmeyers letztlich doch nur eine äußerst geringe Rolle spielen.

Den traditionsgeschichtlichen Aspekt betont dann wieder stärker Eduard Lohse (\*1924) in der allgemeinverständlichen Auslegung des NTD, die 1960 erschien.<sup>47</sup> Die Johannesoffenbarung wird als „christliche Apokalypse“<sup>48</sup> ganz und gar in die Tradition der Apokalyptik gestellt. Aber so wie die jüdische Apokalyptik „die prophetische Botschaft neu auszusagen sucht“,<sup>49</sup> so werden bei Johannes überkommene Stoffe und Motive benutzt, jedoch umgeprägt und neu gestaltet. Deshalb unterscheidet sich das Werk in einer Reihe von wichtigen Punkten von diesen Hintergründen, wobei der Frage nach der Pseudonymität eine entscheidende Stellung eingeräumt wird.<sup>50</sup> Neben der traditionsgeschichtlichen wird bei Lohse auch die endgeschichtliche,<sup>51</sup> auf die Zukunft der Gemeinden ausgerichtete, Rückfrage gestellt. Für das Verständnis von Offb 4–5 sind folgende weitere Beobachtungen wichtig:

Im Sinne der Angabe von Offb 1,19, ἃ εἶδες καὶ ἃ εἶσιν καὶ ἃ μέλλει γένεσθαι μετὰ ταῦτα, beginnt für Lohse die Darstellung der „endzeitlichen Geschehnisse“ mit Kap.

<sup>44</sup> Vgl. dazu besonders S. 193f.

<sup>45</sup> Zum damals aktuellen Stichwort „Übergeschichtlichkeit“ vgl. die kritische Rezension von R. BULTMANN (1926) zu M. DIBELIUS, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion*.

<sup>46</sup> AaO., S. 189: „Um Gott webt in der (Apokalypse) eine unnahbare und heilige Majestät; sein am meisten bezeichnender und einzig begehrender Name ist der ‚Thronende‘, und er bleibt der Thronende in allem Jagen und Drängen apokalyptischer Ereignisse. Keine Schrift des NT ist von seiner ruhevollen Macht und Majestät so durchdrungen wie die (Apokalypse) ...“ S.u. aber zur eigenen, anderen Deutung.

<sup>47</sup> Diese Auslegung ersetzt die frühere von J. BEHM (1883–1948), 1935 (NTD).

<sup>48</sup> Der Forschungsbericht von F. J. MURPHY 1994, *Book of Revelation*, charakterisiert in diesem Sinne die Auslegung von Lohse zu Recht mit: „Revelation is permeated with Christian doctrine“ (S. 182; vgl. u. zur konstitutiven Christologie).

<sup>49</sup> So der neu zugefügte erste Satz des einleitenden ersten Kapitels in der dritten Auflage (1971, S. 1). Ganz anders als Lohse scheidet dann aber merkwürdigerweise der Kommentar von H. KRAFT (HNT, 1974) alles als „belanglos“ aus, was an Parallelen aus der jüdischen Apokalyptik außerhalb des Buches Daniel stammen könnte (vgl. dazu HNT, S. 16).

<sup>50</sup> Vgl. auch die Darstellung Lohses in: DERS. (1972), *Entstehung*, S. 140f.

<sup>51</sup> Somit sind für Lohse drei methodische Fragestellungen für das Verständnis der Offb entscheidend: die traditionsgeschichtliche, zeitgeschichtliche und endgeschichtliche. Dem entspricht in gewisser Weise der „Grundriß des Buches“, der in dem dreigliederten Auftrag an Johannes Offb 1,19 abgelesen werden soll.

4,1.<sup>52</sup> Weil Kap. 4–5 eine andere Ausrichtung hätten, werden sie als „Vorspiel im Himmel“ deklariert,<sup>53</sup> dem nach diesem „große(n) Eingangportal“ die alles entscheidenden endgeschichtlichen Ereignisse, ein „apokalyptisches Drama“,<sup>54</sup> auf Erden folgen. Durch den Blick in den himmlischen Thronsaal werden also nicht diese Ereignisse, sondern schon die Vorgänge der Wiederkunft Christi und die Vollendung der Welt, der neuen Schöpfung von Himmel und Erde, in den Blick genommen. Mit der geöffneten Tür im Himmel (Offb 4,1) wird „der undurchschaubare Vorhang, der zwischen Himmel und Erde Gott und die Menschen voneinander trennt, zum ersten Mal universal beiseite geschoben.“<sup>55</sup> Die Offenbarung Gottes umfaßt dabei nicht eine Deutung vergangener Geschichte,<sup>56</sup> sondern allein die letzte – von Christus bestimmte – Zeit. Gleichzeitig wird die himmlische Thronwelt Gottes „mit biblischen Wendungen“ und damit wohl in traditioneller Weise beschrieben,<sup>57</sup> wie überhaupt sich in der Verwendung der „alttestamentlichen Sprache“<sup>58</sup> Verheißungen des AT erfüllen und vollenden. Den entscheidenden Schwerpunkt von Offb 4–5 markiert Lohse dann folgerichtig mit der Frage nach der Person, die würdig ist, die Siegel des himmlischen Buches zu lösen und dem darauf folgenden Hinweis auf die messianischen Würdetitel vom Löwen aus Juda und der Wurzel Davids (Offb 5,2–5). Dieser Abschnitt, wie überhaupt die Auslegung der Johannesoffenbarung, richtet sich so ganz und gar am christologischen Bekenntnis aus und wird „der Christusverkündigung dienstbar gemacht“.<sup>59</sup> Mit anderen Worten, der Beginn der Ender-

<sup>52</sup> NTD, S. 7. Das Ordnungsprinzip der *Sieben*, dem wir schon ausdrücklich bei Lohmeyer begegnet sind, findet sich nun auch bei Lohse, indem das Buch formal streng in sieben Hauptabschnitte und sieben Unterabschnitte aufgeteilt wird. Allerdings wird zu fragen sein, ob ein damit postulierter innerer Zusammenhang des Abschnittes von Offb 4,1–8,1 (!) wirklich inhaltlich und strukturell überzeugen kann.

<sup>53</sup> Weiter ausgebaut unter dem programmatischen Titel „Das Vorspiel im Himmel“ in der Predigtmeditation von G. BORNKAMM (1963f), vgl. DERS. (1937), Komposition. Hier revitalisierte BORNKAMM die sog. Rekapitulationstheorie (s.u. zu J. ROLOFF) in dem Sinne, daß die folgenden Szenen und damit das versiegelte Buch (Offb 5,1ff) erst ab 8,2 – nach dem Lösen des letzten Siegels – entfaltet werden. Dabei bilden seiner Meinung nach Offb 8,2–14,20 und 15,1–20,15 zwei parallele, „rekapitulierende“ Visionen, die vorher schon in 6,1–8,1 in großer Verkürzung wiedergegeben worden sind.

<sup>54</sup> NTD, S. 4.

<sup>55</sup> Ebd., S. 34 mit Verweis auf weitere Texte des NT wie Mk 1,10 und Ap 7,55.

<sup>56</sup> Dies wäre nach LOHSE ein Kennzeichen der jüdischen Apokalyptik; vgl. seinen wegweisenden Aufsatz „Apokalyptik und Christologie“; vgl. DERS. (1954), Apokalyptik, S. 143: „Innerhalb der christlichen Rede vom Ende kommt im Gegensatz zur endzeitlichen Erwartung des Judentum der Christologie konstitutive Bedeutung zu. Denn nur von der Christologie her kann angemessen von den letzten Dingen geredet werden.“

<sup>57</sup> NTD, S. 36. Dem entspricht die Fülle von alttestamentlichen Parallelstellen, die LOHSE seiner Übersetzung beifügt. Vgl. den kurz nach dem Kommentar (1961) erschienenen Aufsatz: Die alttestamentliche Sprache.

<sup>58</sup> In Aufnahme einer Formulierung von E. Lohmeyer spricht LOHSE von „einem heiligen Stil“ (Ebd., S. 3; DERS. (1961), Die alttestamentliche Sprache, S. 330; ähnlich wieder DERS. 1992, *Synagoge*, S. 11ff.

<sup>59</sup> DERS. (1954), Apokalyptik, S. 143. Hierin liegt für Lohse dann – entgegen der kritischen Beurteilungen der Johannesoffenbarung z.B. bei Luther (vgl. genauso auch R. BULTMANN (1953), *Theologie*, S. 525f) – „ein durchaus eigenständiges, wohl durchdachtes Verständnis der christlichen Botschaft“ (E. LOHSE [1954], aaO., S. 140). In Bezug auf die Unterschiede gegenüber der jüdischen Apokalyptik und ihrer Sprache bedeutet das einen

ereignisse „liegt also beim Christusgeschehen, der Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung Jesu“.<sup>60</sup> Damit werden Sinn und Intention von Offb 4–5 unter Vernachlässigung weiterer Aspekte ausschließlich christologisch bestimmt und zusammengefaßt.<sup>61</sup>

War bei Eduard Lohse das Verständnis des letzten Buches des NT ganz in den Rahmen von „Aufnahme und Unterscheidung“ gegenüber jüdischer Apokalyptik hineingestellt worden, so werden in der jüngeren Exegese noch einmal ganz neu die Fragen von Gattung und Form des Werkes und seines inneren theologischen Zusammenhangs in den Vordergrund gestellt. Dieser Fragestellung ist auch der Kommentar von Jürgen Roloff (\*1930) verpflichtet.<sup>62</sup> Zwar wird bei ihm zugestanden, daß ohne die prägende Kraft der Apokalyptik das Urchristentum insgesamt kaum vorstellbar ist; darum müsse die Interpretation der Johannesoffenbarung von dieser Vorstellungswelt in Stil- und Formelementen ausgehen. Allerdings wird die Formbestimmung „Apokalypse“ abgelehnt. Das hängt mit Roloffs Definition und den Einzelementen einer solchen Gattungsbestimmung „Apokalypse“ zusammen; vor allem die vom Verfasser „Johannes“ gewählte äußere Kommunikationsform mit ihren brieflichen Elementen wird weit höher gewertet als bisher<sup>63</sup> und das (christliche) Werk als „prophetisches Schreiben“ klassifiziert. Die in der vorliegenden Untersuchung im Mittelpunkt stehenden zwei Kapitel 4–5 bekommen in einer solchen exegetischen Konzeption für die folgenden Visionen und Kapitel eine ganz besondere, so bisher noch nie herausgearbeitete, Bedeutung:

Für Jürgen Roloff stehen Offb 4–5 nicht zufällig oder im Sinne eines unbedeutenden Vorspiels am Anfang der kommenden Visionsreihen. Vielmehr „erweist sich (die Thronsaalvision) als das den gesamten zweiten Hauptteil beherrschende Zentrum“.<sup>64</sup> Das hier Geschilderte ist nämlich in dreierlei Hinsicht thematisch mit der ganzen folgenden Darstellung verklammert. Zum einen wird die Herrschaft Jesu Christi über die Geschichte thematisiert. Dieser erste Zusammenhang zeigt sich in der Übergabe des versiegelten Buches (Offb 5,1) an das Lamm (Offb 5,7). Dieses wird für würdig erklärt, die Siegel des Buches zu lösen und damit seine Herrschaft aktiv auszuüben und „Gottes Geschichtsplan für das Ende der Geschichte machtvoll zu vollstrecken.“<sup>65</sup> Die Art und Wei-

grundlegenden Dreischritt: sie wird „in ihrem Gehalt verändert und nun auf das Christusgeschehen bezogen, das in seiner eschatologischen Endgültigkeit aufgewiesen werden soll.“ (ebd., S. 143).

<sup>60</sup> Ebd., S. 141.

<sup>61</sup> Inwieweit allerdings die Übergabe der Buchrolle und der sie begleitende, bzw. darauf antwortende, Lobgesang als Inthronisation des Lammes als endzeitlichem Herrscher zu interpretieren ist, das muß die genaue Exegese zeigen (vgl. NTD, S. 39: „Thronbesteigung eines Herrschers“).

<sup>62</sup> J. ROLOFF (ZBK, 1984).

<sup>63</sup> Dies geschieht im Gefolge der von ihm angeregten Dissertation von M. KARRER 1986, *Johannesoffenbarung*, worin aber auf die Thronszene nur äußerst flüchtig eingegangen wird.

<sup>64</sup> ZBK, S. 24.

<sup>65</sup> AaO., S. 73.

se, wie das Lamm geschildert wird, bildet die andere Bezugsreihe, die vor allem ab Offb 12,1ff schärfer in den Blick rückt: „Gottes Widersacher und die von ihm eingesetzten dämonischen Mächte, die Christus die Herrschaft über die Welt streitig machen wollen.“<sup>66</sup> Mit ihnen wird die Christusgestalt parodiert.<sup>67</sup> Die den kommenden Schilderungen zugrunde liegende Spannung des Kampfes Gottes gegen die Macht dieser Widersacher spiegelt sich schon im Verhältnis zwischen der Präsentation des Lammes (Kap. 5) im Gegenüber zur Szene in Kap. 13. Schließlich stellt sich noch eine dritte Bezugsreihe – die „gleichsam quer zu den beiden anderen“ liegt<sup>68</sup> – in den Kapiteln Offb 4–5 ein, die die Gemeinde und ihr Heil in den Vordergrund rückt: „sie (hat) bereits jetzt teil an der neuen Wirklichkeit, die im Himmel durch die Herrschaft Christi gesetzt ist, und lebt aus der Hoffnung auf die noch ausstehende sichtbare Durchsetzung der Macht ihres Herrn“.<sup>69</sup> Damit „bildet (die Thronsaalvision) den theologischen Angelpunkt des ganzen Buches“.<sup>70</sup>

Die Thronsaalvision erscheint also bei Roloff nicht als der unscheinbare Beginn eines sich dann von Szene zu Szene, von Vision zu Vision steigernden endzeitlichen Dramas, sondern stellt die entscheidenden Themen und Materialien bereit, die von nun an in ihren unterschiedlichen Aspekten nur immer weiter entfaltet werden. Durch diese Bestimmung wird versucht, sich von einer zu einseitigen Fixierung auf die *Siebener-Reihen* der Zyklen zu lösen,<sup>71</sup> auch wenn sie durch das Symbol der sieben Siegel mit dem Buch, das dem Lamm übergeben wird, zusammengehören. Nach dieser Interpretation werden die Parallelität der Plagenreihen herausgestellt,<sup>72</sup> die Aspekte von Überbietung und Steigerung

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu – neben Roloff – vor allem O. BÖCHER mit dem Stichwort von der „teuflischen Trinität“ in seinem richtungsweisenden Forschungsbericht, Kap. 8; ausführlicher: DERS. 1983, Die teuflische Trinität, S. 90–96.

<sup>68</sup> ZBK, S. 25.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd. Daneben bündelt sich in einer zweiten starken Konzentration das kompositorische Interesse des Werkes in der Beschreibung der aktuellen Krisensituation in den Kapiteln 13 und 17.

<sup>71</sup> Begrenzter bestimmt der Kommentar von H. GIESEN die Bedeutung von Offb 4–5 im Sinne einer himmlischen Beauftragungsszene für Offb 6,1–8,1; während zwei weitere himmlische Szenen (Offb 8,2–5 für Offb 8,6–11,19 und Offb 15,1–8 für Offb 15,9–16,21) die nächsten *Siebener-Reihen* einleiten (RNT, S. 51 u.ö.). Allerdings wird zu zeigen sein, daß die wesentlichen Elemente der beiden anderen himmlischen Beauftragungsszenen schon in Offb 4–5 enthalten sind, und allein schon durch die Ausführlichkeit der Thronszene eine viel grundlegendere Bedeutung beizumessen ist. Die Gliederung bei Giesen entspricht der von U. B. MÜLLER (ÖTBK; zur Begründung, die im großen und ganzen der von H. Giesen entspricht, s. dort die Einführung 1.2, S. 30). Trotzdem gesteht auch Müller in diesem Zusammenhang zu, daß die Hymnen „in Kap. 5 schon das Ziel der Heilsvollendung“ besingen (aaO., S. 35; vgl. S. 36: „Die Hymnen verkündigen dabei der Gemeinde ..., daß der Sieg Gottes bereits feststeht.“).

<sup>72</sup> Hiermit wird ein Aspekt angesprochen, der seit *Victorin von Pettau*, dem ältesten erhaltenen Kommentar zur Offb am Ende des 3. Jh. n.Chr., als „Rekapitulationstheorie“ bezeichnet wird. In seiner Auslegung zu Offb 8,6ff führt Victorin aus, daß die sieben Schalen die sieben Posaunenvisionen variieren bzw. wiederholen: „(tuba) repetat per fialas“; was in den Posaunen(visionen) knapper ausgedrückt ist, wird in den Schalen(visionen) (ausführlicher und) gewichtiger gesagt: „quicquid igitur in *tubis* minus dixit, id in *fialis* propensius dixit.“

allerdings stark gedämpft. Die hier vorausgesetzte formale und inhaltliche Verklammerung mit dem Rest der Johannesoffenbarung ist der genaueren Untersuchung wert und wird an den Texten zu überprüfen sein.

Zusätzlich zu den dargestellten Bezügen der beiden Kapitel zum Ganzen wird schon hier zu Offb 4–5 ein Thema herausgearbeitet, das für die Interpretation von Roloff ebenfalls einen besonderen Schwerpunkt bildet: Schöpfung und Neuschöpfung als grundlegenden Aspekt einer Biblischen Theologie.<sup>73</sup> Auf die Weise stellt der Verfasser Gott als „Schöpfer und Geber allen Lebens“ dar, der einen Anspruch hat auf den gottesdienstlichen Lobpreis aller seiner Geschöpfe. „Aber dieser Lobpreis gewährt ihm nicht erst seine Macht und Herrlichkeit, sondern ist nur deren sicht- und hörbarer Widerschein.“<sup>74</sup>

Ganz und gar wissenschaftlich orientiert ist der neue und ausführliche, insgesamt dreibändige, Kommentar von David Aune.<sup>75</sup> In der über 200 Seiten langen Einleitung<sup>76</sup> werden umfassend die Fragen nach Inhalt, Verständnis, Sprache und Form des Buches erörtert. Zur Erklärung des ungewöhnlichen Aufbaus des Werkes greift Aune wieder verstärkt literarkritische Modelle auf.<sup>77</sup> Dabei werden zwei kompositorische Schichten herausgearbeitet, die sich theologisch eindeutig unterscheiden, Auffälligkeiten („telltale signs“) und die unterschiedliche Verwendung von schriftlichen und mündlichen Quellen zu erklären helfen.<sup>78</sup> Die eine, ältere, Schicht soll

Deshalb brauche man keine (chronologische) Reihenfolge zu (postulieren und) zu beachten: „nec aspiciendus ordo ditorum...“ (Text nach der neuen Ausgabe von M. DULAËY, S. 86–89; vgl. auch unten den Zusammenhang dieses Zitates mit dem Aspekt einer Gesamtstruktur im Gegenüber zu „pseudoprophetischen“ Auslegungen). Zu einem solchen Gesamtverständnis vgl. ausdrücklich A. Y. COLLINS 1976, *Combat Myth*, S. 32–44 und ihren kleinen Kommentar (NTMes) 1979; weiter Ch. H. GIBLIN 1994, *Recapitulation*, passim und schon in seinem Kommentar (GNS) 1991, bes. S. 230f „Appendix“; vorsichtig in diese Richtung auch J. ROLOFF (ZBK), S. 24: „die ... Rekapitulationstheorie (hat) mehr (Wahrscheinlichkeit) für sich (als zeitlich nacheinander liegende Abschnitte eines Endzeitgeschehens)“.

<sup>73</sup> DERS. 1980, Neuschöpfung: „Im Bild des unablässig sich vollziehenden himmlischen Gottesdienstes (läßt die Thronsaalvision) den Schöpfungs- und Erhaltungswillen Gottes als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannende Größe und damit als die Konstante allen Weltgeschehens sichtbar werden“ (S. 123 mit Verweis auf Offb 4,11). Vgl. neuerdings auch die bedeutende Skizze von F. HAHN 1995, Schöpfungsthematik (vor allem den Abschnitt 1.2., S. 86f).

<sup>74</sup> Die beiden Zitate DERS. (ZBK), S. 71.

<sup>75</sup> D. AUNE (WBC), 1997–1998; der Kommentar fußt auf einer Reihe von vorbereitenden Artikeln und Untersuchungen; vgl. DERS. 1983a, *Influence*; DERS. 1983b, *Prophecy*; DERS. 1986, *Problem of Genre*; DERS. 1987a, *Graeco-Roman Revelatory Magic* u.a.

<sup>76</sup> Seit R. H. CHARLES (ICC) mit 182 Seiten (ohne Bibliographie) und W. BOUSSET (KEK) mit 179 Seiten der breiteste Überblick über den Stand der Forschung. Vgl. bei den drei neueren deutschen Kommentaren: U. B. MÜLLER (ÖTBK) mit 61 Seiten (und einem Nachtrag in der zweiten Auflage von 18 Seiten); J. ROLOFF (ZBK) mit 25 Seiten und wieder recht ausführlich H. GIESEN (RNT) mit 53 Seiten.

<sup>77</sup> Vgl. die knapp 30 Seiten „Section 5: Source Criticism“ (S. CV–CXXXIV); AUNE möchte aber lieber von „diachronic composition criticism“ sprechen (S. CXVIII), um dem vorschnellen Vorwurf einer „Atomisierung“ des Textes zu entgehen.

<sup>78</sup> WBC, S. CXVIII.

Offb 4,1–22,5 (und 1,7–12a) umfassen und ist in erster Linie apokalyptisch orientiert,<sup>79</sup> die andere besteht aus vier kürzeren Teilen: Offb 1,1–3 (Überschrift/„title“, Seligpreisung/„beatitude“); 1,4–6 (briefliche Einleitung mit Doxologie/„epistolary prescript“, „doxology“); 1,12b–3,22 (Berufungsvision und sieben Sendschreiben/„commissioning vision and the dictated proclamations to the seven churches“) und Offb 22,6–21 (Epilog und brieflicher Abschluß/„epilogue“, „epistolary postscript“) und ist prophetisch ausgerichtet.<sup>80</sup> Die entscheidende Schaltstelle bilde Offb 4,1, wo sich durch den Hinweis auf die bekannte, trompetenartige Stimme eine deutliche literarische Nahtstelle auftut. Ursprünglich gehöre die Schreibaufforderung, die Johannes bewegt sich umzudrehen (Offb 1,10–12a), schon zur Aufforderung, in den Himmel zu kommen (4,1). Es ist jedoch die Frage, ob dies die einzige und überzeugende Art ist, die Doppelung der Angabe  $\omega\varsigma$   $\sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\iota\gamma\gamma\omicron\varsigma$  von Offb 1,10 und 4,1<sup>81</sup> und die jeweils eigenartige und etwas sperrige Gesamtbeschreibung des Erlebten an diesen beiden Stellen zu erklären, auch wenn das vorgestellte literarische Entstehungsmodell durchaus als plausible Denkmöglichkeit zu beurteilen ist. Die für Aune entscheidende Schaltstelle hilft nun aber, die Bedeutung der hier im Mittelpunkt stehenden Thronvision dem Kommentar nach genauer wiederzugeben.

Nach Aune eröffnet Offb 4–5 eine Reihe von insgesamt sechs Thronvisionserzählungen („Throne-Vision Reports“).<sup>82</sup> Johannes verläßt hierbei die Erde und damit seinen Ver-

<sup>79</sup> Dabei werden als eine Art vorausgesetzte „Urschicht“ zwölf in sich selbständige Kurztex-te, wahrscheinlich schon aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, postuliert: Offb 7,1–17; 10,1–11; 11,1–13; 12,1–18; 13,1–18; 14,1–20; 17,1–18; 18,1–24; 19,11–16; 20,1–10; 20,11–15 und 21,9–22,5. Zeitlich werden diese ersten Textkomplexe zwischen 50 und 68 n.Chr. angesetzt. Diese redaktionskritische Entstehungsgeschichte spielt aber später bei der Erklärung und Auslegung der Texte keine wesentliche Rolle mehr!

<sup>80</sup> Siehe die ausführliche Begründung S. CXX–CXXXIV: „The Hypothesis Proposed in this Commentary“; aber auch schon S. LXXXIX: „Revelation as a Prophetic Apocalypse“ u.ö. Zur damit neu angestoßenen Diskussion und Kritik dieser Annahme vgl. A. Y. COLLINS 1998, Source Criticism, passim.

<sup>81</sup> Die Verdoppelung wird nach S. CXXIX als Beispiel zu „explanatory expansions“ gezählt und zwar im Speziellen der „analeptic expansions“ (oder: „redactional links“), die beschrieben werden als „interpolated comments that refer to earlier events, persons, or things, thereby functioning to link originally heterogeneous sections ... more closely and to introduce consistency“. Die beiden schriftlichen Kompositionsteile werden zeitlich zum einen zwischen 68–74 n.Chr. angesetzt, zum anderen um die Jahrhundertwende datiert („last decade of the first century A.D., or perhaps even after the turn of the century“, S. CXXXII).

<sup>82</sup> Neben 4,2b–6,17 (!) gehören dazu: Offb 7,9–17; 8,1–4; 11,15–19 (V. 18?, so in der Einleitung); 14,1–5; 15,2–8 und 19,1–8 (V. 10?, so in der Einleitung); so im Abschnitt S. 276–278: „Literary Form of Rev 4: The Throne-Vision Report“; auch in der Einleitung S. XCVIIf unter dem Stichwort „Heavenly Throne-Room Scenes“. Nach der Entstehungshypothese würden also drei dieser himmlischen Szenen zur postulierten „Urschicht“ gehören, Offb 7,9–17; 11,11–18 und 14,1–5. Die ersten beiden könnte das Stichwort  $\nu\alpha\omicron\varsigma$

bannungsort auf Patmos und wird in den Himmel versetzt, in den Thronraum Gottes.<sup>83</sup> Die literarische Funktion in Bezug auf die in den folgenden Kapiteln berichteten Ereignissen auf der Erde wird in erster Linie darin gesehen, daß die Thronvision ihre Kommentierung ermöglicht.<sup>84</sup> Auf der anderen Seite wird das, was im folgenden geschieht, in der himmlischen Souveränität und Kontrolle Gottes verankert.<sup>85</sup> Bei der Erklärung entgeht Aune allerdings, daß in den späteren Texten über die Thronwelt Gottes über die Einführung der himmlischen Figuren und Elemente in Offb 4–5 hinaus kaum weitere wesentliche Teile ergänzt werden. Die erste und ausführlichste – und damit sicher bedeutendste – Thronvision in Offb 4–5 scheint also alle notwendigen „himmlischen Requisiten“ für das gesamte Werk bereitzustellen.<sup>86</sup>

In einem seiner grundlegenden Aufsätze gut 15 Jahre früher hatte D. Aune von einem wahren „Bienenstock“ der Thronszene gesprochen.<sup>87</sup> Selbst wenn Gott als der Thronende in seiner Unbeschreiblichkeit nicht selbst unmittelbar in Aktion tritt: Stimmen und Donner füllen erschreckend den Raum, Blitze und züngelnde Flammen beherrschen die Szene, leuchtende Farben und Kleidung prägen den Eindruck jeglicher Betrachtung. Diese Dynamik von Kap. 4 spielt im Kommentar keine Rolle mehr, und die Interpretation fällt

verbinden; die letzte würde – selbständig – durch die Angabe „Zion“ geprägt sein. In der jetzigen Fassung setzen sie aber alle Offb 4–5 (mit der Szenerie von Thron, Ältesten, Lebewesen und Lamm usw.) voraus! In der späteren Einzelauslegung wird über die redaktionskritischen Schritte jedoch nicht mehr reflektiert. Sind sie also letztlich für die Interpretation unerheblich?

<sup>83</sup> Hiervon unterscheidet Aune „heavenly throne-room descriptions“, bei denen der Autor die Erde nicht verläßt; allerdings wird dabei nicht berücksichtigt, daß nirgendwo davon berichtet wird, daß Johannes wieder zur Erde zurückkehrt. Schon in Jes 6 wird die räumliche Dimension durchbrochen; ähnliches ist für Offb 14,1ff zu konstatieren! S.u. zur Auslegung von Offb 4,1f.

<sup>84</sup> Das verbindet die vier Szenen von Offb 4,1ff; 11,15–18 (!); 14,1–5 (gleichzeitig als „Eschatological Heavenly Festal Gathering Scene“ bestimmt); 19,1–8 (!) und ähnliche Texte aus AT (2 Kön 22,19f; Hiob 1,6–12; 2,1–6) und Pseudepigraphen (Jub 17,15f; gleichzeitig als „Commission Scene“ bestimmt) als „Literary Throne Scenes“.

<sup>85</sup> Offb 4–5 in der Vorschaltung vor 6,1–8,1 dient (wie Offb 8,2–5 [!] und 15,1–8) „to anchor each series of events in the sovereignty of God, who controls events that transpire upon earth.“ (WBC, S. 313) Ähnlich schon DERS. 1983a, Influence, S. 7: „The entire vision report of the Apocalypse is apparently perceived from the vantage point of the throne room.“ Eine solche Verankerung der Visionen wird in der Exegese, vor allem in Bezug auf die Bedeutung der Hymnen, weithin zugestanden; siehe z.B. R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 45 mit der These: „Kap. 4 bildet gewissermaßen den Auftakt zu den folgenden Visionen. Hier wird der Blick des Lesers zum ersten Mal in den Raum hineingeführt, aus dem alle folgenden Geschehnisse ihren Ausgang nehmen, den himmlischen Thronsaal, den Ort der Anbetung Gottes.“ (S. 45; vgl. S. 47).

<sup>86</sup> Das gilt abgesehen von äußerst wenigen Elementen: zusätzliche Gruppen (so vor allem die Märtyrer Offb 7,9ff), Einzelstimmen (vgl. 8,13; 9,14) und das Stichwort  $\nu\alpha\omicron\varsigma$  (zum ersten Mal Offb 7,15) mit dem im himmlischen Tempel situierten Brandopferaltar ( $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\nu\varsigma$ ; s. Offb 8,3ff).

<sup>87</sup> DERS. 1983a, Influence, S. 8: „The overall impression gained from the throne room scene in Rev 4–5 is that it is a beehive of activity.“

damit hinter die früheren Ergebnisse der eigenen Untersuchung zurück.<sup>88</sup> Das Kapitel wird neuerdings relativ eigenständig als Eröffnung des apokalyptischen Abschnittes erklärt. Auch bei den Hymnen werden Offb 4 und 5 erstaunlicherweise völlig voneinander getrennt.<sup>89</sup> Der Kommentar rechnet – wohl fasziniert von einer im Hintergrund liegenden Siebenerkette – nur mit einer antiphonischen Struktur auf einer Bezugszebene zum Gesamtwerk.<sup>90</sup> Die Hymnen interpretieren jeweils die erzählten Ereignisse;<sup>91</sup> sie sind also eindeutig auf ihren unmittelbaren literarischen Kontext ausgerichtet. So verbietet sich *per se* das Postulat einer direkten Beziehung zu frühchristlichen Gottesdiensttraditionen.<sup>92</sup> Kaum überzeugend ist dagegen der Versuch, die hymnische Tradition gleichgewichtig aus der frühjüdischen und paganen Umwelt herzuleiten. Sicher gibt es eine Reihe von möglichen Bezügen zum Kaiserkult; eine „Liturgie“ ist allerdings für einen politisch-kulturellen Bereich kaum rekonstruierbar.<sup>93</sup> Dagegen lassen sich sowohl bei den mitgeteilten Texten als auch zu den respondierenden Elementen des Gotteslobes des Alten Testaments, wie es sich in der Jerusalemer Tempelliturgie – soweit sie noch in Ansätzen rekonstruierbar ist – und den apokalyptischen Texten bis hin zur späteren Hekhalot-Literatur zeigt, eine Fülle von nachweisbaren Berührungen feststellen.

Die ganze himmlische Liturgie von Kap. 5 mit der Frage nach der Würde, die Siegel zu öffnen, wird von der Eröffnung her (Offb 5,2ff) als eine Ratlosigkeit oder Verlegen-

<sup>88</sup> Dafür heißt es dann aber – damit wieder einem traditionellen Verständnis verhaftet – zu Beginn von Kap. 5: „The central dramatic feature ...“ (WBC, S. 329); eine ähnliche Wortwahl zu Offb 5,13: „a dramatic crescendo“ (ebd.) u.ä.

<sup>89</sup> Das gilt trotz der einleitenden Beteuerung: „The vision report in Rev 5,1–14 is a continuation of Rev 4,1–11.“ (aaO., S. 329) Worin diese „Kontinuität“ aber besteht, wird nicht weiter erklärt.

<sup>90</sup> „With the exception of the single independent hymn in 15,3b–4, they are arranged in seven antiphonal units (4,8–11; 5,9–14; 7,9–12; 11,15–18; 16,5–7; 19,1–4.5–8).“ So im Exkurs 4B „Hymnes in Revelation“ (aaO., S. 315). Früher wurden vom Autor noch acht solche Einheiten gezählt; dazu kamen Offb 12,10b–12 und 15,3b–4, so DERS., 1987, *The New Testament*, S. 243. Für den Abschnitt Offb 5,9–14 ist die Einteilung aber nicht einsichtig. Auch in Kap. 19 sind doch alle Teile gegenseitig aufeinander bezogen. Zum Ganzen vgl. die im folgenden vorgelegten Beobachtungen und Erklärungen.

<sup>91</sup> Ähnlich schon in D. AUNE 1986, *Problem of Genre*, S. 91 in Bezug auf eine transzendente Autorisierung des Botschafters durch die Himmelsreise, die Auswirkung der Ereignisse im Thronraum Gottes für jedes menschliche Denken und Verhalten und vor allem die Möglichkeit für die Gemeindeglieder, durch die Erfahrungen des Sehers symbolische Bedeutungen zu durchschauen und zu entschlüsseln: „deciphering the symbolic communication“. Zur Thematik vgl. WBC, S. LXXXII.

<sup>92</sup> So zu Recht mit Bezug auf G. DELLING (1959), *Zum gottesdienstlichen Stil* (vorsichtiger aber noch früher DERS. 1952, *Gottesdienst*, S. 52); R. DEICHGRÄBER 1967, *Gottes hymnus*; K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*; ähnlich auch schon die zugrundeliegende, bestimmende Tendenz im gesamten Aufsatz von D. AUNE 1983a, *Influence*.

<sup>93</sup> Vgl. S. R. F. PRICE 1984, *Rituals*; J. R. FEARS, Art. Herrscherkult, RAC 14 (1988), Sp. 1047–1093; H. GIESEN 1996, *Das Römische Reich*. So wird die abschließende religionsgeschichtliche These von D. AUNE 1983a, *Influence*, S. 23 zu bestreiten sein, auch wenn damit auf keinen Fall geleugnet werden soll, daß dieses Gegenüber für die Auseinandersetzung der christlichen Gemeinden eine hohe Bedeutung hat: „John's thought world is sufficiently syncretistic (!) that its complexities cannot be understood apart from a consideration of the traditions of the Graeco-Roman world of which he and his communities were part.“ Ähnlich in WBC, S. 316 u.ä.

heit (*ἀπορία*) interpretiert, wie sie in griechischen Traditionen erkennbar wird.<sup>94</sup> Richtig ist, daß dieser Einwurf des Engels *τίς ἄξιός* Offb 5,2 die Spannung der Szene bis ins Letzte steigert und deswegen einen entscheidenden Baustein für den Aufbau des Kapitels darstellt. Die postulierten religionsgeschichtlichen Parallelen aus der paganen Umwelt unterscheiden sich aber in der Formulierung stark und stellen gar nicht die entscheidende Frage nach der Person, die gepriesen werden soll, so daß an dieser Stelle das politische Erklärungsmodell für die Funktion der Hymnen wenig austrägt. Noch schwerer wiegt allerdings, daß bei der Interpretation von Aune die völlig miteinander verzahnte Struktur der fünf Hymnen in Offb 4–5 willkürlich auseinandergerissen wird.

Die in der Einleitung herausgestellten Spannungen der Christologie und damit die christologische Entwicklungslinie der postulierten Entstehungsschichten gelten natürlich für Offb 5 in besonderer Weise. Hier stehen nach der vorgelegten Analyse von David Aune die zunächst klar voneinander geschiedenen Adressenangaben der Hymnen in Offb. 4 (gegenüber Gott) und Kap. 5 (gegenüber dem Lamm) mit der gemeinsamen Orientierung gegenüber beiden (5,13) in Spannung (obwohl doch beide Kapitel der ersten schriftlichen Schicht zugeordnet werden).<sup>95</sup> Ist damit also die Angabe *καὶ τῷ ἀρνίῳ* (Offb 5,13) eine Glosse?<sup>96</sup> Auf jeden Fall gerät die angenommene klare Unterscheidung<sup>97</sup> zwischen erster Verschriftlichung und zweitem schriftlichen Stadium der Endfassung ins Wanken, wenn das Kriterium der Annäherung christologischer Aussagen an die von Gott bei solch einer Stelle nicht mehr gelingt. Natürlich entfalten solche einzelnen Beobachtungen nur in einem größeren Gesamtrahmen ihr Gewicht, mahnen aber doch gegenüber einer zu festgelegten literarkritischen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte bei Aune zur Zurückhaltung.

Ausführlich wird über das Problem der Bedeutung des Lammes für das Verständnis der ganzen Thronszene in Offb 5 berichtet. Drei Interpretationsmöglichkeiten und ihr jeweiliger religionsgeschichtlicher Hintergrund werden durchgespielt: als Dokumentation einer Inthronisation, bzw. Erhöhung; als Beauftragungsszene und schließlich – so die dann vertretene eigene Interpretation – als Einsetzung in die universelle Aufgabe, seine Investitur. Auf Grund der Nähe zu Dan 7,9–18 und den dort dem Menschensohn verliehenen Machtepitheta zeigt sich in Kap. 5, wie Johannes vorgegebene Strukturen aufgreift und für seine Botschaft nutzt.<sup>98</sup> Zwei Traditionsbereiche sind für das metaphorische Verständnis des Stichwortes *τὸ ἀρνίον* bestimmend und werden in der Darstellung miteinander verbunden: zum einen die Metapher für den Führer oder Herrscher, zum anderen eine solche für den Opfertod Christi.<sup>99</sup> Beide Komplexe werden mit einer Fülle von Quellenmaterial untermauert, so daß sich der Kommentar überhaupt als eine Fundgrube von interessanten Textvergleichen erweist.

So sehr David Aune es versteht, die Thronvision von einer komplexen und differenzierten ursprünglichen Text- und Traditionsgeschichte her wahrzu-

<sup>94</sup> Mit Verweis auf die Untersuchung des griechischen Hymnus durch E. L. BUNDY 1972, *Quarrel between Kallimachos and Apollonios*.

<sup>95</sup> So im direkten Vergleich mit Offb 4,9, ähnlich wie dann in Offb 7,12.

<sup>96</sup> „... the appearance of an editorial addition“ (WBC, S. 366 zu Offb 5,13).

<sup>97</sup> „... difference ... clearly evident in the christological developments“ (aaO., S. CXXXII; vgl. S. CXXXV: „striking differences in the Christology“).

<sup>98</sup> AaO., S. 338: „The author ... has taken the basis framework of Dan 7,9–18 and freely adapted it for a new purpose.“

<sup>99</sup> „... two ... ways of interpreting the lamb metaphor ...: as a metaphor for a leader or ruler and as a sacrificial metaphor.“ (ebd., S. 368; Hervorhebungen dort).



nehmen, läuft er doch Gefahr, bei einer schillernden Vielfalt von erläuternden Details stehen zu bleiben und nicht mehr in der Lage zu sein, eine theologische Gesamtinterpretation nachzuzeichnen. Zwar sind die Hinweise auf eine Reihe von formal ähnlichen Abschnitten, die über den ganzen (apokalyptischen) Teil des Buches verteilt sind, berechtigt; die Frage nach Beziehungen untereinander und wie sie aussehen könnten, wird dagegen überhaupt nicht gestellt. So wird leider die Bedeutung der Thronszene auf eine beschränkte, einleitende Funktion für den apokalyptischen Hauptteil unangemessen verkürzt.

Insgesamt kann man also sagen, daß das Verständnis von Offb 4–5 in der bisherigen Forschung, deren Geschichte hier beispielhaft durch einige – zumeist deutsche – Repräsentanten mit ihren Kommentaren erhellt werden sollte,<sup>100</sup> in einen recht unterschiedlichen und vielfältigen Interpretationsrahmen des Gesamtwerkes hineingestellt wurde. Drehte sich in früherer Zeit der Streit bei der Exegese dieses Textsegmentes der Johannesoffenbarung zunächst um die Relevanz für die eigene Kirchen- und Weltgeschichtsdeutung,<sup>101</sup> so verstärkte sich in den letzten Jahrzehnten die Fragestellung der Exegese immer mehr auf eine Reflexion der Auslegungsmethoden und die Funktion innerhalb des Kontextes des Gesamtwerkes. Dabei stand lange Zeit hindurch lediglich eine traditions- und religionsgeschichtliche Einordnung der mythischen Bilder und Aussagen des Buches im Vordergrund.

<sup>100</sup> Enttäuschend für die Exegese von Offb 4–5 hat sich auch die neue Auflage („edition revenue et augmentée“ = CNT<sup>2</sup>) des sonst hilfreichen Kommentars von Pierre PRIGENT (CNT) erwiesen. Obwohl Prigent mehr als bisher auf rabbinische Parallelen achtet, vor allem weitere Texte von Qumran aufnimmt und die Hekhalot-Literatur stärker berücksichtigt, bleibt die Auslegung selbst von solchen neu erschlossenen Hintergründen und Texten fast unberührt. Zwar zeigt sich die Belesenheit des Straßburger Gelehrten in einer Fülle von ergänzten Anmerkungen, der Text der exegetischen Erklärungen ist aber fast unverändert stehengeblieben. Beispielhaft sei auf das Verständnis und die Funktion der Qeduscha verwiesen (aaO., S. 179f). Zu Recht erscheinen neu die Stichwörter von Qumran (mit Verweis auf die Sabbatopferlieder) und die Hekhalot-Literatur (z.B. mit Aufnahme der beiden wichtigen Aufsätze von A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König; DIES. 1991b, Irdischer und himmlischer König); der zusammenfassende Text über die Geschichte der Qeduscha bleibt aber wörtlich derselbe. Interessant und ein echter Fortschritt ist dagegen die (nun über 50-seitige) Einleitung; allerdings fallen auch dort die Bemerkungen zu Offb 4–5: „Le culte céleste“ (ebd., S. 14) und „Le culte et les révélations célestes dans le Judaïsme et dans l'Apocalypse“, „La Qedusha et le Sanctus“ (ebd., S. 18–21) recht knapp aus. Diese neue Auflage wird also nur selten herangezogen werden.

<sup>101</sup> Für die Kirchenväter vgl. G. MAIER 1981, *Johannesoffenbarung*, passim; G. KRETSCHMAR 1985, *Offenbarung des Johannes*, passim; als theologisch ernst zu nehmen die Frage neuerdings z.B. auch bei J. ROLOFF (ZBK, S. 9–11: „Wirkungsgeschichte“) und H. GIESEN (RNT, S. 44ff zu den Themen: „Zur Deutung der Offb“ und „Die Akzeptanz der Offb in der Kirche“).

Über die aufgezeigten Stationen der Forschungsgeschichte innerhalb der Kommentare zur Offb hinaus spielten noch weitere Einzelfragen und Problemstellungen für das Verständnis der beiden hier im Mittelpunkt stehenden Kapitel der Johannesapokalypse eine wichtige Rolle. Einige Exegeten beschäftigt besonders die Frage, ob und inwieweit die Wurzeln der Johannesoffenbarung in den prophetischen Texten des Alten Testaments zu suchen sind.<sup>102</sup> Eine solche Verwurzelung und die Bindung an die jüdische Tradition sind gerade in Kap. 4–5 wie selten sonst mit Händen zu greifen, auch wenn – wie allerdings durchweg in der apokalyptischen Literatur – kein direktes Zitat erscheint. Es klingt aber eine unübersehbare Fülle von alttestamentlichen Begriffen, Motiven und zusammenhängenden Textabschnitten an.<sup>103</sup> Die Sprache selbst, genauso wie in allen anderen Teilen der Werke, läßt sich durchweg als ein archaisierendes, semitisierendes Griechisch verstehen; trotzdem sind durch die hymnischen Teile charakteristische Besonderheiten nicht zu verkennen.<sup>104</sup>

Andere gehen über den Bezug zum Alten Testament hinaus und begreifen die Johannesoffenbarung in erster Linie auf dem allgemeinen Hintergrund jüdischer Apokalypsen und einer postulierten jüdisch-christlichen apokalyptischen Strömung.<sup>105</sup> Wieder ein anderes Auslegungsmodell

<sup>102</sup> Z.B. deutet H. KRAFT (HNT) dezidiert die Offenbarung als Zeugnis urchristlicher Prophetie, deren einzige Wurzel in der prophetischen Literatur des AT zu suchen sei; vgl. z.B. die Einleitung, S. 16: „Die alttestamentliche Prophetie ist die einzige Quelle, auf die er (sc. Johannes) sich bei seinen Weisungen stützt.“ Ähnlich pointiert schon im kurz zuvor erschienenen Forschungsbericht, DERS. 1973, S. 85: „... die Johannesapokalypse (will) nichts sein ... als Auslegung des Alten Testaments“. In letzter Zeit wird nun dieser Ansatz wieder durch F. D. MAZZAFERRI 1989, *Genre* vehement vertreten.

<sup>103</sup> Zu dieser bekannten Beobachtung vgl. z.B. R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 15f: „Revelation's Allusions to the Old Testament“ mit Verweisen auf F. JENKINS 1972, *The Old Testament*; H. B. SWETE, Kommentar (1911<sup>3</sup>); M. C. TENNEY (1957), *Interpreting Revelation*; M. FORD (AncB) und A. VANHOYE 1962, L'utilisation. Vgl. aber auch M. KARRER 1986, *Brief*, S. 259 und neuerdings mit mehreren Beiträgen J. PAULIEN 1988a, *Elusive Allusions* u.ö.; Nestle-Aland<sup>27</sup> verzeichnet am Rand über sechzig alttestamentliche Anspielungen und Parallelen.

<sup>104</sup> Zur Offenbarung insgesamt vgl. schon o. zu E. LOHSE; aber auch H. KRAFT (HNT), S. 15f; gründlicher: G. MUSSIES 1971, *Morphology*; nach der Zusammenstellung der *termini* aus der gesamten Offb bei J. FREY 1993, *Verhältnis* (S. 344 [Anm. 97]), könnte man eine Auswahl treffen mit der Aufzählung der hier in Kap. 4–5 vorkommenden typischen Begriffe: ἄγγελος, αἶμα, ἀνοίγειν, ἀριθμός, ἀρνίον, βιβλίον, βροντή, γῆ, ζῶον, θάλασσα, θρόνος, καθῆσθαι, κέρασ, κεφαλή, οὐρανός, προσκυεῖν, σφραγίς, φυλή, φωνή o.ä.; in der Thronvision konzentrieren sich also in besonderer Weise die Ausdrücke, die man mit den Worten von Freys „spezielle Apokalyptika“ bestimmen könnte.

<sup>105</sup> Die Gattungsfrage und der Zusammenhang mit Apokalypsen, die im jüdisch-christlichen Umfeld und darüber hinaus überliefert sind, ist bei der Interpretation der Johannesoffenbarung seit der Zeit von F. LÜCKE (1832, *Commentar*), der den Begriff der Apoka-

führte die allerersten Quellen des Werkes sogar auf bestimmte vorchristliche Kreise zurück.<sup>106</sup>

Weniger für die beiden hier im Mittelpunkt stehenden Kapitel ist die Beziehung zu den anderen johanneischen Schriften von Bedeutung, auch wenn der Begriff des Lammes hierbei eine entscheidende Rolle spielt.<sup>107</sup> Im Zusammenhang mit der Frage nach dem johanneischen Tradentenkreis wird sogar diskutiert, ob die Offb nicht als „tritojohanneisches Werk“ einzuordnen sei.<sup>108</sup>

Wichtiger ist allerdings die Frage, ob die angesprochenen Gemeinden von vehementen Auseinandersetzungen über die Stellung zum Kaiserkult,<sup>109</sup> von soziologischen und politischen Fragestellungen her oder allgemeiner von einem speziellen hellenistisch-römischen Milieu geprägt sind?<sup>110</sup> Stehen bestimmte Themen im Vordergrund, oder muß man seinen Ausgangspunkt für die Auslegung von der Gattung des Werkes als Apo-

lyptik einführt, bis heute eines der besonders intensiv diskutierten Felder. Vgl. u.a. J. J. COLLINS 1979, *Apocalypse*; DERS. 1997, *Christian Appropriation*, S. 115–127; zu F. Lücke: J. M. SCHMIDT (1969), *Die jüdische Apokalyptik*, S. 98–119; siehe neuerdings die Einleitung von H. GIESEN (RNT, S. 24–34: „Die Offenbarung des Johannes – ein prophetisches Buch“). Vgl. u. zum Begriff „Prophet“ für Johannes, den Seher und D. AUNE (WBC, S. LXX–XC zur Gattungsfrage mit der These einer Gattung *sui generis*: „a Prophetic Apocalypse“).

<sup>106</sup> So setzte z.B. J. M. FORD (AncB) 1975 in merkwürdiger Geschichtskonstruktion enge Berührungen zwischen Täuferkreisen und der Offb (in Kap. 4–11) voraus und hält Johannes den Täufer für den Verfasser der Urschrift. Die Anerkennung für diesen Weg der Exegese wurde ihr allerdings zu Recht verweigert, zumal sie sich dadurch zu literarkritischen Operationen verleiten ließ, die methodisch nicht mehr zu verantworten waren; unter diesem Vorzeichen ist ihr Kommentar, trotz der weiten Verbreitung der Kommentarreihe, bei der eigenen Auslegung nur sehr bedingt heranzuziehen. Dieses Verdikt teilt in seinem Forschungsbericht auch U. VANNI 1980, S. 40: „... il (sc. le commentaire) opère des transpositions du texte qui, de l'avis de la plupart des critiques, pèsent négativement sur la valeur globale de l'ouvrage.“ Allerdings hat die Autorin ihre Sicht inzwischen erheblich modifiziert; siehe DIES. 1998, *The christological Function*, passim; dies wird auch bei D. AUNE (WBC, S. CXI) positiv aufgegriffen.

<sup>107</sup> Vgl. hierzu besonders J. FREY 1993, *Erwägungen* und z.B. die kritische Reaktion von U. B. MÜLLER (ÖTBK) 1995<sup>2</sup>, im Nachtrag S. 386–390. Zum Lamm (ἀρνός) siehe Joh 1,29.36 und gewissermaßen als Gemeindebegriff Joh 21,15 (ἀρνία).

<sup>108</sup> So J.-W. TAEGER 1984, *Veröffentlichungen* (= Forschungsbericht) und vor allem DERS. 1989, *Johannesapokalypse*, zum Motiv des „Lebenswassers“.

<sup>109</sup> Vgl. die neueren soziologischen Erklärungsansätze z.B. bei L. L. THOMPSON 1990, *Book*; J. N. KRAYBILL 1996, *Imperial Cult*, jeweils passim, und pointiert bei H. GIESEN (RNT, S. 25–30) und ausführlicher DERS. 1996, *Das Römische Reich*. Siehe im in struktiven neueren Forschungsbericht von F. J. MURPHY 1994, *Book of Revelation*, S. 196–198: „Social-Scientific Analysis“ und das kurze Referat bei U. B. MÜLLER (ÖTBK), S. 383f mit Verweis auf die hilfreiche Unterscheidung zwischen einem „harten“ und einem „weichen“ Kaiserkult.

<sup>110</sup> Vgl. F. J. MURPHY 1994, ebd., S. 189f: „Greco-Roman Milieu“.

kalypse nehmen?<sup>111</sup>, oder ist das Werk ganz eigenständig, als „Prozeß einer am Alten Testament orientierten theologischen Interpretation und Reflexion“ zu verstehen?<sup>112</sup> Als anerkannte Grundlage wird man zunächst das Urteil von Otto Böcher zur Religions- und Traditionsgeschichte kräftig unterstreichen müssen, auch wenn zu fragen sein wird, ob dadurch eher eine Nähe oder eine Distanz zu der in der Thronvision zu Grunde liegenden Tradition zum Ausdruck gebracht werden soll:

„Generell ist festzustellen, daß der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Vorstellungen-, Bilder- und Sprachwelt der Johannes-Offenbarung gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann.“<sup>113</sup>

So sehr eine solche allgemeine Feststellung gilt, die wohl kaum mehr Widerspruch findet, so entscheidend sind auf diesem Hintergrund für die eigene Exegese folgende weiterführende Fragen und offene Problemkreise:

Was können – die bisher weithin fehlenden – Untersuchungen zu den (späteren) Parallelen aus rabbinischen Texten zum Verständnis beitragen?<sup>114</sup>

Wie steht es um die Beziehungen zu den liturgischen Texten in und um Qumran?<sup>115</sup>

<sup>111</sup> Vgl. die lockere Zusammenstellung ebd., S. 182f und oben ausführlicher zur Gattungsfrage bei D. AUNE (WBC).

<sup>112</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 21).

<sup>113</sup> O. BÖCHER 1988, *Johannes-Apokalypse* (= Forschungsbericht), S. 3880.

<sup>114</sup> Vgl. z.B. bei BILLERBECK (III, 1926) nicht einmal ganze vier Seiten für die beiden Kapitel Offb 4–5 (auch wenn hierbei auf frühere Ausführungen verwiesen wird)! J. M. FORD (AncB) widmet allerdings dem rabbinischen Bereich an vielen Stellen ihre Aufmerksamkeit. Zur eigentlichen methodischen Frage vgl. im Anhang zur 5. Auflage von F. HAHN 1995, *Hoheitstitel*, S. 444f die grundlegende Bemerkung: „Die Frage ihrer (sc. der rabbinischen Texte) Verwendbarkeit bei der Analyse und Interpretation neutestamentlicher Überlieferungen ist ... neuerdings sehr umstritten ... (es ist aber) methodisch durchaus berechtigt, spätere rabbinische Texte dann heranzuziehen, wenn sich klare Analogien in älteren Überlieferungen nachweisen lassen, oder sie zu berücksichtigen, wenn sich bestimmte Entwicklungslinien zwischen älteren und jüngeren Texten erkennen lassen, die einen Rückschluß auf die Zwischenzeit zulassen. Ein radikaler Verzicht auf rabbinische Überlieferungen, wie er neuerdings etwa von Karlheinz Müller und Günter Stemberger gefordert worden ist, ist m.E. nicht geboten. Unter Beachtung der genannten Einschränkungen sind rabbinische Texte nach wie vor auch für die neutestamentliche Zeit relevant.“ Dieses grundlegende Urteil ist für die weitere Interpretation in größerem Maße als bisher zu beherzigen.

<sup>115</sup> Vgl. aber zum Thema „frühchristlicher Gottesdienst“ vor allem die kurzen Hinweise bei M. HENGEL 1987, *Christuslied* (bes. S. 359f) und die Differenzierung bei D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 87: „The rabbis may not have approved of John of Patmos' idea of Judaism, any more than they would have approved of that of the Essenes. This does not prevent us from using the Book of Revelation, as we have used the Angelic Liturgy, as a source for early developments in Jewish merkavah exegesis.“

Zu Qumran siehe z.B. B. NITZAN 1994, *Qumran Prayer*, und die Untersuchungen zu den Sabbatopferliedern von L. H. SCHIFFMAN 1982, *Merkavah Speculation*; C. A. NEWSOM 1987,

Wenn man davon ausgehen kann, daß neben den vielfältigen Zusammenhängen zum Alten Testament, die immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben,<sup>116</sup> auch ganz entscheidende zu den Spätschriften, der sog. zwischentestamentlichen Literatur herzustellen sind,<sup>117</sup> wie kann dann ihr Verhältnis zueinander präziser beschrieben werden? – ganz zu schweigen von den seit Anfang der 80er Jahre edierten, freilich wesentlich späteren Texte der Hekhalot-Literatur.<sup>118</sup>

Hierbei kommt heute den vorchristlichen *Sabbatopferliedern* von 4Q (und 11Q) mit ihrer „himmlischen Liturgie“ eine besondere Bedeutung zu. Es sind Dichtungen, die die Engel zum umfassenden Gotteslob beim Sabbatopfer aufrufen. In den letzten fünf Liedern erscheint eine Beschreibung des himmlischen Tempels, die sich an Ez 40–48 orientiert.<sup>119</sup> Ursprünglich

Merkabah Exegesis; A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König, und den zusammenfassenden Forschungsbericht von A. S. van der WOUDE ThR 55 (1990), S. 245–251; in der kurzen Zusammenstellung von O. BÖCHER 1988b, Die Johannes-Apokalypse und die Texte von Qumran, spielen Offb 4–5 (noch) keine Rolle. Neuerdings – für die gesamten Hymnen der Offenbarung – ist die materialreiche Untersuchung N. R. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*, sehr hilfreich; zu den Sabbatopferliedern s.u.

<sup>116</sup> Neben den Kommentaren hierzu schon A. SCHLATTER, 1912, *Das Alte Testament*; zu Daniel: G. K. BEALE 1984, *Use of Daniel*; allgemeiner in: DERS., NIGTC, S. 76–99 (Einleitung); zu Jesaja: A. GANGEMI 1974, L'utilizzazione; J. FEKKES 1994, *Isaiah*; zu Jeremia: Chr. WOLFF 1976, *Jeremia*; zu Ezechiel: A. VANHOYE 1962, L'utilisation; J. LUST 1983, *Order*; J. P. RUIZ 1989, *Ezechiel*; insgesamt A. LANCELLOTTI 1966, L'Antico Testamento; F. JENKINS 1972, *Old Testament*; St. MOYISE 1992f, Intertextuality und DERS. 1995, *Old Testament*; J. PAULIEN 1988, Elusive Allusions und DERS. 1998, *Thoughts*.

<sup>117</sup> Als Standardwerk könnte man bezeichnen: Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven* (mit einer kurzen Abschlußskizze zur Offb, S. 403–441); zur Kritik vgl. L. W. HURTADO 1985, *Revelation 4–5*; weiter Chr. ROWLAND 1992, *Parting of the Ways*; J. J. COLLINS 1997a, *Christian Appropriation*; zu R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, s.u.

<sup>118</sup> Vgl. die von P. SCHÄFER herausgegebene Synopse und die Übersetzung der Hekhalot-Literatur. Zur Fragestellung selbst s. z.B. I. GRUENWALD 1980, *Mysticism*, S. 62–69; DERS. 1988, *From Apocalypticism*, S. 154ff; D. HALPERIN, *Faces*, S. 87–96: „The Book of Revelation“ (zu Offb 4), sowie auch den kurzen Hinweis bei M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 161: „Diese im frühchristlichen Schrifttum einzigartige Hervorhebung des himmlischen Throns und des darauf sitzenden göttlichen Herrschers zeigt, daß die Apokalypse eine enge Verbindung zu den jüdischen Merkaba-Texten aufweist, auch wenn in ihr nicht vom Thronwagen die Rede ist ... Die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens treten in alledem mit besonderer Deutlichkeit hervor.“ Zur Auseinandersetzung mit der Auffassung von G. SCHOLEM (1957, *Jüdische Mystik*) s. P. SCHÄFER 1986, *Gershom Scholem*. Vgl. auch den knappen Hinweis bei O. BÖCHER, Art. Johannes-Apokalypse, RAC 18 (1998), Sp. 595–640 (bes. Sp. 614: „Zur Vision des himmlischen Thronsaals [Apc. 4,1–11] finden sich verblüffend enge Parallelen ... auch in der sog. Hekhalot-Literatur“, mit Verweis auf die sog. Qeduscha-Lieder Hekhalot Rabbati § 152ff). Neuerdings ist neben J. M. FORD 1998, *Christological Function*, bes. S. 212–215 – wenn auch nur kurz und dementsprechend unbefriedigend thesenhaft – zu vergleichen: A. R. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*, S. 181 (zu D. C. ALLISON 1986, 4Q 403); 245f. 248.251f. 255f.263f (zu C. NEWSOM 1995, *Songs*).

<sup>119</sup> Vgl. unten zu den vielfachen Toren des Himmels im 12. Lied.

ging man von einem essenischen Ursprung dieser liturgischen Texte aus, denn die vielen Handschriften (*neun* in den Höhlen von Qumran; *eine* in Massada) zeugen von ihrer hohen Wertschätzung.<sup>120</sup> Die essenische Verfasserschaft und damit die Frage nach der Datierung sind aber neuerdings grundsätzlich hinterfragt worden; inzwischen wird eine protoessenische Verfasserschaft für sehr wahrscheinlich gehalten.<sup>121</sup> Wenn ein solcher regelmäßiger Lobpreis der Engel, die Vorstellungen vom himmlischen Tempel und eine liturgische Funktionen der Engelgruppen schon zwischen dem 3. und 2. Jh. v.Chr. zu belegen sind,<sup>122</sup> dann muß man auch für die Interpretation der Johannesoffenbarung und vor allem für die Thronvision eine weitaus größere Traditionsbasis voraussetzen, als bisher angenommen. Bei allen Unterschieden zwischen den hymnischen Texten aus Qumran und der wesentlich späteren Hekhalot-Literatur,<sup>123</sup> bei aller methodischen Vorsicht gegenüber vorschnellen historischen Verknüpfungen,<sup>124</sup> muß die Tradition der späteren sogenannten „jüdischen Mystik“ als ein Hintergrund ernst genommen werden, der mit den Anschauungen der himmlischen Thronwelt Gottes in der Johannesoffenbarung vergleichbar ist und manches Rätsel ihrer Vorstellungen zu lösen vermag.

Wenn es richtig ist, daß den den Hauptteil einleitenden Kap. 4–5 eine eminent wichtige Weichenstellung für das ganze Buch zukommt, dann ist erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit diese beiden Kapitel bisher in der Forschung erfahren haben.<sup>125</sup> Über die Kommentare hinaus existieren nur

<sup>120</sup> Die Zahl der (insgesamt 13) Lieder zeigt, daß die Texte einem Solarkalender verpflichtet sind: 13 Wochen entsprechen in diesem Kalender einem Vierteljahr. Die Erstedition ging neben den Beziehungen zu anderen essenischen Texten und den Liedüberschriften noch von einem essenischen Ursprung aus, C. NEWSOM 1985, *Songs*, S. 1–4.

<sup>121</sup> Dies ist vor allem wegen der häufigen (für die Essener untypischen) Verwendung der Gottesbezeichnung אלהים und die Verwendung desselben Terminus für Engelgruppen zu vermuten: A. LANGE 1995, *Weisheit und Prädestination*, S. 171–175; dort bes. S. 174f und vor allem DERS./H. LICHTENBERGER, Art. Qumran, TRE 28 (1997), S. 45–79.

<sup>122</sup> Als *terminus ante quem* gibt A. LANGE 75–50 v.Chr. an (DERS., *Weisheit und Prädestination*, S. 175).

<sup>123</sup> Vgl. neuerdings E. HAMACHER 1996, *Sabbatopferlieder*. Zu Recht wird dort am Ende darauf verwiesen, „daß eine literarische Abhängigkeit der Hekhalotliteratur von den Sabbatopferliedern und damit eine direkte historische Verbindung ... nicht nachweisbar ist“ (S. 151); sie unterstreicht aber auch die Verpflichtung, den Blick auf die Zusammenhänge einer „mystischen Bewegung“ (so nach I. Gruenwald) nicht zu verlieren.

<sup>124</sup> Zur Auseinandersetzung mit D. HALPERIN 1988, *Faces*, vgl. die ausführliche Besprechung von M. MACH 1990, *Rätsel der Hekhalot*, und neuerdings T. ESKOLA 2001, *Messiah*, S. 1–42; § 1 „Jewish Mysticism and New Testament Exegesis“.

<sup>125</sup> Das bemängelte z.B. schon O. A. PIPER 1951, *Liturgy*, S. 10. In dem bedeutenden Aufsatz von J. LAMBRECHT 1980, *Structuration*, wird in dem Kapitel zu „Hymnic Material“ (S. 99ff) Offb 4–5 bezeichnenderweise vollständig übergangen (auch vorher S. 90f, spielen sie keine Rolle). In ganz merkwürdiger Weise nimmt der posthum (1990) herausgegebene

gelegentliche Untersuchungen zu thematischen Fragen,<sup>126</sup> zum jüdischen oder christlichen Hintergrund der himmlischen Thronvision,<sup>127</sup> oder zu Einzelaspekten der beiden Kapitel.<sup>128</sup> Eine letzte neuere monographische Untersuchung ist für die Forschungsgeschichte noch gesondert ins Blickfeld zu rücken.

Die Veröffentlichung von R. Dean Davis<sup>129</sup> hat zwar den Anspruch, der himmlischen Thronvision die ihr angemessene Aufmerksamkeit zu widmen. Zum ersten Mal scheint in einer detaillierten Arbeit den Szenen über die rätselhafte Thronschilderung und dramatische Darstellung des Lammes eigenständig Beachtung geschenkt zu werden.<sup>130</sup> Zu Recht wird dabei der spezifische Kontext dieser Kapitel wahrgenommen<sup>131</sup> und versucht, den Hintergrund der Aussagen zu erhellen.<sup>132</sup>

Doch wird schon von Anfang an deutlich, daß es Davis weniger darum geht, den Text auf bestimmte Strukturen und Themen zu untersuchen und so die ihm innewohnende Botschaft freizulegen. Vielmehr versucht er mit dem systematischen Raster einer „Bundestheologie“<sup>133</sup> der Besonderheit dieser Szene vor dem himmlischen Thron gerecht zu werden.<sup>134</sup> In dieser Weise erweist sich die Arbeit in erster Linie als einseitig festgelegte, the-

Kommentar von J. T. v. BURKALOW Offb 4–8,5 (!) als Einheit zusammen und versteht diesen Abschnitt als „Act 2. The Haptharoth-Readings from the Prophets“.

<sup>126</sup> Hier ist vor allem auf die kritische Untersuchung der Hymnen von K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, hinzuweisen, die auf erste Vorarbeiten durch R. DEICHGRÄBER 1967, *Gottes-hymnus*, fußen; vgl. aber schon die kurzen Anmerkungen in der *Theologie* von L. GOPPELT 1976, S. 514ff und bei G. DELLING (1959), *Stil*. Neuerdings siehe auch F. F. T. CUADRADO 1996, *Apocalipsis 4–5* und besonders A. R. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*.

<sup>127</sup> Vgl. L. W. HURTADO 1985, *Revelation 4–5*, in kritischer Auseinandersetzung mit Chr. ROWLAND 1979, *Vision*, und 1982, *Open Heaven*; s.o. zum Stichwort „Apokalyptik“.

<sup>128</sup> Vgl. die unveröffentlichte Dissertation von H. P. MÜLLER 1962, zusammengefaßt in dem kurzen Aufsatz DERS. 1963, *Ratsversammlung*.

<sup>129</sup> 1992, *Court Judgment*.

<sup>130</sup> R. D. DAVIS 1992, ebd., S. 1 zum Anlaß der Untersuchung: „This heavenly court scene described in Rev(ation) 4–5 has received relatively little detailed and comprehensive study by scholars ... Therefore, there remains the important task of demonstrating the significance of this passage in its totality and also its importance in contributing to a proper understanding of the early chapters of the book of Revelation.“

<sup>131</sup> Allerdings bezieht sich Davis in erster Linie auf den ersten Teil Offb 1,1–8,1.

<sup>132</sup> Vgl. das Vorwort S. VII: „The purpose of this book is to stimulate the reader to a greater understanding of the rich Old Testament (!) imagery employed ...“.

<sup>133</sup> Aus dem Vorwort, ebd. als Abschluß des zitierten Satzes: „... to depict the divine covenant process (!) of judgment and redemption that culminates in the establishment of the final messianic kingdom on earth.“

<sup>134</sup> Der Begriff *δαθήκη* erscheint aber nur ein einziges Mal (Offb 11,19) und zwar in einem ganz unspezifischen Sinn („Bundeslade“)! Die sog. Bundesformel taucht nur am Ende des Werkes einmal auf (Offb 21,3).

matische Untersuchung.<sup>135</sup> Dieser thematische Ansatz zieht sich durch das gesamte Buch und macht sich an folgenden *fünf Themen* fest:

- Covenant and Royal Theology
- Temple Theology
- Ontological Cosmic Unity
- Judgment
- Involvement of the Trinity in Salvation.

Es kann hier nicht Aufgabe sein, die gesamte Untersuchung von Davis darzustellen und seine Aufgabenstellung zu würdigen. Allerdings fällt dem kritischen Leser doch die methodische Beschränkung des Verfassers ins Auge: Er legt sich auf einen einschränkenden Ausschnitt der thematischen Fragestellungen fest.<sup>136</sup> So fehlt zum – schon durch den Titel herausgehobenen – Stichwort „judgment“ jegliche kritische Nachfrage. Es ist allerdings in der Forschung außerordentlich umstritten, ob in diesen Kapiteln überhaupt von einer „Gerichtsszene“ gesprochen werden kann,<sup>137</sup> da in keiner Weise das dafür spezifische Vokabular vorhanden ist. Dieses taucht erst später in der Johannesoffenbarung immer wieder auf.<sup>138</sup>

Weiterhin werden die fünf (!) hymnischen Texte dieser beiden Kapitel überhaupt nicht in der Interpretation berücksichtigt und in die thematischen Überlegungen miteinbezogen.<sup>139</sup> Es ist ein charakteristisches Kenn-

<sup>135</sup> R. D. DAVIS, aaO., S. 1: „This study is a thematic analysis of Rev 4–5“. Ähnlich – als Wiederholung – S. 2: „The research approach employed in this study is thematic in nature, with exegesis as a necessary tool.“

<sup>136</sup> Vgl. das ablehnende Urteil in der Rezension durch T. HOLTZ, ThR 62 (1997) S. 411: „Man kann nicht finden, daß mit diesem Buch ein förderlicher Beitrag zum Verständnis der Apk vorgelegt worden ist“, vor allem mit dem Verweis auf „den schematischen Charakter der Auslegung von Apk 4f, die gänzlich von den willkürlich gelegten Grundlagen bestimmt ist.“ (ebd.)

<sup>137</sup> Zusammengefaßt heißt es bei R. D. DAVIS 1992, aaO., S. 158) lediglich: „The position taken in this study is that Rev 4–5 does describe a divine council session in which an investigative-type judgment takes place“ (in kritischer Auseinandersetzung u.a. mit BEASLEY-MURRAY und A. Y. COLLINS). Eine Gerichtsszene wird z.B. aber schon bei K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 40; 41 u.ö. vorausgesetzt. Dieser Punkt wird zu Recht von T. HOLTZ (aaO., S. 411) tadelnd zu Davis angemerkt: „mittels einseitiger Interpretation als Gerichtsverhandlung“.

<sup>138</sup> So z.B. Offb 14,7: ... ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως ...; 20,4: ... κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς; 20,12: ... βιβλία ἠνοιχθησαν ... und schon 6,17 ... ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν (sc. Gottes und des Lammes) mit dem vorausgehenden Gebetsruf der Märtyrer (6,10) ἕως πότε ... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς ... (vgl. Offb 11,18 und 19,15). Zum Ganzen s.u. „Die versiegelte Buchrolle“.

<sup>139</sup> Es bleibt bei einer kurzen Zusammenstellung der hymnischen Stücke unter dem Stichwort „adoration“ bzw. „worship“; bei Unterschieden z.B. zwischen der Qeduscha (Offb 4,8) und dem jesajanischen Trishagion (R. D. Davis 1992, *Court Judgment*, S. 142) wird auch gar

zeichen der einleitenden Hauptvision des Buches, daß die Schilderungen immer wieder durch poetische Textabschnitte unterbrochen werden, die zudem jeweils eine innere Steigerung aufweisen. Mit den Hymnen aus Offb 4–5 ist ein Viertel der knapp zwanzig hymnischen Abschnitte in der Johannesoffenbarung bereits am Anfang des Hauptteiles zu finden. Davis stellt auch nicht die Frage, ob diese „liturgische Seite“, wie ich sie vorläufig nennen will, vielleicht einen wesentlichen Einfluß darauf hat, was über Gott, Christus und ihr Werk zu sagen ist. Den hymnischen Texten, die so von Davis überhaupt nicht wahrgenommen werden, wird daher in der vorliegenden Arbeit ein deutlicher Schwerpunkt eingeräumt.

Zudem greift Davis nur äußerst selten die Vielfalt der möglichen religionsgeschichtlichen Parallelen auf und beschränkt sich, wie angedeutet, allein auf die traditionsgeschichtliche Beschreibung des alttestamentlichen Hintergrundes.<sup>140</sup> Weiterhin wird seine Identifizierung der versiegelten Buchrolle von Offb 5,1ff mit dem Buch des Lebens (Offb 17,8) zu hinterfragen sein.

Es bedarf darum weiterer Untersuchungen, um Sinn und Ziel dieser beiden grundlegenden Kapitel der Johannesoffenbarung in ihrer Geschlossenheit adäquat verstehen und beschreiben zu können.

In dieser Beziehung hebt sich die schon erwähnte Aufsatzsammlung von Richard Bauckham in Weite und Differenzierung wohltuend von der übrigen Literatur ab. Bauckham übt allerdings große Zurückhaltung gegenüber dem hymnischen Material in den Kapiteln Offb 4–5 und folgenden Visionen. Insgesamt stellt er drei zentrale Grundlinien heraus: Er thematisiert zunächst zu Recht die mehrfach angesprochenen vielfältigen engen Bezüge zwischen der Offb und den Texten des Alten Testaments.<sup>141</sup> Darüber hin-

nicht weiter nach den Gründen und erst recht nicht nach einer weiteren Wirkungsgeschichte des Jesajatextes und möglichen Anklängen an die Fassung der Offenbarung gefragt.

So werden die Texte lediglich nivellierend unter der Gesamtüberschrift „temple setting“ subsumiert (R. D. DAVIS 1992, ebd., S. 143; oder: „Temple Motifs“, S. 145).

<sup>140</sup> Hierzu gehört z.B. die kritische Nachfrage zur folgenden Behauptung, R. D. DAVIS 1992, aaO., S. 6: „Even though the traditional Hebrew faith often employed language and metaphors common to the ancient Near East, the message was not borrowed.“ Einmal konstatiert, man könne wirklich „Sprache“ und „Botschaft“ so eindeutig voneinander trennen, wäre es trotzdem noch ein einzuforderndes theologisches und historisches Unternehmen, die Vielgestaltigkeit des Judentums vor und z.Zt. des Verfassers der Offb wahrzunehmen und angemessener bei der Interpretation zu berücksichtigen.

<sup>141</sup> R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, wo das Problem des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Werkes in drei Schritten skizziert wird, s. die Einleitung, S. X–XIII: „Revelation's use of the Old Testament scriptures is an essential key to its understanding. The pattern of almost continuous allusion to the Old Testament throughout the book is not a haphazard use of Old Testament language by a writer so soaked in the Old Testament that he naturally uses its language ... It is a pattern of disciplined and deliberate allusion to specific Old Testa-

aus sucht er, auch wenn er in erster Linie den prophetischen Charakter der Offb betont, bewußt die Zusammenhänge zu den jüdischen und christlichen Apokalypsen.<sup>142</sup> Richard Bauckham ist die Eigenständigkeit des Werkes so wichtig, daß er schließlich einen besonderen Akzent darauf legt, daß der zeitgeschichtliche Rahmen der Johannesoffenbarung in keiner Weise vernachlässigt werden darf.<sup>143</sup>

Diese eher kargen Forschungsergebnisse sind für das eigene Interpretationsvorhaben aufzunehmen. Gegenüber den aufgezeigten Zusammenhängen der methodischen und zeitgeschichtlichen Fragestellungen der Forschungsgeschichte ist ein wesentlich umfassenderer Ansatz zu skizzieren. Dabei ergeben sich folgende Fragen: In welche theologischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge ist die Auslegung der Thronvision in Offb 4–5 einzuzeichnen? Welche Aussagen spielen in diesen beiden Kapiteln die entscheidende Rolle? Ist es – und wenn ja, inwieweit – gerechtfertigt, hier die „theologische Mitte des Buches“ (Jürgen Roloff) markiert zu finden?<sup>144</sup> Ist das Werk nicht vielmehr ganz auf das „Ziel“ von Kap. 21 und 22 angelegt und in welchem Verhältnis stehen Kap. 4–5 zu diesem Ziel? Zu welchen Konsequenzen führt ein solches Urteil in Bezug auf das Verständnis der Johannesoffenbarung insgesamt? Auf jeden Fall scheint die Thronvision von Offb 4–5 eine weichenstellende Schlüsselfunktion für das Verständnis des Gesamtwerkes innezuhaben.

ment texts ...“ ... „Revelation is an apocalypse, whose primary literary context is the tradition of Jewish and Christian apocalypses. Both in form and in content it is heavenly indebted to this tradition ... In the case of the non-canonical apocalypses ... the relationship is such that we cannot be sure that John knew any particular apocalypse or expected his readers to do so. The traditions he shares with many of them cannot be pinned down to specific texts to which he makes allusions. Yet the tradition of the apocalyptic literature is the living literary tradition to whose forms and content he is most indebted ...“

„... if Revelation's meaning is intertextual (in relation to the Old Testament) it is also contextual (in relation to its contemporary world). At this point, there is both a Scylla and a Charybdis to be avoided in the interpretation of the book ... The world created by the text is intended as an interpretation of the real world in which John and his readers lived, and so, despite its visionary form, makes frequent reference to quite specific features of that world. On the other hand, Revelation should not be reduced, by simplistic application of sociological theory, to a sociologically determined function. Justice must be done to its character as a sophisticated literary work of individual genius, embodying a highly reflective vision of the impact of the divine purpose on the contemporary world ...“

<sup>142</sup> Vgl. oben zu Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*; L. W. HURTADO 1985, Revelation 4–5 und J. J. COLLINS 1997, *Christian Appropriation*.

<sup>143</sup> Siehe das ausführliche Zitat.

<sup>144</sup> S.o. zum Postulat der „gewaltigen Thronvision“ mit der These, daß diese beiden Kapitel „den Ausgangs- und Bezugspunkt für alles folgende“ bilden, J. ROLOFF (ZBK), S. 66.

### 3. Eigenes Vorgehen

Die 'Αποκάλυψις 'Ιησοῦ Χριστοῦ gibt sich insgesamt als ein sinnvoll durchkomponiertes Ganzes zu erkennen. Darum ist zunächst von der Grundvoraussetzung auszugehen, daß sich der Aufbau der Johannesoffenbarung keineswegs als zufälliges oder aus unverbundenen Einzelteilen zusammengestelltes Opus erweist.<sup>1</sup> Von vornherein ist deshalb grundsätzlich sinnvolle Struktur, Geschlossenheit und ein klarer Kompositionswille voranzusetzen.<sup>2</sup>

Aber schon die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Schreiben an die sieben Gemeinden Kleinasien zur folgenden Thronvision in den beiden Kap. 4–5 bereitet Schwierigkeiten und bedarf einer sorgfältigen Untersuchung. Zwar gibt sich der äußere Gesamtrahmen des Werkes als schriftliche Botschaft des auferstandenen und erhöhten Christus<sup>3</sup> zu erken-

<sup>1</sup> Dieses Ziel, neben der sog. Rekapitulationstheorie auch eine erkennbare Gesamtstruktur der Offb aufzuzeigen, findet sich schon als These im ersten lateinischen Kommentar zur Johannesoffenbarung durch den Bischof und Märtyrer *Viktorin von Pettau* (gest. 304 n.Chr.) und wird dort, um falsche Auslegungen („Pseudoprophetien“) zu vermeiden, kritisiert (in der Auslegung der sieben Posaunenengel von Offb 8,2; Ausgabe M. DULAEY, S. 88f): „Nec aspi-ciendus ordo dictorum ... nec requirendus est ordo in Apocalypsi, sed intellectus requirendus; est enim et pseudopropheta.“

<sup>2</sup> Als Problemanzeige wird dies schon mit dem einleitenden Satz markiert bei M. RISSI 1965, *Was ist*, S. 7: „Bei kaum einem anderen biblischen Buch sind Auslegungsmethode und Verständnis des Aufbaus, der Ordnung, der literarischen Komposition so ineinander verstrickt wie bei der Johannes-Offenbarung.“ In positiver Weise führt dies zum enthusiastischen Urteil bei G. STRECKER 1996, *Theologie*, S. 548: „Johannes hat ein Werk von strenger Komposition und großartiger Geschlossenheit geschaffen.“ Zu den Fragen von Struktur und Gesamtkomposition s. weiter z.B. A. FEUILLET 1963, *L'Apocalypse*, S. 19–30: „Unité de composition et structure littéraire“; U. VANNI 1971, *La struttura*; J. LAMBRECHT 1980, *Structuration*, und J.-W. TAEGER 1984, *Veröffentlichungen (Forschungsbericht)*, S. 60–62; in neuerer Zeit z.B. F. D. MAZZAFERRI 1989, *Genre*, S. 330–365; Chr. R. SMITH 1994, *Structure*, und programmatisch wieder in der Einleitung zu R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. X: „Revelation has been composed with such meticulous attention to the detail of language and structure that scarcely a word can have been chosen without deliberate reflection on its relationship to the work as an integrated interconnected whole.“ Vgl. auch ebd., S. 1–37 das dortige erste Kapitel „Structure and Composition“.

<sup>3</sup> Zur „leserleitenden“ Funktion von Offb 1,1ff und 22,6ff vgl. M. KARRER 1986, *Brief*, und dort zum Briefcharakter des gesamten Werkes. Im Aufsatz von J. J. COLLINS 1997, *Christian Appropriation*, S. 118 heißt es dazu kritisch: „The specific letters to the seven churches at the beginning of Revelation have an obvious parallel in the letter at the end of 2 Ba-

nen und läßt durch die Sendschreiben einen aktuellen Einblick in die Situation der sieben Gemeinden sichtbar werden. Der Verfasser beabsichtigt damit offensichtlich, Mitgliedern der Gemeinden, die – zum Teil nicht sofort erkennbar – von zerstörerischen Mächten von innen und außen bedroht werden, eine deutliche und für sie nachvollziehbare, ermutigende und richtungsweisende Botschaft auszurichten. Diese Einleitung (Offb 1,1–8) und die daran anschließende Berufungsvision (Offb 1,9–20) gelten aber sicher nicht nur den beiden nächsten Kapiteln, sondern dem gesamten Werk. Es ist das Zeugnis Jesu Christi und des an Johannes ergangenen Wortes Gottes, das zur Umkehr und Erneuerung nötig ist. Die Aufforderung des Erhöhten Offb 1,19:

„Schreib auf, was du gesehen hast (ἃ εἶδες): was ist und was danach geschehen wird (ἃ εἶσιν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα).“

ist oft als Hinweis auf drei verschiedene Teile des Werkes bezogen worden;<sup>4</sup> das, was der Seher gesehen hat (ἃ εἶδες, Aorist!), weise auf die aktuelle Vision 1,9–20, die Sendschreiben (Kap. 2–3) würden einen Einblick in die Gegenwart gewähren (ἃ εἶσιν, Präsens!), während der Visionsteil (Kap. 4–22) in erster Linie in die eschatologische Zukunft blicke (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, mit futurischem Aspekt). Diese Aufteilung wird dem Aufbau jedoch in keiner Weise gerecht. In allen Teilen wird gleichzeitig über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges gesprochen.<sup>5</sup> So bezieht sich der Hauptteil z.B. in den Aussagen über das Lamm und seinen Kreuzestod in Kap. 5 und vor allem in Kap. 12 auf „Vergangenes“; und alle Sendschreiben haben letztlich die Zukunft der Gemeinden im Blick.<sup>6</sup>

ruch. Revelation is exceptional insofar as the whole book is presented as a letter, presumably because John was not able to visit the seven churches in person. The letter was presumably read to the assembled congregations to which it was sent. Jewish apocalypses were also circulated, but we do not know how.“ (s. 2 Bar 78,1ff) Die von M. Karrer postulierte „leserleitende Funktion“ gilt grundsätzlich aber nicht allein für die Situation eines Briefes, sondern ist z.B. auch für den Visionsteil des Danielbuches typisch.

<sup>4</sup> So z.B. bei W. BOUSSET (KEK), S. 198; R. H. CHARLES (ICC) Bd. I, S. 33; E. LOHSE (NTD), S. 22.

<sup>5</sup> Darum wird die Beurteilung des Zeitverständnisses der Johannesapokalypse in ihrer einlinigen Interpretation bei H. CONZELMANN (1967), *Theologie*, S. 344 der Differenziertheit des Werkes in keiner Weise gerecht: „Die Zeit erstreckt sich nur von der Gegenwart nach vorne, durch die Wehen zum Sieg.“

<sup>6</sup> Zu dem hier vertretenen Verständnis von Offb 1,19 vgl. H. GIESEN (RNT, S. 49): „V. 19 gibt keinen Hinweis auf die Struktur des Buches, sondern macht mit der Erzähltechnik der Offb vertraut“; sie diene in erster Linie zum theologischen Verständnis der Berufungsvision; ebenfalls gegen eine vorschnelle Verwendung der Stelle für den Aufbau sprechen sich u.a. J. ROLOFF (ZBK, S. 45); J. SWEET (TNTC, S. 73); R. H. MOUNCE (NIC, S. 62); D. AUNE (WBC, S. 105) jeweils zum Text aus.

Der sich über achtzehn Kapitel ausdehnende Hauptteil des Werkes (Offb 4,1–22,6) sprengt bei weitem die Form eines klassischen Briefes.<sup>7</sup> Schon das anschließende „Nachwort“ (Offb 22,6–20) mit der einzigartigen, rückblickenden Bekräftigung des erhöhten Christus in V. 6 οὔτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί hat formal und inhaltlich mit einem Brief recht wenig zu tun.

Ferner ist umstritten, welche traditionsgeschichtlichen Prämissen bei den Empfängern vorausgesetzt werden können und wie Johannes selbst in dieses religionsgeschichtliche Umfeld hineinzustellen ist. Hier versucht die vorliegende Untersuchung auch die Quellen wahrzunehmen, die bisher in den Auslegungen gar keine oder nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Zu Recht wurde in den vergangenen Jahrzehnten verstärkt herausgearbeitet, wie tief das Gesamtwerk neben der engen Verbundenheit mit dem Alten Testament in den breiten Strom der jüdischen apokalyptischen Überlieferungen eingebettet ist. Die Texte von Qumran haben den Eindruck eines vielgestaltigen Judentums schon Jahrzehnte vor den Schriften des Neuen Testaments erheblich verstärkt. Diesem Forschungsergebnis ist vermehrt Rechnung zu tragen.<sup>8</sup>

Schließlich ist bei dem eigenen Vorgehen in besonderer Weise darauf zu achten, wie die hymnischen Texte in ihrem Zusammenhang verankert sind und welche Funktion sie hier wahrnehmen. Daß sich Johannes auf ihm

<sup>7</sup> Es gibt dazu nichts Vergleichbares in der uns bekannten Briefliteratur!

<sup>8</sup> Dabei ist aber vor einer falschen Alternative zu warnen. Der Begriff der „Apokalyptik“ als ein moderner Gattungsbegriff ist nicht gegen den traditionellen Begriff der „Prophetie“ auszuspielen. Es ist bemerkenswert, daß sich Johannes selbst nicht expressis verbis als προφήτης bezeichnet, wobei er doch ausdrücklich – wenn auch verdeckt – von einer sicher konkreten Gestalt als προφήτης (Offb 2,20) und anderen Personen als „Propheten“ (Offb 11,18; 16,6; 18,20,24; 22,6,9) spricht.

Zum Problem der Apokalyptik vgl. den internationalen Kongreß in Uppsala (August 1979): D. HELMHOLM 1983, *Apocalypticism*, das Themenheft der Zeitschrift *Semeia* 14 (1979) und die grundlegende Darstellung von Chr. ROWLAND (1982), *Open Heaven*, aber auch J. H. CHARLESWORTH in einem knappen, aber instruktiven Überblick in: DERS. 1987, *NTAP*, S. 20–24 und die beiden komprimierten Artikel von J. J. COLLINS („Early Jewish Apocalypticism“) und A. Y. COLLINS („Early Christian [Apocalypticism]“) in *ABD* Bd. 1 (1992); darüber hinaus s. die beiden selbständigen Entwürfe von P. LAMPE 1981, *Die Apokalyptiker*, und J. EBACH 1985, *Apokalypse*. Die Darstellung des Phänomens Apokalyptik bei F. D. MAZZAFERRI 1989, *Genre*, passim, ist eine völlige Verzeichnung und kommt einer Karikatur gleich; instruktiver, wenn durchaus äußerst kritisch, ist das Kap. 2: „The Use of Apocalyptic Traditions“ bei R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 38–91. Nur von „Prophetie“, sogar von „to understand the nature of the prophecy itself“ (S. 52 im Zusammenhang mit dem Lamm), spricht in unbefriedigender Weise der australische Kommentar von G. C. BINGHAM, 1993.

bekannte, feste Elemente des christlichen Gottesdienstes stützt,<sup>9</sup> ist inzwischen sehr unwahrscheinlich geworden. Wenn aber auch diese Texte vom Verfasser selbst stammen, was will er dann gerade in dieser Form durch sie zum Ausdruck bringen?<sup>10</sup> Haben z.B. die angeführten Loblieder in erster Linie positiv den Preis des Schöpfers im Blick? Oder ist hier schon ein kritisch-polemischer Unterton zu vernehmen gegen die anderen Mächte, die „im Himmel und auf Erden“ Machtansprüche stellen? Wird also vielleicht schon gleichzeitig im Vorblick der „Fall der Frevler und ihrer Königreiche“<sup>11</sup> angestimmt und gefeiert? Diesen grundlegenden Fragestellungen soll zunächst ein kurzer Überblick über die besonderen Schwerpunkte der Thronvision folgen.

Die Kapitel 4–5 gehören als eine eigene zentrale Einheit unauflöslich eng zusammen.<sup>12</sup> Der neue Abschnitt nach den sogenannten Sendschreiben

<sup>9</sup> So noch J. J. O'ROURKE 1968, *Hymns*, S. 409. Dagegen M. HENGEL 1987, *Christuslied*, S. 359 (Anm. 7) mit Verweisen auf die drei wichtigen Arbeiten von K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*; R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, und J. ROLOFF 1984 (ZBK), S. 213.

<sup>10</sup> Neben den erwähnten Untersuchungen von DEICHGRÄBER und JÖRNS findet sich zu den Hymnen der Offb erst neuerdings weitere Literatur, so z.B. die kurzen Bemerkungen bei J. H. CHARLESWORTH 1987, *NTAP*, S. 25: „The author ... composed most of the poetic sections, inserting them into his narrative in order to illustrate a theological position with the terms and phrases that echo and reinforce those employed in continuous verses.“ Darüber will er aber auch die Möglichkeit eines Bezuges zur urchristlichen Liturgie nicht ausschließen. Ausführlicher nun aber für Offb 4–5: J. F. T. CUADRADO 1996, *Apocalipsis*, und vor allem mit einer gründlichen Forschungsgeschichte (S. 1–105) informiert umfassend A. T. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*. Zum Thema Musik in der frühen jüdischen Literatur vergleiche vor allem K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, passim.

<sup>11</sup> Vgl. K. E. GRÖZINGER ebd. das gleichnamige Kapitel S. 49–56 mit einem Verweis auf Offb 19,1–6 und der Zusammenstellung der Gelegenheiten, an denen in frühen rabbinischen Texten das „Halleluja Gottes“ erklingt (S. 56):

- „wo Gott sich als handlungsmächtiger König erweist,
- bei der Befreiung seines Volkes aus fremder Königsherrschaft,
- so daß sie dann ihn alleine als ihren König ausrufen können.“

<sup>12</sup> Zum folgenden Kurzüberblick vgl. die Zusammenstellung von einigen Argumenten bei R. D. DAVIS 1992, *Heavenly Court Judgment*, S. 16–19: „Revelation 4–5 as a Literary and Thematic Unit“; weiter die instruktive Gegenüberstellung bei J. D. CHARLES 1991, *Apocalyptic Tribute*, S. 462 unter den sechs leitenden Stichwörtern:

- ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον
- τέσσαρα ζῶα
- οἱ πρεσβύτεροι
- πεσοῦνταί ἔπεσαν; προσκυνησοῦσιν/προσκύνησαν
- ἄξιος
- ἔκτισας τὰ πάντα/πᾶν κτίσμα.

Jede Gliederung, die Offb 4 und Offb 5 auseinanderreißt, verkennet diese bewußt gestalteten Zusammenhänge; so z.B. auch der Kommentar von J. ELLUL (1981), der mit Offb 4 die „Offenbarung über die Kirche“ (S. 237; vgl. S. 234) abschließen lassen will!

zeigt sich vor allem in den ersten drei Worten „Danach schaute ich“,<sup>13</sup> in der besonderen Aufforderung „Komm her ...“ und in der erneuten Anmerkung „ich (wurde) vom Geist ergriffen“. Gemeinsamkeiten in Struktur und inhaltlicher Gestaltung zeigen sich hauptsächlich durch die folgenden Elemente:

Das Stichwort vom „Thron“ bildet den Leitbegriff für die Vision<sup>14</sup> zusammen mit der Beschreibung dessen, „der auf dem Thron sitzt“<sup>15</sup> und alles dessen, was zur direkten Umgebung des Gottesthrones gehört. Nirgendwo anders bekommt diese Thematik eine solche Eigenständigkeit und Geschlossenheit. Dazu müssen natürlich auch die schon erwähnten fünf hymnischen Texte gezählt werden. Sie stellen – einschließlich der Gruppen, von denen sie angestimmt werden – ebenfalls ein entscheidendes Bindeglied der einzelnen Szenen mit ihren je eigenen Schwerpunkten dar, bis abschließend in der letzten Doxologie (Offb 5,13) beide Adressaten (Gott und das Lamm) gemeinsam genannt werden. Endlich ist dieser geschlossene innere Zusammenhang auch an dem alliterativ verwendeten Begriff ἄξιος (Offb 4,11; 5,2.4.9.12) festzumachen.

Sprachlich werden die verschiedenen Elemente immer wieder parataktisch mit καί verbunden, ohne daß ein εἶδον oder ein anderes Signal zum Sehen oder Hören dazwischen geschaltet wäre. Das zeigt neben weiteren Gemeinsamkeiten den *durchgehenden* Erzählfaden, der erst mit dem abschließenden „Amen“ und der Schlußproskynese und -anbetung der 24 Ältesten in Offb 5,14 sein (vorläufiges) Ende findet. Das heißt: die Vorstellung und Beschreibung des himmlischen Geschehens ist in sich abgerundet und vollendet.

Darum hat Jürgen Roloff in seinem Kommentar zu Recht auf die zentrale Stellung dieser beiden Kapitel hingewiesen. Wie schon angemerkt, beschreibt er die „gewaltige Doppelvision“ „als die theologische Mitte des ganzen Buches“.<sup>16</sup> Diese Wertung einer Schlüsselfunktion von Offb 4–5 ist

<sup>13</sup> Hiermit wird weitergeführt, was mit dem Auftakt der Eingangsvision (Offb 1,9ff) am Tag des Herrn begann. Das wird durch die nun direkt folgende Anmerkung „ich wurde vom Geist ergriffen“ (ἐγενόμην ἐν πνεύματι) noch einmal deutlich unterstrichen und ausdrücklich durch die Identifikation mit der Stimme aus Kap. 1 (Offb 4,1) verstärkt.

<sup>14</sup> 12mal: Offb 4,2 (bis).3.4.5 (bis).6 (tris).9.10 (bis) und fünfmal: 5,1.6.7.11.13, so oft wie in keinem anderen Kapitel mehr.

<sup>15</sup> Siebenmal: 4,2.3.9.10; 5,1.7.13. S.u. die vollständigen Stellenangaben für die Offb und die Exegese von Offb 4 mit θρόνος als dem ersten himmlischen Phänomen, das dem Seher begegnet.

<sup>16</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 66). Man könnte auch von den beiden Flügeln eines großen Portals sprechen. Trotzdem sollten diese Kapitel nicht als Anfang des ganzen Buches beurteilt werden (so H. KRAFT [HNT, S. 94]; vgl. M. FORD [AncB, S. 76]: „The inaugural vision“!); allein schon die Näherbestimmung der beauftragenden Stimme als ἡ φωνὴ ἢ πρώτη und die folgende Reaktion kann ohne den Vorspann der ersten drei Kapitel nicht angemessen verstanden werden.

aber keineswegs selbstverständlich und muß erst noch einmal von der inneren Struktur des Textes her aufgezeigt werden.<sup>17</sup>

Konzentriert sich das 4. Kapitel auf den „theologischen“ Schwerpunkt der Vorstellung Gottes als „dem, der auf dem Thron sitzt“, so erhält das nächste Kapitel eine vornehmlich christologische Ausrichtung in der Einführung des „geschlachteten Lammes“.<sup>18</sup> Insgesamt sind sie aber unauflösbar eingebaut in einen Vorgang, der – nach der (briefartigen!) Einleitung – mit der ersten, auf die Beauftragung des Visionärs zielenden Vision beginnt, aber hier auf das entscheidende theologische Thema zielt: die Welt Herrschaft Gottes und des Christus, des Lammes. Dabei scheint das, was im Himmel schon erkennbar und erlebbar ist, den ganzen Kosmos zu umfassen; „Himmel und Erde“ sind in dieses Geschehen mit eingeschlossen und nun miteinander unauflöslich verbunden. Der liturgische Spannungsbogen zieht sich durch bis Offb 5,13f mit dem allumfassenden Lob der gesamten Schöpfung und dem bestätigenden, himmlischen „Amen“ der Lebewesen und der Proskynese der Ältesten, auch wenn beide Kapitel – wie durchaus zu Recht herausgestellt wird – ihren je eigenen Akzent besitzen.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Anders z.B. F. HAHN 1979, Aufbau; auch U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 30) bestimmt diese beiden Kapitel als „Vorspiel“ (Kap. 4) und „Einleitung zu den Plagenreihen“ (Kap. 5); früher schon G. BORNKAMM, Vorspiel im Himmel (1963f), s.o. zu E. LOHSE [NTD]. E. SCHÜSSLER FIORENZA spricht in ihrem kleinen Kommentar von Kap. 4 als „Rahmen“ für die Vision in Kap. 5 (Buch, S. 81). Im Sinne einer „Passa-Liturgie“, genauer als „Vigil“, bezeichnet M. H. SHEPHERD 1964, *Paschal Liturgy*, passim, die beiden Kap. 4–5 (vor allem S. 87–89: „The Vigil“): „Chapters 4 and 5 are not so much an interlude ... as they are a preparation and setting for the opening of the seven seals.“ (S. 80) Siehe aber – mit Recht – G. R. BEASLEY-MURRAY (NCB, S. 108): „the fulcrum of the Revelation ... these chapters constitute the pivot of the structure which holds the book together.“

<sup>18</sup> So vor allem J. LAMBRECHT 1979, Structuration; er spricht von der „remarkable structural unity“ der beiden Kapitel, versucht dabei allerdings einen Unterschied in der Dynamik herauszustellen: „ch. 4 presents itself as rather static, whereas in ch. 5 there is more action, i.e. God's commissioning of the Lamb with the scroll.“ (aaO., S. 90 [Anm. 35]) Wie wir sehen werden, ist diese verbreitete Differenzierung der beiden Kapitel in „static“ und „action“ in keiner Weise überzeugend. Zu verschiedenen verbindenden Elementen und zur Auseinandersetzung mit K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, der einen Einschnitt zwischen Offb 4,8 und 4,9 behauptet, J. LAMBRECHT 1979, ebd., S. 91.

<sup>19</sup> Zur weiteren Darstellung der inneren Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit von Offb 4–5 s.u. die Exegese.

Den Abschluß des 4. Kapitels gliedert z.B. U. B. MÜLLER anders im Blick auf eine nicht überzeugende Deutung von Kap. 5 als Gerichtsszene (ÖTBK, S. 141f); R. H. CHARLES (ICC, Bd. 1, S. 105f) gliedert 4,1–8 in vier kleinere Einheiten (V. 1–3.5f.7.8, deren Traditionsgeschichte unterschiedlich bestimmt werden); H. KRAFT (HNT, S. 94ff): 4,1–6a „Gottes Thron“, 4,6b–8 „Die vier Wesen“, 4,9–11 „Der himmlische Gottesdienst“, ähnlich J. SWEET (NTC, zum Text).



Es ist dabei deutlich, daß das 5. Kapitel das gesamte Geschehen aus dem vorherigen Kapitel – insbesondere die abschließende Huldigungsszene – voraussetzt.<sup>20</sup> Somit bilden diese beiden Kapitel – vor allem durch die liturgischen Responsorien des himmlischen Gottesdienstes – eine in sich völlig abgerundete sachliche Einheit. Die wichtigsten Themen der folgenden Visionen klingen bereits hier wie in einem gewaltigen himmlischen Präludium in Motiven an, werden im Grunde „nur noch“ Stück für Stück weiter entfaltet und in den jeweiligen geschichtlichen himmlischen und irdischen Geschehnissen zur Weltgeschichte „in Szene gesetzt“.

Trotzdem ist die Thronvision kein erratischer Block. Immer wieder wird durch das ganze Buch hindurch bewußt auf die beiden Kap. 4–5 Bezug genommen, wie sie auch schon mit Kap. 1–3 kunstvoll vorbereitet wurden. Die Thronvision darf darum nicht zugunsten der Schilderung der Heilzukunft in Kap. 21 und 22 abgewertet oder gar von den dazwischen liegenden, in düsteren Farben geschilderten, Gerichtsvisionen verdrängt werden. Sie bildet daher – in thetischer Weise kurz zusammengefaßt – einen der entscheidenden *Schlüssel zum ganzen Werk!*

<sup>20</sup> Eine Gliederung von Kap. 5 ist schwieriger; so verzichten die meisten Auslegungen auf eine solche. H. KRAFT (HNT) unterscheidet zwei Teile: Offb 5,1–7 „Das versiegelte Buch und das Lamm“ und 5,8–14 „Die Erhöhung des Lammes“. U. B. MÜLLER (ÖTBK) gliedert dreiteilig: Offb 5,1–5 „Offenbarungsmittelteil“, 5,6f „Übernahme der Vollmacht durch das Lamm“ und 5,8–14 „Reaktion/Antwort“. E. LOHMEYER (HNT) sah auch hier durch das mehrmalige Einbeziehen des Sehers einen grundlegenden Hinweis auf die von ihm durchweg bevorzugte Symbolzahl (s.o. zur Forschungsgeschichte). Am ausführlichsten begründet K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 44ff die Zweiteilung und bestimmt Offb 5,2–5 als „Einschaltung“ mit dem Seher Johannes als Zentrum.

#### 4. Die Verknüpfungen von Offb 4–5 mit dem ganzen Werk

Zu Recht wurde in den letzten Jahren vermehrt die Aufmerksamkeit auf die Kohärenz des gesamten Werkes gelenkt.<sup>1</sup> Allerdings gibt es bis heute Auslegungen, die sich gegen eine solche einheitliche Konzeption aussprechen, indem sie auf die immensen „theologischen Differenzen“ zwischen den Sendschreiben und den folgenden Visionen verweisen.<sup>2</sup> Darum sind die Verknüpfungen zwischen dem Beginn der Johannesoffenbarung, der Thronvision und den weiteren Teilen des Werkes eigens herauszustellen.<sup>3</sup> In diesem Sinne weist die neueste Untersuchung von Jörg Frey zur Sprache der Johannesoffenbarung berechtigterweise darauf hin, daß noch kein wirklich gesicherter Nachweis „des stilistischen Profils der Apokalypse“ vorliegt.<sup>4</sup> Dies kann auch hier nicht in der angemessenen Gründlichkeit ge-

<sup>1</sup> Vgl. o. zur Frage von Struktur und Gesamtkomposition. Ein wichtiges Moment der Kohärenz der Johannesoffenbarung liegt (wie z.B. R. BAUCKHAM herausstellte) darin, daß mit den Sendschreiben (Offb 2–3) eine allererste *Siebenerreihe* beginnt, die für die Gesamtstruktur kennzeichnend ist. Daneben sind die sprachlichen Beobachtungen ernst zu nehmen, die sich sowohl durch die ersten Kapitel (Offb 1–3) als auch durch den sogenannten Visionsteil (Offb 4ff) hindurchziehen; weiter J. FREY 1993, Erwägungen, als Zwischenbilanz zum sprachlichen Vergleich S. 380: „Da die erwähnten sprachlichen Merkmale, nicht nur die auffälligen stilistischen Härten, sondern auch die Verwendung seltener griechischer Kategorien über das ganze Werk verteilt begegnen, muß man folgern, daß der *Apokalyptiker letzter Hand dem Gesamtwerk seinen Stil aufgeprägt hat.*“

<sup>2</sup> Deutlich herausgestellt z.B. bei G. DAUTZENBERG 1986, Reich Gottes, S. 25 (Anm. 23). Aber auch die beiden christologisch orientierten Untersuchungen von J. F. WEALON 1981, *New Patches*, passim und S. A. EDWARDS 1982, *Christological Perspectives*, S. 139: „the book of Revelation ... is an amalgam of two original separate works: (1) a Jewish apocalypse (4:1–22:7) and (2) a Christian document (1:1–3:22; 22:8–21).“

<sup>3</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 39 mit einem Hinweis schon auf R. H. CHARLES [ICC, Bd. I, S. 37–43]): „Der zwischen Sendschreiben und apokalyptischem Hauptteil übereinstimmende Sprachstil ist offenkundig.“ Der weitgehende Konsens der Zweiteilung des Buches wird bestätigt u.a. von J. LAMBRECHT 1980, *Structuration*, S. 77–80; er spricht vom „double consensus“ und zitiert zustimmend F. HAHN 1979, *Aufbau*, S. 149: „Die Johannesoffenbarung hat also neben den Rahmenstücken ... nur zwei Hauptteile“, ebd., S. 84 (Anm. 28).

Anders hält allerdings H. KRAFT (HNT, S. 94) die ersten drei Kapitel für eine nachträgliche Auffüllung, während in Offb 4,1 „eine knappe Motivation gleich den andern Apokalypsen“ vorgelegen haben wird.

<sup>4</sup> J. FREY 1993, *Erwägungen*, S. 333 (Anm. 39), wobei dann in der Untersuchung selbst vor allem auf der Linie von L. L. THOMPSON 1990, *Book of Revelation*, aufgebaut wird. Das zitierte „Zwischenergebnis“ bei J. FREY schließt (S. 380): „Daß er dabei Quellen oder ältere Fragmente eingearbeitet hat, ist keineswegs ausgeschlossen, ja aus anderen Gründen sogar

leistet werden. Aber zur Frage der inhaltlichen Verknüpfungen können doch zahlreiche Beobachtungen angeführt werden.<sup>5</sup>

Zunächst ist der Zusammenhang der Thronvision mit Offb 6ff so deutlich, daß es hier nur einiger weniger Hinweise bedarf.<sup>6</sup> Zwar wird die Buchrolle (βιβλίον: Offb 5,1.2.3.4.5.8) nicht ausdrücklich wieder erwähnt; aber durch die (numerisch aufeinander folgende) Lösung der sieben Siegel (σφραγίς: 6,1.3.5.7.9.12; 8,1) und die handelnde Gestalt des autorisierten Lammes (6,1: ὅτι ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον; vgl. 6,3 usw.) ist dieser Handlungszusammenhang eindeutig.

Bei der weiteren Gliederung<sup>7</sup> fällt auf, daß ab dem 5. Kapitel der Begriff ἀρνίον den entscheidenden christologischen Schwerpunkt bildet. Weiterhin spielt das hymnische Lob Gottes der eingeführten himmlischen Gruppierungen eine tragende Rolle.<sup>8</sup> Dasselbe gilt für die seit Kap. 4,2ff eingeführte (Gottes-) Bezeichnung: „der auf dem Thron sitzt“ (ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον); sie zieht sich wie ein roter Faden durch den Rest des Buches hindurch.<sup>9</sup>

Demgegenüber sind aber auch von Offb 4–5 zu den ersten drei Kapiteln eine Reihe von auffallenden Verknüpfungen bewußt hergestellt,<sup>10</sup> ganz ab-

wahrscheinlich, nur lassen sich diese aus der Wahrnehmung stilistischer Abweichungen nicht mit Sicherheit rekonstruieren.“ Die Frage nach den inhaltlichen Argumenten wird dabei noch offen gelassen; in gleicher Richtung auch das Endergebnis, ebd., S. 419f.

<sup>5</sup> Das wird die drei von G. DAUTZENBERG 1986, aaO., angeführten „immensen theologischen Differenzen“ bei weitem aufwiegen: a) das Sprechen von „Gemeinde“, b) nur die Sendschreiben würden „eine besondere Zuwendung des erhöhten Christus zu den Seinen“ kennen, c) nur sie „kennen rigorose ethische Anforderungen an die Gemeinden“. Der erste und der letzte Punkt bedingen sich natürlich gegenseitig! Der zweite Punkt wird zu widerlegen sein. Aber auch der dritte Punkt ist z.B. angesichts von Offb 14,4 und 22,15 nicht zu halten!

<sup>6</sup> Nicht zufällig wird manchmal Kap. 5 direkt mit den folgenden Kapiteln so eng verknüpft, daß man hier noch nicht einmal von einem gesonderten Einschnitt sprechen möchte. Z.B. im kleinen Kommentar von E. SCHÜSSLER FIORENZA (*Book*, S. 174f); ähnlich neuerdings bei F. MONDANI 1997, *La struttura*, bes. S. 301f, 304 u.ö.

<sup>7</sup> Sie braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen; aber auf jeden Fall ist die Zahl sieben (ἑπτὰ: 8,2[bis].6[bis]; 15,1[bis]; 17,1[bis] usw.) das entscheidende gliedernde Grundelement. Ohne dieses *Siebener-Element* bleiben allein die Abschnitte Offb 12,1–14,20 und 17,1–19,10. Vgl. u. den Exkurs zur Siebenerzahl zu Offb 4,5.

<sup>8</sup> Vgl. Offb 7,11f mit den Engeln, Ältesten und vier Lebewesen; 11,17f durch die Ältesten; 19,4 durch die Ältesten und Lebewesen; neben weiteren Gruppen, die dem Schöpfer und dem Lamm (und dem „Christus“) die Ehre geben, die ihnen zukommt.

<sup>9</sup> Offb 4,9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 21,5; vgl. auch 20,11; also nach dieser Thronvision noch sechsmal! S.o. zum Stichwort „Leitbegriff“.

<sup>10</sup> Damit handelt es sich wohl kaum nur um „relatively few elements“ wie noch R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 19 voraussetzte. Ausführlicher und treffender sind dagegen die Beobachtungen bei C. HEMER 1986, *Letters*, S. 15–17 und neuerdings wieder bei R. BAUCKHAM 1993b, *Theology*, S. 14f mit der zusammenfassenden These: „So the seven messages provide seven different introductions to the rest of the book ... The device of the seven messages enables John to engage appropriately with seven different contexts in which

gesehen von den vielen eigenständigen Verbindungen zwischen Offb 1–3 und Offb 6ff. Viele Hinweise auf die innere Geschlossenheit der Eingangskapitel machten allerdings schon vorher deutlich, daß die Einleitung des Werkes (Offb 1,1–8), die Eröffnungsvision (Offb 1,9–20) und die erste Siebenerreihe mit den sog. Sendschreiben an die sieben Gemeinden Kleinasiens (Kap. 2–3) kunstvoll aufeinander bezogen und komponiert sind. Ähnliches läßt sich zum Schluß des Werkes feststellen:<sup>11</sup> Ihn kennzeichnen sowohl die formalen Merkmale des Briefes<sup>12</sup> als auch viele einzelne inhaltliche Gemeinsamkeiten.

Der Einschnitt zwischen Offb 3,22 und 4,1, der klar erkennbar auf verschiedenen Ebenen besteht, darf darum nicht überbewertet werden.<sup>13</sup> Auch hier lassen sich eine Reihe von verbindenden Elementen beobachten.<sup>14</sup> Dabei muß am letzten Schritt der Sendschreiben, bei den Überwinder-sprüchen, angeknüpft werden, wobei das vorherige Stichwort der Tür (θύρα, Offb 3,20) ebenfalls schon Offb 4,1 vorwegnimmt.<sup>15</sup> In der Botschaft an die siebte Gemeinde (Laodizea) zielt der letzte Spruch mit Si-

his book would be read and also to integrate those contexts into the broader perspective of the rest of the book, in which John is concerned with the worldwide tyranny of Rome and, even more broadly, with the cosmic conflict of God and evil and the eschatological purpose of God for his whole creation.“ Siehe auch die vielen Wiederholungen und sprachlichen Variationen in der instruktiven Zusammenstellung in DERS. 1993a, *Climax*, S. 22–27.

<sup>11</sup> Starke, direkte Beziehungen bestehen z.B. durch das betonte „Ich“ des Verfassers (nur in Offb 1,9 ἐγώ (das sich durch den ganzen Abschnitt 1,9–20 durchzieht) und Offb 22,18; vgl. 22,8 (bzw. 22,6ff). An beiden Stellen wird es „flankiert“ und gestützt durch ein „göttliches“ „Ich“ (Offb 1,8: ἐγώ εἰμι und Offb 22,16: ἐγὼ Ἰησοῦς; vgl. 22,13); darüber hinaus drückt sich diese gezielte Kontaktaufnahme auch durch den „Charis-Gruß“ des Schreibers in Offb 1,4 und im allerletzten Satz Offb 22,21 aus.

<sup>12</sup> Neben M. KARRER 1986, *Brief*, vgl. J. ROLOFF (ZBK, S. 15f): „Der briefliche Charakter der Offenbarung“; R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, das Kapitel S. 8: „Revelation Is Epistolary“; U. B. MÜLLER (ÖTBK, im Nachtrag S. 374–377: „Formgeschichtliche Einordnung der Offb“) und H. GIESEN (RNT, S. 32f).

Offb 22,21 enthält zwar einen abschließenden „Charis-Spruch“; die vorausgehende Bitte um das Kommen Jesu ἔρχου κύριε Ἰησοῦ entspricht dem μαρτύριον θά in 1 Kor 16,22; danach folgen aber keine Grüße mehr. Der Abschluß unterscheidet sich also von den anderen Briefen des NT. Zu Recht steht darum H.-J. KLAUCK einer formalen Gesamtbestimmung als „Brief“ kritisch gegenüber – bei aller positiven Würdigung der brieflichen Elemente; DERS. 1998, *Briefliteratur*, S. 264: „Ob man ... so weit gehen sollte, die ganze Offb gattungskritisch als Brief zu klassifizieren, scheint ... fraglich.“

<sup>13</sup> So z.B. bei H. KRAFT (HNT, S. 95) zur Zäsur in Offb 4,1 und „Übergangsformel“ μετὰ ταῦτα εἶδον: „sie bedeutet, daß die vorausgehenden Ausführungen keinen Bezug auf das Folgende enthalten.“ Auch J. F. T. CUADRADO 1996, *Apocalipsis* (bes. S. 12) steht in der Gefahr der völligen Abtrennung der ersten Kapitel der Offb zur Thronvision.

<sup>14</sup> So äußert sich auch R. H. MOUNCE (NIC, S. 116): „This vision ... must be understood as in close relationship to the preceding letters to the churches.“

<sup>15</sup> S.u. zur „geöffneten Tür“ in Offb 4,1.

cherheit auf die anschließende Thronvision durch die folgende Aussage, *Offb* 3,21:

„... der darf mit mir auf meinem Thron sitzen (καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου), so wie auch ich gesiegt habe (ἐνίκησα) und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe (ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ).“

Zum einen erscheint hier gleich zweimal das für das Kommende eminent wichtige Stichwort „Thron“ (hier einmal vom „Thron Christi“ und einmal vom „Thron Gottes“); „sein Thron“ (ὁ θρόνος αὐτοῦ) ist natürlich der Thron Gottes, von dem in *Offb* 4–5 die Rede sein wird, auch wenn er dort noch einmal neu (ohne Artikel) eingeführt wird.<sup>16</sup> Die ebenfalls doppelte Erwähnung des „Siegens“ (ὁ νικῶν/ἐνίκησα) weist schon auf die Erklärung des Ältesten in *Offb* 5,5 voraus (ἰδοῦ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα ...).<sup>17</sup> Mit diesem Stichwort vom „Sieg“ als Verheißung an die sich bewährenden Mitglieder der sieben Gemeinden, das regelmäßig am Ende jedes der Sendschreiben erscheint, wird beim letzten Sendschreiben der Sieg mit dem Sieg des Erhöhten in Beziehung gebracht. Auch die gemeinsame Nennung von Gott und dem Erhöhten präludiert die Adressatenangabe im Hymnus der Gesamtschöpfung (!) in *Offb* 5,13: τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ.<sup>18</sup>

Darüber hinaus sind vier weitere Verbindungsglieder zwischen *Offb* 1–3 und *Offb* 4–5 zu bemerken:<sup>19</sup>

a) Zum einen stellt die einleitende Bestimmung μετὰ ταῦτα in *Offb* 4,1 (μετὰ mit Akk.)<sup>20</sup> eine temporale Folge her. Auch wenn nicht explizit eine konkrete Zeitbestimmung erscheint und ohne daß der Zeitraum näher benannt wird, wird ein „vorher“ vorausgesetzt.<sup>21</sup>

b) Das zweite unmittelbare Signal ist mit der Wendung in *Offb* 4,1 ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα (man könnte übersetzen: die Stimme, die ich zu

<sup>16</sup> Vgl. zu θρόνος schon *Offb* 1,4; als „Gegenthron“ erscheint *Offb* 2,13 ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ.

<sup>17</sup> Thematisch siehe J.-W. TAEGER 1994, Gesiegt!; weiter vor allem die Auslegung zu *Offb* 5,5 und dort den Exkurs zum Siegesmotiv.

<sup>18</sup> S. weiter *Offb* 6,16; 7,9.10; 11,15; 12,10; 14,4; 20,6 und 21,22.23, immer gemeinsam oder in parallelen Formulierungen; hier *Offb* 3,21 schon in der für die späteren Texte typischen Verbindung zwischen dem Begriff θρόνος und dem Verb κάθεται. Vergleiche dazu die tabellarische Zusammenstellung im Kapitel „Christology and Monotheism in the Apocalypse“ bei L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, S. 262 und M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, passim.

<sup>19</sup> S. auch R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 19: „tying Rev 4–5 to Rev 1–3“.

<sup>20</sup> So immer im NT (mit Ausnahme vom lokalen Verständnis von Hebr 9,3).

<sup>21</sup> Es ist allerdings unwahrscheinlich, daß mit diesem Temporalgefüge die Wendung von *Offb* 1,19 (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα) wieder aufgegriffen wird; so U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 143) u.a.

allererst/bei der Erstbegegnung vernommen hatte) ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης gegeben, ein expliziter Bezug auf die „Stimme“ aus der Berufungsvision in *Offb* 1,10 (ἤκουσα ... φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος). Es ist die Stimme, die ihm aufgetragen hatte, seine Visionen aufzuschreiben. In diesem Sinne ist diese himmlische Stimme gleichzeitig die Stimme des Erhöhten.<sup>22</sup>

c) Auch die Erklärung der „sieben Geister Gottes“ in *Offb* 4,5 bezieht sich zurück auf die Angabe der „sieben Geister vor seinem Thron“ (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ; *Offb* 1,4: ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, vgl. *Offb* 5,6 und 3,1 in dem Sendschreiben an Sardes: ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ!).<sup>23</sup>

d) Schließlich ist hier noch das responsorische Geschehen zwischen „allen Geschöpfen im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer ...“ auf der einen und dem „Amen“ der Lebewesen und die Proskynese der Ältesten (*Offb* 5,13.14) auf der anderen Seite anzuführen. Der „Hymnus“ der Geschöpfe mit den doxologischen Prädikaten δόξα, κράτος ... entspricht z.T. wörtlich der den Gruß an die Gemeinde abschließenden Doxologie in *Offb* 1,6: ... ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ...; diese ist darüber hinaus – sicher nicht zufällig – mit dem ἀμήν verbunden; weiterhin folgt danach in *Offb* 1,7 der Hinweis auf das Kommen des Menschensohnes nach Dan 7,13, wie im Hymnus der Geschöpfe in *Offb* 5,13 auch das Lamm in die Doxologie als christologische Dimension mit eingeschlossen wird.<sup>24</sup>

Zu ergänzen sind ferner gemeinsame Begriffe wie „Pantokrator“<sup>25</sup> oder die dreigliedrige Wendung „der ist und der war und der kommt“,<sup>26</sup> aber auch das γενέσθαι ἐν πνεύματι des Sehers.<sup>27</sup> Mit diesen unterschiedlichen Elementen ist – bei aller Verschiedenheit zwischen den ersten drei Kapiteln und dem Hauptteil der Johannesoffenbarung ab Kapitel 4 – eine äußerst enge sprachliche, sachliche und theologische Verknüpfung der Kapitel untereinander hergestellt. Selbst zum abschließenden Kapitel *Offb* 22,6ff,

<sup>22</sup> Vgl. zur verhüllenden Redeweise der „Stimme des Erhöhten“ *Offb* 1,12.15; 3,20 und wohl auch die Aufforderung *Offb* 4,1; dazu s.u. zur Stelle.

<sup>23</sup> Das ist übrigens die allererste Erwähnung des Gottesthrones und damit noch einmal ein Verknüpfungselement zu Kap. 4–5!

<sup>24</sup> Zu Einzelheiten s.u. die Auslegung der Stelle.

<sup>25</sup> *Offb* 1,8 und 4,8; weiter 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22; s.u. zur Auslegung der Qeduscha *Offb* 4,8.

<sup>26</sup> *Offb* 1,4.8; 4,8; vgl. 11,17; 16,5; s.u.

<sup>27</sup> *Offb* 1,10 und 4,2: ἐγενόμην ἐν πνεύματι. J. KREMER, Art. πνεῦμα EWNT 3 (1983), Sp. 284; Ein „t.t. für prophetisches Ergriffensein“; vgl. noch *Offb* 17,3 und 21,10! H. GIESEN (RNT, S. 85) interpretiert: „Der Geist führt ... in eine Dimension, die der Mensch aus sich allein nicht erreichen kann.“ Vgl. grundsätzlich hierzu R. L. JESKE 1985, *Spirit and Community*, passim. Weiter s.u. zu *Offb* 4,2.

das wieder explizit den Seher selbst im Blick hat und das Ziel des ganzen Werkes markiert, lassen sich eine Reihe von Brückenelementen aufweisen. In Offb 5,11 begegnet der an dieser Stelle etwas merkwürdige Doppelausdruck καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα. „Hören und Sehen“ wurden bereits in der Eingangsvision als zwei bei Johannes zusammengehörende Dinge wahrgenommen.<sup>28</sup> Im Selbstzeugnis des Johannes in Offb 22,8 wird dieses Phänomen gleich doppelt zum Ausdruck gebracht:<sup>29</sup>

„Ich, Johannes, habe dies gehört und gesehen (ὁ ἀκούων καὶ βλέπων). Und als ich es hörte und sah (ὅτι ἤκουσα καὶ ἔβλεψα), fiel ich dem Engel, der mir dies gezeigt hatte, zu Füßen, um ihn anzubeten ...“

Die vom Engel abgewehrte Proskynese zielt auf die Aufforderung zur „wahren Anbetung“ (Offb 22,9): „Vor Gott (allein) vollziehe die Proskynese (τῷ θεῷ προσκύνησον)“. Gerade dieses Stichwort von der Proskynese ist kennzeichnend für das, was fortlaufend in der Thronszene für den „himmlischen Gottesdienst“ vorausgesetzt wird.<sup>30</sup> Die messianische Bezeichnung Christi von der „Wurzel (Davids)“ (ἡ ῥίζα [Δαυίδ]) und dem „Stamm Davids / Judas“ (τὸ γένος Δαυίδ / ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα) in Offb 22,16 ist sicher ein Aufgreifen von Offb 5,5.

Kurz zusammengefaßt: alle diese vielfältigen Signale deuten auf die Thronvision als *sorgfältig gestaltete Schlüsselszene* der ganzen Johannesoffenbarung. Sie wird vorbereitet durch die Einleitungskapitel Offb 1 und 2–3, auf sie wird später immer wieder aufgebaut und zurückgegriffen in den Visionskomplexen und den Schlußkapiteln. Das soll in der Exegese von Offb 4–5 im einzelnen noch genauer nachgewiesen werden. Auf dem Hintergrund der eigenen Fragestellungen und besonderen Schwerpunkte von Offb 4–5 muß sich zunächst die folgende Textsicherung und genaue Übersetzung der Thronvision in Offb 4–5 bewähren.

<sup>28</sup> Offb 1,12: „Da wandte ich mich um, weil ich sehen wollte (βλέπειν [sic!] τὴν φωνήν), wer zu mir sprach (ἦτις λέλάλει μετ' ἐμοῦ).“

<sup>29</sup> Zu diesem Text vgl. ausführlich L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, passim.

<sup>30</sup> Προσκύνω Offb 4,10; 5,14; mit πίπτω Offb 4,10; 5,8.10. In diesen Texten entsteht ein fulminanter Gegensatz zur „Anbetung des (Drachens und) Tieres“, die damit als Zerrbild zur himmlischen Liturgie dargestellt wird (vgl. das ganze Kapitel 13; Offb 19,20 u.ö.); ein Phänomen, das aber schon in den Sendschreiben mitschwingt (Offb 3,9 und vor allem in dem immer wiederkehrenden Stichwort vom „Götzendienst“) und in der Eingangsvision Offb 1,17. Zu außerbiblischen Parallelen vgl. den Exkurs III „Zur Proskynese“.

## 5. Übersetzung und Anmerkungen zum griechischen Text und zum Stil der Johannesoffenbarung

Mit dem griechischen Text werden Lutherübersetzung [LÜ], Einheitsübersetzung [EÜ], Gute Nachricht Bibel [GN]) und die Übersetzungen der neuen, vor allem deutschen, Kommentare verglichen; die letzteren bieten jeweils eine eigenständige Übersetzung, z.T. mit Begründung:

U. B. Müller (1984), ÖTK, *Abkürzung: M(üller)*

J. Roloff (1984), ZBK, *Abkürzung: R(oloff)*

H. Giesen (1997), RNT, *Abkürzung: G(iesen)*

D. Aune (1997), WBC, *Abkürzung: A(une)*.

Die kurzen Bemerkungen zum Text versuchen, die besondere Situation der textkritischen Erforschung der Johannesoffenbarung zu berücksichtigen. So wird schon in der Einleitung der Textausgabe von Nestle–Aland<sup>26</sup> die Situation prägnant und thesenhaft zusammengefaßt (S. 16\*): „In der Apokalypse ist die textgeschichtliche und textkritische Situation völlig von der in den übrigen Schriften des Neuen Testaments verschieden.“ (Herv. dort) In der neuesten Auflage Nestle–Aland<sup>27</sup> wird mit Verweis auf die grundlegenden Arbeiten von Josef Schmid<sup>1</sup> eine etwas abgemilderte Formulierung (S. 21\*) zugrunde gelegt: „Die Überlieferung der Apokalypse weist im Vergleich mit den übrigen neutestamentlichen Schriften viele Besonderheiten auf.“ David Aune, der sowohl in der Gesamteinleitung als auch bei der Übersetzung in besonderer Weise die textkritischen Fragen berücksichtigt, macht für die ungewöhnliche Sachlage zu Recht die späte Akzeptanz der Offb als kanonisches Buch des NT in weiten Teilen der griechisch sprechenden Kirche verantwortlich.<sup>2</sup>

Die folgende Übersetzung wird in der Untersuchung den einzelnen Abschnitten ohne die erläuternden und begründenden Anmerkungen vorangestellt. Sie entspricht der gesonderten Feingliederung des griechischen Textes.

<sup>1</sup> J. SCHMID 1955, *Studien*; vgl. aber schon früher die Sammelarbeiten von H. C. HOSKIER 1929, *Text of the Apocalypse*; nun auch J. DELOBEL 1980, *Le texte de l'Apocalypse*; St. THOMPSON 1985, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, S. 9 und ausführlich D. AUNE (WBC), S. CXXXIV–CLX: „Section 6: Text“.

<sup>2</sup> AaO., S. CXXXVI: „One of the peculiarities in the textual transmission of Revelation results from its relatively late acceptance as a canonical NT text in many parts of the ancient church.“ Hier geht es um die griechisch sprechende Kirche nach Origenes bis zum 6. Jh.

## 5.1 Die Visionseinleitung (Offb 4,1–2a)

- 1 Danach schaute ich  
– und siehe:<sup>3</sup>  
Eine Tür<sup>4</sup> wurde am Himmel(spalast) geöffnet.<sup>5</sup>  
Und die Stimme,  
die ich früher<sup>6</sup> wie Posaunenschall vernommen hatte,  
sprach zu mir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Das καὶ ἰδοὺ erscheint zwar an einer Reihe von Stellen formelhaft mit εἶδον verknüpft (vgl. Offb 6,2,5,8; 7,9; 14,14; weiter 19,11 und 6,4 v.l. bei ἄρ περ); aber eine echte Parallele stellt nur Offb 7,9 mit μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ dar, so daß hier einleitend das Besondere der Vision für den Seher hervorgehoben werden soll; (καὶ) ἰδοὺ dient entsprechend dem hebr. כִּי (wie oft in der LXX und in den erzählenden Partien des NT zur Belebung der Darstellung, hier im Sinne dessen, was sich im folgenden überraschend ereignet; vgl. P. FIEDLER 1969, *Die Formel „und siehe“*. Vgl. u. zu V. 2a,b; Offb 5,5 und die Auslegung).

<sup>4</sup> Diese kursiv gesetzten Begriffe werden in der Untersuchung – zum großen Teil in Exkursen – näher untersucht und erläutert.

<sup>5</sup> Zu οἰκενός vgl. die Auslegung; ἡνεωχμένη wird als *passivum divinum* (*theologicum*) gemeint sein, wobei LÜ, EÜ und M nur das Faktum der „geöffneten Tür“ betonen; vgl. HOFFMANN/SIEBENTHAL § 296, 296b (S. 593), BÜHLMANN, S. 85 (dort finden sich weitere Literaturangaben); auch D. AUNE (WBC, S. CCII–CCIII) bespricht diese Konstruktion („occurs with some frequency in Revelation“), erwähnt aber nicht Offb 4,1, sondern nur 15,5 und 10,3–5; dort setzt er sich auch mit J. JEREMIAS (1971), *Theologie* (S. 20–24) auseinander, der die Verwendung des *passivum divinum* (bei Jesus) vor allem aus der apokalyptischen Literatur herleitet (vgl. auch C. MACHOLZ 1990, *Das „passivum divinum“*).

<sup>6</sup> Das attributiv gestellte Zahlwort πρῶτη ziehe ich bei der Übersetzung mit in den Relativsatz hinein. Dieser einleitende Satz erhält durch die auffällig überladenen Angaben ein besonderes Gewicht.

<sup>7</sup> Zu den textlichen Varianten vgl. D. AUNE (WBC, S. 269 [Anm. 1.c–c.]), der zur *lectio originalis* λαλοῦσας μετ’ ἐμοῦ λέγων auf Offb 10,8; 17,1 und 21,9 verweist. Ähnlich wie beim Zahlwort πρῶτη ziehe ich in der Übersetzung wegen der besseren Übersichtlichkeit den präpositionalen Ausdruck μετ’ ἐμοῦ zum folgenden Partizip λέγων, obwohl er syntaktisch natürlich eigentlich zum sprachlich auffälligen λαλοῦσας gehört. Das Part. Mask. λέγων beabsichtigt wohl in seiner formelhaften Verwendung, eine Doppelung mit λαλοῦσας zu vermeiden. Hierbei handelt es sich um eine der typischen *constructions ad sensum*, der auch als Hebraismus in Entsprechung zum hebr. כִּי zu deuten ist, vgl. z.B. J. FREY 1993, *Erwägungen*, S. 362f. Ähnlich auch bei D. AUNE (WBC, S. 269 [Anm. 1.d.]) mit Verweis auf Offb 9,13 und 11,15. G. K. BEALE 1997, *Solecisms*, S. 434–436 deutet die Partizipien als Verwendung der Sprache der LXX; er spricht von „septuagint influence“).

Bei J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 237 findet sich die wichtige Beobachtung, „das maskulinische Partizip folgt nie unmittelbar auf das feminine Nomen, auf das es sich bezieht, sondern ist immer durch mehrere dazwischenstehende Wörter davon getrennt.“ Hier sind bis zu ἡ φωνή im griechischen Text neun (!) Zwischenglieder vorhanden, und zwischen dem ebenfalls sich auf dieses Nomen beziehende λαλοῦσας steht noch der Präpositionalausdruck μετ’ ἐμοῦ. Als sprachliche Parallele („a close parallel“) verweist D. AUNE aaO., S. 270 (Anm. 1.d.) auf TestAbr (A) 10,12 („and immediately a voice [φωνή] came from heaven to the Archistrategos saying [λέγων] thus“).

- „Komm her (zu mir herauf)  
und dann werde ich dir das zeigen, was danach geschehen<sup>8</sup> soll.“  
2a Augenblicklich<sup>9</sup> wurde ich vom Geist ergriffen<sup>10</sup>  
und ich sah:

## 5.2 Die Visionsschilderung (Offb 4,2b–7)

- 2b Und siehe,<sup>11</sup>  
ein Thron war aufgestellt<sup>12</sup> (mitten) im Himmel  
und auf dem Thron saß einer;<sup>13</sup>  
3 ER, der da saß,<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Zur Konstruktion dieses Infinitives vgl. G. MUSSIES 1980, *Greek*, S. 167 (Anm. 4).

<sup>9</sup> Diese Bemerkung gehört – entgegen der Abgrenzung bei NESTLE/ALAND, 26. und 27. Aufl. – noch zur Visionseinleitung; so auch bei R und A (schon Th. ZAHN [KNT], S. 317); ähnlich die Unterscheidung zwischen V. 2a und der folgenden „Einführung der Requisiten“ bei H. GIESEN (RNT, zum Text). Eine ähnliche Aufteilung findet sich z.B. in den Kommentaren bei J. H. ALEXANDER (ConBib); R. W. WALL (NIC); Ch. H. GIBLIN (GNS) und neuerdings bei M. GOÉMINE, jeweils zum Text.

<sup>10</sup> Vgl. LÜ, EÜ und M; GN: „der Geist nahm von mir Besitz“; A: „I was in a prophetic trance“, ähnlich bei R der Versuch, das besondere „visionär-ekstatische“ Phänomen zum Ausdruck zu bringen: „ich geriet in Verzückung“. Weitere Aspekte werden in der Auslegung diskutiert.

<sup>11</sup> Auch hier signalisiert das καὶ ἰδοὺ wieder etwas Überraschendes; vgl. D. AUNE (WBC, S. CXCI–CXCIV „The Functions of καί“): „Following the punctuation in Nestle-Aland<sup>27</sup> ..., there are 337 sentences in Revelation. Of these, 245 sentences (73.79 percent) begin with καί.“ (AaO., S. CXCI) Mit dieser formelhaften Überleitung wird „die Schrift“ imitiert; vgl. auch G. MUSSIES 1980, *Greek*, S. 171 oben zu V. 1 und unten zu Offb 5,5.

<sup>12</sup> So nach dem Imperfekt von ἔκειτο. LÜ, EÜ und GN (ebenso M, R, G) konstatierend: „stand“; A: „was situated“ mit der Begründung: „The impf. ... has no contrasting aor. form and so cannot be distinguished either semantically or temporally from the aor. tense; it therefore functions as a neutral past tense.“

<sup>13</sup> St. THOMPSON 1985, *Semitic Syntax*, S. 13 und 113 (Anm. 18 mit Verweis auf Offb 1,16) versteht das Partizip καθήμενος zu Recht als Hebraismus an Stelle eines Hauptverbes, als „the past imperfect or historical present“; diese Interpretation nimmt D. AUNE (WBC), S. 270 (Anm. 2.f.): „The present ptc. καθήμενος, ‚sitting‘, is used here as a finite verb ...“ auf, mit Verweis auf Offb 4,4 und 14,14.

Aber dadurch, daß diese Partizipialwendung (im Präs.) recht gehäuft (achtmal) als fester, durchgängiger Ausdruck in der Offb vorkommt, scheint mir hier eher eine geprägte Gottesbezeichnung vorzuliegen, die die dauerhafte Herrschaftsmacht zum Ausdruck bringt. Ähnliche, fest geprägte, präpositionale Wendungen als Gottesbezeichnungen sind z.B. auch im Psalmentargum zu beobachten. Vgl. weiter u. in der Auslegung.

<sup>14</sup> Das Partizip (καὶ ὁ) καθήμενος, nun als eingeführte Größe mit Artikel und (parataktischem) καί (das nicht noch einmal übersetzt zu werden braucht: so EÜ, GN, A), wiederholt verstärkend das Subjekt und soll durch „ER“ hier besonders hervorgehoben werden; vgl. für diese Stelle den „dramatischen“ Übersetzungsversuch vor allem bei W. JENS 1987, *Das A und das O*, S. 22:

„... Und auf dem Thron sitzend:

sah aus<sup>15</sup> wie Jaspis und Karneol  
und rings um den Thron<sup>16</sup> leuchtete ein (Regen-)Bogen<sup>17</sup>  
wie Smaragd.

4 Um den Thron herum standen 24 Throne,<sup>18</sup>

ER.

ER, der da saß:

DER EINE,

DER UNNENNBARE, ...“

Bei der partizipialen Wendung ἡ καθήμενος (ἐπὶ τὸν θρόνον) handelt es sich um eine gängige Gottesbezeichnung der Johannesoffenbarung, G. DELLING (1959), Stil, S. 438; T. HOLTZ 1980, Gott, S. 256f und J.-A. BÜHNER, Art. κάθηναι, EWNT 2 (1981), Sp. 546–551 (bes. Sp. 548). Zum hier vorausgesetzten ursprünglichen Text καὶ ὁ καθήμενος (gegen den sog. Mehrheitstext) vgl. J. SCHMID 1955, Studien Bd. 2, S. 73.

<sup>15</sup> ὁράσει als *dativus respectus (relationis)*, wie auch in der nächsten Zeile: HOFFMANN/SIEBENTHAL § 178 (S. 254) und BDR § 197 (genauso auch D. AUNE [WBC], S. 270 [Anm. 3.e–e.]): „sah aus“ (EÜ, R); LÜ, M: „war anzusehen“; G: „gleich in seinem Aussehen“; GN: „glänzte wie“; A: „in appearance“.

<sup>16</sup> Κυκλόθεν, „ringsum“, vgl. auch zu den 24 Thronen der Ältesten im anschließenden Vers; G, M: „rings um“; LÜ, R: „um“; EÜ, GN: „über“; A: „encircled“. Wahrscheinlich ist hier zunächst die Vertikale (= „über“) im Blick des Sehers, wenn dann im nächsten Satz die Horizontale mit der Beschreibung der weiteren Throne folgt.

<sup>17</sup> Zur Ablehnung der Variante ἑπεῖς in K\*, A, und einigen Minuskeln s. schon Th. ZAHN (KNT), S. 319 (Anm. 4: „unglaubliche“ Lesart), J. SCHMID 1955, Studien Bd. 2, S. 73 und neuerdings D. AUNE (WBC), S. 270 (Anm. 3.f.). Diese Lesart zieht wahrscheinlich schon das Verständnis des folgenden Verses (in dem ebenfalls die Ortsbeschreibung κυκλόθεν τοῦ θρόνου verwendet wird) vor und damit die Interpretation der 24 Ältesten als Priester. J. SCHMID 1955, aaO., rechnet dagegen lediglich mit einem Schreib- oder Hörfehler (*Itazismus*).

<sup>18</sup> EÜ, R: „standen“. Hier handelt es sich um einen Nominalsatz, darum auch die unterschiedlichen Auflösungen in den Übersetzungen: LÜ: „waren“; G und M: „sah ich“; GN: „standen im Kreis“, ähnlich A: „encircled“.

Der Akk. θρόνος hängt wohl noch, als erster einer Reihe von (vier) weiteren Akk. (εἴκοσι τέσσαρες, πρεσβυτέρους, καθήμενος, περιβεβλημένους), vom einleitenden εἶδον (Offb 4,1) ab, während die Subjekte, die sich auf das die Vision selbst eröffnende καὶ ἰδοὺ (4,2b) beziehen, in den Nominativ gesetzt sind (θρόνος, καθήμενος usw.). Die Thronvision wird durch den Nominativ besonders hervorgehoben. Diese Schwierigkeiten der Kongruenz und der Unterbrechung im Stil („a break in the syntax“, AUNE; „ein Bruch der Konstruktion liegt in jedem Fall vor“, J. SCHMID, zum Text) stehen sicher auch hinter den unterschiedlichen Textüberlieferungen und haben verschiedentlich zu literarkritischen Operationen geführt (so z.B. schon R. H. CHARLES [ICC, Bd. I, S. 115f]).

Zur hier vorausgesetzten *lectio originalis*: θρόνος εἴκοσι τέσσαρες (anders die Ausgaben des NT bis NESTLE<sup>25</sup>: τέσσαρες; aber der hier vorliegende *Nom.* mask. und fem. Pl. τέσσαρες ist mit dem *Akk.* mask. und fem. Pl. [nach dem Text des Andreas von Kaisareia und zwei weiteren Minuskelhandschriften 2073 und 2429; NESTLE/ALAND<sup>26</sup> richtig, NESTLE/ALAND<sup>27</sup> fälschlich als Majuskelhandschrift 0273 notiert!; weitere Angaben bei J. SCHMID 1955, aaO.] austauschbar; vgl. BDR § 46.2b; G. MUSSIES 1971, *Morphology*, S. 219 und J. SCHMID [aaO.] und D. AUNE [WBC]) vergleiche J. SCHMID 1955, Studien Bd. 2, S. 74 (vgl. ebd., S. 245) und – ausführlich – D. AUNE (WBC), S. 270f (Anm. 4.b–b., hier weitere Lit.).

auf den Thronen saßen<sup>19</sup> 24 Älteste;  
sie trugen weiße Kleider  
und auf ihren Köpfen<sup>20</sup> goldene Kränze.<sup>21</sup>

5 Vom<sup>22</sup> Thron her gingen<sup>23</sup> Blitze aus, Getöse<sup>24</sup> und Donnerschläge.

<sup>19</sup> Dieses Part. Präs. καθήμενος mit dem Aspekt des dauerhaften Sitzens ist analog zur Gottesaussage gebildet.

<sup>20</sup> So EÜ (griechisch: pl.); GN faßt den ganzen Ausdruck ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στέφανους χρυσοῦς verkürzt zusammen mit „(sie trugen) goldene Kronen (!)“.

<sup>21</sup> Die Beschreibung der Ältesten mit den Kränzen (στέφανοι) bereitet gleichzeitig die Huldigungsaussage in V. 11 vor. Der Begriff στέφανοι selbst wurde schon im Überwinderspruch an die Gemeinde in Smyrna (Offb 2,10) als besondere Ehrenbezeichnung verwendet; vgl. insgesamt G. M. STEVENSON 1995, Conceptual Background, passim. Neben den verbreiteten metaphorischen Verwendungen von „Siegeskranz“ und „Königskrone“ macht dieser Aufsatz auf weitere Konnotationen aufmerksam: „Divine Glory“ und „Honor“; zu Offb 4: „I suggest that the thrones in Revelation 4 symbolize royal authority, whereas the golden wreaths are intended to symbolize divinity and honor.“ (AaO., S. 269); ebd. auch Belege dafür, daß die weißen Kleider und Kränze/Kronen oft als Zierde der Priesterschaft dienen (SIG<sup>3</sup> 1018). LÜ und GN übersetzen einfach mit: „Kronen“ (A: „crowns“), was aber zu enge Assoziationen mit dem Diadem (διάδημα, nur am Ende in Offb 19,12 für den weißen Reiter positiv verwendet; negativ vorher für den Drachen und das Tier Offb 12,3; 13,1) hervorruft.

<sup>22</sup> In der Übersetzung wird wieder das (parataktische) καὶ unübersetzt gelassen (so EÜ, GN; D. AUNE [WBC], S. 271 [Anm. 5.a.]: „a discourse marker indicating the beginning of a new sentence or clause and lacks independent semantic significance“).

<sup>23</sup> Genauer: „aus dem Thron“, ähnlich wie in Offb 22,1 vom „Strom des lebendigen Wassers“ (vgl. Ez 47,1.8.12). ἐκπορεύομαι (achtmal in Offb) kann mit der Präposition ἀπό (Mt 20,29; Mk 10,46) aber auch mit ἐκείθεν (Mk 6,11), ἔξω (Mk 11,19) oder wie hier und Offb 22,1 mit ἐκ (vgl. Mk 13,1) konstruiert werden (vgl. mit der Angabe des Ziels [ἐπὶ] Offb 16,14); wie hier LXX Hiob 41,12 und vor allem LXX Ez 1,13: ἐκ τοῦ πυρὸς ἐξεπορεύετο ἀστραπή. War vorher bei der ersten Angabe, die von καὶ ἰδοὺ (V. 2) abhängig ist, das Imperfekt (ἐκείτο) verwendet worden, so werden die folgenden Aussagen in variabler Form aneinandergereiht (hier V. 5 zum ersten Mal ein finites Verb im Präsens):

– (Doppelte!) Benennung des *Thronenden* (V. 2b/3a) mit dem Part. Präs. (... καθήμενος,

καὶ ὁ καθήμενος);

– der *Bogen* (ἵρις) im Nominalsatz;

– die 24 *Throne* (merkwürdigerweise inkongruent formuliert im Akk., der von εἶδον [V. 1] abhängig ist; vgl. o. zum Text), ebenfalls im Nominalsatz;

– die 24 *Ältesten*, für die die gleiche Inkongruenz besteht, im Part. Präs.

(καθήμενος = Akk. Mask. Pl.);

– die (drei) „*theophanen*“ *Phänomene* im finiten Verb im Präs. (ἐκπορεύονται)

– die sieben *Fackeln* mit einem Part. Präs. (καίόμεναι);

– und die vier *Lebewesen* (abschließend wieder) im Nominalsatz, der aber durch das folgende Part. Präs. (γέμοντα) näher erläutert wird.

<sup>24</sup> Zur Aufzählung vgl. Offb 8,5 (in anderer Reihenfolge und ergänzt durch „Erdbeben“); 11,19; 16,18. Φωναί sind dabei kaum Stimmen von Menschen oder Tieren (so mißverständlich: LÜ, EÜ, bei G, R und vor allem GN: „rufen“; BAUER/ALAND, s.v., Sp. 1736 denkt an „Gebrüll des Sturms“!), sondern ebenfalls „theophane“ Phänomene (die Stimme Gottes oder [eher] die der Engel); vgl. LXX Ex 19,16: φωναί καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη; ähnlich LXX Ez 1,13 und vor allem Jub 2,2. Zu Recht verweist R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 116f) auf die

Und sieben Fackeln brannten<sup>25</sup> vor dem Thron,  
– das sind<sup>26</sup> die sieben Geister Gottes –.

- 6 Und vor dem Thron (war) etwas wie<sup>27</sup> eine Meeresflut,  
wie Kristall.<sup>28</sup>

Äquivalenz zu  $\alpha\gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma$  (vgl. Ps 77,19:  $\lambda\gamma\gamma\eta\gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma$  [LXX 76,19:  $\phi\omega\eta\eta\ \tau\eta\varsigma\ \beta\rho\upsilon\tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon$ ]; Hi 37,4 [vgl. 37,2.3.5]); W. BOUSSET (KEK, S. 248) deutet das Phänomen ähnlich mit „Brausen und Tosen, das im Gewitter neben Blitz und Donner einhergeht“. Zum Ganzen vgl. O. BETZ, Art.  $\phi\omega\eta\eta$ , ThWNT IX (1973), S. 281 zum Sinaigeschehen und S. 289. Darum ist hier zu übersetzen mit „Krachen“ oder besser „Getöse“ (M; vgl. A: „rumbling“).

<sup>25</sup> Das Part. Präs. (s.o. zum *praesens historicum*) fügt sich gut in die gesamte Schilderung der Thronszene und seiner dauerhaften „Ordnung“ ein. So steht auch das vorausgehende finite Verb  $\epsilon\kappa\sigma\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$  im Präs.; vgl. zu diesem Aspekt des (gnomischen) Präsens die Bemerkung bei HOFFMANN/SIEBENTHAL § 197b (S. 317): „Ausdruck einer allgemeinen gültigen Wahrheit oder Ordnung“.

<sup>26</sup> Die *lectio originalis*  $\alpha\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu$ , die hier vorausgesetzt wird, wird nicht an das feminine Bezugswort  $\epsilon\pi\tau\alpha\ \lambda\alpha\mu\pi\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$  attrahiert (Attraktion des Relativpronomens in Numerus, Kasus und Genus nur einmal: Offb 18,6; dort folgt das Relativpronomen aber auch direkt auf das Bezugswort, wogegen hier fünf Wörter dazwischengeschaltet sind), sondern erhält ihr neutrales Genus vom folgenden  $\tau\alpha\ \epsilon\pi\tau\alpha\ \pi\upsilon\epsilon\iota\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$  (ähnlich Offb 21,8).

Die Verbform in der 3. Pers. Pl. ( $\epsilon\iota\sigma\iota\nu$ ), statt der auch möglichen 3. Pers. Sg. ( $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  wie im Alexandrinus vorausgesetzt), wird mit der Vorstellung von „lebendigen Subjekten“ (AUNE: „when the subject is a living being“ mit Verweis auf die Lebewesen [Offb 4,8.9; 5,14; 19,4] und Vögel [Offb 19,21]; vgl. G. MUSSIES 1971, *Morphology*, S. 231) zusammenhängen; zur Gesamthematik siehe D. AUNE (WBC), S. 271 (Anm. 5.b–b.).

<sup>27</sup>  $\omega\varsigma$ , wie gewöhnlich in der Johannesoffenbarung (59mal), gefolgt von einem artikellosen Substantiv (Ausnahmen:  $\delta\ \eta\lambda\iota\omicron\varsigma$  [1,16; 10,1],  $\tau\alpha\ \sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta$  [2,27],  $\eta\ \alpha\mu\mu\omicron\varsigma$  [20,8],  $\tau\omicron\ \epsilon\rho\gamma\omicron\nu$  [22,12]). Vgl. D. AUNE (WBC), S. 271 (Anm. 6.b.). Zur metaphorischen Sprache – verbreitet insbesondere auch in apokalyptischen Texten, signalisiert durch die Vergleichspartikel  $\omega\varsigma$ , wie schon bei der anfänglichen „Stimme“ in V. 1b, vgl. L. L. THOMPSON 1990, *Book of Revelation*, S. 46–48.

<sup>28</sup> Zum  $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\ \iota\alpha\lambda\iota\eta\eta$  vgl. Offb 15,2. Dieser „Himmelsozean“ gehört zur Urarchitektur der Welt (vgl. die „oberen Wasser“ in Gen 1,6f und 7,11), auch wenn hier in der Johannesoffenbarung dem Aspekt der gewaltigen Wassermassen keinerlei Bedeutung zukommt; möglicherweise steht bei der Beschreibung der unmittelbaren Umgebung des Gottesthrones ein urtümliches Bauelement des Himmelsgewölbes im Hintergrund. Ez 1,22 wird es  $\epsilon\pi\tau\alpha\ \gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma$  (s. Gen 1,6) genannt (von  $\gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma$  „breit-, festtreten“; vgl. LXX:  $\omega\sigma\epsilon\iota\ \sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\mu\alpha\ \omega\varsigma\ \theta\rho\alpha\sigma\iota\varsigma\ \kappa\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon$ , vgl.  $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\varsigma$  „hart, fest“; zu  $\gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma$  s. auch Ps 19,2 (dieses Element ist beteiligt am Gotteslob, parallel zum „Himmel“); Ps 150,1 ( $\epsilon\pi\tau\alpha\ \gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma$  wird parallel zu „Heiligtum“ als Aufenthaltsort Gottes genannt), dazu Dan 12,3, Sir 43,8; s. als zusätzliche Angabe innerhalb der Visionen TestLevi 2,7 und 2 Hen 3,3; vgl. grBar 10,2; darüber hinaus ist aber auch die Erwähnung des  $\delta\ \omicron\kappa\epsilon\alpha\nu\delta\omicron\varsigma\ \pi\omicron\tau\epsilon\mu\omicron\varsigma$  in TestAbr B 8,3 zu beachten; mit diesem Himmelselement konnte also durchaus an griechische kosmologische Vorstellungen angeknüpft und gleichzeitig die griechische Kosmogonie übernommen werden.

$\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  hat hier wahrscheinlich weniger die Bedeutung „durchsichtig“, sondern „weiß wie der Bergkristall“ (s. BAUER/ALAND, s.v., Sp. 923), woran mit dem Stichwort „Eis“ auch in vielen anderen apokalyptischen Thronvisionen gedacht ist: TestLevi 3,2  $\pi\upsilon\rho\ \chi\iota\omicron\nu\alpha$

Und in der Mitte des Thrones  
und (näher) rings um den Thron herum<sup>29</sup> waren vier Lebewesen,<sup>30</sup>  
voller<sup>31</sup> Augen, vorn und hinten.

$\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ; 1 Hen 14,18  $\omega\sigma\epsilon\iota\ \kappa\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\upsilon\omicron\nu$  u.ö. Zur Thematik s. Chr. BÖTTTRICH 1995, Meer, mit weiteren Vergleichstexten (z.B. BerR 12 zu Gen 2,4; oder die Legende um die Gefährdung des Mystikers bHag 14b; vgl. J. MAIER 1963, Gefährdungsmotiv, und P. SCHÄFER 1991, *Gott*, und unten zu den Hekhalot-Texten). Letztlich wird durch das Stichwort  $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$  im Zusammenhang der Thronbeschreibung „an den Assoziationen ‚Glanz, Reinheit, Klarheit‘“ angeknüpft (BÖTTTRICH 1995, aaO., S. 11) und damit neben dem ästhetischen Aspekt der kosmische Gesamtrahmen unterstrichen. LÜ, ähnlich EÜ, G, R (und A: „... a glassy sea like crystal“): „ein gläsernes Meer, gleich dem Kristall“; GN: „ein gläsernes Meer, so klar wie Kristall“; M: „ein Meer, durchsichtig wie Kristall“. Allerdings liegt eben für den antiken Menschen der Aspekt des „hell-weißen“ näher als der des durchsichtigen!

<sup>29</sup> LÜ: „in der Mitte am Thron und um den Thron“; EÜ, GN: „in der Mitte, rings um den Thron“; R, G (ähnlich A: „... in the midst of the throne and around the throne“): „inmitten des Throns und rings um den Thron“; M: „in der Mitte (jeder Seite) des Thrones und rings um den Thron“. EÜ und GN verstehen damit das  $\kappa\alpha\iota$  expegetisch und interpretieren die zweite als eine Näherbestimmung der ersten Aussage; einen Schritt weiter geht M, indem er  $\epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega$  keine inhaltliche Bedeutung mehr zugesteht; diese Interpretation steht der literarkritischen „Lösung“ von W. BOUSSET (KEK, S. 249: „möglicherweise“) und R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 118f) nahe, die hier eine spätere Glosse vermuten.

Der Seher nimmt also zunächst den (Gottes-) Thron und die darauf sitzende „Gestalt“, ohne sie näher zu beschreiben und den „Bogen“ – als Kreis – „über und unter“ dem Thron ( $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\theta\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\rho\acute{\nu}\omicron\nu\ V. 2f$ ; s.o. zum vertikalen Eindruck) wahr; dann schweift der Blick weiter zur horizontalen Umgebung des Gottesthrones mit den 24 Thronen der 24 Ältesten, und kommt über die Phänomene von Blitzen, Getöse, Donnerschlägen, den sieben Fackeln und dem „kristallinen Meer“ nun schließlich auf die vier Lebewesen zu sprechen. Hierbei ist allerdings die doppelte Ortsangabe  $\epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\rho\acute{\nu}\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\upsilon\kappa\lambda\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\rho\acute{\nu}\omicron\nu$  verwirrend. Nur hier beim ersten Mal erscheint bei der Angabe der Lebewesen  $\epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\rho\acute{\nu}\omicron\nu$ . Sie wird erst später Offb 5,6 durch die ebenfalls doppelte (bzw. durch die Ergänzung der folgenden Erwähnung der Ältesten: dreifache) Angabe  $\epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\rho\acute{\nu}\omicron\nu\ \dots\ \epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\rho\acute{\nu}\omicron\nu$  präzisiert, die sich auf die erste Erwähnung in 4,6b stützt, „aufgelöst“, wenn auch noch dem Lamm die größtmögliche Nähe und der engste Bezug zum Gottesthron zugewiesen werden muß (s.u.). Ähnlich Ch. C. TORREY 1958, *Apocalypse*, S. 102: „The plan in the author’s mind is plainly indicated in chapter 5.“

Hier in V. 6b scheint sich  $\epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega$  auf den Bezug zum Thron selbst zu beschränken, demgegenüber wird  $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omega$  den Zusammenhang mit den anderen, den Thron umgebenden Wesen (24 Ältesten mit ihren Thronen), betonen;  $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omega$  gibt damit den noch einmal engeren Kreis an, gegenüber der bisher zweimal verwendeten Angabe  $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\theta\epsilon\nu$ . Zum Ganzen vgl. die Diskussion (und Zitierung englischer Übersetzungen) bei D. AUNE (WBC), S. 272 (Anm. 6.c–c.).

<sup>30</sup>  $\zeta\omega\alpha$  wie hier: EÜ und G; M und R nur: „Wesen“ (ähnlich auch G. Petzke, Art.  $\zeta\omega\omicron\nu$ , EWNT 2 [1981], Sp. 273: „[himmlische] Wesen“); LÜ: „himmlische Gestalten“; GN: „mächtige Gestalten“. A hier und in den folgenden Texten nach Ez 10,20 und Irenäus: „cherubim“; vgl. BAUER/ALAND, s.v., Sp. 690: „Wesen, d(ie) keine Menschen sind“. Näheres, und vor allem der Bezug zu den  $\pi\upsilon\tau\tau\iota$  aus Ez 1–3, s.u. in der Auslegung.

<sup>31</sup>  $\gamma\acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\tau\alpha$  (Part. Präs.) entspricht im Deutschen „voll sein von/mit etwas“, K.-H. PRIDIK, Art.  $\gamma\acute{\epsilon}\mu\omega$ , EWNT 1 (1980), Sp. 578.  $\gamma\acute{\epsilon}\mu\omega$  ist ein sog. Vorzugswort der Johannesoffenbarung: von elf Vorkommen im NT finden sich sieben (4,6.8 [vier Lebewesen: Augen]; 5,8 [Schalen:

- 7 Und das erste Lebewesen glich einem Löwen,  
und das zweite Lebewesen glich einem Jungstier,<sup>32</sup>  
und das dritte Lebewesen hatte<sup>33</sup> ein Gesicht wie ein Mensch,  
und das vierte Lebewesen glich einem fliegenden Adler.

### 5.3 Der immerwährende, himmlische Gottesdienst (Offb 4,8.9–11)

#### 5.3.1 Die Qeduscha der vier Lebewesen

- 8 Und jedes der vier Lebewesen  
besaß<sup>34</sup> sechs Flügel

Weihrauch; s.u.); 15,7 [Schalen: Zorn Gottes]; 17,3 [Tier: gotteslästerliche Namen]; 17,4 [Becher: abscheulicher Schmutz und Hurerei; oder nach PRIDIK, ebd. „eine Frau ‚mit den unreinen Zeichen ihrer Unzucht‘“]; 21,9 [Schalen: Plagen]; GN: „ringsum voller Augen“.

<sup>32</sup> Μόσχος nach Ez 1,10 u.ö. (hebr. שׂוֹר); vgl. F. REHKOPF 1989, *Septuaginta-Vokabular*, S. 196 s.v.: „junger Stier“.

<sup>33</sup> Die Aufzählung der vier Lebewesen in Nominalsätzen wird hier mit dem Part. Präs. Mask. (!) Sing. ἔχων unterbrochen. Ähnliches geschieht in V. 8a, wo bei der Angabe der sechs Flügel ebenfalls das Part. ἔχων erscheint; darüber hinaus gehört anscheinend auch das die Qeduscha einleitende Part. (λέγοντες, V. 8b) in diesen, die Kongruenz mit dem Neutrum des Subjektes (τέσσαρα ζῴα) störenden Zusammenhang. Die Spannung wird besonders dadurch verstärkt, daß alle Vergleichspartikel in der Aufzählung V. 7 ohne Ausnahme in der neutralen Form (ἴσκιον) erscheinen und textkritisch völlig problemlos sind. In der Regel wird darum die Verwendung der maskulinen Form als „störendes Asyndeton“ (W. BOUSSET [KEK], zum Text) oder als Semitismus (R. H. CHARLES [ICC], zum Text); vgl. D. AUNE [WBC], S. 272 [Anm. 7.a., Lit!], hebr.: לֵוִי; aram.: לֵוִי) interpretiert; vermutlich handelt es sich um letzteres.

Die äußere Bezeugung des neutralen ἔχων „lediglich“ durch den Sinaiticus und den sog. Mehrheitstext (Offb 4,7 auch durch Irenäus) besagt nicht viel, da es an alten und zuverlässigen Handschriften mangelt (vgl. o. und vor allem die Untersuchungen durch J. SCHMID 1955, *Studien*, passim). SCHMID (*Studien* Bd. 2, S. 233f) hält – gegen die Entscheidung der meisten modernen Textausgaben – ἔχων für die *lectio originalis*; allerdings hat sich in den letzten Jahren durch die (neuere) Wertung der wichtigen Minuskelhandschrift 1006 (ALAND/ALAND 1982, *Text*, S. 152: „in der Apokalypse ... Kategorie II“!), 2329 (ebenfalls: Kategorie II!) und 2344 (ebd., S. 159: „in der Offenbarung mit A [02] und C [04 – hier in Offb 4,7f klafft jedoch eine Lücke! –] von höchstem Textwert, Kategorie I“) eine geänderte Gewichtung der Textzeugen ergeben. So kann keineswegs mehr mit J. SCHMID 1955, aaO. Bd. 2, S. 234 „mit voller Sicherheit“ gegen die Ursprünglichkeit der äußeren Bezeugung des Part. Präs. Mask. ἔχων argumentiert werden, weiter ähnlich neuerdings – mit zusätzlichen Argumenten – D. AUNE (WBC), aaO. Möglicherweise hat der Vergleich des dritten Lebewesens mit dem „Gesicht“ (πρόσωπον) eines Menschen (ἄνθρωπος) den Verfasser zu der ungewöhnlichen Verwendung des Genus veranlaßt; von diesen inhaltlichen Überlegungen abgesehen aber ist die Verwendung des maskulinen Genus an Stelle des neutralen möglicherweise auch phonetisch zu erklären (so BDR § 28; G. MUSSIES 1971, *Morphology*, S. 138 und D. AUNE, aaO.).

<sup>34</sup> Wie schon in V. 7 erscheint wieder (eindeutig als *lectio originalis* vorausgesetzt) das Part. Präs. Mask. Sing. ἔχων; die Inkongruenz wird durch ἐν καθ' ἑν αὐτῶν besonders plas-

und war überall (ringsum und innen)<sup>35</sup> übersät mit Augen,  
und sie singen<sup>36</sup> unaufhörlich<sup>37</sup> Tag und Nacht:  
„Heilig, heilig, heilig  
ist Gott, der Herr, der Allherrscher,<sup>38</sup>  
der war und der ist und der kommt.“

### 5.3.2 Die Doxologie der 24 Ältesten (Offb 4,9–11)

- 9 Und immer,<sup>39</sup> wenn die Lebewesen Ruhm,

tisch. Mit den beiden erwähnten wichtigen Minuskelhandschriften 1006 und 2329, darüberhinaus auch 1854 (ALAND/ALAND, aaO., S. 158: „in der Apokalypse Kategorie II“) und dem Alexandrinus liegen wieder zuverlässige Zeugen vor (vgl. die über NESTLE/ALAND<sup>27</sup> hinaus erweiterte Liste der Textzeugen bei D. AUNE [WBC], S. 272 [Anm. 8.c.]). Da sicher (s.o.) schon V. 7 diese maskuline Form ἔχων ursprünglich ist, ist die vorliegende Verwendung als Parallele erklärbar; ähnlich D. AUNE, aaO.

<sup>35</sup> Bei κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν nimmt der erste Begriff wahrscheinlich die Formulierung aus LXX Ez 1,18 auf: οἱ ἄνθρωποι (!) αὐτῶν πλήρεις ὀφθαλμῶν κυκλόθεν (!) τοῖς τέσσαρσιν; siehe N. WALTER, Art. ἔσω, EWNT 2 (1981), Sp. 161 (vgl. aber auch LXX Ez 10,12: οἱ ἄνθρωποι αὐτῶν καὶ αἱ χεῖρες αὐτῶν καὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν [!] καὶ οἱ τροχοὶ πλήρεις ὀφθαλμῶν κυκλόθεν τοῖς τέσσαρσιν τροχοῖς αὐτῶν); schon in V. 6b hieß es von den Lebewesen, sie wären ἐμπροσθεν καὶ ὀπισθεν mit Augen bedeckt; dadurch, daß den Lebewesen nicht nur vier (wie in Ez 1), sondern sechs (wie die Cheruben in Jes 6) Flügel zugesprochen werden, ist auch die Verwendung von κυκλόθεν anstelle des die direkte Ergänzung zum Ausdruck bringenden ἔσωθεν nachvollziehbar (im NT ist eine solche Zusammenstellung aber nirgends belegt; nur hier ist sie in wenigen HSS enthalten!); in den Übersetzungen erscheint der Doppelausdruck gewöhnlich (LÜ, EÜ, GN) als „außen und innen“. R (ähnlich M) übersetzt: „ringsherum und innen“; G löst unverständlicherweise den Doppelausdruck auf und übersetzt: „ein jedes von ihnen hatte je sechs Flügel ringsherum (!) und war innen (!) voller Augen.“ Im Text (S. 153) heißt es allerdings ohne weitere Präzisierung (mit Verweis auf Ez 1,18; 10,12): „Die Lebewesen sind übersät von Augen“. Vgl. u. zu den sieben Augen des Lammes (Offb 5,6).

<sup>36</sup> Statt des zu erwartenden Part. Präs. Neutr. erscheint wieder die mask. Form λέγοντες in allen HSS. Inhaltlich entspricht dieser Ausdruck einem hebr. אָמַר (בְּשִׁיר), was den liturgischen „Sprechgesang“ im Tempelgottesdienst bedeutet. R und M (LÜ, Imperfekt): „sprechen“; EÜ, G: „rufen“; GN (A: „chanting“): „singen“; s.u. zur Auslegung. Durch die Stellung am Satzende liegt der Schwerpunkt auf dem Part.; darum wird es hier in der Übersetzung als finites Verb behandelt, während der sog. Prädikatsverband des griechischen Textes (s. nächste Anm.) im Deutschen als adverbiale Zeitangabe („unaufhörlich“; vgl. GN) interpretiert wird.

<sup>37</sup> Im Präs. formuliert: ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν; LÜ (ähnlich G, M und R, im Präs.): „sie hatten keine Ruhe“ (A: „they did not cease“); EÜ: „sie ruhen nicht“; GN: „unblässig“.

<sup>38</sup> Παντοκράτωρ; LÜ: „der Allmächtige“ (A: „Almighty“); EÜ: „der Herrscher über die ganze Schöpfung“; GN: „der die ganze Welt regiert“; G, M und R: „der Allherrscher“. Weiter zu dieser für die Johannesoffenbarung entscheidenden Gottesbezeichnung (neben dem Zitat 2 Kor 6,18 nur hier [neunmal!] in der Offb; hebr.: צְבָאוֹת oft in der LXX); vgl. das Zitat Röm 9,29 und noch Jak 5,4 in der Auslegung.

<sup>39</sup> Zur iterativen Bedeutung (anders D. AUNE [WBC], S. 273 [Anm. 9.a.]) der temporalen Partikel ὅταν vgl. BDR § 367 (Anm. 1); zum folgenden Futur (BDR § 382 [Anm. 8]; H. Balz [als Hg.], Art. ὅταν, EWNT 2 [1981], Sp. 1316) vgl. die nächste Anm.



Ehre und Dank *erweisen*<sup>40</sup>  
 dem, der auf den Thron sitzt und in alle Ewigkeit<sup>41</sup> lebt,  
 10 dann werfen sich die 24 Ältesten nieder<sup>42</sup>  
 vor dem, der auf dem Thron sitzt  
 und beten ihn an,<sup>43</sup> der in alle Ewigkeit lebt  
 und nehmen ihre Kränze ab<sup>44</sup> vor dem Thron mit den Worten:<sup>45</sup> *Sprechgesang*  
 11  
 „Würdig bist du  
 – unser Herr und Gott –,  
 Ruhm, Ehre und Macht zu empfangen,  
 denn du hast alle Dinge<sup>46</sup> geschaffen<sup>47</sup>  
 und durch deinen Willen wurden sie,  
 und wurden geschaffen.“<sup>48</sup>

<sup>40</sup> Das Bild der Textzeugen ist uneinheitlich; doch ist sicherlich Ind. Fut. δόσωσιν zu lesen, s. die zuverlässigsten Handschriften: neben A, die Minuskeln 1611 [ALAND/ALAND 1981, *Text*, S. 153: „in der Apokalypse Kategorie II“]; 2050 [ebenso nach ALAND/ALAND: „Kategorie II“] pc. Zu Recht wird das Problem bei B. M. METZGER 1975, *Textual Commentary* nicht weiter diskutiert (vgl. schon J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 219). Siehe weiter die Auslegung.

GN zieht das anschließende Part. Präs. λέγοντες nach vorn zum Verb δόσωσιν und gibt V. 9f so wieder: „Die ... Gestalten singen Lieder (!) zum Lob, Preis und Dank für den, der auf dem Thron sitzt ... und sagen ...“.

<sup>41</sup> Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων entspricht der hebr. Formel לעולם ועד. LÜ: „von Ewigkeit zu Ewigkeit“; EÜ, GN, G, M: „in alle Ewigkeit“; R: „der lebendig ist in Ewigkeit“; A: „for ever and ever“.

<sup>42</sup> Wieder Ind. Fut. πεσοῦνται: LÜ (G, R: Präs.; A: „prostrate themselves“): „fielen ... nieder“; M: „werden (!) niederfallen“.

<sup>43</sup> Zu πεσοῦνται als anbetende Proskynese (24mal in Offb von 60 Vorkommen im NT) siehe die Auslegung; A: „worship“.

<sup>44</sup> Das Ind. Fut. βαλοῦσιν ist wieder *lectio originalis*; LÜ (EÜ, GN, G, R: Präs.): „legten ... nieder“; M: „(werden!) niederwerfen“; A: „cast (their garlands)“. Es geht hier aber um mehr als um ein schlichtes Absetzen der Kränze (so auch O. HOFIUS, Art. βάλλω, EWNT 1 [1980], Sp. 458 „legen“); zur liturgischen Vorstellung siehe die Auslegung.

<sup>45</sup> Das Part. Präs. λέγοντες leitet wieder wie in V. 8b einen „Sprechgesang“ ein und entspricht wie dort dem hebr. אמר (בשרי). LÜ (EÜ, G, M, R: Präs.): „sprachen“; GN: „sagen“; A: „chanting“.

<sup>46</sup> Τὰ πάντα: LÜ, M, R (A: „all things“): „alle Dinge“; EÜ: „die Welt“; GN: „die ganze Welt“; G: „alles“. H. LANGKAMMER, Art. πᾶς, EWNT 3 (1983), Sp. 113: „generisch ... eine formelhafte (Bedeutung): für ‚alle Dinge/das All (schlechthin)‘“; vgl. B. REICKE, Art. πᾶς, ThWNT V (1954), S. 889: „formelhafte Bezeichnung für alle Dinge, alle Wesen, das All“.

<sup>47</sup> Zum Aorist von ἐκτίσας (hap. leg.!) vgl. D. AUNE (WBC), S. 273 (Anm. 11.e.) setzt sich mit G. MUSSIES 1971, *Morphology*, S. 338 (der hier eine perfektische Bedeutung postuliert) auseinander: „since creation can be regarded as an event of the past, the aor. is a fully appropriate tense“ (mit Verweis auf Offb 10,6 ἐκτίσεν; Kol 1,16 ἐκτίσται u.ö.).

<sup>48</sup> Die hier vorausgesetzte *lectio originalis* (im Plural): ... ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν gilt trotz der abweichenden Lesarten der relativ zuverlässigen Minuskeln 1854 (ALAND/ALAND 1981,

## 5.4 Das Buch (Offb 5,1–5)

1 Und<sup>49</sup> ich sah in der rechten (Hand)<sup>50</sup> dessen,  
 der auf dem Thron sitzt,  
 eine *Buchrolle*; innen und außen<sup>51</sup> beschrieben  
 und mit sieben Siegeln versiegelt.<sup>52</sup>

*Text*, S. 158: „in der Apokalypse Kategorie II“) 2050 (ebenso) u.a. (εἶσιν) und 2329 (ebenso die sog. Kategorie II: ἐγένοντο). Die beiden Verben, mit καὶ verbunden, sind schwierig zu übersetzen; das ist der Grund der unterschiedlichen Lesarten.

Hier werden sie als *hysteron proteron* interpretiert, im Sinne von: „sie wurden (duratives ἦσαν), weil sie geschaffen wurden.“ So schon in den Kommentaren von H. B. SWETE 1911, S. 76 zu Offb 5,2b; genauso I. T. BECKWITH 1919, S. 504: „they existed, that is, were created“. LÜ, R (ähnlich EÜ, G, im Sing.): „waren sie und wurden sie geschaffen“ (M: „waren sie da ...“); GN löst die Konstruktion in einen selbständigen Satz auf: „Du hast die ganze Welt geschaffen; weil du es gewollt hast, ist sie entstanden.“ Ähnlich wie hier entscheidet sich D. AUNE (WBC, S. 274 [Anm. 11.i–i.]): „they existed, yes were created.“ Er gibt dafür die folgende Begründung: „The καὶ can be construed as exegetical so that the second verb can be understood as a more specific reference to the same verbal action“ (aaO., mit Berufung auf I. T. BECKWITH). Weiter zum Verständnis dieser Schlußaussage der Doxologie s. die Untersuchung.

<sup>49</sup> G und GN beginnen hier, ohne das καὶ zu übersetzen, direkt mit dem neuen Hauptsatz; A: „Then“ (wie Offb 5,5.6.11.13; s.u.), mit der Begründung (S. 321 [Anm. 1.a.]): „καὶ is translated ‚then‘ here because it is a coordinating conjunction frequently functioning as a link between main clauses that indicates a temporal sequence in a narrative sequence (like the Hebrew waw consecutive).“

<sup>50</sup> Als *lectio originalis* wird hier ἐπὶ τῆν δεξιάν (hap. leg.!) vorausgesetzt; zur Ablehnung der Variante mit Dat. vgl. D. AUNE (WBC), S. 321 (Anm. 1.b–b.). Zu den Besonderheiten der Verwendung der Präposition ἐπὶ in der Johannesoffenbarung vgl. J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 209–213 und D. AUNE, aaO., S. CLXXXI – CLXXXIII (speziell zu Offb 5,1, S. CLXXXII und aaO. [Anm. 1.b–b.]).

Vgl. zur Konstruktion von ἐπὶ mit Akk. Offb 20,4: ἐπὶ τῆν χεῖρα αὐτῶν; auch 14,9; 20,1. Darauf verweist schon W. BOUSSET (KEK), S. 166 (jedoch fehlt Offb 5,1 in seiner Zusammenstellung). Vgl. die Verbindung mit Gen.: Offb 1,20; 13,16. R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 136) bemerkt adäquat: „The book-roll lies on the open palm of the right hand“; dem Verfasser kommt es darauf an, daß die Rolle für alle sichtbar ist. LÜ, GN: „in der rechten Hand“ (A: „in the right hand“); EÜ, G, M, R: „auf der rechten Hand“.

<sup>51</sup> ἔσωθεν καὶ ὀπίσωθεν ist *lectio difficilior* und darum wohl *lectio originalis* (nach A; den Minuskeln 2329 [Kat.II]; 2344 [ALAND/ALAND, *Text*, S. 159: „in der Offenbarung mit A ... von höchstem Textwert, Kategorie I“) und wenigen anderen HSS); so auch J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 74; D. AUNE (WBC) – mit Diskussion der Varianten – S. 322 (Anm. 1.e–e.). Zur Interpretation von βιβλίον als „Buchrolle“ s. die Auslegung.

<sup>52</sup> Zum Verständnis des ungewöhnlichen Kompositums κατεσφραγισμένον (Part. Perf. Pass., hap. leg.!) GN: „verschlossen“, um im Deutschen die Wiederholung des Substantives σφραγίς – wieder ein „Vorzugswort“ der Offb [neben Röm 4,11; 1 Kor 9,2 und 2 Tim 2,19 nur Offb: 13mal] – zu vermeiden) s. die Auslegung.

- 2 Und ich sah einen gewaltigen<sup>53</sup> Engel, der mit dröhnender Stimme<sup>54</sup> (wie ein Herold) in aller Öffentlichkeit<sup>55</sup> ausrief:  
„Wer ist würdig, die Buchrolle zu öffnen  
und<sup>56</sup> ihre Siegel zu lösen?“
- 3 Und keiner im Himmel,  
noch auf der Erde  
noch unter der Erde konnte die Buchrolle öffnen  
und erst recht nicht einsehen.<sup>57</sup>
- 4 Da<sup>58</sup> weinte ich sehr,  
weil keiner für würdig befunden wurde,  
die Buchrolle zu öffnen  
und sie einzusehen.

<sup>53</sup> ἄγγελος ἰσχυρός: LÜ, G, M: „starker Engel“; EÜ „gewaltiger Engel“; GN, R: „mächtiger Engel“ (A: „a mighty angel“).

<sup>54</sup> Die „Lautstärke“ ἐν φωνῇ μεγάλῃ (ein häufiger Hebraismus in der Offb) entspricht dem vorangehenden Attribut des Engels: ἰσχυρός. LÜ: „mit großer Stimme“; EÜ, GN, G, M, R: „mit lauter Stimme“ (A: „with a loud voice“); weiter s. die Auslegung.

<sup>55</sup> Auch κηρύσσειν („verkündigen“, „öffentlich bekannt machen“) ist hap. leg. in der Offb; bei diesem Begriff schwingt noch das ursprüngliche Bild des Herolds (κηρυξ; in dieser Bedeutung überhaupt nicht im NT) mit. LÜ, EÜ, G, R: „rief“; M: „ausrief“ (A: „proclaiming“)! Vgl. in ähnlicher Funktion Offb 10,7; 14,6 mit dem ebenfalls seltenen εὐαγγελίζεσθαι (Akt. im NT nur hier).

G. FRIEDRICH, ThWNT III (1938), S. 709,25ff versteht die Frage des Engels als eine an die ganze Welt: „Mit lauter Stimme, so daß es im Himmel, auf Erden und unter der Erde zu hören ist, ruft der Herold (!) nach dem Würdigen, der das Buch öffnen kann.“ Ähnlich auch bei J. ROLOFF (ZBK, S. 73): „Zu verstehen ist diese Frage im Sinne einer an die gesamte Welt – nicht nur an die himmlischen Wesen – ergehende öffentliche Aufforderung“. Zur Funktion des Engels und seiner Bedeutung s. die Auslegung.

<sup>56</sup> D. AUNE (WBC), S. 322 (Anm. 2.b.) deutet hier ἀνοίγω als t.t. für das Lösen der Siegel und damit die beiden parallelen Aussagen ἀνοίξει ... καὶ λύσει synonym: „... indicating that the καὶ that connects them is expegetical, or explanatory, and should therefore be translated ‚by‘ or ‚that is‘.“

ἀνοίγω spielt in der Offb durchweg eine wichtige Rolle (vgl. P.-G. MÜLLER, Art. ἀνοίγω, EWNT 1 [1980], Sp. 253), denn die hier vorausgesetzte spezielle Deutung kommt noch mehrmals vor: vgl. Offb 6,1–12; 8,1; 10,8,12; allerdings kennt die Offb auch eine allgemeinere Bedeutung dieses Begriffes: Gott öffnet den Himmel (19,11), den Tempel (11,19), das Himmelszelt (15,5), den Eingang zur Unterwelt (9,2).

<sup>57</sup> βλέπειν (wie am Ende des nächsten V. 5) = in das Schriftstück hineinschauen, um dann den Inhalt zu lesen. LÜ, GN: „hineinschauen“ (A: „to look into it“); R (ähnlich G und M): „es (das Buch) einsehen“; EÜ: „lesen“.

Zur hier vorliegenden Dreiteilung der Welt mit den drei verschiedenen Präpositionen ἐν, ἐπί und ὑποκάτω vgl. die Auslegung zu Offb 5,13, wo durch die Vierteilung (Himmel, Erde, Unterwelt und Meer!) eine besondere Fülle der Schöpfung zum Ausdruck kommt.

<sup>58</sup> Handelt es sich um eine hebraisierende Verwendung des καί? Vgl. HOFFMANN/SIEBENTHAL § 252,29 (S. 443f): „als“. Wie hier vorausgesetzt: EÜ (A: „then“; s.o.); GN schließt im Deutschen wieder die nächste Aussage asyndetisch an.

- 5 Aber<sup>59</sup> einer der Ältesten sagte<sup>60</sup> zu mir:  
„Hör auf zu weinen;<sup>61</sup>  
Sieh (doch),<sup>62</sup> der Löwe aus dem Stamm Juda,  
der Sproß (aus der Wurzel)<sup>63</sup> Davids hat den Sieg errungen,<sup>64</sup>  
so daß er<sup>65</sup> die Buchrolle und ihre sieben Siegel öffnen wird.“

### 5.5 Das geschächtete Lamm (Offb 5,6–7)

- 6 Und ich sah.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> HOFFMANN/SIEBENTHAL § 252,29 (S. 443): „καὶ adversativum: ‚aber‘, ‚doch‘“. EÜ wieder (und GN): „da“.

<sup>60</sup> λέγει (Ind.Präs.): *praesens historicum* (oder: *narrativum*); so EÜ, GN (A: „said“); Präsens: LÜ, G, R, M).

<sup>61</sup> Μὴ κλαίει (Präs.): „Hör auf zu weinen“ wegen des durativen, „linearen“ Aspektes des Ind. Präs. (vgl. HOFFMANN/SIEBENTHAL § 197a [S. 316]); so GN, G und D. AUNE (WBC), S. 322 (Anm. 5.c.: „stop weeping“) mit der Begründung: „the prohibition involves stopping an action in progress, as the impf. verb and adv. ἐκκλαιον πολύ ... indicate“. LÜ, EÜ, M, R: „Weine nicht!“ Das einzige andere „Verbot“ erscheint (zum Ausdruck gebracht durch μὴ und Imp. Präs.) Offb 1,17: „Fürchte dich nicht (μὴ φοβοῦ)“, in der Anrede des Johannes durch den Erhöhten.

<sup>62</sup> ἰδοῦ als Demonstrativ-Partikel, „um die Aufmerksamkeit zu erregen“ (H. Balz [als Hg.], Art. ἰδοῦ, EWNT 2 [1981], Sp. 424 mit Verweis auf Offb 1,7; 9,12; 11,14 u.ö.) in Entsprechung zum hebr. הנה (vgl. D. VETTER, Art. הנה, THAT 1 [1971], Sp. 504–507: „Aufmerksamkeitserreger“): „sieh (doch)“. LÜ, G, M, R (A: „behold“): „siehe“; EÜ, GN lassen dieses Signal aus. Vgl. o. zu Offb 4,1,2a,b und die Untersuchung.

<sup>63</sup> ἡ ῥίζα Δαυὶδ: „der Wurzelproß“ mit Bezug auf Jes 11,1 (ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί). Jes 11,10 (ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί; vgl. das Zitat dieser Stelle in Röm 15,12); als Bezeichnung des (davidischen) Messias. LÜ, EÜ, G, M, R: „Wurzel Davids“; GN: „Nachkomme Davids“ (A: „the descendant of David“). Zur Bedeutung dieses „Sprosses (aus der Wurzel/Nachkommenschaft) Davids“ (entsprechend des hebr. שֵׁרֵשׁ; besser: פִּצְעוּ) vgl. die Untersuchung.

<sup>64</sup> Die Verwendung des Aor. von ἐνίκησεν ist auffallend, denn von dieser Angabe ist der folgende Infinitiv ἀνοίξει abhängig. Zu den Versuchen, als (aram.) Vorlage für νικάω mit folg. Inf. ein נָצַח (JASTROW, Wörterbuch, S. 399 s.v.: „[4] to become worthy of ... [Pa.; 4] to win“; LEVY, Wörterbuch Bd. 1, S. 534f: „to conquer“, „to be worthy“) zu vermuten; so D. AUNE (WBC), S. 322f (Anm. 5.f–f.). Zum Inf. bemerkt er (aaO., S. 323 [Anm. 5.g–g., Lit!]): „The inf. ἀνοίξει completes the meaning of ἐνίκησεν and may be construed as an inf. of purpose ... or (more likely) as an inf. of result.“

Zur christologischen Bedeutung der gesamten Angabe s. die Auslegung. LÜ, M, R: „es hat überwunden“; EÜ, G: „gesiegt“; GN: „hat den Sieg errungen“ (A: „he has conquered“).

<sup>65</sup> Der von ἐνίκησεν abhängige Infinitiv ἀνοίξει (vgl. die vorh. Anm.) wird hier als eigener Finalsatz aufgelöst („Infinitiv der Folge“ nach HOFFMANN/SIEBENTHAL § 221b [S. 378]: „beabsichtigte Folge“; vgl. BDR § 391.8 und D. AUNE [WBC], S. 323 [Anm. 5.g–g., Lit!]). LÜ: „aufzutun“; EÜ: „er kann ... öffnen“ (ähnlich M: „zu öffnen“; R: „um ... zu öffnen“ und G: „so daß er ... öffnen [kann]“); GN: „er kann ... aufbrechen und ... öffnen“.

<sup>66</sup> Καὶ εἶδον ist *lectio originalis* (P24 [aus dem 4. Jh., als Text nur Offb 5,5–8; 6,5–8, ALAND/ALAND, Text, S. 107: „Kategorie I“!; genauso: Sinaiticus, Alexandrinus). Zur ausführlichen Diskussion der Varianten vgl. D. AUNE (WBC), S. 323 (Anm. 6.a.).

In der Mitte des Thrones (als dem Zentrum)<sup>67</sup>  
und der vier Lebewesen und in der Mitte der Ältesten  
stand<sup>68</sup> ein Lamm,<sup>69</sup>  
wie (für das Opfer) geschächtet;<sup>70</sup>  
es hatte<sup>71</sup> sieben Hörner und sieben Augen

<sup>67</sup> Die Doppelung bei der Ortsangabe der „Gestalt“ des ἀρνίου ... ἐν μέσῳ ... καὶ ἐν μέσῳ beim ersten und letzten Glied der Aufzählung „Thron, vier Lebewesen, Älteste“ ist ungewöhnlich. Hier in der Übersetzung wird das durch den – natürlich tautologischen – Zusatz („... in der Mitte“) „als des Zentrums“ besonders deutlich unterstrichen. Diese Konstruktion könnte als Hebraismus יְבִי ... יְבִי gewertet werden; so R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 136). Anders s.u. die Auslegung zur „Ortsangabe“. LÜ: „mitten zwischen“; EÜ: „zwischen ... und mitten unter ...“; GN: „mitten vor ... umgeben von ...“; G, R: „inmitten ... inmitten ...“; M: „zwischen“ (A: „between“).

<sup>68</sup> Das neutr. Part. Perf. Akt. ἐστηκός (Akk.Sing.), mit Bezug auf das Substantiv (Akk. Sing. Neutr.) ἀρνίον, wird bei NESTLE/ALAND<sup>27</sup> (und auch schon in früheren Auflagen) als der ursprüngliche Text vorausgesetzt. Für die maskuline Form (im Nom. Sing.) ἐστηκός und damit für die *constructio ad sensum* entscheidet sich J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 232–236 (S. 234 mit Verweis auf Offb 14,1 und den Zusammenhang mit dem folgenden Part. Präs. Akt. im Nom. Sing. ἔχων [P 24 !, Sinaiticus, Alexandrinus]).

Möglicherweise liegt aber – hier wie dort beim anschließenden Part. – lediglich eine phonetische Verwechslung von ο und ω vor, was D. AUNE (WBC), S. 323 (Anm. 6.e.) vermutet: „... a possibility made more probable by the following neut. ptcp. ἐσφαγγμένον, which has no significant variants.“ Ebd. (Anm. 6.f.) entscheidet sich Aune für die Lesart des Part. ἔχων (Nom. und Akk. Sing.) mit der Begründung: „Since the verb εἶδον is undoubtedly original, ἀρνίον, ἐστηκός, and ἐσφαγγμένον must be construed as accs. If the author used a masc. ptcp. from ἔχειν, he would in all likelihood have used the masc. sing. acc. form ἔχοντα. Since the phonetic confusion of ω/o has exacerbated the textual problem, it seems likely that ἔχων, preserved by 2053, Andreas, and Byzantine, is the original reading, although ἔχων is certainly the *lectio difficilior* (!).“ Christus als das Lamm ist für den Seher eine Person; so sind sicher ἔχων und ἐστηκός ursprünglich.

<sup>69</sup> Zur Diskussion des ἀρνίου als „Lamm“ (so alle hier verglichenen Übersetzungen) oder als „Widder“ (so z.B. im Forschungsbericht von O. BÖCHER [S. 47]; R. H. CHARLES [ICC, Bd. I, S. 141]; „The Lamb“, ... is the all-powerful ... warrior and king“ und J. M. FORD [AncB, S. 83]; „a little lamb“; aaO., S. 86: „Linguistically the only possible translations are ‚little lamb‘ or ‚lamb‘ ... but the character of the animal does suggest a ram.“) siehe die Untersuchung.

<sup>70</sup> Im NT erscheint σφάζω nur im johanneischen Sprachgebrauch; das stärker kultische „θύω hat σφάζω weitgehend verdrängt“, O. MICHEL, Art. σφάζω, ThWNT VII (1964), S. 934 (Anm. 40). „Wahrscheinlich denkt die johanneische Tradition an das Passalamme, das den Schächtchnitt noch am Hals trägt.“ Ähnlich W. BOUSSET (KEK, S. 258): es erscheint „mit einer offenen Wunde (wahrscheinlich, da das Lamm doch als Opfertier gedacht wird, einer Halswunde“; vgl. u. zu Offb 5,9. LÜ, G, M: „wie geschlachtet“ (A: „as though slain“); EÜ: „es sah aus wie geschlachtet“; GN (das Part. Perf. Pass. ἐσφαγγμένον wird als selbständiger Satz aufgelöst): „es sah aus, als ob es geschlachtet wäre“ (ähnlich R: „das war wie geschlachtet ...“).

<sup>71</sup> Zur Entscheidung zwischen ἔχων und ἔχων siehe die Anm. zu ἐστηκός.

– das sind die [sieben]<sup>72</sup> Geister Gottes,  
unter die Menschen<sup>73</sup> gesandt<sup>74</sup> –  
7 und es kam<sup>75</sup>  
und empfing (die Buchrolle)<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Es ist möglich, daß ἐπά, – im Blick auf die davor erwähnten „sieben“ Hörner und „sieben“ Augen des Lammes – an dieser Stelle nachgetragen wurde, um die Parallele zu Offb 1,3; 3,1; 4,5 herzustellen; so nach den Kommentaren von D. AUNE (WBC), S. 324 (Anm. 6.h.), W. BOUSSET (KEK), R. H. CHARLES (ICC) jeweils zum Text u.a.

Alle anderen hier eingesehenen Übersetzungen setzen ἐπά, (vgl. den wichtigen Papyrus P24: τὰ ζ πνα, Sinaiticus ...) als *lectio originalis* voraus; J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 130f ist unschlüssig, mit Verweis auf die in weiten Teilen gleichen Textzeugen, die auch in Offb 1,13 ἐπά, vor λυχνίων nicht überliefern; es könnte sich in beiden Fällen von Auslassungen auf Grund eines Homoioteleuton (aber zufällig an beiden Stellen?) handeln.

<sup>73</sup> Mit εἰς πάσαν τὴν γῆν wird der ganze „bewohnte Weltkörper“ (BAUER/ALAND, s.v.) verstanden; d.h. die göttliche Sendung der πνεύματα richtet sich an die auf der Erde lebenden Menschen. Das wird an vielen Stellen der Johannesoffenbarung zum Begriff γῆ deutlich: 3,10 (τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς parallel zu ἐπὶ τῆς οἰκουμένης); 5,10 (ἐπὶ τῆς γῆς); 6,4 (ἐκ τῆς γῆς); 13,3 (ὅλη ἡ γῆ); 13,8 (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς) u.ö.

<sup>74</sup> Zu ἀπεσταλμένοι (Part. Perf. Pass. Mask. [!] statt ἀπεσταλμένα Fem. [!] o.ä.), auch wenn es nur vom Alexandrinus, der wichtigen Minuskelhandschrift 2053 [und Irenäus] bezeugt wird, vgl. J. SCHMID 1955, *Studien* Bd. 2, S. 238: „Daß die übrigen Textformen auseinandergehen und das Neutrum sich als naheliegende Korrektur verstehen läßt, gibt dem Text von A 2053 das Übergewicht. Ein bloßer Nachlässigkeitsfehler von A liegt nicht vor, wie 2053 beweist.“ Genauso entscheidet sich D. AUNE (WBC), S. 324 (Anm. 6.i–i.). Darum wird hier ἀπεσταλμένοι εἰς πάσαν τὴν γῆν als *lectio originalis* vorausgesetzt. LÜ (ähnlich R: „... in alle Welt“): „gesandt in alle Lande“; EÜ, G (ähnlich M): „die über die ganze Erde ausgesandt sind“; GN: „die in die ganze Welt gesandt worden sind“. Γῆ (Erde, im Gegenüber zu οὐρανός) meint hier die bewohnte Welt (vgl. BAUER/ALAND, s.v., Sp. 315 „bewohnter Weltkörper“).

<sup>75</sup> Καὶ ἦλθεν (Ind. Aor.) – hier in V. 7 nach der ersten Angabe ἐστηκός (Part. Perf. Akt.) in V. 6 – könnte genau wie in Offb 4,11 als *hysteron proteron* gedeutet werden: der Seher sieht das Lamm kommen (Aor.), am Thron (ἐν μέσῳ) zwischen den vier Lebewesen und 24 Ältesten stehen (Part.) und schließlich das Buch aus der Hand Gottes empfangen (vgl. die gewöhnliche Reihenfolge Offb 8,3 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη); dem entspricht dann das sofort folgende, abschließende, konstatierende Ind. Perf. εἴληφεν (V. 7).

Die andere Möglichkeit ist, daß hier zuletzt noch einmal eine räumliche Bewegung impliziert ist: zunächst steht das Lamm wartend (Part. von ἵστημι) beim Thron, tritt dann vor (Aor. von ἔρχομαι) und empfängt dauerhaft (Part. von λαμβάνω) das Buch aus der Hand Gottes auf dem Thron. So deutet R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 136) diese letzte Doppelangabe (ἦλθεν καὶ εἴληφεν) als Semitismus. Nur hier und noch einmal in Offb 8,3 stehen beiden Verben (ἔρχομαι und λαμβάνω) im Aor. und Perf. so dicht nebeneinander. Andererseits kommt eine solche ungewöhnliche Kombination der beiden „Tempora“ gelegentlich in der Offb noch vor (vgl. 2,3; 3,3; 7,14; 8,5; 11,17; 18,3; 19,3f). D. AUNE (WBC), S. 324 (Anm. 7.b–b., Lit!; auch ebd., S. CLXXXVII) kommt daher zu dem überzeugenden Schluß: „While the aor. ἔλθον is used as the normal tense to narrate past events, the author uses pf. εἴληφεν to highlight and dramatize the action conveyed by this verb, as Matt 13:46“. Siehe weiter die Untersuchung der Ortsangabe und zur Befähigung des Lammes zur Weltherrschaft.

<sup>76</sup> Das Objekt τὸ βιβλίον wird im nächsten (Neben-) Satz nachgeliefert; es ist eindeutig, da es ja von Anfang des Kapitels an im Mittelpunkt steht. Einige HSS fügen es aber trotzdem

aus der rechten (Hand) dessen,  
der auf dem Thron sitzt.

#### 5.6 Die Akklamation der Lebewesen und Ältesten (Offb 5,8–10)

- 8 Als es (das Lamm) die Buchrolle entgegennahm,  
warfen sich<sup>77</sup> die vier Lebewesen  
und die 24 Ältesten nieder vor dem Lamm;  
alle hatten eine *Kithara*<sup>78</sup> und goldene Schalen,  
gefüllt mit Räucherwerk<sup>79</sup>  
– das sind die *Gebete* der Heiligen –  
9 und sie sangen ein *neues Lied* mit den Worten:  
„Würdig bist Du,  
das Buch entgegenzunehmen  
und seine Siegel zu öffnen;  
denn du wurdest geschächtel<sup>80</sup>  
und hast für Gott<sup>81</sup> durch dein Blut (Menschen) losgekauft<sup>82</sup>

zusätzlich ein. Zur (nichtreduplizierten Perfekt-) Form von ἔληφεν vgl. BDR § 343,1 und HOFFMANN/SIEBENTHAL § 200f (S. 331: „in der Rede des Volkes [galten diese Formen] weiterhin nicht als Perfekte, sondern als Aoriste“); weiter siehe die vorherige Anm. Umgekehrt kann in Offb der Aor. gelegentlich auch perfektische Bedeutung bekommen; vgl. D. AUNE (WBC), S. CLXXXVII.

<sup>77</sup> ἔπεσαν (Aor. Ind. Akt., 3. Pers. Pl.! ) wird in der Offb gewöhnlich bei einem neutrischen Subjekt Plural (hier: ζῴα) verwendet; D. AUNE (WBC), S. 324 (Anm. 8a., Lit!), mit Verweis auf Offb 4,8,9; 5,15; 19,4,21): „when the neut. pl. nouns refer to living beings“. S.o. zur Proskynese in Offb 4,5.

<sup>78</sup> Das Musikinstrument κίθαρα wird hier als „Kithara“ (als Bezeichnung des Musikinstrumentes am Tempel: כִּיֹּוָר; in der LXX: κίθαρα; vgl. F. REHKOPF 1989, Septuaginta-Vokabular s.v.: „Zither“) gekennzeichnet. LÜ, EÜ, GN, G, R: „Harfe(n)“; M: „Zither“; A: „kithara“. Näheres s. in der Untersuchung: „Die Musikinstrumente“.

<sup>79</sup> θυμίαμα „Räucherwerk“ – in Offb immer Pl.: 5,8; 8,3,4; 18,13 – entspricht dem hebr. קִשְׁרִית (wie gewöhnlich in der LXX); LÜ, EÜ, G, M, R: „Räucherwerk“; GN: „Weihrauch“ (A: „incense“).

<sup>80</sup> ἐσφάγης, von σφάζω „schlachten“ (2. Sg. Ind. Aor. Pass.; hap. leg.! Vgl. noch siebenmal: Offb 5,6,12; 13,8 vom Lamm: „geschächtet“, s.o.; 6,4 [allgem.]; 6,9; 18,24 [von den Märtyrern]; 13,3a. [vom „Tier“; vgl. 13,14]), „hinschlachten“, „ist im NT stets direkt oder im Bild auf die gewaltsame Tötung von Menschen bezogen“ (H. Balz [als Hg.], Art. σφάζω, EWNT 3 [1983], Sp. 755). LÜ, EÜ, G, M, R: „geschlachtet“ (A: „slain“); GN: „als Opfer geschlachtet“.

<sup>81</sup> Obwohl relativ schlecht bezeugt (nur A), ist τῷ θεῷ ohne das Personalpronomen (ἡμῶς) sicher die ursprüngliche Lesart, wie alle (!) modernen Textausgaben voraussetzen; vergleiche: J. SCHMID 1955, Studien Bd. 2, S. 88 und D. AUNE (WBC), S. 325 (Anm. 9.b.).

<sup>82</sup> ἡγόρασας (Part. Ind. Aor. Akt.; hap. leg.! Vgl. noch Offb 14,3,4) von ἐγοράζω „kaufen“, „als Eigentum erwerben“; LÜ, G, M, R: „(Menschen) ... erkaufte“; EÜ, GN: „Menschen ... erworben“; A: „you redeemed ... (by your death) people“.

aus jedem Stamm und (jeder) Sprache, Nation und Volk<sup>83</sup>  
(10) und hast sie für unseren Gott zur Königsherrschaft<sup>84</sup>  
und zu Priestern gemacht,  
und sie werden über die Erde herrschen.“<sup>85</sup>

#### 5.7 Die zwei Responsorien und das Amen (Offb 5,11f.13.14)

##### 5.7.1 Die Akklamation der Engelwelt (Offb 5,11f)

- 11 Und ich sah,  
und ich hörte die Stimme von vielen Engeln  
um den Thron und die Lebewesen und die Ältesten herum,  
und es war eine (unzählbare) Zahl:  
Myriaden und Tausende,<sup>86</sup>  
12 die sangen<sup>87</sup> mit lauter Stimme:

<sup>83</sup> Die vierteilige Aufzählung ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους ist im Deutschen nicht glatt wiederzugeben: LÜ (G und M immer Sing.; ähnlich R und A): „aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“; EÜ: „aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern“; GN: „aus allen Völkern und Nationen“.

<sup>84</sup> Übersetzung von βασιλείαν (sicher *lectio originalis*) wie hier: LÜ, EÜ, GN; G: „zum königlichen Volk“; M und R (A: „a kingdom“): „zur Königsherrschaft“.

<sup>85</sup> βασιλεύουσιν (3. Pl. Ind. Fut. Akt.: „sie werden herrschen“) ist wohl *lectio originalis* (bezeugt von Sinaiticus und den wichtigen Minuskelhandschriften 1854 [ALAND/ALAND, Text, S. 158; „in der Apokalypse Kategorie II“], 2050 [ebenso], 2053 [ebd. „von höchstem Textwert für die Apk, Kategorie I“], 2344 [ebd., S. 159; „in der Offenbarung ... von höchstem Textwert, Kategorie I“], 2351 [ebd. „Kategorie III“] u.a.); J. SCHMID 1955, Studien Bd. 2, S. 123; B. M. METZGER 1975, Textual Commentary, S. 736 und J. M. MICHAELS 1992, Interpreting, S. 77–81.

Anders entscheidet sich bei diesem Begriff D. AUNE (WBC), S. 325 (Anm. 10.c–c.; Lit!) für die Lesart βασιλεύουσιν (3. Pl. Ind. Präs. Akt.) von Alexandrinus, Minuskeln 1006 (ALAND/ALAND, Text, S. 152; „in der Apokalypse Kategorie II“), 1611 (ebenso), 1841 (ebenso), 2329 (ebenso) u.a., obwohl auch er übersetzt: „they will (!) reign“.

<sup>86</sup> „Myriaden an Myriaden“, „Tausende an Tausende“ (Gen. partitivus als Übersetzungselement, hebr. etwa: מֵאַלְפִים אֶלְפִים; BDR § 164,1; E. LOHSE, Art. χιλιάς, ThWNT IX [1973], S. 458 [mit Verweis auf Dan 7,10]; ebd., S. 456f zu den zahllosen Engelgruppen); weiter s. die Auslegung. LÜ: „vieltausendmal tausend“; EÜ (ähnlich G, M, R): „zehntausendmal zehntausend“; GN: „Tausend und aber Tausende ... eine unüberschbare Zahl“ (A: „their number was myriads and myriads and thousands of thousands“).

<sup>87</sup> Das Part. Praes. Nom. Mask. Pl. λέγοντες könnte sich auf das fem. Nomen φωνήν beziehen und wäre dann ein sog. Anakoluth (HOFFMANN/SIEBENTHAL § 292e [S. 579]: „Dieser Erscheinung begegnet man in lebendiger Rede häufig“; vgl. BDR § 136); normalerweise müßte hier dann das Part. Akk. Fem. Sg. λέγουσαν stehen. Vgl. D. AUNE (WBC), S. 325f (Anm. 12.a.). LÜ, M (ähnlich R): „die sprachen“; EÜ (ähnlich G): „die riefen“; GN: „und sangen“ (A: „chanting“).

„Würdig ist das geschächtete Lamm  
Macht,<sup>88</sup> Reichtum, Weisheit, Stärke, Ehre, Herrlichkeit und Ruhm<sup>89</sup> zu  
empfangen.“

### 5.7.2 Die Akklamation der Schöpfung (Offb 5,13)

13 Dann<sup>90</sup> hörte ich alle Geschöpfe,<sup>91</sup>  
im Himmel, auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer,  
und<sup>92</sup> alles, was in ihnen ist,<sup>93</sup>  
einstimmen:<sup>94</sup>

„Dem, der auf dem Thron sitzt,  
und dem Lamm  
gehören Ruhm, Ehre, Herrlichkeit, Kraft  
in alle Ewigkeit.“<sup>95</sup>

Andererseits muß das Partizip aber sinngemäß auf den Genetiv ἀγγέλλων bezogen werden. Dann wäre – vgl. Offb 5,8 – auch durchaus der Plural nachvollziehbar.

<sup>88</sup> δύναιμι „Kraft“, „Macht“, als Kennzeichen Gottes, was hebr. in der Regel נְבוֹנָה entspricht; siehe die Auslegung und dort zu den Gottesprädikationen 1 Chr 29,11–13. LÜ (A: „power“): „Kraft“; EÜ, GN, G, M, R: „Macht“.

Der einzige Artikel vor δύναιμι bewirkt, daß alle sieben Prädikationen zu einer Einheit zusammengefaßt werden; s. R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 149): „here one article includes them (sc. predicates) all, as though they formed one word.“ Vgl. BDR § 276,1.

<sup>89</sup> H. PATSCH, Art. εὐλογία, EWNT 2 (1981), Sp. 200: In „Offb 5,12.13; 7,12 ergeben die synon. Begriffe der Doxologie den Sinn Preis, Lob, sonst ist die Bedeutung (sc. im NT) durchgehend Segen.“ So auch D. AUNE (WBC), S. 326 (Anm. 12.c., Lit!): „‘praise’, referring to the superiority and excellence of the object of praise without reference to the subject or agent of that praise“. LÜ, EÜ, M, R: „Lob“; GN (wohl zusammen mit δόξα): „Ruhm und Anbetung“. Weiter zu den Prädikationen s. die Auslegung.

<sup>90</sup> Zu καὶ s.o. zu Offb 5,1.4.

<sup>91</sup> πᾶν κτίσμα (jedes) „Geschöpf“ (vgl. Offb 8,9 im Pl. mit der Ergänzung: τῶν ἐν τῇ θαλάσῃ). LÜ: „jedes Geschöpf“ (A: „every created being“); EÜ, GN, G, M, R: „alle Geschöpfe“.

<sup>92</sup> καὶ als *lectio difficilior*; zu den Varianten vgl. D. AUNE (WBC), S. 326 (Anm. 13.c.).

<sup>93</sup> τὰ ἐν αὐτοῖς; LÜ, R (ähnlich M): „was darin ist“ (G: „was in ihnen [ist]“; A: „in them“); EÜ: „was in der Welt ist“; GN läßt diesen zusätzlichen Ausdruck aus. Zur kunstvollen – chiastischen – Konstruktion s. die Auslegung.

<sup>94</sup> λέγοντες (Part. Nom. Mask. Pl.) s. oben zu Offb 5,12 und D. AUNE (WBC), S. 326 (Anm. 13.e.): „John’s normal practice“. LÜ, R: „sagen“; EÜ, G, M: „sprechen“; GN: „einstimmen“ (A: „responding“).

<sup>95</sup> Zur abschließenden, alles umfassenden, und für die Offb typischen Zeitangabe s.u. die Auslegung. R (anders als in Offb 4,9): „in alle Ewigkeit“.

### 5.7.3 Das Amen (Offb 5,14)

14 Und die vier Lebewesen antworteten<sup>96</sup> mit:

„Amen“

und die Ältesten fielen nieder und beteten an.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Zu ἔλεγον (3. Pl. Ind. Impf.; *lectio originalis*) vgl. D. AUNE (WBC), S. 326 (Anm. 14.b., Lit!): „this is a case in which the not-completed action characteristic of the impf. tense focuses attention on the consequences or the response to the completed action indicated by the verb, a use of the impf. with verbs involving calling, speaking, asking, requesting, etc. when the action itself is completed but the result or reaction is not yet known ... In this case itself the ‚amen‘ uttered by the four living creatures is complemented by the worshipful prostration of the twenty-four elders.“ Ebd. auch zum Numerus (Pluralform des Verbes bei lebendigen Wesen, hier: ζῶα); vgl. o. zu Offb 5,8. LÜ, EÜ, M, R: „sprachen“; G: „sagten“; GN: „antworteten“.

<sup>97</sup> Zu προσεκύνησαν s.o. zur Proskynese in Offb 4,10.

## 6. Exegese von Offenbarung 4

### 6.1 Die Visionseinleitung (Offb 4,1–2a)

Mit dem formelhaften präpositionalen Temporalgefüge μετὰ ταῦτα, das innerhalb des Gesamtwerkes unterschiedliche Blöcke miteinander in eine – durchweg überlegte und kunstvoll gegliederte – Reihenfolge bringt, ist die vorausgehende Aufgabe des Empfangs und der Niederschrift der Sendschreiben abgeschlossen. Diese Eingangswendung signalisiert einen tiefen Einschnitt und leitet einen völlig neuen Abschnitt ein.<sup>1</sup> Mit εἶδον erscheint darauf das entscheidende erste Verb im Aorist; dieses Tempus<sup>2</sup> beherrscht offensichtlich die Visionseinleitung, wie das zweite Hauptverb ἐγενόμην unterstreicht. Damit wird an den Erzählstil der Einleitung vor den sog. Sendschreiben angeknüpft. Die Zeitangabe μετὰ ταῦτα am Anfang wird abschließend durch die Temporalpartikel εὐθέως adverbial ergänzt und präzisiert.<sup>3</sup> Das ganze Geschehen ereignet sich ohne Verzögerung.

Im Gegenüber zum ersten Teil des Buches<sup>4</sup> kommt es nun mit dem Anfang des 4. Kapitels zu einer grundsätzlichen Ortsveränderung von der ir-

<sup>1</sup> Vgl. Offb 7,1 als größeren Einschnitt und 7,9 als kleineren Einschnitt; vgl. weiter 15,5; 18,1; 19,1. Damit wird aber auf keinen Fall der Bezug zu den Sendschreiben unterbrochen oder verhindert, wie H. KRAFT (HNT, S. 95) suggeriert; s.o. zum Zusammenhang zwischen Offb 2–3 mit der Thronvision. Andererseits darf aber auch der grundlegende Unterschied zu den bisherigen einleitenden Kapiteln und zur Einleitungsvision Kap.1 nicht heruntergespielt werden, wie es z.B. R. H. MOUNCE (NIC, S. 117) tut; weiter s.u.

<sup>2</sup> Man wird besser von *Aspekt* zu sprechen haben; denn „mit Ausnahme des Futurstammes ... haben die griechischen ‚Tempusstämme‘ für sich *keinerlei Zeitbedeutung*“ HOFFMANN/SIEBENTHAL § 192 (S. 304, Herv. dort). Der Aoriststamm verweist auf einen punktuellen Aspekt „als etwas zum Vollzug Kommendes“ (ebd.).

<sup>3</sup> Das καὶ ἰδοὺ erscheint zwar an einer Reihe von Stellen formelhaft mit εἶδον verknüpft (vgl. Offb 6,2.5.8; 7,9; 14,14; weiter 19,11 und 6,4 v.l. bei κ pc), aber eine echte Parallele stellt nur Offb 7,9 mit μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ dar, so daß hier einleitend das Besondere der Vision für den Seher hervorgehoben werden soll; καὶ ἰδοὺ dient entsprechend dem hebr. כִּי כִּי wie oft im NT zur Belebung der Rede. Hier vor allem im Sinne dessen, was sich im folgenden ereignet; vgl. P. FIEDLER 1969, *Die Formel „und siehe“*, passim.

<sup>4</sup> Der Bezug zu Offb 1,9–3,22 als einem in sich geschlossenen Abschnitt wird z.B. sofort durch den expliziten Hinweis in 4,1 ἡ φωνὴ ἡ πρώτη auf die Entsprechung φωνὴ μεγάλη ὡς σάλπιγγος (Offb 1,10) hergestellt; weitere Beziehungen s.u. und schon o. zu den Verknüpfungen von Offb 4–5 im Gesamtwerk.

dischen zur himmlischen Sphäre.<sup>5</sup> Im Unterschied zur Eingangsvision, die den Charakter einer Epiphanie trägt, handelt es sich um eine Vision mit dem unmittelbaren Zugang zur überirdischen Welt Gottes: Der geschaute Thron und alles, was sich dort um ihm herum ereignet, bleibt an den himmlischen Raum gebunden, an dem Johannes durch die Vision partizipieren darf und den er deswegen nicht aus irdischer Distanz heraus beschreibt. V. 1 und 2a bilden die erste Einheit als vorbereitende Visionseinleitung. Sie sind die Voraussetzung der Schau selbst.<sup>6</sup>

#### Übersetzung von Offb 4,1–2a:

- 1 Danach schaute ich  
– und siehe:  
Eine Tür wurde am Himmel(spalast) geöffnet.  
Und die Stimme,  
die ich früher wie Posaunenschall vernommen hatte,  
sprach zu mir:  
"Komm her (zu mir herauf)  
und dann werde ich dir das zeigen, was danach geschehen soll."
- 2a Augenblicklich wurde ich vom Geist ergriffen  
und ich sah:

#### 6.1.1 Analyse des Abschnittes

Der Autor des Buches, der sich in der 1. Person und mit seinem Namen schon in den kurzen einleitenden Abschnitten (Offb 1,9–17) zu Wort gemeldet hat,<sup>7</sup> und der sich damit als erster Empfänger der Sendschreiben an die sieben Gemeinden vorstellt, setzt nun neu mit der Schilderung des ei-

<sup>5</sup> M. KARRER beschreibt diese Ortsveränderung unscharf als die „Versetzung in den Raum der Hoheit Christi, der ihm erschienen ist.“ (DERS. 1994, Einführung, S. 30); besser: D. AUNE (WBC, S. 275): „the scene shifts from earth to heaven“.

<sup>6</sup> Der folgende Satz („augenblicklich wurde ich ...“ εὐθέως ἐγενόμην ... 4,2) gilt gleichzeitig als Überleitung und Redeeinleitung. Zu solch einer sog. „Ringkomposition“ vgl. z.B. L. L. THOMPSON 1990, *Book of Revelation*, S. 45f.

<sup>7</sup> Das geschieht besonders umfassend ausgeführt beim ersten Text als *dreiteilige Eröffnung* in Offb 1: zunächst 1,9 mit dem durch das Pronomen pointierten Einsatz: ἐγὼ Ἰωάννης ... und die daran anschließenden Bestimmungen seines Aufenthaltsortes, der Offenbarungszeit, sowie der Umstände, unter denen die φωνὴ μεγάλη (1,10) für den Seher zum ersten Mal hörbar wird; dann wieder mit einem doppeltem neuem Einsatz Offb 1,12: καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν (mit ἐλάλει μετ' ἐμοῦ) ... καὶ ἐπιστρέψας εἶδον und schließlich verknüpft mit der anschließenden Reaktion 1,17: καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα ... Hinzu kommt die direkte Anrede in der 2. Person εἶδες (Offb 1,19.20) und der zusammenfassende Ausdruck in der Einleitung des gesamten Werkes in der 3. Person (δοα) εἶδεν (Offb 1,2).

genen Erlebens ein.<sup>8</sup> Die kurze Angabe μετὰ ταῦτα setzt diese Visionsschilderung aus dem ersten Kapitel voraus und knüpft zeitlich an sie an.<sup>9</sup> War früher εἶδον immer in den jeweiligen Kontext eingebunden,<sup>10</sup> so bekommt es hier als eigenständiges, kurzes Hauptverb ein besonderes Gewicht. Es dient als Anfang der Visionseinleitung und damit als Eröffnungssatz einer völlig neuen Szene, womit die Aufmerksamkeit und Spannung des Hörers und Lesers neu gewonnen wird. An dieses sprachliche Signal und seine grundlegende Bedeutung für das Folgende kann ab dem Anfang des zweiten Teiles der Vision (Offb 5,1)<sup>11</sup> angeknüpft werden.<sup>12</sup> Damit wird bereits durch sprachliche Mittel die himmlische Vision selbst als das ganz Neue herausgestellt und die einleitenden drei zweiseilbigen Wörter μετὰ ταῦτα εἶδον heben sich damit blockartig, einer Überschrift vergleichbar, aus dem Kontext hervor.

Für die folgende Vision werden nach dem für das Werk typischen Hebraismus καὶ ἰδοῦ<sup>13</sup> noch zwei weitere Elemente angezeigt; zum einen

<sup>8</sup> Zur Frage nach dem Erfahrungswert des „Sehers“ vergleiche R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 89; schon in früherer Zeit ist dieses Phänomen unter dem Stichwort der „Erlebnistheorie“ diskutiert worden, s.u. zum „Eintritt in die Thronwelt Gottes“.

<sup>9</sup> W. BOUSSET denkt – wie viele – an einen „Zeitraum“ zwischen 3,22 und 4,1 (KEK, S. 243). Allerdings bleibt diese Angabe μετὰ ταῦτα völlig unbestimmt, so daß E. LOHMEYER sie zu Recht als „die allgemeinste und äußerlichste Verknüpfung“ wertet (HNT, S. 44). Eine präzisere zeitliche Bedeutung, allerdings verbunden mit genaueren Zusatzangaben, erscheint mit dieser Wendung z.B. Offb 9,12; 11,11; 20,3. Die Zeitbestimmung ist auf keinen Fall als sekundär auszuschließen; die Verknüpfungen und Parallelangaben machen vielmehr deutlich, daß mit diesem 4. Kapitel keinesfalls das Werk begonnen haben kann (s.o. zu den Verknüpfungen zwischen Offb 4,1 und den Kap. 2–3).

<sup>10</sup> Zum ersten Mal in Offb 1,12, verbunden mit dem das erste Hauptverb aufgreifende Partizip ἐπιστρέψας; dann wieder als temporaler Nebensatz bei der Reaktion des Sehers 1,17 wiederholend aufgegriffen.

<sup>11</sup> Καὶ εἶδον Offb 5,1.2.6.11. Zu den weiteren Stellen vgl. u.

<sup>12</sup> Insgesamt kommt εἶδον in der Offenbarung 45mal vor; ὁράω ist damit das häufigste Verb überhaupt und darüber hinaus ist die 3. Pers. Sg. Aor. εἶδον auch (abgesehen von Artikeln, Pronomina und Junktionsgliedern) unter die fünf verbreitetsten Wörter zu zählen (daneben erscheint θεός fast 100mal in den verschiedenen Kasus; οὐρανός 50mal; φωνή knapp 50mal; und das Zahlwort ἑπτά, 55mal).

Der Verfasser verwendet für seine Visionen grundsätzlich stereotyp das Verbum εἶδον. Als Ausnahme erscheint nur dreimal auf allerengstem Raum 11,19; 12,1.3 das unpersönliche ὤφθη. Als Aufforderung im Munde Christi vgl. noch die Eröffnung ὁ βλέπεις γράψον (1,11) und ähnlich zusammenfassend im abschließenden Wort des Sehers ὁ ἀκούων καὶ βλέπων (22,8).

In einem beschreibenden Stil in der 3. Person wird am Ende von Offb 1,2 das ganze Werk mit ὅσα εἶδεν als „Vision“ gekennzeichnet, was dann allerdings in der sonst relativ zuverlässigen Minuskel 2050 an den üblichen Gebrauch mit der 1. Person mit ὅσα εἶδον angeglichen wird. Zur Thematik s. W. MICHAELIS, Art. ὁράω, ThWNT V (1954), S. 352.

<sup>13</sup> Der formelhafte Doppelausdruck erscheint ca. 26mal; damit ebenfalls ein auffälliges Phänomen, vergleichbar bei Mt (62mal) und Lk (Evgl.: 27mal; Apg: 23mal). Davon ca.

als Eröffnung eines neuen Raumes das Stichwort θύρα, zum anderen als Wahrnehmung der neuen Botschaft das erneute Hören (ἤκουσα) der bekannten Stimme aus der Eingangsvision.<sup>14</sup> Durch die Partizipien ἠνεωγμένη und λέγων sind diese beiden neuen Themen sprachlich von dem einleitenden „ich sah“ abhängig und auf die Wahrnehmung des Johannes bezogen: Die Vision wird so mit der Audition verknüpft. Überhaupt ist hier am Anfang die Kumulation der Verben zu beachten; das gilt vor allem für die Visionseinleitung,<sup>15</sup> dann aber auch für die Vision selbst,<sup>16</sup> nach dem grundlegenden „ich sah“ sind es hier am Anfang Hören,<sup>17</sup> Reden<sup>18</sup> oder Zeigen.<sup>19</sup> Das Angekündigte wird für Johannes in dieser Weise auf den unterschiedlichsten Ebenen „wahrnehmungsfähig“. Hierzu gehört natürlich auch der Imperativ ἀνάβα zum entscheidenden Ortswechsel.<sup>20</sup>

sechsmal verstärkt es das voranstehende εἶδον: Offb 4,1; 6,2.5.8; 7,9; 14,14; vgl. 19,11. Hier in der Visionseinleitung wiederholt es sich noch einmal am Beginn der Vision selbst (4,2).

Aus Ez 1,4 (15); und vor allem Ez 2,9 u.ö. ist die „Einleitungsformel visionären Schauens“ bekannt (ZIMMERLI [BK, S. 76]): וַיִּרְאֶה וַיִּסְתַּחֲפֵז entspricht in der LXX καὶ εἶδον καὶ ἰδοῦ. Zum Einfluß dieser Szene der Übergabe der Buchrolle auf die Offb vgl. u. zu Kap. 5.

Das Johannesevangelium z.B. verwendet diese Form nur viermal, wogegen dort „die in der Apokalypse völlig fehlende Form ἴδε“ mit 19mal vorherrscht (J. FREY 1993, Erwägungen, S. 346; vgl. G. MUSSIES 1971, *Morphology*, S. 352). Überhaupt weist die Sprache der Apokalypse „ganz besondere Eigentümlichkeiten“ in der Partikelverwendung auf (J. FREY 1993, Erwägungen, S. 353).

Weiterhin ist die Verwendung von καὶ als koordinierende Partikel ungewöhnlich häufig; allein in den beiden Kapiteln Offb 4f erscheint sie ca. 90mal. Allerdings beginnt hier ab Kap. 4 fast jeder Satz mit καὶ; vgl. G. MUSSIES 1980, *Greek*, S. 171; das bewog schon W. BOUSSET (KEK, S. 172) zur Charakterisierung dieses Phänomens als „erdrückende Regelmäßigkeit“.

<sup>14</sup> Dazu dient auch der „anaphorische“ Artikel als Rückbeziehung auf die vorher erwähnte Größe (HOFFMANN/SIEBENTHAL § 131a [S. 177]).

<sup>15</sup> Hier mit zehn Angaben besonders gehäuft, während später immer wieder mit Nominalsätzen gearbeitet wird: εἶδον; ἠνεωγμένη; ἤκουσα; λαλούσης; λέγων; ἀνάβα; δείξω; δεῖ; γενέσθαι; ἐγενόμην.

<sup>16</sup> Neben Formen von εἶμι (4,5.8 [bis].11 [bis]) sind es in Kap. 4,2b–11 in der Reihenfolge, in der sie erscheinen (vgl. die Feingliederung des griechischen Textes), 16 Verben: ἔκειτο; καθήμενος; ἐκπορεύονται; καίμενοι; γέμοντα; γέμουσιν; ἔχουσιν; λέγοντες; δάσσοσιν; πεσοῦνται; προσκυνήσουσιν; βαλοῦσιν; λέγοντες; λαβεῖν; ἔκτισας; ἐκτίσθησαν.

<sup>17</sup> ἤκουσα erscheint 27mal in der Apokalypse.

<sup>18</sup> 16mal wie hier als Part. Präs.: λαλούσης (vgl. in der Vision: Offb 4,8.10).

<sup>19</sup> Als persönliches δείξω σοι in Offb 17,1; 21,9; vgl. 21,10; 22,1.

<sup>20</sup> Der räumliche Aspekt inkludiert mit der pneumatologischen Angabe ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Die formalen Metaphern der zeitlichen und räumlichen Veränderungen sind damit mit den Angaben über Johannes unauflösbar verknüpft. Vgl. das Ergebnis bei L. L. THOMPSON 1990, *Book of Revelation*, S. 48: „Through the identification of metaphor, to go up is to go forward in time, which is to change psychological states.“

## 6.1.2 Zum Einzelnen

Fand das bisherige Geschehen von Offb 1–3 trotz der Hinweise auf die himmlische Welt und trotz des ἐγενόμην ἐν πνεύματι (Offb 1,10) ausschließlich auf der Erde statt, so verändert sich nun der Erfahrungshorizont. Auf das Wesentliche konzentriert, eröffnet sich für den Seher erstmals der Blick in die himmlische Welt.<sup>21</sup> Auf drei Ebenen drückt sich dieses gewaltige Geschehen aus: nach dem formelhaften μετὰ ταῦτα εἶδον (also mit der *Schau* der geöffneten Himmelstür) erfolgt die *Audition* mit der Aufforderung „Komm (zu mir) herauf“ und die Ankündigung der Offenbarung. Bei der Stimme und ihrer Botschaft spielt die Erinnerung an die Eingangsvision eine wesentliche Rolle.<sup>22</sup> Auch bei der Offenbarungskündigung wird bereits auf Offb 1,1 ἃ δεῖ γενέσθαι zurückgegriffen. Damit beginnt eigentlich hier ~~beginnt~~ der Inhalt der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ.<sup>23</sup> Der Hinweis auf ein „pneumatisch-ekstatisches“ Geschehen

<sup>21</sup> J. JEREMIAS, Art. θύρα, ThWNT III (1938), S. 177: „Das verborgene Innere des als Palast gedachten himmlischen Gottessitzes wird ... dem ... Zutritt des Begnadeten freigegeben und ihm dadurch der Anblick Gottes und die Enthüllung der Geheimnisse der jenseitigen Welt gewährt.“ (Herv. dort).

Eine ausdrückliche Verknüpfung zwischen Gottesthron und Tempelszenarien als himmlische Phänomene ist spätestens seit TestLevi 5,1; 18,6 nachweisbar; zu den Beziehungen zwischen dem irdischen Tempel und dem himmlischen Gottesthron im AT (z.B. in Ps 93) vgl. B. JANOWSKI, *Königtum Gottes*, S. 412–418 als schöpfungstheologisches Thema. Hier in Offb bleibt der Seher nun nach der Schilderung des Buches für eine ganze Weile in der himmlischen Welt; erst nach der sechsten Posaune ab Offb 10 (vgl. 10,4,8) befindet er sich wieder ohne weiteres Signal der Ortsveränderung auf der Erde (vgl. R. H. CHARLES [ICC, Bd. I, S. 109]).

<sup>22</sup> Da Offb 1,10 kaum schon die Stimme des „Menschenähnlichen“ selbst voraussetzt (diese setzt erst 1,17 ein mit „Fürchte dich nicht!“), sondern als eine der unterschiedlichen himmlischen „Anordnungsquellen“ (vgl. 5,5; 7,13 einer der „Ältesten“; 10,4 ganz allgemein usw.; s.u. die vollständige Zusammenstellung in der Auslegung) zu gelten hat, gibt es auch hier keine Reibung mit einer vorgezogenen Präsentation des erst in Kap. 5 in den Vordergrund tretenden Lammes.

An dieser Stelle in Offb 4,1 wird damit lediglich auf den nicht mehr erschreckenden, vertrauten Klang der Stimme abgehoben. Damit ist die verbreitete Bestimmung, daß hier die Stimme des Menschensohnes zu hören sei (vgl. z.B. O. BETZ, Art. φωνή, ThWNT IX [1973], S. 291,24; so schon in BENGELS *Gnomon*, zum Text und in den Kommentaren von I. T. BECKWITH und A. LOISY; dagegen zu Recht Th. ZAHN, S. 317f) irreführend. Zur metaphorischen Sprache, signalisiert durch die Vergleichspartikel ὡς, ὡςπερ oder ὅμοιος; s. den Überblick bei L. L. THOMPSON 1990, *Book of Revelation*, S. 46–48 und D. AUNE (WBC, S. 271 [Anm. 6.a–a. zur semitisierenden Verwendung, mit weiteren Literaturangaben]).

<sup>23</sup> Vgl. Offb 22,6 aber auch schon Dan 2,28f. Auf jeden Fall handelt es sich nicht um einen Bezug zur dreigeteilten Angabe von Offb 1,19 allein und damit um eine Absetzung der drei ersten Kapitel von dem hier Kap. 4 beginnenden Hauptkorpus. Zum Ganzen vgl. oben die Beobachtungen zur Verknüpfung von Offb 4–5 mit dem Kontext.

schließt das Ganze ab, wieder mit Bezug auf die „Berufungsvision“ am Anfang des Werkes.

Zusammenfassend kann gesagt werden: die Eingangsvision des Werkes (Offb 1,10ff) zielt bereits auf diese kommende Vision vom Thronsaal Gottes, und andererseits ist auch die Thronvision, aus der wiederum die weiteren Visionen hervorgehen, ohne den Rückbezug zur anfänglichen Christusvision nicht denkbar.<sup>24</sup> Das bedeutet, daß die zukünftige Erlösung vom Himmel her ihren Ausgang nimmt.

## 6.1.2.1 Das offene Tor zur himmlischen Welt

Der Zugang zur himmlischen Welt wird dem Seher durch eine geöffnete Tür am Himmelsgewölbe gewährt.<sup>25</sup> Damit besteht der Übergang zunächst visuell in einem „architektonischen“ Aspekt, dem dann sofort durch die Aufforderung des Engels „Komm her zu mir herauf“ der *räumliche* folgt, verzahnt mit dem *zeitlichen* ἃ δεῖ γενέσθαι, und schließlich mit der Umschreibung seiner „ekstatischen“ Erfahrung ἐν πνεύματι abgeschlossen wird. Man kann hier durchaus von einer „Himmelsreise“ des Sehers sprechen. Aber die Art und Dauer der Ortsveränderung im Sinne einer längeren „Reise“ spielt nirgendwo eine Rolle. Johannes wird „εὐθέως ἐν πνεύματι“ in das innerste Heiligtum versetzt. Seine „Himmelsreise“ ist damit wunderbarer als z.B. die Reisen des Henoch in die sieben Himmel. Es geht damit um „mehr“ als um eine bloße Himmelsreise: Es geht um die direkte

<sup>24</sup> Vgl. den Hinweis von M. KARRER auf den sprachlichen Zusammenhang von ἀνάβα mit der Himmelfahrtsszene (Apg 2,34) und dem urchristlichen Verständnis des Aufstieges Christi (vgl. Joh 3,13; Eph 4,8–10); in: DERS. 1994, Einleitung, S. 30; damit wird aber lediglich ein verbreiteter apokalyptischer Stil erkennbar.

<sup>25</sup> Die ausführliche Angabe der geöffneten Tür ist ohne Parallele im weiteren Werk; als partizipialer Ausdruck τὸν οὐρανὸν ἠνεώγμενον, damit wohl weniger gewichtig, kommt nur noch in Offb 19,11 ein vergleichbares Phänomen zur Sprache. Letztlich wird sich jener Text auf die hier vorliegende erste Erwähnung stützen.

Von einem Tempel wird hier am Anfang in beiden Kapiteln 4–5 nicht gesprochen. Der Seher bekommt also sofort einen Zugang zum innersten Teil des Himmels mit dem Gottesthron; es fällt auf, daß damit alle Zwischenstufen wegfallen: Der Geist führt Johannes sofort ins innerste Zentrum, in die ewige Gottesgegenwart.

Mit Ναός kann aber an vielen Stellen der Offenbarung ebenfalls dieser himmlischen Bereich bezeichnet werden: vgl. 7,15; 11,19; 14,15.17; 15,5–8 – z.T. in sehr polyphonen Umschreibungen; vgl. auch 3,12; 16,1.17; dezidiert anders allein 21,22; vgl. aber auch 11,1f.

Allerdings deuten andere Ausleger den Ausdruck ἐν τῷ οὐρανῷ als den spezifischen Zugang zum Thronbereich Gottes innerhalb einer himmlischen Gesamtgeographie, so z.B. – gemäß 1 Hen 14,15 (s.u.) – nach der Versetzung in den Himmel schon in 1 Hen 14,8; damit wäre ein Bezug hergestellt zur irdischen Tempelgeographie, am deutlichsten mit dem durch einen Vorhang abgetrennten äußeren Bereich, dem inneren heiligen Bezirk und schließlich als innersten Kern das Allerheiligste – in dieser Weise mit den Begriff τὴν αὐλήν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ aber nur in Offb 11,2 gekennzeichnet; nur davon steht hier im Text nichts! Zur Thematik s. R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 149.



Versetzung in die unmittelbare Gottesgemeinschaft. Die verschiedenen Aspekte, dargestellt als ein folgerichtiges Geschehen, enthalten eine ganz selbständige Verarbeitung bekannter Vorstellungen.<sup>26</sup> Auf jeden Fall wird der Seher ἐν πνεύματι unmittelbar in die himmlische Welt entrückt, ein Gesichtspunkt, der uns im nächsten Abschnitt näher beschäftigen wird. Innerhalb dieser vier miteinander verschränkten Ebenen wird das erste „architektonische“ Phänomen hier, soweit ich sehe singulär, mit dem Stichwort θύρα ἠνεωγμένη ... ἐν τῷ οὐρανῷ beschrieben. Damit ist der unmittelbar folgende Schritt des Eintritts in die Thronwelt, dem Ort der Gegenwart Gottes, vorbereitet. Ihre Verborgenheit wird für den Seher enthüllt.

Das Part. Perf. Pass. ἠνεωγμένη läßt unentschieden, wie die Öffnung der himmlischen Welt konkret zustande kommt. Die Interpretation als *passivum divinum* scheint sich hier als die wahrscheinlichste nahezuzeigen: Gott selbst hat dem Seher das Tor geöffnet. Auf jeden Fall wird durch die Verwendung des Perfekts der „Zustand“ des „Offen-Seins“ der Tür herausgestellt.<sup>27</sup> Dieser von jetzt an bleibende Zugang wird zur Voraussetzung aller kommenden Visionen bis Kap. 22 und erscheint damit zugleich als Einladung zur Wahrnehmung und weiteren Beschäftigung mit dieser Welt Gottes. Erst nach der Eröffnung des Zugangs und der überraschenden, überwältigenden Wahrnehmung („ich sah“, ἰδοὺ θύρα) erfolgt die ausdrückliche Aufforderung zum Aufstieg, der in der ekstatischen Erfahrung ἐν πνεύματι geschieht.

Hierbei legen sich sprachliche Parallelen aus dem Alten Testament und den Pseudepigrapha als Hintergrund nahe. So ist dem Seher die Bethel-Szene aus *Gen 28,17* bekannt, wo allerdings nur – in ehrfurchtsvoller Distanz – das Erstaunen Jakobs beschrieben wird:

„Wie ehrfurchtgebietend (אָרַב; LXX: φοβερός) ist doch dieser Ort!  
Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und *das Tor des Himmels*  
(שַׁעַר הַשָּׁמַיִם; LXX: ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ).“<sup>28</sup>

„Beth-El“ – der Ort des Traumes, der Vision der Himmelsleiter und der eindringlichen Verheißung für Jakob, wird auf der Erde zu einem Tor zum Himmel (שַׁעַר הַשָּׁמַיִם). In anderer Weise heißt es in *Ps 78,23* in Bezug auf die Mannageschichte während der Wüstenwanderung Israels – als Erfahrung der göttlichen Fürsorge:

<sup>26</sup> So wirkt der Ausschluß der Offb aus der Untersuchung von M. HIMMELFARB 1987, *Heavenly Ascent*, S. 212 (Anm. 13) künstlich. Zur Thematik vgl. F. LENTZEN-DEIS 1969, *Motiv*, und die neueste monographische Untersuchung von M. DEAN-OTTING 1984, *Heavenly Journeys*, passim. Weiter s.u. zum „Eintritt in die Thronwelt Gottes“.

<sup>27</sup> Man kann also übersetzen: „eine Tür ist geöffnet“ = „steht offen“ (s.o. zur Übersetzung); diesen Aspekt betont zu Recht D. PEZZOLI-OLGIATI 1997, *Täuschungen*, S. 46f: „der Zustand des Offen-Seins ist bleibend“ (S. 47).

<sup>28</sup> Vgl. u. zur erzählerischen Ausgestaltung der Szene in der Schrift „Leiter des Jakob“.

„Dennoch gebot er den Wolken droben  
und öffnete *die Tore des Himmels* (וּדְלַחַי שְׁמַיִם פָּתַח)  
(LXX Ps 77,23: καὶ θύρας οὐρανοῦ ἀνέωξε).“<sup>29</sup>

Zwar beginnt auch die zentrale Berufungsszene aus dem für Offb 4 besonders bedeutenden Buch Ezechiel mit einer „Himmelseröffnung“, aber doch sehr viel zurückhaltender, wenn es dort heißt, *Ez 1,1*:<sup>30</sup>

„Am 5. Tag des 4. Monats im 30. Jahr,  
als ich unter den Verschleppten am Fluß Kebar lebte,  
öffnete sich *der Himmel* (שַׁעַר הַשָּׁמַיִם); LXX: ἠνοίχθησαν ...),  
und ich sah eine Erscheinung Gottes.“

Ohne einen direkten Hinweis auf weitere räumliche Dimensionen zu geben wird dort bei Ezechiel vorausgesetzt, daß Gott – in seinem Thronwagen – auf die Erde herabkommt; auf jeden Fall wird der Seher (noch) nicht in die Nähe Gottes entrückt. Das ist erst später in einer Reihe von apokalyptischen Texten der Fall.<sup>31</sup> In ihnen wird dann oft metaphorisch der Zutritt zum himmlischen Thronsaal durch das Stichwort „Tor“ (in der Regel in der Pluralform) beschrieben.<sup>32</sup> Dabei fließt auch die Vorstellung der verschiedenen (meist drei oder sieben) Himmelsphären mit ihren Toren in die Texte ein; vgl. z.B. den alten aramäischen, allerdings fragmentarischen Text von *4Q 213*, aus dem 2. Jh. v. Chr.:<sup>33</sup>

Daute

<sup>29</sup> Vgl. die davon unterschiedene Ausdruckweise bei der Sintflutgeschichte *Gen 7,11*: (... וַאֲרַבְתָּ הַשָּׁמַיִם בַּפֶּתַח; LXX: καὶ οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν).

<sup>30</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 143) bemerkt: „An sich liegt die Vorstellung vom geöffneten Himmel schon in *Ez 1,1* vor – allerdings ohne den Gedanken, daß eine Tür den Zugang erschließt.“ Ähnlich bezeichnet J. ROLOFF (ZBK, S. 26) die Vision in *Ez 1* als „Hauptquelle, aus der er (sc. Johannes) sein motivliches Material bezieht“. E. LOHMEYER (HNT, S. 44) insistiert auf die sprachlichen Unterschiede und deutet zutreffend erst *Offb 11,19* als vollständige Ausweitung der Perspektive; das setzt aber fälschlicherweise voraus, daß beide Szenen direkt zusammenhängen.

<sup>31</sup> Vgl. 2 *Bar 22,1* (mit einer Himmelstimme, allerdings ohne weitere Thronvision); weiter drei Stellen aus dem *TestLev* (2,6; 5,1 [s.u.]; 18,6); *TestJud 24,2*; *Joh 1,51* oder die Vision des Stephanus *Apg 7,55f* und das Kommen des Reiters *Offb 19,11* (vgl. das Gebet um die „Öffnung des Himmels“ und das folgende Ereignis des erschreckenden Erscheinens der beiden Engel in 3 *Makk 6,18*), siehe W. C. van UNNIK 1964, *Die „geöffneten Himmel“*, passim (bes. S. 280: „Wenn sich da eine Öffnung [am Himmelsgewölbe] auftut, ermöglicht sie die Verbindung dieser zwei [sc. himmlischen und irdischen] Welten“; F. LENTZEN-DEIS 1969, *Motiv*, passim; Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 78ff. Nach 4 *Esr 13,51* kann der Mesias noch nicht geschaut werden.

<sup>32</sup> Vgl. zur ganzen Thematik M. DEAN-OTTING 1984, *Heavenly Journeys*, S. 269ff (Tabelle II, S. 279). Dort fehlen Überlegungen zum Singular: οὐρανός; das ist durchgängiger Stil der LXX! Vgl. u. zur einzigen Ausnahme in *Offb 12,12* (Plural).

<sup>33</sup> Übersetzung nach MAIER II, S. 168; hebr. Text nach DJD XXII, S. 30:

] אָרַב חַיִּים אַחֲוִיתָ  
בְּחַיִּית חַיִּים וְחַיִּית שְׁמַיִם  
חַחֲוִי רַם עַד דְּבַק לְשְׁמַיִם

- 15 „Dann wurde mir eine Vision gezeigt [...]  
 16 in der Visionserscheinung, da sah ich die H[immel ... der Berg]  
 17 unter mir (so) hoch, daß ich an die Himm[el] gelangte [ ... ]  
 18 mir die Tore (!) der Himmel und ein Engel [ ... ].“<sup>34</sup>

Levi (so ist aus der vorherigen Angabe: „Jakob, mein Vater“ zu schließen) wird in dieser Vision zu seiner himmlischen Inthronisation entrückt.<sup>35</sup> Parallel zu Offb 4,1f enthält dieser Text das *visionäre* (vgl. geradezu eine Kumulation der Wurzel חזה: fünfmal!)<sup>36</sup> und *räumliche* Motiv („gelangen“ רבב), insgesamt wieder verstärkt durch die Erwähnung des Engels, der wohl ein Wort an Levi richtet. Dazu erhält durch die Erwähnung der Tore – allerdings anders als in der Offb – das architektonische Motiv eines göttlichen Palastes im Himmel eine stärkere Bedeutung. Die „Reise“, die bei Johannes völlig zurücktritt, nimmt damit bei Levi einen viel größeren Stellenwert ein. Es handelt sich insgesamt aber um gängige apokalyptische Motive, so daß sicher keine literarischen Abhängigkeiten zwischen den Texten bestehen.

לי תרעי שמיא ומלאך חרן

Vgl. auch den aram. Text von 1 Hen 9,2:

... קלה וני[י]בב[ו]תה ... סלקין ער תרעי שמיא ...  
 (griech.: ... μέχρι πύλων τοῦ οὐρανοῦ)  
 oder 1 Hen 13,8:

... לשכני [יני] לחר[י] שמיא ...

(die griech. Version liest nur: καὶ ὁράσεις ἐπ' ἐμὲ ἐπέπιπτον).

Nach K. BEYER 1984, *Die aramäischen Texte*, S. 237.239; griechische Quelle nach: A.-M. DENIS 1987, *Concordance*, S. 819.820; vgl. auch ApkZeph 6,1 (J. H. CHARLESWORTH, OTP I, S. 512: „bronzene Tore“) und Test3Patr 11,1ff/TestAbr Rez.A 12,2ff; TestAbr Rez.B 8,4ff, wahrscheinlich mit Bezug auf die zwei Wege Mt 7,13f (ebd., OTP I, S. 888f.899); P. ALEXANDER bemerkt in seiner Einleitung zum hebr. Henoch in Bezug auf TestLevi 5,1: „The ‚gates of heaven‘ ... recall the ‚gates‘ ... of the heavenly palaces ... in the Merkabah texts“ (mit Verweis auf 3 Hen 1,2 [§ 1] u. ö. in: J. H. CHARLESWORTH, OTP I, S. 248).

<sup>34</sup> Vgl. die griechische Version 5,1 (Quelle: A.-M. DENIS, aaO., S. 835):

Καὶ ἤνοιξέ μοι ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ ...

Ähnlich wie 3 Makk 3,18 als die göttliche Antwort auf das Gebet Eleasars. Weiter TestLevi 2,6ff; 3,1-8.

<sup>35</sup> Vgl. A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König, S. 69f.

<sup>36</sup> Ein Begriff, der für die aramäischen Abschnitte des Buches Daniel mit 36 Vorkommen besonders typisch ist (Dan 2,26.31.34.41 (bis).43.45; 3,25; 4,2 (bis).6 (bis).7 (bis).10 (bis).15.17 (bis).20; 5,5; 7,1 (bis).2 (bis).4.6.7 (bis).9.11 (bis).13 (bis).20.21 (in der LXX in der Regel mit ὁράω wiedergegeben); vgl. weiter die Vision Henochs (4Q En) 1 Hen 89,2.3 [7]; die Vision der Giganten (4QEnGiants<sup>b</sup> Frg.1 ii,6; K. BEYER, aaO.: G 9,6 [9]; G 10,6 [G 11,2]); die Visionen des Amram (4Q 544 Frg.1,2; K. BEYER, aaO.: R 2,9f); die Einleitung der Traumvision Abrahams im Genesis Apokryphon (1Q GenAp 19,14: חזוית ... בחלמי חלם ... und öfter in der Beschreibung des Neuen Jerusalem in Höhle 2Q 24 (11Q 18) und 5Q 15.

Der Lobpreis der lebendigen Wesen im 12. Lied der Sabbatopferlieder in Qumran enthält als gängigen Hintergrund die Vorstellung einer vielfachen „Öffnung“ der himmlischen Welt. Dabei handelt es sich sicher um die Gesamtheit der Tore, die – konzentrisch angeordnet – im „Hekhal“ zu durchschreiten sind, bis man zum Heiligtum Gottes (ähnlich wie im TestLevi als Palast vorgestellt) vordringt, 4Q 405 23 i:<sup>37</sup>

- 7 „... Und es lobsingen ihm *Seine Tore* (שעריו)  
 8 mit Jubelschall an Eingängen Göttlicher von Erkenntnis  
 und an Öffnungen von Herrlichkeit und an allen Ausgängen  
 von Heiligkeits-Engeln zu ihrer Herrschaftsausübung.  
 9 *Öffnungen von Eingängen und Ausgangs-Tore*  
 (פתחי מבואי ושערי מוצא)  
 lassen die Herrlichkeit des Königs vernehmen,  
 es preisen und lobsingen alle Geister  
 10 Gottes beim Ausgang und Eingang  
 an *Tor[en] von Heiligkeit* (בשע[ר]י קודש).“

In diesem 12. Lied richtet sich der Lobpreis der Engel auf die himmlischen Wesen. Die *Cherubim* und *Ofannim* verehren durch ihr Lob wiederum die Merkava, den himmlischen Thronwagen. Der Text ist sicher bewußt unscharf formuliert. Es ist ja nicht möglich, die himmlischen Paläste architektonisch exakt zu beschreiben. Demgegenüber ist die Beschreibung in Offb 4,1 erstaunlich knapp und mit der Erwähnung des einen Tores sehr präzise. Die Palast- und Baumetaphorik tritt in der Offb ganz zurück.

Der Lobpreis der Engelwesen in den Sabbatopferliedern erfaßt das himmlische Heiligtum in seiner Gesamtheit und allen seinen lebendigen Einzelteilen, einschließlich aller äußeren Begrenzungen, wie den „Toren der Heiligkeit“ und den „Säulenhallen der Tore“ zu Beginn des 9. Liedes, wie sie zur orientalischen Tempelarchitektur selbstverständlich dazugehören. Die himmlischen „Gebäude“ partizipieren damit am himmlischen Preis, als seien sie selbst personale Wesen. Alles schwingt im Gotteslob, alles gerät in Bewegung.<sup>38</sup> Dieses Lob Gottes umfaßt vom himmlischen Palast ausgehend die gesamte Schöpfung.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Übersetzung nach MAIER II, S. 408, Text nach C. NEWSOM 1985, *Songs*, passim (S. 322).

vgl. auch die weiteren Fragmente:

4Q 400 Frg. 1 ii 4 (1. Sabbatopferlied): ... בשערי מרומי רום]

4Q 403 Frg. 1 ii 4 (7. Sabbatopferlied): ... ובכול מהפכיהם שערי ...

11Q 17 (ShirShabb) 2–1–9 6–7 (= Kol. [E] X,7): ... ולפתחי מבואי [המול]ך ... (הכבוד) ...

<sup>38</sup> אולמי מבואיהם.

<sup>39</sup> Vgl. u. zu Offb 5,13, wo πᾶς κτίσμα auch alle Geschöpfe im Blick hat, nicht nur die personalen Wesen.

Auch die allernächste Parallele, die Vision und Himmelsreise des Henoch (1 Hen 14,14ff), erzählt – anders als die Johannesoffenbarung – von mehreren Zugängen zu dieser Welt, in der äth. Fassung, 1 Hen 14,15:<sup>40</sup>

„Siehe, da war ein anderes Haus,<sup>41</sup> größer als jenes;  
alle seine Türen standen vor mir offen ...“

Die griechische Fassung dagegen spricht nur im Singular von „einer anderen Tür“:  
καὶ ἰδοὺ ἄλλη θύρα ἀνεφγμένη κατέναντι ...<sup>42</sup>

Man kann damit schon für die herangezogenen Paralleltex-te als Zwischenergebnis festhalten: immer sind es „die Portale“, „die Säulen(hallen)“, „die Türen“ oder eine andere Tür, von insgesamt mehreren Türen, mit denen der Übergang vom irdischen Bereich in die Herrlichkeit der himmlischen Welt ausgedrückt wird. Durch den Plural kann ein stufenweiser Aufstieg zu Gott (von „Türbereich“ zu „Türbereich“) zum Ausdruck gebracht werden, oder aber – wahrscheinlicher – eine palastartige Anlage mit mehreren Zugängen.

Um so erstaunlicher ist darum die in Offb 4,1 vorliegende singularische Ausdrucksweise θύρα ... ἐν τῷ οὐρανῷ. Könnte hier eine orientalische Palastvorstellung im Hintergrund stehen? Aber ein solcher Palast wird in der Offb nicht erwähnt und besitzt in der Regel auch wieder mehrere Eingänge, wie der Henochtext deutlich macht.

Anders als z.B. bei der paulinischen Bemerkung 2 Kor 12,2 wird in der Offb grundsätzlich, in Entsprechung zum Singular θύρα, auch vom οὐρανός

<sup>40</sup> Allerdings ist hier nicht der Zugang durch die verschiedenen Vorhöfe und Palasthallen im Blick, sondern allein das eine entscheidende „Gebäude“.

<sup>41</sup> Damit ist hier wohl das Allerheiligste gemeint. So hat sich jedenfalls die hier verwendete Übersetzung von G. BEER (KAUTZSCH II, zum Text) entschieden; andere Handschriften dokumentieren allerdings den Singular, so die Übersetzung nach S. UHLIG (JSRZ): „und die Tür war völlig offen ...“ Das hängt sicher mit der jeweiligen Perspektive zusammen, wobei aber zu beachten ist, daß an dieser Stelle kein Originaltext vorliegt. Darüber hinaus kann auch die griechische Übersetzung vereinfachen.

<sup>42</sup> Text nach A.-M. DENIS 1987, *Concordance*, S. 820; ἄλλη ... (?) θύρα verstehe ich als Verkürzung oder Vereinfachung der wahrscheinlich korrumpierten (aramäischen) Vorlage.

R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 107) schlägt zur Erklärung die erwähnten beiden Möglichkeiten vor. Zum einen, daß sich Henoch schon vorher im Himmel befindet und nun vor einem neuen Bezirk steht: „In that case the door here mentioned would lead to a holier part of the heaven...“ oder aber – ohne weiter das Stichwort ἄλλη zu beachten – „The Seer may be conceived as not yet in heaven, but as entering by this door.“ Dort mit Verweis auf TestLevi 5,1 (gr., s.o.); Gen 28,17; Ps 78,23 und 3 Bar 2,2; 3,2.

Diese Beobachtungen gelten auch für die *Hekhalot*-Texte und ihr Umfeld; vgl. die wenigen „Ausnahmen“ in *Hekhalot Zutarti*:

§ 420 (N) spezifiziert שער נדול und parallelisiert den Ausdruck mit שער רשון;

§ 509 (N) ist wörtliches Zitat aus Ps 118,19;

zwei singularische Belege stammen aus Maseket Hekhalot, aber auch jeweils in zusammenfassenden Formulierungen, z.B. ... וכל שער ושער.

im Singular gesprochen.<sup>43</sup> Auch die allerdings nicht genau zu datierende griechische Fassung von 3 Bar 2,1ff macht dazu keine Ausnahme:<sup>44</sup>

- 1 „Und er nahm mich und führte mich (dorthin),  
wo der Himmel gegründet ist ...
- 2 Und er nahm mich und führte mich zum ersten Himmel  
und zeigte mir ein gewaltiges Tor ...<sup>45</sup>
- 5 Und es sprach zu mir der Engel, dessen Namen Phamael war:  
„Dieses Tor, das du siehst, gehört zum Himmel ...“

Auch hier wird also durch die Angabe des „ersten Himmels“ die Vorstellung von mehreren hintereinander liegenden Himmels-sphären vorausgesetzt. Damit ist οὐρανός als äußerster, erster Himmel beschrieben und dem Menschen nur als der eine Zugang zum himmlischen Bereich erkennbar, während in der Johannesoffenbarung nichts von verschiedenen Himmels-sphären angedeutet wird.<sup>46</sup> Auch von der Führung durch einen Engel, der

<sup>43</sup> Nur in Offb 12,12 erscheint als Ausnahme der Plural (möglicherweise als Zitat von Jes 44,23; 49,13; vgl. LXX Ps 96,11 und Dtn 32,43; wahrscheinlicher aber wegen der nur hier erscheinenden parallelen Formulierung der „Himmelsbewohner“ [οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες]); die gleiche Aufforderung an den Himmel erscheint in Offb 18,20 wieder im Singular. Noch einmal anders spricht 19,11 nur vom „geöffneten Himmel“, vergleichbar mit den oben genannten bekannten Formulierungen aus Ez 1,1; Ps 78 und 2 Bar 22. Hängt diese Zurückhaltung mit seiner Sicht des irdischen Tempels zusammen, so daß sozusagen mit Hebr 10,20 ein neuer Weg durch den „Vorhang des Tempels“ erschlossen ist und auch die einzelnen Abteilungen und Himmels-sphären hinfällig geworden sind? Zur elementarisierten Form und damit zur Ignoranz einer gängigen komplexen Kosmologie vgl. Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 81. Zum Singular vgl. v.a. R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 108; mit Verweis auf das Test12Patr).

<sup>44</sup> Vgl. die Diskussion dieser Probleme bei H. E. GAYLORD, jr., in: J. H. CHARLESWORTH OTP I, S. 655f. Vgl. weiter 3 Bar 3,1; 11,2,5 (zum slawischen Text s. nächste Anm.; hier erscheint der Erzengel Michael als der Besitzer der Schlüssel zum himmlischen Königreich ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν [11,2]); in 14,1 und am Schluß wird noch einmal im Singular vom „Tor“ [ἡ πύλη; 15,1] oder der einzelnen „Tür“ [ἡ θύρα; 17,1] gesprochen (s. Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 82: „what we have in Greek Baruch is in fact an incomplete cosmology“); ähnlich verhält es sich in der – ebenfalls sehr schwer zu datierenden – äthiopischen Fassung der Himmelfahrt Jesajas 6,9. Schließlich vgl. noch das neuveröffentlichte Fragment 4Q 500 Fragm. 1,4: ... לְשַׁעַר מְרוֹם הַקִּדְשׁ „zum Tor der Höhe des Heiligtums ...“. Zu diesem Fragment vgl. J. M. BAUMGARTEN 1989, Q 500.

<sup>45</sup> So die Übersetzung nach W. HAGE (JSRZ). Die slawische Fassung hat jeweils den Plural. Hier wird durch das Adjektiv „gewaltig“ wieder ein Interesse an der Architektur sichtbar.

<sup>46</sup> Zu den kosmologischen Vorstellungen vgl. z.B. P. S. MINEAR 1962, *Cosmology*, passim. Zum allereinsten Zusammenhang von Himmel und Erde z.B. ebd., S. 25f: „Where either heaven or earth is mentioned in a text, one should ask whether the other is also present in the author's mind.“ (mit Verweis auf 10,6; 14,7 neben Kap. 21,1ff). Zu den „drei Himmels-sphären“ vgl. 2 Kor 12,2; zum Durchschreiten der Himmels-sphären im Hebräerbrief vor allem Hebr 4,14; zum Ganzen s. H. TRAUB, Art. οὐρανός, ThWNT V (1954), S. 527ff.

als *angelus interpres* fungiert, ist hier in der Thronvision keine Rede.<sup>47</sup> Der Seher wird unmittelbar vor Gottes Thron gestellt.

Die eine Tür am Himmelsgewölbe in Offb 4,1 muß darum mit einer bewußten Beschränkung auf diesen einzigen Zugang zur göttlichen Thronwelt zusammenhängen. Das in der Apokalyptik relativ häufige Thema der Öffnung des Himmels, das den Menschen sinnfällig die Schau der verborgenen himmlischen Geheimnisse ermöglicht und „zugänglich“ macht, bekommt damit einen anderen Akzent. Die himmlische Welt an sich liegt nicht im Interesse des Sehers. Der Zugang zum Himmel ist allein an der direkten, unverstellten Gottesschau orientiert und damit an den dort für Johannes verborgenen göttlichen Geheimnissen der Endzeit, die ihm offenbart werden.

Mit dem Stichwort οὐρανός befinden wir uns ebenfalls im Zentrum der Botschaft der Johannesoffenbarung. Neben dem Matthäusevangelium mit seinem formelhaften, jüdischen βασιλεία τῶν οὐρανῶν begegnet uns dieser Begriff vor allem hier in der Offb so gehäuft wie in keiner anderen Schrift des Neuen Testaments.<sup>48</sup> Es geht in ihr zu einem entscheidenden Teil um die dem Seher nun durch die geöffnete Tür (!) zugänglichen himmlischen Ereignisse.<sup>49</sup>

Zusammen mit der Gottesbezeichnung „der auf dem Thron sitzt“ (ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου) gehört „Himmel“ als der „transzendente Ort“ des „Allherrschers“ zu den grundlegendsten *theozentrischen Aussagen* des Buches überhaupt.

Auf jeden Fall ist der eröffnete Zugang zum Gottesthron die Grundvoraussetzung für die Absicht des Buches insgesamt, die Gottesbegegnung.<sup>50</sup> Die Trennung von göttlicher und menschlicher Welt, die Distanz zwischen

<sup>47</sup> Dies ist später in Offb 21,9ff anders, wo Johannes durch einen Engel das himmlische Jerusalem gezeigt und erklärt wird; dort ist dann auch die „Architektur“ von bes. Interesse.

<sup>48</sup> Mt: über 80mal; davon 30mal in der Verbindung „Himmelreich“ und 15mal mit „Vater im Himmel“; demgegenüber erscheint der Begriff in der Offb 50mal im Singular. Vgl. zum Thema: W. C. van UNNIK 1964, Die ‚geöffneten Himmel‘, passim, dazu auch den ersten programmatischen Leitsatz aus dem Einleitungskapitel in der „Theologie der Offenbarung“ von R. BAUCKHAM 1993b, *Theology*, S. 23: „The theology of Revelation is highly theocentric.“ Bei Bauckham überzeugt allerdings nicht immer sein „trinitarischer Ansatz“; zum Ausdruck selbst „The One Who Sits On The Throne“, s. DERS. 1993b, ebd., bes. S. 31–35.

<sup>49</sup> Zur Metapher der Tür vgl. auch das letzte Sendschreiben an Laodizäa (Offb 3,20); s.o. zu den besonderen Verknüpfungen dieses Schreibens mit der Thronvision Offb 4–5.

<sup>50</sup> J. H. CHARLESWORTH/J. R. MULLER (NTAP) deuten die „offene Tür“ und die Aufforderung des Engels als ein entscheidendes Element des theologischen Verständnisses der Offb und der Apokalyptik überhaupt, NTAP, S. 28: „The Way and Invitation“.

Hier unterscheidet sich also der Zugang zur himmlischen Transzendenz in der Grundbewegung völlig von der späteren Deszendenz des Neuen Jerusalem nach dem „Vergehen“ der ersten Schöpfung in Offb 21,1ff mit dem Verb καταβαίνω (21,1.10; vgl. 3,12).

„Himmel und Erde“, wird durchbrochen. Durch den „Ich-Bericht“ gekennzeichnet,<sup>51</sup> werden die Leser zusammen mit dem Seher mitgenommen und können an Gottes Geheimnissen und der Offenbarung dessen „was geschehen soll“ teilhaben. Und nicht zuletzt wird auch das, was dem Seher im himmlischen Bereich offenbart wird, zur Legitimation dessen werden, was er den Gemeinden in ihrer bedrohlichen Situation zu verkünden hat. Diese Erfahrung der Jenseitigkeit und Majestät Gottes wird damit zur Grundlage für das, was am Ende des Buches (Offb 21–22) als seine „Nähe“ im Neuen Jerusalem beschrieben werden wird.

In der späteren Hekhalot-Literatur würde das dem entsprechen, was der Mensch (hier: R. Ismael) durch einen Boten der himmlischen Welt (hier: Metatron) als Enthüllung der eschatologischen Ereignisse erlebt, wie z.B. *Hekhalot Rabbati* § 140 (SCHÄFER II, S.69):

„Mein Liebling, komm (בא), ich werde dir das messianische Ende enthüllen (ואגלה לך קצו של משיח), dessen Enthüllung selbst die Generationen der ersten (Vorfahren) nicht würdig waren ...“

Zum Zweck (prophetischer) Enthüllung wird der Erwählte in die himmlische Welt gerufen, um dort das zu erfahren, was für das Heil notwendig ist. Neben der realistischen Einschätzung der eigenen Situation (und der des Volkes Israel) verhilft ihm dieses Offenbarungswort zu einem Blick auf das Ende, bis hin zur Auseinandersetzung mit den politischen Weltreichen.<sup>52</sup> Nur so kann die Glaubenstreue in der letzten Anfechtung gestärkt und bewahrt werden. Hierzu wird er ausdrücklich mit dem Aufruf „komm“ (בא) und der Erklärung über den Sinn dieses Enthüllungsgeschehens in die Thronwelt Gottes hineingenommen.<sup>53</sup>

Ganz ähnlich wird der Beginn der Thronszene in der Johannesoffenbarung geschildert. Hat Johannes schon von Anfang an seine Botschaft als λόγος τῆς προφητείας bestimmt (Offb 1,3), so zeigt sich das hier noch einmal in besonderer Weise: Die Teilnahme am Geschehen vor dem Got-

<sup>51</sup> Diese Form kennzeichnet gleichzeitig den Seher nach den einleitenden Worten des Werkes (Offb 1,1) als den „Knecht Christi“ (δοῦλος αὐτοῦ), der seinen „Mithristen“ (τοῖς δοῦλοις αὐτοῦ) eigene Erfahrungen und Einsichten weitergibt (s.u.).

<sup>52</sup> Vgl. die anschließenden Ausführungen in *Hekhalot Rabbati* § 140ff (SCHÄFER II, S. 69ff) in dem „Messias-Aggada“ genannten Stück, vgl. P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 44 (Anm. 146).

<sup>53</sup> Vgl. hierzu z.B. am Beginn der sog. David-Apokalypse, wo auch eine Verfolgungssituation vorausgesetzt wird, *Hekhalot Rabbati* § 122:

„Komm, ich will dich einführen und dir Kenntnis geben von dem, was sie Israel verborgen haben ...“ (בא ואכניסך ואודיעך מה גזרו להם לישראל); ähnlich noch einmal § 124.

Zur Gesamtinterpretation dieses Stückes vgl. A. M. SCHWEMER 1991a, *Gott als König*; weiter *Hekhalot Rabbati* § 146, vgl. 3 Hen 1,5 (§ 1 Ende) und dort immer wieder die Formel: „Komm, und ich zeige dir ...“ (בא ואראך) in 3 Hen 41,1 (§ 59); 42,1 (§ 60); 43,1 (§ 61); 44,1 (§ 62); 45,1 (§ 64); 47,1 (§ 67); u.ä.

testhron muß „als höchste prophetische Inspiration verstanden“ werden.<sup>54</sup> Und doch wird durch die Gottesschau selbst der Akzent noch einmal anders gesetzt; das, was Gott zum Heil seiner Gemeinde und zum Gericht über die Welt vorhat, wird dem Seher durch seine Thronvision ἐν πνεύματι zugänglich. Der Bezug zum Anfang des Buches wird dadurch noch einmal bewußt unterstrichen: die Himmelstimme wiederholt, was schon in Offb 1,1 durch die Angabe ἃ δεῖ γενέσθαι zum Ausdruck gekommen ist und was noch einmal am Schluß der Johannesoffenbarung im Vordergrund stehen wird.<sup>55</sup> Die Eröffnung dieser Zukunft bestimmt also das Thema des ganzen Buches. Die Erfahrungen können nicht auf das Individuum als eine persönliche Berufungs- und Legitimationserfahrung beschränkt werden, sondern dienen allen Glaubenden (Offb 1,1; 22,6: „seinen Knechten“ τοῖς δούλοις αὐτῶν).<sup>56</sup> Durch Johannes werden sie zu „Mitwissenden“ und erhalten Einblick in „Gericht und Heil“. Das ἀναβά verweist nun auf den unmittelbaren Ortswechsel und das sofortige Kommen des Johannes in die ewige Gottesgegenwart.

#### 6.1.2.2 Die Aufforderung zum Eintritt in die Thronwelt Gottes

Was zunächst noch als visionärer Einblick in die himmlische Welt hätte verstanden werden können, wird nun in Offb 4,1b<sup>57</sup> mit der gebieterischen Aufforderung der Himmelsstimme (φωνή ... ὡς σάλπιγγος)<sup>57</sup> auch als un-

<sup>54</sup> So H.-D. NEEF 1994, *Thronrat*, S. 64 im neutestamentlichen Ausblick seiner kurzen Studie (neben Jes 6 mit besonderem Hinweis auf Jer 23,18.22; Am 3,7 sowie Ps 25,14). Th. POLA 1995, Rezension, S. 175 ergänzt in der Rezension dieser kleinen Monographie einzelne Belege von μυστήριον bei Paulus (z.B. 1 Kor 4,1) und charakterisiert auch die Berufungsdarstellungen als Beispiel dafür, daß eine „legitime Prophetengestalt ja am himmlischen Thronrat teilhaben muß“.

<sup>55</sup> Zu dieser Wendung, die den Anfang und Schluß des Buches zusammenbindet, vgl.

Offb 1,1 ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει,  
1,19 ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα,  
4,1 ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα,  
22,6 ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.

<sup>56</sup> Dieser ekklesiologische Ehrentitel spielt in der Offb in Bezug auf alle Glaubenden eine besondere Rolle (neunmal): 1,1 (und im Sing. auf Johannes selbst bezogen); 2,20; 7,3; 10,7; 19,2,5 (parallel: οἱ φοβούμενοι αὐτῶν; vgl. 11,18); 22,3,6; ähnlich 10,7, wo die Propheten ebenfalls als δούλοι θεοῦ bezeichnet werden. Dadurch, daß dann das Buch (wie eine schriftliche Botschaft in der Gemeindeversammlung) zur Verlesung kommen soll (s. die drei Bestimmungen in Offb 1,3 ἀναγινώσκω, ἀκούω und τηρέω mit Offb 22,18; vgl. den Makarismus 22,7), geht der Blick über die im folgenden konkret angesprochenen sieben kleinasiatischen Gemeinden hinaus.

Zum Ganzen s. K. H. RENGSTORF, Art. δούλος, ThWNT II (1935), S. 276; A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 87–97 (bes. S. 89); vgl. auch u. zur Bedeutung des „Seins ἐν πνεύματι“ für die angesprochenen Gemeinden.

<sup>57</sup> Zum Instrument (fanfarenartige) Trompete/Schophar (in der LXX häufig für verschiedene hebr. Ausdrücke) vgl. Ex 19,16ff (V. 16.19); mit dem Schall der Instrumente werden

mittelbarer Zutritt ausdrücklich ausgesprochen. Eine Identifikation mit der Stimme Christi wird nirgends direkt zum Ausdruck gebracht; man könnte also voraussetzen, daß es sich um eine der immer wieder auftretenden kommentierenden und ein Geschehen in Gang setzenden himmlischen Stimmen handelt.<sup>58</sup> Dabei ist mit „Stimme“ aber nicht nur auf ein akustisches Phänomen allein angespielt, dahinter steht vielmehr der hörbar ge-

bestimmte Signale gegeben. Es geht um (die Aufmerksamkeit auf sich ziehende und zu einem bestimmten Tun anleitende) Signale. Wahrscheinlich steht dieser Aspekt auch im Hintergrund von Offb 8,2.6.13; 9,14 (sieben „Trompeten“), wo die Trompeten als Theophanieinstrument eingesetzt werden (A. GANGEMI 1987, *La struttura liturgica*, S. 337 [Anm. 150]); dazu s. auch 1 Thess 4,16.

R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, vor allem S. 119 bestimmt dieses Signal in erster Linie als „kultisches Element“ (vgl. S. 147: „The ‚trumpet‘ was the instrument used to call one to the temple for cultic feasts.“), allerdings kaum zu Recht. Denn der Sprachgebrauch, der natürlich auch für Offb 1,10 zu gelten hat, ist schon erheblich weiter. Auch die Möglichkeit einer Ankündigung des Endgerichts wäre noch zu eingeschränkt (vgl. H. LICHTENBERGER, Art. σάλπιγξ, EWNT 3 [1983], Sp. 537f mit Verweis auf Jes 27,13; Sach 9,14; weiter 4 Esr 6,23 u.ö.; s. auch zweimal 3 Hen 5,14 [§ 8] beim Aufstieg Henochs [im Plural] und im Anhang A 1f [§ 72], „Metatron“ bzw. eine anderen HS „Henoch“, jeweils mit Bezug zu Ps 47,6 [im Sg.]; darüber hinaus im Aufstiegsbericht Hekhalot Rabbati § 250 [im Sg.]). Dieses Signal ist auch in 1 Thess 4,16 von der Stimme Christi unterschieden.

So überwiegt der theophane Faktor; denn zu den kultischen Anlässen ertönen gewöhnlich eine größere Anzahl von Instrumenten und die eschatologische Färbung kommt in der Offb erst in den späteren Bereichen zum Tragen. Hier genügt die Herkunft der Stimme aus dem himmlischen Bereich, aber mit der akustischen Verstärkung, der Aufforderung kräftigen Nachdruck zu verleihen. Darüber hinaus im Zusammenhang einer Thronvision, verbunden mit den kosmischen Phänomenen von Blitzen, krachenden Geräuschen und Donnerschlägen (Offb 5,5) ist der Bezug zur überwältigenden Gotteserscheinung mit Händen zu greifen (zur Tempelliturgie vgl. u.; zu den theophanen Erschütterungen der Naturelemente s. Offb 8,5; 11,19; 16,18). Anders G. FRIEDRICH, Art. σάλπιγξ, ThWNT VII (1964), S. 86,19f: es soll der „unbeschreibbare Ton angedeutet werden.“ In den erwähnten Zusammenhang gehört auch die von ihm angeführte Beobachtung, daß in der Offb nur an diesen beiden Stellen die himmlische Stimme mit einem Instrument verdeutlicht und verglichen wird, wobei die jeweilige Stellung im Gesamtwerk sicher kein Zufall ist: „Apk 1,10 eröffnet die große Stimme die Offenbarung der Sendschreiben, Apk 4,1 die der eigentlichen Visionen.“ (aaO., S. 86, 29f).

<sup>58</sup> In der Regel werden sie unterschieden durch eine Angabe über die Richtung, aus der sie stammen:

- ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων Offb 6,6 (anders 6,7: eines der Lebewesen)
- ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων 9,13
- ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 11,12; 14,2 (mit weiteren Vergleichen,  
so daß man auch an die Bedeutung „Geräusch“ denken kann).13; 18,4
- ἐκ τῶ οὐρανοῦ 12,10 (vgl. den Plural 11,15)
- ἐκ τοῦ ναοῦ 16,1.17 (zusätzlich: ἀπὸ τοῦ θρόνου)
- ἀπὸ τοῦ θρόνου 19,5
- ἐκ τοῦ θρόνου 21,3 (deutlich im Unterschied zur Stimme Gottes selbst: 21,5).

Zum Teil werden sie als „laute Stimme“ gekennzeichnet (Offb 11,12; 12,10; 16,1.17; 21,3); einmal wird sie als „andere Stimme“ bestimmt. Als lebendiges Element des Altars ist sicher Offb 16,7 zu verstehen (s.u. zum Altar).

wordene Befehl Gottes, der selbst den Zugang zu seiner Thronwelt eröffnet und durch eine (seine/die) Stimme Christi den Seher zum Eintritt auffordern läßt. Darum kann diese Stimme mit der Stimme der Eingangsvision identifiziert werden! Ohne zu zögern, im vollen Vertrauen – ohne zu erschrecken, wie noch in der Eingangsvision – ganz im Sinne der Aufforderung des Erhöhten: μή φοβοῦ,<sup>59</sup> kommt Johannes der himmlischen Aufforderung nach.

Auch an anderen Stellen wird so die Aufforderung zur Ortsveränderung akustisch wahrnehmbar.<sup>60</sup> Entgegen vieler Beispiele in der apokalyptischen Literatur tritt der Seher aber keine ausführliche Reise zu den verschiedenen himmlischen Orten oder durch mehrere Himmelsphären an, sondern sein Zutritt wird auffällig zurückhaltend als pneumatisches, geistgewirktes Geschehen beschrieben.<sup>61</sup> Er wird unmittelbar vor den Thron Gottes versetzt. Das Problem der Gefährdung dieses Aufstieges spielt – im Gegensatz zur späteren Hekhalot-Literatur – überhaupt keine Rolle.

Im Vergleich gegenüber der ausführlichen Schilderung in *1 Hen 14* fällt die außergewöhnliche Zurückhaltung und Beschränkung auf das Wesentliche sofort ins Auge.<sup>62</sup>

8 „Siehe, Wolken riefen mich in der Vision, und Nebel rief mich,  
und die Bahn der Sterne und die Blitze drängten mich zur Eile  
und trieben mich,  
und die Winde in der Vision gaben mir Flügel  
und bewegten mich und hoben mich empor in den Himmel ...“<sup>63</sup>

Insgesamt erscheinen in apokalyptischen Texten eine Reihe von unterschiedlichen Formen des Eintritts in die himmlische Welt.<sup>64</sup> Es könnte rei-

<sup>59</sup> Siehe Offb 1,17 mit dem „Ich-Bin-Wort“: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος. Zur Thematik s. die zutreffende Beschreibung bei A. R. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*, S. 241: „there is no indication that he (sc. John) considers himself to be in any danger.“

<sup>60</sup> Als sprachlich nächste Parallele erscheint Offb 11,12: ἀνάβατε ὄψε, d.h. als Signal zur Entrückung der beiden „Zeugen“; vgl. die Aufforderung an die sieben Engel in Offb 16,1 oder als Aufforderung an die Heilsgemeinde, „Rom“ zu verlassen in Offb 18,4.

<sup>61</sup> Formgeschichtlich könnten zwar die Elemente der Himmelsreise zugrundeliegen. Sie würde dann aber im folgenden abbrechen. Erscheint nun die Himmelsstimme als *angelus interpretes*? Wohl kaum! Dazu vgl. aber die neueste Untersuchung bei H. REICHEL 1994, *Angelus-interpres-Texte*.

<sup>62</sup> Übersetzung nach S. UHLIG (JSHRZ).

<sup>63</sup> Vgl. in der Henoch-Literatur weiter *1 Hen 39,3f* „Sturmwind“; *71,1* „mein Geist wurde in den Himmel entrückt“, *71,5* „(Michael) entrückte meinen Geist“ u.ö.

<sup>64</sup> Vgl. M. DEAN-OTTING 1984, *Heavenly Journeys*, S. 269ff (Tabelle II; bes. 274f). Sie unterscheidet sechs Arten des meist passiven, gelegentlich aber auch aktiv gestalteten Weges in die himmlische Welt:

- mittels des Windes
- Transport durch die Hand eines Engels/Geistes
- eine Art Flug

ner Zufall sein,<sup>65</sup> daß man bisher keine direkte sprachliche Übereinstimmung mit anderen frühjüdischen apokalyptischen Texten herstellen konnte.<sup>66</sup> Die nächste Parallele hierzu findet sich in der äthiopisch (z.T. lateinisch) überlieferten, zeitlich naheliegenden christlichen *Himmelfahrt des Jesaja*, wo die ausführliche Einleitung zur Thronvision Jesajas folgendermaßen berichtet wird, *AscJes 6,10–15*:<sup>67</sup>

10 „Und während [Jesaja] durch den Heiligen Geist redete, indem alle zuhörten, schwie er (plötzlich) still, und sein Bewußtsein ward von ihm genommen, und er sah die Männer nicht (mehr), die vor ihm standen; 11 und seine Augen waren geöffnet, aber sein Mund war nicht stumm, und das Bewußtsein seiner Körperlichkeit war von ihm genommen, 12 aber sein Odem war (noch) in ihm, denn er sah ein Gesicht. 13 Und der Engel, der entsandt war, ihn schauen zu lassen, gehörte nicht zu diesem Firmament, und nicht zu den Engeln der Herrlichkeit dieser Welt, sondern er war aus dem siebten Himmel gekommen. 14 Und das Volk, welches herumstand, ... meinte <nicht>, daß der heilige Jesaja hinaufgenommen sei. 15 Und das Gesicht, das er sah, war nicht von dieser Welt, sondern aus der Welt, die <allem> Fleisch verborgen ist ...“

Der Prophet spricht vom Geist Gottes inspiriert,<sup>68</sup> schweigt aber plötzlich und wird in einem „ekstatischen“ Erlebnis entrückt. Danach schildert er

- im Thronwagen
- durch einen Vogel
- auf den Flügeln eines Engels.

Zur Terminologie in den späteren Hekhalot-Texten, die immer wieder den beschwerlichen Weg des *yored merkava* und seinen gefährvollen Aufstieg zum Thron Gottes als „Hinabsteigen“ beschreiben (הורד מרכבה; z.B. am Anfang der sogenannten Qeduschalieder in den Hekhaloth Rabbati § 94; weiter in den Aufstiegsberichten § 198ff u.ö.): P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 2 und 37ff und vor allem die Diskussion über das Verhältnis von Himmelsreise zur Beschwörung in der Zusammenfassung S. 146–153; vgl. auch A. M. SCHWEMER 1991b, Irdischer und himmlischer König, S. 314 als neue Abschnittsangabe in der sog. David-Apokalypse der Hekhalot Rabbati.

Dagegen tritt in der rabbinischen Überlieferung selbst – wie auch hier in der Offb – der schwierige und gefährvolle Aufstieg zum Gottesthron zurück; vgl. B. EGO 1993, Gottes Thron, S. 331 (Anm. 67 zu den beiden umstrittenen Ausnahmen des Aufstiegs Moses und die Erzählung der vier, die den *Pardes* betreten).

<sup>65</sup> So R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 156: „It may therefore be only an accident of survival that we have no such Jewish parallels to Revelation 4,2.“

<sup>66</sup> Vgl. hierzu ausführlich R. BAUCKHAM 1980, *Role*, passim, weiterhin DERS. 1993a, *Climax*, 150–173: *The Role of Spirit*, und J. A. du RAND 1996, *Functional Role*. Vgl. aber W. MICHAELIS, Art. ὁράω, ThWNT V (1954), S. 353 (im Vergleich mit 2 Kor 12,2ff).

<sup>67</sup> Übersetzung nach C. D. G. MÜLLER (NTApo<sup>5</sup> II); M. A. KNIBB (OTP II) hält allerdings auch das Kap. 6 erst für christlichen Ursprungs, aaO., S. 143; 164 (Anm. 6a).

<sup>68</sup> Vgl. hierzu grundsätzlich die Inspiration Davids als Liederdichter in Qumran: *11Q 5* (11Q Ps<sup>a</sup>) *Kol. 27,2ff* (MAIER I, S. 340f):

„Und David, Isaïas Sohn, war weise und leuchtete wie das Sonnenlicht, ein Schriftsteller ... und verständig und redlich auf all seinen Wegen vor Gott und Menschen. Da gab ihm ... JHWH einen verständigen Geist und Erleuchtung, und er schrieb 3600 Psalmen ... [etwas

nun vor einem Kreis von Auserwählten seine Vision. Ob hier in der Himmelfahrt des Jesaja eine analoge Erfahrung angesprochen ist, die auch für Johannes als Seher vorauszusetzen ist?<sup>69</sup> Auch in der Offb ist von Anfang an eine intensive Gemeindebeziehung vorausgesetzt; jedoch handelt es sich immer um das individuelle Visionserlebnis des Sehers, das der Gemeinde im Gottesdienst vorgelesen wird, an dem sie aber nicht direkt teilhat.<sup>70</sup>

Die Wendung von der „geistgewirkten Entrückung“ (ἐν πνεύματι) erscheint in der Johannesoffenbarung an vier Stellen. Zweimal wird ausdrücklich mit dieser Formulierung eine Ortsveränderung mit einer prophetischen Erfahrung verknüpft,<sup>71</sup> aber am nächsten liegt doch schon die Ein-

später erscheint sogar die Zahl von 4050]. Und alle diese sprach er durch Prophetie, die ihm von dem Höchsten gegeben worden war ...“

Hiermit wird innerhalb einer Art Statistik der liturgischen Dichtungen Davids sicher so etwas wie ein Inspirationsgedanke zum Ausdruck gebracht: Gott/der Heilige Geist „ist das in der Schrift eigentlich sprechende Subjekt“ (E. PLÜMACHER, Art. David, TRE 6 [1980], S. 20,1 mit Verweis auf W. SCHRENK, Art. γραφή, ThWNT I [1933], 755). Zur Aussage vgl. neuerdings H.-J. FABRY (1986), 11Q Ps<sup>a</sup>.

<sup>69</sup> So bei R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, ausführlich für den Hintergrund der Offb; vgl. z.B. S. 87–91 u.ö. (bes. S. 89): „We can see how prophets scattered about the churches' might form a circle which would gather from time to time, perhaps around a leader as John, to experience prophetic inspiration as a group and to exchange prophecies which might then be conveyed to their various churches ... John's visionary experience, we might suppose, would ordinarily have taken place in the context of a gathering of his fellow-prophets ...“ Es kann sich damit nicht nur um eine individuelle Geist-Begabung allein gehandelt haben; so ist wohl der Hintergrund der Zeitangabe in Offb 1,10 vom „Herrentag“ zu verstehen. Allerdings beschränkt sich der Gebrauch vom „geistgewirkten Sein“ an allen Stellen auf den Seher allein; das spricht auf jeden Fall gegen die erweiterte, gemeindliche Deutung von R. L. JESKE 1985, Spirit, S. 464. Dagegen wehrt sich zu Recht A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 75. Natürlich ist grundsätzlich vorauszusetzen, daß den Gemeinden das aktuelle Wirken des Geistes bekannt ist (vgl. der Geist als Sprecher in den Sendschreiben Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; weiter 14,13; 22,17) und daß seine Botschaft vorgelesen und von allen Gemeindegliedern aufzunehmen ist (vgl. die Aufforderung Offb 22,17 zum „Gebetsruf“: „Komm“ und den anschließenden „Vollzug“ 22,20!).

<sup>70</sup> S.o. zu Offb 1,1 und die Bezeichnung der Gemeindeglieder als δοῦλοι.

<sup>71</sup> In Offb 17,3 wird der Ortswechsel zur Vision der „Hure Babylon“ von einem Engel ausdrücklich vorher angekündigt, der den Seher dann an diesen Ort in der Wüste begleitet (17,1). Ganz ähnlich Offb 21,10 mit einer Ankündigung des Engels (21,9).

Eine vergleichbare Engelrede mit der Aufforderung an den Adepten zum Eintritt in den himmlischen Bereich findet sich z.B. auch 3 Hen 1,5 (§ 1 Ende): *בא שלום ... להסככל* ... Zur Formel ... *בא ויאמר* ... s.o. zur sog. „David-Apokalypse“ § 122; weiter §§ 124; 140; 146 jeweils mit der Ausführung des Angekündigten. Sonst fehlt – soweit ich sehe – diese Besonderheit in der Hekhalot-Literatur.

gangsvision Offb 1,10 und der dort erteilte Auftrag an Johannes, das Gesehene und Gehörte aufzuschreiben.<sup>72</sup>

Dennoch gibt es hier bei der Aufforderung durch die Stimme keinen Hinweis auf eine Engelbegleitung. Der Seher hört nur an beiden Stellen die „laute Stimme“ wie eine Trompete. Es ist nicht leicht, die Bedeutung dieser Wendung zu erfassen,<sup>73</sup> denn mit eingeschlossen ist durch den Ortswechsel das „Heraustreten aus den irdischen Gegebenheiten von Ort und Zeit“.<sup>74</sup> Manche Exegeten beschreiben dieses Ereignis als „eine sogenannte Himmelsreise der Seele“.<sup>75</sup> Andere sprechen davon, daß „seine Wahrnehmungsfähigkeit entsprechend ausgedehnt“ wird.<sup>76</sup> Dieses Geschehen ist sprachlich wieder sehr zurückhaltend beschrieben und sollte nicht durch psychologisierende Spekulationen ausgemalt werden.

Vermutlich besteht ein Bezug zur traditionellen Wendung *החזאני רוח* aus Ez 3,12 u.ö.<sup>77</sup> Allerdings geht es bei Johannes um mehr, denn Ezechiel

<sup>72</sup> Allerdings kommt es dort in Offb 1 – entgegen der Vermutung von D. PEZZOLI-OLGIATI 1997, *Täuschungen*, S. 22ff; S. 38 – nicht zu einer wirklichen „Ortsveränderung“: Johannes bleibt auf der Erde. Mit der plakativen Beschreibung „von Patmos in die Welt der Visionen“ wird bei ihr dieser Unterschied zu Offb 4,1; 17,1; 21,9f zu sehr heruntergespielt.

<sup>73</sup> Vgl. die Übersetzung von J. ROLOFF (ZBK, S. 37): „Ich geriet in Verzückung“. Ist die Interpretation dort als „ekstatisches Außersichsein“ (ZBK, S. 39) durchaus angemessen und wird als besondere Beauftragung des Sehers zu bewerten sein, so kommt hier in Kap. 4 – wie in den beiden anderen Fällen – die Ankündigung eines Einblicks in die himmlische Welt (wobei es sich im folgenden um dieselbe Stimme der Eingangsvision handelt!) und der Ortswechsel dazu.

Vgl. auch die Beschreibungen von Visionen bei Lukas: von Petrus heißt es Apg 10,10f: *ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον ...* (das Wiederaufgreifen des *ἐγένετο* vom Anfang des Verses ist vergleichbar mit Offb 1,10); *ἐν ἔκστασει* erscheint weiter Apg 11,5 bei seinem Bericht in Jerusalem; dagegen wird das „wieder zu sich kommen“ nach der Befreiung aus dem Gefängnis durch den Engel Apg 12,11 beschrieben als *ἐν ἑαυτῷ γενόμενος*; ähnlich wird am Ende die Vision des Paulus im Jerusalemer Tempel geschildert, Apg 22,17: *γενέσθαι με ἐν ἔκστασει ...* Etwas anders beginnt die Vision des Stephanus – *in specie mortis*, Apg 7,55: *ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν ὄξαν θεοῦ ...*

<sup>74</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 40 zu Offb 1,10); ähnlich früher schon – in metaphorischer Sprache – E. LOHSE (NTD, S. 34): Er „wird, befreit von aller Erdschwere, in die himmlische Welt hinaufgehoben.“ Anders A. WIKENHAUSER (RNT, S. 51) mit einer unbegründeten Vermutung: „Er darf aber wohl nicht in den Himmel eintreten, sondern nur durch die Tür in ihn hineinschauen.“ Dagegen spricht die Aufforderung *ἀνάβα ὧδε*: „hierher vor den Thron“.

<sup>75</sup> So J. ROLOFF (ZBK, S. 66). Ähnlich H. RITT (NEB, S. 36f).

<sup>76</sup> H. KRAFT (HNT, S. 95). Ohne in die Versuchung zu kommen, sich „eine andere Ortsveränderung auszumalen“ (ebd.) wird man aber kaum umhin kommen, sich das Lob der ganzen Schöpfung am Ende des nächsten Kap. (5,13) unter der Einbeziehung des Sehers vorzustellen. Für die Teilbedeutung von *πνεῦμα* als des „Windes“, der Ortsveränderungen verursachen kann, spricht sich R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 155f aus.

<sup>77</sup> Weiter Ez 3,14; 8,3 (s.u.); 11,1.24 (s.u.); 37,1; 43,5 vom *רוח* als die Kraft, die den Menschen an einen anderen Ort zu versetzen vermag; vgl. auch Ez 2,2 (LXX verwendet dabei in

kennt keine vergleichbare Himmelsvision, in der er an der himmlischen Liturgie teilnimmt. Bei ihm bewegt sich in der himmlischen Welt der Thronwagen und nicht der Seher.<sup>78</sup> In der dort viel ausführlicheren Schilderung spielen die räumlichen Dimensionen überhaupt eine weit größere Rolle.<sup>79</sup>

Als Voraussetzung zur Entrückung hin zu Gott gehört eine besondere Ergriffenheit durch den Geist wie von einer Macht von außerhalb. Johannes selbst bleibt ganz und gar passiv;<sup>80</sup> seine „Aufgabe“ ist allein das Sehen und Hören. Es handelt sich also für den Seher nicht um eine mystische Versenkung des Menschen.<sup>81</sup> Insgesamt drückt sich darin die alleinige göttliche Initiative aus. Schließlich wird auf diese Weise das autoritative und qualitative Charakteristikum der kommenden Visionen bis zum Ende des Werkes in Kap. 22 deutlich gemacht und zugleich wird dem Seher die göttliche Legitimation dafür erteilt, daß das, was er hört und sieht, für alle Gemeinden Christi bestimmt ist.<sup>82</sup> Darüber hinaus soll eine solche Erfah-

der Regel die Verben ἀναλαμβάνω, ἐξαίρω und φέρω). W. ZIMMERLI (BK, S. 82 zu Ez 3,12) verweist bei diesen Entrückungsaussagen weiter auf 1 Kön 18,12 (Elia; ähnlich 2 Kön 2,16: Saul) und die analoge Vorstellung vom „Wegraffen“ durch den Sturmwind, Jes 40,24; 41,16. Solche Texte liegen auch hinter den Vorstellungen von 2 Bar 6,3 (mit der folgenden Schilderung der Rettung der heiligen Tempelgeräte vor den Feinden Israels) oder Apg 8,39f (Philippus). Vergleiche auch in gleicher Formulierung ἀνέλαβέν με πνεῦμα das griechische Fragment der Zephanja Apokalypse, das Clemens von Alexandrien überliefert (Strom 5,11,77).

<sup>78</sup> Erst später wird am „Geräusch der Flügel“ (Ez 1,26; 3,13) ein liturgisches Geschehen festgemacht und so die himmlische Liturgie (als Qeduscha) in die Vision des Propheten hineingelesen; vgl. B. NITZAN 1994, *Qumran Prayer*, S. 278–280. Bei Daniel (Dan 7,9ff) dagegen ist der Thron an einen festen Ort plaziert, und das himmlische Geschehen spielt sich um ihn herum ab. Stephanus wiederum (Apg 7,55 ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος) muß den Himmel „geöffnet“ sehen (s.o. zum „geöffneten Himmel“).

<sup>79</sup> Vgl. z.B. Ez 8,3 „Und der Geist hob mich empor zwischen Himmel und Erde ...“ (עָרַף וְרָבִי וְרָבִי לַחַיִּים; LXX: καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα ἀνὰ μέσον τῆς γῆς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ οὐρανοῦ) und die Entrückung nach Jerusalem; Ez 11,24 geht es wieder nach Chaldäa, zur Gemeinde im Exil; Ez 37,1 „hinaus ... mitten in der Ebene (ἐν μέσῳ τοῦ πεδίου)“, wo der Prophet die Vision der Auferweckung der Totengebeine miterlebt.

<sup>80</sup> Anders z.B. durch Bußriten wie Fasten, Weinen und Trauern, die gesuchte Einsamkeit der Wüste u.ä. Dan 10,2f; 1 Hen 13,2f; ApkAbr 9,7–10 und besonders 2 Bar 5,6; 9,2; 12,5; 20,5; 21,1f; 35,1; 43,3; 47,2–48,1; 4 Esra 5,20; 6,35; 9,26f; 12,51 u.ö.

<sup>81</sup> Vor diesem Hintergrund der besonderen Betonung des vom Geist Bemächtigtwerdens ist es nicht ratsam, die Johannesoffenbarung als rein literarisches Werk aufzufassen und damit die Möglichkeit auszuschließen, daß hier prophetische Erfahrungen des Sehers im Hintergrund stehen können; vgl. G. DELLING (1959), Stil, S. 450 (Anm. 119): „gottesdienstliche Stücke der Apk. (können) in gewissem Umfang auf prophetische Offenbarungen zurückgehen.“ Weiter zu möglichen alttestamentlichen Voraussetzungen in der Begegnung mit dem „Numinosen“ siehe J. MAIER 1963, Gefährdungsmotiv, S. 19–22.

<sup>82</sup> Ähnlich äußert sich W. HADORN (ThHK, S. 70). Wahrscheinlich wird man voraussetzen müssen, daß dieses „Sein ἐν πνεύματι“ letztlich für alle weiteren „Schauungen“ bis Offb 22 gilt, auch wenn das nicht ausdrücklich ausgesprochen wird (vgl. die vierfache [!] Wiederho-

lung am „Herrentag“ (Offb 1,10!) sicher auch eine enge Beziehung zwischen Johannes und den angesprochenen Gemeinden herstellen.<sup>83</sup>

Durch die unterschiedlichen Ebenen von Öffnung des Himmels, Aufforderung durch die himmlische Stimme, seinem „Sein ἐν πνεύματι“ wird die Ortsveränderung mit dem ungetrübten Blick in die himmlische Welt veranschaulicht und die radikale Trennung von Immanenz und Transzendenz mit feinem Gespür des Erzählers überwunden. Johannes befindet sich an einem Ort, der dem bloßen Auge verschlossen bleibt, es sei denn er wird von der Seite Gottes her dem Menschen erschlossen.<sup>84</sup>

lung in Offb 1,10; 4,2; 17,3; 21,10). Durch Johannes sind natürlich alle Glaubenden im Blick, wie der Beginn des Werkes Offb 1,1 zum Ausdruck bringt; Johannes verbindet sich mit ihnen damit auf zweifache Weise: zum einen erweist er sich damit als einer unter mehreren in der Gemeinde Christi, zum anderen ist er mit allen zusammengeschlossen, die sich am Herrentag (Offb 1,10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ) ἐν πνεύματι versammeln (s.o. zum Ausdruck „Knechte Gottes“ und die nächste Anm.).

Den Bezug zur Legitimation der eigenen (priesterlichen) Ansprüche durch die Erfahrung einer Thronvision hat B. OTZEN 1984, *Heavenly Visions*, S. 205–209 (im Anschluß an die Texte von TestLev 2–5) betont. Zum Ganzen vgl. ausführlich R. L. JESKE 1985, *Spirit and Community*, passim.

<sup>83</sup> So zu Recht R. JESKE 1985, aaO., S. 462: „... to be ἐν πνεύματι is a symbolic code for participation in the community of the Spirit, especially when particular reference is given to being in the Spirit ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.“ Vgl. auch R. BAUCKHAM 1980, *Role of the Spirit*, S. 75.

<sup>84</sup> Siehe L. L. THOMSON 1990, *Book of Revelation*, S. 56: „There is also ... another dimension to heaven that cannot be seen by the naked eye but becomes visible through transformational symbols of ‚going up‘, ‚opening‘, and ‚Spirit‘.“



## 6.2 Die Visionsschilderung (Offb 4,2b–7)

Was sieht der Seher Johannes, wenn ihm die himmlische Welt eröffnet wird? Folgende drei (bzw. vier) Elemente werden aufgezählt:

- Die Gestalt Gottes auf seinem Thron;
- die vier Lebewesen und die sieben „Geister“;
- die 24 „Ältesten“.

## Übersetzung von Offb 4,2b–7:

- 2b Und siehe, ein Thron war aufgestellt (mitten) im Himmel und auf dem Thron saß einer;
- 3 ER, der da saß, sah aus wie Jaspis und Karneol und rings um den Thron leuchtete ein (Regen-)bogen wie Smaragd.
- 4 Um den Thron herum standen 24 Throne, auf den Thronen saßen 24 Älteste; sie trugen weiße Kleider und auf ihren Köpfen goldene Kränze.
- 5 Vom Thron her gingen Blitze aus, Getöse und Donnerschläge. Und sieben Fackeln brannten vor dem Thron, – das sind die sieben Geister Gottes –.
- 6 Und vor dem Thron (war) etwas wie eine Meeresflut, wie Kristall. Und in der Mitte des Thrones und (näher) rings um den Thron herum waren vier Lebewesen, voller Augen, vorn und hinten.
- 7 Und das erste Lebewesen glich einem Löwen, und das zweite Lebewesen glich einem Jungstier, und das dritte Lebewesen hatte ein Gesicht wie ein Mensch, und das vierte Lebewesen glich einem fliegenden Adler.

## 6.2.1 Analyse des Abschnittes

Eine Häufung von Substantiven prägt den Abschnitt stilistisch (zusammen sind es ca. 35 Subjekte und Objekte). Neben der Konjunktion *καί* (insgesamt 24mal)<sup>85</sup> sind sie durch eine Reihe von Präpositionen koordiniert und durch Partizipien näher bestimmt. So ergeben sich im ganzen Abschnitt insgesamt acht Nominalsätze.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Vgl.o. zur Analyse von Offb 4,1f. Zur in der Offb typischen Satzfolge: Nominativ(e) *θρόνος* – Verben (oder umgekehrt) *ἔκειτο* – Gruppe der Akkusative (fehlt hier) – präpositionale Ausdrücke *ἐν τῷ οὐρανῷ* – partizipiale Konstruktionen ... *καθήμενος* ... vgl. G. MUSSIES 1980, *Greek*, S. 175. Diesen sich monoton fast durch das ganze Buch durchziehenden Stil beschreibt er so, „that this word order creates some sphere of loftiness“.

<sup>86</sup> Zur Analyse vgl. neuerdings E. MÜLLER 1994, *Analysis*, passim.

1. (V. 3a) *καὶ ὁ καθήμενος* ...

Auf die kunstvolle Komposition des ganzen Kapitels durch die mit *θρόνος* konstruierten präpositionalen Ausdrücke machte Ugo Vanni aufmerksam.<sup>87</sup> Die Präpositionen werden in sechsfacher Variation bewußt eingesetzt. Dabei wird auf der einen Seite durch die Wiederholung eine gewisse Monotonie erzeugt, auf der anderen Seite aber durch die Modulation eine Auflockerung erreicht.<sup>88</sup> Alles konzentriert sich auf den Thron und die Gestalt, die auf ihm sitzt, auf das, was von ihm ausgeht, und was sich vor ihm und um ihn herum befindet. Die Zahl der Verben ist verschwindend gering. Aber diese gliedern den Text entscheidend: zunächst als Hauptverb (V. 2) *ἔκειτο* beim ersten Subjekt *θρόνος*;<sup>89</sup> dann – um den

2. (V. 3b) *καὶ ἴρις* ...

3. (V. 4a) *καὶ ... θρόνους εἴκοσι τέσσαρες*.

4. (V. 4b) *καὶ ... εἴκοσι τέσσαρες πρεσβυτέρους* ...

5. (V. 4c) *καὶ ... στεφάνους χρυσοῦς* ...

6. (V. 6a) *καὶ ... ἰαλίνη* ...

7. (V. 6b) *καὶ ... τέσσαρα ζῶα* ...

8. (V. 7, durch die Ordnungszahlen bestehend aus vier Einzelementen)

*καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον* ...

*καὶ τὸ δεύτερον ζῶον* ...

*καὶ τὸ τρίτον ζῶον* ...

*καὶ τὸ τέταρτον ζῶον* ...

<sup>87</sup> U. VANNI (1971), *Struttura*, S. 184–186; diese Analyse wird durch D. PEZZOLI-OLGIATI 1997, *Täuschungen*, S. 52f aufgegriffen; E. MÜLLER 1994, *Analysis*, scheint die Arbeiten Vannis nicht bekannt gewesen zu sein. S.u. die Tabelle für Offb 4–5.

<sup>88</sup> So wird das *ἐπὶ τὸν θρόνον* von V. 2 mit verändertem Kasus später in V. 9 (*ἐπὶ τῷ θρόνῳ*) und V. 10 (*ἐπὶ τοῦ θρόνου*) aufgenommen, ohne daß sich die Bedeutung verändern würde. Vgl. o. zur Übersetzung von 4,2. Mit der Deutung als *variatio* scheint mir die Verwendung der verschiedenen *casus* angemessener interpretiert werden zu können als es z.B. im Kommentar bei E. DELEBEQUE 1992, *L'Apocalypse*, S. 178 (annotations) getan wird.

<sup>89</sup> Dieses Stichwort bildet sicher eine der Klammern zu den drei einleitenden Kapiteln der Offb (vgl. das letzte Sendschreiben an Laodizäa 3,21; darauf weist z.B. der Kommentar von A. M. FARRER, S. 87 hin); aber dies geschieht schon vorher – programmatisch – in Offb 1,4. S.o. zu den bewußt gestalteten Verknüpfungen zwischen Offb 1–3 und Offb 4–5.

Nach E. DELEBEQUE 1992, aaO., S. 178 signalisiert die Angabe *ἐπὶ τὸν θρόνον* (= Präposition mit Akk.) „une venue, qui précède la position arrêtée de l'Assis.“ (Vgl. Offb 20,11; weiter zu Offb 4,4; mit Dat. zu 4,9; mit Gen. zu 4,10; vgl. die Beobachtungen zur Verwendung der Präpositionen in der Johannesoffenbarung, ebd., S. 75ff [Einleitung]). D.h. nach der Interpretation von Delebeque wird hier beim ersten Vorkommen der Wendung *ἐπὶ τὸν θρόνον* scheinbar auf den Vorgang und Augenblick des „sich Setzens“ abgehoben.

Ähnliche Beobachtungen machte schon R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 112): „The variations of case following on *καθῆναι ἐπὶ* are noteworthy.“ (Mit Verweis auf Alford, wo aber anders gedeutet wird: „the fact of the sitting“). Auch W. BOUSSET registriert hier „eine Reihe merkwürdiger und überraschender Sprachbeobachtungen“ (KEK, S. 165). Dadurch daß diese Partizipialwendung (im Praes.) so gehäuft als fester Ausdruck in der Offb erscheint, scheint hier aber doch eine geprägte Gottesbezeichnung vorzuliegen, die seine dauerhafte Herrschaftsmacht zum Ausdruck bringt. Ähnliche, fest geprägte, präpositionale Wendungen als Gottesbezeichnungen sind z.B. auch im Psalmentargum zu beobachten (TgPs 68,5: *קִשְׁרָה*

Umkreis dieses Thrones zu beschreiben – werden V. 5 dynamisch (!) durch das Verb ἐκπορεύομαι (und dem Partizip καίόμενος) einige (theophane) Elemente (durch die Vorsilbe ἐκ- und den präpositionalen Ausdrücke ἐκ τοῦ θρόνου und ἐνώπιον τοῦ θρόνου ebenfalls auf den Gottesthron bezogen) benannt.<sup>90</sup> Es geht hier also allein um diesen Thron und die Gestalt auf ihm; von ihm geht alles Entscheidende aus; alles, was um ihn herum geschieht, bezieht sich wieder auf ihn zurück.

Mit der nächsten verbalen Aussage – als Einleitung des unaufhörlichen Gotteslobes (durch die vier Lebewesen V. 8), ebenfalls einem dynamischen Element – beginnt ein neuer Abschnitt. Der Nominalstil (nur in V. 5 Ende erscheint in einem Relativsatz darüber hinaus noch ein einziges Mal in einem erklärenden Nebensatz ein unbedeutendes εἶσι) verlockte weit hin zur Annahme eines „statischen Bildes“ des Geschauten.<sup>91</sup> Dieses Verständnis ist zu korrigieren, denn dieser Stil mit Nominalsätzen ist vor allem in der Hekhalot-Literatur für die Texte der Schilderung des göttlichen Thrones typisch. Er drückt eine besondere Distanz und eine tiefe Verehrung des Geschauten aus. Es geht also weniger um eine schlichte, erzählerische Schilderung der Visionsinhalte, als vielmehr um ein völliges Bestimm- und Ergriffensein von dieser radikal andersartigen Thronwelt Gottes, auch wenn diese nur in irdischen Bildern und Begriffen – beschreibend – ausgedrückt werden kann.

לתיב על כוסי יקרה בערבו; Ähnlich TgPs 68,34; TgPs 89,8; oder TgPs 47,9 und 123,1 mit Anhalt am hebräischen Text; siehe die Edition von L. DIEZ MERINO, *Targum de Psalmos*, 1982, jeweils zum Text, und die Zusammenstellung ebd., S. 364–373: „8. Memra, Sekina, Yeḡar [de Yahweh]“; vgl. M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 161 (Anm. 5); zum Hintergrund im AT siehe H.-J. FABRY, Art. כסא, ThWAT IV (1984), Sp. 269: „(Gott) ist zwar schon je König, doch gewinnt diese Herrschaft in der kultischen Repräsentation neue Aktualität für Gegenwart und Zukunft (Ps 47,8f).“ Ähnlich O. HOFIUS 1992, *Gemeinschaft*, S. 179f. Früher machte schon A. SCHLATTER 1912, *Das Alte Testament*, S. 14 (Anm. 1) auf diese „wörtliche(n) Parallelen“ aufmerksam.

<sup>90</sup> So ergeben sich drei Verbalsätze (vgl. die Analyse bei E. MÜLLER 1994, *Analysis*):

1. (V. 2a) καὶ λόος θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, dem noch ein ergänzender Nominalsatz zugeordnet wird: καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος,
2. (V. 5a) καὶ ... ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ βρονταί.
3. (V. 5b) καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καίονται ...

<sup>91</sup> Vgl. z.B. als Kennzeichnung des Gegensatzes von Offb 4 und 5 bei H. BIETENHARD 1951, *Die himmlische Welt*, S. 63: „In die mehr statisch gehaltene Beschreibung des Thrones Gottes von Kap. 4 kommt mit Kap. 5 eine lebendige Bewegung hinein.“ Als *common sense* angegeben bei U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 141): „Nach verbreitetem Verständnis zeichnet Kap. 4 ein Bild von erhabener Ruhe“; aber ähnlich schon in älteren Kommentierungen von Offb 4, z.B. die Kennzeichnung bei Th. ZAHN (S. 319): „keine Handlung, sondern nur ein wesentlich beharrendes Bild“. S.u. zu den theophanen Elementen und den sieben Geistern.

### 6.2.2 Die Schilderung Gottes

- V. 2b Und siehe, ein Thron war aufgestellt (mitten) im Himmel und auf dem Thron saß einer;  
3 ER, der da saß, sah aus wie Jaspis und Karneol und rings um den Thron leuchtete ein (Regen-)bogen wie Smaragd.

Was in der „Himmelsvision“ von Anfang an das Blickfeld beherrscht, ist der (Gottes-) Thron. Durch die Parallelisierung von θρόνος und den präpositionalen Ausdruck ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος wird dies stilistisch unterstrichen.<sup>92</sup> Der „auf dem Thron Sitzende“ übernimmt nun für die folgenden Kapitel des Werkes eine Leitfunktion.<sup>93</sup> Insgesamt wird Gott, über das Werk verteilt, jedoch mit dem Schwerpunkt in Offb 4–5, in dieser Weise 12mal als „auf dem Thron sitzend“ vorgestellt: Offb 4,2.9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5.<sup>94</sup> Die Formel erhält damit die Funktion, Gott in einer näher umschreibbaren Gestalt zu zeichnen, wobei es aber auch nach der Anschauung der Johannesoffenbarung unmöglich ist, Gott selbst „von Angesicht zu Angesicht“ zu schauen oder eingehender zu beschreiben.<sup>95</sup> Das formelhafte „der auf dem Thron sitzt“ bringt seine gleichbleibende, unfaßbare Majestät und Würde zum Ausdruck.

<sup>92</sup> Zu Recht bemerkt L. STUCKENBRUCK am Ende der Einleitung: „The throne in the Apocalypse of John plays a central role in the author's view of the world.“ (1995, *Angel Veneration*, S. 43) S. weiter u. zur Funktion Gottes als Herrscher der ganzen Welt.

<sup>93</sup> Vgl. T. HOLTZ (1980), *Gott*, S. 256f; auch oben zum Begriff θρόνος als Klammer zwischen Offb 4–5 und Offb 1–3 und zu ähnlichen präpositionalen Formulierungen im Psalmentargum und zu θρόνος als Leitbegriff der Thronvision Offb 4–5 selbst. Zu Offb 22,1.3, wo diese formelhafte Beschreibung verlassen wird, s.u.

<sup>94</sup> Nur hier beim ersten Mal erscheint (neben der artikellosen Einführung, wie bei den Thronen der „Ältesten“) der präpositionale Ausdruck ἐπὶ τῷ θρόνῳ an erster Stelle; in der „normalen“ Reihenfolge steht er immer am Ende: mit Artikel und im Nom., z.B. Offb 7,15; 21,5, vgl. die folgende Zusammenstellung:

- Offb 4,2: ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος  
4,9: τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ  
4,10: ἐνώπιον τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
5,1: τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
5,7: τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
5,13: τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ  
6,16: τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
7,10: τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ (καὶ τῷ ἄρνιῳ)  
7,15: ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου  
19,4: (τῷ θεῷ) τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ  
20,11: (θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ) τὸν καθήμενον ἐπ' αὐτόν  
21,5: ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ.

<sup>95</sup> Das entspricht z.B. den Aussagen der Thronvision Jesajas (Jes 6,5), auch wenn hier in der Offb überhaupt keine Reaktion des Sehers erwähnt wird, vgl. Ez 1,26–28.

Zunächst sieht Johannes in der himmlischen Welt die auf dem Thron sitzende Gottesgestalt, ohne daß sein Blick noch durch andere Dinge behindert wird. Der Seher nähert sich der Gottesgestalt also nicht wie im Buch Henoch und in den Hekhalot-Texten durch Tore und Thronhallen seines himmlischen Palastes, die von Wächtern gehütet werden, d.h. von außen nach innen, sondern mit der Thronszene dringt er ungehindert bereits ins Innerste des himmlischen Heiligtums vor.

Weil eine direkte Beschreibung der Gestalt Gottes anders als in Ez 1 und Dan 7 nicht möglich ist, kann sie nur indirekt durch die wunderbaren und vielfältigen Farb- und Lichteindrücke wiedergegeben werden. Der Begriff *θρόνος*, der in diesem Kapitel 14mal (!) und in Kap. 5 erneut fünfmal (!)<sup>96</sup> verwendet wird, signalisiert Hoheit und herrschaftlichen Anspruch Gottes. Seine absolute Machtfülle kommt bereits in diesem ersten kleinen Abschnitt der Thronvision zur Sprache und wird am Ende noch einmal als Inklusion durch die Zitierung des Trishagion liturgisch aufgegriffen und abgerundet.

Welches Gewicht diese Angabe zum Gottesthron hat, kann man sich am besten durch eine tabellarische Aufstellung des Begriffes in den beiden Kapiteln vor Augen führen.<sup>97</sup> Es ist das die ganze himmlische Szene bestimmende Stichwort:

Offb 4,2	<i>θρόνος</i>
	<i>ἐπὶ τὸν θρόνον</i>
4,3–4	<i>κυκλόθεν τοῦ θρόνου (bis)</i> ( <i>θρόνους</i> ) <i>ἐπὶ τοὺς θρόνους</i> )
4,5	<i>ἐκ τοῦ θρόνου</i>
4,6	<i>ἐνώπιον τοῦ θρόνου (bis)</i> <i>ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου</i> <i>κύκλῳ τοῦ θρόνου</i>
4,9	<i>ἐπὶ τοῦ θρόνου</i>
4,10	<i>ἐπὶ τοῦ θρόνου</i> <i>ἐνώπιον τοῦ θρόνου</i>
Offb 5,1	<i>ἐπὶ τοῦ θρόνου</i>
5,6	<i>ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου</i>
5,7	<i>ἐπὶ τοῦ θρόνου</i>
5,11	<i>κύκλῳ τοῦ θρόνου</i>
5,13	<i>ἐπὶ τῷ θρόνῳ</i>

<sup>96</sup> Offb 4,2 (bis).3,4 (ter).5 (bis).6 (ter).9,10 (bis); Offb 5,1.6.7.11.13; s. die Tabelle.

<sup>97</sup> Vgl. die Graphik bei U. VANNI 1971, *Struttura*, S. 185.

Im für Johannes ausgeprägten theozentrischen Denken wird mit der „Beschreibung“ der Gestalt Gottes selbst in dieser vielfältigen Weise als allererstes sein „Ort“, sein Thron, samt allem was dazugehört, sinnfällig und variationsreich vor Augen gemalt.<sup>98</sup> Weil eine genauere Beschreibung der Gottesgestalt bewußt fehlt, erhält der Thron als Ausdruck von Gottes absoluter Autorität ein alles andere überragendes Gewicht. Dabei wird die Vorstellung vom Thron einfach vorausgesetzt, ohne daß seine Größe oder Form näher bestimmt werden.<sup>99</sup> Der Verfasser ist an dessen kostbarer Materie oder kunstvollen Machart überhaupt nicht interessiert. Er wird lediglich zur Metapher der ewigen Gottesgegenwart.

Zum Stichwort *θρόνος* selbst treten dann stereotypische Bezeichnungen hinzu wie *ὁ καθήμενος*,<sup>100</sup> das auf die Einheit von Thron und „Thronendem“ verweist, oder ähnliche Charakterisierungen.<sup>101</sup> Damit steht eindeutig die Gestalt selbst, die auf dem Thron sitzt, im Vordergrund und nicht der

<sup>98</sup> Zu Recht hat darum J. FREY den Begriff *θρόνος* unter die „Schlüsselbegriffe der Apokalypse“ eingeordnet, 1993, Erwägungen, S. 345 (Anm. 111). Von den ca. 47 Belegen erscheint *θρόνος* in diesem Kapitel 11mal, dazu davon abgesetzt zweimal die Throne der Ältesten (ähnlich komprimierte Zusammenstellungen finden sich zum Gottesthron noch in Kap. 7, siebenmal, und natürlich in Kap. 5, fünfmal). Also gehört ein Drittel der Belege in diese einleitende Thronvision (s.o.)!

Der durchgängige Bezug der „himmlischen Welt“ auf diesen Gottesthron erweist sich durch die Fülle der Konstruktionen mit Hilfe der präpositionalen Ausdrücke; alle anderen Elemente werden ihm zugeordnet oder durch ihn (vor allem räumlich) bestimmt:

in erster Linie (neunmal) mit *ἐνώπιον*: 4,5.6.10; 7,9.11.15; 8,3; 14,3; 20,12;  
je zweimal mit *ἐκ* (4,5; 21,3); *ἐν μέσῳ* (4,6; 5,6) und *ἀπό* (16,17; 19,5).

Schließlich erscheint noch dreimal der Ausdruck *κύκλῳ τοῦ θρόνου* (4,6; 5,11; 7,11), ähnlich zweimal mit *κυκλόθεν* (4,3.4).

Die Aufstellung bei U. VANNI 1971, *Struttura*, S. 185 wird aufgegriffen bei A. GANGEMI 1987, *Struttura liturgica*, S. 336. Zur Bedeutung des Terminus vgl. auch die Einleitung bei L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, S. 37.41.43.

<sup>99</sup> Nur ein einziges Mal werden die Attribute „groß und weiß“ (*μέγαν λευκόν*) hinzugefügt (20,11 wohl ein Hinweis auf ein älteres, vorgegebenes Traditionsstück; zu „weiß“ vgl. die „weißen Kleider“ der Ältesten Offb 4,4); wie hier schon am Anfang von Offb 4,2 sieht Johannes auch dort zunächst den Thron und danach Gott (!) als den, der als Weltrichter auf dem Thron sitzt (vergleichbar mit der Reihenfolge in Offb 20,4).

<sup>100</sup> Gleich anschließend verbunden mit *ἐπὶ τὸν θρόνον* (vgl. im Akk. auch Offb 20,11); es gehört zu den Besonderheiten, daß bei der Verwendung von *καθήμενος* im Gen. oder Dat. auch das anschließende *ἐπὶ* gewöhnlich mit diesem Fall konstruiert wird: 4,9.10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10; 19,4 (Ausnahmen: Offb 7,15; 21,5). Es entspricht damit etwa dem in der LXX vorherrschenden Sprachgebrauch von *παντοκράτωρ* (s.u.).

<sup>101</sup> *Βασιλεύς*: Offb 15,3, auch wenn nicht direkt vom „Thron“ die Rede ist, sondern kurz darauf vom „himmlischen Tempel“ (*ὁ ναός ... ἐν τῷ οὐρανῷ*); vgl. auch u. zu den Gottesprädikationen (Offb 4,11) und zur „Herrschaft der Erlösten“ Offb 5,10. Sonst erscheint nur noch zweimal für Christus der Doppelausdruck *βασιλεὺς βασιλέων* und *κύριος κυρίων* (17,14; 19,16).

Ort, an dem sie sich befindet.<sup>102</sup> Die Bezeichnung als König (βασιλεύς) für Gott ist in der Johannesoffenbarung dementsprechend außerordentlich selten und kommt explizit nur einmal im „Lied der Sieger“ vor.<sup>103</sup>

Gebildet ist der Ausdruck ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον in Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder. Er entspricht der Bezeichnung Gottes als „der über den Cheruben thront“.<sup>104</sup> Diese partizipiale Wendung vertritt so in der Offb. gewöhnlich den Gottesnamen selbst.<sup>105</sup> Damit wird die Erhabenheit und herrscherliche Funktion Gottes zur Grundlage des Werkes. Der Schöpfer stellt sich von Anfang an als der Herrscher über den gesamten Kosmos dar. Darin besteht eine gewisse Nähe zum urchristlich-jüdischen Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ.<sup>106</sup> Die besondere Hervorhebung des Begriffs θρόνος in Offb. 4–5 begründet auf diese Weise nicht nur den engen Zusammenhalt der beiden Kapitel unter dem Stichwort „Thronszene“, sondern auch die inhaltliche Vorstellung des Himmels und der nächsten Umgebung Gottes als „Thron-Raum“.

<sup>102</sup> Ein absolutes ὁ θρόνος über die angeführten präpositionalen Ausdrücke hinaus erscheint an keiner Stelle. K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 34 interpretiert Offb. 7,9, wo ἐνώπιον τοῦ θρόνου parallel zu ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου verwendet wird, ὁ θρόνος als „Abbriviativ des Gottesnamens“ (ähnlich U. B. MÜLLER [ÖTBK, S. 181]); es ist richtig, daß der Thron „unlöslich zusammengeschaut (wird) mit dem, der auf ihm sitzt“ (O. SCHMITZ, Art. θρόνος, ThWNT III [1938], S. 165) und die Präposition ἐνώπιον stellt darum wieder wie bei den anderen räumlichen Bezügen (mit den Präpositionen ἐκ, ἐν μέσῳ und ἀπό) eine Orientierung zur Mitte her, dem Thron als Ort der Gottesgestalt und seiner Macht; in Offb. 8,3f. scheint durch die Parallelisierung von θρόνος und θεός eine Identifizierung vorzuliegen (so auch schon W. BOUSSET [KEK, zum Text]).

<sup>103</sup> Vgl. aber noch den Begriff βασιλεία Offb. 11,15; 12,10 und das Verb βασιλεύω 11,15.17; 19,6 auf Gott und Christus bezogen. In der Johannesoffenbarung erscheint damit keine wörtliche Entsprechung zu der schon in alten jüdischen Gebeten vorherrschenden Bezeichnung Gottes als *עליון* (של) oder *מלך העולם* (רבותי) oder *מלך העולם*. Siehe weiter zur „Herrschaftsaussage“ der Erlösten Offb. 5,9f.

<sup>104</sup> Vgl. Jes 6,1 (ישב על כסא רם ונשאו); LXX: „den Herrn“, καθήμενος ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπιρμμένου; „der über den Cheruben thront“ (ישב הכרובים) mit insgesamt sieben Belegen: 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 Kön 19,15; Jes 37,16; Ps 80,2; 1 Chr 13,6; vgl. Ps 99,1; in der Einleitung des Lobgesanges der drei Jünglinge, der nur in der griechischen und syrischen Übersetzung erhalten ist, erscheint Dan 3,55 καθήμενος ἐπὶ χειρῶν parallel zu ἐν τῷ ναφ τῆς δόξης σου und ἐπὶ θρόνου τῆς βασιλείας σου; vgl. OrSib 3,1.

<sup>105</sup> Nur in Offb. 7,15; (19,4); 22,1,3 wird ein θεός dazugesetzt, was allerdings auch durch das Personalpronomen in Offb. 12,5 vorausgesetzt ist; zum Ganzen vgl. G. DELLING (1959), Stil, S. 438: „Ersatz des Gottesnamens“ und T. HOLTZ (1980), Gott, S. 256: „(Die partizipiale Wendung) vertritt ... in der Regel den Gottesnamen selbst, der neben ihr nicht mehr eigens erwähnt zu werden braucht.“ Eine vergleichbare Formulierung erscheint im Targum zu Ps 68,5 (vgl. TgPs 123,1), s.o. zu den partizipialen Gottesbezeichnungen im Psalmentargum.

<sup>106</sup> Vgl. den überaus häufigen Begriff der מלכות in den Sabbatopferliedern von Qumran.

### Exkurs I: Der Gottesthron in der Johannesoffenbarung und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund

Bei seiner ersten Erwähnung in der Thronvision wird θρόνος wie gewöhnlich bei der Vorstellung eines neuen Phänomens ohne Artikel eingeführt.<sup>107</sup> Durch die Häufigkeit seiner Erwähnungen bildet der Begriff für Offb. 4–5 das erste entscheidende Stichwort; der Thron ist das, was dem Seher unmittelbar ins Auge springt. Die Bedeutung für das ganze Werk zeigt sich durch die erste Erwähnung im Proömium Offb. 1,4 und sein letztes Vorkommen in der Vision des himmlischen Jerusalems Offb. 22,3 in der Doppelbestimmung „Thron Gottes und des Lammes“.

Schon in Kap. 7 kommt es wieder zu einer ähnlichen Konzentration des Begriffes.<sup>108</sup> Danach wird zwar etwas seltener von „Thron“ geredet; er bleibt aber weiterhin beherrschend bis zum Wort des „auf dem Thron Sitzenden“ selbst (Offb. 21,5), um dann der vollen Throngemeinschaft Gottes mit dem Lamm Raum zu geben (Offb. 21f.). Zusätzlich zu den bisherigen Gruppen (Gott, das Lamm, Engel, die Ältesten und die Chajjot) erscheint hier in Kap. 7 noch die (unzählbare) Menge der Heilsgemeinde. Die jeweiligen Präpositionen lassen erkennen, wie sie alle durch die Relation zum Thron in Beziehung zueinander gebracht werden.<sup>109</sup> Der Thron bildet nach Loren Stuckenbruck dabei so etwas wie eine „Grenze“ zwischen Gott und allen anderen (himmlischen und irdischen) Geschöpfen.<sup>110</sup> Er ist aber wesentlich der Ort der Gegenwart Gottes und Begegnung mit seiner Gemeinde.

Mit insgesamt 47 Belegen bleibt θρόνος so für das Werk beachtenswert. Robert Henry Charles machte darauf aufmerksam, daß das Wort nahezu in jedem Kapitel präsent ist.<sup>111</sup> Von den etwa 60 Belegen im NT fallen damit fast 80% auf die Johannesoffenbarung.<sup>112</sup> Neben den erwähnten beiden Kontrast-Texten vom Thron des Satans und des Tieres ist der Thron damit immer allein auf Gott (und Christus) bezogen; keinem einzigen irdischen Machthaber wird er zugestanden!

Diese Ausschließlichkeit ist auffallend; denn in der Regel ist das Verhältnis zwischen den Belegen zum Thron Gottes und denen von irdischen Machthabern anders bestimmt. So finden wir im Alten Testament z.B. nur 22 Belege für den Thron Jahwes, bei denen

<sup>107</sup> Zum „Thron des Vaters“ (θρόνος αὐτοῦ) und „Thron Christi“ (θρόνος μου) in Offb. 3,21 und Offb. 1,4 (als formelhafte Ortsbestimmung für die sieben Geister) s.o. Zur artikellosen Einführung vgl. unten z.B. die Throne der Ältesten, die Ältesten selbst, die Chajjot usw.; dabei bereitet Offb. 3,21 sachlich die Thronvision Offb. 4–5 vor.

<sup>108</sup> Mit sieben Angaben: Offb. 7,9.10.11 (bis).15 (bis).17.

<sup>109</sup> Die Menschen: ἐνώπιον (4,9.11.15),

die Engel (die Ältesten, Chajjot): κύκλῳ (4,11),

Gott selbst: ἐπί (4,10.15),

das Lamm: ἀνὰ μέσον (4,17).

<sup>110</sup> L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, S. 43: The throne „can function as a ‚boundary‘ between God and other (allied) beings“.

<sup>111</sup> R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 111). Die Ausnahme bilden Offb. 2 (vgl. aber die Angabe des θρόνος τοῦ σατανᾶ 2,13, vergleichbar mit dem „Thron des Tieres“ 16,10); Kap. 9f. und Kap. 17f.; in Kap. 15,5–8 wird nur der himmlische Tempel und das Geschehen in ihm erwähnt; diese Bemerkung von CHARLES wird von J. M. FORD (AncB, S. 76) positiv aufgegriffen.

<sup>112</sup> Sonst fünfmal jeweils im Mt und Lk; viermal im Hebr. und einmal Kol (1,16); vgl. D. SÄNGER, Art. θρόνος, EWNT 2 (1981), Sp. 387.

אסא explizit auf Gott bezogen wird,<sup>113</sup> von über 135 insgesamt; d.h. es überwiegen bei weitem die Throne irdischer Herrscher, nicht zuletzt die von Juda und Israel.<sup>114</sup> Gemeinsam mit dem AT bleibt, daß Gott im Himmel thronet.<sup>115</sup> Das wird am Ende der Johannesoffenbarung eindrücklich überboten, wenn in Offb 20,11f vor dem Blick Gottes und seines Thrones „Erde und Himmel“ fliehen (ἐφύγευ) und dann das Gericht stattfindet.<sup>116</sup> „Himmel und Erde“ repräsentieren hier die vergängliche und damit vergehende Welt. Schließlich wird der Thron Gottes (und des Lammes) seinen endgültigen Platz im Neuen Jerusalem finden (22,1.3), in dem sich der „neue Himmel und die neue Erde“ zu einer Einheit verbinden.<sup>117</sup>

Vier Visionen sind die nächsten alttestamentlichen Quellen, aus denen die Thronausagen der Offenbarung gespeist sind: zum einen die Berufungsvision Jesajas (Jes 6,1ff);<sup>118</sup> ähnlich zurückhaltend ist auch die Vision Micha ben Jimlas (2 Kön 22,19);<sup>119</sup> ausführlicher kommt Ez auf den Thron zu sprechen; bei ihm tritt die Darstellung des Thrones stärker hervor (Ez 1,26);<sup>120</sup> schließlich ist in Dan 7 die Schilderung der Gerichtszene ausgehend vom Thron Gottes wesentlich.<sup>121</sup> Der Thron ist damit schon im AT ein

<sup>113</sup> H.-J. FABRY, Art. אסא, ThWAT IV (1984), S. 266; vgl. allerdings noch die weiteren zum Wortfeld „Königtum Gottes“ gehörenden Begriffe ישב, מלך, ושכן.

<sup>114</sup> Ähnlich ist das Verhältnis von θρόνος in der LXX: von über 150 Belegen entfallen nur 29 auf den Thron Gottes; s.u.

<sup>115</sup> S. TENGSTRÖM 1993, Les visions prophétiques, S. 93: „Le trône de Yahvé n'était localisé que dans le ciel; c'était le symbole exclusif de son règne transcendant, éternel et immuable, tout-puissant et universel. Ce règne n'a pu s'identifier avec aucune institution terrestre et n'a pu être représenté par aucun symbole visible: il n'a pu offrir une légitimation idéologique à aucun pouvoir institutionnel humain, que ce soit celui des rois ou celui des prêtres.“

P. R. CARRELL 1995, Jesus and the Angels, S. 145 vergleicht damit die christologischen Aussagen und kommt zu dem Schluß: „The comparison of locations gives the impression that Jesus is able to move between heaven and earth, whereas God remains in heaven.“ Im Zusammenhang mit der Eingangsvision Offb 1,12ff ist diese Beobachtung sicher richtig.

<sup>116</sup> H. KRAFT (HNT, S. 260): „Gegenüber dem fliehenden Himmel und der fliehenden Erde ist Gottes Thron das einzig Beständige; das spricht gegen die Vermutung, hier sei ein anderer Thron als 4,2 geschaut.“

<sup>117</sup> Dort ist er eher Ausdruck der heilvollen ewigen Gegenwart Gottes und des Lammes. Es bedarf keiner kultischen Vermittlung mehr: Die „Gottesherrschaft“ hat sich vollendet! Weiter zum „Thron des Lammes“ s.u.

<sup>118</sup> Zum Zusammenhang vgl. neben den Kommentaren S. TENGSTRÖM 1993, aaO., S. 62–78. Als Attribute zum Gottesthron, den Jesaja nicht weiter zu Gesicht bekommt, erscheinen nur „hoch und erhaben“ (רם ונשא; LXX: ὑψηλοῦ καὶ ἐπρημένου; s.o.). Zu den weiteren Aussagen des Gesamttextes vgl. u. zu Trishagion.

<sup>119</sup> Neben den Kommentaren vgl. H. ROUILLARD 1993, Royauté, passim. Neben dem Thron (אסא) erscheinen 2 Kön 22 noch die „Heerscharen“ rechts und links neben dem Thron.

<sup>120</sup> „... was einem Thron glich“ אסא דמות; LXX: ὁμοίωμα θρόνου; vgl. S. TENGSTRÖM 1993, aaO., S. 79–82; weiter Ez 43,7 אסא דמות; LXX τὸν τόπον τοῦ θρόνου μου; zwar wird das ganze Räderwerk für die Beweglichkeit des Thrones sehr ausführlich geschildert, aber vom Thron ist auch nicht viel Genaueres zu erkennen; weiter s.u. zur Einzelauslegung.

<sup>121</sup> Vgl. S. TENGSTRÖM 1993, aaO., S. 82–93. Aber auch hier wird der Thron Gottes (Dan 7,9) nicht besonders ausführlich beschrieben; er ist wie bei Ez beweglich, so daß sowohl die „Räder“ (גלגלית; bei Theodotion οἱ τροχοὶ αὐτοῦ; in der LXX fehlt der Ausdruck), als auch der ganze Thron selbst „aus Feuer“ (כרסיה וביבין די נור; LXX: ὁ θρόνος ὡσεὶ φλόξ πυρός)

Symbol der Herrschaft und primär nicht nur mit der Funktion der Ausübung des Gerichtes verbunden. Damit bekommt אסא/θρόνος mehr und mehr eine generalisierende, abstrahierende Bedeutung.<sup>122</sup> Gottes Thron im Himmel ist schlechterdings aller Verfügbarkeit der Menschen entzogen und existiert frei von jeder irdischen Beschränkung,<sup>123</sup> allerdings „gewinnt diese Herrschaft in der kultischen Repräsentation neue Aktualität für Gegenwart und Zukunft“.<sup>124</sup> Die LXX beschränkt θρόνος in der Regel auf den Königsthron in Israel.<sup>125</sup>

In einzelnen Spätschriften des Alten Testaments und Pseudepigrapha wird der Gottesthron z.T. häufig erwähnt.<sup>126</sup> Das gilt – verständlicherweise – vor allem für apokalypti-

besteht; allerdings beziehen sich die am Anfang (Dan 7,9) erwähnten θρόνοι bestimmt auf die des Thronrates; weiter s.u. zu den Thronen der Ältesten.

<sup>122</sup> H.-J. FABRY, Art. אסא, ThWAT IV (1984), Sp. 256. Gleichzeitig verbindet sich damit die Frage nach dem Königtum Jahwes. Hinter Ez 1,26; 10,1 (דמות כסא; LXX: ὁμοίωμα θρόνου) steht die Vorstellung eines „Thronwagens“, der terminologisch zum erstenmal 2 Chr 28,18 (חבנית המרכבה; LXX: τὸ παράδειγμα τοῦ ἄρματος; vgl. Sir 49,8 ἐπὶ ἄρματος χερουβιν; hebräischer Text: [זנין] מרכבה) begegnet.

<sup>123</sup> H.-J. FABRY, aaO., Sp. 269 mit den Verweisen auf Ps 11,4 (שמיים כסא) steht parallel zu יושב ביהיכל קדש und den beiden parallelen Texten Ps 2,4 und 123,1 (jeweils שמיים יושב; ähnlich in der LXX). Vgl. S. TENGSTRÖM 1993, Les visions prophétiques, S. 42f (12mal wird deutlich vom Ort im Himmel gesprochen, viermal [Jer 49,38; Ps 9,5.8; 47,9] bleibt das etwas in der Schwebe); aaO., S. 93: „Le trône de Yahvé n'était localisé que dans le ciel ... c'était une présence dynamique, mobile et secrète, sur laquelle l'homme n'avait pas de prise.“

<sup>124</sup> H.-J. FABRY, aaO., mit Verweis auf Ps 47,8f mit Bezug auf die Herrschaft über alle Völker. Vgl. dazu bes. B. JANOWSKI 1989, Königtum, S. 444: „Sich Setzen/Thronen“ des Königsgottes auf seinen/m heiligen Thron, impliziert ... daß JHWHs ewige Königsherrschaft ... Ereignis wird, daß er jetzt Königsmacht entfaltet. Im Vordergrund steht also der präsentische, beim Fest erfahrene Erweis der Königsmacht JHWHs.“ Dieser Bezug zur „Königsherrschaft Gottes“ legt sich in der Offb nahe.

<sup>125</sup> H.-J. FABRY, aaO., Sp. 258; LXX Jer 17,12f könnte man allerdings (vgl. O. SCHMITZ, Art. θρόνος, ThWNT III [1938], S. 163) auch so interpretieren, daß parallel zur Gottesanrede „Hoffnung Israels“ (ὑπομονὴ Ἰσραηλ) sein Thron (θρόνος δόξης) angeredet wird. Gelegentlich wird in späteren Texten der hellenistischen Zeit vom Thron der Weisheit geredet: vgl. Sir 24,4; Sap 9,4.10 (6,14 genauso wie 9,4 mit πάρεδρος „Beisitzerin/Partnerin“). Auf diesen Gottesthron könnte sich vielleicht auch Sir 47,11 beziehen (לכסא דכין על ירושלם; LXX: καὶ θρόνον δόξης ἐν τῷ Ἰσραηλ). Möglicherweise spricht allerdings LXX Ez 43,3 die Erwähnung der ὄρασις τοῦ ἄρματος (für unsichere hebräische [vgl. BHK Anm. c–c] מראה המרכבה) für ein Einfließen der Thronwagenvorstellung in den Text (vgl. J. MARBÖCK 1981, Henoch, S. 110 und D. HALPERIN 1988, Faces, S. 57f schon zu den Ausdrücken φωνὴ τῆς παρεμβολῆς ὡς φωνὴ διπλασιαζόντων in LXX Ez 43,2). Zum Ganzen s. W. WINK 1984, Naming, s.v. Thronos (S. 18ff); G. SCHIMANOWSKI 1985, Weisheit und Messias, s.v. Thron; (thronende) Weisheit und DERS., Art. herrschen/dienen, ThBLNT<sup>2</sup> Bd. 1 (1997), S. 938f.

Interessanterweise erwähnt Philo den Gottesthron überhaupt nicht (z.B. auch nicht im Buch *de cher!*), und bei Josephus erscheint er nur ein einziges Mal (Ant 3,137 [6,5]) bei der Beschreibung der Cheruben, die Mose „am Thron Gottes angeschlagen“ gesehen habe (τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ προστυπέεις); an der Lade ist Gott gegenwärtig; Mose hat nach Josephus also eine Himmelsreise erlebt! Die konkrete Rede vom Gottesthron scheint dem hellenistischen Judentum zu anthropomorph gewesen zu sein.

<sup>126</sup> Von den 68 Angaben zu θρόνος bei A.-M. DENIS 1987, *Concordance*, beziehen sich 22 auf den Gottesthron oder den himmlischen Thron der Herrlichkeit; s. weiter OTP II, s.v.

sche Texte; so etwa in der Henoch-Literatur.<sup>127</sup> Hier ist in erster Linie die große Thronvision im sog. Wächterbuch (1 Hen 14f) zu nennen, auf die noch näher eingegangen wird. Aber auch in weiteren Henochtexten wird immer wieder selbstverständlich auf den Gottesthron Bezug genommen.<sup>128</sup> Dagegen ist es nicht sehr überraschend, wenn später die Mischna relativ reserviert den Traditionen der Entstehung der Welt (במעשה בראשית) und den Visionen des Gottesthrones (במרכבה) gegenübersteht.<sup>129</sup> Terminologisch wirkt in den

„God, thrones of“. Die Bemerkung von O. SCHMITZ, Art. θρόνος, ThWNT III (1938), S. 163: „das palästinische, insbesondere das rabbinische Judentum (zeigt) ein ausgesprochenes Interesse für den ‚Thron der Herrlichkeit‘“ ist damit durchaus angemessen.

2 Bar (51,11 mit einem Beleg; vgl. TestLev 5,1) und 4 Esra mit zwei Belegen (7,33; 8,21 [Gebet Esras]) sind zurückhaltend; aber in der kürzeren AssMos erscheint er gleich zweimal (als Gottesanrede 4,2: *rex in alta sede*; von der Epiphanie Gottes *a sede regni sui*, 10,3). Vgl. weiter Jub 31,20; TestAbr (A) 13,2; ApkAbr 25,3; ApkMos (vita Adam et Eva) 22,4; EzTrag 85; TestHiob 32 u.ö. Eine ausführliche, konkret anschauliche, wunderbare Beschreibung des Königsthrones Salomos findet sich im Targum zu Esther (1,2 nach dem Akrostichos auf den König; s. B. EGO, *Targum Scheni zu Esther*, S. 70f und ihren ausführlichen Kommentar S. 159–166; S. 166: der Thron sei „nichts anderes als der Ausdruck des Reichtums und der Pracht des Königs, die wiederum auf Gott, den König aller Könige, verweisen.“). Zum Schwur vgl. Mt 23,22.

<sup>127</sup> Der Begriff findet sich auch zweimal in den aramäisch erhaltenen Fragmenten in Qumran:

4Q 202 III,15 (äthHen 8,2–9,4; J. T. MILIK, S. 345; vgl. K. BEYER 1984, *Die aramäischen Texte*, S. 237)

4Q 204 VIII,27 (äthHen 18,8–12; J. T. MILIK, S. 350; vgl. K. BEYER 1984, aaO., S. 240); vgl. 4Q 204 VII (äthHen 14,18–20; J. T. MILIK, S. 350; vgl. K. BEYER 1984, aaO., S. 240) nach der Übersetzung bei MAIER II, S. 150.

In den Fragmenten der griechischen Übersetzung erscheint θρόνος siebenmal: 1 Hen 9,4; 14,18.19; 18,8 (bis); 24,3; 25,3.

<sup>128</sup> Neben 1 Hen 14,18.19 noch vom Gottesthron (zu 1 Hen 9,4 und vor allem 1 Hen 18,8 s.u.); 25,3 (bis; vgl. 24,3); und insbesondere siebenmal in den Bilderreden: 47,3; 60,2; 62,2.3.5; 69,27 (?); 71,7, wobei aber auch die Texte vom Thron des „Erwählten“ (45,3; 51,3; 55,4; 61,8; sowie die über den Menschensohn: 62,5; 69,29) eine sehr wichtige Rolle spielen (vgl. zusätzlich 1 Hen 108,12: die Ehrenthrone der „Erwählten“). Für die Bilderreden ist erstaunlich, daß nur noch selten vom „Thron der Herrlichkeit“ allein in Bezug auf Gott die Rede ist (vgl. 47,3 und 60,2 nur in Verbindung mit der Gottesbezeichnung „Haupt der Tage“; aber auch 71,7); die Mehrzahl der Texte bezieht sich auf den „Erwählten“ (bzw. den Menschensohn; vgl. Mt 25,31).

So kommt Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 105 zu dem Urteil: „The paucity of reference to God sitting on the throne, together with the fact that the title Lord of Spirits is never linked with the throne, seems to point to the fact that we have here at least the beginnings of an understanding of God which played down the anthropomorphisms found in the biblical theophanies.“ Zur möglichen Ausnahme 1 Hen 62,2, wo aber seit DILLMANN in der Regel „setzte ihn auf den Thron der Herrlichkeit“ konjiziert wird, vergleiche die Übersetzung von S. UHLIG (JSHRZ), S. 613 (Anm. 2a): „der Bezug zum Erwählten ist nicht zwingend, liegt aber nahe“; ähnlich Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 467 (Anm. 72).

<sup>129</sup> *MHag 2,1*: „... und jeder, der über vier Dinge nachdenkt, für den wäre es günstiger, wenn er nicht in die Welt gekommen wäre: was oberhalb und was unterhalb, was davor und was danach ist (מה למעלה ומה למטה ומה לפניו ומה לאחור).“ Vgl. schon *Sir 3,21ff*: „Such

meisten Texten der „Thron der Herrlichkeit“ aus Jer 14,21 und 17,12 nach und nicht der „hohe und erhabene Thron“ (Jes 6,1).<sup>130</sup> Ähnlich verhält es sich im slawischen Henoch.<sup>131</sup> Dieser von alttestamentlichen Texten her geprägte apokalyptische Hintergrund ist auch für die Vorstellung des Thrones Gottes (bzw. Christi) als zentraler Bezugspunkt der himmlischen Welt an mehreren Stellen des Hebräerbriefes als selbstverständlich vorauszusetzen.<sup>132</sup>

War bis zur Edition der Fragmente aus Höhle 4 die Zahl der Belege aus Qumran noch relativ spärlich,<sup>133</sup> so sind nun weitere zehn Belege hinzugekommen,<sup>134</sup> darüber hinaus die wichtigen und von vielfältigen Variationen gekennzeichneten Stellen aus den Sabbatopferliedern.<sup>135</sup> Hierbei werden wieder in erster Linie die Beschreibungen aus Ez 1 und

nicht zu ergründen, was dir zu wunderbar ist (פלאות מנך), untersuch nicht, was dir verhüllt ist (מכוסה מנך) ...“. Zum Ganzen Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 75ff.

<sup>130</sup> So aber wohl in 1 Hen 14,18 (gr.: θρόνος ὑψηλός, was hebräisch כסא רם entspricht). Jes 6,1: על כסא רם ונשא (LXX: ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου).

<sup>131</sup> Vgl. 2 Hen 1,4; 18,4 (J); 20,3 (A); 21,1; 22,2; 25,4f (von Henoch); 33,6.

<sup>132</sup> Vgl. Hebr 1,8; 4,16; 8,1; 12,2. S. zur Thematik neben den Kommentaren O. HOFIUS 1972, *Vorhang*, passim, und H. LÖHR 1991, *Thronversammlung*, bes. S. 197.

<sup>133</sup> Die Konkordanz von K. G. KUHN enthält nur den Beleg aus dem Jesaja-Pescher<sup>a</sup> zu Jes 11,1–5 (4Q 161 Frg. 8–10 iii,20 = DJD V; s. nächste Anm.).

<sup>134</sup> 4Q 161 Frg. 10,20 (4Q pJes<sup>a</sup>; David erhält einen כסא כבוד, eine heilige Krone und königlich, bunte Kleidung); vgl. den Hinweis auf 2 Sam 7 im Florilegium 4Q 174 Frg. 1 i,7–11 und die Bezeichnung „Thron Israels“ in 4Q 504 Frg. 2 iv,7 [die sogenannten Worte der Lichte<sup>b</sup>: DJD VII, S. 143]; 4Q 215a Frg. 1 ii,10 (früher: TestNaph: כסא וירם, wobei nicht „des Messias“ zu ergänzen ist, wie R. EISENMAN/M. WISE, *Jesus*, S. 164; 165f vorschlugen; vgl. neuerdings die Rekonstruktion von G. W. NEBE 1994, *Qumranica*, S. 319); 4Q 418 Frg. 81,4 (Sap.Work A a = 4Q Instruction<sup>d</sup>, aber sehr fragmentarisch); 4Q 419 Frg. 1,9 (Sap.Work B, Id); 4Q 434a, 7 (Tischsegen, allerdings nicht sicher); 4Q 491(c) Frg. 11 ii,12 (5) (ein Inthronisationstext innerhalb der Kriegsrolle, in dem vom כסא עו eines in den Himmel erhöhten Menschen [!] gesprochen wird, wobei nicht mehr zu erkennen ist, wer mit dieser Person gemeint ist; s.u.); 4Q 511 Frg. 2 i,10 (4Q Shir „Lied der Weisen“: Israel dient mit den Engeln als „das Volk seines Thrones“; anders MAIER II, S. 644); 4Q 521 Frg. 2 ii,7 (die Frommen werden geehrt „auf einem Thron ewiger Herrschaft“: על כסא מלכות עו; 4Q 530 II Frg. 9,17 (4Q Giants<sup>b</sup>: Dan 7,13); 11Q 5 XXVI,11 (Hymnus an den Schöpfer: Psalm 149,9–150,6).

Von diesen neu veröffentlichten Texten, die z.T. schon in das 1. Jh. v.Chr. gehören, muß also die Darstellung von H. BIETENHARD 1951, *Die himmlische Welt* S. 53–56 erheblich ergänzt werden; in der neueren Darstellung von Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, konnten diese neu edierten Texte auch erst teilweise aufgenommen werden (vgl. bes. S. 73ff: „The Content of the Heavenly Mysteries“).

<sup>135</sup> So wird der Gegenstand des Dienstes der Engel-Priester des innersten Heiligtums am Ende des 11. Liedes als „Sitz wie der Thron seiner Königsherrschaft“ beschrieben:

4Q 405 Frg. 20 ii,3 (= 11Q 05 [ShirShabb] 3): מושב כסא מלכותו;

Am Anfang des 12. Liedes wird von ihnen „das Urbild des Thrones der Merkava“ (= „Sitz seiner Herrlichkeit“) verehrt:

4Q 405 Frg. 20 ii,8f: כסא מרכבה parallel zu כבודו;

und schließlich endet das Lied noch einmal mit der Beschreibung des Lobpreises Gottes durch die „Throne der Herrlichkeit seiner Königsherrschaft“, wobei wahrscheinlich die Throne in allen sieben Bereichen der Engel gemeint sind:

4Q 405 Frg. 23 i,3: כסאיכה כבוד מלכותו (so wohl ursprünglich).

10 aufgenommen und als himmlische Liturgie in Hymnenform entfaltet.<sup>136</sup> Es muß deshalb vor und im Umkreis der essenischen Gruppierungen mit einer breiten Nachwirkung dieses Vorstellungskreises von der himmlischen Königsherrschaft Gottes gerechnet werden. Die Thronvorstellung wird dabei mit anderen Attributen wie „(himmlische) Höhe“ (מרום), „Palast“ (היכל), „Tempel, Heiligtum“ (מקדש), „Firmament“ (רקיע, רביב), „Herrlichkeit“ (כבוד), „Heiligkeit“ (קודש) usw. eng verschränkt.

Schon in der tannaitischen Zeit begegnen uns die Grundlagen für die Thronvorstellungen, die in der rabbinischen Tradition sichtbar werden. So kennen bereits die frühen rabbinischen Quellen im babylonischen Talmud oder im Midrasch Beresit Rabba die prämundane Schöpfung des Gottesthrones vor aller Zeit.<sup>137</sup> Im chronologischen und lokalen Koordinatensystem kommt ihm dabei eine außergewöhnliche Stellung zu. Grundlegender Text ist bHag 12b, ein „faszinierendes Stück antiker Naturwissenschaft“.<sup>138</sup> Dadurch, daß im obersten Himmel („Aravot“, vgl. Ps 68,5, der dort ausdrücklich zitiert wird) der lebendige Gott als „König, lebendiger Gott, hoch und erhaben“ (מלך אל חי רם) vorgestellt wird und die Serafim erwähnt werden, weist auch diese Thronbeschreibung auf die Jesajavision zurück (Jes 6); daneben werden die Chajjot und (als selbständige Wesen) die „Räder“ (Ofannim) erwähnt, so daß auch wieder die Thronwagenvision von Ez 1 nachklingt.<sup>139</sup>

Ähnliche Tendenzen lassen sich in der noch späteren Hekhalot-Literatur nachweisen. Auf der einen Seite werden Traditionen wie der Ausgang des Schöpfungswerkes vom Thron her (und damit seine Präexistenz)<sup>140</sup> vorausgesetzt und sein Ort im höchsten (sieb-

Zum Ganzen vgl. A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König, S. 94–103, 106–112. Auch wenn der Begriff כסא selbst bei der Beschreibung des himmlischen Thronwagens im 7. Lied und der entscheidenden Klimax der Lieder (4Q 403 Frg.1, ii) fehlt, ersetzen – wiederum in besonderer Vielfalt – die Bezeichnungen „Heiligtum der höchsten Höhe“ (משכן ריש רום), „Herrlichkeit seines Königtums, das Allerheiligste“ (... וקדש ...), „Thronwagen seines Debirs“ (מרכבת דביר) oder „Häupter des Tempelurbildes Gottes“ (ראשי הבניה) eine keineswegs geringere vielseitige Beschreibung; vergleiche hierzu die Zusammenstellung der mannigfaltigen Beschreibung des himmlischen Tempels bei C. NEWSOM 1985, *Songs*, S. 39–47.

<sup>136</sup> C. NEWSOM 1985, *Songs*, S. 55: „The description of the chariot throne in 4Q 405 22 is drawn primarily from the language of Ezechiel 1 and 10“, mit einer Aufstellung von 18 Entsprechungen (am Ende des 12. Liedes).

<sup>137</sup> Zu den Elementen, die „vor der Welt erschaffen“ wurden (Thron der Herrlichkeit, Terra, Heiligtum, Väter der Welt, Israel, Name des Messias, Umkehr, Garten Eden, Gehinnom), siehe bPes 54a; bNed 39b; SifDev Ejev § 37 (S. 70); BerR 1,4 (7c) u.ö.; vgl. G. SCHIMANOWSKI 1985, *Weisheit und Messias*, S. 221ff.

<sup>138</sup> B. EGO 1993, *Gottes Thron*, S. 319; vgl. ihre Zusammenfassung S. 329: „... dieser Passus (enthält) in nuce die wesentlichen Elemente ..., die für die Darstellung des göttlichen Thrones in der frühen jüdischen Literatur charakteristisch sind. Im Hinblick auf die Beschreibung des Thrones ist die Thronwagenvision Ezechiels (Ez 1) relevant. Bei der Exegese dieses Abschnittes zeigt sich neben dem Versuch, Anthropomorphismen zu vermeiden und die Direktheit der Aussagen abzuschwächen, auch die Tendenz, die Verbindung Israels mit dem Thron Gottes symbolhaft zu veranschaulichen.“ Ähnlich Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 81f.

<sup>139</sup> Vgl. zur Auslegung Chr. ROWLAND 1982, aaO.

<sup>140</sup> Vgl. z.B. *Hekhalot Rabbati* § 98: „Dein Thron ist ein schwebender Thron seit der Stunde, da du den Webpflock befestigt und das Gewebe webtest, auf dem die Vollendung (der) Welt und ihre Leiter steht, viele Jahre und Generationen ohne Ende ...“. Gott hat ihn

ten) Himmel beschrieben,<sup>141</sup> andererseits wird der Thron als das konkrete Zeichen der göttlichen Herrschaft oft personifiziert und direkt angesprochen. Ja, er hat sozusagen einen beständigen Zugang zu Gott und kann mit Gott direkt sprechen. Er wird zum nächsten „Partner“ Gottes. Das geschieht vor allem in der sog. Makroform der Hekhalot Rabbati, so daß eine „ausgeprägte Theologie des göttlichen Thrones“ entstehen kann.<sup>142</sup> Damit erreicht die jüdische Thronspekulation ihren Höhepunkt. In der Johannesoffenbarung erhält der Thron dagegen keine von Gott ablösbare Eigenbedeutung und Sonderfunktion. Er dient formelhaft in erster Linie der Kennzeichnung und der Gegenwart und Macht Gottes, des Schöpfers.

Über den Thron-Raum hinaus – mit all den Assoziationen, die das Stichwort θρόνος beim Hören und Lesen hervorrufen soll – wird daraufhin nun in außergewöhnlicher Weise die Erscheinung Gottes auf seinem Thron mit drei verschiedenen Edelsteinen verglichen. In der Schilderung des Sehers fallen zunächst die Edelsteine und dann erst die Lichterscheinungen um die Gottesgestalt ins Auge. Sie nehmen einen weitaus breiteren Raum ein als bei Ezechiel, dessen Thronwagenvision hier sicher im Hintergrund steht.<sup>143</sup> Danach kann erst die weitere Umgebung wahrgenommen werden. Bei Ezechiel mischen sich noch der gleich zu Anfang erwähnte wie Gold leuchtende „Feuerglanz“ mit dem blauen Element des Saphirs als Thron.<sup>144</sup> In der Johannesoffenbarung bleibt dagegen der Blick nach dem Stichwort

nicht verlassen seit den Tagen der Schöpfung (ebd. § 119). Zur Vorstellung vgl. P. SCHÄFER 1991, *Gott*, passim mit Verweis auf die besonderen Akzente in Hekhalot Rabbati und im hebr. Henoch.

<sup>141</sup> Z.B. wieder Hekhalot Rabbati § 153: „in den Gemächern des Palastes der Erhabenheit“ (§ 322).

<sup>142</sup> So P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 13; ein ähnlich zentrales Interesse am Thron Gottes besteht im hebräischen Henoch; P. SCHÄFER 1991, aaO., S. 118: „man gewinnt manchmal den Eindruck, als sei der Thron vielleicht nicht wichtiger, aber doch konkreter als Gott selbst.“ Vgl. I. GRUENWALD 1988, *From Apocalypticism*, S. 161f.

<sup>143</sup> Insgesamt findet sich zwischen Ezechiel 1 und der Johannesoffenbarung eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten:

- Rahmenstruktur mit der Öffnung des Himmels
- eine ähnliche Beschreibung des Gottesthrones
- Lichtelemente
- das Firmament – der Regenbogen im oberen Bereich
- Blitze und Donnererscheinungen
- die vier Lebewesen (chajjot).

Vgl. hierzu weiter o. zur Forschungsgeschichte und zur Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Hintergrundtexte im Alten Testament und der apokalyptischen Literatur zur Offb.

<sup>144</sup> Ez 1,26: „etwas, das wie Saphir aussah und einem Thron glich“ (כמראה אבן ספיר דמות); LXX: ὡς ὄρασις λίθου σαπφείρου ὁμοίωμα θρόνου ἐπ' αὐτοῦ), während der obere Teil der Erscheinung dann beschrieben wird: „etwas wie glänzendes Gold in einem Feuerkranz“ (כמראה מתנין); LXX: ὡς ὄρασις πυρός καὶ τὸ φέγγος αὐτοῦ κύκλω).

θρόνος zunächst länger an der Throngestalt selbst haften, auch wenn diese selbst nicht beschrieben wird.<sup>145</sup>

Da die nachstehende Zusammenstellung der drei edlen Steine *λάσπις*,<sup>146</sup> *σάρδις*,<sup>147</sup> *σμαράγδος*<sup>148</sup> in einer etwas anderen Reihenfolge schon bei Plato vorkommt,<sup>149</sup> könnte man auf eine vorgegebene Tradition schließen. Eine solche weitere Umschreibung der Gestalt Gottes ist aber recht ungewöhnlich.<sup>150</sup> Zwar werden bei der Schilderung des Gottesthrones in der frühjüdischen Literatur durchaus immer wieder Farb- und Lichteindrücke geschildert, aber ein konkreter Vergleich mit Edelsteinen<sup>151</sup> wie hier ist auffallend

<sup>145</sup> Eine ähnliche Reduktion der anthropomorphen Elemente kommt auch im TgEz zum Tragen. So übernimmt das Targum vom MT zwar durchaus die vorgegebene Wendung der Beschreibung Gottes als „menschliche Gestalt“, interpretiert sie aber wahrscheinlich im Sinne des Eigennamens „Adam“ 1,26: „über dem Thron etwas wie die Erscheinung Adams“ (על דאם דמא כמראה אדם דמא כורסא דמא כמראה אדם; vgl. den Kommentar von S. H. LEVEY 1987, *Targum Ezechiel*, zum Text [Anm. 19 mit Verweis auf eine Notiz R. Kimchi's]). Denn direkt im Anschluß daran wird im Targum über den MT hinaus noch zweimal ausdrücklich die Unsichtbarkeit Gottes betont herausgestellt: „die Herrlichkeit Gottes, die kein Auge zu sehen vermag ...“ (TgEz 1,27 ... יקר דלא יכלא עינא למחו).

Diese Zurückhaltung gegenüber der Schilderung der Gottesgestalt steht sicher im Zusammenhang mit den Warnungen des Talmud, sich mit der Thronvision – oder auch den Anfängen der Schöpfung – zu beschäftigen, bis dahin, den Regenbogen (meditativ) zu betrachten (bHag 16a: als Diktum R. Abbas). Zur Tendenz des Prophetentargum, die Anthropomorphismen herunterzuspielen, vgl. D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 89; allgemeiner Chr. ROWLAND 1979, *Visions of God*, S. 151 (Anm. 31); siehe aber auch B. EGO 1993, *Gottes Thron*, S. 320f und U. GLESSMER 1995, *Einleitung*, passim.

<sup>146</sup> Das in einigen HSS eingefügte *καὶ σμαράγδω* ist sicher schon vorgezogenes, drittes Element der folgenden Beschreibung der *ἱρις*. Bei *λάσπις* handelt es sich um einen undurchsichtigen Stein, den es „in allen nur denkbaren Farbspielen gibt“ (G. SCHILLE 1992, *Edelsteine*, S. 241; vgl. *Plinius*, *Nat. Hist.* 37,115).

<sup>147</sup> Die spätere Tradition liest den Gen. pl. von *σάρδιος* sicher im Hinblick auf die Herkunft aus Sardes. Heute erfaßt man die hier angesprochenen (rötlichen) Steine unter dem Namen „Karneol“ (nach G. SCHILLE, *Edelsteine*, S. 240).

<sup>148</sup> Nach Tob 3,17 wird Jerusalem (!) aufgebaut aus dem Saphir und Smaragd.

<sup>149</sup> *Plato*, *Phaidon* 110,d: die geliebten Steine *σάρδια τε καὶ λάσπιδας καὶ σμαράγδους*; vgl. schon E. LOHMEYER (HNT, S. 45).

<sup>150</sup> Darauf verweist neuerdings auch P. R. CARRELL 1997, *Jesus and the Angels*, S. 146: „By describing the form of God in terms of precious stones, John appears to be deliberately avoiding explicit anthropomorphic manifestation of God“.

<sup>151</sup> Der einzige andere Text innerhalb von Thronschilderungen, soweit mir bekannt, findet sich *Hekhalot Rabbati* § 166, wo der Ort (Gottes: מוקים, an dem sein Name genannt wird) mit sechs Edelsteinen beschrieben wird (s.u.):

Topas (פסרה), Jaspis (יחלום), Saphir (ספיר); die traditionelle Angabe aus Ez 1,26; 10,1), Granat (נפק), Smaragd (ברקה) und reiner, weißer Marmor (שיש טהור). Vgl. sonst nur noch *Hekhalot Zutarti* § 371, wo der ריקע mit dem Saphir (ספיר) und „Blitzen des Chrysolith“ (ברקה הרשיש) verglichen wird. Vgl. auch die Christusbeschreibung *ApkAbr* 11,1.

selten.<sup>152</sup> Auch in den rabbinischen Texten besteht grundsätzlich eine starke Zurückhaltung gegenüber optischen oder sonstigen Veranschaulichungen des Thrones und seiner Umgebung.

Auffallend ist innerhalb der Offenbarung des Johannes weiter die Verbindung der ersten Verwendung von *λάσπις* mit Texten aus der Schlußvision am Ende des Buches. Offb 21 nennt den Edelstein an erster Stelle zur Beschreibung des Neuen Jerusalems; der Jaspis wird schließlich wieder hervorgehoben bei den zwölf Tor- und Grundsteinangaben (Offb 21,19: *ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος*).<sup>153</sup> So wird am Anfang der Beschreibung des Neuen Jerusalem, das aus dem Himmel auf die (neue) Erde kommt, der Glanz (*φωστήρ*) der *δόξα τοῦ θεοῦ*, der sie erfüllt,<sup>154</sup> doppelt beschrieben als „kostbarer Edelstein“ (*λίθος τιμιώτατος*) und „kristallklarer Jaspis“ (*λίθος λάσπις*). Der Stein *λάσπις*, der in der Thronvision Offb 4,3 zuerst genannt wird, scheint dem Schreiber besonders wichtig gewesen zu sein, möglicherweise wegen seiner vielfältigen Farbgebung.<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Dies ist jedoch für das „Neue Jerusalem“ typisch: Jes 54,11f; Tob 13,17; 4 Q 554 (4Q JN) Frg. 2 II,15; Offb 21,11.18–21.

Schon im Vergleich mit Ez 1 überrascht die Verbindung mit den Edelsteinen: sie tritt an die Stelle des Vergleiches der Gestalt auf dem Thron „in der Gestalt wie ein Mensch“ (Ez 1,26: *דמא כמראה אדם*; LXX: *ὁμοίωμα ὡς εἶδον ἀνθρώπου*). Auf diese Weise wird bewußt ein Anthropomorphismus vermieden, um den theophanen Elementen mehr Raum zu einzuräumen; so P. R. CORRELL 1997, *Jesus and the Angels*, S. 146. Vgl. D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 89: „But John turns the human-like shape of Ezechiel's God into a blur of color.“

D. HALPERIN zieht zur Erklärung das Prophetentargum heran, wo er einen ähnlichen Trend der Vermeidung eines Anthropomorphismus feststellt (vgl. DERS., *Faces*, S. 120f: „Avoidance of anthropomorphism“; in einem Teil der MSS wird aber der angesprochene Text ausgelassen; die gespaltene Textüberlieferung dokumentiert die unterschiedliche Tendenz der Tradenten; die Ausgabe von A. Sperber druckt: *דמא כמראה אדם*). Zum Ganzen s. auch die englische Übersetzung des Targum bei S. H. LEVEY 1987, *Targum of Ezechiel*, S. 14, der sich ebenfalls für den Text von Sperber entscheidet und grundsätzlich der These der häufigen Vermeidung von Anthropomorphismen skeptisch gegenübersteht.

<sup>153</sup> Traditionell ist die Aufzählung von zwölf Edelsteinen bei der Beschreibung der Kleidung des Hohenpriesters Ex 28,17ff und 39,11 (LXX 36,12) mit einer breiten Wirkungsgeschichte bei *Josephus*; *Philo*; *Liber Antiquitatum Biblicarum*, u.ö.; vgl. u. zur Zahl Zwölf. Darüber hinaus haben eine gewisse Anzahl von Edelsteinen auch bei der Beschreibung des Königs von Tyrus eine entscheidende Bedeutung: Ez 28,11 (LXX 28,13). Weiterhin spielt in der apokalyptischen Literatur das Motiv des Verbergens der zwölf kostbarsten Steine eine wichtige Rolle; vgl. im Register OTP II, s.v. „precious metals and stones“.

<sup>154</sup> Hier geht es nicht um eine Beschreibung der Stadt selbst (so R. H. MOUNCE [NIC, S. 390]: „it glitters with a shimmering radiance“), sondern um den *כבוד יהוה*, der nun „wesentlich zur heiligen Stadt“ gehört (H. GIESEN [RNT, S. 364]).

<sup>155</sup> Vgl. G. SCHILLE 1992, *Edelsteine*, S. 244: „der bunte Jaspis (scheint) für den Apokalyptiker eine besondere Rolle zu spielen.“ Allerdings verwechselt dort der Verfasser die beiden Stellen Offb 4,3 und 21,11! O. BÖCHER 1983b, „Zur Bedeutung der Edelsteine“, passim. R. BAUCKHAM 1993b, *Theology*, S. 32 interpretiert ohne weitere Belege zu allgemein und



Der Schilderung des Thrones Gottes und dessen Gestalt kommen bei allen Unterschieden am ehesten die Beschreibungen der himmlischen Welt im Henochbuch nahe. So trifft Henoch bei seiner ersten Himmelsreise an den Rändern der Erdscheibe auf die Himmelstore für die vier Windrichtungen, die in der Offb keine Rolle spielen. Danach verändert sich das Bild, und Henoch sieht sieben Berge von Edelsteinen, je drei nach Osten und Süden ausgerichtet und in der Mitte den Gottesberg, der wiederum noch einmal von sieben besonderen Bäumen bedeckt ist, aus deren Mitte wieder einer als der entscheidende hervorsticht.<sup>156</sup> Insgesamt scheint sich damit hinter 1 Hen 18ff ein kosmischer Rundgang zu verbergen, mehr als der in 17,4 angesteuerte Westbereich, 1 Hen 18,8.<sup>157</sup>

„Der mittlere (Berg) aber reichte bis zum Himmel,  
gleich dem Thron Gottes ... (= einem Edelstein),<sup>158</sup>  
und die Spitze des Throns (war) von Saphir ...“

Während der Osten durch „einen bunten Stein“, „Perle“ und „Jasper“<sup>159</sup> gekennzeichnet wird, hebt sich der Süden durch die rötliche Feuerfarbe ab. Dagegen wird dem Gottesthron die Farbe „Rot“ (gr.: φουκά)<sup>160</sup> und „Blau“ (gr.: λίθος σαφφείρος)<sup>161</sup> zugeordnet.

ohne die Besonderheit des Akzentes der Johannesapokalypse zu würdigen: „... this was one of the traditional ways of evoking the splendour of a heavenly figure.“

<sup>156</sup> Vgl. die Aufnahme dieses Motivs der sieben Berge in Kap. 24f; vgl. weiter 1 Hen 77,4. Jeweils als Abschluß der „Besichtigung“ steht – wie üblich – das Gotteslob: 25,7; 27,5 und ö. A. Y. COLLINS 1984b, Numerical Symbolism, S. 1258f denkt bei der Siebenzahl an eine Beziehung zu den sieben Planeten. Schon in den Nachtgesichten bei Sacharja spielen Farben eine wichtige Rolle; H. GESE 1974, Anfang und Ende, S. 215f deutet sie auf die Kontinente – Kennzeichen eines ausgesprochen weisheitlich-wissenschaftlichen Hintergrundes; vgl. auch u. zu den „sieben Hörnern und sieben Augen“ des Lammes Offb 5,6.

<sup>157</sup> Übersetzung nach E. RAU (JSHRZ). Vgl. 1 Hen 18,8 (gr.):  
τὸ δὲ μέσον αὐτῶν (λίθων πολυτελέων) ἦν εἰς οὐρανόν, ὡς περ θρόνος θεοῦ ἀπὸ λίθου φουρά, καὶ ἡ κορυφή τοῦ θρόνου ἀπὸ λίθου σαφφείρου...

Im Kommentar zum Text verweist M. BLACK, *The Book of Enoch*, S. 159 zu Recht auf σάρδιον = אֶרֶם (aram. אֶרֶם the ‚red stone‘, ‚carneal‘). Eine Gemeinsamkeit von der Henochtradition und Offb ist auch das betonte Herausstellen der Vergleichspartikel; aber vermutlich ist im Hintergrund (vgl. wieder Offb 4,3 ὄρασις) als Hebraismus ein דְמוּת (צ) vorauszusetzen; s. M. BLACK 1976, *The Books of Enoch*, S. 159.

<sup>158</sup> R. H. CHARLES (APOT) deutet auf „Alabaster“ (so auch A. DILLMANN 1853, *Das Buch Henoch*); G. BEER (APAT) auf „Rubin“ (vgl. vorige Anm.); Übersetzung nach S. UHLIG (JSHRZ, vgl. dort Anm. 8a).

<sup>159</sup> Die Textüberlieferung ist hierbei fraglich.

<sup>160</sup> Äth. pēkā, transliteriert φουκά; möglicherweise hebr.: פֶּךָ Vgl. Jes 54,11; 1 Chr 29,2. M. BLACK 1976, *The Books of Enoch*, S. 159 (zu 1 Hen 18,8) vermutet eine Verwechslung mit hebr. פֶּךָ, vgl. Ex 28,18; 39,11, einem Stein aus dem Brustschmuck des Hohenpriesters.

<sup>161</sup> Das bezieht sich natürlich auf den berühmten Saphir (Ez 1,26), der in der Hekhalot-Literatur an einer Stelle als eigener „Thron aus Saphirstein“ ausgeschmückt wird. Vgl. Mas-

In den späteren Hekhalot-Texten werden solche gemmologischen Beschreibungen nur selten aufgegriffen.<sup>162</sup> Bei der Schilderung der Gottesgestalt auf dem Thron erscheinen sie kaum, doch tauchen sie gelegentlich bei den Thronbeschreibungen auf.<sup>163</sup> Das erinnert wieder an die Angaben von Ez 1,26f, wenn der obere Bereich in der Vision dort, wo der Vergleich mit dem Thron angesiedelt wird, mit dem (undurchsichtig, blauen) Saphirstein beschrieben wird,<sup>164</sup> der allerdings gerade in der Thronvision in 1 Hen 14,14ff keine Rolle spielt.

Nicht weniger ungewöhnlich ist in der Offb die Schilderung Gottes im Zeichen des „Regenbogens“ (ἶρις). Hatte Ezechiel relativ unbestimmt von

sekhet Hekhalot 7,1 (P. SCHÄFER, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* § 782f) und den Kommentar von K. HERRMANN 1994, *Massekhet Hekhalot*, S. 233–235 (mit Verweis auf die Überlieferung Rabbi Meirs, in bSot 17a, wo Ex 24,10 mit Ez 1,26 verbunden wird, und weitere Parallelen). Dort geht es aber um die Eigentümlichkeit der farblichen Abgrenzung des Thrones Gottes im Gegenüber zu anderen Blautönungen. Zu den Versuchen, die besondere (blaue) Farbe des Gottesthrones der direkten Anschauung und Erfahrung zu entziehen, wie sie in verschiedenen rabbinischen Texten zum Ausdruck kommt, vgl. B. EGO 1993, *Gottes Thron* S. 322f neben bSot 17a mit Bezug auf yBer 1,2 (3a); SifBem shelah § 115 (S. 126 zu Num 15,38).

<sup>162</sup> Wenn es geschieht, dann als eine Widerspiegelung und Entsprechung zu den Kennzeichen Gottes selbst; vgl. innerhalb der Engelforstellung des 3 Hen § 29 (18,25 auf den Köpfen von zwei Engelfürsten, die Fürsten über die Bücher des Lebens und des Todes), § 34 (22,14 zwei Steine, die die Cheruben umgeben) und § 40f (25,6ff bei der Beschreibung der Ophanim: 72 Saphirsteine an der Kleidung neben vier Smaragden für die Krone: ברקו, was etymologisch als „Blitz“ – ברק – gedeutet wird; hier wird auch ausdrücklich die Krone auf den „Glanz des Thrones der Herrlichkeit“ כְּסֵא הַכְּבוֹד zurückbezogen).

<sup>163</sup> Vgl. die Schilderung des Thrones der Herrlichkeit innerhalb eines besonderen Überlieferungsstückes der Hekhalot Zujarti, wo auch die vier Chajjot näher charakterisiert und mit verschiedenen Varianten der Farbe Blau gezeichnet zu werden, etwas, was sicherlich schon zur vorgegebenen Tradition der Auslegung der biblischen Thronvisionen gehört, *Hekhalot Zujarti* § 371 (Übersetzung nach P. SCHÄFER III, S. 67; nur die HS: N 8128):

„Der Thron der Herrlichkeit steht auf den vier Chajjot, und die Erscheinung des Throns ist die Erscheinung des *raqia* (דְמוּת רְקִיעַ) ... Der Glanz des Blitzens des Throns, der wie Saphir mit dem Blitzen des Chrysolith ist, ist der Morgenstern ...“  
(וְזוֹ בְרִקַּת הַכְּסֵא שֶׁהוּא כְּסָפִיר עִם בְּרִקַּת חֲרִישׁ הוּא דְמוּת הַחַשְׁמֹל)

Danach wird im Verlauf ausdrücklich auf die Schilderung Ezechiels (Ez 1) verwiesen!

Und schließlich heißt es in einem der letzten sog. Qeduschalieder der Hekhalot Rabbati vom „Namen Gottes“, *Hekhalot Rabbati* § 166 (Übersetzung nach P. Schäfer II, S. 100):

„Denn an dem Ort, an dem man ihn erwähnt, leuchtet und erstrahlt und glänzt golden und glitzert silbern und treibt hin Topas und Jaspis, Saphir und Granat, Smaragd und reiner Marmor, denn wundersam und sonderbar ist das große Geheimnis, der Name, mit dem Himmel und Erde erschaffen wurden.“  
(וְיִהְיוּ סָפִיר וְיִהְיוּ סָפִיר וְנֶפֶךְ וְבִרְקַת וְשִׁישׁ מְרוֹר) mit kleinen Veränderungen in der Überlieferung. Zu נֶפֶךְ vgl. o. zu 1 Hen 18,8)

<sup>164</sup> Wahrscheinlich ist σάφειρος ein Lehnwort aus dem Semitischen; vgl. BLÜMNER, *Pauly-Wissowa* II,1 (= Bd. 25), Sp. 2356f; G. SCHILLE 1992, *Edelsteine*, S. 242.

einer „gehämmerten Platte ... wie ein strahlender Kristall“<sup>165</sup> und am Schluß seiner Schilderung als Gesamteindruck vom „Regenbogen, der sich an einem Regentag in den Wolken zeigt“, gesprochen,<sup>166</sup> so wird hier in Offb 4,3 diesem oberen Bereich die Farbe des dritten Steines (Smaragd) zugeordnet.<sup>167</sup>

Insgesamt geben die Vergleiche mit den Edelsteinen in der Thronvision einen ersten Vorblick auf die spätere reiche Verwendung der Gemmologie bei der Beschreibung der Herrlichkeit des Neuen Jerusalems am Ende des Buches – schon hier als ein Wunder in überraschender Farbigekeit und Vielfalt geschildert. Das Neue Jerusalem besitzt ja göttlichen Charakter, es leuchtet im Farbenglanz und hat Anteil an Gottes δόξα, die dem Leuchten der Steine Ausdruck verleiht (Offb 21,11). Nicht der einzelne Stein zählt für sich, sondern das Zusammenspiel und die Interferenz der unterschiedlichsten Farben und Tönungen.<sup>168</sup>

Zu den Insignien eines Königs gehörte es, Möbel und Räume mit farbigen Intarsien aus echten Steinen auszustatten.<sup>169</sup> Wenn schon die Reichsten auf der Erde<sup>170</sup> derartiges kennen, um so mehr muß es in der Beschreibung der Throngestalt aufgenommen werden, auch wenn der Seher nicht an den Einzelheiten, geschweige denn am „Mobiliar“ Gottes interessiert ist.

Die Gestalt des „Thronenden“ kann nur durch die andeutenden Vergleiche wahrgenommen werden:<sup>171</sup> Der Gott, von dem Johannes spricht, ist Gott,

<sup>165</sup> Ez 1,22: רָקִיעַ כַּעַן הַקֶּדֶשׁ; LXX: ὡς ὄρασις λίθου σαπφείρου.

<sup>166</sup> Ez 1,28: כַּמְרָאָה הַקֶּשֶׁת אֲדָר מְרִמָּה בַעַן בְּיוֹם הַנֶּשֶׁם; LXX: ὡς ὄρασις τόξου ὅταν ἦ ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέρᾳ ὑετοῦ. In der Hekhalot-Literatur werden die vier Chajjot mit dem Regenbogen verglichen, zB. Hekhalot Zutarti § 353; vgl. weiter Hekhalot Zutarti § 349 HS; 356; 384; 398 u.ö. S. zum Ganzen D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 258f; P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 61f. Merkwürdigerweise erscheint in dieser Vision bei Ezechiel kein Feuerstrom; vgl. I. GRUENWALD 1980, *Mysticism*, S. 35 (Anm. 24). Sollen die erschreckenden Phänomene eher zurückgehalten werden, um der faszinierenden Farbenvielfalt mehr Raum gewähren zu können?

<sup>167</sup> Vgl. nur noch Offb 10,1 als Kennzeichen des Engels mit dem kleinen, aufgeschlagenen Buch; H. GIESEN (RNT, S. 149) deutet ἵρις als „Zeichen des Bundes“ (nach Gen 9,13–16). Zu den konzentrischen Kreisen der Thronschilderung, deren erstes Element hier mit dem Regenbogen κύκλω τοῦ θρόνου angegeben wird, vgl. u. zu den vier Lebewesen.

<sup>168</sup> Das spricht insgesamt für den Bezug auf den farbigen Strahlenkranz in Ez 1,22.28 und damit auf ein Interesse der Johannesoffenbarung, Farbigekeit und Leuchtkraft zusammenfließen zu lassen und damit noch einmal aufs Äußerste zu steigern. S. auch o. zur Vermutung, daß das Prophetentargum die Tendenz besitzt, Anthropomorphismen herunterzuspielen.

<sup>169</sup> Vgl. wieder mit weiterführenden Bemerkungen G. SCHILLE 1992, *Edelsteine*, S. 244 zu Offb 21.

<sup>170</sup> Vgl. Offb 18,12f (nach Ez 17,12ff, darunter auch λίθος τίμιος) und die kritischen Töne dazu in Offb 18,16f.

<sup>171</sup> Vgl. o. zur metaphorischen Sprache, die durch die häufige Verwendung der Vergleichspartikel ὡς zum Ausdruck kommt.

der Herr der ganzen Welt!<sup>172</sup> Diese Würde Gottes wird in fast formelhafter Stereotypik in Offb 4–5, ja im Gesamtwerk, durchgehalten.<sup>173</sup> Der Blick des Sehers konzentriert sich auf die Gestalt des Thronenden und damit auf sein – alle Zeiten übergreifendes – Weltregiment, die Gottesherrschaft.<sup>174</sup> Es ist gegenüber allen dramatischen und schrecklichen Schilderungen der Endereignisse die Konstante, die den Glaubenden Halt und Orientierung auf Erden ermöglicht. Gottes Hoheit und Herrschaft steht über allem.

In der Literatur wird häufig mit dieser Gottesbeschreibung ein richterliches Element verknüpft.<sup>175</sup> Dieses wird aber hier in der Thronvision noch nicht sichtbar. Auch im anschließenden Kapitel fehlen dafür jegliche Ansatzpunkte. Sie werden bestenfalls indirekt in der Frage nach der Würdigkeit bei der Öffnung der Buchrolle im Sieg des Lammes und der Schilderung seines Heilswerkes angedeutet. Der Seher begnügt sich in Offb 4 ganz und gar mit der Schilderung Gottes als königlichem Herrscher, der sich in seinem (himmlischen) Thronsaal in seiner Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit darstellt. Offensichtlich würde dabei seine richterliche Seite stören. Sie bekommt erst in späterer Zeit ihren Raum und ist erst später von Belang.

Ein Altar im himmlischen Thronsaal<sup>176</sup> ist – genauso wie in den Schlußkapiteln – unnötig, auch wenn in der folgenden Beschreibung dieses Thronraumes durchaus „kultische“ Elemente wahrzunehmen sind, und das

<sup>172</sup> Wie sehr ein Thron und sein Ambiente noch und gerade in der Spätantike als ein Kennzeichen der absoluten Herrschaft empfunden worden ist, belegt die überlieferte Anklage gegen Paulus (von Samosata), seit ca. 260 n. Chr. Bischof von Antiochien, der sich nach *Euseb* (HE 7,30,9) „einen (Richter-)Stuhl (bzw.: Tribüne) und einen hohen Thron (βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος)“ errichten ließ „im Gegensatz zum Jünger Christi (οὐχ ὡς Χριστοῦ μαθητῆς)“; s. auch H. GABELMANN 1984, *Audienz- und Tribunalszenen*, S. 123.

<sup>173</sup> Vgl. u. zum Begriff παντοκράτωρ in der folgenden Qeduscha.

<sup>174</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 67).

<sup>175</sup> So dezidiert K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 40 u.ö. Ähnlich U. B. MÜLLER (ÖTBK) zum Text. Dagegen äußert sich zu Recht kritisch M. KARRER 1986, *Brief!* Anzuerkennen ist sicher, daß die richterliche Funktion Gottes in seiner Macht, die durch das Sitzen auf dem Thron zum Ausdruck kommt, eingeschlossen ist (vgl. Offb 6,16; 20,11), ohne sich darin aber zu erschöpfen! Das spricht also gegen die Gesamtdeutung bei R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, der sich auf diese Funktion allein beschränkt; s.o. zur Forschungsgeschichte.

<sup>176</sup> So bei W. BOUSSET (KEK) als Zentraltitel für das ganze Kap. 4. Damit ist die Behauptung von J. D. CHARLES 1991, *Apocalyptic Tribute*, S. 462 hinfällig: „... two settings ... the throne and the altar. Everything occurring in chaps. 4–5 transpires between these two axes.“ Darüber hinaus vgl. J. D. CHARLES 1991, aaO., S. 463 (Anm. 16). Das Stichwort „Altar“ erscheint in der Offb an fünf Stellen: Offb 6,9; 8,2–5 (tris); 9,13; 14,18; 16,7 (vgl. Offb 11,1 für den irdischen Altar).

königliche Ambiente mit dem priesterlichen eines Tempels verschmilzt.<sup>177</sup> Trotzdem überstrahlt die Vorstellung eines (königlichen) Palastes die des Tempels. Statt des Tempels mit seinen Opfern tritt das Selbstopfer des Lammes ein. Insofern nimmt die Thronszene in Kap. 4–5 schon das vorweg, was im himmlischen Jerusalem in die direkte Begegnung der Glaubenden mit dem Schöpfer und dem Lamm münden kann (Offb 21,22).<sup>178</sup>

Καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ,  
ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστὶν καὶ τὸ ἀρνίον.

Es ist darum ganz und gar nicht erstaunlich, daß dagegen die Darstellung des himmlischen Kultes in der Form des „Wortgottesdienstes“ mit den vielen explizit wiedergegebenen Hymnen von Anfang an eine um so größere Rolle spielt; d.h. das liturgische Gotteslob zieht immer weitere Kreise, bis schließlich die ganze Schöpfung ebenfalls mit ihrem im Wortlaut bekannten Hymnus einstimmt.

Dies Gotteslob dient – wie noch zu zeigen sein wird – der Erklärung und Interpretation dessen, was Johannes zu sehen bekommt: Das erklärende „Wort“ für das Geschehen, das Johannes am Thron Gottes widerfährt und seine heilsgeschichtliche Bedeutung. Der Wortlaut – so außergewöhnlich das für antike und vor allem auch für die jüdisch-apokalyptischen Texte ist – muß darum ausdrücklich wiedergegeben und bekannt gemacht werden. Die fünf Hymnen – äußerst kunstvoll aufeinander bezogen – erhalten so ihren besonderen Stellenwert und bekommen ihre unauswechselbare strukturierende und theologisch aussagekräftige Funktion.

<sup>177</sup> Wie übrigens in der gesamten Hekhalot-Literatur der Altar fast gar keine Rolle spielt! Vgl. u. zum kultischen Kontext, mit dem die Ältesten beschrieben werden, und die Exegese von Offb 5,6 „Das geschächtete Lamm“.

<sup>178</sup> So neuerdings auch P. LEE 2001, *New Jerusalem*, S. 250: „... the Heavenly Temple scene in chs. 4–5 already includes the eschatological occurrence.“ (Herv. dort)

### 6.2.3 Die 24 Ältesten

Offb 4,4 Um den Thron herum standen 24 Throne,  
auf den Thronen saßen 24 Älteste;  
sie trugen weiße Kleider  
und auf ihren Köpfen goldene Kränze.

Nach der Gottesgestalt beschreibt der Seher als Nächstes ganz knapp den unmittelbaren Kreis um den Gottesthron, die 24 Ältesten auf ihren Thronen. An ihrem Ort „um den Thron herum“ werden sie durch diese weiße, lange Kleidung und die goldenen Kränze auf ihrem Kopf vorgestellt.<sup>177</sup> Die wichtigen Gestalten werden in der Offb oft allein durch die Kleidung und nicht zuletzt in den Bereichen von Kopf und Füßen charakterisiert;<sup>178</sup> sie wirken damit vergleichbar blaß gegenüber der edelsteinfarbenen leuchtenden Schilderung Gottes und werden so von ihm deutlich abgesetzt.

Erst an zweiter Stelle nach dem Lob der „Lebewesen“ (Offb 4,10f) werden sie in der Thronvision aktiv in die himmlische Liturgie mit einbezogen<sup>179</sup> und verstärken dann respondierend mit ihrem Hymnus die Anbetung Gottes.<sup>180</sup> Später nach dem Auftreten des Lammes tragen sie Instrumente und der Weihrauch in ihren goldenen Schalen wird mit den Gebeten der christlichen Gemeinde identifiziert. Sie erhalten damit eine Art Mittlerfunktion zwischen dem himmlischen und irdischen Gottesdienst. Bei einzelnen kommen in Kap. 5 noch andere Aufgaben, wie Trösten<sup>181</sup> oder das

<sup>177</sup> Die Huldigungsaussage in V. 11 bezieht sich damit auf die hier vorliegende erste Beschreibung zurück. Domitian wird von Sueton (*Dom* 4,4) mit einer „goldenen Krone“ (*corona aurea*) beschrieben; auf ihr sollen Abbildungen von Jupiter, Juno und Minerva enthalten gewesen sein; vgl. G. M. STEVENSON 1995, *Conceptional Background*, passim. In den meisten Fällen handelte es sich aber um (geflochtene) Kränze.

<sup>178</sup> Das betrifft die folgenden Gestalten:

- den Menschensohn (Offb 1,13ff; nur hier mit ἐνδεδυμένος, vgl. die Engel Offb 15,6 und die „Himmelsheere“ 19,14, sonst: περιβεβημένος;
  - die große Anzahl Menschen aus allen Völkern (Offb 7,9.13–15);
  - den Engel mit dem kleinen Buch (Offb 10,1–3);
  - die beiden Zeugen (Offb 11,3–6);
  - die „Sonnenfrau“ (Offb 12,1);
  - die große Hure (Offb 17,4);
  - die große Stadt (Offb 18,16)
- und den Reiter (Offb 19,11ff).

D. AUNE (WBC, S. 293) bemerkt relativ blaß: „John makes clothing an essential part of an individual's characteristics.“ Das gilt aber in dieser Weise für die Antike überhaupt!

<sup>179</sup> Vgl. u. zur Proskynese und zum Absetzen (d.h. mit einer gezielten Bewegung nach V. 11: βαλοῦσιν „sie werfen ab“).

<sup>180</sup> Neben V. 11 werden sie durch die beiden weiteren Hymnen in Offb 5,9f (zusammen mit den Lebewesen) und in 11,17f hervorgehoben.

<sup>181</sup> Vgl. Offb 5,5: εἰς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων und dessen Aufforderung: „Weine nicht!“

Deuten von erlebten Phänomenen,<sup>182</sup> hinzu. Obwohl sie in dieser Weise vom Seher zurückhaltend gezeichnet werden, besitzen sie doch von Anfang an einen bedeutenden Rang und erscheinen als unmittelbarer „Hofstaat“ vor dem Thronenden. Das unterstreicht auch ihre insgesamt siebenmalige Nennung in der Thronvision von Offb 4–5.<sup>183</sup> Die Siebenzahl ist hierbei wohl kein Zufall. Trotzdem setzt die relativ zurückhaltende Schilderung ihrer Gestalt wie auch ihre dienende Funktion sie deutlich ab und hebt um so mehr die Unvergleichbarkeit der Gestalt Gottes heraus.

Auch in den übrigen Kapiteln der Offb wird diese dienende Funktion der „Ältesten“ durchgehalten. Trotz der Insignien von θρόνοι und στεφάνοι üben sie keine eigene Herrschaft aus.<sup>184</sup> Sie spielen keinerlei Rolle beim Weltregiment und Gericht Gottes. Dort werden vielmehr wieder je einzelne Engel neu eingeführt. Die Throne und Kränze sollen dagegen offensichtlich ihre Würde in der unmittelbaren Gottesnähe kennzeichnen.

Ihre Aufgabe besteht nach Offb 4,10f ganz und gar in der Verehrung Gottes, in der Akklamation und der göttlichen Anbetung.<sup>185</sup> Darüber hinaus dienen sie in Offb 5,8f (gemeinsam mit den vier Lebewesen)<sup>186</sup> der Verehrung des Lammes. Sie stimmen das Neue Lied an und intonieren damit den christologischen Lobpreis. Vereinzelt Kontakte mit Menschen, etwa wenn dem Seher Trost zugesprochen wird (Offb 5,5) oder 7,13ff als *angelus interpres*, spielen eine vollkommen untergeordnete Rolle.<sup>187</sup> Nur im Zusam-

<sup>182</sup> Vgl. Offb 7,13–17: εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων mit der Anrede des Sehers, 7,14: κίριέ μου, wobei sich das Folgende auch sofort auf die „Weisheit“ des Thronrates beziehen läßt; zu diesem Phänomen vgl. M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 26f u.ö.: „Die Weisheit des Hofstaates“.

<sup>183</sup> Sonst werden sie nur noch (fünffmal) in Offb 7,11.13; 11,16; 14,3 und 19,4 angeführt; hier allerdings als bisher unbekannte Wesen ohne Artikel (vgl. BDR § 252; vgl. D. AUNE [WBC], Introduction S. CLXV, Punkt E). Gewöhnlich (siebenmal) erscheinen sie später ohne die Zahlenangabe:

Offb 5,6.11; 7,11; 14,13 (im Gen.); 5,14; 19,4 (im Nom.), die hier vorliegende Zahlenangabe „24“ wird noch dreimal verwendet: 4,10; 5,8; 11,16; zweimal wird ein Einzelner aktiv (εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων): Offb 5,5 (s.o.) und 7,13.

<sup>184</sup> G. BORNKAMM, Art. πρέσβυς, ThWNT VI (1959), S. 651–683 (bes. S. 668–670). Der rätselhafte Text Offb 20,4 wird sich nicht auf die πρεσβύτεροι, sondern auf die auferstandenen Märtyrer beziehen! Hierbei ist deshalb grundsätzlich Zurückhaltung geboten gegenüber der besonders bei R. BAUCKHAM durchweg als gleichgewichtig nebeneinander gestellten kulturellen und politischen Funktion der πρεσβύτεροι, DERS. 1993b, *Theology* S. 33f u.ö.

<sup>185</sup> Hier und in Offb 11,16–18 erscheinen sie als eigenständige Gruppe.

<sup>186</sup> Mit den vier Lebewesen werden sie wieder in Offb 19,4 zusammengeschlossen; in einem noch größeren, „viestimmigeren“ Klang gemeinsam mit der „Fülle der Engel“ in Offb 5,11f und 7,11; Offb 14,3 werden sie gemeinsam mit dem Thron und den Ältesten genannt. Aber auch immer dann, wenn die Chajjot das Gotteslob intonieren, respondieren sie mit der Proskynese oder ihrem Loblied (in Offb 4,10f; 5,14; vgl. 11,16–18).

<sup>187</sup> Diese gesamte Szene tritt sozusagen an die Stelle von Jes 6,6f! Außerdem wird hier und in Offb 7,13ff das Motiv der „Weisheit des Hofstaates“ aufgegriffen. Vgl. zu diesem

menhang mit dem liturgischen Geschehen vor dem erhöhten Lamm wird ihnen noch einmal eine zusätzliche Aufgabe im levitisch-priesterlichen Kolorit zugesprochen.<sup>188</sup> Der Gesang mit der Kithara verweist auf die Tempelsänger, das Räucheropfer auf die Priester. Sie stehen damit gewissermaßen zwischen den Engeln und Menschen.

Es ist ein altes Motiv aus der aramäischen Danielvision, daß neben dem zentralen Gottesthron auch seinem Hofstaat angemessene Plätze zugewiesen werden, *Dan 7,9*:

„... Throne (כרסין = θρόνοι) wurden aufgestellt ...“

und Gott selbst, als „Hochbetagter“ (עתיק יומין) bezeichnet, präsidiert neben ihnen als der „Vorsitzende“ an der Spitze dieses ganzen Gremiums, eines συνέδριον im eigentlichen Sinne des Wortes.<sup>189</sup> Die anderen Throne sind für die Beisitzer im folgenden Gericht bestimmt. Bei den hellenistischen Herrschern sind dies ihre Berater, Verwandte und Freunde.<sup>190</sup> Es wird bei Daniel nicht weiter gesagt, wer auf diesen Thronen Platz nimmt. Zu sehr steht auch dort der Thron Gottes mit seinen Feuerflammen und die Gestalt Gottes selbst im Mittelpunkt.<sup>191</sup> Vielleicht darf man bei Daniel dabei an die Repräsentanten des bisher verfolgten Israel als des endzeitlichen Gottesvolkes denken. Gerade wegen seiner Rätselhaftigkeit ist dieser Da-

Motiv M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 26, ohne daß dort Bezüge zu den beiden Stellen der Offb hergestellt werden. Die neueste Untersuchung von H. REICHEL 1994, *Angelus-interpres-Texte*, untersucht in erster Linie Offb 1,1; Kap. 17; 19,9f; 21,9–21; 22,1.3.8–13. Sie bleibt allerdings unbefriedigend in der Lösung dieser Frage nach dem *angelus interpres*. Vor allem die kurzen Interpretationen zu den 24 Ältesten, die als Menschen interpretiert werden (aaO., S. 143), und zu Offb 5,5 und 7,13f (aaO., S. 176) überzeugen nicht.

<sup>188</sup> Vgl. unten zu ihren Musikinstrumenten und (Räucher-) Schalen: Offb 5,8.  
<sup>189</sup> Zur Auslegung s. M. HENGEL 1993, „Setze dich“, S. 158f; weiter S. TENGSTRÖM 1993, *Les visions*, S. 90f. Vgl. das „Zitat“ von Dan 7,9 in Offb 20,4 für die Szene des Endgerichts, wobei aber die besondere Situation auf dem Hintergrund von Dan 7,22 beachtet werden muß. Schon *Hieronymus* verwies im Kommentar zu Daniel (*Comm.* zu Dan 7,9, S. 844f) hierbei auf die Offb; vgl. J. MICHL 1938, *Die 24 Ältesten*, S. 37 (Anm. 4).

<sup>190</sup> Vgl. z.B. die Gerichtsversammlung durch Herodes nach einem Anschlag auf sein Leben Josephus, *Bell* 1,620: συνέδριον ... συγγενῶν καὶ φίλων; oder *Ant* 17,301 [11,1] nach dem Tod des Herodes: Καίσαρος τε συνέδριον φίλων τε τῶν αὐτοῦ καὶ Ῥωμαίων τῶν πρώτων συναγόντος ...; vgl. E. LOHSE, Art. συνέδριον, ThWNT VII (1964), S. 859.

<sup>191</sup> Man kann an die höchsten Engel wie z.B. Gabriel denken (Dan 8,6; 9,21) oder Michael (Dan 10,13.21; 12,1); vgl. M. HENGEL 1993, ebd., S. 158. Allerdings enthalten einige HSS und die gegenüber dem MT sehr selbständige LXX-Fassung von Dan 7,22 den Hinweis auf die Übertragung des Richteramt Gottes an die „Heiligen des Höchsten“; weiterhin spricht die LXX als „die früheste griechische Übertragung des Danielbuches“ zu Dan 7,13 auch von „Dabeistehenden“ (οἱ παρεσθηότες), die bei dem rätselhaften „Menschengestaltigen“ sind, als er „noch enger mit dem Alten und Richter verbunden“ wird, „in Gottes (Richter-) Vollmacht“ eintritt „und entsprechende Verehrung“ erhält (M. HENGEL 1993, ebd., S. 159f).

nieltext in der rabbinischen Literatur immer wieder und z.T. sehr kontrovers gedeutet worden.<sup>192</sup>

In den biblischen Thronvisionen werden häufig – mehr oder weniger ausführlich – die Engel als das himmlische Thronfolge Gottes und gelegentlich seines Thronrates vorausgesetzt.<sup>193</sup> Allerdings sind diese Texte recht zurückhaltend bei der Schilderung der Engelgestalten, die zum Gotesthron gehören, auch wenn sie relativ vielfältige Bezeichnungen zugeordnet bekommen.<sup>194</sup> Gewöhnlich übernehmen sie wie in der Offb das Gotteslob. Damit sind sie als Wesen im Blick, die Gott anbeten und gerade nicht als das „beratende Gremium“. Nur bei Jesaja treten diese Engelwesen ein einziges Mal in eine direkte Verbindung mit Menschen.<sup>195</sup>

Über die Bezeichnung dieser Gestalten in Offenbarung 4–5 als „Älteste“ (πρεσβύτεροι) ist viel gerätselt worden.<sup>196</sup> Am überzeugendsten ist immer noch der Bezug zur Zionszene innerhalb der Jesajaapokalypse, Jes 24,23.<sup>197</sup>

<sup>192</sup> Vgl. neben B. EGO 1993, *Gottes Thron*, S. 327 (vor allem zu bHag 14b); M. HENGEL 1993, „Setze dich“, S. 169–171 (mit Verweis auf BILLERBECK IV, S. 871 u.ö.) und bes. A. F. SEGAL 1977, *Two Powers*, passim. In Dan 7 wird sicher an das Gottesvolk Israel zu denken sein; in vergleichbarer Weise werden in 1 Kor 6,3 und Offb 20,4 die Christen als Beisitzer im Gericht vorausgesetzt (vgl. Mt 19,28 par Lk 22,30).

<sup>193</sup> Zum Ganzen vgl. die neueste ausführliche Behandlung bei M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 16–37: „Der himmlische Rat“.

<sup>194</sup> Ebd., S. 16 mit einer Aufzählung von über fünf Bezeichnungen: שרפים, כרובים, שרפים, כרובים, בני (ה)אל(ה)ים und קדושים, צבא השמים / צבאות.

Das gilt auch für die rätselhafte Einzelgestalt in einem vorchristlichen (wohl protoessenischen) Text unter den Fragmenten der Kriegsrolle aus Höhle 4Q (4Q 491[c]; Frg. 11 I,12ff [5ff]). Dieser Gestalt wird ein „Thron der Stärke“ (כסא אץ) zugesprochen, er sitzt in der Versammlung im Himmel (ומכוני בעדה קדוש) und wird unter „die Göttlichen“ (עם אלים) gerechnet. S.o. zu den interessanten Stellen vom „Thron“ in den Qumrantexten; M. HENGEL 1993, „Setze dich“, S. 175–177, sowie A. M. SCHWEMER 1995, *Studien* Bd. 2, S. 242 und L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, S. 150 (Anm. 268). Vgl. auch die erschöpfende Zusammenstellung der Bezeichnungen für כסא in den vier Appendices A–D bei M. J. DAVIDSON 1992, *Angels at Qumran*, S. 325–342.

<sup>195</sup> D.h. den Propheten selbst: Jes 6,6f.

<sup>196</sup> Vgl. den ausführlichen Exkurs bei D. AUNE (WBC), S. 287–292. Er stellt sieben Erklärungsversuche vor:

- 1) die Priesterklassen in der Zeit des zweiten Tempels (s.u.);
- 2) die Gruppen der (levitischen) Tempelsänger;
- 3) die Deutung auf die zwölf Patriarchen und zwölf Apostel;
- 4) vorbildliche christliche Märtyrer (s.u.);
- 5) Glaubensgestalten des Alten Bundes;
- 6) eine Engelgruppe im himmlischen Thronrat;
- 7) astralmythische Hintergründe.

<sup>197</sup> Auch in diesem frühhellenistischen Text wird ganz selbstverständlich ein himmlischer Thronrat vorausgesetzt; vgl. M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 33. Zur Stelle selbst s.

„Der Herr der Heere ist König auf dem Berg Zion und in Jerusalem, er offenbart seinen Ältesten (זקניי) seine strahlende Pracht.“<sup>198</sup>

In diesem grundlegenden Text wird zum einen ausdrücklich das Königtum Gottes und seine Herrschaft (כי מלך טהמה צבאות) über die ganze Welt vorausgesetzt, zum anderen spielt im Gesamtzusammenhang die göttliche Herrlichkeit (כבוד) eine entscheidende Rolle.<sup>199</sup> Wahrscheinlich ist an dieser ungewöhnlichen Stelle ein Bezug zum Sinaibund vorauszusetzen.<sup>200</sup> Im Zusammenhang ist ein eschatologischer Aspekt angelegt („an jenem Tage“) und mit dem Heranziehen von Sonne und Mond sind kosmologische Dimensionen im Blick. Vermutlich gehört dieser Text mit Dan 2 und Dan 7 in einen Traditionszusammenhang.<sup>201</sup>

Weiter ist – wenn auch mit anderer Zahlenangabe – auf die Ältesten (הזקניי) bei der Gottesvision mit Mose am Sinai in Ex 24,1ff zu verweisen. Sie repräsentieren Israel in der unmittelbaren Begegnung mit Gott auf dem heiligen Berg.<sup>202</sup> In den Qumrantexten erscheinen „Älteste“ gelegentlich

den Kommentar von H. WILDBERGER, *Jesaja* Bd. 2 (BK), S. 942–950 (bes. S. 950) mit ausdrücklichem Bezug zu den 24 Ältesten in der Offb.

<sup>198</sup> LXX: ... καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται. Nach J. MICHL 1938, *Die 24 Ältesten*, S. 37 (Anm. 3) hatte schon *Primasius* Jes 24 zur Erklärung von Offb 4,4 herangezogen (ed. A. W. ADAMS, S. 48: „Seniores totam ecclesiam dicit“, mit Zitat von Jes 24,23).

<sup>199</sup> In ähnlicher Weise stellt LXX *Jes 3,14* die „Fürsten und Ältesten des Volkes“ (שרי וזקני ...) die im MT als Betroffene des Gottesgerichtes erscheinen, auf die Seite Gottes; so kommt nun „Gott (zusammen) mit den Ältesten des Volkes und mit seinen Fürsten zum Gericht“ (κύριος ἕξει μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ). Auch hier könnte ein Einfluß von Dan 7 vorliegen.

<sup>200</sup> S. im folgenden zu den 70 Ältesten in Ex 24,1,9 und ihrer Gottesschau.

<sup>201</sup> Vgl. K. SEYBOLD, Art. כבוד, ThWAT IV (1984), Sp. 955f zum Begriff.

<sup>202</sup> H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, S. 949) verweist auf Ex 24,9–11 (J) und Ex 24,16f (P) mit Aufgreifen des Begriffs יהיה כבוד יהיה. In rabbinischen Texten sind beide Stellen (Jes 24 und Ex 24) oft und in frühen Texten miteinander verknüpft (s. BILLERBECK III, S. 653f): *SifBam* § 92 zu Num 11,16 (K. G. KUHN 1959, *Der tannaitische Midrasch*, S. 249) – als Tradition von R. Simeon ben Jochai (T 3):

„Woher (weißt du), daß Gott (המקום) ebenso (auch in der zukünftigen Zeit) den Ältesten (הזקני) Ehre erteilt? ... (Zitat von Jes 24,23) Es heißt nicht ‚vor seinen Engeln‘, (nicht) ‚vor seinen Propheten‘, sondern ‚vor seinen Ältesten‘ Herrlichkeit.“

Ähnlich *Tanch lekach* § 26 (BIETENHARD, *Tanchuma*, S. 311) nach einem Zitat von Ex 3,10:

„Der Heilige, gesegnet sei er, sprach: In dieser Welt habe ich den Ältesten Ehre erteilt, aber auch in Zukunft teile ich ihnen Ehre zu, wie es heißt (Jes 24,23).“

Vgl. G. BORNKAMM, Art. πρέσβυς, ThWNT VI (1959), S. 656 und auch schon A. SCHLATTER 1912, *Das Alte Testament*, S. 14f.

auch parallel zu „Priester“, wie in der Sitzordnung der Gemeindeversammlung z.B. *1QS 6,8f*.<sup>203</sup>

„Die Priester setzen sich an erster (Stelle), die Ältesten an zweiter, und der Rest des ganzen Volkes, sie sitzen ein jeder in seiner Rangeinteilung.“

In ähnlich Weise ist wohl der fragmentarische Text der kleinen aramäischen, voessenischen Apokalypse über das himmlische Jerusalem mit der Angabe „die Ältesten unter ihnen“ zu verstehen.<sup>204</sup> Zur weiteren Identifizierung ist aber vor allem die ungewöhnliche Zahl 24 und ihre Funktion im ganzen Werk heranzuziehen. Diese Zahlenangabe εἴκοσι τέσσαρες ist auffällig, denn sie taucht im NT nie mehr auf und spielt in anderen apokalyptischen Texten keine Rolle,<sup>205</sup> geschweige denn bei sonstigen Angaben zu himmlischen Gestalten kommt sie vor.<sup>206</sup>

Da in Offb 5,8 die goldenen Schalen voll Räucherwerk als προσευχὰ τῶν ἁγίων gedeutet werden, muß Kap. 8 zur Interpretation herangezogen werden, auch wenn die „Ältesten“ dort nicht eigens erwähnt sind. Wie in Offb 5,8 fällt in den späteren eigenständigen Visionszusammenhängen, in denen diese Gestalten in der Johannesoffenbarung erscheinen,<sup>207</sup> ein kultischer Kontext ins Auge.<sup>208</sup> So erwähnt z.B. Offb 8,3 vor dem Thron Gottes das θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν, d.h. den Goldenen Altar,<sup>209</sup> wo als Räucher-

<sup>203</sup> MAIER I, S. 182; vgl. weiter CD 9,4. Mit „Älteste der Priester“ wird in den Opfervorschriften der Tempelrolle 11Q 19, Kol. XV,18 u.ö. (ebd., S. 380) eine besondere Führungsgruppe der Priester benannt (s.u. zu mYom 1,5).

<sup>204</sup> In 2Q 24 Frg. 4,13 ohne Zahlenangabe, bei K. BEYER 1984, *Die aramäischen Texte*, J 6,13: שביא די בהן (der Text ist aber wohl besser zu übersetzen mit „Aufseher“; vgl. 11Q 18 Frg. 20); siehe MAIER I, S. 278; s. weiterhin ohne Zahlenangabe als eine Engelbezeichnung, die die Konstellationen der Gestirne überwachen, 2 Hen 4,1 (OTP I, S. 110f [Anm. 4a]), was aber auch hier eher mit „Vorsteher“ zu übersetzen ist; dies entspricht einem προσεστῶτης (vgl. Chr. BÖTTTRICH [JSHRZ]). Zur Bezeichnung von Priesterklassen in der Mischna vgl. unten.

<sup>205</sup> TestJos 15,1 erscheint diese Zahlenangabe als reine Zeitangabe (= die Stunden der Tage).

<sup>206</sup> Zur früheren christlichen Deutung auf die zwölf Patriarchen und die zwölf Apostel vgl. den Kommentar bei H. B. SWETE 1909, S. 69; aber auch R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 129f). Diese Möglichkeit deutete auch schon Victorinus zum Text (IV,3; ed. M. DULAEY, S. 66f) an: „... (sc. 24 Throne) sunt autem uiginti quattuor patres duodecim apostoli et duodecim patriarchae.“

<sup>207</sup> Neben Offb 4–5 sind darum noch Offb 7,11.13; 11,16; 14,3; 19,4 wichtig.

<sup>208</sup> So äußert sich z.B. D. AUNE (WBC, S. 293): „Wreaths and white garments ... were appropriate cultic attire for praying, sacrificing, and marching in religious processions.“

<sup>209</sup> Der „goldene Altar“ (Offb 8,3; 9,13; vgl. Ex 30,1–5; Num 4,11; auch Hebr 9,4) ist nicht der Brandopferaltar (so H. KRAFT [HNT, S. 135]), aufgenommen von U. B. MÜLLER [ÓTBK, S. 187]; ähnlich W. BOUSSET [KEK, S. 292]), sondern der Rauchopferaltar (חביתת קטרת [Ex 30,27; 31,8; Lev 4,7; u.ö. auch Lk 1,9–11]; wahrscheinlich ist Offb 6,9 ebenso von dorthier zu verstehen. Damit würde in der Johannesoffenbarung immer nur ein Altar vor-

opfer die Gebete der Menschen dargebracht werden,<sup>210</sup> nach Offb 6,9–11 wird hier κάτω τοῦ θυσιαστηρίου der Ort der Seelen der Märtyrer lokalisiert (allerdings ohne daß ein Zusammenhang mit den Ältesten hergestellt wird);<sup>211</sup> schließlich erscheint die gleiche Tempelterminologie noch mit den Begriffen ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ,<sup>212</sup> ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ<sup>213</sup> und das Stichwort σκηνή.<sup>214</sup>

Es legt sich darum nahe, daß der Hintergrund der Zahlenangabe der εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι im kultischen Bereich der Jerusalemer Tempelterminologie beheimatet ist.<sup>215</sup> Diese Priester am Tempel sind in 24

ausgesetzt sein (so R. H. CHARLES [ICC, Bd. I, S. 226–230]; R. H. MOUNCE [NIC, S. 174]) und vor allem H. GIESEN [RNT, S. 208f]. Vgl. auch TestLev 3,6 (ὁμῆν εὐωδίας λογικῆν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν [vgl. Röm 12,1], ähnlich vielleicht schon Jes 6,6) setzt nur den Rauchopferaltar im Himmel voraus!

Es ist durchaus möglich, daß die Offb sich bei der „Stimme (vom) Altar (her)“ (16,7 ohne Präposition: τοῦ θυσιατηρίου [nur in wenigen HSS wird ἐκ eingefügt], ähnlich Offb 9,13f: φωνὴν μίαν ἐκ τῶν [τεσσαύρων] κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου) den Altar als sprechendes Wesen vorgestellt hat (so schon W. BOUSSET [KEK, S. 396]: „der Altar wird als Person gedacht“; nach H. GIESEN [RNT, S. 223] nicht in Offb 9,13, dafür aber in Offb 16,7 [s. ebd., S. 352]).

<sup>210</sup> Das θυσιαστήριον (τὸ χρυσοῦν) erscheint weiter noch Offb 6,9; 9,13; 14,18; 16,7 ohne eine direkte Bezugnahme zu den Ältesten (vgl. Offb 11,1). Von dem weit verbreiteten Motiv der Vermittlung von Gebeten durch die Engel weiß schon *Tobit 12,15*: ἐγὼ εἰμι Ραφαήλ, εἰς ἐκ τῶν ἐπτὰ [ἁγίων] ἀγγέλων, οἱ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου (anders Sinaiticus). Aufgrund dieser Stelle vermutet z.B. J. CARMIGNAC 1986, Rezension, S. 453, daß der Autor der Offb das Buch Tobit benutzt habe.

Zum Ganzen u.a. M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 220: „Schon in diesem frühen Stadium besteht die Vorstellung, daß die Gebete der Menschen nicht direkt vor Gottes Thron dringen, sondern durch die Engel vermittelt werden.“ Ähnlich bestimmt der Verfasser der griechischen Baruchapokalypse (Kap. 11,4) die Aufgabe des ἀρχιστρατήγος Michael, zu einer bestimmten Zeit die Gebete der Menschen entgegenzunehmen (ebd., S. 233). Siehe ebd., S. 207 zu dem ebenfalls schon im Buch Tobit anzutreffenden Phänomen, daß Engel die Menschen auf ihren Wegen begleiten. Zum Altar im Tempel vgl. o. und das Stichwort von der „Bundeslade“ in Offb 11,19.

<sup>211</sup> Darüber hinaus sind Offb 14,18; 16,7 wichtig. Diese Tätigkeit der Engel am himmlischen Altar ist ein traditioneller Topos in der apokalyptischen Literatur.

<sup>212</sup> S. weiter Offb 15,5–16,1; 16,17 mit der Näherbestimmung ἀπὸ τοῦ θρόνου, allerdings auch hier wieder ohne einen direkten Bezug zu den Ältesten.

<sup>213</sup> Hap. leg. in Offb 11,19, s. aber noch in Hebr 9,4.

<sup>214</sup> Vgl. Offb 13,6 und vor allem den besonderen, barock ausgeschmückten Ausdruck: ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου 15,5; vgl. wieder Hebr 8,2; 9,11f; aber auch Lk 16,9 und in vielen apokalyptischen Texten. Zum angelogischen Argument s. schon R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 130).

<sup>215</sup> Von den Priesterklassen: 1 Chr 24,1 „Abteilungen“ (מחלקות); 1 Chr 24,19 „Dienstklassen“ (מחלקות לעבודת); *Josephus*, Ant 7,365f (14,7); vita 2 über seine eigene Herkunft ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος τῶν εἰκοσιτεσσαύρων; dies spiegelt sich natürlich auch in den rabbinischen Texten wider, vor allem in der Auslegung von mTaanit 4,2; yTaan 68a; tTaan 2,1–2;

„Ordnungen“ eingeteilt.<sup>216</sup> Sie garantieren den ständigen Gottesdienst im Tempel. In Lk 1,5.8 wird diese Einteilung der 24 Gruppen bei Zacharias (ἐν τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ) von der Sache her als bekannt vorausgesetzt. In der rabbinischen Literatur werden diese Priestergruppen für so wichtig erachtet, daß von ihnen behauptet wird, daß Himmel und Erde ihrer wegen nicht untergegangen sind.<sup>217</sup> Zum priesterlichen Tempeldienst passen auch die Instrumente in Offb 5,8 (κιθάρα).<sup>218</sup> Insgesamt gruppiert sich damit als äußerer Kreis um den Gottesthron die Schar derer, die ihm zur Anbetung und zum kultischen Lobpreis zugeordnet sind.

Eine alternative Interpretation der Gruppe der πρεσβύτεροι vermutet als Hintergrund die Transposition der Gerechten in den himmlischen Be-

bArakh 12b. Zum Thema s. E. SCHÜRER II, S. 245f (mit Literaturangaben). In der Mischna erhalten die Vorsteher dieser Priestergruppen die Bezeichnung זקני כהונה (mYom 1,5; s.o. zur Tempelrolle).

Die Kriegsrolle in Qumran schildert die Neuordnung des Jerusalemer Kultes nach der Eroberung der Stadt in zweimal zwölf „Häupter“ (ראשי שנהם עשר); 1QM 2,1f; vgl. die angeführte Analogie zwischen den sieben priesterlichen Engelgruppen in den Sabbatopferliedern von Qumran und den zweimal zwölf irdischen Priestergruppen bei C. NEWSOM 1985, *Songs*, S. 31f; anders aber – bedingt durch eine andere Kalenderzählung – in der Tempelrolle.

Inwieweit dann auch astral-mythologische Phänomene angesprochen sind, läßt sich letztlich kaum noch schlüssig verifizieren, obwohl ein solcher Einfluß keinesfalls grundsätzlich auszuschließen wäre (vgl. zu dieser Frage in den Qumran-Texten: M. HENGEL 1989, *Hellenization*, S. 91 [Anm. 252 mit weiterer Lit.]; so z.B. U. B. MÜLLER [ÖTBK, S. 144f]). Bekannt ist z.B. der Bericht des *Diodor* über die chaldäische Astrologie (2,30f; zitiert bei W. BOUSSET [KEK, S. 247]); die 24 Sterngötter werden am Ende δικαστὰς τῶν ὄλων προσαγορεύουσιν genannt. Allerdings fehlt in der Offb genau diese Beschreibung als „Richter“ (s.o. und G. BORNKAMM, Art. πρέσβυς, ThWNT VI [1959], S. 656)! Ein weiteres Glied in dieser Kette der Bezüge zu astrologischen Phänomenen ist z.B. das berühmte Mosaik in der Synagoge von Beth-Alpha; vgl. P. PRIGENT 1990, *Judaïsme*, S. 59–173: „Le Zodiaque“ (s. bes. S. 161f mit Abbildungen).

Möglich wäre natürlich auch ein Bezug zu den 24 Stunden des Tages; J. ROLOFF (ZBK, S. 68): „... die Ältesten repräsentieren demnach vor Gott die Fülle der Zeit.“ Ähnlich auch H. GIESEN (SKK, S. 54) mit Verweis auf – das allerdings recht späte Werk – TestAdam 4,19 und TestAdam 1–2, wo rund um die Uhr, Tag und Nacht, das Lob der Engel einer spezifischen Aufgabe zugeordnet wird; so auch DERS. (RNT), S. 152. Vgl. zu den Ordnungskategorien der Zeiten z.B. das Ende des astronomischen Buches 1 Hen 82, wo jedoch gerade die 24 Stundeneinteilung nicht erscheint! Zum Ganzen s. A. Y. COLLINS 1984b, *Numerical Symbolism*, S. 1279ff.

<sup>216</sup> Vgl. die ausführlichen Listen in 4Q 259 (319 v–xi: 4Q Otot) V–XI; 4Q 320–330 (= 4Q Calendrical Document); hierzu vor allem MAIER III, S. 87ff: „Die Priester-Dienstabteilungen in ihrem Verhältnis zum Sonnen- und Mondkalender“.

<sup>217</sup> bTaan 27b.

<sup>218</sup> Offb 14,2; vgl. 15,2; s. u. zu Offb 5,8. Natürlich sind im Jerusalemer Tempel die Tempelsänger und die Priester zu unterscheiden; hier bei Johannes werden diese Funktionen allerdings miteinander verbunden.

reich.<sup>219</sup> Sie hat Anhalt an der Verheißung des στέφανος τῆς ζωῆς an die Gemeindeglieder in Smyrna (Offb 2,10).<sup>220</sup> Ferner wird den Gemeindegliedern von Philadelphia verheißen (Offb 3,12), als lebendiger στῦλος ἐν τῷ ναῶ τοῦ θεοῦ im Himmel das Gotteslob darzubringen.<sup>221</sup> Damit müßten die Ältesten als entrückte Märtyrer oder deren Repräsentanten interpretiert werden.<sup>222</sup> Dagegen spricht aber deutlich die explizite Zahlenangabe, während in der Johannesoffenbarung mit den Märtyrern eine weit größere Anzahl verbunden wird.<sup>223</sup>

Nach der obigen Darstellung scheint mir also die primär angelogisch-kultische Interpretation näher zu liegen. Damit sind die πρεσβύτεροι als himmlische Wesen zu verstehen und nicht einfach als Repräsentanten irdi-

<sup>219</sup> Vgl. vor allem J. MICHL 1938, *Die 24 Ältesten*; A. FEUILLET 1958, *Les vingt-quatre vieillards*, und M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, passim, und neuerdings P. LEE 2001, *New Jerusalem*, S. 248–250.

<sup>220</sup> Vgl. im NT weiter 2 Tim 4,7f; Jak 1,12 und 2 Petr 5,4. Zur Thematik s. wieder M. MACH 1992, aaO., S. 197ff.

<sup>221</sup> Vgl. zu dieser Vorstellung der belebten Teile des himmlischen Tempels D. C. ALLISON 1986, 4Q 403, S. 410; A. M. SCHWEMER 1991a, *Gott als König*, S. 101f; DIES., 1991b, *Irdischer und himmlischer König*, S. 318 (Anm. 20); R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*. Hierbei sind vor allem die belebten Tore in den zwölf Sabbatopferliedern (4Q 403; 4Q 405 u.ö.) von Bedeutung.

Z.B. werden im 7. Lied 4Q 403 Frg. 1 i, 41ff die Fundamente des Allerheiligsten, die hohen Säulen (עמודי משא לזבול רום רומים) und die äußersten Mauern des Gebäudes bis hin zu den innersten Teilen des himmlischen Thronsaales als belebt vorgestellt; abschließend werden alle mit der Bezeichnung רוחות zusammengefaßt (403 Frg. 1 i, 46 u.ö.); vgl. in der Einleitung zur Edition von C. NEWSOM 1985, *Songs*, S. 54: „animate spiritual beings“. Ähnliches ist auch bei den beiden Säulenkapiteln als lebendige Elemente des Tempels in der Habakuk-Vita (12,12–14) zu beobachten (vgl. A. M. SCHWEMER 1996, *Studien* Bd. 2, S. 133): als Wolken- und Feuersäule werden sie die Menschen, die sich in der großen Dunkelheit – der „Wüste“ – befinden, „leuchten“, d.h. zur endzeitlichen Erkenntnis Gottes führen.

<sup>222</sup> So schon früher die Diskussion von E. PETERSEN mit anderen Auslegungsversuchen; vgl. Mt 19,28; Lk 22,30. Siehe unter anderen J. M. BAUMGARTEN 1976, *Duodecimal Courts*, S. 153–155. Zur (älteren) Deutung auf die Apostel vgl. oben.

Nach Offb 21,12 sind zwar die Namen der Patriarchen auf die Tore geschrieben und nach Offb 21,14 die Namen der Apostel auf die Grundsteine. Aber diese Beschränkung auf die Zahl Zwölf ist sicher beabsichtigt. Nirgendwo wird ihre Zahl zur gemeinsamen Basis von 24 als neue Gruppe addiert (vgl. zu diesem Argument schon den Kommentar bei I. T. BECKWITH, S. 499)! Das spricht also auch gegen die Auflösung der Zahl 24 in zweimal zwölf Stämme, wie sie neuerdings wieder bei P. RICHARD 1996, *Apokalypse*, S. 104 und P. LEE 2001, *New Jerusalem*, S. 249 zu finden ist. Es spricht damit alles gegen die Annahme, schon im ersten Teil der Thronvision (Offb 4) den Bezug zur „Erde“, den Geschöpfen oder zur Gemeinde wiederzufinden!

<sup>223</sup> Ohne Zahlenangabe werden sie in Offb 6,9–11 eingeführt, als die 144.000 erscheinen sie in Offb 7,4ff; 14,1.3; vgl. weiter 17,6; 20,4. Das unterscheidet z.B. die Offenbarung von der Darstellung in *Hebr 12,23*: ἐκκλησίαι πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.

scher Verhältnisse.<sup>224</sup> Überhaupt muß Zurückhaltung geübt werden gegenüber vorschnellen Versuchen, irdische (Gemeinde-) Verhältnisse im himmlischen Bereich wiederzufinden.<sup>225</sup> Auf jeden Fall sind die Ältesten als Wesen in der allernächsten Nähe des Schöpfers und seines Thrones für sein immerwährendes Lob verantwortlich. Dies zeigt schon Kap. 4.<sup>226</sup> In keinem der Texte der Offb liegt ihre Funktion in der Beratung oder Urteilsfindung – deshalb empfiehlt sich auch nicht die Bezeichnung „Thronrat“, sondern ihre Bestimmung liegt allein in der Verherrlichung Gottes.<sup>227</sup>

#### 6.2.4 Die sieben „Geister“

Offb 4,5b Und sieben Fackeln brannten vor dem Thron,  
– das sind die sieben Geister Gottes –.

Nach der Beschreibung der Ältesten werden mehrere theophane Elemente angeführt, die vom Thron ihren Ausgang nehmen: „Blitze“, „Getöse“ und „Donnerschläge“.<sup>228</sup> Zusätzlich werden eigens in räumlicher Nähe „vor“

<sup>224</sup> Kurz und klar ist z.B. die sorgfältige Einführung in die Offb durch J. M. RAMSAY 1992, *Interpreting*, S. 77: „... the ‚elders‘ and ‚living creatures‘ in the Revelation are distinct orders of angels, and should caution the student to ‚let angels be angels‘ without trying to make them symbols of something else.“

<sup>225</sup> Vgl. vor allem R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 58f gegen O. CULLMANN 1962, *Urchristentum*; W. HADORN (ThHK) u.a. Das bedeutet allerdings noch nicht, „daß sich in Form und Inhalt der hymnischen Stücke der Apk gottesdienstliche Gesänge spiegeln können ...“, R. DEICHGRÄBER 1967, ebd., S. 59. S. dazu die ausführliche Diskussion unten zu „Die Qeduscha“ (Offb 4,8) und „Der Hymnus“ (Offb 4,11).

<sup>226</sup> Dieses Thema findet sich schon sehr ausgewogen bei A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 137–150. Am Schluß verweist er darauf, daß die Vorsteher der Priester („Fürsten“) aus 1 Chr 24 in der frühen rabbinischen Literatur (mYoma 1,5; mTam 1,1; die letzte Angabe nicht: „Midrasch“, sondern mMidot 1,8!) „Älteste“ (זקנים) genannt werden, was die obige Auslegung stützt; vgl. G. BORNKAMM, Art. πρέσβυς, ThWNT VI (1959), S. 669 (Anm. 108).

<sup>227</sup> Vgl. neuerdings H. GIESEN (RNT, S. 155): „... ihre Aufgabe (liegt) nicht wie bei irdischen Thronräten in der Beratung, sondern im Gotteslob.“

<sup>228</sup> Vgl. noch einmal die Beobachtungen zur Lebendigkeit der himmlischen Architektur von D. C. ALLISON 1986, 4Q 403, S. 411. Die Liste der vier Texte, in denen diese Phänomene in variabler Anordnung und Funktion in der Offb erscheinen (4,5a; 8,5c; 11,19c und 16,18–21), diskutieren sowohl R. BAUCKHAM (1993a, *Climax*, passim) als auch D. AUNE (WBC, S. 294f). Zu den hier vorliegenden drei Angaben vgl. bes. Jub 2,2 (die Schöpfung der ἄγγελοι φωτων, βρωτων, ἁστρατων; wobei aber 4Q 216, Kol. V [= Jub 2,1–4], 7 als theophane Elemente nur die „Engel des Schalles“ erwähnt: חליליה), ApkAbr 30,8 (OTP I, 704) und LXX Esth 1,1d–e.

In der Hekhalot-Literatur werden diese Licht- und Theophaniephänomene in ganz ähnlichen Farben geschildert. Vgl. z.B. die kosmologischen Bilder bei der Beschreibung des innersten Kreises um den Gottesthron in *Hekhalot Zutarti* § 384, wo auch der „Regenbogen“ mit eingeschlossen wird (Übersetzung nach P. SCHÄFER III, S. 92):

„Oberhalb (des Hashmal) sind Winde und Donner, Stimmen und Blitze, die Abschlüsse des Regenbogens und die Bande des Siegels ...“

dem Gottesthron „sieben Fackeln/Leuchter“ erwähnt. Das jeweilige Präsenz von ἐκπορεύονται und καιόμεναι deutet die beständige Dauer an. Damit wird jedoch der Erzählzusammenhang nicht weiter unterbrochen, sondern – als gnomisches Präsenz – die unaufhörliche Unruhe betont.<sup>229</sup> Die akustischen Phänomene und das Flackern der brennenden Fackeln bringen damit Bewegung in die bisher eher statisch-beschreibenden Schilderung. Durch die Siebenzahl, ihrem Ort ἐνώπιον τοῦ θρόνου und der glossierenden Deutung als ἑπτὰ πνεύματα, verweisen die Fackeln auf die Vorstellung Gottes im Bucheingang (Offb 1,4).<sup>230</sup> Dort werden sie offensichtlich als eigene lebendige Wesen neben Gott selbst und Christus charakterisiert. Andererseits werden nach Offb 5,6 auch die Insignien des Lammes vor dem Thron Gottes, die sieben Hörner und die sieben Augen, mit den ἑπτὰ πνεύματα identifiziert.<sup>231</sup> In Kap. 5 schließt sich die weitere Bestimmung ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν an, womit schon auf die ab Offb 6 anschließenden Ereignisse angespielt wird.

Wie schon in den ersten drei einleitenden Kapiteln<sup>232</sup> spielt die Siebenzahl auch hier in Offb 4–5 eine wichtige Rolle. Erwähnt werden

- die sieben brennenden Fackeln (nur hier 4,5), die identifiziert werden mit – den sieben Geistern;<sup>233</sup>
- die sieben Siegel der Buchrolle 5,1.5;<sup>234</sup>
- die sieben Hörner des Lammes (nur hier 5,6)<sup>235</sup> und
- die sieben Augen des Lammes.<sup>236</sup>

(חמשה עשר ורעמים קלות וברקים וקפלי הקשת וחבלי של חותם) mit kleinen Varianten in den HSS). Weiter s. auch 3 Hen 13,1 (§ 16); 37,2 (§ 55); 42,5 (§ 60).

<sup>229</sup> S. o. zur Übersetzung.

<sup>230</sup> Insgesamt erscheinen die ἑπτὰ πνεύματα viermal in der Offb: 1,4; 3,1; 4,5 und 5,6. Zur Literatur vgl. G. DIX 1926, *The Seven Archangels*; A. SKRINJAR 1935, *Les sept Esprits*; H. BIETENHARD 1951, *Die himmlische Welt*, S. 60f; R. BAUCKHAM 1980, *The Role of Spirit*, und neuerdings wieder DERS. 1993a, *Climax*, S. 162–166.

<sup>231</sup> In beiden Fällen passen die Angaben nicht so recht in den Zusammenhang und wirken als glossierende Zusatzangaben (vgl. die literarkritischen „Lösungsversuche“). Andererseits können auch an diesen Stellen keine „zusätzlichen“ (Engel-) Gruppen plaziert werden. So ist m.E. der besondere Charakter dieser erklärenden „Einwürfe“ als ein Kompromiß zu verstehen, den unterschiedlichen Aussageebenen am ehesten gerecht zu werden. Vgl. zum Ganzen s. auch E. SCHWEIZER (1952), *Sieben Geister*, bes. S. 198–200.

<sup>232</sup> Das gilt von den ἑπτὰ ἐκκλησίαι Offb 1,4.11.20 [bis] (und der Siebenerreihe der Sendeschreiben selbst):

- den ἑπτὰ λυχνίας (χρυσᾶς) Offb 1,12.(13.)20; 2,1;
- den ἑπτὰ ἀστέρες Offb 1,16.20 (bis); 2,1; 3,1 und
- den ἑπτὰ πνεύματα (θεοῦ) Offb 1,4; 3,1; 4,5; 5,6.

<sup>233</sup> Vgl. o. die vier Texte in der Johannesoffenbarung.

<sup>234</sup> Aber vgl. die sieben Diademe des „Drachen“ Offb 12,3.

<sup>235</sup> Weiter Offb 6,1, von wo ab nun die einzelnen Siegel gebrochen werden (s. Offb 6,3.5.7.9.12; 8,1).

<sup>236</sup> Sie werden wieder mit den sieben Geistern identifiziert (s.o.).



Fast überall im Werk haben die Zahlen, so auch die Sieben, einen symbolischen Hintergrund. In der Regel wird die Verwendung der Zahl Sieben in der Johannesoffenbarung<sup>237</sup> als Symbol der Vollkommenheit, Fülle oder Totalität bestimmt.<sup>238</sup> Das ist aber nur bedingt richtig, denn in der Zahlenangabe konzentriert sich mehr als allein ein symbolischer Aspekt. In der Regel wird vielmehr die Symbolzahl darauf zurückgehen, daß so das gängige kosmische Ordnungsprinzip<sup>239</sup> verwendet wird.<sup>240</sup> Auf diese Weise ist die ganze Geschichte in dem von Gott tröstlich festgelegten Plan enthalten. In dieses gesamte Ordnungsprinzip wird jedes Geschöpf und menschliche Wesen hineingenommen, auch das antigöttlich Böse.<sup>241</sup>

Umstritten ist die Interpretation als „sieben Engel“. Die religionsgeschichtliche Auslegung dachte an die sieben Erzengel (Wilhelm Bousset). Andere Interpretationen wiederum sehen darin die „Fülle des Geistes Gottes selbst“.<sup>242</sup> In den neueren Funden in Qumran begegnet man einer weit

<sup>237</sup> Mit 56 von 88 Vorkommen im NT liegt der Schwerpunkt in der Offb; vgl. weiter die Reihe der sieben Posaunen (8,2.6ff); die sieben „Plagen“ (15,1.6), die Reihe der sieben (Zornes-)Schalen (15,7; 16,1ff); sieben Engel (8,2.6; 11,15; 15,1.6.7; 16,1; 21,9); sieben Donner (10,3.4); die sieben Köpfe des Drachen (13,2; weiter vgl. Offb 13,1; 17,3.7.9.11).

<sup>238</sup> So z.B. E. LOHMEYER (HNT, S. 47 u.ö.); K. H. RENGSTORF, Art. ἐπτά, ThWNT II (1935), S. 629 u.a.

<sup>239</sup> Vgl. z.B. bei Aristobul; das Fragment 5 spricht von der „Siebenergesetzmäßigkeit“ (ἑβδόμος λόγος), die den Kosmos durchwaltet. Philo kann mit seinen Spekulationen über die Siebenzahl an solchen Vorlagen anknüpfen und darauf aufbauen. Siehe M. HENGEL (1969), *Judentum*, s.v. „Weisheit“.

<sup>240</sup> Das ist dann wohl auch der Hintergrund für die drei jeweils gleichgegliederten Reihen („Siegel“, „Posaunen“ und „Schalen“, im Ordnungsprinzip damit den Sendschreiben vergleichbar), die durch die Zahl Sieben gekennzeichnet werden. Die Hypothese eines Gesamtplanes mit dem Siebenerprinzip (so der Versuch von E. LOHMEYER [HNT]) ist sicher eine künstliche Überzeichnung. Vgl. J. ROLOFF (ZBK, S. 12) und o. zur Forschungsgeschichte.

<sup>241</sup> Vgl. vor allem A. Y. COLLINS 1984b, Numeral Symbolism, passim; H. GIESEN (RNT, S. 156f); (E. D. SCHMITZ) / G. SCHIMANOWSKI, Art. Zahl, ThBLNT<sup>2</sup> Bd. 2, S. 1989.

<sup>242</sup> So H. BIETENHARD 1951, *Himmliche Welt*, S. 60f mit Bezug auf die sieben (?) Prädikationen in 1 Hen 61,11; R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, passim. Vgl. neuerdings ausführlich H. Giesen (RNT, S. 75f zu Offb 1,4). Wichtiger Hintergrund sind sicher die sechs bzw. sieben Angaben der „Geistformen“ in Jes 11,2:

„... der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.“ (nach LÜ)

Das ergibt sich zumindest aus dem Verständnis des Textes in LXX, während der MT nur sechs Angaben voraussetzt; dies wird durch die Texte aus Qumran belegt (vgl. 4Q 161 Frg. 8 iii,11–13 [= 4Q Jesaja-Pesher<sup>a</sup>], MAIER II, S. 70), in den späteren rabbinischen (vgl. bSanh 93a/b; Ber 2,4) und vor allem in frühjüdischen (vgl. 1 Hen 61,11 [!]) und besonders auch innerhalb der hellenistisch-jüdischen Homilie *De Sampson* 24; vgl. hierzu den Exkurs bei F. SIEGERT 1992, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, S. 276: Die „Sieben Gaben des Geistes“) und christlichen Texten (vgl. *Justin*, Dial 39,2; 87,2). Andererseits ist das Verständnis dieser Angabe als die (siebenfache) Fülle des Geistes nach der obigen Argumentation unwahrscheinlich (so z.B. sehr dezidiert R. BAUCKHAM 1993b, *Theology*, S. 25.110–115). Dieser weitverbreiteten Interpretation widerspricht auch D. AUNE (WBC, S. 34 zu Offb 1,4) entschieden: „All these explanations, however, are artificial and unconvincing.“

größeren Zahl von unterschiedlichen Engelbezeichnungen (z.B. אלהים, צבא מלאכים, בני אל, u.a.).<sup>243</sup> So könnte theoretisch der Begriff πνεύματα/רוחות durchaus eine Engelgruppe bedeuten,<sup>244</sup> obwohl in Qumran bei ihnen die Siebenzahl noch keine Rolle spielt.<sup>245</sup>

Als alttestamentlicher Hintergrund sind die Nachtgesichte Sacharjas von zentraler Bedeutung. Dort heißt es in der vierten Vision, *Sach 4,2*:<sup>246</sup>

„Er sagte zu mir: ‚Was siehst du?‘ Ich sagte: ‚Ich sehe, siehe, da ist ein Leuchter, ganz golden (מנורה זהב), und eine Kugelschale darauf, und sieben Lampen (שבעה נרות, txt.) daran und je sieben Tüllen an den Lampen darauf, und sieben Lampen daran und je sieben Tüllen an den Lampen darauf ...“

In der mittleren Vision der sieben Gesichte sieht Sacharja bestimmte Kultgegenstände. Am Ende der Nachfrage werden sie vom Deuteengel so gedeutet, *Sach 4,10b*:

„Diese Sieben sind die Augen Gottes (עניי יהוה) אלה/LXX: ὀφθαλμοὶ κυρίου εἰσιν). Sie durchschweifen die ganze Erde ...“

Gewisse Grundelemente werden in der Offb aufgenommen: die Siebenzahl, der Bezug zu den „Augen“,<sup>247</sup> das Durchschweifen der „ganzen Erde“, d.h. des ganzen von Menschen bevölkerten Erdkreises, sowie vor allem die Deutung auf den Geist Gottes, *Sach 4,6*:

„Nicht durch Macht, nicht durch Kraft, allein durch meinen Geist (לחיי אלהים/LXX: ἀλλ' ἢ ἐν πνεύματί μου)! – spricht der Herr der Heere.“

Das Phänomen der „sieben Geister“ wird in erster Linie vor diesem nicht einheitlichen alttestamentlichen Hintergrund verständlich, auch wenn sie in der Offb darüber hinaus eine (belebte) Eigenständigkeit zugesprochen bekommen.<sup>248</sup> Wahrscheinlich hat der Seher der Offenbarung diesen Prophetentext mit dem (ihm bekannten) siebenarmigen Leuchter (Menora) des

<sup>243</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei M. J. DAVIDSON 1992, *Angels in Qumran*, S. 334–342 (Appendix C).

<sup>244</sup> So mit überzeugenden Argumenten H. GIESEN (RNT, zum Text) und D. AUNE (WBC, S. 34f zu Offb 1,4). Vgl. die Bezeichnung der Engelgruppe אלהים in den Sabbatopferliedern (4Q 403 Frg. 1 i,43; ii,8.9 u.ö. und die Parallelisierung von מלאכי קודש und אלהים in 4Q 405 Frg. 23 i,8–9 (C. NEWSOM, *Songs*, S. 324 und MAIER II, S. 408).

<sup>245</sup> Weiter im sog. zweiten Reisebericht 1 Hen 20 (u.ö.) als „Wächterengel“.

Vgl. ohne eine Zahlenangabe die Gotteseipheta (d.h. nicht nur sieben!) im Gebet 2 *Baruch* 21,6 (Übersetzung nach A. F. J. KLUN [JSHRZ]): „... der du die Mächte, die vor dir stehen, regierst mit großer Umsicht, die heiligen Wesen (לחיות קדישות) auch, die unzählbaren, die du von Ewigkeit her gemacht, die Flamme und Feuer sind, die stehn um deinen Thron ...“

<sup>246</sup> Übersetzung nach H. GESE 1974, Anfang und Ende, S. 210.

<sup>247</sup> Vgl. weiter u. zu Offb 5,6.

<sup>248</sup> Vgl. zu Sacharja vor allem H. GESE 1974, ebd. Dieser Hintergrund wird durch das zweite Aufgreifen der Vision Sacharjas in Offb 11,4 mit den beiden Ölbäumen, d.h. den beiden Zeugen, noch einmal unterstrichen.

Zweiten Tempels verbunden,<sup>249</sup> so daß die „Engelgruppe“ den Platz der Menora vor dem Allheiligsten einnimmt.<sup>250</sup> Auf jeden Fall gehören die sieben πνεύματα als eine eigenständige Größe und siebenfache Engelmacht in die allernächste Nähe des Thrones, auch wenn nicht deutlich wird, ob ihnen irgendeine weitere Funktion zugeschrieben wird.

Zur Umgebung des Thrones gehört auch die „Meeresflut“ (θάλασσα ὑαλίνη). Durch die Vergleichspartikel ὡς wird angedeutet, daß das Geschaute mit diesem „Himmelsozean“ nicht ganz adäquat wiedergegeben werden kann. Er ist zwar Teil der Urarchitektur der Welt, aber in der Johannesoffenbarung bekommt der Aspekt der gewaltigen Wassermassen keinerlei Bedeutung.<sup>251</sup> Der Blick des Sehers gleitet damit von innen wei-

<sup>249</sup> Vgl. Ex 25,31–40; 37,17–24; 40,4,25f; 1 Makk 1,21; 4,49 bei Josephus, Bell 1,152; 5,216f; 6,388 und vor allem 7,148ff u.ö. bei MICHEL/BAUERNFEIND Bd. II, 2, S. 246–248 (mit der Anm. 80). S. weiter SCHÜRER II, S. 196–198 (vor allem mit den Anmerkungen 17 und 18 dort).

Wahrscheinlich gab es in jüdischen Kreisen weitere Reflektionen über den siebenarmigen Leuchter im Zusammenhang mit Zahlenspekulationen über die grundlegende Bedeutung der Zahl Sieben (D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 90: „The author of Revelation extends his merkabah exegesis with speculations about the menorah.“). Das spricht gegen die Skepsis, die Erwähnung der sieben Geister mit der Menora in Verbindung zu bringen (vgl. z.B. E. LOHSE [NTD, S. 21]: „Dieses Bild ist nicht aus dem AT genommen“).

<sup>250</sup> Von einem „Leuchter“ und sieben Armen oben auf dem Thron des Königs Salomo berichtet auch die ausführliche und kunstvolle Beschreibung im *Targum Scheni* zu Esther 1,2 (B. Ego 1996, *Targum Scheni*, S. 70):

„Zu Häupten des Thrones stand ein Leuchter aus Gold (מנרתא דדבא) ...

Es standen auf der einen Seite des Leuchters sieben Arme aus Gold (שבעין קנין) auf denen die sieben Väter der Welt abgebildet waren ...“.

<sup>251</sup> Vgl. Offb 15,2. Möglicherweise steht im Hintergrund der Vorstellung ein Material in Verbindung mit dem Himmelswasser als Baustein des Himmelsgewölbes, das Ez 1,22 mit זָרָח beschrieben wird; LXX legt das weiter aus mit: ὡσεὶ στερέωμα ὡς θραύσις κρυστάλλου (hierzu ausführlich die Untersuchung von C. HOUTMAN 1993, *Himmel*, passim); vgl. weiter die Visionen TestLevi 2,7 und 2 Hen 3,3, wo – als „erster Himmel“ – besondere, aber begrenzte Wasserelemente (-vorräte?) erwähnt werden; darüber hinaus ist auch die Erwähnung des ὁ Ὠκεανὸς ποταμὸς TestAbr B 8,3 bemerkenswert, womit also auch an die griechischen bildhaften Vorstellungen angeknüpft werden konnte (vgl. zum TestAbr z.B. OTP I, S. 876 [Anm. 37]). „Die Vorstellung von einem kristallinen Himmelsgewölbe begegnet ... erstmals bei den Vorsokratikern.“ (Chr. BÖTTTRICH 1995, *Das „gläserne Meer“*, S. 10 mit Verweis auf *Diog. Laertios*, A1, der sich wieder auf *Empedokles* beruft: Der Himmel sei „eisartig/kristallartig“ κρυσταλλοειδῆ), wobei sowohl Josephus (Ant § 1,30 [1,1]) als auch Philo (Som I,21) auf diese Terminologie zurückzugreifen scheinen. Diese Vorstellungswelt trägt damit ein kosmogones Element in sich.

Zur Wortbedeutung von κρυστάλλος – nicht „durchsichtig“, sondern „weiß wie der Bergkristall“ s.o. zur Übersetzung. Letztlich wird darum bei der Thronbeschreibung durch das Stichwort κρυστάλλος ein Zusammenhang mit den Assoziationen „Glanz, Reinheit, Klarheit“ hergestellt und damit der kosmologische Gesamtrahmen unterstrichen. Eine direktere Bestimmung dieser Angabe ist in diesem Kontext nicht erkennbar; das ist in Offb 15,2 durch das direkt anschließende „Moselied“ anders. Diesen Unterschied überspielt P. LEE

ter nach außen, über die um den Thron sich gruppierenden 24 Throne mit den Ältesten und die sieben Geister zu den sich im folgenden anschließenden vier Lebewesen. Die Bewegung beginnt bei der zentralen Gottesgestalt selbst und geht von dort zu seinem Hofstaat, zuerst zu den Personen und dann über zu den anderen Wesen oder Mächten, die Gott am nächsten sind.<sup>252</sup>

Zunächst sieht es so aus, als ob mit der Beschreibung der Umgebung des Thrones ein majestätisches, statisches Bild gezeichnet werden sollte. Aber schon die theophanen Elemente von Blitzen, Getöse und Donnerschlägen (V. 5a) deuten daraufhin, daß sich hier ein dynamisches Offenbarungsgeschehen ereignet. Auch die Hymnen sind ein unübersehbarer Hinweis auf den vielfältig bewegten Ablauf des himmlischen Gottesdienstes. Inhaltlich weisen sie auf die Bedeutung des geschehenen und noch ausstehenden Heilshandelns Gottes hin. Johannes geht es schon am Anfang dieses ersten Teiles der Thronvision nicht um eine bloße Beschreibung an und für sich, sondern um die grundlegende Artikulierung von Macht und Herrlichkeit der Herrschaft des lebendigen und unvergleichbaren Gottes, bevor weitere Wesen in ihrer Beschreibung und Funktion in den Vordergrund rücken.<sup>253</sup>

### 6.2.5 Die Beschreibung und Funktion der vier Lebewesen

Offb 4,6b Und in der Mitte des Thrones

und (näher) rings um den Thron herum waren vier Lebewesen,  
voller Augen, vorn und hinten.

2001, *New Jerusalem*, S. 250, der dort auch bei der Deutung der „Meeresflut“ die Parallelen von 1 Hen 14,9f.18 zu sehr mit der Johannesoffenbarung harmonisiert.

<sup>252</sup> Insgesamt verdichten sich in der Beschreibung des Gottesthrones und seiner Umgebung die Angaben der Theophaniewelemente, der sieben Geister und des „durchsichtigen Meeres“ als „zone de séparation“ (vgl. N. SÉD 1981, *Mystique cosmologique*, S. 69), auch wenn die Vorstellung einer Abgrenzung oder Mauer gegenüber den „Wesen“ oder Ältesten nicht direkt thematisiert wird. Wie schon beim Aufstieg des Sehers geht es in der Offb an keiner Stelle um eine Verstärkung der abgrenzenden Heiligkeit Gottes und Unterstreichung der Gefahr, sich Gott zu nähern oder in seiner Umgebung zu weilen. Der „unmittelbare Zugang“ zu Gott und seinem Thron erreicht seinen Höhepunkt in der Ankündigung der „Wohnung Gottes unter den Menschen“ (ἡ σκητὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων Offb 21,3a) und der Schilderung des „Thrones Gottes und des Lammes“ mitten im Neuen Jerusalem (ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται Offb 22,3).

<sup>253</sup> Ähnlich W. THÜSING (1968), *Theologische Mitte*, S. 145: „Man hat oft gesagt, Apk. 4 stelle ein zeitloses Bild des ewigen Gottes vor uns hin. Das stimmt – und stimmt doch wieder nicht. Schon die Blitze und Donner des Sinai, die vom Thron ausgehen, wollen zeigen, daß hier der Gott der Heilsgeschichte sich offenbart. Und so sehr die Lobrufe der ‚vier Wesen‘ und der ‚vierundzwanzig Ältesten‘ als Darstellung der nie endenden himmlischen Liturgie genommen werden können, so sind sie doch noch stärker auf das bevorstehende Handeln Gottes bezogen.“ Zur Kritik am „statischen Verständnis“ von Offb 4 s.o. zum Nominalstil in diesem Kapitel u. o. zur Dynamik der lodernen Flammen vor dem Thron.

- 7 Und das erste Lebewesen glich einem Löwen,  
und das zweite Lebewesen glich einem Jungstier,  
und das dritte Lebewesen hatte ein Gesicht wie ein Mensch,  
und das vierte Lebewesen glich einem fliegenden Adler.  
8ab Und jedes der vier Lebewesen  
besaß sechs Flügel  
und war überall (ringsum und innen) übersät mit Augen,

Die Umgebung des Gottesthrones wird in mehreren konzentrischen Kreisen geschildert. Dreimal wird in Offb 4 das Adverb  $\kappa\upsilon\kappa\lambda\acute{o}\theta\epsilon\upsilon$  verwendet<sup>254</sup> und dazu noch einmal der *Dativus loci*  $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omega$ .<sup>255</sup> Zum letzten und innersten Ring wendet sich der Blick des Sehers zurück auf die mit dem Gottesthron verbundenen  $\tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\epsilon\tau\alpha$   $\zeta\acute{\omega}\alpha$ .<sup>256</sup> Auch ihr Ort wird durch den direkten Bezug zum Gottesthron selbst definiert. Sie werden in ihrer Unterschiedlichkeit nacheinander aufgezählt, wobei sie sich mit den unzählbaren Augen, die am Anfang und am Ende herausgehoben werden, und den jeweils vier Flü-

<sup>254</sup> Siehe Offb 4,3.4.8.

<sup>255</sup> Offb 4,6; vgl. 5,11 (und Offb 7,11). Zu dieser ungewöhnlichen Art der Schilderung in zyklischen Kreisen – jedoch ausführlicher und mit einem himmlischen Tempel verbunden – vgl. 1 Hen 71,6–8 (Übersetzung nach S. UHLIG [JSHRZ]):

„Und mein Geist sah den Kreis, der jenes Haus mit Feuer umgab, und an seinen vier Seiten Ströme voll lebenden Feuers, und sie umgaben jenes Haus. Und ringsum (waren) Serafim, Kerubim und Ofanim; das sind die, die nicht schlafen und die den Thron seiner Herrlichkeit bewachen. Und ich sah Engel, die nicht zu zählen waren – Tausende von Tausenden und Zehntausende von Zehntausenden –, jenes Haus umgeben ...“

Viel ausführlicher, mit einem besonderen Schwerpunkt auf die kreisförmige Umgebung des Thrones, erscheint eine Szene im späteren 3 Hen 33,1–34,2 (SCHÄFER, *Synopse* § 50–51):

„Wenn der Heilige, er sei gepriesen, auf dem Thron des Gerichtes (על כסא הדין) sitzt

... Serafim der Herrlichkeit umgeben (סובבין) den Thron an (allen) vier Seiten,

... und Ofanim umgeben (סובבים) sie wie (Feuer)fackeln (כלפידים) rings um den Thron der Herrlichkeit (כסא הדין), und Feuerwolken und Fackelwolken sind kreisförmig um sie herum angeordnet (מוקפין להם), zur Rechten und zur Linken ...“

Jeder einzelne (Fluß) fließt halbkreisförmig (תזור כמין כיפה = „kehrt zurück wie eine Kuppel“; d.h. die Regionen sind in der Form von sieben übereinandergestülpten Halbkugeln angeordnet) ...“

Die Hufe der chajjot sind umkreist (מוקפין) von sieben Wolken ...“

Und weitere 13mal erscheint dieses Stichwort „kreisförmig“ מוקפין im folgenden.

<sup>256</sup> Insgesamt kommen die Wesen 20mal vor, aber nur in der Offb als (beseelte) „Lebewesen“ (sonst erscheint  $\zeta\acute{\omega}\alpha$  im NT nur noch in der Bedeutung „Opfertiere“ [Hebr 13,11] und im polemischen Sinn [2 Petr 2,12; Jud 10]). Hier in Offb 4,6 bei der ersten Einführung wird der Begriff wieder ohne Artikel verwendet. Gewöhnlich werden die Lebewesen immer – wie hier in 4,7 in der vierfachen Aufzählung – mit der Zahlenangabe erwähnt:

Offb 4,8; 5,8.14; 19,4 (im Nom.); 5,6.11; 6,6; 7,11; 14,3 (im Gen.); vgl. noch die Angabe einzelner „Aktivitäten“ Offb 6,1.3.5.7; 15,7. Nur einmal wird die Zahlenangabe weggelassen (Offb 4,9). Die Cheruben der Lade werden in LXX Hab 3,2 als „zwei Wesen“ (ἐν μέσῳ οὐο ζώων) übersetzt.

geln gleichen. Zwar erscheinen sie in der Thronschilderung an letzter Stelle, sie sind aber die ersten, von denen eine selbständige, aktive Tätigkeit am Thron ausgeht. Das (ununterbrochene!) Gotteslob<sup>257</sup> und später der Preis des Lammes<sup>258</sup> sind ihre entscheidenden Aufgaben. Gegenüber den Ältesten, die nach ihnen auch diese Aufgaben wahrnehmen, kommt den vier Lebewesen beim Gotteslob und dem Preis des Lammes die leitende Rolle zu. Gelegentlich wird in den nächsten Kapiteln an sie erinnert. Sie bleiben damit stets die Wesen, die unmittelbar zum Thron gehören.<sup>259</sup>

Der Vorstellungskomplex stammt aus der Vision Ezechiels. Schon die LXX verwendet durchweg für die vier Chajjot den Begriff  $\zeta\acute{\omega}\alpha$  (Ez 1,5.13.15).<sup>260</sup> Auch wenn sich einige Einzelheiten von den dortigen Angaben abheben, z.B. die Anzahl und Beschreibung ihrer Flügel, die Vieläugigkeit und ihre äußere Gestalt selbst,<sup>261</sup> haben wir es mit den bei Ezechiel geschilderten Kerubenwesen zu tun.<sup>262</sup> Vermutlich sind neben Ez 1,5ff in

<sup>257</sup> Hier in Offb 4,8 mit dem dann später nicht mehr notwendig zu erwähnenden Trishagion; als Einzelgruppe mit dem Amen auch 5,14.

<sup>258</sup> Zusammen mit den Ältesten Offb 5,8–10 (mit Instrumentalbegleitung); ähnlich Offb 19,4 („Amen, Halleluja“); zusammen mit allen Engeln und den Ältesten Offb 5,11f; 7,11f.

<sup>259</sup> Siehe Offb 5,6; 6,6; vgl. 14,3. In der Szene der Eröffnung der ersten sechs Siegel (Kap. 6) dienen die einzelnen Wesen mit ihrem Ruf „Komm“ als die Initiatoren, die das Geschehen in Gang setzen (6,1.3.5.7); nur noch an einer weiteren Stelle wird eine zusätzliche Handlung eines dieser Wesen (ohne nähere Kennzeichnung) erwähnt (15,7).

<sup>260</sup> R. BULTMANN, Art.  $\zeta\acute{\omega}\alpha$ , ThWNT II (1935), S. 875.

<sup>261</sup> Ez 1,4.11ff: vier Flügel; 10,5ff ohne weitere Angaben; in 10,21f werden sie wieder mit der ersten Szene und den dortigen vier Flügeln identifiziert. In Ez haben die Chajjot je vier Gesichter (wie hier mit den Angaben „Mensch“, „Löwe“, „Stier“ und „Adler“). In Ez 1,18 sind alle Räder ringsum mit Augen besetzt; nach 10,12 neben den Rädern (die in Offb überhaupt keine Rolle spielen) auch der ganze Körper, Rücken, Hände und Flügel der Cherubim, hier in Offb 4 gehören Augen zu den Chajjot ohne weitere Spezifizierungen nur mit der Angabe „vorn und hinten“ (s.u.). Nur in der Offb wird ihnen eine liturgische Aufgabe zugeteilt.

<sup>262</sup> Ganz im Sinne einer solchen Verselbständigung ursprünglich vorliegender Einzelaspekte ist die offensichtlich auf Ez 1 beruhende Schilderung der vier Erzengel (oder: „Angesichtengel“: פנים מלאכי; vgl. Jes 63,9) in den Bilderreden des äth. Hen bestimmt, 1 Hen 40,2ff (Übersetzung nach S. UHLIG, [JSHRZ]):

- 2 „Ich sah, und ich erblickte zu den vier Seiten des Herrn der Geister vier Gestalten (äth. gas; im Griech. entspräche das: πρόσωπα),
- 3 ... Und ich hörte die Stimme dieser vier Gestalten (s.o.), wie sie vor dem Herrn der Herrlichkeit Lob darbrachten.
- 4 Und die erste Stimme pries den Herrn der Geister von Ewigkeit zu Ewigkeit.
- 5 Und die zweite Stimme hörte ich preisen den Erwählten und die Auserwählten, die aufgehoben sind bei dem Herrn der Geister.
- 6 Und die dritte Stimme hörte ich bitten und beten für die, die auf dem Festland wohnen, ...
- 7 Und die vierte Stimme hörte ich, wie sie die Satane abwehrte und ihnen nicht erlaubte, ... heranzutreten, um ... anzuklagen“.

der Offb weitere Traditionen wie Jes 6 und Dan 7,9ff zu einer eigenen Einheit zusammengefloßen.<sup>263</sup>

Diese Wesen werden im Gegensatz zu Ezechiel, wo sie direkt als Thronträger Gottes beschrieben sind,<sup>264</sup> in der Offb relativ eigenständig geschildert: jedes mit einem eigenen Gesicht und Wesensmerkmal.<sup>265</sup> Es tauchen jedoch dieselben vier Gestalten wie bei Ez auf, dreimal mit dem Adjektiv ὁμοιος:<sup>266</sup>

Löwe (Ez 1,10 אַרְיֵה; LXX: λέων),

Jungstier (Ez 1,10 שֵׂרִי; LXX: μόσχος),

Mensch (Ez 1,10 אָדָם; LXX: ἄνθρωπος; dort aber 1. Glied!),

(fliegender) Adler (Ez 1,10 נְשָׁר; LXX: ἀετός).

Eine solche gegenüber Ezechiel veränderte Reihenfolge<sup>268</sup> findet sich auch schon in einem der Texte aus Qumran, in denen offensichtlich auf die Thronvision Ezechiels zurückgegriffen wird. Es ist gleichzeitig einer der Texte, die für das Verständnis der Chajjot über den Grundtext des Alten Testaments hinaus aufschlußreich sind. Der fragmentarische Text aus Qumran stammt aus einem pseudepigraphischen Werk, das *Pseudo-*

Gelegentlich erscheint der hier im Hintergrund stehende Titel „Engel des Angesichts“ (מַלְאָךְ פְּנִים) auch in Qumran: 1QH 14 (VI),13; 1QSb (1Q 28b) 4,25f. Zur Interpretation von 1 Hen 40 vgl. vor allem M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 225f. 263f und M. BLACK 1985, *The Book of Enoch*, S. 199.

<sup>263</sup> D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 91: „Revelation's living creatures are composites of all three orders.“

<sup>264</sup> Das wird dort zwar nicht explizit ausgesprochen; vgl. aber TestAdam 4,8; 3 Hen 33,3 (§ 52) u.ö. So bleibt die Frage nach der direkten Funktion offen.

<sup>265</sup> Ähnliche Phänomene der Verselbständigung finden sich schon in den Texten von Qumran. So z.B. in den Liedern für das Sabbatopfer, wo der Verfasser die vorgegebene Beschreibung des göttlichen Thronwagens ebenfalls in den Dienst des himmlischen Lobpreises stellt (s.o. zu 4Q 403, den Sabbatopferliedern). So sind auf der einen Seite nun die Elemente des irdischen Heiligtums konstitutive Elemente des himmlischen Heiligtums, zum anderen sind sie zu belebten Wesen gewandelt, die sich aktiv am Lobpreis der Engel beteiligen. Vgl. F. GARCÍA MARTÍNEZ 1988, *L'interprétation*, S. 445 und weiter A. S. van der WOUDE 1990, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung*, S. 248.

<sup>266</sup> Mit der einzigen Ausnahme beim dritten Glied ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, wo die Angabe des ersten Wesens bei Ez nachklingt, Ez 1,10 LXX: καὶ ὁμοίως τῶν προσώπων αὐτῶν πρόσωπον ἀνθρώπου ... Vereinzelt HSS haben hier natürlich an die anderen drei Glieder angeglichen. Vgl. D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 91 und dort zum ganzen Kapitel V, vor allem S. 162ff.

<sup>267</sup> Zum ungewöhnlichen Begriff נְשָׁר in *Pseudo-Ezechiel* s.u.

<sup>268</sup> Ez: Mensch, Löwe, Stier, Adler; vgl. auch die Fassung für Ez 1 in der Hexapla bei *Origenes* von Ez 10,14: Cherub (!), Mensch, Löwe, Adler.

*Ezechiel* oder *Second-Ezechiel* genannt wird (4Q 385).<sup>269</sup> Der Text von 4Q 385 Frg. 4,5ff lautet folgendermaßen:<sup>270</sup>

„(5) ... die Vision, welche geschaut hat Ezech[iel ...] (6) Thronwagenglanz und vier Lebewesen, ein Lebewesen von [... und wenn sie gehen, drehen sie sich nicht] (7) zurück, auf zweien geht das eine Tier und [seine / ihre ?] zwei Füß[e ...] (8) [.....] war Seele/ Leben und ihre Gesichter waren eines im ande[rn ...] (9) die Gef[ichter eines Löwen, ei]nes Adlers und eines Rindkalbs und eines von einem Menschen. Und da wa[r die Hand] (10) eines Menschen (damit) verbunden, von den Oberkörpern der Tiere aus(gehend), und haftete an [.....] und die Ofannim [...] (11) während ihres Ganges war ein Ofan mit dem anderen verbunden und von den beiden Seiten der Ofannim [...] (12) und es [ga]b inmitten von Glühkohlen Lebewesen wie Feuerglühkohlen [...] (13) die Ofannim, und (zwar) die Lebewesen und die Ofannim. Da wa[r über ihren Köpfen ein Gewölbe, wie] (14) das furchtbar[e] Eis, [und da ka]m eine Stimme [von dem Gewölbe ...] (15) [.....]“

Durch das Stichwort „Vision“ (הַמְרָאָה) und die folgenden inhaltlichen Angaben vor allem durch die vier Lebewesen (אַרְבַּע חַיִּים) wird deutlich auf die Thronwagenvision aus Ez 1 und 10 angespielt.<sup>271</sup> Nachdem in den besonders fragmentarischen Zeilen vorher wahrscheinlich eine prophetische Rede abgeschlossen wird, wechselt der Text in Zeile 5 in die 3. Pers. Sg.; damit scheint ein neuer Abschnitt angezeigt zu werden. Die anschließenden zehn Zeilen beschreiben nun die Vision des Propheten. Ein Vergleich mit Ez 1 (und 10) zeigt, daß in erster Linie in Aufbau und Inhalt dem Vorbild Ezechiels gefolgt wird mit einigen, besonders auffälligen Abweichungen.

Im wesentlichen folgt der Text zwar seinem prophetischen Vorbild, allerdings geht im biblischen Vorbild die Erwähnung der Hände der Lebewesen (vgl. Ez 1,8) der Beschreibung der vier Gesichter (vgl. Ez 1,10) voraus, während hier bei *Pseudo-Ezechiel* die Reihenfolge ausgetauscht ist (vgl. Zeile 8f und Z. 9f). Möglicherweise kann so auf die Wiedergabe der komplizierten Einzelheiten von Ez 1,8–12 verzichtet werden.<sup>272</sup> Bei Ezechiel selbst werden die „Glühkohlen“ (נְחֹלֵי אֵשׁ; Ez 1,13) vor den „Rädern“ (אִוִּינַיִם; Ez 1,15) erwähnt; bei *Pseudo-Ezechiel* verhält es sich umgekehrt (s. Z. 12 gegenüber Z. 13; vgl. aber auch Ez 10,2). Auch wenn die konkreten Einzelheiten wegen des fragmentarischen Charakters nicht ganz deutlich werden, wird die Bewegung der Lebewesen bei *Pseudo-Ezechiel* gegenüber Ezechiel verändert. Offensichtlich wird so die rätselhafte Beschreibung aus Ez 1 (und 10) geglättet und nachvollziehbarer interpretiert. Weiterhin unterscheidet sich die Beschreibung der Verbindung der Gesichter untereinander gegenüber dem biblischen Vorbild. Ohne näher auf Einzelheiten einzugehen,<sup>273</sup> ist besonders

<sup>269</sup> Mit den (insgesamt sechs bis acht) Fragmenten 4Q 385c; 4Q 386; 4Q 388; 4Q 391. Siehe die endgültige Edition in DJD XXX.

<sup>270</sup> Übersetzung nach MAIER II, S. 349f (leicht verändert); zitierter hebräischer Text nach D. DIMANT/J. STRUGNELL 1990, *The Merkabah Vision*, S. 333; die endgültige Edition (s.o.) ist im wesentlichen unverändert.

<sup>271</sup> D. DIMANT/J. STRUGNELL 1990, aaO., S. 332: „fragment 4 is not a citation of the scriptural text of *Ezechiel's* Merkabah vision, but an intentionally abridged version of it.“

<sup>272</sup> So die Herausgeber DIMANT/STRUGNELL 1990, *The Merkabah Vision*, S. 345. Vgl. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BK, Bd. 1, S. 25–27) mit der Vermutung von „umfangliche(n) ausmalende(n) Interpolation(en)“ (ebd., S. 26).

<sup>273</sup> Vgl. die erwähnte, ausführlichere Untersuchung (1990) von D. DIMANT/J. STRUGNELL 1990, aaO., S. 344f, deren wesentlichen Ergebnisse die endgültige Edition (DJD XXX) wiederholt.

auffällig, daß im Text aus Qumran wohl schon eine Verschmelzung zwischen den Chajjot Ezechiels mit den Cherubim aus Jes 6 stattgefunden hat: Die geschilderten Wesen verwenden zu ihrer Bewegung zwei Flügel (Z. 7: „mit zwei geht das eine Tier“... [על שתיים] (הלך החיה האחת)). Dieses Detail fehlt in Ez 1, ist aber wohl aus Jes 6 eingedrungen!<sup>274</sup> Weiterhin ist für unseren Zusammenhang wichtig, daß die Reihenfolge der mittleren Chajjot – Adler und Stier/Kalb – gegenüber der Erstvision Ezechiels, ähnlich wie in der Johannesoffenbarung, verändert wird; Johannes ordnet allerdings das Bild des Menschen wie Ez 10,14 innerhalb der vier Wesen ein. Darüber hinaus verwendet *Pseudo-Ezechiel* beim dritten Wesen einen alternativen Begriff (עגל).<sup>275</sup>

Trotz der Fragmentarität dieses Textes wird deutlich, daß in Qumran die Vorstellungen Ezechiels zu einem einheitlicheren Bild kombiniert und mit der Vision Jesajas verbunden werden. Damit sind die vielfältigen Einzelelemente zu einem vollständigen Bewegungsapparat des Gottesthrones verschmolzen. Der Text aus Höhle 4 ist damit – zusammen mit den Sabbatopferliedern – das älteste bekannte Zeugnis einer nachbiblischen Tradition des göttlichen Thronwagens.

Die vier Thronwesen gehören auch in den späteren Hekhalot-Texten zum festen Bestandteil des Gottesthrones. Das Stichwort „Mensch“ wird dort gewöhnlich – wenn nicht die Reihenfolge von Ezechiel erscheint – an das Ende gerückt, z.B. bei der Beschreibung des innersten Kreises um Gott in den *Hekhalot Zutarti* § 384.<sup>276</sup>

„(Auf dem *hashmal* [liegt]) (der) Siegelring des Löwen, (das) Siegel des Adlers, (die) Gestalt des Stieres und das Angesicht des verborgenen Menschen.“<sup>277</sup>

Diese veränderte Zusammenstellung findet sich bereits in frühen rabbinischen Texten, z.B. in *Tanch* § 16 zu *Lev* 22,27 (*TanchB* *Emor* § 23):<sup>278</sup>

„Vier Erhabene gibt es in der Welt,  
der Erhabene unter den Bestien ist der Löwe,  
der Erhabene unter den Tieren ist der Stier,  
und der Erhabene unter den Vögeln ist der Adler,  
und der Mensch ist erhaben über sie alle.  
Da nahm sie der Heilige, gepriesen sei er,

<sup>274</sup> So die Herausgeber DIMANT/STRUGNELL, S. 338 zum Text

<sup>275</sup> Wahrscheinlich soll sprachlich einer Verwechslung mit dem „goldenen Kalb“ in Ex 32 entgangen werden; der Begriff עגל kann aber auch von Ez 1,7 her bedingt sein.

<sup>276</sup> Übersetzung SCHÄFER III, S. 93.

<sup>277</sup> שבעת של ארץ חתום של נשר. דמות של שור ופני אדם סדום.

Das letzte Glied (Mensch), das traditionsgeschichtlich mit dem (verborgenen) Menschensohn der sehr viel älteren Bilderreden zusammeng gehört, leitet über zur Präsentation Metatrons. Weiter siehe die Beschreibung der Füße der Chajjot *Hekhalot Zutarti* § 368; s. zum Ganzen D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 403.

<sup>278</sup> Übersetzung nach J. MAIER 1966, *Hekhalot Rabbati* 27, S. 215 mit einer Reihe von Paralleltexten wie *ShemR* 23,13; *ShirR* 3,19; *SER* 31 und Überlegungen zur Bedeutung der variablen Reihenfolge der angegebenen Bezeichnungen („Die viermalige Nennung des Menschen an 4. Stelle erklärt sich aus der Intention des Midrasch, die ‚Krone der Schöpfung‘ unmittelbar der Gottesherrschaft zu unterstellen“); vgl. auch BILLERBECK III, S. 799 ad *Offb* 4,6. *ApkAbr* 18,5 ähnelt dagegen der Johannesoffenbarung.

und befestigte sie am Thron der Herrlichkeit,  
damit er erhaben sei über die Erhabenen ...“<sup>279</sup>

Alte, unabhängige Traditionen werden offensichtlich mit der Zeit fest miteinander verflochten. Johannes greift damit bekannte *Topoi* der Ezechiel- und Jesaja-Visionen und ihre Nachgeschichte auf und baut sie in seine eigene Vision ein. Bei den jüdischen Texten fällt auf, daß die Angabe אדם/άνθρωπος in der Regel ans Ende der Aufzählung plaziert wird, während das Stichwort „Löwe“ – ganz nach Ez 1 – am Anfang steht; hier in der *Offb* ist „Mensch“ als drittes Glied eingeordnet, während er bei Ez die Reihenfolge eröffnet. Mit einer veränderten Reihenfolge werden Schwerpunkte gesetzt. Das ist wohl der Fall, wenn z.B. in *Hekhalot Zutarti* ein Übergang geschaffen wird zur himmlischen Gestalt des Metatron.

In der Johannesoffenbarung liegt ein besonderer Ton auf der *Ortsangabe* der vier Chajjot.<sup>280</sup> Bereits der überladen erscheinende Hinweis ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου ist auffällig.<sup>281</sup> Schon immer war diese Angabe *crux interpretum*. In der religionsgeschichtlichen Auslegung vermutete man hier in erster Linie eine aus Ez ergänzte Glosse.<sup>282</sup> Einige versuchten diese Erwähnung noch genauer in der allernächsten Nähe zum Thron zu lokalisieren, so z.B. Alfred Wikenhauser.<sup>283</sup> Andere Exegeten

<sup>279</sup> Vgl. über die angegebenen Parallelen hinaus schon das Wort des R. Simeon b. Laqisch (A 2) *bHag* 13b (Übersetzung J. MAIER 1966, *Hekhalot Rabbati*, S. 214f):

„König unter den Bestien ist der Löwe, König unter den Tieren ist der Stier, König unter den Vögeln ist der Adler und der Mensch ist erhaben über sie. Aber der Heilige, gesegnet sei er, ist erhaben über sie alle und über die gesamte Welt.“

Zwar wird in dieser alten talmudischen Überlieferung nicht direkt Bezug auf die Chajjot genommen; aber durch den Zusammenhang, z.B. das folgende Zitat Ez 1,10, ist dies völlig eindeutig. Weiter s. D. HALPERIN 1988, *Faces*, S. 162f.

<sup>280</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 69): „Die Bestimmung ihres Standortes ... erscheint in sich widersprüchlich.“ Ähnlich D. HALPERIN 1988, aaO., S. 91f: „They are bound especially closer to the throne ... (a) self-contradictory statement ...“

<sup>281</sup> Vgl. zu diesem ungewöhnlichen Ausdruck R. G. HALL 1990, *Living Creatures*; ähnlich schon R. R. BREWER 1952, *Revelation* 4,6.

<sup>282</sup> Z.B. W. BOUSSET (KEK, S. 249): „Ez 1,5 hat nur καὶ ἐν τῷ μέσῳ ... Es läge also möglicherweise hier eine Glosse vor.“ R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 118): „It is not impossible that ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου was added here from Ezek. i.5 ...“ (mit Verweis auf einige HSS der LXX).

<sup>283</sup> Kommentar, S. 52: „Mit der dunklen (noch nicht sicher erklärten) Angabe über ihren Standort soll wahrscheinlich gesagt werden, daß sie rings um den Thron verteilt stehen, zu seinen Füßen, und zwar je eines in der Mitte einer Seite.“ Ähnlich – etwas phantasievoller – schon W. HADORN (ThHK, S. 71f): „Diese Ortsbezeichnung ist schwer vorstellbar, am ehesten so, daß man sich diese Wesen auf den 4 Seiten des Thrones so stehend denkt, daß sie jeweils (sic! = jeweils) in der Mitte der zum Thron heranzuführenden Stufen (?) jeder Seite stehen und gleichsam als die Träger des Thrones einen Kreis um den Thron bilden ...“

sehen darin einen Halbkreis um den Thron<sup>284</sup> oder interpretieren den Begriff „Thron“ doppeldeutig.<sup>285</sup>

Am einleuchtendsten scheint die Erklärung zu sein, daß die Chajjot auf diese Weise in die Mitte des allerinnersten Raumes versetzt werden, wo allerdings auch noch Platz vorhanden sein muß für das in Kap. 5 noch einmal näher an Gott gerückte und mit Gott selbst erscheinende Lamm.<sup>286</sup> Die Chajjot sind damit – gemäß weit verbreiteter Praxis im Alten Orient<sup>287</sup> – wahrscheinlich als integrale Bestandteile des Gottesthrones zu denken, und zwar als lebendige Teile des Thrones der Herrlichkeit.<sup>288</sup> Auf diese Weise sind die Chajjot von den Ältesten dadurch unterschieden, daß sie keine eigenen „Throne“ als weitere Herrschaftssymbole besitzen. Sie sind allein dem Gottesthron zugeordnet und sind ein Teil mit ihm. So ist auch nicht ihnen, sondern den Ältesten die Proskynese aufgetragen. Das bedeutet allerdings nicht, daß sie sich selbst an ihrem Thron regungslos verhalten.<sup>289</sup>

<sup>284</sup> Dafür votiert z.B. der Kommentar von Th. ZAHN, S. 325: Sie (sc. die chajjot) umgeben „allein die sichtbare Vorderseite des Thrones im Halbkreis“; etwas anders I. T. BECKWITH, S. 501: „... the Creatures stand one at the middle of each of the four sides of the throne.“ An die Anordnung eines Amphitheaters denkt daraufhin R. R. BREWER 1952, Revelation 4,6, was J. M. FORD (AncB, S. 74) aufgreift.

<sup>285</sup> So äußert sich irreführend H. KRAFT (HNT, S. 98): „Der ‚Thron‘ ist einerseits der in der Vision geschaute zentrale Ehrenplatz der göttlichen Majestät, andererseits ein Ausdruck für den Himmel.“ In der Johannesoffenbarung finden sich für eine solche Spiritualisierung des Begriffes aber keinerlei Anhaltspunkte.

<sup>286</sup> So nach R. G. HALL 1990, Living Creatures, S. 613: „Since the living creatures are in the midst of the Throne not as occupants but as components of it, ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου is fully intelligible.“ Ähnlich D. HALPERIN 1988, Faces, S. 92: „As cherubim, the hayyot ought to be part of God's seat“. Dieser Auffassung schließt sich auch – vorsichtig – P. R. CARRELL 1997, Jesus and the angels, S. 143 an. Weiter s.u. zu Offb 5 und den Aufsatz den M. HENGEL 1996, Throngemeinschaft, passim.

<sup>287</sup> Siehe die Abbildungen im Sammelband des Kongresses (1989) in Straßburg, M. PHILONENKO 1993, Trône de Dieu:

– der in seinem Tempel-Palast (in Sippar) mit den Herrschaftsinsignien thronende Gott Schamasch ist „Herr über Himmel und Erde“, was durch die Wellen des Wassers unter dem Thron angedeutet wird; außerdem erscheinen am Seitenteil des Thrones sich aufrichtende Löwen (Figur 1, S. 2)

– noch deutlicher auf einem Sarkophag des Königs Ahiram von Byblos (13. Jh. v.Chr) in: Art. Gebal, *Das Große Bibellexikon*, Bd. 1, S. 413 und insbesondere die Elfenbeinschnitzerei (8. Jh. v.Chr.) eines von Cheruben getragenen Thrones, Art. Thron, *Das Große Bibellexikon*, Bd. 3, S. 1552.

<sup>288</sup> S.o.

<sup>289</sup> Mit den Ältesten sind sie am Ende des Buches bei ihrer letzten Erwähnung einmal in deren πίπτειν und προσκυνεῖν zusammengeschlossen (Offb 19,4). Ähnlich muß das gemeinsame πίπτειν vor dem Lamm und das Singen des Neuen Liedes Offb 5,8ff als besonderer Akzent verstanden werden.

Seit der Veröffentlichung der Synopse der Hekhalot-Literatur hat sich die Basis der Texte über den geheimnisvollen Gottesthron erheblich erweitert; in ihnen werden Hintergründe und Funktionen erkennbar, die z.T. schon für die früheren Quellen bestimmend gewesen sein könnten.<sup>290</sup> Damit werden auch die Vorstellungen über die zum Thron gehörenden Lebewesen in ein neues Licht gerückt. Vor allem in den Hekhalot Rabbati und *Hekhalot Zutarti* spielen die Chajjot im angelogischen Kontext eine entscheidende Rolle;<sup>291</sup> sogar in *Hekhalot Zutarti*, obwohl den Engeln hier eine bemerkenswert geringere Rolle zustanden wird.<sup>292</sup> Letztlich werden sie aber hier so ausführlich und eindrücklich geschildert, um die allerletzte hindernde Schwelle vor der unsichtbaren Gestalt Gottes zu bilden;<sup>293</sup> eine „Wächteraufgabe“ wird dadurch allerdings nicht sichtbar.<sup>294</sup>

Die Anzahl und Reihenfolge der Wesen ist aus der Tradition vorgegeben. In der Aufzählung spielt sicher auch der Symbolwert der Vierzahl eine entscheidende Rolle.<sup>295</sup> Die Beschreibung der Lebewesen mit den

<sup>290</sup> S.o. zur Forschungsgeschichte und besonders zu den des öfteren angeführten Arbeiten von I. GRUENWALD 1980, *Mysticism*; DERS. 1988, *From Apocalypticism*; D. HALPERIN 1988, *Faces*; weiter die Rezension dieses Werkes durch M. MACH 1990, Rätsel, und zur Diskussion der Einordnung dieser Texte neuerdings E. HAMACHER 1996, Sabbatopferlieder, S. 132–146.

<sup>291</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 21–23.61–63 u.ö. (bes. S. 21): „Angesichts der ausgeprägten Theologie des göttlichen Thrones kann es nicht überraschen, daß eine der vornehmsten Aufgaben der Engel darin besteht, den Thron der Herrlichkeit zu tragen. ... Eine ganz besondere Rolle spielen dabei die vier heiligen Wesen ..., die in Gestalt des Menschen, Stieres, Löwen und Adlers unmittelbar unter dem Thron stehen.“ Diese Funktion hatten die „Wesen“ sicher schon bei Ezechiel inne; vgl. auch 2 Bar 51,11: „die Schönheit der lebendigen Wesen (אנפתי), die unter meinem Thron sind“.

<sup>292</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 60f.

<sup>293</sup> P. SCHÄFER 1991, ebd., S. 62f: „... so überwältigend und strahlend ihre Erscheinung für den Betrachter ist, so unvergleichlich und auch für den, der ganz nahe kommt, letztlich verborgen ist die Erscheinung Gottes auf dem Thron.“ SCHÄFER bezieht sich dabei auf die Textkomplexe §§ 335–374, mit dem zusätzlichem Verweis auf Tg Ez 1,27.

Wahrscheinlich wird in Offenbarung 4–5 mit dem Ganzen der Thronsschilderung doch nur ein Ausschnitt sichtbar, der hier am Anfang allein wichtig erscheint. Es fehlen ja verschiedene einzelne Engel, ganz abgesehen von den himmlischen Heerscharen überhaupt, die erst dann erscheinen, wenn sie für das vollständige himmlische Lob wichtig werden (Offb 5,11f; s.u. zum Text).

<sup>294</sup> Gegen R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 128: „This role and function of the cherubim as guardians for the throne is most significant ...“ mit Verweis auf Gen 3,24; Ex 25,19 sic!; aber auch die beiden Belege aus 1 Kön 6 sagen über die Wächterfunktion gar nichts aus! Vgl. ebd., S. 131: „As guardians, they can also function as throne bearers.“ Damit ist auch die Interpretation von H. GIESEN (RNT, S. 153 mit Bezug auf DAVIS) abzulehnen. S.u. zum unaufhörlichen Lobpreis der Qeduscha Offb 4,8, vor allem aber zur Funktionen der Augen des Lammes (Offb 5,6).

<sup>295</sup> Vgl. G. SCHIMANOWSKI, Art. Zahl, ThBLNT<sup>2</sup> Bd. 2, S. 1987.

vielen, unzählbaren Augen<sup>296</sup> führt zur Frage nach deren Funktion, die hier wie bei den Ältesten zunächst und in erster Linie mit dem elementaren Gotteslob, der unaufhörlichen Qeduscha, beschrieben wird.<sup>297</sup> Sie wird explizit als erster Hymnus wiedergegeben und hat für die Gestaltung des gesamten himmlischen Gottesdienstes und seiner Liturgie eine grundlegende Bedeutung. Das wird durch die bewußt gestalteten vielfältigen Beziehungen zu den weiteren liturgischen Texten zum Ausdruck kommen.

<sup>296</sup> Zur „Vieläugigkeit“ vgl. u. zu den Augen des Lammes und ihrer Deutung Offb 5,6. In der apokryphen *Leiter des Jakob 4,7f* wird die Thronszene folgendermaßen beschrieben (OTP II, S. 408):

„... and the many-eyed (ones) just as I saw in my dream, holding the four-faced cherubim, bearing also the many-eyed seraphim ...“

Vgl. auch u. zur etwas später folgenden Qeduscha in derselben Schrift.

<sup>297</sup> Vgl. zu dieser Bewertung U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 146): „Mit dem hymnischen Preis Gottes in Vers 8 erreicht die Thronszene ihren Höhepunkt. Ehe denn das eschatologische Geschehen seinen Lauf nimmt ..., verweist der Hymnus auf Gott als Herrn über Zeit und Geschichte, über Vergangenheit, Gegenwart und eschatologische Zukunft.“

### 6.3 Die Qeduscha der vier Lebewesen (Offb 4,8)

Offb 4,8cd Und sie singen unaufhörlich Tag und Nacht:  
 „Heilig, heilig, heilig  
 ist Gott, der Herr, der Allherrscher,  
 der war und der ist und der kommt.“

Es gehört zu den ureigensten Aufgaben der Engel und himmlischen Wesen, Gott Lob und Preis darzubringen. Schon die frühen jüdischen Texte lassen „die Engel als nichts anderes erscheinen, denn als zum Preis Gottes erschaffene Wesen, die ohne Bezug zur Geschichte und liturgischer Situation, allein dem Rhythmus der Schöpfung gehorchend, dem Schöpfungsauftrag nachkommen. Gemeint ist der unablässige Engelgesang, der seine Bestimmung vom Wechsel von Tag und Nacht erhält.“<sup>299</sup> Die Funktion der himmlischen Wesen in Offb 4 in der Thronszene ist ganz ähnlich: „Das Loblied zu Ehren Gottes ist ... das eigentliche, ja legitime Charakteristikum des Hofstaates.“<sup>300</sup> Das gilt in besonderem Maße von der elementarsten Aufgabe, die der Seher den vier Chajjot zuschreibt: Neben der äußerlichen Beschreibung der sechs Flügel<sup>301</sup> und ihrer Augen werden sie durch den Gesang der dreigliedrigen Qeduscha gleichsam definiert. Darauf wird im folgenden Ausklang noch einmal verstärkend hingewiesen und durch das sich daran anschließende, respondierende Lob der Ältesten unterstrichen. Die Qeduscha stellt damit die entscheidende Klimax des ganzen Abschnittes dar!

Die Erforschung dieses durch und durch liturgischen Textes ist noch nicht abgeschlossen,<sup>302</sup> und im Rahmen dieser Arbeit sicher auch nur in

<sup>299</sup> K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 13. Den anderen Aspekt der Bedeutung der Engel über das Gotteslob hinaus, wie es hier in der Thronszene der Fall ist, macht die kurze Zusammenfassung bei H. GIESEN (RNT, S. 210) klar: „Die Szene läßt auch gut erkennen, worin das Wesen der Engel zu sehen ist. Die Engel gehen in ihrer Funktion, im Dienst Gottes zu stehen und für sein Volk einzutreten, völlig auf. Sie sind also absolut von Gott abhängig und finden ihre Grenze zu ihrem je konkreten Auftrag. Mit ihrem Auftrag sind sie so stark identifiziert, daß sie wieder verschwinden, sobald sie ihn erledigt haben.“

<sup>300</sup> M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 17 mit ausdrücklichem Bezug zum Singen des „Sanctus“ der Serafim in Jes 6 als ihre „wichtigste Aufgabe“. Ähnlich, mit Verweis auf Ps 89,6–9: „Die Wesen des Hofstaates sind dazu da, zu loben ...“ (ebd., S. 20).

<sup>301</sup> Vgl. hierzu den Exkurs bei M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 185ff: „Die Flügel der Engel und die Kronen der Gerechten.“

<sup>302</sup> I. ELBOGEN 1931, *Gottesdienst*, S. 61: „Der Ursprung der Qeduscha ist überaus dunkel, die alten Quellen lassen uns vollständig im Stiche ...“. Das hat sich bis heute nicht verändert, auch wenn durch Untersuchungen an den Sabbatopferliedern von Qumran oder älteren Teilen der Hekhalot-Literatur weitere Felder erhellt werden.

So machte A. M. SCHWEMER 1991a, *Gott als König*, S. 99 (Herv. ebd.) wahrscheinlich, daß diese Lieder zum Sabbatopfer „doch schon die Kenntnis der Qeduscha als *Formel* voraussetzen und sie umsetzen in die Schilderung ihres Vollzugs. Das bleibt zwar eine Vermutung,

begrenztem Maße zu erhellen.<sup>303</sup> Aber einige wichtige Linien können hier und im folgenden Exkurs doch aufgezeigt werden. Zunächst ist die Aussage des zugrundeliegenden Textes herauszuarbeiten:

### 6.3.1 Das Trishagion in Jes 6,3

Das Trishagion bei Jesaja stellt die Grundlage für das Verständnis aller späteren Texte der Qeduscha dar.<sup>304</sup> In einzigartiger Weise wird hier die Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes beschrieben. In seiner Vision im Tempel sieht Jesaja Gott in seiner Hoheit und Herrlichkeit, die den Rahmen des Tempels sprengt, und über ihm und um ihn die himmlischen Wesen – die Serafim.<sup>305</sup> Jesaja hört den Lobpreis Gottes in seiner elementarsten und dichtesten Form als Trishagion.<sup>306</sup>

קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת  
מְלֵא כֹל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:

aber doch eine sehr wahrscheinliche. Die Gottesprädikation מֵלֶךְ כְּבוֹד unterstreicht unterstreicht ebenfalls die Verbindung zu Jes 6,3“. Weiter in einer Untersuchung der sog. David-Apokalypse in Hekhalot Rabbati §§ 122–126, DIES. 1991b, Irdischer und himmlischer König, S. 325: „Die Qeduscha ... stammt wahrscheinlich aus dem Tempelkult.“ Ähnlich äußert sich auch davon unabhängig mit sehr früher Ansetzung, J. MAIER 1990, Zu Kult und Liturgie, S. 574: „Die Verwendung des Trishagions (stammt) ... wohl aus der Liturgie des Ersten Tempels.“

Zur Geschichte der Qeduscha neben I. ELBOGEN sind besonders wichtig: P. PRIGENT 1964, *Apocalypse*, bes. S. 58–64: „L'histoire du Sanctus dans les liturgies“; J. J. PETUCHOWSKI 1983, *Liturgy*, bes. S. 37–40, 51–53 (Kap. X: The „Qeduscha“); I. GRUENWALD 1988, *From Apocalypticism*, S. 145–173 (Kap. 5: „Angelic Songs, the Qedushah and the Problem of the Origin of the Hekhalot Literature“) und Th. LENHARDT 1991, *Gott der Welt*, bes. S. 299–306.

<sup>303</sup> E. WERNER 1945f, *Doxology*, S. 292: „An extensive study of the development and the significance of the Kedushah would fill an entire book ...“. Vgl. auch die ca. zehn Angaben in OTP II, S. 991 (Index s.v. Sanctus).

<sup>304</sup> Ungewiß ist die genaue Formulierung; ob es vielleicht zunächst eine Version mit einem doppelten קְדוֹשׁ gegeben hat, wie es in der Jesajarolle aus Qumran überliefert wird? Vgl. z.B. I. GRUENWALD 1988, *From Apocalypticism*, S. 148f („Angelic Songs“). Es spricht aber vieles gegen eine solche doppelte Angabe; vgl. hierzu die textkritische Bemerkung zum Text. von H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, S. 232).

<sup>305</sup> Neben den Kommentaren vgl. wieder die angelogische Untersuchung von M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 35f und passim und weiter zur religionsgeschichtlichen Frage: O. KEEL 1977, *Jahwe-Visionen*, passim.

<sup>306</sup> Mit etwas anderem Schwerpunkt s. die Übersetzung von H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, S. 231): „Seine Ehre kündigt, was (immer) die Erde erfüllt.“, mit Verweis auf das Substantiv מְלֵא auch in Jes 8,8; 31,4 (vgl. auch M. DELCOR, Art. מְלֵא, THAT 1 [1971], Sp. 900: „in der hymnischen Sprache ... beliebt“).

### Exkurs II: Zur Geschichte der Qeduscha

Dieses Gotteslob in seiner konzentriertesten Form<sup>307</sup> und damit die grundlegende Orientierung am himmlischen Gottesdienst war wohl schon im Ersten Tempel Bestandteil der Liturgie des Jerusalemer Kultus.<sup>308</sup> „Die Anbetung der himmlischen Wesen ist Vorbild der Anbetung durch die irdische Gemeinde ... und in der Darstellung der himmlischen Anbetung liegt eine Aufforderung an Gottes Volk auf Erden, ein Gleiches zu tun.“<sup>309</sup> Neben der „Heiligkeit“<sup>310</sup> wird als zweites Moment seine „Herrlichkeit/Ehre“ betont herausgestellt.<sup>311</sup> Das irdische Lob, das dem himmlischen entspricht, dient damit der

<sup>307</sup> A. M. SCHWEMER 1991b, *Irdischer und himmlischer König*, S. 325: „Die Qeduscha ist der wichtigste und feierlichste liturgische Gesang ... Sie bildet das Kernstück aller himmlischen Liturgie.“; B. NITZAN 1994, *Qumran Prayer*, S. 277 zum „Zitieren“ der himmlischen Qeduscha (aus Jes 6,3 und Ez 3,12): „These recitations, read literally or midrashically, were the center (!) of the angelic song in post-biblical literature as well as being the most sublime expression of the sanctity and glory of God, and they alone are explicitly practiced.“

<sup>308</sup> Vgl. die Kommentare, z.B. J. SWEET (NTC, S. 120), aber schon L. MOWRY 1952, *Revelation*, S. 84 und auch J. MAIER 1990, *Kult und Liturgie*, S. 574. R. MARTIN (1964), *Worship*, S. 45 hält das Trishagion für eine direkte Übernahme aus der (griechisch sprechenden [sic!]) jüdischen Synagoge.

<sup>309</sup> H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, S. 248).

<sup>310</sup> Hier kommt sicher ein besonderer Schwerpunkt jesajanischer Theologie zum Tragen; vgl. u.a. W. ZIMMERLI 1972, *Grundriß*, S. 167: Es ist „vor allem die Kategorie des Heiligen die im Trishagion der Seraphen laut wird, welche Jesajas ganze Verkündigung von Jahwe ... prägt.“ Andererseits wird dann das dreimalige „heilig“ zum grundlegenden strukturierenden Element im Aufbau von Ps 99; der Ruf der Serafim hat den Psalm sicher in mehrerer Hinsicht geprägt: „unter formaler Hinsicht (Dreiteilung; Bedeutung des *ram*) als auch im Hinblick auf den anschaulichen Hintergrund (das Bild des Erhabenen auf dem Zion thronenden Jahwe) und bestimmt durch das Thema der Heiligkeit sogar die Grundstimmung des ganzen Psalms.“, nach R. SCORALICK 1989, *Trishagion*, S. 60, wobei nun „der Psalm ... den Ruf der Serafen („zerdichtet“)“. Die Gottesprädikation ὁ ἅγιος wird im Ruf der Märtyrer Offb 6,10 wieder aufgegriffen und ist im Sendschreiben an Philadelphia (Offb 3,7) auf Christus übertragen.

<sup>311</sup> Als Leitwort dient dann כְּבוֹד vor allem in Ps 29; von der Erstreckung über das ganze Land spricht auch Ps 57,6. Hier bei Jesaja gilt der כְּבוֹד natürlich von der Majestät Gottes, die im Tempel verehrt wird; wobei schon Jes 3,8 in einer Gerichtsankündigung von ihr redet. Zum Ganzen C. WESTERMANN, Art. כְּבוֹד, THAT 1 [1971], bes. Sp. 803–805: „Herrlichkeit“ wird schon im AT zum Gottesprädikat (Ps 24,8ff und 29,3). Das Stichwort כְּבוֹד ist sicher auch ein Bindeglied zum anderen alttestamentlichen Text einer Thronliturgie in Ezechiel; vgl. den Abschluß der Berufungsvision (!) Ez 1,28 mit dem Abschluß seiner Beauftragung (!) Ez 3,23, „wobei auf 1,28 zurückverwiesen wird“ (C. WESTERMANN, ebd., Sp. 810).

Der Begriff taucht dann selbstverständlich später in vielen Texten in Gottesbezeichnungen auf („Herr der Herrlichkeit“ [ὁ κύριος τῆς δόξης]) als beliebter Titel in der griechischen Fassung von 1 Hen 22,14 [En<sup>d</sup> 1 XI,2]: רְבוּחָא [מְרָה]; 27,3,5; vgl. 25,7; besonders angereichert 25,3: ὁ μέγας κύριος ὁ ἅγιος τῆς δόξης ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος u.ä.; s. zu dieser Gottesbezeichnung M. BLACK 1985, *Book of Enoch*, S. 104f und vor allem S. 200 zu 1 Hen 40,3 mit Verweis auf 1Q 20 [Gen Ap] 2,4: בְּמִרְהָ רְבוּחָא; vgl. die ausführliche Liste der damals bekannten Texte bei R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 90f.



Verbreitung und Durchsetzung der göttlichen Doxa.<sup>312</sup> Das Trishagion bildet gewissermaßen die Grundlage für den himmlischen Gottesdienst!

In welcher Weise dieser Serafengesang nun auch in andere liturgische Traditionskomplexe eingedrungen ist, ist schwierig auszumachen; seine Spuren im irdischen Gottesdienst sind geringer.<sup>313</sup> Sicher ist, daß er in einer „lebendigen Kulturtradition“<sup>314</sup> stand; in den Qumrantexten spielt er allerdings – soweit wir bisher sehen konnten – keine Rolle.<sup>315</sup> Es scheint nicht nur durch die Quellenlage bedingt zu sein, daß diese Texte für die Zeit des Zweiten Tempels nicht überliefert werden, sondern könnte daran liegen, daß man liturgisch andere Wege ging als im Tempel.<sup>316</sup>

Der Wortlaut von Jes 6,3 als unablässiger Gesang am Thron Gottes taucht dagegen mehrfach in der apokalyptischen Literatur auf. Die Grenze zwischen Himmel und Erde wird durchlässig. Durch eine Himmelsreise ist es möglich, am himmlischen Gottesdienst teilzunehmen. Im Hören des Trishagion erhält der Mensch einen unmittelbaren Einblick in die himmlische Welt und ihre Liturgie. So wird die Qeduscha schon bei der ersten Himmelsreise Henochs am Beginn der Bilderreden, 1 Hen 39, direkt in das eigene, menschliche Gotteslob an seiner ersten Station, dem Ort der Gerechten und Erwählten, eingebaut. Henoch übernimmt damit die Funktion eines himmlischen Liturgen.<sup>317</sup>

<sup>312</sup> Die LXX übersetzt diese universale Ausrichtung mit  $\pi\alpha\sigma\alpha \eta \gamma\eta$ , was später in der christlichen Liturgie nach 1 Klem 34,6 mit dem Stichwort  $\pi\alpha\sigma\alpha \eta \kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$  in erweiterter Form aufgenommen wird und dem Doppelausdruck  $\delta \sigma\upsilon\pi\alpha\nu\delta\varsigma \kappa\alpha\iota \eta \gamma\eta$  entspricht; vgl. hierzu W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, passim und u. zur weiteren Wirkungsgeschichte von Jes 6. Zur Bedeutung von  $\gamma\eta$  im Sinne des irdischen Lobes *der Menschen*, d.h. des bewohnten Erdkreises, vgl. o. zur Übersetzung von Offb 5,6.

<sup>313</sup> Zu Psalm 99 vgl. o. und den Hinweis auf die Untersuchung von R. SCORALICK 1989, *Trishagion*, passim.

<sup>314</sup> J. MAIER 1990, *Kult und Liturgie*, S. 574.

<sup>315</sup> J. MAIER erklärt dieses Phänomen damit, „daß die eigentliche Thronliturgie als Kulminationspunkt der exklusivsten (!) Priesterliturgie doch einer Art Arkandisziplin unterlag ...“ (*Kult und Liturgie*, S. 573f). Ähnlich äußert sich auch J. HEINEMANN 1977, *Prayer*, S. 36 über solche Texte: „(They were) composed in esoteric circles of mystics and ... gradually penetrated into the statutory liturgy.“ Vgl. aber auch noch das spätere Einfügen des Trishagion in der aramäischen Auslegungstradition zum Gottesnamen Tg Neofiti Dtn 32,3 und im Fragmententargum zum Text, s. weiter die Anmerkungen in der französischen Übersetzung von R. LE DÉAUT 1980, *Targum du Pentateuque*, S. 262f.

<sup>316</sup> Vgl. dagegen den Niederschlag, den die Qeduscha in den synagogalen Gebeten gewonnen hat; sie geht wohl schon auf die Tempel-Liturgie selbst zurück (s.u.).

<sup>317</sup> Übersetzung nach S. UHLIG (JSHRZ). Vgl. auch in einem anderen Zusammenhang die etwas merkwürdige und sehr schlecht erhaltene Schrift „Leiter Jakobs“. Im Gebet/Hymnus des Jakob (Kap. 2) wird in vielfältiger Weise mit einer Reihe von Prädikationen Gottes Macht und Ehre herausgestellt; darunter als eine Art Höhepunkt auch das „Dreimal Heilig“ angestimmt (LadJac 2,18), wo noch – trotz der sehr schlechten Textüberlieferung – die Grundstruktur von Jesaja 6 erkennbar ist, wahrscheinlich am Ende auch noch der Text aus Ez 3,12 (= Qeduscha!). Nach OTP II, S. 401ff (Einleitung) gehört diese Schrift am Ende des 1. Jh. durchaus ins Umfeld der Offb.

Der Text OTP II, S. 408 (vgl. auch oben zur Bethelszene Gen 28,17):

„Lord God of Adam your creature and  
Lord God of Abraham and Isaac my fathers and  
of all who have walked before you in justice! ...  
„Holy, Holy Holy“ – Yao, Yaova, Yaoil, Yao –

- 10 „Und lange betrachteten meine Augen jenen Ort,  
und ich pries und lobte ihn, indem ich sprach:  
,Gepriesen sei er,  
ja er sei gepriesen vom Anfang bis in Ewigkeit!‘
- 11 Und vor ihm gibt es kein Ende;  
er weiß, bevor die Welt geschaffen ist, was ewig ist  
und was sein wird von Generation zu Generation.
- 12 Dich preisen die, die nicht schlafen,  
und sie stehen vor deiner Herrlichkeit und preisen dich,  
verherrlichen und erheben (dich), indem sie sprechen:  
,Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister –  
er füllt die Erde mit Geistern!‘
- 13 Und hier sahen meine Augen all die, die nicht schlafen;  
sie standen vor ihm, priesen (ihn) und sprachen:  
,Gepriesen seist du,  
und gepriesen sei der Name des Herrn immer und ewig!‘
- 14 Und ich wandte mein Gesicht um,  
weil ich nicht mehr sehen konnte.“

An den „Ruheorten der Heiligen“ angekommen, erlebt Henoch zunächst ihre Gebete und Fürbitten. Dann nimmt er „den Erwählten“ bei ihnen wahr (1 Hen 39,6). In diesem Zusammenhang<sup>318</sup> spricht Henoch sein Gotteslob. Er beginnt mit der Aufforderung zum Lob unter besonderer Betonung Gottes als des Herrn über die Zeiten („von Anfang und bis in Ewigkeit“ u.ä.). Danach wird das himmlische Lob der Engel aufgenommen, wobei in der Schilderung in Henochs Gebet ihr Gesang das Trishagion in besonderer Ausgestaltung enthält. Respondierend wird die formelhafte Wendung: „Gepriesen seist du, und gepriesen sei der Name des Herrn immer und ewig!“ ergänzt.<sup>319</sup> Damit hat der Anfang der Bilderreden den Jesajertext frei aufgenommen und adaptiert. Das zweite Glied interpretiert den כבוד Gottes als „Fülle der Geister Gottes“.<sup>320</sup> Kontextbezogen wird so „dem über-

Kados, Chavod, Savaoth –

Omlenlech il avir amismi varich (= melek, El abir, amis, baruch ?),  
eternal king, mighty, powerful, most great, patient, blessed one! ...“

<sup>318</sup> Vgl. den Umstellungsvorschlag in APOT Bd. 1, für 1 Hen 39,6f (R. H. CHARLES).

<sup>319</sup> Diese Formel erinnert an die spätere Qeduscha in der jüdischen Liturgie, mit der Aufnahme von Ez 3,12; s.u. Schon A. DILLMANN hatte hinter der Formulierung Henochs zum Engellob die Qeduscha aus Jes 6 gesehen und den Ausdruck „Herr der Geister“ auf die Engel gedeutet. M. BLACK hat sicher mit seiner Vermutung recht, daß hier der Autor keinen neuen Gottesstiel einzuführen gedenkt (Im Kommentar [M. BLACK 1985, *Book of Enoch*, S. 191]: „Two Unusual Nomina Dei in the Parables“ [S. 189–193]). Hinter diesem Gottesstiel könnte damit sehr gut der (griechische?) Ausdruck  $\kappa\upsilon\rho\iota\circ\varsigma \tau\omicron\omega\nu \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\omega\nu$  stehen. So faßt M. BLACK (aaO.) seine Untersuchung zusammen: „It seems to me ... most likely that we have to do with a Greek interpretation of ‚Lord of hosts‘, viz.  $\kappa\upsilon\rho\iota\circ\varsigma \tau\omicron\omega\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ , taken over by the Eth. translator.“

<sup>320</sup> Vgl. R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 49. Hier bei der Himmelsreise Henochs hat das natürlich seinen unmittelbaren Bezug zu den „Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit“ und den „Ruheorten bei den Heiligen“ 1 Hen 39,5, wo der Seher sich befindet.

kommenen Text“ die „persönliche Note aufgeprägt“, wobei Henoch selbst das Gotteslob vorstellt.<sup>321</sup>

Eine weitere Zitierung des Serafengesangs in der apokalyptischen Literatur, die in zeitlicher Nähe zur Offb entstanden ist, findet sich im wohl aus Ägypten stammenden, griechisch überlieferten Testament Abrahams.<sup>322</sup> Auf dem Weg von der Orakel-Eiche am Hain Mamre (vgl. Gen 18) zu seiner Wohnung kommt Abraham im Begleitung des Erzengels Michael an einer Zypresse vorbei. Auf die Initiative Gottes hin bricht der Baum aus in die Rezitation der Qeduscha, *TestAbr (A) 3,3*:<sup>323</sup>

„Nach dem Auftrag Gottes sprach der Baum mit einer menschlichen Stimme und sagte:

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott,  
der ihn [Abraham] zu sich ruft zu denen, die ihn lieben.“

Abraham verbarg das Geheimnis, da er glaubte,  
daß der Archistrategie die Stimme des Baumes nicht gehört hatte.“

Die (belebte) Natur<sup>324</sup> preist den Gott Abrahams, der ihn erwählt und als seinen „Geliebten“ zu sich gerufen hat. Normalerweise haben ja die Engel das Trishagion darzubringen.<sup>325</sup> Aber – wie in anderen jüdischen Texten – wird Jesaja 6 in die Vätergeschichte hineingenommen, um einen bekannten Text der Begegnung von „Himmel und Erde“ aufzugreifen.<sup>326</sup> So übernimmt der Baum am Weg<sup>327</sup> mit seinem Gotteslob eine ganz spe-

<sup>321</sup> R. DEICHGRÄBER 1967, ebd. Letztlich besteht damit die himmlische Liturgie aus einem „Antiphon“.

<sup>322</sup> Vgl. die Einleitung von E. P. SANDERS, OTP I, S. 871ff. Zur obigen Übersetzung s. E. JANSSEN (JSHRZ).

<sup>323</sup> Text:

— ἕγιος ἕγιος ἕγιος κύριος  
ὁ προσκλιόμενος ἑαυτὸν τοῖς ἀγγέλων αἰσίων ...

*TestAbr (B) 3,3* hat eine davon abweichende Überlieferung, die statt Gott den Erzengel Michael anreden läßt:

„(Abraham und Michael) hörten eine Stimme aus den Zweigen (einer Tamariske) singen:  
„Heilig bist du, denn du trägst die Ursache der Dinge,  
zu denen du gesandt wurdest.““

Damit übernimmt die Baumstimme lediglich eine Orakelfunktion für Abraham.

<sup>324</sup> Die Einbeziehung der Natur in die „Heilsgeschichte“ ist schon ein entscheidendes Grundphänomen der Botschaft Dtjes; vgl. Jes 44,23: Himmel und Erde, die Berge und alle Bäume im Wald sollen in das Lob Gottes ausbrechen; vgl. den Hymnus Jes 49,13; weiter 55,12. K. ELLIGER (BK, S. 452): „offenbar (soll) das gesamte Universum, die ganze Schöpfung ohne Ausnahme in den Kreis der Jauchzenden einbezogen sein.“

<sup>325</sup> Siehe *TestAbr (A) 20,12* beim Transport des Leichnams Abrahams in den Himmel; vgl. M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 148ff (bes. S. 152 u.ö.): „Engel als Totenführer“, der allerdings dort an einen spezifisch christlichen Einfluß denkt.

<sup>326</sup> Ähnlich z.B. in der hellenistisch-jüdischen Predigt (Pseudo-)Philos, *de deo* Kap. 3 mit Zitat von Gen 18,2 („... der Welterschöpfer: Dieser erscheint seinem Jünger und gerechten Vertrauten samt [seinen] Heerscharen, [samt] seinen Hauptleuten und Erzengeln zu beiden Seiten. Sie alle dienen dem Ersten Herrscher in ihrer Mitte.“) und danach Kap. 6 mit Zitat von Jes 6,1f (sowie Kap. 9 weiter zur Beschreibung der Serafim); siehe F. SIEGERT 1980, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten Ps.-Philon*.

<sup>327</sup> Dabei ist es hier unerheblich, ob es sich dabei um eine Tamariske (*TestAbr B*) oder um eine Zypresse (*TestAbr A*) handelt.

zifische Aufgabe für Abraham, den Engeln vergleichbar. Mit ihm wird exemplarisch das Gotteslob der Schöpfung zum Ausdruck gebracht.<sup>328</sup> Hinter dieser Vorstellung könnte sich schon ein eigenständiger Midrasch zu Ps 96 verbergen.<sup>329</sup> Auf jeden Fall spielen auch in anderen midraschartigen Texten der Vätergeschichten belebte Gegenstände, vor allem Bäume, eine wichtige Rolle.<sup>330</sup>

Das Gotteslob des Baumes wird in der zweiten Hälfte inhaltlich so präzisiert, daß Gott Abraham erwählt und ihn damit zu denen zählt, „die ihn lieben“.<sup>331</sup> In großer Eigenständigkeit wird das Gotteslob der Engel in seiner Bedeutung für den Frommen konkret umgesetzt; im Testament Abraham geht es um seine Erwählung und im Gesamtzusammenhang schließlich um die Übertragung des Segens auf seinen Sohn Isaak. Hierzu wird das Handeln Gottes durch die Botschaft des Baumes dem Erzvater in außerordentlicher Weise offenbart.

Im *Prophetentargum zu Jes 6*<sup>332</sup> wird mit dem Stichwort קדוש der gesamte Engelsgesang der Qeduscha strukturiert und lautet nun:<sup>333</sup>

„Heilig in den Himmeln der Höhe, seinem Heiligtum,  
heilig auf der Erde, dem Werk seiner Stärke,  
heilig in Ewigkeit ist Jahwe der Heere;  
die ganze Erde ist erfüllt mit dem Glanz seiner Herrlichkeit.“

Die dreiteilige Struktur ist bemerkenswert: Zunächst wird in den beiden ersten Zeilen mit dem Himmel und der Erde der Ort der Qeduscha beschrieben, während in der dritten Zeile die Dimension der Zeit angesprochen wird. Grundsätzlich ist im Targum also die Vision Gottes, die Jesaja im Jerusalemer Tempel erlebt hat („... der Saum seines Gewandes erfüllte den Tempel ...“), in die Himmelssphäre verlegt; von dort her werden die Fundamente des Tempels, die irdische Wohnstatt, durch den Engelsgesang erschüttert.

<sup>328</sup> Vgl. o. zu Offb 5,13.

<sup>329</sup> Vgl. D. HALPERIN 1980, *Merkabah*, wobei seine Überlegungen nicht immer überzeugen. Anders die Vermutungen bei M. DELCOR 1973, *Le Testament d'Abraham*, S. 97ff zu Orphischen Vorstellungen; diese Verbindungen könnten möglich sein, haben allerdings am Text selbst keinerlei Anhaltspunkte! Außerdem wäre das Gotteslob des Baumes mit der Qeduscha nicht mehr kontextgemäß!

<sup>330</sup> Vgl. z.B. den prophetischen Traum Abrahams in Bezug auf das Schicksal der Sara in Ägypten, *IQ GenAp (1Q 20) 19,14ff*; hier schreit eine Dattelpalme, *19,16*: „Ihr dürft nicht die [Z]eder schlagen, denn wir kommen beide aus [ein]er Wur[zel]“ (Übersetzung nach MAIER I, S. 218). Weiter zur Rolle von Bäumen, die in hymnisches Lob ausbrechen, in rabbinischer Literatur D. HALPERIN 1980, *Merkabah*, S. 132 z.B. mit dem Hinweis die Mekhilta (*shirata* Kap. 16 Ende; vgl. J. GOLDIN 1971, *The Song at the Sea*, S. 172f).

<sup>331</sup> Vgl. zu dieser Formulierung z.B. den Abschluß des Debora-Liedes, *Ri 5,31*: ... „die (Gott) lieben, sind wie die Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Pracht.“ Vgl. auch die Aufnahme dieser Verheißung zur Erwählung des Frommen in Jak 1,12; aber in vergleichbarer Metaphorik schon in Dan 12,3.

<sup>332</sup> Vgl. hierzu besonders B. D. CHILTON 1987, *Isaiah Targum*, zum Text.

<sup>333</sup>

קדיש בשמו מרומא בית שכינתיה  
קדיש על ארעא עובר נבורתיה  
קדיש בעלם עלמיה יהו צבאות  
מליא כל ארעא זיו יקרדיה.

Auch die Serafim befinden sich natürlicherweise dort „in den Himmeln der Höhe“ um den Thron Gottes. Anders als in der ursprünglichen Fassung bleibt also die göttliche Herrlichkeit im himmlischen Tempel, wirkt jedoch auch im irdischen Heiligtum und erfüllt es mit „Rauch“.<sup>334</sup>

Wahrscheinlich kann zur Zeit der Johannesoffenbarung – wie eine Reihe von Forschern vermutet<sup>335</sup> – schon eine formelhafte Verwendung der Qeduscha mit verschiedenen Varianten vorausgesetzt werden. So wird gerade in der Fassung der Qeduscha zum Abschluß des Morgengebets (*Qeduscha de Sidra*) die Geistverleihung an den verheißenen Erlöser, seine Erwählung und Segensverheißung an die „Sünder in Jakob“, die sich zur Umkehr bewegen lassen, in besonderer Weise herausgestellt, bevor das Gotteslob in der Fassung von Jes 6 zitiert wird.<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Betont taucht schon vor dem Trishagion zweimal der Begriff מְרוֹמָי בְּשָׁמַי (auf (Jes 6,1.2). Zur Bedeutung dieses Terminus Tg Jes 6,6; 32,15; 33,5; 38,14 s. B. D. CHILTON 1987, *Isaiah Targum*, S. XIX; zum Ganzen s. auch die Interpretation bei D. FLUSSER, *Sanctus*, S. 238f. Er zieht dann allerdings die nicht überzeugende Schlußfolgerung: „Wir werden annehmen müssen, daß im Lauf der mündlichen Überlieferung des Targum der ursprüngliche Wortlaut der dritten Zeile durch eine Doxologie ersetzt worden ist.“ (ebd., S. 239f). Die direkte Parallelisierung mit dem Sanctus der himmlischen Heere aus Lk 2,14 ist nicht schlüssig. Im Evangelientext liegt keine Qeduscha vor, sondern – wie schon der erste Begriff andeutet – eine regelrechte „Doxologie“! Vgl. hierzu u.a. M. MACH 1990, *Entwicklungsstadien*, S. 227 (Anm. 311 „freie Umschreibung von Jes 6,3“).

Zur „Ewigkeitsformel“ innerhalb der Doxologien vgl. z.B. R. DEICHGRÄBER 1967, *Gottes hymnus*, S. 29.35.38.

<sup>335</sup> So äußert sich – allerdings skeptisch – z.B. I. ELBOGEN 1931, *Gottesdienst*, S. 61f; positiver im Urteil: J. HEINEMANN 1977, *Prayer*, S. 230ff; vgl. o. die Untersuchung zu den Sabbatopferliedern von A. M. SCHWEMER 1991a, *Gott als König*, S. 54f („in der frühen palästinischen Zeit belegt“; zur Qeduscha im Yozer: „was sehr wahrscheinlich auf den Gebetsgebrauch der Priester im zweiten Tempel zurückgeht“) sowie DIES. 1991b, *Irdischer und himmlischer König*, S. 325 („Die Qeduscha ... stammt wahrscheinlich aus dem Tempelkult und wurde in früher Zeit in der Synagoge nur am Sabbat zitiert“).

Zur synagogalen Liturgie vgl. J. PRIGENT 1964, *Apocalypse*, S. 60ff (bes. S. 64); dort findet sich auch ein Hinweis auf die *Const.Apost.*

<sup>336</sup> Auch wenn sich für diese Qeduscha in der rabbinischen Literatur noch keine direkten Belege aus tannaitischer Zeit finden, ist es sehr wahrscheinlich, daß zumindest an manchen Orten auch im Yozer eine Qeduscha verbreitet war; möglicherweise war sie jedoch auf den Sabbat und einige hohe Feiertage beschränkt; vgl. z.B. Th. LENHARDT 1991, *Gott der Welt*, S. 301. Hierfür bilden vor allem die (christlichen) *Apostolischen Konstitutionen* eine wichtige Quelle, in denen sicher älteres (jüdisches) Material verarbeitet wird:

*Const.Apost.* 7,35,3 (gezählt als viertes hellenistisches Synagogalgebet in OTP II, S. 680) enthält schon das Trishagion in dieser (himmlischen) liturgischen Funktion (ähnlich werden die beiden biblischen Texte als Abschluß eines langen Gebetes in 8,12,27 zusammengestellt [Text 12 in OTP II, S. 694]). Hier in den *Const.Apost.* 7,35,5ff wird in einem „Siegeslied“ (τὴν ἐπινίκιον ᾠδὴν) die Größe Gottes als Schöpfer so thematisiert, daß nach dem Lob der Himmel und des Meeres auch die Engelscharen in dieses Lob einfallen; nach dem Stichwort der Einzigkeit Gottes respondieren „die heiligen Serafim zusammen mit den sechsflügeligen Cherubim“ nach Jes 6,3 (allerdings mit der [christlichen?; wohl eher frühjüdischen!] Ergänzung: der Himmel und die Erde sind voll von deiner Ehre [πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου]) mit den unzählbaren anderen Engelgruppen (Ez 3,12): „Gelobt sei die Herrlichkeit

So heißt es dort:<sup>337</sup>

„Ich habe einen Bund mit ihnen (geschlossen), spricht der Ewige, mein Geist, der auf dir ruht,<sup>338</sup> und die Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sie sollen nicht aus dem Munde weichen und aus dem Munde deiner Kinder ... von nun an bis in Ewigkeit.

Einer ruft dem anderen zu und spricht: ... (Jes 6)

Sie empfangen einer von anderen (die Erlaubnis) und sprechen: ...“

(Zitat der Targumfassung von Jes 6 und abschließend unmittelbar das Zitat von Ez 3,12)“.

Das Trishagion aus Jes 6 wird in der Qeduscha wieder als Responson verschiedener Engelgruppen verstanden und auf diese aufgeteilt. Die erste Gruppe rezitiert Jes 6, während die anderen Gruppen mit der dreifachen Fassung des Targums respondieren und schließlich mit dem Zitat aus Ez 3,12 eine letzte Gruppe antwortet.

Für die spätere Hekhalot-Literatur hat die Qeduscha dann eine ganz besondere Bedeutung. Vor allem im 3. Henochbuch und in Hekhalot Rabbati kulminiert der Preis der Engel in der ständigen Rezitierung der Qeduscha.<sup>339</sup> Unzählige Male erscheint sie und faßt die Hauptaufgabe der Thronengel zusammen. Sie bildet den obligatorischen Grundbestand des immerwährenden himmlischen Gottesdienstes. Für unseren kurzen Überblick sind zum einen die verschiedenen Fassungen dieses liturgischen Textes wichtig, zum anderen die für 3 Hen typische Beschreibung der Ereignisse, die sich zeitgleich mit dem Gotteslob bei der himmlischen Qeduscha abspielen.<sup>340</sup>

Gleich zu Anfang der hebräischen Henochbuch-Sammlung erlebt „Rabbi Yishmael“ als Höhepunkt seines Aufstiegs mit Hilfe Metatrons in den siebten Himmel (Palast/Hekhal) die Qeduscha der vier Chajjot; dann heißt es in 3 Hen 1,12 (§ 2):<sup>341</sup>

des Herrn von ihrem Ort“. D.h. auch hier liegt offensichtlich ein Zitat der synagogalen Qeduscha vor, bevor dann am Schluß das irdische Israel im „Wettstreit“ mit der himmlischen Welt (καὶ κατ' οὐρανὸν δυνάμειν ἀμειλλωμένη) zusammen mit der Schöpfung (hier natürlich als das „geistliche“ Israel, als die christliche Kirche, verstanden) sein Lob Gott entgegenbringt! Als synagogale Liturgie ist darum dieser Text wichtig für das Verständnis der Johannesoffenbarung! Zum Ganzen s. D. A. FIENSY 1985, *Prayers*, S. 177f.

Vergleiche unten zum Stichwort παντοκράτωρ in den *Const.Apost.*; zur Besonderheit des Jesajazitates D. FLUSSER 1987, *Sanctus*, S. 228 mit Verweis auf den Text der Hodajot: 1QH 8 (XVI),3.

<sup>337</sup> S. BAMBERGER, *Siddur*, S. 62f. Die antiphonische Zweiteilung der „himmlische Liturgie“ entspricht der in 1 Hen 39,10ff (s.o.).

<sup>338</sup> Hier stehen natürlich eine Reihe von „messianischen“ Texten aus dem AT im Hintergrund; vgl. z.B. Jes 11,2 und bes. 42,1; 61,1.

<sup>339</sup> Dabei muß das Trishagion von Jes 6,3 inhaltlich nicht immer die Qeduscha im technischen Sinne sein. H. ODEBERG 1928, 3 *Enoch*, S. 183–187 hatte ihr sogar einen eigenen Abschnitt gewidmet (§ 18 „The Performance of the Celestial Songs, especially the Qedussa“). Zur Qeduscha in der Hekhalot-Literatur vgl. neuerdings P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 23–27 („Der himmlische Lobpreis“) und ebd., S. 45–48 (zusammenfassend S. 136f) mit mehreren Textbeispielen, z.B. Hekhalot Rabbati § 163, § 164, § 174 und § 179. Der Abschluß des babylonischen Talmud dürfte als „sichere untere Datierungsgrenze gelten“ (SCHÄFER I, S. LIII) und nach OTP I, S. 223ff (P. ALEXANDER) dürfte das 9. Jh. n.Chr. als *terminus ante quem* anzusehen sein.

<sup>340</sup> Vor allem in den Kap. 35–40 (SCHÄFER 1981, *Synopse*, § 52–58).

<sup>341</sup> Übersetzung nach SCHÄFER I, S. 6f; Text:

וכשפתחתי את פי ושבתתי שירה לפני כסא הכבוד

„Als ich meinen Mund öffnete  
und ein Loblied vor dem Thron der Herrlichkeit sprach,  
antworteten mir die *hayyot ha-qodesh*  
unterhalb des Thrones des Königs der Herrlichkeit  
und oberhalb des Thrones und sprachen:  
,Heilig' (Jes 6,3) und:  
,Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn' ... (Ez 3,12).“

In dieser Fassung der Qeduscha stehen sich die beiden Gruppen der Chajjot gegenüber und respondieren mit den beiden Bibeltexten von Jes 6,3 und Ez 3,12. Dabei ist der zeitliche Zusammenhang der Qeduscha wichtig: Die vier Lebewesen stimmen ihren Lobpreis gerade in dem Moment an, in dem „Rabbi Yishma'el“ sein Gotteslob vor dem Thron beginnt. Der „himmlische Lobpreis“ wird damit dem „menschlichen Lobpreis“ nach- und zugeordnet.<sup>342</sup>

Eine andere Fassung der Qeduscha erscheint innerhalb der ausführlichen Beschreibung der Umstände, die sich während der Qeduscha der Engel abspielen, wenn nicht die Tempelschwellen (vgl. Jes 6,4), sondern Himmel und Erde zutiefst erschüttert werden, in 3 Hen 39,1f (§ 57 Ende):<sup>343</sup>

„Wenn die Dienstengel (das) Heilig sprechen,  
fliegen alle unaussprechlichen Namen ...  
und die Engel der Heerschar ...  
fallen auf ihr Angesicht, dreimal, und sagen:  
Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königtums für immer und ewig.“

Die dreifache Proskynese der unzähligen Engelgruppen<sup>344</sup> spitzt sich in einer ganz besonderen Form der Qeduscha zu. Die aus dem Tempelkult bekannte Formel und das liturgische Responson auf die Aussprache des Tetragramms im Priestersegen und im Schema<sup>c</sup> „gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königtums auf immer und ewig“<sup>345</sup> dient

חיות הקדש מתחת כסא של מלך הכבוד  
ולמעלה מן הכסא עונים אחרי ואומרים  
קדוש וברך כבוד יהוה ממקומו.

Vgl. weiter Kap. 20,2 (SCHÄFER 1981, *Synopse*, § 31 Ende); aber auch Kap. 35,4 (§ 52).

<sup>342</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 126: „Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß auch im 3. Henoch das Loblied der Engel im Himmel zum Vorbild für den irdischen Lobgesang dient ...“ Ähnlich schon DERS., 1988, *Hekhalot-Studien*, S. 166 (Anm. 54) zu Hekhalot Rabbati. Die himmlische Liturgie erweitert sich auf drei Elemente.

<sup>343</sup> Als Erklärung Metatrons. Übersetzung nach SCHÄFER I, S. 127f.; Text:

כמלאכי השרת אומרי קדוש  
כל שמות המפורשות התקוות ...  
ומלאכי הצבא ...  
נופלים על פניהם שלשה פעמים ואומרים  
ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

<sup>344</sup> Oben werden nur die „Engel der Heerschar“ (מלאכי הצבא) *pars pro toto* genannt.

<sup>345</sup> MYom 3,8: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד; zu dieser Formel aus dem Schema<sup>c</sup>, mit der die Priester im Tempel am großen Versöhnungstag nach dem hörbaren Aussprechen des Gottesnamens respondierten, vgl. I. ELBOGEN 1931, *Gottesdienst*, S. 495; I. HEINEMANN 1977, *Prayer*, s.v.; weiter A. M. SCHWEMER 1991b, *Irdischer und himmlischer König*, passim und M. HENGEL in der Einleitung zu: DERS. / A. M. SCHWEMER 1991, *Königsherrschaft Gottes*, S. 2f.

in diesem Zusammenhang wohl als Ersatz der Qeduscha.<sup>346</sup> Dadurch erscheint mit dieser liturgischen Formel das Responsorium für das Schema<sup>c</sup>. Auch hier wirkt wie in der ganzen Hekhalot-Literatur die liturgische Ausgestaltung durch den Bezug auf die „unaussprechlichen Namen“ auf den beabsichtigten Schwerpunkt des Gesamtzusammenhangs.

Schließlich ist auf das schlichte Zitieren von Jes 6,3 in zahllosen Texten der Hekhalot-Literatur hinzuweisen. Allerdings ohne eine „Zitateinleitung“ selbst, die sich erst in einem späteren Textstück des Werkes findet.<sup>347</sup> Möglicherweise hängt das damit zusammen, daß hier „antitheurgische“ Tendenzen zum Ausdruck kommen.<sup>348</sup>

Als letztes ist das Gebet des Jeremia zu besprechen. Es bildet möglicherweise den Abschluß der jüdischen Fassung der in christlichen Kreisen überlieferten sogenannten *Paralipomena Jeremiae*.<sup>349</sup> Immer wieder wird hier Jeremia „als Fürbitter“ vorgestellt.<sup>350</sup> Der letzte der Gebetstexte kurz vor dem Tod des Propheten am Altar des Tempels in Jerusalem beginnt mit einer ausführlichen Gottesanrede, einschließlich dem einleitenden Trishagion, *ParJer* 9,3f.<sup>351</sup>

„Heilig, heilig, heilig – (du) Räucherwerk für die lebendigen Bäume,  
wahres Licht, das mich erleuchtet,  
bis ich aufgenommen werde zu dir.  
Um der lieblichen Stimme der beiden Serafim willen (4) bitte ich,  
um einen anderen Wohlgeruch des Räucherwerkes ...“

Mit mehreren ungewöhnlichen Gottesprädikaten wird das Gebet des Propheten angestimmt und dann auch mit ganz ähnlichen Formulierungen wieder abgeschlossen. Allerdings eröffnet zunächst das dreimalige „heilig“ das Gebet, ohne daß zunächst ein Bezug

<sup>346</sup> Vgl. die ausführliche Behandlung der Frage nach der „Macht des göttlichen Namens“ in den Ma'ase Merkava bei P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 74–77: „Gott und sein Name“.

<sup>347</sup> Hekhalot Rabbati § 161 (etwas anders 3 Hen 22 B,8); vgl. aber auch den besonderen Höhepunkt der vielfältigen Zitierung und kunstvollen Aufteilung des jesajanischen Trishagion in 3 Hen 40,1ff (§ 58).

<sup>348</sup> So vermutet in OTP I, S. 245 (P. ALEXANDER). Vgl. andererseits die kritische Bemerkung von P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 127 (Anm. 52).

<sup>349</sup> Vgl. vor allem G. DELLING 1967, *Jüdische Lehre*, passim. Das Werk ist unter verschiedenen Titeln bekannt; in OTP II, 413ff wird es von S. E. ROBINSON bearbeitet als „4 Baruch“; bei SCHÜRER III,1 erscheint es unter „The Chronicles of Jeremiah“; vgl. neuerdings die eingehende Untersuchung von J. HERZER 1994, *Paralipomena Jeremiae*.

<sup>350</sup> G. DELLING, *Jüdische Lehre*, S. 70 in der Schlußzusammenfassung. Neben anderen Gebetstexten sind hier vor allem *ParJer* 5,32; 6,9f und schließlich 9,3–9 wichtig. Vgl. die wichtige Zusammenstellung bei J. H. CHARLESWORTH 1982, *Prolegomenon*, S. 276: „Non-Rabbinic Jewish Prayers that postdate 70 C.E. and are roughly contemporaneous with the Gospels“ und weiter J. HERZER 1994, *Paralipomena Jeremiae*, S. 146 (Anm. 543 „Zu Jeremia als Beter“).

<sup>351</sup> (Καὶ ἤψατο εὐχὴν λέγων):  
ἅγιος ἅγιος ἅγιος  
τὸ θυμίαμα τῶν δένδρων τῶν ζώντων  
τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ φωτίζειν με ἕως οὗ ἀναληφθῶ πρὸς σε,  
(περὶ τοῦ ἐλέους σου, παρακαλῶ; wohl sek. [J. Herzer S. 148f, Anm. 556.562])  
περὶ τῆς φωνῆς τῆς γλυκειᾶς τῶν δύο Σεραφίμ παρακαλῶ  
περὶ ἄλλης εὐωδίας θυμιάματος.  
Übersetzung nach J. HERZER 1994, *Paralipomena Jeremiae*, S. 147.

zum himmlischen Gottesdienst erkennbar wäre.<sup>352</sup> Andererseits wird offensichtlich bei den Bitten selbst ein solcher vorausgesetzt. Zwei Serafim (-Gruppen, die einander die Qeduscha respondieren)<sup>353</sup> werden erwähnt, das Gebet als „Räucheropfer“ mehrmals metaphorisch verwendet,<sup>354</sup> sowie das Gottesprädikat „Räucherwerk der lebendigen Bäume“ (und „wahres Licht“) mit dem Beter metaphorisch in Beziehung gebracht.<sup>355</sup>

Insgesamt kann man darum – wie die Fülle der angegebenen Texte beweist – inzwischen kaum mehr von „spärlichen Belegen“ sprechen, die die Verbreitung des jesajanischen Trishagion in frühjüdischer Zeit dokumentieren!<sup>356</sup> Das Trishagion hat damit schon in vorchristlicher Zeit als himmlische Liturgie eine entscheidende Basisfunktion für die Liturgie der Gemeinde in der apokalyptischen Literatur. Insgesamt überrascht es deshalb keineswegs, daß auch unter den sehr spärlichen Hinweisen zu liturgischen Elementen im mit der Johannesoffenbarung etwa zeitgleichen Klemensbrief das Trishagion aus Jes 6 ausdrücklich zitiert wird: *1 Klem 34,6*. Im Zusammenhang zum Thema „Gehorsam“ werden die Engel, die sich ausdrücklich dem Willen Gottes unterordnen (ὑποτασσόμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ), als Vorbild für den menschlichen Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber angeführt. Es ist sicher nicht zuviel Interpretation in diese kurze Bemerkung hineingelegt, wenn die daran anschließende Ermahnung zu Eintracht (ἐν ὁμονοίᾳ) auch in liturgischer Hinsicht beherzigt werden soll: in irdischer Korrespondenz zum himmlischen Vorbild der Engel.<sup>357</sup>

Als weiterer christlicher Beleg hat *MartPerp 12,1* (um 200 n.Chr.) zu gelten, wo die Märtyrer von vier (Erz-)Engeln zum Gott(esthron) geführt werden („einem Ort, dessen Wände aus Licht gebaut zu sein scheinen“) und dort das unaufhörliche Trishagion, als „eine vereinte Stimme“, vernehmen (et audiimus uocem unitam dicentem, agios, agios, agios [griechisch!]: sine cessatione). In dieser Gottesvision stehen (wohl als visionäre Adaption der Offb zu verstehen) „vier Älteste“ (seniores quattuor) zu seiner Rechten und

<sup>352</sup> G. DELLING 1967, *Jüdische Lehre*, S. 33 zitiert als Parallele die Proklamation Gottes durch Alexander bei *Pseudo-Callisthenes 2,28* cod.C: τὸν ἐπὶ τῶν Σεραφίμ ἐποχοῦμενον καὶ τρισαγίῳ φωνῇ δοξαζόμενον.

<sup>353</sup> G. DELLING 1967, aaO., S. 62f: „... die Zweizahl ist wohl aus dem wechselseitigen Zuerufen der Seraphen ... erschlossen.“ Nach den obigen Ausführungen ist hier sicher schon eine liturgische Verwendung der Qeduscha als bekannt vorauszusetzen! S.o. zur Qeduscha der Sidra.

<sup>354</sup> Vgl. Offb 5,8; hierdurch wird die Gottesgegenwart symbolisiert, J. HERZER 1994, *Paralipomena Jeremiae*, S. 150 mit Verweis auf die Jesajavision Jes 6,3f (יְשׁוּעָה, קָאֵפְנוֹס) u.ö.

<sup>355</sup> Wieder bei G. DELLING 1967, *Jüdische Lehre*, S. 34 mit Verweis auf 1QH 16 (VIII), 5f.12.21f sowie PsSal 14,3. Zu vergleichen wären weiterhin die oben erwähnten Funktionen der Qeduscha in TestAbr 3,3: Abraham als Empfänger der göttlichen Doxa.

<sup>356</sup> So redet z.B. U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 147) von „relativ seltenen jüdischen Belegen“! Vgl. zusätzlich noch die beiden, wahrscheinlich christlichen, Belege aus TestIsaak 6,5 und 6,24, nach M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 166 (Anm. 136) und bes. S. 225 (Anm. 306). Zu den beiden Anspielungen auf die himmlische Qeduscha, auch wenn der Wortlaut selbst nicht mitgeteilt wird, in der ApkAbr 16,3 und 18,14 (wo vorher auch ausführlich die vier Lebewesen „unter dem Thron“ beschrieben werden, nachdem Abraham selbst sein Lied angestimmt hat) s. M. LATTKE 1991, *Hymnus*, S. 121. Im TestAdam 1,4 gehört die Möglichkeit des Vernehmens des Trishagions der Engel in die Zeit vor den Sündenfall. Es wird als Gesang der Serafim der 4. Nachtstunde zugeordnet.

<sup>357</sup> Zum Ganzen vgl. W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, passim und o. zur Form des Trishagion.

Linken und „hinter ihnen noch mehrere andere Älteste“ (et post illos ceteri seniores conplures stabant).

So bildet sicher auch die Qeduscha der Thronvision die Grundlage für die ganze Offb. Offb 4,8 ist damit der *entscheidende Ausgangspunkt* für die Schilderung des Gottesdienstes in den beiden Kapiteln 4–5 und allen folgenden Hymnen!

### 6.3.2 Die Qeduscha Offb 4,8 in ihrer liturgischen Funktion

Welche liturgische Gesamtaufgabe haben nun die vier Lebewesen mit ihrem „liturgischen Beitrag“ am Gottesthron in der Thronvision? Es ist ja der erste der vielfältigen hymnischen Texte des Buches und damit ihr Fundament. Zunächst ist das Augenmerk auf die Struktur und die Inhalte der Qeduscha selbst zu lenken. Danach ist ihre Funktion im Zusammenhang zu untersuchen.<sup>358</sup>

#### 6.3.2.1 Zur Gottesbezeichnung παντοκράτωρ

Wir treffen hier auf ein Spezifikum des Buches. Παντοκράτωρ ist die wichtigste unter den typischen Gottesbezeichnungen der Johannesoffenbarung.<sup>359</sup> In den Texten selbst scheint der Bezug vor allem zu den hymnischen Formen wesentlich zu sein.<sup>360</sup> Der Terminus ist in der LXX ein neu geprägter Begriff,<sup>361</sup> der allerdings sonst nur noch einmal im Schriftzitat eines Paulusbriefes aufgenommen wird. Aber auch in apokalyptischen Texten, wie z.B. 2 Bar,<sup>362</sup> ist dieser Ausdruck als durchgängige und cha-

<sup>358</sup> J. ROLOFF hebt bei seiner Kommentierung zwei Schwerpunkte heraus; neben einem fast wörtlichen Zitat der Serafim (Jes 6,3) soll für die Johannesoffenbarung ein neuer Akzent gelten: „Nun tritt an die Stelle der schwerverständlichen Gottesbezeichnung ‚Herr Zebaoth‘ ... die für hellenistische Menschen geläufigere ‚der Herr, Gott, der Allherrscher‘, an die sich unmittelbar eine geschichtstheologische Interpretation ihrer Bedeutung anschließt, die fast wörtlich der in Offb 1,8 gegebenen entspricht.“ S. J. ROLOFF (ZBK, S. 70) mit Verweis auf Offb 15,3; 16,7; 19,6; 21,22.

<sup>359</sup> Neunmal: Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22. Sonst nur noch im NT als abschließende Zitatformel (von LXX 2 Sam 7,8) in 2 Kor 6,18. Zur Literatur vgl. vor allem G. DELLING 1970, *Studien zum NT*, S. 442–448 („IV. Pantokrator“) und R. FELDMEIER, Art. Almighty, DDD (1995), Sp. 35–41 (Sp. 35): „Found relatively rarely in pagan literature, it is used frequently for God in the LXX and in early Jewish writings.“

<sup>360</sup> So schon sichtbar in Offb 1,8; aber auch in 11,17; im Psalmzitat Offb 15,3 und weiter in Offb 16,7; 19,6, also in über der Hälfte der Texte!

<sup>361</sup> So ca. 140mal als Gottesprädikation und Übersetzung von יהוה (אלהי) צבאות (vgl. die „Definition“ Am 4,13; im Sinne von „Herrscher der Welt“ vgl. auch den negativen jehanneischen Begriff ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου Joh 12,31; 16,11; vgl. 14,30 und Eph 6,12: παντοκράτωρ); ca. 20mal fügt die LXX den Begriff παντοκράτωρ zum MT hinzu; allerdings kann Σαβαώθ, ebenfalls ein geläufiger Begriff der LXX, in Röm 9,29 (Zitat Jes 1,9) und Jak 5,4 auch unübersetzt bleiben (nur an diesen beiden Stellen kommt „Sabaoth“ im NT vor).

<sup>362</sup> Bei A. M. DENIS 1987, *Concordance*, erscheinen für den Begriff nur sieben Angaben. Das hängt aber damit zusammen, daß viele original griechische Texte verloren gegangen und/oder nur noch in Übersetzungen zugänglich sind. Deshalb gehören, so wie es schon in der kurzen Übersicht bei BOUSSET/GRESSMANN zu Recht zum Ausdruck kommt (S. 312

rakteristische Gottesbezeichnung anzutreffen.<sup>363</sup> Damit übernimmt der Verfasser einfach den Sprachgebrauch der hellenistischen Synagoge.<sup>364</sup> Der Begriff „Pantokrator“ bekommt nun in der Offb eine zentrale theologische Bedeutung.

Gottes Heiligkeit und sein Herrsein wird mit diesem Ausdruck „gleichsam zusammengefaßt“<sup>365</sup> in einer Zeit und Geschichte umfassenden Aussage von Gottes „zeitübergreifender“ Macht und Herrschaft. Somit ist zunächst auf der einen Seite von „einer festen Namensfügung“ auszugehen,<sup>366</sup> andererseits aber durch die beiden unterschiedlichen, zwei- und

[Anm. 2] eine Reihe weiterer Texte dazu, wie eben auch 2 Bar; hier als die gängige und beliebteste Gottesbezeichnung (knapp 50mal!): צבא oder (אלהים) חילתהוה. Auch wenn der syrische Text wahrscheinlich eine solche griechischen Vorlage gehabt hat, in der παντοκράτωρ enthalten war (vgl. die gr. Apokalypse Baruch 1,3: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ), scheint im Hintergrund auf jeden Fall ursprünglich ein semitisches Original, Hebräisch oder Aramäisch, zu stehen. Vgl. die Untersuchungen von F. ZIMMERMANN, zitiert bei A. F. J. KLIJN (JSHRZ) S. 110: „Heute nimmt man allgemein an, daß die griechische Übersetzung auf einen hebräischen oder aramäischen Originaltext zurückgeht.“ Und DERS., in: OTP II, S. 616 (das spricht also gegen die Interpretation bei BOUSSET!).

Zur für 1 Hen typischen Gottesbezeichnung „Herr der Geister“, die sich mehr oder weniger deutlich an Jes 6,3 anlehnt, vgl. o. zu 1 Hen 39,10ff; 40,2ff und Anm. 311. Das alles macht die Bestimmung gerade dieses Prädikates als „entschlossene Zuwendung zu den angesprochenen hellenistischen Christen“ (J. ROLOFF [ZBK, S. 37]) alles andere als überzeugend!

R. FELDMIEIER (Art. Almighty, aaO., Sp. 36) macht vor allem auf die fünf Texte in Judit aufmerksam (Jdt 4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17; „Significantly, the final song of Judith ends with the prospect of the ultimate victory [!] of kyrios pantokratōr against all the enemies of God’s People“ [ad Jdt 16,7]). Vgl. die Zusammenfassung ebd., Sp. 38: „Surveying all this, it is noticeable that in early Judaism the addressing or designation of God as pantokratōr can be found with amazing frequency in the context of enemy threat. The emphasis on ‚all-sovereignty‘ seems mainly directed against the claim for power ... by the Hellenistic and Roman rulers. The Jews counter this claim for power with the declaration of belief in the global sovereignty of their God as Creator and Judge.“

<sup>363</sup> Vgl. weiter innerhalb der synagogalen Gebetsliteratur, wohl aus der LXX übernommen, Const.Apost. 7,33,2 (als Gebetsanrede: ... ὁ ὢν μόνος παντοκράτωρ καὶ κύριος, ὁ θεὸς πάντων τῶν ὄντων καὶ θεὸς τῶν ἀγίων ...; OTP: Gebet 2); 7,38,1 (als Gebetsanrede: ὁ ὢν, δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ...; OTP: Gebet 9; vgl. weiter Const.Apost. 7,26,3; 7,35,1; 7,36,1; 7,38,1; 8,5,1; 8,6,11; 8,9,8; 8,12,18; 8,15,7; 8,16,3; 8,18,1 u.ö.), vor allem also wohl in liturgischer Verwendung (s.o. zum Exkurs: Geschichte des Trishagion).

<sup>364</sup> Der Begriff „Sabaoth“ erscheint in der Offb gar nicht. Die „überschießenden“ Pantokrator-Stellen der LXX erklärt R. FELDMIEIER (Art. Almighty, aaO., Sp. 36): „This should probably be understood as a Jewish reaction to the idea of a comprehensive global power, introduced by Alexander the Great and adopted by the Hellenistic monarchies and, finally, by the Roman Empire, an idea which, after all, is also given a religious basis“ (mit Verweis auf den Herrscherkult).

<sup>365</sup> T. HOLTZ 1980, Gott, S. 255.

<sup>366</sup> Ebd., S. 256.

dreigliedrigen Erscheinungsformen<sup>367</sup> damit zu rechnen, daß der Autor diesen Ausdruck in seiner vollen Wortbedeutung begreift:<sup>368</sup>

„Gott der Herr ist der Allherrscher, von dem das AT redete, zu dessen Wesen als dem, der das Sein in sich begreift und der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfaßt, es gehört, allmächtige Herrschaft auszuüben ... Er tut es in der Gegenwart vornehmlich in seinem Gerichtshandeln ..., erweist aber gerade darin seine Gerechtigkeit und Wahrheit, deren Erkenntnis zu seiner Anerkennung als Gott führt.“

Diese zentrale Gottesaussage bestimmt also schon den ersten liturgischen Text der himmlischen Wesen, die Gott am nächsten stehen.<sup>369</sup> Gleichzeitig wird ein Bezug hergestellt zur ersten Gottesprädikation (Offb 1,4.8). Sie wird wörtlich wiedergegeben und damit betont ins Zentrum gerückt: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.<sup>370</sup> Die dreifache Bezeichnung Gottes wird durch die dreifachen zeitbezogenen Prädikate näher bestimmt; diese kor-

<sup>367</sup> Siebenmal κύριος ὁ θεὸς παντοκράτωρ (s.u. zur Doxologie Offb 4,11) und zweimal ohne κύριος (Offb 16,14; 19,15; vgl. sonst nur noch das Zitat aus LXX Am 3,13 in 2 Kor 6,18). Andererseits begegnet die Kombination der beiden ersten Prädikationen insgesamt 11mal (Offb 1,8; 4,8.11; 11,17; 15,3; 16,7; 18,8; 19,6; 21,22; 22,5; 22,6). Zum Vergleich mit ptolemäischen und römischen Herrscherprädikationen s. neuerdings F. O. PARKER 2001, „Our Lord and God“, bes. S. 217ff.

<sup>368</sup> So lautet die Zusammenfassung bei T. HOLTZ 1980, Gott, 256. Vgl. bei R. FELDMIEIER (Art. Almighty, aaO., Sp. 40): „The divine attribute pantokratōr therefore stresses, in opposition to the Roman Empire’s claim for world power, God’s royal power, which embraces the whole cosmos. However, this power is – typically apocalyptic – still hidden; God must first bring it to light in the battle against the anti-divine forces.“

<sup>369</sup> Vgl. zur liturgischen Verwendung dieser Gottesbezeichnung vor allem auch die Prädikationen aus hellenistisch-jüdischen Gebeten und Hymnen wie z.B. 1 Chron 29,11.12.14.16; 2 Esra 19,6 (= Neh 9,6); grHen 9,5f. So P. STUHLMACHER 1992, *Theologie I*, S. 310 in der Auslegung von Phil 2,11, der noch auf Röm 11,36 und Kol 1,19f verweist.

<sup>370</sup> Siehe die besonders hervorgehobene direkte Gottesrede (vgl. nur noch als Selbstaussage Offb 21,5–8: „... Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende ...“ mit der folgenden sog. „Bundesformel“: „Ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein“!). Diese drei Gottesprädikationen erscheinen sicher bewußt betont am Ende des Präskripts in Offb 1,8 (vgl. 1,4), ergänzt durch die mehrfach – vor allem am Anfang und Ende – eingesezte Metapher „ich bin das Alpha und das Omega“ (Offb 1,8; 21,6; 22,13; vgl. Jes 41,4). Die Qeduscha der Chajjot wiederholt damit, was von Beginn an aus dem streng theozentrischen Blickwinkel des Werkes als Grundlage gelegt worden war. Vgl. R. FELDMIEIER, Art. Almighty, DDD (1995), Sp. 39f.

Zur grammatischen Besonderheit der Konstruktion der dreifachen Prädikation siehe ausführlich bei J. M. RAMSAY 1992, *Interpreting*, S. 86f; J. FREY 1993, Erwägungen, S. 359ff (dort auch ein längeres Zitat des „klassischen“ Urteils von *Dionysios v. Alexandrien* und weitere Lit.) prägt den Begriff „programmatische Härten“ oder eine „bewußt gestaltete Sprache“. G. K. BEALE 1995, *Solecisms*, S. 426–428 geht noch einen Schritt weiter und vermutet hinter dem „Solecismus“ einen beabsichtigten sprachlichen Hinweis auf den alttestamentlichen Hintergrund, hier („a reflection of“) Ex 3,14 (S. 426).

respondieren damit mit den vorher angesprochenen Gottesbezeichnungen (κύριος, ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ).<sup>371</sup>

Das Dankgebet in Offb 11,17 verkürzt dann diese dreifache Zeitangabe um das letzte Glied (ebenfalls eingeleitet mit den drei Prädikationen κύριε, ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ). Auch der nächste Beleg Offb 16,5 übernimmt nur die beiden ersten Zeitangaben ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν von Offb 11,17<sup>372</sup> – möglicherweise eine ältere, nicht eschatologisch ausgerichtete Form, wobei kurz darauf in 16,7 als neue Anrede wieder die drei Gottesbezeichnungen κύριε, ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, diesmal ohne Zeitprädikationen folgen. *Variatio delectat!*

### 6.3.2.2 Die drei Zeitprädikationen

Die dreigliedrige Partizipialformel<sup>373</sup> lehnt sich eng an die zeitgenössische jüdische Interpretation der Gottesvorstellung Ex 3,14 an.<sup>374</sup> So heißt es

<sup>371</sup> In der jüdischen und christlichen Literatur ist der Begriff παντοκράτωρ ausschließlich Gott selbst vorbehalten. Das spricht gegen eine christologische Auslegung von Offb 1,8!

<sup>372</sup> Allerdings hier durch eine dritte – ungewöhnliche – Angabe ὁ ὄσιος wieder auf drei Glieder erweitert (s.u.).

<sup>373</sup> Zur Undeklinierbarkeit dieser dreigliedrigen Formel siehe BDR § 143 (Anm. 2) und G. DELLING 1970, Stil, S. 440 (Anm. 64): „ἦν ist ja grammatisch Ersatz für das Partizip der Vergangenheit.“ So spricht schon F. BÜCHSEL, Art. ἐμί, ThWNT II (1935), S. 397 von der „Dreizeitenformel“. Vgl. die kurze Bemerkung von E. NORDEN 1923, *Agnostos Theos*, S. 382: „eine triadisch gebildete ... hieratische Formel ...“, die erstarrt war.“ (mit Verweis auf W. BOUSSET). Das Urteil von A. M. FARRER (zu Offb 1,4 S. 61) angesichts der grammatischen Besonderheiten ist allerdings überzogen: „the most tortured piece of Greek (the) book contains“.

<sup>374</sup> Vgl. auch *Jes 41,4*: „Ich, der Herr, bin der Erste (יהוה ראשון), und noch bei den Letzten bin ich derselbe (יהוה אחרונים אני הוה).“ Besonders interessant ist die Betonung des letzten Teiles und die damit verbundene Verstärkung des „eschatologischen“ Verständnisses in der LXX: καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἰμι.

Damit wird dasselbe ausgesagt, was Offb 1,8 auf das erste und letzte Glied verkürzt durch das Symbol Α und Ω. Vgl. weiter Offb 21,6 und die Interpretation in Offb 22,13. Auf Christus bezogen erscheint diese Angabe in Offb 1,17; 2,8 und dazu in besonderer Fülle als abschließende und dreifach gegliederte Selbstaussage (vgl. die Einleitung V. 12 mit dem „ich komme bald“ (ἐρχόμενος ταχύ) 22,13: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.“

Zum Ganzen des Verständnisses des Gottesnamens vgl. M. MCNAMARA 1966, *New Testament and the Palestinian Targum*, S. 97–112: „The Divine Name ... in the Apocalypse and in the Targums“. Und die jeweiligen Anmerkungen der neueren Targumübersetzungen wie z.B. B. GROSSFELD 1988, *The Targum Onqelos to Exodus*, S. 8f oder M. MCNAMARA 1994, *Targum Neofiti 1 (Exodus)*, S. 20. Aber auch A. N. CHESTER 1986, *Divine Revelation*, S. 205–211 (zu Dtn 32,39) und besonderem Augenmerk auf die rabbinischen Traditionen der Mekhilta zu Ex 20,2 (vgl. Mekh shirata 4,25–27 ebenfalls mit dreigliedrigen Aspekten: Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart: „... the possibility cannot be completely ruled out that PJ [= TgPsJ] has produced its formula from the themes set out in the Mekhilta, or indeed in related interpretations of the divine name in later Rabbinic traditions ... PJ's interpretation of the

z.B. im Anschluß an diese Auslegung von Ex 3 im Targum Jeruschalmi I (PsJonathan) in Veränderung des Masoretischen Textes von Dtn 32,39, dem alten Moselied:<sup>375</sup>

„Ich bin es, nur ich, und kein Gott tritt mir entgegen. Ich bin es, der tötet und der lebendig macht ...“<sup>376</sup>

nun in einer insgesamt dreigliedrigen Erweiterung des "ich bin" (אני הוה),

„Ich bin, der ich bin und war, und ich bin, der ich sein werde...“

Auch wenn die Targumtexte erst später abgefaßt wurden,<sup>377</sup> zeigt die Unabhängigkeit der Traditionen die weite Verbreitung dieser formelhaften Interpretation des Gottesnamens. Zweigliedrige und dreigliedrige Gottesbezeichnungen sind vor allem bei den aramäischen „Übersetzern“ bekannt und werden ganz bewußt zur schöpferischen Ausgestaltung der theologischen Aussagen eingesetzt. Vor allem die Herausstellung Gottes steht dabei im Vordergrund. In ähnlicher Weise wird auch die Offb in der Qeduscha das Ziel verfolgen, in besonderer Weise Gott als den Herrn der Zeit und Geschichte in den Mittelpunkt zu rücken.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß sich in Offb 4,8 der Lobpreis der vier Chajjot, kunstvoll gegliedert, aus jeweils drei Triaden zusammensetzt mit der Absicht, die ewige Heiligkeit, Allmacht, Herrschaft und Lebendigkeit Gottes<sup>378</sup> zu beschreiben und in knapper Form zusammenzufassen:

divine name ... probably reflects a formula that goes back at least to a liturgical tradition of the first century AD“, ebd., S. 208). Neuerdings O. HOFIUS 1996, Zeugnis, passim.

<sup>375</sup> Vgl. den kurzen Exkurs bei D. AUNE (WBC, S. 32f zu Offb 1,4): „The Tripartite Divine Name in the Targumin“.

<sup>376</sup> Aram. Text: אנה הוה דהוי והויה ואנה הוה דעהר למהוי. Zur einleitenden Selbstprädikation vgl. die „Ich-bin-Worte“ des Johannesevangeliums, Joh 6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5 (ebenso die absolute Verwendung Joh 4,26; 6,20; 8,18.24.28; 9,9; 13,19; 18,5.6.8).

<sup>377</sup> Obwohl M. MCNAMARA 1966, *The New Testament and the Palästinian Targum*, S. 97 versichert: „We shall ... see that there are independent indications to show that TJI Dt 32,39 is a very old, and probably pre-Christian, paraphrase.“ Mit Verweis auf die Qeduscha sowohl in Tg Neofiti und im Fragmententargum zu Dtn 32,39 folgert er (ebd., S. 112): „... it is possible that both texts [Tg und Offb] are dependent on the same early liturgical tradition.“ Die Annahme einer gemeinsamen Tradition ist überzeugender als das von ihm selbst vertretene Verständnis, daß die Offb direkt von der Targumauslegung (des Fragmententargums) abhängig wäre; vgl. auch die Kritik von A. N. CHESTER 1986, *Divine Revelation*, S. 210 (Anm. 78).

<sup>378</sup> Zur Frage nach dem (umstrittenen) Zeitaspekt der Gottesherrschaft in der Auslegung des Schilfmeerliedes (Ex 15) in der Mekhilta und darüber hinaus, vgl. B. EGO 1991a, Gottes Weltherrschaft, passim; in diesen Zusammenhang gehört auch ein sehr interessanter Text in der (späteren) Hekhalot-Literatur, der sog. David-Apokalypse (Hekhalot Rabbati § 122–126), in dem die Erde zum Schluß (und Höhepunkt!) des gesamten Textzusammenhangs – inner-

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος  
κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,  
ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.<sup>379</sup>

Das jesajanische Trishagion wird „zitierend“ aufgegriffen und die Gottesprädikation durch ein drittes Glied, der sog. „Dreizeitenformel“<sup>380</sup> er-

halb eines kurzen, responsorischen „Antiphons“ – mit der dreigliedrigen Formel antwortet (*Hekhalot Rabbati* § 126):

„Der Herr war König (יהוה מלך; vgl. Ps 93,1; 96,10; 97,1 u.ö.),  
der Herr ist König (יהוה מלך; vgl. Ps 10,16),  
der Herr wird König sein für immer und ewig (יהוה מלך לעולם ועד); vgl. Ex 15,18.“

Zum Ganzen s. A. M. SCHWEMER 1991b, Irdischer und himmlischer König, S. 326f. „Sie (sc. die Erde) preist Gottes Königtum ... mit Ex 15,18, und zwar in der erweiterten Form, in der die Targumin diesen Vers des Moseliedes übersetzen und in der (sc. der Form) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft gepriesen werden. Damit wird bereits angedeutet, daß die Erde auch in die Zukunft der Königsherrschaft Gottes einbezogen ist.“ Vgl. auch u. zur Auslegung von Offb 5,13, dem (abschließenden) Hymnus der ganzen Schöpfung.

<sup>379</sup> Zu Recht wandte sich schon R. DEICHGRÄBER gegen eine zweizeilige Gliederung, 1967, *Gottes hymnus*, S. 49 (Anm. 1; so auch schon E. LOHMEYER [NTD], S. 49: „drei Zeilen, wie Jes 6,3, aber darüber hinaus jede dreifach gegliedert“); für eine Zweiteiligkeit spricht sich aber trotzdem wieder aus K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 26 allein mit Verweis auf Jes 6,3 (!). Leider wird diese Einteilung fälschlicherweise auch im Druck bei NESTLE/ALAND seit der 26. Aufl. übernommen (vorher wurde das Trishagion ohne weitere Gliederung nur als poetischer Text abgesetzt). Die *Dreierstruktur* läßt sich sprachrhythmisch und semantisch weiter erhärten durch die folgenden Argumente:

– in den beiden ersten Zeilen bestehen jeweils drei Hebungen;  
– in der letzten Zeile determinieren davon abgesetzt die drei verbalen Ausdrücke: ἦν; ὢν; ἐρχόμενος als eine mit καὶ koordinierte Dreier-Periode. Damit wird durch die beiden Hebungen in καὶ noch einmal das Achtergewicht verstärkt;  
– auch die beiden Artikel in der mittleren Zeile vor θεός und παντοκράτωρ inmitten der drei Gottesbezeichnungen scheinen – zumindest graphisch und phonetisch – wie „Distanzhalter“ zu fungieren.

Zum Ganzen vgl. J. F. T. CUADRADO 1996, Apocalipsis 4–5, S. 21f („La aclamación de Ap 4,8 presenta un tipo de estructura trimembre; es decir, desarrolla tres denominaciones triples de Dios“).

Insgesamt erinnert die poetische Form der Qeduscha im Aufbau und ihrer dreiteiligen Gliederung entfernt an Aufbau und Struktur des Aaronitischen Segens, *Num* 6,24–26:

יְבַרְכֶּךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ  
יְאֹר יְהוָה פְּנֵי אֱלֹהֵי וְיַחַד  
יִשְׂא יְהוָה פְּנֵי אֱלֹהֵי וְיִשְׂא לְךָ שְׁלוֹם

Vgl. hierzu K. SEYBOLD 1977, *Segen*, passim. Zu diesem Text und den 1986 gefundenen Silberplättchen mit an *Num* 6,24–26 anklingendem, damit aber nicht voll identischem Text vgl. R. RIESNER 1987, Priestersegen und M. C. A. KOPPEL, Poetic Structure.

<sup>380</sup> D. AUNE (WBC, S. 31) bestimmt den Ausdruck lediglich als „time formula“. Dort finden sich auch eine Reihe von Beispielen als „similar threefold temporal description of divi-

weitert, wobei der zeitlich zukünftige Aspekt in dem abschließenden Partizip ὁ ἐρχόμενος zur Sprache kommt. Der Verfasser greift auf die Prädikationen in Offb 1,4.8 am Anfang des Werkes zurück, wobei dort allerdings eine andere Reihenfolge der partizipialen Angaben erscheint.<sup>381</sup> Durch die nur hier verwendete Voranstellung des ὁ ἦν könnte eine „heilsgeschichtliche Reihenfolge“ zum Ausdruck kommen.<sup>382</sup>

Das Gotteslob wird der eigenen Intention eingegliedert<sup>383</sup> und der Herrschaftsbeschreibung Gottes zugeordnet. Durch das Achtergewicht des letzten Gliedes scheint ein besonderer Ton des Autors selbst zum Tragen zu kommen.<sup>384</sup> Neben Offb 1,4.7.8 (ἐρχόμενος) sind zu ἔρχεται darum die eschatologischen Erwartungen in den späteren Kapiteln 6,17; 11,18; 14,7.15; 16,15; 18,10; 19,7 u.ö. zu vergleichen.<sup>385</sup> Als „Gegenformel“<sup>386</sup> könnte man die Beschreibung des Tieres *Offb* 17,8 charakterisieren:

„Das Tier, das du gesehen hast, war einmal und ist jetzt nicht (ἦν καὶ οὐκ ἔστιν); es wird aber aus dem Abgrund heraufsteigen und dann ins Verderben gehen (καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ... καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει).“

In Offb 4 wie bei der kontrastierenden Aussage beim Tier in Offb 17 geht es nicht um eine bloße „Seinsaussage“.<sup>387</sup> Vielmehr kommt in der Formulierung der Qeduscha der Aspekt zum Tragen, der sich auch in den frühe-

nity“, wie z.B. den typischen Hexameter bei *Pausanias* als Orakelspruch von Dodona über Zeus (Beschreibung Griechenlands 10,12,10): „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o großer Zeus“ (Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσεται, ὦ μέγαλε Ζεῦ), vgl. F. BÜCHSEL, Art. εἰμί, *ThWNT* II (1935), S. 397. H. KRAFT (HNT, S. 31) macht zu Recht darauf aufmerksam, daß man in der Johannesoffenbarung darum als drittes Glied ὁ ἐσόμενος erwarten könnte (so z.B. später bei *Clemens von Alexandrien*, Strom 5,6).

<sup>381</sup> Vgl. insgesamt die fünf Variationen in den fünf Texten:

Offb 1,4: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (mit einer Ergänzung zu den sieben Geistern);

Offb 1,8: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος und „ὁ παντοκράτωρ“;

Offb 4,8: ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (vorher: ὁ παντοκράτωρ);

Offb 11,17: (ὁ παντοκράτωρ,) ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν;

Offb 16,5: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὄσιος.

<sup>382</sup> H. GIESEN (RNT, S. 154) spricht darum betont vom „stets zuvorkommende(n) Heils-handeln Gottes“.

<sup>383</sup> So formuliert K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 27: „... der Verfasser der Apokalypse (präzisiert) das zukünftige Sein Gottes als das *Kommen* (Herv. ebd.) Gottes“; vgl. T. HOLTZ 1980, *Gott*, S. 247f und U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 72.78 zu Offb 1,4.8).

<sup>384</sup> G. R. BEASLEY-MURRAY (NCB, S. 118) faßt diesen Aspekt treffend zusammen: „The nature of that coming, and its consequences for the world, form the subject of the rest of the book.“

<sup>385</sup> Vgl. J. SCHNEIDER, Art. ἔρχομαι, *ThWNT* II (1935), S. 671f („... die mit ἔρχεται gebildeten Sätze [charakterisieren] die eschatologische Situation“, S. 671, 37f).

<sup>386</sup> Diesen Ausdruck übernimmt T. HOLTZ (1980, *Gott*, aaO.) von A. VÖGTLE 1976, *Gott*, S. 381f.

<sup>387</sup> E. LOHMEYER (HNT, S. 49) spricht von der „dunkle(n) Formel der zeitlosen göttlichen Totalität“.



ren Erwähnungen vom „Kommen Gottes“ wiederfindet: Gottes soteriologische Hinwendung zu seiner bedrängten Gemeinde,<sup>388</sup> Gottes Geschichte mit den Glaubenden.

Läßt sich dieses „Kommen Gottes“ auf die eine, endgültige eschatologische Ankunft beschränken, wie man fast durchgehend dieses ἔρχεται Gottes interpretiert? Die angesprochenen Texte der Johannesoffenbarung sprechen dagegen. Gott ist den Seinen „immer voraus, und kommt ihnen entgegen“.<sup>389</sup> Er ist der „Lebendige“, der „in Ewigkeit Lebende“ (ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), wie es dann in der folgenden, hierauf aufbauenden, Prädikation Gottes (Offb 4,9.10) heißen wird.

Bereits beim ersten liturgischen Element wird mit der abschließenden Angabe zum „Kommen“ Gottes der Blick auf die Zukunft und den Abschluß des ganzen Buches gelenkt. Wenn diese himmlischen Wesen die Qeduscha ohne Unterbrechung pausenlos hörbar werden lassen,<sup>390</sup> dann ist das keinesfalls nur ein überkommenes Phänomen, das keine Beachtung verdient. Die Qeduscha der Lebewesen muß damit als die Klimax des Abschnittes verstanden werden.<sup>391</sup>

### 6.3.2.3 Die „ewige“ Konstanz des Gotteslobes

Dieser Auftrag, der keine Unterbrechung zuläßt, könnte mit der Aufgabe der himmlischen „Wächter“ zusammenhängen, von der hier allerdings nicht die Rede ist.<sup>392</sup> In Daniel 4 werden sie namentlich erwähnt,<sup>393</sup> das

<sup>388</sup> Sachlich entspricht das auch der („selbstenthüllenden“, T. HOLTZ) Aussage in Ex 3,14: „Gott ist für sein Volk da“! Vgl. S. AMSLER, Art. יהוה, THAT 1 (1971), Sp. 483–486 (bes. Sp. 484f) mit den drei besonderen Akzenten: a) „Gott bleibt ein souveränes Ich und kann nicht zum Es in der Verfügung der menschlichen Neugierde werden“; b) „Gott gibt sich in der Folge seiner Geschichtstaten für sein Volk zu erkennen“; c) „es geht um das immer erneute Handeln, mit dem Jahwe in die Geschichte eingreift, um sich als der treue Herr zu erweisen“.

<sup>389</sup> So äußert sich in deutlicher Akzentuierung H. GIESEN (RNT), S. 74 zu Offb 1,4. Ähnlich T. HOLTZ 1980, Gott, S. 249: die Formel benennt Gott als „den, der aller Geschichte immer schon voraus ist.“

<sup>390</sup> Das Partizip λέγοντες dient der Einleitung zu einem Hymnus wie Offb 4,10; 5,9.12; 7,10.12; 11,15.17; 15,3. Vgl. K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 20.

<sup>391</sup> S.o. zur Gliederung.

<sup>392</sup> Vgl. M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 34 als eine besondere Funktion der Wesen des himmlischen Hofstaates. Auch R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 129–134 betont diese Besonderheit: „This role and function ... as guardians for the throne is most significant for the understanding of Rev 4–5.“ (S. 128).

<sup>393</sup> Die Wächter sind dort (Dan 4,10.14) verknüpft mit der Erwähnung der „Heiligen“: עיר וקדיש. Zu 1 Hen vgl. M. BLACK (1985, *Book of Enoch*) zu 1 Hen 1,5 und 10,7, die ἐγρήγοροι, siehe auch Jub 4,15; 8,3; 10,5; vgl. auch das Textfragment 4Q 227 Frg.2,4 (4Q Ps-Jub<sup>c</sup>, MAIER II, S. 183), weiter – oft negativ – CD 2,6.18; 1Q 20 (GenAp) 2,1.16 (עירי); 4Q 202 (4Q En<sup>b</sup>), iv,6; 4Q 203 (4Q EnGiants<sup>a</sup>) Frg.7 i,6; 4Q 204 (4Q En<sup>c</sup> ar) v,19; 4Q 204 vi,8.(12); 4Q 206 (4Q En<sup>c</sup> ar) Frg.1b ii,5; Frg.1e 19; 4Q 212 (4Q En<sup>e</sup> ar), Frg.1b iii,21; 4Q

Buch Henoch nimmt mehrfach diese Vorstellung auf. Am Anfang der Bilderreden in 1 Hen 39,12f wird das himmlische Trishagion unaufhörlich durch diese Engel laut:<sup>394</sup>

„Dich preisen die, die nicht schlafen“<sup>395</sup> ...

Und hier sahen meine Augen all die, die nicht schlafen ...“

Auf diese Weise kommen die Engel ihrer Wesensbestimmung unablässig und ohne Unterbrechung dem Gotteslob nach. Allerdings sagt das der Doppelausdruck „sie haben keine Ruhe bei Tag und Nacht“ in Offb 4,8 noch präziser aus. Dieser Hendiadiöyn umfaßt nach biblischem Verständnis den ganzen Tag.<sup>396</sup> Die Unaufhörlichkeit des Gotteslobes wird zu einer verbreiteten Auffassung in der rabbinischen Literatur, z.B. in *WayR* 2,8 (Marg Bd. I, S. 47) im Zusammenhang mit dem Singen der „Qeduscha“. Dort wird allerdings die Zahl der Engelgruppen gesteigert, die in der Offb erst in Kap. 5,13f erreicht ist.<sup>397</sup>

„[Gott spricht:]

Daß du nicht sagest, Ich hätte niemand, der Mir dient,

schon habe Ich ja vor Mir 496 Tausend Dienstengel,

die jeden Tag stehen und unablässig Meinen Namen heiligen,

vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang singen sie:

Heilig, heilig, heilig (Jes 6,3)

und vom Untergang der Sonne bis zu ihrem Aufgang singen sie:

Gesegnet sei die Herrlichkeit des Herrn von ihrem Orte her (Ez 3,12).“

Im Gegensatz zum Preis Gottes durch unzählige Engelscharen wird die Qeduscha in der Offb als ständige, ununterbrochene Wiederholung der Verherrlichung Gottes und seiner Allmacht durch die vier Wesen vorgestellt. Darauf antwortet unmittelbar, durch eine eigene Zusammenfassung eingeleitet, die Proskynese und Huldigung der Ältesten und ein weiterer Hymnus als wechselseitige Reaktion. Das wird in Offb 4,9f noch einmal durch die zweimalige formelhafte Gottesprädikation τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ und τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων bekräftigt.<sup>398</sup> Die letzte

532 (4Q Giants<sup>d</sup>) Frg.2,7; 4Q 534 (4Q Noah ar [Mess.aram]) Frg.1 ii,16.18; 4Q 546 (4Q Visions of Amram<sup>d</sup> ar) Frg.2,1.

Zum Ganzen s. I. GRUENWALD 1988, *From Apocalypticism*, S. 159f.

<sup>394</sup> Übersetzung nach S. UHLIG (JSHRZ). Zum unaufhörlichen Gotteslob vgl. K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 13f; 78f u.ö. Vgl. u. zu Offb 4,11.

<sup>395</sup> Vgl. 1 Hen 40,2; 61,12; 71,7. Weiter TestLevi 3,8: ὕμνοι ἀεὶ τῷ θεῷ προσφέρονται und 2 Hen 21,1 (J) mit ausdrücklicher Angabe der Vieläufigkeit und dem Zitat des Trishagion aus Jes 6,3.

<sup>396</sup> Jos 1,8; Ps 1,2; 32,4; 88,2; Jes 62,6; Jer 16,13 u.ö.

<sup>397</sup> Übersetzung nach K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 13f mit einer Fülle von Paralleltexten wie z.B. MTeh 19,7 (ed. BUBER, S. 166); SER (6) 7 (S. 34); 17 (S. 84); (31) 29 (S. 156.163); SEZ 12 (S. 193) u.a.

<sup>398</sup> S.u. zur Stelle.

Prädikation faßt die auf die Zukunft gerichtete „Dreizeitenformel“ noch einmal mit Nachdruck zusammen und verstärkt so das dreigliederte Achtergewicht der Qeduscha.<sup>399</sup> Die Schöpfungsaussage in Verbindung mit der „Ewigkeitsaussage“ erscheint noch einmal innerhalb der 6. Posaenenvision im Engelschwur in *Offb 10,6*:<sup>400</sup>

„(Der Engel) schwor bei dem, der in Ewigkeit lebt (τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων), der den Himmel geschaffen hat und was darin ist, und das Meer und was darin ist.“

Dem ewigen Gott entspricht damit das nicht endende Lob in der himmlischen Welt, das durch die ganze Schöpfung aufgenommen wird.<sup>401</sup> Allen anderen Gruppen und Wesen des Kosmos bleibt in der *Offb* nur noch das Respondieren gegenüber diesem nicht mehr zu übertreffenden himmlischen Urgesang. Als himmlisches Phänomen ist dieser darum grundlegend allem anderen vorgeordnet. *Offb 4,8* bildet so die Klimax von Kap. 4, auf die die Aussagen von V. 2–7 zulaufen. Sie hängen dabei mit der direkt folgenden und dann auch den weiteren Doxologien innerlich eng zusammen, was sich z.B. an der mehrfachen Aufnahme des Themas Schöpfung aufweisen lassen wird. In den Versen, die das Kapitel abschließen, kommt diese Seite der unvergleichbaren Verehrung Gottes als Schöpfer (und Vollender) nun ausdrücklich zu Wort.

<sup>399</sup> Damit ist die verbreitete Betonung einer Einmaligkeit des dritten Gliedes ὁ ἐρχόμενος abzulehnen. Nicht die (einmalige!) „eschatologische“ Komponente ist entscheidend, sondern die allumfassende Umschreibung Gottes als Schöpfer und Vollender (gegen K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium* und U. B. MÜLLER [ÖTBK], zum Text; s.u.). Damit signalisiert das Stichwort ἐρχόμενος auch noch keinen Übergang „zur Schau des Kommenden“ (4,9–11 nach H. RITT [NEB, S. 39], zumal RITT kurz darauf das pausenlose Trishagion selbst als „Rahmenvers“ bestimmt). Ähnlich wie hier setzt die Zusammenfassung bei J. F. T. CUADRADO 1996, *Apocalipsis 4–5*, S. 62 die entscheidenden Beziehungen untereinander voraus: „De manera desconcertante, la epifanía litúrgica de la eternidad de Dios ... se corresponde con la eternidad de la alabanza ...“.

Erst am Schluß in *Offb 22,12.20* (ἐρχομαι ταχύ) wird auch der eschatologische Aspekt des Kommen Christi als ein einmaliger, besonderer Zeitpunkt der Parusie Christi in den Blick genommen und durch die Bitte (ἐρχου κύριε Ἰησοῦ) der antwortenden Gemeinde liturgisch bekräftigt (vgl. das Marana tha in 1 Kor 16,22 und die eschatologische Perspektive in 11,26). Zum liturgischen Aspekt vgl. Did 10,6 und Const. Apost. 7,26.

<sup>400</sup> Ähnlich noch einmal als kurzes Gottesprädikat in *Offb 15,7*: „(die Schalen) waren gefüllt mit dem Zorn Gottes, der in alle Ewigkeit lebt (τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων).“ Vgl. noch die Selbstaussage des Christus in *Offb 1,18*: „Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit“.

<sup>401</sup> *Offb 4,9.10; 5,13*. Vgl. J. F. T. CUADRADO 1996, *Apocalipsis*, S. 62.

#### 6.4 Die Doxologie der 24 Ältesten (*Offb 4,9–11*)

- 9 Und immer, wenn die Lebewesen Ruhm, Ehre und Dank erweisen dem, der auf dem Thron sitzt und in alle Ewigkeit lebt,  
10 dann werfen sich die 24 Ältesten nieder vor dem, der auf dem Thron sitzt und beten ihn an, der in alle Ewigkeit lebt und nehmen ihre Kränze ab vor dem Thron mit den Worten:

11

„Würdig bist du

– unser Herr und Gott –,

Ruhm, Ehre und Macht zu empfangen,

denn du hast alle Dinge geschaffen

und durch deinen Willen wurden sie, und wurden geschaffen.“

##### 6.4.1 Analyse des Abschnittes

Durch einen neuen Einsatz mit der Zeitpartikel ὅταν mit Ind. Fut. (in der Bedeutung: „dann“, „wenn“) scheint sich auf den ersten Blick die Situation zu ändern. Die Schilderung des Thrones wäre mit dem Gesang der Qeduscha durch die Lebewesen abgeschlossen.<sup>402</sup> Aber der Blick und das Interesse des Sehers richtet sich weiterhin auf die Gestalt auf dem Thron und das Lob, das ihm durch seinen „Hofstaat“ dargebracht wird. Diese unauflösbare Verzahnung in räumlicher und zeitlicher Hinsicht wird auf mehreren Ebenen vollzogen. Damit ist schon ein erster Hinweis auf die Bedeutung der Zeitpartikel ὅταν gegeben: „so oft als“, „jedesmal wenn“.<sup>403</sup> Diesem Hinweis muß weiter nachgegangen werden.

Das ständige Gotteslob der vier Lebewesen bleibt die Voraussetzung für den unmittelbar folgenden, das Kapitel abschließenden, liturgischen Akt. Die 24 Ältesten, mit denen die Schilderung des Außenkreises des Thrones begonnen hatte, stehen inkludierend damit wieder am Ende. Auf jeden Fall wird sprachlich mit den vier futurischen Verbformen δώσουσιν, πεσοῦνται, προσκυνήσουσιν, βαλοῦσιν ein enger Zusammenhang innerhalb der der Qeduscha folgenden Beschreibung zum Ausdruck gebracht.<sup>404</sup>

Durch die Aussage (ὁ ζῶν) εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων wird die Schlußwendung der Qeduscha *Offb 4,8* verstärkt.<sup>405</sup> Damit wird sich die dreifache Angabe δόξα – τιμὴ – εὐχαριστία ebenfalls auf die dreigliedrige Qeduscha zurückbeziehen; hier wird also die Reaktion auf das Gott be-

<sup>402</sup> So interpretiert K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 31: „Mit 4,9 hebt ... etwas Neues an. ... Damit ist auch entschieden, daß die Schilderung der Thronszene mit 4,8 endet.“

<sup>403</sup> BAUER/ALAND, Sp. 1190 s.v.

<sup>404</sup> H. KRAFT (HNT, S. 101) spricht vom „Amt der Vorbeter“.

<sup>405</sup> Vgl. die Formel ועד לעולם in der liturgischen Fassung der Qeduscha und die Fassungen der Gottesprädikationen in den Targumin.

ständig dargebrachte Lob beschrieben, d.h. die Doxologie der Ältesten ist überhaupt nicht von der Qeduscha selbst zu trennen.<sup>406</sup>

Sprachliche Schwierigkeiten macht der zeitliche Aspekt der Konstruktion mit ὅταν. Die Konjunktion ὅταν wird in der Offb nur hier mit Fut. konstruiert. Schon Ernst Lohmeyer sah hierin eine Unterbrechung des unaufhörlichen Trishagion angezeigt.<sup>407</sup> Klaus-Peter Jörns ist ihm darin gefolgt. Jörns interpretiert den Ind. Fut. als ein „eschatologisches Futurum“.<sup>408</sup> Das heißt, daß mit dem Lobpreis der vier Lebewesen die gegenwärtige Vision des Sehers verlassen und ein späterer Zeitpunkt in Blick genommen würde. Jörns ist darum genötigt, noch ein besonderes Ereignis zwischenzuschalten, „das nicht mitgeteilt ist, das aber für das Verständnis des Textes notwendig erschlossen werden muß.“<sup>409</sup> Es sei dies der Moment, in dem Gott das Buch ergreift, etwas was im nächsten Kapitel stillschweigend vorausgesetzt werde. Dieser Akt soll damit als Gerichtseröffnung gedeutet werden, worauf die vier Wesen für sich noch einmal Gott die Ehre geben, ohne daß der Wortlaut mitgeteilt würde und dann die Ältesten ihnen respondieren.<sup>410</sup>

<sup>406</sup> So auch R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 49 mit Verweis auf die weiteren Triaden der futurischen Verbformen und die Trias δόξα – τιμή – δύναμις im Hymnus der Ältesten. Weiter gehört hierhin die abschließende dreigliedrige Schöpfungsaussage in V. 11. Zum Zusammenhang der Qeduscha und des Gotteslobes der Ältesten vgl. schon den Kommentar bei H. B. SWETE, S. 73: „The two actions are coordinated as simultaneous.“ Vergleiche weiter die Auslegung bei I. T. BECKWITH (1919); A. LOISY (1925); A. WIKENHAUSER (RNT) u.a.

Anders interpretiert U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 148) V. 9–11 als „ein einmaliges Ereignis der Zukunft“, im Unterschied zu den Versen 2–8.

<sup>407</sup> E. LOHMEYER (HNT, S. 49): „ὅταν ist deshalb einmalig, nicht wiederholend.“ Dabei argumentiert E. Lohmeyer inhaltlich damit, daß die Huldigung der Ältesten jedesmal an besonderen Höhepunkten der Visionen stattfindet (neben Kap. 5 noch Offb 11,16; 19,4, dort allerdings dann auch nie mehr im Zusammenhang des Gotteslobes durch die vier Wesen). Vgl. auch schon die kurze Zwischenbemerkung bei J. BEHM (NTD, S. 33) zum Lobpreis „jetzt als einmaliger feierlicher Akt der Ehr- und Dankbezeugung verstanden“.

Diese sprachliche Härte ist schon sehr früh erkannt worden; vgl. das gründliche Referat bei St. THOMPSON 1985, *Apocalypse*, S. 45–47: Im Jahr 1828 verwies H. G. A. EWALD im ausführlichen Kapitel über die Sprache der Offb in seinem Kommentar S. 38f (*Commentarius in Apocalypsin Johannis*, S. 38–46) auf diese sprachliche Unregelmäßigkeit hin; schon drei Jahre früher bezog allerdings J. G. B. WINER in seiner Disputation über die Solecismen der Offb (*De Soloecismis*) diese Szene 4,9ff auf ein zukünftiges Ereignis; vgl. St. THOMPSON 1985, *Apocalypse*, S. 45 (Anm. 133).

Vgl. weiter das Referat über die Untersuchungen zur Sprache der Offb bei G. MUSSIES 1971, *Morphology*, S. 3–11.

<sup>408</sup> K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 29–31 (S. 30, dort hervorgehoben).

<sup>409</sup> Ebd., S. 29.

<sup>410</sup> Ebd., S. 41 zum Aufbau von Offb 4: „Die Antiphonie ist die Antwort auf die inzwischen erfolgte Gerichtseröffnung. Gott hat das Buch in seine Rechte genommen.“ In einem späteren Aufsatz führt das K.-P. JÖRNS auch zur (künstlichen!) Unterscheidung von „szeni-

In der neueren Literatur ist diesen Weg vor allem noch Ulrich B. Müller in seinem Kommentar zur Offenbarung gegangen und versteht Offb 4,9–11 ebenfalls als „eine besondere Huldigung“, die sich von der bisher vorausgesetzten Situation im 4. Kapitel unterscheidet.<sup>411</sup> Müller interpretiert die ausführliche Huldigungsszene der Ältesten als „das Ergreifen der Macht zum eschatologischen Herrschaftsantritt Gottes.“<sup>412</sup>

Diese Interpretation übersieht aber, daß der Verfasser nach Offb 4,1 erst in 5,1 neu einsetzt. Normalerweise kann er sich der gewöhnlichen Konstruktion von ὅταν mit dem Konj. Aor. bedienen,<sup>413</sup> wenn vom Zusammenhang her der zukünftige Aspekt eindeutig vorgegeben ist. Ganz ähnlich ist der Text zu interpretieren, in dem nach der sechsmaligen Angabe καὶ ὅτε ἤνοιξεν (Offb 6,1.3.5.7.9.12 [ergänzt durch: εἶδον]) das letzte, siebte Glied in Offb 8,1 mit ὅταν konstruiert wird.<sup>414</sup>

Andererseits kann in der Konstruktion mit Imperfekt ὅταν durchaus ein wiederholtes Temporalgefüge zum Ausdruck gebracht werden.<sup>415</sup> Trotz seiner Einmaligkeit muß auch Offb 4,9 in diesem Sinne („immer wenn“) interpretiert werden. Entsprechend deuten die meisten neutestamentlichen Grammatiken die Konstruktion von ὅταν mit Fut.<sup>416</sup> Allerdings signalisier-

scher Antiphonie“ und „hymnischer Antiphonie“ (DERS. 1983, Proklamation und Akklamation, S. 189 [Anm. 11]).

Wieder anders als K.-P. JÖRNS deutet der Kommentar von G. A. KRODEL diese Vorschau insgesamt auf die Eröffnung der Plagenreihen ab Offb 6 (ACNT, S. 158): „When the events of 6,1–22,5 happen, then the eschatological praise ... shall be offered by the four creatures ...“. Ähnlich auch in dem Neudruck des populären englischen Kommentars von M. C. TENNEY 1991, *Interpreting*, S. 70ff im Kapitel: „The Process of World Judgment“.

<sup>411</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 142f) verweist auf sieben weitere Unterbrechungen des beschreibenden Visionsstils. Er muß allerdings sofort einschränken (ebd., S. 142): „Zwar liegt hier dieser Tatbestand nicht in derselben Weise vor ...“.

<sup>412</sup> U. B. MÜLLER, ebd., S. 148. Auch der Kommentar von A. CORSINI (GNS, S. 130f) versteht die Szene schon als Vorankündigung des spezifischen christologischen Ereignisses im nächsten Kapitel. Er interpretiert die Huldigung mit der Proskynese damit ausschließlich christologisch: „It is, therefore, the death of Jesus which causes the prostration of the heavenly court.“ Zu Recht wird aber in der Arbeit von L. STUCKENBRUCK auf Offb 4f kein Bezug genommen.

<sup>413</sup> ὅταν erscheint insgesamt neunmal im Werk; davon dreimal mit Konj. Aor., um ein besonderes Ereignis in der Zukunft anzuzeigen: Offb 12,4; 17,10; 20,7; darüber hinaus in 9,5 mit einem allgemeingültigen Aspekt; ähnlich verhält es sich in Offb 10,7; 11,7; 18,9, wo z.T. der besondere Zeitpunkt näher beschrieben wird.

<sup>414</sup> Hier in Offb 8,1 also mit vorzeitigem Aspekt (vgl. den textkritischen Apparat, ähnlich wohl in Offb 11,7).

<sup>415</sup> Klassisch in der Regel mit Imperf. Vgl. HOFFMANN/SIEBENTHAL § 276i (S. 539). BDR § 382,2–4. Mit ähnlichem Gefälle (Gleichzeitigkeit) auch mit Konj. Präs. konstruiert.

<sup>416</sup> So z.B. J. H. MOULTON/N. TURNER 1963, *Grammar* Vol. III, S. 86 § 6: „Entirely due to Semitic influence ... we suspect literal rendering of the Heb. impf. which can be future under some circumstances“; M. ZERWICK (1963), *Biblical Greek*, S. 95 (Nr. 281): „... describing the habitual order of the heavenly liturgy rather than a particular vision of it“ (mit Ver-

ren schon die frühen Textvarianten ein Verständnisproblem.<sup>417</sup> Wahrscheinlich verbirgt sich hinter dem Ind. Fut. semitisierender Einfluß.<sup>418</sup>

Den Abschluß des Abschnittes bildet darum respondierend zur Qeduscha der Chajjot, das Lob der 24 Ältesten vor Gott, dem Schöpfer und Herrn der Welt. Hier ist also kein Neueinsatz zu erkennen. Er ist erst mit Kap. 5,1 gegeben.<sup>419</sup>

#### 6.4.2 Die Proskynese

Die Aufgabe der Ältesten gegenüber Gott im Gefolge zu den Lebewesen besteht in Offb 4,9f aus zwei Teilen. Zum einen in der Proskynese, die in drei Einzelschritte unterteilt ist:

- a) das Verlassen der eigenen Throne und Niederwerfen;

weis auf Offb 5,8f; 11,16f; 19,4; N. TURNER 1965, *Grammatical Insights*, S. 159: „A temporal clause ... might be expressed in Hebrew by means of the imperfect tense, identical in appearance with future“; HOFFMAN/SIEBENTHAL § 202i (S. 335): „In einzelnen NT-Stellen scheint der zeitlose durativische (ungriechische) Gebrauch des semitischen ‚Futurs‘/‚Imperfekts‘ ... durchzuschimmern“ mit Verweis auf Offb 4,9f; St. E. PORTER 1989, *Verbal Aspect*, S. 437: „The Future is used in so-called prophetic contexts ... and in clauses with ‚frequentative sense‘, e.g. 4,9–11.“

Anders aber BDR § 382.4 (S. 381) in der Bedeutung „die Erwartung, ähnlich wie *ἐάν* mit Fut. und Präs.“.

<sup>417</sup> Die HSS haben ein uneinheitlich Bild hinterlassen; trotzdem ist mit Sicherheit *δόξουσιν* zu lesen; das bestätigen die zuverlässigsten Textzeugen der Offb, neben *Alexandrinus* die in neuerer Zeit wieder höher bewerteten Minuskeln 1611; 2050. Zu Recht diskutiert M. METZGER (1971), *Textual Commentary* den Text nicht weiter; s.o. die Übersetzung.

W. BOUSSET „löste“ dieses Problem noch textkritisch, indem er die anderen (schlechteren) Textzeugen bevorzugte (KEK, S. 253) und vorher in der Einleitung (ebd., S. 170.171).

<sup>418</sup> Das stellt mit überzeugenden Argumenten St. THOMPSON 1985, *Apocalypse*, S. 46 dar. Zum Problem der Sprache und ihren Besonderheiten vgl. – neben G. MUSSIES 1971, *Morphology*, und St. THOMPSON 1985, *Apocalypse* – noch St. E. PORTER 1989, *Language*, passim; weiter auch D. D. SCHMIDT 1991, *Semitisms*, passim, und im Forschungsbericht von F. J. MURPHY 1994, *Book of Revelation*, S. 190f. Vgl. H. KRAFT (HNT, S. 101): „Auf diese Weise kann er (sc. der Verfasser) den sponsoralen Charakter der Liturgie ausdrücken.“

Zu Recht macht deshalb neuerdings H. GIESEN (RNT, S. 155) auf den Tatbestand aufmerksam, daß zwischen den Lebewesen und den Ältesten auf Grund der bisherigen Schilderung schon ein nicht endender Wechselgesang besteht (mit Verweisen auf A. VÖGTLÉ 1970, *Das Neue Testament*, S. 50f; J. Roloff [ZBK, S. 70] und R. H. MOUNCE [NIC, S. 139]).

<sup>419</sup> Das spricht auch gegen den neuesten Interpretationsversuch von D. AUNE (WBC, S. 307); AUNE bezieht V. 9f nicht zurück auf das Trishagion, sondern er konstatiert zwischen V. 8 und 9 einen Einschnitt: „... the ascription of glory and honor and praise to God is mentioned, but the hymn itself is omitted (Herv. dort). This is the only place in Revelation where a hymn is summarized but not reproduced except in oratio obliqua, or ‚indirect discourse‘“, mit Verweis auf Offb 14,3f, wo aber gerade eine vergleichbare Konstruktion mit Zeitpartikel nicht verwendet wird.

Ähnlich hatte auch schon G. R. BEASLEY-MURRAY (NCB, S. 118f) den Anfang von V. 9 mit Verweis auf Offb 5.11.19 als die besonderen Momente des Kommens Gottes interpretiert.

b) die Proskynese selbst (vor den Thronen auf der Erde);

c) das Absetzen (bzw. „Abwerfen“) der (Herrscher-)Kronen.

Zum anderen in ihrem Lobhymnus, den sie – in Korrespondenz zum Lob der vier Thronwesen – nun selbst dem Schöpfer darbringen.

Immer wieder in der Johannesoffenbarung ist es ein besonderes Kennzeichen der Ältesten, daß sie sich anbetend vor dem Gottesthron niederwerfen.<sup>420</sup> Damit haben sie eine andere Funktion als die vier Lebewesen. Nur den Ältesten werden Throne zugeordnet! Diese Proskynese geschieht auch noch bei weiteren Anlässen über die Qeduscha hinaus. Nirgends wird sie allerdings in solcher Vollkommenheit – zunächst nonverbal, dann verbal – zum Ausdruck gebracht wie hier bei ihrer Vorstellung am Ende des ersten Teiles der Thronszene, als ihre erste liturgische Handlung nach dem Trishagion der Lebewesen. Nach Kap. 4–5 ist sie noch an drei anderen Stellen mit einem hymnischen Gotteslob verbunden.<sup>421</sup> Der Akt der Huldigung ist so ein eindeutig liturgisch-gottesdienstliches Geschehen.<sup>422</sup>

Die Proskynese ist ein traditionelles Element und gehört zum Repertoire der altorientalischen Gottesverehrung. Sie spielte auch im Tempel in Jerusalem eine bedeutende Rolle.<sup>423</sup> Allerdings wird in Offb 4,9 durch die Kronen, die die Ältesten vor dem Thron Gottes niederlegen, noch einmal in besonderer Weise ihre bedingungslose Unterwerfung gegenüber Gott zum Ausdruck gebracht.<sup>424</sup> Dies läßt sich durch eine Fülle von antiken

<sup>420</sup> Πίπτω, προσκυνέω: Offb 4,10; 5,8 (nur πίπτω).14; 7,11 (von der Heilsgemeinde); 11,16; 19,4; vgl. 19,10; u.ö., aber auch mit anderen Gegenübern.

βάλλειν τοὺς στεφάνους αὐτῶν: nur hier in Offb 4,10!

<sup>421</sup> Vgl. Offb 7,11; 11,16; 19,4.

<sup>422</sup> Vgl. die Proskynese beim Kult in Jerusalem; hierzu s. vor allem die Schilderung in Sir 50,11ff (V. 17 die erste Proskynese des Volkes; V. 21 die zweite Proskynese des Volkes zum Empfang des Schlußsegens; s.u.). Zur Qeduscha in Offb 4,8 und dem Kontext der Anbetung vgl. J. HORST 1932, *Proskynein*, S. 275: „Dieser Hymnus der vier Throngestalten wird als ein immerwährend ertönender Ausdruck der Anbetung aufgefaßt ... (als eine) ewig unaufhörliche Anbetung Gottes ... Sie findet ihren Ausdruck in der symbolischen Handlung der Niederlegung der Kronen (!) durch die 24 Ältesten ... und in der Tatsache des Alternierens ihres Hymnus mit dem Trishagion der Throngestalten.“

<sup>423</sup> Im AT vor allem in den Königspsalmen verbreitet, Ps 95,6; 96,9; 97,7; 99,5.9 (verbunden mit dem Gotteslob; vgl. zum Ps 99 o. zur Frage nach dem Trishagion die Untersuchung von R. SCORALICK 1989, *Trishagion*) u.ö.

Andererseits gehört die Proskynese zu den geläufigen Elementen der Tempelliturgie: „Prostration auf Grund von Trompetensignalen gehörten zu den Standardreaktionen der Tempelbesucher.“ J. MAIER 1990, *Kult und Liturgie*, S. 567 mit Verweis auf Sir 50,24ff (!), wo 50,17 und 50,21 (s.o.) von einer zweimaligen Proskynese die Rede ist (vgl. o. zu Offb 4,1 „Trompete“ und u. zu Offb 5,14 mit dem Zitat von Sir 50,17.21).

<sup>424</sup> Das betont zu Recht auch R. D. DAVIS, *Court Judgment*, S. 189: „... through the act of casting their crowns before the one sitting upon the throne, recognize that their authority is a delegated authority.“ Zur Engelproskynese siehe auch ApkAbr 15,7; 17,2.

Texten veranschaulichen, von denen einige im folgenden Exkurs zur Sprache kommen sollen.

### Exkurs III: Zur Proskynese

Ein Beispiel einer solchen Unterwerfung findet sich bei Tacitus, der berichtet, wie auf Verlangen der römischen Feldherren in einer Schauveranstaltung der Klientenkönig Tiridates von Armenien vor dem Bild des Kaisers Nero sein Diadem niederlegt, um es dann später neu in Rom als Zeichen der Treue aus der Hand des Kaisers zurückzuerhalten. Mitten zwischen den Heeren wurde eine Art Tempelbezirk (in modum templi) geschaffen, Tac., Ann 15,29,2:

„in der Mitte trug eine Bühne einen kurulischen Sessel und der Sessel das Bild Neros. An dieses trat Tiridates heran, nahm, nachdem der Sitte gemäß Opfertiere geschlachtet worden waren, vom Haupt das Diadem und legte es vor dem Bildnis nieder.“<sup>425</sup>

Das Abgeben der königlichen Würde in der Form des Diadems des asarkidischen Herrschers, *insigne regium*,<sup>426</sup> symbolisiert zusammen mit der Proskynese die völlige Unterwerfung unter die römische Macht. Bald danach hat dann Tiridates unter noch größerem szenischen Aufwand 66 n.Chr. in Rom seine „Krone“ von Nero zurückempfungen.<sup>427</sup> Vergleichbare „Tribunalszenen“ werden dann auch von Trajans Krieg gegen die Parther berichtet. Münzprägungen veranschaulichen propagandistisch diese Veranstaltungen.<sup>428</sup> Nach Dio (63,19–20) empfängt Trajan den barbarischen Herrscher sitzend auf einem Thron; nach der Begrüßung nimmt der parthische König Pathamasiris sein Diadem von seinem Kopf und legt es dem Kaiser zu Füßen und hofft, es später, wie einst Tiridates von Nero, wieder zurückzuerhalten und in seiner Herrschaft bestätigt zu werden.

<sup>425</sup> Übersetzung nach Ed. Tusculum. „...sublatum capiti diadema et sedes effigiem Neronis sustinebat.“ Vgl. die Hinweise in den gängigen Kommentaren.

<sup>426</sup> Vgl. Dio 67,23; ähnliche Beispiele: Tac., Ann 15,29,1; aber auch schon 2,56,3 u.ö.

<sup>427</sup> Siehe Tac., Ann 16,24,1; davon berichtet mit einer kurzen Zusammenfassung auch Dio in seiner *Römischen Geschichte* 62,4.

<sup>428</sup> Vgl. hierzu wieder ausführlich H. GABELMANN 1984, Audienz- und Tribunalszenen, S. 171–175 und vor allem die Abbildungen auf den Sesterzen (Nr. 77–79; Tafel 23). Das folgende Zitat findet sich dort S. 172:

„Dieser Akt ist auf der Münze dargestellt (Nr. 76 Taf. 23,3). Parthamasiris beugt das Knie zur Proskynese; das Diadem in seinen Händen ist auf guten Abschlagen deutlich zu erkennen.“

In diesem Zusammenhang verweist GABELMANN auf mehrere Szenen, die den umgekehrten Vorgang illustrieren, den Empfang des Diadems aus den Händen des (römischen) Herrschers, im Sinne einer (erneuten) Einsetzung zum Herrscher („aus Roms Gn aden“).

Interessant ist auch der Bericht vom Krieg Aurelians (270 n.Chr.) gegen den suebischen Stamm der Iuthungen (F. JACOBY, FGrH II A [1926] 456f. Nr. 6 [Dexippos von Athen]). Dort wird von sehr aufwendigen (und sicher zeitaufwendigen) Vorkehrungen berichtet, um die Gegner von der besonderen Würde und Macht der Römer zu überzeugen; das ganze militärische Gefolge wird halbkreisförmig um das hohe Podium des Kaisers angeordnet (die prächtige Szene hat die Sueben so sehr beeindruckt, wird berichtet, daß sie lange schweigen; erst nachdem der Kaiser sie zum Sprechen auffordern läßt, beginnt das Gespräch mit Hilfe eines Dolmetschers; H. GABELMANN 1984, ebd., S. 174f).

Auch im späteren 3. Hensch erscheint eine aufschlußreiche Huldigungsszene, die mit königlicher Pracht ausgeschmückt ist. Als Auftakt der „umfassenden himmlischen Hierarchie“<sup>429</sup> beginnt in § 21 (Kap. 17) die Beschreibung der sieben Engelfürsten. Nach der Aufzählung der Fürsten der Sonne, des Mondes, der Planeten, der Sterne folgen dann ab § 23 (Kap. 18) „in einer festgeprägten Formel“<sup>430</sup> die 72 bzw. 70 Fürsten der Weltvölker. Sie werden mit irdischen Herrschaftsmerkmalen geschildert (§ 22 Ende):<sup>431</sup>

„Sie alle sind gekrönt mit königlichen Kronen,  
bekleidet mit königlichen Gewändern  
und gehüllt in königlichen Schmuck.  
Sie alle reiten auf königlichen Pferden  
und halten königliche Szepter in ihren Händen.  
Vor jedem einzelnen von ihnen ...  
laufen königliche Diener vorweg ...  
so wie (Könige) auf der Erde ...“

Nun vollzieht im folgenden jeder Engelfürst vor dem über ihm Stehenden die Proskynese, zunächst mit der einleitenden Wendung:<sup>432</sup>

„Alle Engel ... steigen ... von ihrem Pferd herab  
und fallen auf ihr Angesicht.“

Danach wird die Proskynese durch das Ablegen der Kronen jeweils verstärkt:<sup>433</sup>

„Der Fürst des raqia<sup>c</sup> X,  
wenn er den Fürsten des raqia<sup>c</sup> Y sieht,  
nimmt er die Krone der Herrlichkeit von seinem Haupte  
und fällt auf sein Angesicht.“

Als Höhepunkt schließt der himmlische Lobpreis diese Huldigung, die den größten Raum des ganzen Werkes einnimmt, ab. Insgesamt scheint die Hauptaufgabe aller Engelfürsten darin zu bestehen, „die ihnen unterstellten Engel zum Lobpreis Gottes anzutreiben.“<sup>434</sup>

In vergleichbarer Weise erscheint nun bei den Ältesten in der Offb das Ablegen der goldenen Kränze mit dem verdeutlichenden Zusatz *ἐνώπιον τοῦ θρόνου*. Nirgendwo steht ja die Gestalt Gottes als Allherrscher so im

<sup>429</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 123.

<sup>430</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, ebd.: Diese Formel „ist offenbar für diesen ganzen angelogischen Komplex charakteristisch“.

<sup>431</sup> Übersetzung nach SCHÄFER I, S. 53:

וכולם קשורים כתר מלכות ולבושים בגדי מלכות  
ועשופין בעדי מלכות וכולם רכובין בסוסי מלכות  
ותופשים בידם שרביטי מלכות  
וכל אחד ואחד מוהון ... רצין לפניו, שמושי מלכות  
... שמהלכין בארץ ...

<sup>432</sup> Ebd.:

... וזרדין מעל סוס שלהם ונופלים על פניהם.

<sup>433</sup> Ebd.:

ושר רקיע (X) כשהוא רואה את שר רקיע (Y):  
מעביר כתר כבוב מעל ראשו ונופל על פניו.

<sup>434</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 24f.

Vordergrund wie bei der ersten Huldigung der Ältesten.<sup>435</sup> Ihre besondere liturgische Funktion wird durch den Wortlaut ihres Hymnus sichtbar.

Neben den „königlichen“ Konnotationen, die mit dem Stichwort „Kränze“ beabsichtigt sind, schwingen bei dem Gestus noch andere Bedeutungen mit.<sup>436</sup> Schon vorher wurde durch ihre Kleidung ihr priesterlicher Charakter hervorgehoben.<sup>437</sup> Durch das Abwerfen der Kränze werden die Gestalten noch einmal auf andere Weise als himmlische Wesen gekennzeichnet.<sup>438</sup> Damit ist ihre Proskynese und der Akt des Verlassens der Throne und des „Abwerfens der Kränze“ als gottesdienstlicher, kultischer Akt zu deuten.

Gott auf seinem himmlischen Thron wird damit als der eine Herrscher und Schöpfer anerkannt, dem allein die Ehre und das Lob der himmlischen Geschöpfe um ihn herum zukommt. Die ganze Schilderung dient zur Veranschaulichung seiner Anerkennung ohne jede Einschränkung. Im nächsten Hymnus (4,11) wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott allein würdig ist, das sein Eigentum zu nennen, was Throne und Kränze zum Ausdruck bringen: „Ruhm, Ehre und Kraft!“<sup>439</sup>

<sup>435</sup> Vgl. u. zu Offb 5,8 mit den besonderen Zusätzen *κιθάρα* und *φιάλη χρυσοῦ*; 7,11 gemeinsam mit allen Engeln und den vier Lebewesen.

<sup>436</sup> Vgl. hierzu neuerdings G. M. STEVENSON 1995, *Crown Imagery*, passim. Er macht zu Recht darauf aufmerksam, daß die Offb zur Bezeichnung den Alternativbegriff *δαίδημα* bei den Ältesten und vier Lebewesen vermeidet (vgl. aber 12,3 für den Drachen und 13,1 für das „Tier“).

<sup>437</sup> Zur Zusammenstellung von „weißer Kleidung“ und Kränzen als priesterliche Kennzeichen siehe die Inschrift aus Pergamon (3. Jh.) CIG<sup>3</sup> Bd. 3 (1920) Nr. 1018 (S. 161f), wo von einer Anordnung die Rede ist, daß die Priester „ein weißes Oberkleid und einen Olivenkranz“ (*[χ]λαμίδα λευκήν καὶ στ[έ]φανον ἐλάας*) tragen sollen; vgl. den Hinweis bei G. M. STEVENSON 1995, *Crown Imagery*, S. 269 (Anm. 75).

<sup>438</sup> Vgl. auch W. GRUNDMANN, Art. *στέφανος*, ThWNT VII (1964), S. 630: „in lichtverklärter Gestalt“ (sonst aber nur mit Verweis auf W. BOUSSET [KEK]).

<sup>439</sup> Ähnlich formuliert sind auch die zusammenfassenden Hinweise bei G. M. STEVENSON 1995, *Crown Imagery*, S. 270: „The description of the elders with their thrones, white clothing, and golden wreath functions as a vehicle for expressing the concepts of royal authority, divinity, and honor. The scene is set up to show the elders as being in opposition of these traits in that they sit on the thrones and wear the wreaths ... Their actions thus express visually what they state in V. 11, namely, that God alone is worthy to possess what the thrones and wreaths symbolize.“

Allerdings fällt für die Johannesoffenbarung auf, daß die Gestalt Gottes selbst nun nicht mit einem „Diadem“ oder „Kronen“ ausgestattet wird, sondern mit dem „Regenbogen“ und der farblichen Ausstrahlung eines „Smaragdes“ gekennzeichnet ist (Offb 4,3; siehe die Auslegung dort).

### 6.4.3 Der Hymnus

„Würdig bist du – unser Herr und Gott –,  
Ruhm, Ehre und Macht zu empfangen,  
denn du hast alle Dinge geschaffen  
und durch deinen Willen wurden sie, und wurden sie geschaffen.“

Während die Qeduscha als Nominalsatz formuliert ist, wird das Lob der Ältesten in Offb 4,11 in einen längeren Infinitivsatz gefaßt, und es entsteht eine nicht ganz ausgewogene Gliederung:

a) Nach der kurzen, ungewöhnlichen Einleitung (*ἄξιός ἐστι*) wird im Doppelausdruck Gott angeredet als *ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν*,<sup>440</sup> worauf

b) der Infinitiv *λαβεῖν* mit drei Prädikationen anschließt.<sup>441</sup>

c) Der Hymnus wird „stilgemäß“ abgeschlossen durch die mit *ὅτι* eingeleitete Begründung<sup>442</sup> und dem dieser Aussage betont vorangestellten *σύ*.<sup>443</sup>

Insgesamt haben wir es mit drei immer länger werdenden Teilen zu tun, was im folgenden noch näher ausgeführt werden muß.

Der Inhalt dieses Hymnus<sup>444</sup> der 24 Ältesten ist allerdings nicht zu trennen von den Gottesprädikationen des vorangehenden Trishagion, auf die er

<sup>440</sup> Hier in synonyme Verdoppelung, durch den Artikel noch einmal besonders herausgestellt, denn *κύριος* wird keinesfalls immer mit dem Artikel versehen; vgl. zur Verwendung des Artikels W. BOUSSET (KEK, S. 173–175).

<sup>441</sup> R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 50: „die drei Wörter ... haben alle in der Doxologie ihren Ort“. Siehe z.B. die Verwendung von *τιμή* immer in hymnischen Texten (Offb 4,9.11; 5,12.13; 7,12) mit der einen Ausnahme Offb 21,26; s.u. zum Exkurs über die drei Prädikationen *δόξα*, *τιμή* und *δύναμις*.

<sup>442</sup> In den hymnischen Stücken der Offb ist eine solche Begründung verbreitet: 5,9b; 11,17b; 12,10b; 15,4 (bis); 16,6; 19,2 (bis).6b und 7b. Dem entspricht im Hebräischen das kausale *ו*. Vgl. die Zusammenstellung von Gattungskriterien bei H. SPIEKERMANN 1994, *Alttestamentliche „Hymnen“*, S. 103f. Zu den fakultativen Charakteristika gehören beim Hymnus die Begründung des Gotteslobes mit dem kausalem *ו* und die Sprechrichtung zu Gott hin (in der 2. oder 3. Pers.), häufig verbunden mit dem Gottes Wesen und Wirken preisenden Partizipialstil. Das einzige obligatorische Charakteristikum ist die einleitende Lobaufforderung, gestaltet als Selbst- oder Fremdaufforderung, die nicht ohne Ausnahme ist und die hier begründet entfallen kann, weil es sich um ein Lob der himmlischen Welt handelt!

<sup>443</sup> Zu dieser (als ‚unhellenistisch‘ bezeichneten) ‚Form der Anklage eines Gottes‘ vergleiche E. NORDEN 1923, *Agnostos Theos*, S. 183ff. In der Anrede im Nom. nur hier, vgl. aber ähnlich Offb 15,3f; 16,5f.7. Diese Anrede wird am Schluß aufgenommen durch das (in dieser Form im NT allein hier verwendete) *Passivum divinum* in *ἐκτίσθησαν*.

<sup>444</sup> Kritisch zu dieser Gattung K. BERGER 1984, *Formgeschichte*, S. 242. G. DELLING (1959), Stil, bezeichnet diese Texte gattungsmäßig als „Würdig-Rufe“ oder „Würdig-Akklamationen“ (vgl. S. 426.428 u.ö.). Diese Akklamation bereitet seiner Meinung nach die Doxologie vor. Dem schließt sich K. BERGER 1984, *Formgeschichte* (aaO.) an.

respondiert.<sup>445</sup> Das beim Hymnus angeschlagene „Thema“ der Schöpfung knüpft an das frühere Stichwort des παντοκράτωρ im Trishagion an.<sup>446</sup> Strukturell fallen mehrere Dreierelemente ins Auge, die sicher bewußt mit dem Aufbau der Qeduscha korrespondieren und sie interpretieren. Dazu sind die drei substantivischen Prädikationen<sup>447</sup> und der dreiteilige Begründungssatz des einleitenden Lobpreises mit den Schöpfungsaussagen zu zählen.<sup>448</sup> Daneben könnte man auch (wie gezeigt) den ganzen Hymnus in die drei Teile

- Anrede,
- Aufzählung der lobenden Prädikationen
- und die anschließende (dreiteilige) Begründung unterteilen.<sup>449</sup>

Allerdings ist der Begriff Hymnus im weiteren Sinne durchaus angemessen, wenn damit zum einen die zu preisende Person völlig im Mittelpunkt steht, darüber hinaus ein spezifisches Wortfeld abgedeckt wird, mit den Prädikationen die Taten oder Eigenschaften der Gottheit aufgezählt werden und schließlich das Ganze mit dem typisch begründenden ὅτι als Kernelement zusammengehalten wird. Typisch für den vorliegenden Fall ist, daß die vorgestellte Person in den Blick kommt, noch ehe seine Taten erwähnt werden, und der spezifische Du-Stil; darum spricht R. DEICHGRÄBER zu Recht von einem „anbetenden Hymnus“ (1967, *Gottes hymnus*, S. 23).

Diese Form ist für die Hymnen im vorderen Teil der Johannesoffenbarung typisch, während später (ab Offb 7,10) die „proklamatorischen Hymnen“ überwiegen (zur Unterscheidung ebd., vgl. aber noch die Anbetung Gottes durch die himmlische Welt Offb 16,5f.7 und ausführlicher u. zu Offb 5,9f).

Schließlich ist im Unterschied zu manchen anderen sog. „Hymnen“ oder „Christuspsalmen“ (M. HENGEL) durch die immer wieder neu in Variationen erscheinenden Einleitungsformeln λέγοντες (4,8.11), καὶ ἔδουσιν (ῥῶδιν κλεινὴν) (5,9), λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ (5,12), ἤκουσα λέγοντας (5,13) eine klare Abgrenzung und Heraushebung aus dem Kontext gewährleistet; vgl. H. RIESENFELD 1983, *Unpoetische Hymnen*, S. 158, aber auch als neueste Arbeit über die Thematik „Hymnen im NT“ die Dissertation von G. KENNEL 1995, *Frühchristliche Hymnen?*, passim.

<sup>445</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 161: „die antiphonische Zuordnung von Strophen“; S. 162: „die respondierende Funktion von ... Antiphonien“.

<sup>446</sup> Weitere Beziehungen nach vorn bestehen in den Stichworten δόξα καὶ τιμὴ (Offb 4,9 parallel zu 4,11), die ebenfalls exklusiv auf Gott bezogen sind und in der „Ewigkeitsformel“ (4,8c), die durch das doppelte αἰῶνας τῶν αἰώνων (Offb 4,9.10) anklängt.

<sup>447</sup> „Herrlichkeit“ (δόξα), „Ehre“ (τιμὴ) und „Macht“ (δύναμις); vgl. die Zusammenstellung von „Triaden“ in den Hymnen der Offb bei K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 164 und u. den Exkurs zu den drei Prädikationen.

<sup>448</sup> Vgl. zu dieser Dreiteilung G. DELLING (1959), *Stil*, S. 431.

<sup>449</sup> Vgl. auch den „Endreim“ auf -ν:

- ἡμῶν;
- οὐραμίν;
- ἐκτίσθησαν.

Der Anredecharakter erscheint durch ἄξιός ἐστι; ὅτι σὺ ἔκτισας genauso dreigeteilt und das Personalpronomen im präpositionalen Ausdruck der letzten Zeile διὰ τὸ θέλημα σου ebenfalls.<sup>450</sup>

Gleichzeitig ist auch eine Zweierstruktur sichtbar, die sich in den Parallelismen widerspiegelt: die doppelte Prädikation Gottes als ὁ κύριος καὶ ὁ θεός sowie die beiden ersten Teile der abschließenden Begründung (*du ... hast die ganze Welt geschaffen/durch deinen Willen wurde sie ...*). Dabei präzisiert die zweite Angabe mit dem Wechsel des Subjekts von der zweiten in die dritte Person ausdrücklich die erste als synthetischen Parallelismus. Mit einem abschließenden Ausdruck als Achtergewicht klingt der Hymnus betont aus; insgesamt überwiegt aber die Dreierstruktur.

Nach dem angedeuteten Lob der Allherrschaft Gottes am Schluß des Trishagion, die auch seine Schöpfertätigkeit umschließt, entfaltet der Hymnus diese ausdrücklich in den beiden letzten Zeilen als das Ziel seines Schöpferwillens.<sup>451</sup> In einer alles umfassenden Weite wird dabei die göttliche Schöpfungstat dem bleibend Gewordenen der Schöpfung gezielt gegenübergestellt.<sup>452</sup> Sprachlich wird das

a) durch die Aoriste ἔκτισας τὰ πάντα und ἐκτίσθησαν und

b) durch ein duratives Imperfekt ἦσαν, das von den beiden anderen Verben (κρίζειν) umschlossen wird, zum Ausdruck gebracht.

Die Geschöpfe „sind“ (duratives ἦσαν), weil sie von Gott geschaffen wurden. Die Schlußangabe (ἐκτίσθησαν) wird dabei als *hysteron proteron* verstanden, das (letzte) καὶ epexegetisch ausgelegt.<sup>453</sup>

Damit scheint dieser Hymnus ein weiteres „bleibendes“ Element einzubringen, nachdem bereits das Trishagion als unaufhörliches, immerwährendes Gotteslob eingeführt wurde.<sup>454</sup> Dieses himmlische Geschehen in hymnisch respondierender Form findet kontinuierlich statt, und die genannten Gestalten, die vier Wesen und die 24 Ältesten, sind daran abwechselnd beteiligt. Dies ist die himmlisch-liturgische Basis, die Grundlage

<sup>450</sup> Dieser Aspekt der immer wieder auftauchenden, auffälligen Dreiteilung wird neuerdings bei J.-P. RUIZ 1995, *Hymns*, auch für den Gesamtzusammenhang herausgearbeitet.

<sup>451</sup> Θέλημα ist *hap. leg.* in der Offb.

<sup>452</sup> Das gilt trotz der anderen Lesarten der relativ zuverlässigen Minuskeln 1854; 2050 u.a. (είσιν) und 2329 (ἐγένοντο). Wie ist die abschließende Schöpfungsaussage zu interpretieren? Der Kommentar von G. E. LADD, S. 78 schlägt drei Möglichkeiten vor:

a) einerseits differenziert in die Angabe der Existenz überhaupt und andererseits in den Schöpfungsakt selbst;

b) zunächst die Schöpfungsabsicht, dann die Schöpfung selbst; oder

c) epexegetische Konstruktion als betonte Herausstellung der Schöpfung.

Die dort angegebene letzte Lösung wird hier vorausgesetzt.

<sup>453</sup> Vgl. o. die Übersetzung mit Zitaten aus den älteren und neueren Kommentaren.

<sup>454</sup> Offb 4,8: καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός.

Vgl. o. zum Trishagion.

allen weiteren Geschehens. Das Schöpfungslob bildet damit also die Konstante gegenüber allen vergangenen und kommenden Veränderungen, Erschütterungen und Strafgerichten.

#### 6.4.3.1 Die Anrede

Die einleitende Wendung ἄξιός ἐστι ist äußerst ungewöhnlich.<sup>455</sup> Erst durch die folgende Bezeichnung in der doppelten Anrede Gottes wird sofort klar, daß es um das besondere Lob des einen „Herrn und Gottes“ geht, von dem schon die ganze Zeit die Rede ist, und dessen Lob bereits durch die Qeduscha der vier Chajjot ertönte.<sup>456</sup> Nicht nur als Beginn eines hymnischen Textes ist diese Wendung auffallend, sondern auch inhaltlich in Bezug auf Gott, den Schöpfer, der für sein gesamtes Schöpfungswerk (τὰ πάντα) gepriesen werden soll. Denn wie soll seine ἀξίωσις zum Ausdruck gebracht werden? Die betonte Herausstellung dieser göttlichen Würde impliziert das Hinzufügen eines μόνος („allein“)! Wie ist die auffallende Konstruktion des einleitenden ἄξιός ἐστι zu erklären?

Zwar erscheint gelegentlich die sprachliche Konstruktion ἄξιός ἐστι mit anschließendem Infinitiv,<sup>457</sup> aber nicht im Blick auf Gott selbst.<sup>458</sup> Wilhelm Bousset kann in diesem Sinne ohne weitere Begründung die Behauptung aufstellen:<sup>459</sup> „Gott hat das Recht, das, was sein ist, Preis, Ehre und ‚Macht‘, auch sich zu eigen zu nehmen.“ Aber ist das der Sinn des ungewöhnlichen ἄξιός ἐστι?<sup>460</sup>

<sup>455</sup> G. DELLING (1959), Stil, S. 431: „Die Herkunft des Würdig-Rufes ist noch wenig geklärt.“ K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 34f: „In der gesamten, uns heute zur Verfügung stehenden griechischen Literatur gibt es nur noch einen einzigen Beleg, in dem eine hymnische Strophe durch dieselbe Wendung eingeleitet wird, und dieser kurze Hymnus unterliegt dem dringenden Verdacht, von der Axios-Strophe der Ap(o)c(alypse) anhängig zu sein.“ JÖRNS verweist dabei auf den sog. *Hymnos Epilychnios* in der auf Christus gerichteten Strophe (3,9f: ἄξιός ἐστι ἐν παντί καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς αἰσιαῖς) der griechischen Kirche; vgl. ebd. den ausführlichen Exkurs zum damaligen Stand der Forschung, S. 56–73.

<sup>456</sup> Wahrscheinlich ist auch eine Assonanz zwischen ἄγιος und ἄξιός beabsichtigt.

<sup>457</sup> Im NT verneint im Sinne von „nicht wert sein“ Lk 15,19,21; vgl. die Beschreibung Johannes des Täufers Apg 13,25.

<sup>458</sup> Zur Bezeichnung der „Unwürdigkeit von Menschen“ in christlichen Texten siehe auch Barn 14,1; IMagn 14; ITr 13,1; ISm 11,1; positiv von Menschen IEP 1,3 u.ö. Vgl. zum Ganzen BAUER/ALAND, Sp. 155, s.v.

<sup>459</sup> W. BOUSSET (KEK, S. 253).

<sup>460</sup> E. LOHMEYER (HNT, S. 50) stellt zunächst eine Behauptung auf, muß sie aber sofort wieder als „noch nicht genügend untersucht“ einschränken: „ἄξιός ist feierliche Form der Akklamation, deren Ursprung und Sinn (!) noch nicht genügend untersucht ist.“

Schon W. C. van UNNIK (1970, „Worthy is the Lamb“, S. 449) bemängelte an der Auslegung Lohmeyers, daß die Anfangsfrage des Engels (Offb 5,2) τίς ἄξιός nicht als „ein Retardieren und dadurch Erhöhen der Spannung“ interpretiert werden darf.

In einer ausführlichen Untersuchung zeigte Klaus-Peter Jörns drei Herleitungsmöglichkeiten auf:

- a) als Akklamationen einer Volksabstimmung,<sup>461</sup> bis hin zu späteren christlichen Bischofswahlen;<sup>462</sup>
- b) die Beziehung zu einem Gottesnamen;
- c) als Responson in frühen christlichen Eucharistieliturgien.

Er kommt zu dem Schluß, daß der Verfasser diese einleitende Wendung zu einem hymnischen Text ohne solche Vorbilder selbst geschaffen und bewußt an dieser Stelle eingesetzt hat.<sup>463</sup>

Bei der Deutung des Adjektivs ἄξιός ist der Kontext unbedingt miteinzubeziehen. Es läßt auf jeden Fall schon das nächste Kapitel anklingen, denn in Offb 5 wird es zum Leitmotiv und fungiert in Kap. 4,11 als Brücke<sup>464</sup> zu Kap. 5.<sup>465</sup> Allein Gott und dem Lamm wird dieses Attribut ἄξιός zugestanden. Die Akklamation der Ältesten hat damit nicht nur in sich selbst eine Bedeutung, sondern weist über sich hinaus auf die anschließende Vision. Mit ihr wird der κύριος als „*unser* Gott“ vorgestellt. Es werden die drei Akkusativ-Prädikationen genannt und abschließend im Begründungssatz der Pantokrator und Schöpfer im Sinne des *pro nobis* interpretiert. Dieser soteriologische Kerngedanke wird im nächsten Kapitel durch die Aussagen über das Lamm weitergeführt. Die Ältesten geben durch ihren Hymnus Gott die Ehre, die allein ihm (und später dem Lamm) gebührt.

<sup>461</sup> Vgl. Th. KLAUSNER, Art. Akklamation, RAC 1 (1950), Sp. 216–233 (bes. Sp. 225f zu den Akklamationen auf Synoden und Konzilien: „Bei der Eröffnung wurden Gott, Kaiser, Beamte in geordneter Reihenfolge akklamiert; weitere Akklamationen sprachen die Wünsche der Versammlung aus.“).

<sup>462</sup> Th. KLAUSNER, ebd., Sp. 225: „Der Bischof gilt als gewählt, wenn die versammelte Gemeinde in einhelliger A(kklamation) den Wahlvorschlag genehmigt hat; das geschieht vor allem durch den Dignus-Ruf“, z.B. mit Verweis auf *Euseb*, HE 6,29,4, wo es heißt, bei der Wahl des römischen Bischof Fabianus habe das ganze Volk einstimmig „würdig“ gerufen: καὶ μὴ ψυχῆ ἄξιον ἐπιβοῆσαι ...

<sup>463</sup> Allerdings spaltet K.-P. JÖRNS diesen hymnischen Text vom Zusammenhang mit dem Kap. 4 ab und bezieht ihn schon auf das – von ihm als „Gerichtsszene“ gedeutete – nächste Kapitel; dieser Interpretation folgt dann U. B. MÜLLER (ÖTBK, zum Text); mit etwas anderer Begründung entscheidet sich dafür neuerdings auch D. AUNE (WBC), s.o. zur Analyse des Abschnittes.

<sup>464</sup> Das ist schon beim abschließenden ὁ ἐρχόμενος der Qeduscha der Fall!

<sup>465</sup> Auf engstem Raum also viermal: Offb 5,2.4.9.12; darüber hinaus sprachlich miteinander als mehrmalige Akklamation mit einem gleichen Aufbau (vgl. die jeweilige Einleitung durch den Infinitiv, weiter den auffälligen Prädikationsstil in den „rahmenden“ Texten [die Angabe einer „Zeitdimension“ und das gemeinsame Stichwort: ἡ εὐλογία] und die alliterative Reihung der drei mittleren Texte durch ἄξιός ἐστι) verknüpft. Die Texte sind offensichtlich responsonisch aufeinander bezogen. Vgl. die Beobachtungen durch W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“ (so z.B. auf S. 448) und vor allem J. LAMBRECHT 1980b, *Structuration*, S. 90 (Anm. 35 u.ö.).



Neben den bei Klaus-Peter Jörns angeführten Paralleltextrn darf an dieser Stelle die höchste akklamatorische Verwendung des entsprechenden hebräischen Begriffs  $\text{רָאָה}$  samt den folgenden Infinitivkonstruktionen in den Hekhalot-Texten nicht übersehen werden.<sup>466</sup> Die Würde einer erwählten Person für die ihr bevorstehenden Aufgaben im himmlischen Bereich (!) spielt dort eine wichtige Rolle. Dagegen ist in Offb 4 in erster Linie die grundlegende Anerkennung Gottes durch die ganze Schöpfung im Blick, denn sie wird ja durch die widergöttlichen Mächte (Offb 13–18) in Frage gestellt. Die eigentliche Botschaft des Hymnus ist, daß Gott allein diese Anerkennung zukommt.

Wenn dieser Bezug zum nächsten Kapitel notwendig vorausgesetzt wird, wird in Offb 4 das anschließende Geschehen und die Besonderheit des Lammes so vorbereitet, daß in einer Art Prolepse Gott selbst mit dem Stichwort  $\alpha\zeta\iota\omicron\varsigma$  gekennzeichnet wird. Es wird später für das mit ihm aufs engste verbundene Lamm und sein Heilswerk von zentraler Bedeutung sein. Damit ist dieses Stichwort  $\alpha\zeta\iota\omicron\varsigma$   $\epsilon\iota$  als ein vorausweisendes Signal der christologischen Seite der Thronszene zu verstehen. Die „Lösung“ und Bedeutung dieser Wendung wird erst aus dem folgenden Kontext heraus möglich sein.

Der Wechsel zwischen der zweiten und der dritten Person in diesem Hymnus, der Wechsel von Gott zur Schöpfung, kennzeichnet eine Reihe von Texten zu dieser Zeit<sup>467</sup> und ist konstitutiv für die jüdische Gebetsliteratur. Er ist aber auch genauso bestimmend für die poetischen Texte der Hekhalot-Literatur.<sup>468</sup>

#### 6.4.3.2 Die Gottestitel

Mit dem Doppelausdruck  $\delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$  wird Gott als Empfänger der Doxologie genannt. Die beiden Bezeichnungen  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  und  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  gehören schon in der Qeduscha als die beiden ersten Gottesprädikationen zusammen.<sup>469</sup> Dadurch wird ein enger Zusammenhang dieser beiden ersten

<sup>466</sup> Vgl. u. zur Analyse von Kap. 5 und u. zu  $\alpha\zeta\iota\omicron\varsigma$  „als eröffnende Akklamation“.

<sup>467</sup> Siehe die Beschreibung der Elemente eines atl. Hymnus bei H. SPIEKERMANN 1994, Alttestamentliche „Hymnen“, S. 103: „Zu den fakultativen formalen Charakteristika gehören beim Hymnus die Begründung des Gotteslobes (kausales  $\kappa\acute{\iota}$ ) und die Sprechrichtung zu Gott hin in 2. und/oder (!) 3. Person, häufig verbunden mit dem Gottes Wesen und Wirken preisenden Partizipialstil.“

<sup>468</sup> So vor allem im (späteren) Ma'ase Merkava; vgl. M. D. SCHWARTZ 1992, *Mystical Prayer*, S. 12; aber auch schon zu Beginn des hebräischen Henochbuches (z.B. 3 Hen 2,4 § 3) und vor allem beim berühmten „Aufstiegsbericht“ des R. Aqiba, *Hekhalot Zutarti* § 346:

„... denn er ist würdig, meine Herrlichkeit zu betrachten“. S. u. zu Offb 5,8; vgl. aber auch die (singuläre) Konstruktion im Brief des Hiram an Salomon (*Josephus*, Ant 5,53 [2,7]): „Gott gebührt die Würde gelobt zu werden ... (τὸν μὲν θεὸν εὐλογεῖν ἄξιον).“

<sup>469</sup> S.o. zur Qeduscha; siebenmal gehören sie mit παντοκράτωρ zu einem dreigliedrigen Ausdruck zusammen: Offb 1,8 (mit nachgetragenen 3. Ausdruck); 4,8; 11,17; 15,3 (vgl.

(!) liturgischen Texte im Werk hergestellt.<sup>470</sup> Damit verbindet sich ein alles umfassender Herrschaftsanspruch, der bereits vom Anfang der Johannesoffenbarung an proklamiert wurde.<sup>471</sup> Was dort angeklungen ist, wird hier durch die vier Lebewesen und 24 Ältesten ausdrücklich doxologisch bekräftigt: von Anfang an ist Gott der Herr der Schöpfung und der Geschichte. Der „Ton“, den die Lebewesen intoniert haben, wird durch die Ältesten aufgenommen und weitergeführt.

Das hier zum ersten Mal zugefügte Personalpronomen  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$  betont die Zusammengehörigkeit der Ältesten und allen, die hinter ihnen stehen, mit der himmlischen Welt und indirekt auch mit dem irdischen Gottesvolk. Dort ist Gott als Schöpfer und Herr ausnahmslos anerkannt. Immer wieder wird der Gottesbegriff mit dem Personalpronomen verbunden, oft im Munde der himmlischen Wesen.<sup>472</sup> Dabei fällt auf, daß in der Offb die Texte, die den Begriff  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  verwenden, oft mit dem Personalpronomen  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$  präzisiert werden.<sup>473</sup> Hier könnte ein spezifisch soteriologisches Interesse mitschwingen, wie es vor allem durch die programmatische Angabe in *Offb 1,5f* (kurz vor der folgenden Doxologie, deshalb die Verwendung des Dativ, s.o.) in der auffälligen Anhäufung der Personalpronomen zum Ausdruck kommt:

LXX Ps 111,2; 139,14); 16,7; 19,6; 21,22; zweimal wird der Doppelausdruck  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$  verwendet: Offb 18,8; 22,5 (vgl. 22,6).

<sup>470</sup> S. auch u. zu den drei folgenden Prädikationen. Dieser Zusammenhang wird durch die spätere Ergänzung  $\delta\ \alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$  in einigen Handschriften (wie z.B. dem Mehrheitstext) auch sprachlich zum Ausdruck gebracht.

<sup>471</sup> Vgl. Offb 1,8 als (erste) Selbstaussage Gottes: λέγει κύριος ὁ θεός! Wahrscheinlich hängt diese Herrschaftsaussage schon mit der vorausgehenden Doxologie in Offb 1,6 (nach der Erwähnung der Prädikationen  $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ): αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας zusammen.

<sup>472</sup> Vgl. innerhalb der „Axios-Akklamation“ des Lammes Offb 5,10; weiter Offb 7,3.10.12; 12,10 (bis); 19,1.5.6. Dagegen ist die Zusammenfassung bei T. HOLTZ 1980, Gott, S. 264 nicht ganz zutreffend: „Erst am Ende, Offb 21,7, können die Menschen Gott ‚ihren Herrn (und Vater)‘ nennen. Vorher ist diese Bezeichnung allein den himmlischen Wesen vorbehalten.“

Vor allem die Beschreibung der „Knechte unseres Gottes“ (οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ) Offb 7,3 wird sich auf die (erlöste, gegenwärtige) Gemeinde beziehen; andererseits handelt es sich in Offb 7,9 bei der „großen Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen“ (ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν) wahrscheinlich um eine zukünftige Aussage über die „Christen in der Vollendung“ (H. GIESEN [RNT, S. 198]).

<sup>473</sup> Die Gottesbezeichnung  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  wird in der Offb insgesamt ca. 100mal verwendet; mit dem Personalpronomen  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$  erscheint sie achtmal, vor allem in *hymnischen Zusammenhängen*: Offb 5,10; 7,12; 12,10; 19,1.5(6); vgl. innerhalb der obigen Zusammenstellung zum Doppelausdruck „Herr und Gott“. Darüber hinaus vgl. Offb 11,15 ( $\delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ , was sich wohl auch auf Gott selbst bezieht, H. GIESEN [RNT, S. 263]: „Herr“ ist hier eindeutig Gottestitel“).

„Er (sc. Christus) liebt *uns* (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς) und hat *uns* von *unseren* Sünden erlöst (λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν) durch sein Blut; er hat *uns* zu Königen gemacht (ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν) und Priestern vor Gott, seinem Vater ...“

Diese Schöpfermacht Gottes ist allerdings – wie die nächsten Kapitel noch eingehend zeigen werden – auf Erden innerhalb und außerhalb der angesprochenen Gemeinden gefährdet, wird bestritten und durch andere Mächte in Anspruch genommen.<sup>474</sup> Das wurde bisher für die ersten drei Kapitel schon in aller Kürze vom Autor aufgezeigt und wird später immer weiter offengelegt werden. Während aber menschliches Versagen, Herrschaftsansprüche und Hybris Gott diese Ehre streitig machen, wenn Menschen – so unbegreiflich das ist – ihm seine Ehre verweigern,<sup>475</sup> werden dem Seher (und seinen Gemeinden) die Augen geöffnet für die Herrschaft Gottes im Himmel, in der schon jetzt ohne Unterbrechung und Störung Gott das Lob dargebracht wird und er als gerechter Richter bejaht und als „unser Herr und Gott“ anerkannt wird.<sup>476</sup>

<sup>474</sup> Nach Sueton enthält die Korrespondenz und Konversation Domitians die Titulatur „unser Herr und Gott“ (*dominus et deus noster* θεοπάτορ καὶ θεὸς ἡμῶν; vor allem in: Domitian 13,2); vgl. Cassius Dio, 67,4,7 (καὶ θεοπάτορ καλοῦμενος καὶ θεὸς ὑπερηγάλλετο); 67,13,4 (von einem gewissen Juventus Celsus im [privaten: δι' ἀπορρήτων!] Gespräch mit Domitian: κἀν τούτῳ προσκυνήσας αὐτῷ, θεοπάτορ τε καὶ θεόν ... πολλακίς ὁμοίῳσας), aber auch Dio Chrys, Or 45,1; s. H. KLEINKNECHT, Art. θεός, ThWNT III (1938), S. 68. Diese Titulaturen scheinen den göttlichen Anspruch des Kaisers widerzuspiegeln. Einen solchen Hintergrund postuliert für Offb 4–5 z.B. H. LILJE (UCB), 122f, was von R. H. MOUNCE (NICNT), S. 126f aufgegriffen wird.

Allerdings hat die neuere Diskussion dieser Stellen gezeigt, daß die jeweiligen Tendenzen der Quellen bei der (schon in der Antike sehr umstrittenen!) Beurteilung Domitians unbedingt mitberücksichtigt werden müssen (vgl. auch bei L. L. THOMPSON 1990, *Book of Revelation*, S. 95–115; DERS. 1996, *Social Location*, S. 2630f; H. GIESEN [RNT], Einleitung, S. 25–28). Zur Verteidigung der herkömmlichen Position zum göttlichen Anspruch Domitians siehe wieder D. AUNE (WBC, S. 310–312).

E. P. JANZEN 1994, *Jesus of the Apocalypse*, referiert die aktuelle numismatische Forschungssituation, die allerdings (bisher) keinen direkten Beleg der angesprochenen Titulatur enthält; J. R. FEARS, Art. Herrscherkult, RAC 14 (1988), Sp. 1047–1093 ist ebenfalls zurückhaltend gegenüber der älteren Forschung: „Die Forschung hat allzu häufig die Wichtigkeit der Prinzipate von Gaius, Nero, Domitian u(nd) Commodus in der Geschichte des H(errscherkultes) überbetont ... Jedem von ihnen wird der Versuch zur Last gelegt, in Rom ein ‚oriental(isches) Gottkönigtum‘ einzuführen ... die Anklage (basiert) zu unkritisch auf Lobreden von Autoren wie Calpurnius Siculus u(nd) Martial ...“, obwohl eine Bestätigung durch offizielle Quellen, Münzen, Inschriften oder Papyri fehlt.“ (ebd., Sp. 1063f). Zum Ganzen vgl. neuerdings ausführlich F. O. PARKER, „Our Lord and God“ 2001, passim.

<sup>475</sup> Vgl. Röm 1,21: διότι γινόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν (!) ἢ ἠχαρίστησαν (!).

<sup>476</sup> Vgl. z.B. am Anfang der sog. Schalenvision Offb 16,5f.9 u.ö.

#### 6.4.3.3 Die Prädikationen „Ruhm, Ehre und Kraft“

In dreifacher Weise wird das Gotteslob in Offb 4,11 proklamatorisch durch die Ältesten expliziert: Durch die Begriffe δόξα,<sup>477</sup> τιμή<sup>478</sup> und δύναμις.<sup>479</sup> Die beiden ersten Ausdrücke greifen die vorausgehenden doxologischen Angaben der vier Chajjot (Offb 4,9) auf. Diese korrespondieren wiederum mit den Gottesprädikationen des Trishagion und ersetzen mit ihrem dritten Glied δύναμις den vorherigen Begriff εὐχαριστία.<sup>480</sup> Die Schöpfung ist damit das verbindende Thema und der im Mittelpunkt stehende Erweis von Gottes δύναμις. Im Gegensatz zu V. 9 sind jetzt die drei Prädikate durchweg determiniert und erhalten dadurch abschließend besonderen Nachdruck.<sup>481</sup>

Bereits Reinhard Deichgräber wies darauf hin, daß hier wie schon in Offb 4,9 alle drei Begriffe „in der Doxologie ihren Ort“ haben,<sup>482</sup> dem wichtigsten Element der gottesdienstlichen Liturgie im Judentum und frühen Christentum. Mit dieser Zusammenstellung doxologischer Prädikationen sollen noch einmal als Abschluß der ersten himmlischen Szene Macht und Größe Gottes unterstrichen werden. Diese Aussage wird durch den Gestus der Proskynese und durch die beiden determinierten Gottestitel ὁ κύριος καὶ ὁ θεός zusätzlich verstärkt.

<sup>477</sup> Δόξα stellt in der Offb den Hauptbegriff der doxologischen Gottesprädikation; in den ca. 13 im Buch verteilten Texten in Bezug auf Gott erscheint er achtmal. Er bleibt immer auf Gott allein beschränkt.

S.u. den Exkurs zu den drei Prädikationen.

<sup>478</sup> Τιμή taucht doxologisch fünfmal auf, fast immer an der Seite von δύναμις.

Vgl. schon o. als Einleitung zur Doxologie der Ältesten Offb 4,9.

<sup>479</sup> Δύναμις (sechsmal) ist in diesem Zusammenhang die beweglichste Vokabel in den Hymnen. In immer neuen Kombinationen hat sie ihren Platz. Vgl. Offb 7,12: mit εὐλογία, δόξα, σοφία, εὐχαριστία, τιμή und ἰσχύς; Offb 12,10: mit σωτηρία und βασιλεία τοῦ θεοῦ; Offb 19,1f: mit σωτηρία, δόξα.

Eine ähnliche Variabilität ist innerhalb der Doxologien des ersten Klemensbriefes zu bemerken, vor allem bei den ausführlichen Doxologien am Schluß des Briefes, 1 Klem 61,3; 64; 65,2; ähnlich MartPol; vgl. R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 28f.

<sup>480</sup> Zur Variation vgl. G. MUSSIES 1980, *Greek*, S. 176.

<sup>481</sup> HOFFMANN/SIEBENTHAL § 130 (S. 176): „Der Artikel hatte ursprünglich die Bedeutung eines Demonstrativpronomens.“ Vgl. auch G. KENNEL 1995, *Frühchristliche Hymnen?*, S. 84 (Anm. 10 mit Verweis auf die „ursprünglich demonstrativ-pronominale Funktion des Artikels“).

<sup>482</sup> R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 50; dort auch der Hinweis darauf, daß δόξα gern weitere Begriffe an sich zieht (ebd., S. 28): „Die Verbindung oder Ersetzung des Wortes δόξα ... lag nahe, weil δόξα ja ein dynamisches Element in sich trägt.“

## Exkurs IV: Zu den drei Gottesprädikationen

Der erste Begriff δόξα knüpft eng am Sprachgebrauch der LXX an.<sup>483</sup> Immer wieder wird in der Offb durch diesen Begriff „(Gottes) Herrlichkeit“ und „Ruhm“, und d.h. vor allem im hymnischen Preis, die bedingungslose Anerkennung Gottes zum Ausdruck gebracht (so Offb 1,6 [die beiden doxologischen Prädikationen δόξα und κράτος könnten auch christologisch interpretiert werden!]; 4,9.11; 5,12.13; 7,12 [s.u. die sieben Ehrenprädikate Gottes]; 19,1 [σωτηρία, δόξα, δύναμις]. 7 [δόξαν διδόναι wird hier verbunden mit den Verben χαίρω und ἀγαλλιάω]). In den 17 Texten, in denen δόξα in der Johannesoffenbarung erscheint,<sup>484</sup> bezieht sich der Begriff mit einer Ausnahme immer positiv<sup>485</sup> auf Gott selbst.<sup>486</sup> Typisch ist die schon alttestamentlich vielfältig vorgegebene<sup>487</sup> Wendung des δόξαν διδόναι.<sup>488</sup>

<sup>483</sup> G. KITTEL, Art. δόξα, ThWNT II (1935), S. 251: „... der n(eu)(estament)liche Gebrauch des Wortes (ist) einfach (die) Fortsetzung des durch die Septuaginta geprägten jüdenchristlichen Sprachgebrauchs.“ Vgl. H. HEGERMANN, Art. δόξα, EWNT 1 (1980), Sp. 833f: „Der Bedeutungsbefund ist, im Vergleich mit dem außerbibl(ischen) Griechisch, überraschend ... Diese bemerkenswerte Neufüllung des Begriffs geht zurück auf die Wahl von δ(ό)ξα als Übersetzungswort für hebr(äisch) כבוד in der Septuaginta ... Solchen כבוד Jahwes ihm bekennend zuzuerkennen, ist die ihm von seinem Volk und allen Geschöpfen geschuldete Ehrung.“

Auch die neuere Untersuchung von C. C. NEWMAN 1992, *Paul's Glory-Christology*, bes. S. 134–153 (S. 153) spricht in seiner Zusammenfassung der Verwendung in der LXX gegenüber dem Masoretischen Text von „semantic change“ und: „the semantic range of δόξα had in fact been altered.“

<sup>484</sup> Offb 1,6; 4,9.11; 5,12.13; 7,12; 11,13; 14,7; 15,8; 16,9; 18,1; 19,1.7; 21,11.23.24.26. Leider fehlen in der sonst zuverlässigen Zusammenstellung der „hymnischen Gottesprädikate“ bei R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 90f diese Stellen aus der Johannesoffenbarung.

<sup>485</sup> Negativ erscheint der Ausdruck in Offb 16,9: Die Menschen geben Gott eben nicht die δόξα, sie verfluchen den Namen Gottes (ἐβλασφήμισαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ): „Sie bekehren sich nicht dazu, ihm die Ehre zu geben (οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν).“ Vgl. o. zu Röm 1,21!

<sup>486</sup> Δοξάζειν erscheint nur zweimal, Offb 15,4 mit Worten von LXX Ps 86,9 und im urteilenden Sinne eines menschlichen „Sich-selbst-Ehren“ (Offb 18,7).

<sup>487</sup> Meist mit διδόναι, ἀγγέλλειν, διηγέισθαι oder ähnlich, s. G. KITTEL, Art. δόξα, ThWNT II (1935), S. 248 mit Verweis auf Jes 48,11; Jer 13,16 u.ö., vgl. Jos 7,19; 1 Sam 6,5; Jes 42,12; so schon G. v. RAD, ebd., S. 245 mit Verweis auf die häufige Aufforderung, Gott den כבוד zu geben (Jer 13,16; Ps 29,1f; 96,7f; 115,1): „D.h. das Gewicht seiner Göttlichkeit mit allen Folgerungen anzuerkennen.“

Zu rabbinischen Parallelen vgl. BILLERBECK II, S. 535; III, S. 800.  
<sup>488</sup> Fünfmal: Offb 4,9; 11,13; 14,7; 16,9; 19,7; dem entspricht auf der Seite Gottes das δόξαν λαβεῖν Offb 4,11; 5,12!

Auch τιμή<sup>489</sup> erscheint in der Offb (fast) immer in doxologischen Zusammenhängen.<sup>490</sup> Die Verbindung zwischen δόξα und τιμή findet sich gelegentlich schon in der LXX,<sup>491</sup> aber auch darüber hinaus.<sup>492</sup> Es fällt auf, daß sich der Ausdruck – neben dem responsorischen Lobpreis der Engel auf den „Siegessruf der Erlösten“ (Heinz Giesen) in Offb 7,12 – in erster Linie in den beiden Kapiteln Offb 4–5 finden läßt.

Der dritte Begriff δύναμις besitzt durch die Stellung am Ende einen besonderen Akzent.<sup>493</sup> Der Begriff selbst kommt häufig im Werk vor,<sup>494</sup> mit einem Schwerpunkt auf die δύναμις als ausdrückliches Kennzeichen Gottes (und Christus/des Lammes).<sup>495</sup> Inhaltlich kommt hier in Offb 4,11 das zum Ausdruck, was in dem Danklied *Offb 11,17* ausführlich begründet wird – dem Erweis der Kraft bzw. Macht des Schöpfers in der Geschichte:<sup>496</sup>

„Wir danken dir, Herr, Gott, Pantokrator, der du bist und der du warst; denn du hast deine große Macht in Anspruch genommen (... ὅτι εἰληφας τὴν δύναμιν σου τὴν μεγάλην) und die Herrschaft angetreten (καὶ ἐβασίλευσας).“

Was in Offb 11 vom eschatologischen Antritt Gottes in seiner königlichen Herrschaft am Ende der Weltgeschichte „effektiv“ zum Ausdruck kommt,<sup>497</sup> wird in Offb 4,11 im Hym-

Die Interpretation von K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 32 „als Hilfskonstruktion“ im Gegensatz zur „eigentliche(n) Bedeutung“ zum ersten Vorkommen in Offb 4,9 kann aus besagten Gründen (s.o. zum Text) nicht überzeugen; JÖRNS (ebd., S. 32 [Anm. 48]) bestreitet, daß dieser Text ebenfalls zur hymnischen Terminologie gerechnet werden muß, wie es R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 50 nachgewiesen hatte.

<sup>489</sup> Das Verb τιμάω wird hier überhaupt nicht verwendet, allerdings ist es typisch für die johanneische Terminologie (vgl. H. HÜBNER, Art. τιμάω, EWNT 3 [1983], Sp. 856: „In das Zentrum der joh(anneischen) Terminologie führt Joh 5,23 mit 4maligem Vorkommen“).

Diese Beobachtung könnte noch in den „Vergleich des Vokabulars“ zwischen dem Johannesevangelium und der Offb bei J. FREY 1993, *Erwägungen* (bes. auf S. 146) ergänzt werden.

<sup>490</sup> Es handelt sich dabei immer – mit Ausnahme von Offb 21,26 – um hymnische Texte: Offb 4,9.11; 5,12.13; 7,12.

<sup>491</sup> Gegenüber Gott: Ps 8,6; 28,1; 95,7.

<sup>492</sup> Z.B. bei *Josephus*, Ant 12,118 (2,15) am Ende seiner Paraphrase des *Aristeasbriefes*, d.h. das, was Ptolomaeus Philadelphus den Juden erweist; aber auch τιμή gegenüber Gott ist bei *Josephus* gebräuchlich (vgl. Ant 1,156 [7,1] u.ö.), s. J. SCHNEIDER, Art. τιμή, ThWNT VIII (1969), S. 174. Dort weitere Belege für diese Verbindung:

TestAbr B 14,7 (in einigen MSS; anders der Text bei A.-M. DENIS 1987, *Concordance*, S. 832); ApkEsr 7,16 in einem trinitarischen doxologischen Gebetsabschluß; vgl. 1 Tim 1,17 und öfter in 1 Klem (64; 65,2; s.o.), s. BAUER/ALAND, Sp. 1630.

<sup>493</sup> So D. AUNE (WBC, S. 312): „the author has emphasized it“ zu Recht mit Verweis auf K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 37.

<sup>494</sup> Insgesamt 12mal: Offb 1,16; 3,8; 4,11; 5,12; 7,12; 11,17; 12,10; 13,2; 15,8; 17,13; 18,3; 19,1.

<sup>495</sup> So sechsmal: Offb 1,16 (Christus); 4,11; 5,12 (das Lamm); 7,12; 12,10 (Gott und „sein christós“); 19,1; vgl. Offb 11,17.

<sup>496</sup> Vgl. zum Text K.-P. JÖRNS 1991, aaO., S. 37: „Hiernach geht das λαβεῖν δύναμιν dem βασιλεύειν, dem endzeitlichen Herrschaftsantritt Gottes, unmittelbar voraus.“

Auf Kap. 11 verweist auch D. AUNE (WBC, S. 312): „closely parallel to the second colon in the hymn of thanksgiving in 11,17f.“

<sup>497</sup> H. GIESEN (RNT, S. 265): „Gott hat seine königliche Herrschaft effektiv angetreten (ingressiver Aorist) ... Deshalb ist der Herrschaftsantritt Christi impliziert.“

nus schon „antizipiert“. Nicht zufällig erscheinen im himmlischen, mehrstimmigen Dank an Gott die für das Werk typischen Gottestitel, die auch schon in der Qeduscha eine entscheidende Rolle gespielt haben.<sup>498</sup> In diesem Sinne führt der neu eingeführte Begriff δύναμις wie kein anderer weiter zur folgenden Begründung mit dem nachdrücklichen Hinweis auf das Schöpfersein Gottes und sein schöpferisches Handeln.<sup>499</sup>

Die drei Ausdrücke für das Gotteslob δόξα, τιμή und δύναμις werden im nächsten Kapitel variierend und kumulierend<sup>500</sup> hervorgehoben.<sup>501</sup> Durch ihre „christologisch-doxologische Klimax“ erreichen diese Prädikationen ihren Höhepunkt, so daß es kein Zufall sein wird, daß bereits Offb 5,12 und vor allem bei dem die Szenen abschließenden Hymnus Offb 5,13 – wie schon bei der ersten narrativen Schilderung Offb 4,9 – die beiden Begriffe δόξα und τιμή (chiastisch variiert und dort als „Kernaussdrücke“ von den beiden zusätzlichen Prädikationen εὐλογία und κράτος umschlossen) noch einmal eine zentrale Rolle spielen. Wurde in diesem ersten inhaltlichen Teil des Hymnus das Gotteslob zunächst durch die drei Abstrakta zum Ausdruck gebracht, so wird das in der folgenden Begründung mit der Schöpfungsaussage zum ursprünglichem Handeln Gottes konkretisiert.

<sup>498</sup> Vgl. o. zu Offb 4,8 und Offb 1,8; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22.

<sup>499</sup> Vgl. W. GRUNDMANN, Art. δύναιμι/δύναμις, ThWNT II (1935), S. 308: „Diese eschatologische Kraft ist Geschichtskraft, die die Welt und Geschichte zu ihrem Ziele bringt.“ und vor allem J. ROLOFF 1990, Neuschöpfung, S. 123: „Der kleine Hymnus (Offb) 4,11 bringt gezielt Gottes endzeitliches Handeln, den Erweis seiner δύναμις in Verbindung mit seinem Schöpfungswirken ... Weil Gott der Schöpfer ist, darum ist zu erwarten, daß er von seiner latent stets vorhandenen Macht Gebrauch macht, um sie gegenüber seiner Schöpfung in Wirkung zu setzen und sichtbar werden zu lassen.“

<sup>500</sup> Vgl. die Kumulation der Attribute Gottes im (einstimmigen!) Preis der himmlischen Welt in 1 Hen 61,11f mit den sechs bis sieben Angaben im Aufgreifen von Jes 11,2f: „Geist der Treue“, „Geist der Weisheit“, „(Geist) der Geduld“, „Geist der Barmherzigkeit“, „Geist des Rechtes und des Friedens“, „Geist der Güte“ (Übersetzung nach S. UHLIG [JSHRZ]) und B. NITZAN 1994, Qumran Prayer, S. 276f als typisches Beispiel dafür, daß es in diesen Texten weniger auf die Formulierung des himmlischen Hymnus selbst ankommt („the words of the angels per se“), sondern auf die Themen“ („the subject matter“): „that is, the angelic praise enumerates the attributes of God.“ Zu 1 Hen 61,11f vgl. u. im zusammenfassenden Kapitel „Ergebnisse“ (Liturgie).

<sup>501</sup> Hier werden zunächst nur die drei (grundlegenden) Prädikationen δόξα, τιμή und δύναμις aneinandergereiht; in Offb 5,12 (gegenüber dem Lamm) sind es sieben (!) Prädikationen (δύναμις, πλοῦτος, σοφία, ἰσχύς, τιμή, δόξα und εὐλογία); 5,13 (Gott und dem Lamm gegenüber): vier Prädikationen (εὐλογία, τιμή, δόξα und κράτος); 7,12 (Gott gegenüber): sieben Prädikationen (εὐλογία, δόξα, σοφία, ἐλεησιστία, τιμή, δύναμις und ἰσχύς).

Damit verweisen die Hymnen der Offb mit ihren, Gott (und das Lamm) gemeinsam preisenden, vielfältigen hymnischen Prädikationen auf die spätere Welt der Hekhalot-Texte. Schon P. BLOCH 1893, Die yorde merkaba, S. 259 machte vor über 100 Jahren auf dieses Phänomen aufmerksam, das dann dort in den jüdischen Texten zur „Vollendung“ gelangt: „Die Verherrlichung Gottes geschieht nicht nach der Art des Psalmisten ..., sondern durch directe Lobesworte, welche in einer Weise gehäuft werden, als wolle man sich davor hüten einen der gebührenden Ehrentitel zu vergessen.“

Als Hintergrundtext zu den Prädikationen Gottes wird sicher das Tempelgebet Davids eine wichtige Rolle gespielt haben; nach der einleitenden Benediktion „Gepriesen sei ...“ heißt es 1 Chr 29,11–13:<sup>502</sup>

„Dein, Jahwe, sind Größe (וְהַגְדָּלָהּ) und Kraft (וְהַגְבוּרָה) und Ruhm (וְהַהֲפָאוֹה) und Glanz (וְהַנְצִיחַ) und Hoheit (וְהַהוֹד), denn (כִּי) dein ist alles im Himmel und auf Erden. Jahwe, dein ist das Königtum (הַמַּמְלָכָה). Du erhebst dich als Haupt über alles. Und Reichtum und Ehre (וְהַעֲשֵׂר וְהַכּוֹד) kommen von dir; du bist der Herrscher über das All (מוֹשֵׁל בְּכָל). In deiner Hand liegen Kraft und Stärke (כַּחַ וְגִבּוּרָה); von deiner Hand kommt alle Größe und Macht (לְגִדְלָהּ וְלַחֲזִיק לְכָל).<sup>503</sup> Darum (וְכִי) danken wir dir, unser Gott, und rühmen deinen herrlichen Namen ...“

In einer Fülle von Aussagen wird Gott im Augenblick der Vorbereitung des Tempelbaus und kurz vor der Einsetzung Salomos als künftigem Herrscher nach der Darstellung der Chronik als der Schöpfer der ganzen Welt gerühmt. Im „Du-Stil“ sind es zunächst fünf Prädikationen, die mit dem „Besitz“ der Welt begründet werden – zusammengefaßt mit dem Begriff des Königtums (הַמַּמְלָכָה). Nach einem Zwischenstück und zwei weiteren Prädikationen wird Gott als der „Herrscher über das All“ bezeichnet (מוֹשֵׁל בְּכָל), was sachlich der Begrifflichkeit παντοκράτωρ der LXX entspricht<sup>504</sup> und dort am Ende des Hymnus als eine erneute Anrede explizit Erwähnung findet. Zwei weitere (parallele)

<sup>502</sup> Zu diesem Gotteshymnus vgl. u.a. R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 36f und vor allem A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König, S. 93: „Der Dank- und Bittpsalm ... zeigt, wie man sich im 3. Jh. v.Chr. eine ideale Berakha vorgestellt hat.“ oder ebd. die Formulierung „die ideale ‚Ur-‘Berakha Davids“; sie läßt zusammen mit der himmlischen Liturgie in den Liedern zum Sabbatopfer von Qumran und den Hymnen der Johannesoffenbarung als „gemeinsame Folie ... den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel erkennen.“

<sup>503</sup> Die Septuaginta geht, vielleicht aufgrund der synagogalen Liturgie, in der Wiedergabe dieses Hymnus eigene Wege:

MT:	LXX:
הַגְדָּלָהּ	ἡ μεγαλωσύνη
וְהַגְבוּרָה	καὶ ἡ δύναμις
וְהַהֲפָאוֹה	καὶ τὸ καύχημα
וְהַנְצִיחַ	καὶ ἡ νίκη
... הוֹד	καὶ ἡ ἰσχύς ...
... יְהוָה הַמַּמְלָכָה כִּי ...	ὅτι ... δεσπότης ...
וְהַעֲשֵׂר וְהַכּוֹד	πὰρὰ σοῦ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ δόξα
וְאַתָּה מוֹשֵׁל בְּכָל	σύ πάντων ἄρχεις κύριε ὁ ἄρχων πάσης ἀρχῆς
וּבְיָדְךָ כַח וְגִבּוּרָה	καὶ ἐν χειρὶ σου ἰσχύς καὶ δυναστεία
וּבְיָדְךָ לְגִדְלָהּ וְלַחֲזִיק בְּכָל	καὶ ἐν χειρὶ σου, παντοκράτωρ, μεγαλύναι καὶ κατισχύσαι τὰ πάντα
... וְכִי	καὶ νῦν ...

Das Targum demgegenüber hat eine freie Wiedergabe des MT, mit längeren Verweisen auf die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk; vgl. J. St. McIVOR 1994, *The Targum of Chronicles*, S. 138 (Anm. 25 zum Text): „A paean of praise embroidered around individual words in MT to Israel's God, Yahweh, who has shown himself Lord of creation and history by creating and sustaining the universe, by using it to redeem and assist his people, and by instructing, leading, and championing the cause of his people.“

<sup>504</sup> In zeitlicher Hinsicht nicht mehr weit vom Abschluß der LXX-Übersetzung entfernt!

Aussagen mit je zwei weiteren Prädikationen (לגדל ולחזק לכלל und כח וגבורה) schließen den ersten Teil ab, der sich mit weiteren Begründungen (וכי) fortsetzt.

Auffällig ist die betonte Aneinanderreihung mit dem Artikel der ersten Aussagereihe, wobei die ersten beiden Glieder auch noch mit demselben Buchstaben beginnen, also mit vokalischem und konsonantischem Gleichklang:

הגדלה  
והגבורה.

So wird in poetischer Vollkommenheit das Gotteslob in Worte gefaßt, damit „Himmel und Erde“ (vgl. Offb 4,11) in umfassender Weise zusammenklingen. Allerdings scheint der Wortlaut des Hymnus selbst keinen direkten Einfluß auf die Johannesoffenbarung ausgeübt haben, auch wenn einzelne Gottesprädikationen wie z.B. ἡ δύναμις, ἡ ἰσχύς<sup>505</sup> und ἡ δόξα<sup>506</sup> – vgl. auch noch παντοκράτωρ! – durchaus von Johannes verwendet werden können. Diese Prädikate werden dem Autor vielmehr durch die synagogalen Gebetstexte vermittelt worden sein. Nicht zuletzt scheint in diesem Dankgebet Davids nach der Chronik die Quelle der späteren Doxologie zum Abschluß des Herrengebetes zu liegen, wo drei der fünf hier verwendeten Prädikationen aufgegriffen werden.<sup>507</sup>

Wahrscheinlich ist es kein Zufall, daß die „Axios-Akklamation“ der Ältesten am Ende des ersten Teiles der johanneischen Thronvision ihren Platz bekommt.<sup>508</sup> In vergleichbarer Weise beschreibt Karl Erich Grözinger die vielfältigen Anlässe des Dankliedes in der rabbinischen Literatur – vor allem am Ende eines Abschnitts oder Psalmtextes, bei denen dem Dank über die Gabe der Schöpfung ein besonderer Stellenwert zukommt.<sup>509</sup> Er schließt sich darum auch hier ganz natürlich als Begründung an die Aufzählung der Gottesprädikationen in Offb 4,11a an.

#### 6.4.3.4 Die Schöpfungsaussage

„... denn du hast alle Dinge geschaffen  
und durch deinen Willen wurden sie und wurden geschaffen.“

Das hymnische Lob zum Wirken Gottes wird nun am Schluß in V. 11b mit einem doppelten Akzent im Schöpfungshandeln zusammengebracht. Weil Gott am Anfang alles geschaffen hat, besteht die Gewißheit, daß er hier am

<sup>505</sup> Zweimal: Offb 5,12; 7,12.

<sup>506</sup> Vgl. in 1 Chr 29,12: הכבוד.

<sup>507</sup> Mt 6,13 (*textus receptus*): ὅτι σου ἔστιν ἡ βασιλεία (הממלכה) καὶ ἡ δύναμις (גבורה) καὶ ἡ δόξα (כבוד) εἰς τοὺς αἰῶνας.  
Vgl. Did 8,2.

<sup>508</sup> Schon W. GRUNDMANN bemerkte unter Verweis auf die Doxologien der Offb und der Schlußdoxologie des Herrengebetes, DERS., Art. δύναμις/δύναμις, ThWNT II (1935), S. 307: „Die atliche Doxologie ist dementsprechend im NT wieder aufgenommen und hat im urchristlichen Gebet und Gottesdienst ihre Stelle.“ Und er fährt fort aaO., S. 308: „Diese Doxologien der Apokalypse bedeuten Anerkennung und Jasagen zu der Kraft Gottes, die eschatologischen Charakter trägt, die die feindlichen Mächte vernichtet und die Welt ihrer Vollen- dung entgegenführt.“

<sup>509</sup> K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 171ff.

Ende der Zeit wieder von seiner (Schöpfer-)Macht Gebrauch machen und seine – verderbte – Schöpfung erneuern wird. Mit diesem protologischen Hinweis auf die in der Schöpfung sichtbar gewordene Allmacht Gottes wird der Übergang zum nächsten Kapitel vorbereitet.<sup>510</sup>

Die „Würde Gottes“ wird im liturgischen Beitrag der Ältesten durch sein Schöpfersein begründet. Der hymnische Preis ist deswegen darauf die einzig angemessene Antwort. An erster Stelle steht also Gottes Souveränität als Schöpfer, der alle Dinge ins Sein ruft, und nicht sein Gericht.<sup>511</sup>

So ist es folgerichtig, wenn der letzte Lobpreis der Thronvision (Offb 5,13) von der ganzen Schöpfung angestimmt wird; denn Gottes Schöpfungswerk ist letztlich universal auf die „Neuschöpfung“ hin ausgerichtet.<sup>512</sup> Anfang und Ziel des Handelns Gottes liegt also in seiner Schöpfer-tätigkeit!

Die Akklamation der Ältesten, die als Antwort<sup>513</sup> auf das Trishagion der vier Wesen „Gott die ihm gebührende Ehre gibt“, umschreibt so den Ausgangspunkt für das weitere endzeitliche Geschehen, das der Seher in den kommenden Kapiteln Schritt für Schritt in immer neuen Visionen wahrnimmt.<sup>514</sup> Darum wird später *Offb 14,7* in ähnlicher Weise das „gebt Gott die Ehre“ (δοτε αὐτῷ δόξαν) mit der Aufforderung zur Proskynese und in variierender Formulierung zur Schöpfungsaussage (τῷ ποιήσαντι statt κτίζω) durch einen Engel den Bewohnern der Erde<sup>515</sup> aus allen Nationen,

<sup>510</sup> Zum Verständnis von δύναμις vgl. K.-P. JÖRNS, *Evangelium*, S. 37: „Das ‚Eingreifen‘ ist also als ‚In-Wirkung-Setzen‘, als ‚Sichtbar-werden-Lassen‘ einer Gott ohnehin eignenden Qualität verstanden.“

Weiter siehe J. ROLOFF 1990, *Neuschöpfung*, S. 123f.

<sup>511</sup> A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 145.

<sup>512</sup> S. u. zum Text; vgl. auch den Schwur des Engels bei Gott, dem Schöpfer, Offb 10,6 (s.o.).

<sup>513</sup> 1 Hen 39,12f beschrieb schon die Qeduscha selbst als ein antiphonisches Geschehen (bestehend aus dem Trishagion [Jes 6,3] und dem Segensspruch: „er füllt die Erde mit seinen Geistern“ [möglicherweise hat das Original gelesen: „die Erde ist voll der Geister“; so nach M. BLACK 1985, *Book of Enoch*, S. 198]) zweier Engelgruppen; vergleiche B. NITZAN 1994, *Qumran Prayer*, S. 279 mit weiteren Verweisen wie z.B. die Rezitation der Amida und ebd., S. 280: „It follows from this that the description in Isa 6,3 and Ez 3,13 opened the door for the assumption that the angelic song is liturgical (d.h. nach der Erklärung S. 279 entweder ‚antiphonisch‘ [‚antiphonal‘] oder, so könnte man sagen, ‚stimulierend‘ [‚as a liturgical song uttered by a group, whose participants give ... one another the right to utter praises.‘]). However, this assumption was primarily developed (d.h. sicher unter dem Einfluß der synagogalen Liturgie) in post-biblical homiletical literature.“

<sup>514</sup> Zu den Menschen, die Gott die Ehre verweigern, vgl. Offb 11,13a im Gegensatz zu Offb 11,13b.

<sup>515</sup> H. GIESEN (RNT, S. 328) denkt allerdings an eine Botschaft, die sich nur an Christen wendet: „Sie sollen Gottes überlegene Macht anerkennen und den anbeten, der den Himmel und die Erde, das Meer und die Wasserquellen ... geschaffen hat, und nicht das ‚Tier aus dem Meer‘ oder sein Bild.“

Stämmen, Sprachen und Völkern zugerufen und als „ein ewiges Evangelium“ verkündet ([ἐχοντα] εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι)! Das Urchristentum knüpft hier also an ein grundlegendes jüdisches Theologumenon an!<sup>516</sup>

<sup>516</sup> Vgl. auch schon den Eingang des Römerbriefes nach dem *Proömium*, Röm 1,16ff.

## 6.5 Thematische Überlegungen

### 6.5.1 Die Vision

Nachdem die Eingangsvision Offb 1,10ff noch von einer Audition ausging, wird in Kap. 4 der Seher von Anfang an *visuell* mit Wesen, Größe und Macht Gottes konfrontiert. Mit der einleitenden Formulierung „danach sah ich“ (Offb 4,1) wird grundsätzlich der bisherige Duktus der Schreibaufträge (2,1ff), bei dem ja immer noch die Stimme der Einleitungsvision zu vernehmen war, verlassen. In diesem Sinne kann man vor allem ab Kap. 4 durchaus von einer „Theologie des Sehens“ sprechen,<sup>517</sup> auch wenn z.B. die Gestalt Gottes selbst nie im eigentlichen Sinne „gesehen“ wird, denn das „Hören“<sup>518</sup> bleibt weiterhin grundlegend.<sup>519</sup> Spätestens an den Hymnen wird deutlich: Sie dienen in ihrem geschilderten Wortlaut der Interpretation dessen, was Johannes sieht!

Der Inhalt der Vision macht nun deutlich, daß das Gesehene keineswegs ausschließlich aus den eschatologischen Ereignissen besteht. Es ist damit aber auch nicht nur als vorbereitendes „Vorspiel“ oder „Vorzeichen“ für das, was nun auf der Erde geschieht, zu beschreiben. Sondern der Seher wird mit seiner Versetzung in den Thronraum Gottes mit der himmlischen „Perspektive“ vertraut, die Katastrophen, Straferichte und Vernichtungen in das „rechte Licht“ rückt. Die ständige Gegenwart Gottes als des Herrn der Schöpfung und Geschichte – im Kontrast zum Ungehorsam der Menschen und zur Glaubenstreue der bedrängten und verunsicherten Gemeinde – ist darum das tragende Fundament für alles, was dem Seher noch begegnet wird. Auf dieser Grundlage von Kap. 4 entwickelt sich der Ablauf der endzeitlichen Visionen bis zum 21. Kapitel.

### 6.5.2 Das Gotteslob

Zunächst wird dem auf dem Herrschaftsthron sitzenden Gott in vielfältiger Weise jenseits aller raumzeitlichen Beschränkung das Lob zuteil, das *allein ihm* zusteht. In dieses immerwährende Gotteslob ist alles, was existiert, mit eingeschlossen und wird durch die abschließende universale Schöpfungsperspektive vollendet.

<sup>517</sup> Vgl. H.-R. WEBER 1988, *Way of the Lamb*, S. VII: „visual theology“. S. aber schon Offb 1,2.12.17.19; die Aufforderung zum Schreiben erfolgt dann wiederum in Offb 14,13; 19,9; 21,5.

<sup>518</sup> Vgl. die akustische Theophaniephänomene in V. 5, das Trishagion V. 8 usw. Ähnliches wird sich in Kap. 5 beim Lamm wiederholen.

<sup>519</sup> S. den Exkurs bei J. SWEET (TNTC), S. 125–127 „Hearing and Seeing“; allerdings wird die Unterscheidung dort zwischen „voice“ (= „the inner reality, the *spirit*“) und „appearance“ (= „the outward, the *flesh*“) kaum der Komplexität der Thronvision gerecht, wenn z.B. in Offb 4,1f gerade das visionäre Element auf der einen Seite mit dem „Zeigen“ (δείξω) und auf der anderen Seite mit dem „Sein“ ἐν πνεύματι verknüpft wird!

Diese allumfassende Weite (vgl. das τὰ πάντα des letzten Hymnus 4,11) ist die Voraussetzung und Grundlage zur Schilderung des zweiten Teiles der Thronvision im nächsten Kapitel. Damit stellt der erste Teil in Kap. 4 in äußerster Dichte dar, wie die Macht Gottes in der himmlischen Welt gepriesen und anerkannt wird,<sup>520</sup> bevor die Widerstände und Gegenmächte ins Blickfeld geraten und überwunden werden müssen.<sup>521</sup>

Das Lob Gottes als Schöpfer wird in der Qeduscha durch die Lebewesen angestimmt und erst durch das respondierende Lob der 24 Ältesten in sich vervollständigt und abgerundet. Dieser Zusammenhang wird völlig übersehen, wenn Offb 4,5–8 und 4,9–11 auseinandergerissen werden. Wahrscheinlich spiegelt sich in diesem korrespondierenden Verhalten und in der Art der Darstellung noch die Erinnerung an das wieder, was aus der Tempelliturgie bekannt und vertraut war, denn die 24 Ältesten repräsentieren u.a. die dienstuenden Priester des Tempels in Jerusalem.<sup>522</sup>

Damit ist schon hier andeutungsweise zu erkennen, daß der nächste Teil dieser himmlischen Szenen auf keinen Fall einfach eine punktuelle Inthro-

<sup>520</sup> Unter dem Stichwort θεολογία bezieht sich später (Pseudo-)Dionysios (Kirchliche Hierarchie 7,4; siehe PG 3,212B) gerade auf das Trishagion (und Offb 14,2; 19,6)!

<sup>521</sup> Vgl. die Tradition in Hekhalot Zutarti § 352 (SCHÄFER III, S. 24), die schließlich auf den aus der synagogalen Liturgie bekannten Text Ez 3,12 hinführt:

„Rabbi (Aqiba) sagte:

„Gleichsam (כביכול) wie wir (כמוחנו) ist er,  
aber er ist größer als alles (והוא גדול מכל)  
und darin besteht seine Herrlichkeit, die verborgen ist vor uns.“  
(וזה הוא כבודו שנסתר מפנינו)

Mose sagte zu ihnen, zu diesem und jenem (= den vorher zitierten Autoritäten):

„Forscht eure Worte nicht aus an seinem Ort; deshalb heißt es (Ez 3,12) ...“

P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 57 kommentiert den Abschnitt und seinen Zusammenhang mit den Worten: „Die Engel sehen (und wissen) am wenigsten; es folgen die Propheten, die Erdenkönige und Aqiva. Aqivas Beschreibung ist der Höhepunkt der positiv möglichen Aussage über Gott: Er sieht aus wie wir, d.h. wie die Menschen, wengleich auch von ungeheuren Dimensionen und – damit wird die positive Aussage gleich wieder eingeschränkt – letztlich vor uns verborgen. Es bleibt aber die Tatsache, daß Aqiva (und nur Aqiva) die Erkenntnis vermitteln kann, daß Gott „gleichsam“ (kiv-yakhol) wie ein Mensch aussieht.“

In der Johannesoffenbarung fehlen zwar die Aussagen zu den außergewöhnlichen Dimensionen Gottes und seiner Menschengestaltigkeit, aber wie später in den Hekhalot-Texten werden die Beschreibungen von Jes 6 (vgl. Hekhalot Zutarti § 351) und Ez (ebd. und § 352) herangezogen, um die eigentlich „unmögliche Möglichkeit“ der Darstellung und Umschreibung Gottes zu versuchen. Hier wie dort kommt dabei dem Lobpreis, so wie es das abschließende („Anti“-) Diktum des Mose zum Ausdruck bringt, die entscheidende Rolle zu! Dazu bemerkt P. SCHÄFER, *Gott*, S. 58: „Aufgabe der Engel wie der Menschen ist es, Gott in der täglichen Liturgie zu preisen. Dies ist sicher die traditionelle und für alle Hekhalot-Texte maßgebende Aussage“. Zur Berechtigung (und Verpflichtung) des Aqiba, seine Offenbarung den Menschen weiterzugeben (vgl. den Schreibauftrag für Johannes!) s. ebd. Hekhalot Zutarti § 421.

<sup>522</sup> Vgl. o. zu Offb 4,4.

nisationsbeschreibung zum Ziel haben kann. Vielmehr wird dort das mit Christi Sühnetod wirksam gewordene soteriologische Geschehen, das der irdischen Welt verborgen geblieben war, in den himmlischen Kult aufgenommen, enthüllt und durch die Augen des Sehers der angefochtenen Gemeinde Schritt für Schritt geoffenbart.

### 6.5.3 Die Distanz von himmlischer und irdischer Welt

In zweierlei Hinsicht ist die Vorstellung der Herrlichkeit und Schöpfermacht Gottes auffällig herausgearbeitet. Zum einen wird der immerwährende himmlische Lobpreis als ein einziges, andauerndes, beständiges Geschehen in doppelter respondierender Form geschildert. Die vier Lebewesen und die 24 Ältesten entsprechen sich in ihrer jeweils eigentümlichen Art der Huldigung. Zum anderen geschieht diese göttliche Verehrung nicht einfach „spontan“ und ungeordnet – ganz anders als z.B. in 1 Kor 14 –, sondern spielt sich in einer strengen und liturgisch festgelegten Ordnung ab.

Dabei wird auch die Unmöglichkeit sichtbar, Gottes Unfaßbarkeit in menschlicher Sprache auszudrücken, zur Darstellung zu bringen und sie dem menschlichen Fassungsvermögen nachvollziehbar zu machen. Brüche und Widersprüchlichkeiten werden darin vom Autor bewußt in Kauf genommen. Das visionär himmlische Geschehen entzieht sich aber einer strengen Erfassung durch die menschliche Sprache und Logik. Der ganze das menschliche Vorstellungsvermögen überschreitende Ablauf wird bildhaft, gewissermaßen „im Gleichnis“,<sup>523</sup> dargestellt als die Annäherung an ein Geheimnis, das im hymnischen Lobpreis seinen Höhepunkt findet.

Die Gemeinde hat vorerst nur passiv durch den Seher an dieser göttlichen Sphäre Anteil und wird dadurch zunächst in dankbares Staunen versetzt. Der unendliche Abstand zwischen der Würde und Macht Gottes und der irdischen Wirklichkeit ist dabei unübersehbar. Auf diese Weise wird ein vorschnelles Eindringen in den Hoheitsbereich Gottes verhindert. Es bleibt Gottes ureigener Initiative vorbehalten, daß diese Grenze überschritten wird, wie es in der „geöffneten Himmelstür“ und im anfänglichen Aufruf „komm herauf“ (ἀνάβα ὧδε) für den Seher zum Ausdruck kommt. D.h. der himmlische Bereich bleibt allen menschlichen Bemächtigungsversuchen gegenüber grundsätzlich verschlossen; auch in Kap. (19 und) 21 kommt ja Gott zu den Menschen! Im Kap. 4 wird Gott das Lob noch exklusiv von himmlischer Seite aus zuteil. Das entspricht der Vorstellung des Verfassers von der Heiligkeit Gottes und seiner Herrlichkeit.<sup>524</sup> Allerdings

<sup>523</sup> Darum wird sicher ganz bewußt mehrfach ὁμοιος (vgl. das ὁρασεις von Ez 1) verwendet!

<sup>524</sup> Vgl. später den anders ausgerichteten Akt in Offb 8,2–4, wo die menschlichen Gebete – allerdings vermittelt durch die Engel – zu Gott dringen.

besteht durch die Visionsschilderung und den mitgeteilten Wortlaut für die Menschen die Möglichkeit, die himmlischen Hymnen auch im irdischen Bereich im Gottesdienst aufzugreifen, in sie einzustimmen und sich damit dem himmlischen Lob anzuschließen.<sup>525</sup>

Die Begegnung von himmlischer und irdischer Sphäre aus der Distanz heraus erfährt im nächsten Abschnitt eine grundlegende Veränderung. Denn die bisherige menschliche Passivität wird durch die direkte Einbeziehung der Reaktion des Sehers durch den Hinweis auf den Sühnetod des Lammes und seine Heilswirkung und das Lob der gesamten Schöpfung durchbrochen. Schritt für Schritt bemächtigt sich der „himmlische Bereich“ des „irdischen“, der erst unter Einschluß der ganzen Schöpfung als Abrundung der *himmlischen Liturgie* zu ihrem Abschluß kommt.<sup>526</sup> Dabei wird unausgesprochen im Hintergrund stehen, daß wo schon jetzt auf Erden die Qeduscha und ihre Responsorien aufgegriffen werden, die irdische Welt – repräsentiert durch die Gemeinde der Glaubenden – an diesem himmlischen Geschehen teilnimmt. Wo immer dieser göttliche Herrscher Anbetung und Anerkennung findet, kommt er als *Pantokrator* bereits auf Erden zu Geltung und Macht.

<sup>525</sup> Damit nimmt später der christliche Gottesdienst offensichtlich Elemente des in der Johannesoffenbarung Geschilderten auf – und nicht umgekehrt! Vgl. u. die Ergebnisse zum Stichwort „Antizipation“.

<sup>526</sup> S. auch u. die Zusammenfassung: „Die Beziehung der himmlischen zur irdischen Welt“.

### 6.6 Zusammenfassung

Das himmlische Gotteslob bekennt Gott in seiner grenzenlosen Herrlichkeit und Macht. Er, der Ewige, ist seit Anfang der Schöpfung der eine Herr und Herrscher über alle Dinge. Raum und Zeit, Kosmos und Geschichte sind allein von ihm bestimmt. Noch vor der Darstellung der Gegenmächte in den kommenden Kapiteln wird diese zentrale Aussage in der Thronvision als der entscheidende Ausgangspunkt an den Anfang gesetzt. Damit kommt dieser Vision in Offb 4–5 die *Schlüsselfunktion für alles Folgende* zu.

Die Hymnen – ausgehend von der Qeduscha der vier Lebewesen am Gottesthron – füllen dabei den „Raum“ zwischen Schöpfer und Schöpfung aus. In der Vision bleibt Gott als „der Thronende“ gegenüber den Menschen, selbst für den Seher, der in die unmittelbare Gottesnähe Entrückte, zunächst der Ferne, Unanschauliche, Unbeschreibbare, Unnahbare, ja in gewisser Weise „der Fremde“. Die Ältesten und die Lebewesen, die visuellen und akustischen Phänomene werden anschaulicher geschildert als Gott in seiner Unnahbarkeit. Diese strikte Trennung von göttlicher und geschöpflicher (bzw. am Ende menschlicher) Welt wirkt bis zur eschatologischen Vollendung ab Kap. 19 weiter. Den himmlischen Boten kommt dabei immer nur die Funktion von Werkzeugen und Vermittlern zu.

Das hält die Spannung offen zwischen der Erfahrung der völlig andersartigen, irdischen Mächte und Herrscher, der Faszination und Blendung, die von ihnen ausgeht und die ganze Welt in Atem hält, und dem einen Schöpfer und Herrn der Welt und seinem Sohn, dem geschächteten Lamm. Erst am Ende wird Gott selbst diese Trennung aufheben und die Gegenherrschaft der feindlichen Mächte zum Verstummen bringen. Dazu wird er eigenständig das Wort ergreifen (Offb 21,6ff). Unauswechselbar wird er selbst „Alpha und Omega – Anfang und Ende“ sein. Er selbst in der Einheit mit dem Lamm wird dann aber für die Glaubenden Licht und Tempel im „himmlischen Jerusalem“ sein. Dann müssen alle Trauer (πένθος), jede Klage (κράυγή) und Qual (πόνος) schweigen; selbst der Tod (θάνατος) wird vernichtet.<sup>527</sup>

Weil aber diese Gottesvision in Kap. 4 keinen Selbstzweck darstellt, wie nun in aller Deutlichkeit vor allem durch die Deutung des liturgischen Geschehens herausgestellt wurde, sondern auf ein angemessenes Verständnis der kommenden Visionen und Durchblicke durch das Weltgeschehen hin ausgerichtet ist, schließt sich ohne große Unterbrechung der nächste Teil der Vision in Kap. 5 an.

<sup>527</sup> Siehe Offb 21,3f; vgl. 20,14 für die Vernichtung des Todes und seines Machtbereichs in der „Unterwelt“ (ᾠδεν).



## 7. Exegese von Offenbarung 5

*καὶ εἶδον* markiert eine neue Vision; man könnte aber auch sagen: Ein unerwarteter, neuer Aspekt der himmlischen Thronszene rückt nun in den Vordergrund (Offb 5,1–5). Durch das Stichwort βιβλίον wird das Leitwort für den ersten Abschnitt markiert, auch wenn gleich darauf noch einmal ein repetierendes *καὶ εἶδον* (V. 2) erscheint. Insgesamt wird durch das vierfache *καὶ εἶδον* im ganzen Kap. 5,1.2.6.11<sup>1</sup> die Bedeutung der Vision gegenüber dem vorherigen Kapitel intensiviert.

Der nächste Einschnitt (5,6f) wird durch das dritte *καὶ εἶδον* (5,6) gekennzeichnet, wobei sich die Blickrichtung noch einmal ändert und auf die Thronmitte richtet: Der Seher nimmt dort plötzlich ein Lamm wahr. (Τὸ) ἄρνιον ist das Wesen, mit dessen Vorstellung und Funktion sich im Grunde das ganze Kapitel beschäftigt bis hin zum abschließenden Lobpreis Gottes und des Lammes (5,13). Nachdem das Lamm das versiegelte Buch aus der Hand des Thronenden entgegengenommen hat, gerät die ganze himmlische Thronversammlung wieder in Bewegung.

So ergibt sich als vorläufiger Überblick über den zweiten Teil der Thronvision zunächst ein erster Abschnitt (Offb 5,1–5) mit dem doppelten Auftakt:

5,1 *καὶ εἶδον* ...

5,2 *καὶ εἶδον* ..., an den sich noch einmal mit

5,6 *καὶ εἶδον* ... der Passus über das Lamm anschließt.

Schließlich werden erneut – ähnlich wie am Ende des vorigen Kapitels – die Lebewesen und die Ältesten gemeinsam aktiv (5,8–14: hier gemeinsam, dort in Offb 4 nacheinander). Sie geben dem Lamm die Ehre, indem sie die Proskynese vollziehen und dem Lamm ein Neues Lied singen. Dieser himmlische Lobpreis weitet sich dann mit einem erneuten *καὶ εἶδον* (*καὶ ἤκουσα*) in Offb 5,11 respondierend auf die unzählbare Schar der himmlischen Engelchöre aus bis zum abschließenden universalen Lob „im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt“. Den Abschluß dieses letzten Teiles bildet das „Amen“ der Lebewesen und die Schlußproskynese der Ältesten.

<sup>1</sup> Diese Struktur greift der Anfang des anschließenden Kap. 6 noch einmal durch das doppelte *καὶ εἶδον* auf in V. 1 und 2; vgl. später auch Offb 6,12; etwas anders ist mit *μετὰ τοῦτο εἶδον* Kap. 7 (V. 1 und 9) konstruiert.

### 7.1 Das Buch (Offb 5,1–5)

Übersetzung von Offb 5,1–5:

- 1 Und ich sah in der rechten (Hand) dessen,  
der auf dem Thron sitzt,  
eine Buchrolle; innen und außen beschrieben  
und mit sieben Siegeln versiegelt.
- 2 Und ich sah einen gewaltigen Engel, der mit dröhnender Stimme  
(wie ein Herold) in aller Öffentlichkeit ausrief:  
„Wer ist würdig, die Buchrolle zu öffnen  
und ihre Siegel zu lösen?“
- 3 Und keiner im Himmel,  
noch auf der Erde, noch unter der Erde  
konnte die Buchrolle öffnen und erst recht nicht einsehen.
- 4 Da weinte ich sehr,  
weil keiner für würdig befunden wurde,  
die Buchrolle zu öffnen und sie einzusehen.
- 5 Aber einer der Ältesten sagte zu mir:  
„Hör auf zu weinen;  
sieh (doch), der Löwe aus dem Stamm Juda,  
der Sproß (aus der Wurzel) Davids hat den Sieg errungen,  
so daß er die Buchrolle und ihre sieben Siegel öffnen wird.“

#### 7.1.1 Analyse des Abschnittes

In Variation der bisherigen Einleitungsformeln<sup>2</sup> setzt der Verfasser mit (einem doppelten: Offb 5,1.2) *καὶ εἶδον* einen neuen Einschnitt,<sup>3</sup> der aber in Weiterführung mit dem präpositionalen Ausdruck ἐπὶ τὴν δεξιάν ... und dem folgenden Akk. βιβλίον den Blick wieder, wie am Anfang des vorherigen Kapitels, auf die Zentralgestalt Gottes konzentriert. Unter Verweis auf die Gestalt auf dem Thron (Offb 4,2.9f) wird im zweiten Teil ein neues Element eingeführt: das Buch in der rechten Hand der Gestalt τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου. Vergleichbar mit der ersten Szene (4,1–2a) wird auch hier nach der überschriftartigen Einleitung noch einmal neu eingesetzt. Eine weitere Gestalt des „himmlischen Hofstaates“ gerät ins Blickfeld: „ein starker Engel“, dessen laut verkündigte Frage das besondere „Problem“ des Buches markiert: es ist versiegelt und keiner ist „würdig“, diese Siegel zu lösen.

Mit den beiden Partizipien Perf. Pass. γεγραμμένον und κατεσφραγισμένον wird das neue Element des Buches in der rechten Hand des Thronenden näher

<sup>2</sup> Z.B. das schwergewichtigere μετὰ ταῦτα εἶδον Offb 4,1 und die gebräuchlichste Formulierung καὶ ἰδοὺ 4,2 u.ö. Dazu s.o. zum Text.

<sup>3</sup> Hier zum ersten Mal; vgl. im Kapitel selbst später noch 5,6.11; weiter 6,1; ähnlich wie 4,1 auch 7,1 u.ö. S.o. zu Offb 4,1.

bestimmt.<sup>4</sup> Wieder wird das visuelle Element erweitert durch ein auditionelles Phänomen.<sup>5</sup> Durch die Frage des Engels,<sup>6</sup> die sich kaum allein an den Hofstaat im engeren Sinne richten kann, wird der Leser und Hörer noch einmal an die Besonderheit des Buches herangeführt. Diese wird doppelt unterstrichen durch die Zwischenbemerkung der ergebnislosen universalen Reaktion „im Himmel, auf der Erde und unter der Erde“<sup>7</sup> und der emotionalen Reaktion des Sehers und seiner „Tränen“ (Offb 5,4).<sup>8</sup>

Durch seine Tränen, Zeichen der außerordentlichen Ergriffenheit, wird der bisher passive Seher nun zum ersten Mal direkt in das himmlische Geschehen einbezogen.<sup>9</sup> Der tröstende und erklärende Zuspruch eines der Ältesten beantwortet die Frage des Engels und bereitet durch die messianische Doppelmetapher „Löwe und Wurzel“ den nächsten Abschnitt vor. Damit tritt am Ende – unter Veränderung des „Tempus“<sup>10</sup> und des Subjekts – eine entscheidende Wende ein: die Ankündigung der „Lösung“ durch den Mund eines der 24 Ältesten. Der „Retter“ wird mit der schwergewichtigen, doppelten Bezeichnung zunächst noch verschlüsselt vorgestellt: der „Löwe aus dem Stamm Juda, der Sproß (aus der Wurzel) Davids.“

<sup>4</sup> W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, S. 446: „This book stands in the centre.“ Dieses Buch in der Hand Gottes hat in der späteren Kirchengeschichte dem Ganzen der Johannesoffenbarung seinen Namen als „Das Buch mit den sieben Siegeln“ gegeben.

<sup>5</sup> Darum kann man nicht das Buch der Offb angemessen *allein* als „Theologie des Sehens“ beschreiben. So aber J. D. CHARLES 1991, *Apocalyptic Tribute*, S. 461 (Anm. 1) mit Bezug auf H.-R. WEBER 1988, *Way of the Lamb*, S. VII. Das „Hören“ bleibt, wie schon zu Kap. 4 angemerkt, weiter grundlegend. Vgl. o. zum thematischen Stichwort „Vision“.

<sup>6</sup> Zur Stilform des *hysteron proteron* und Nachstellung des Brechens der Siegel (wie z.B. Offb 5,5) vgl. H. KRAFT (HNT, S. 105).

<sup>7</sup> Die Dreiteilung der Welt hat eine ähnliche Funktion wie in Phil 2,16; vgl. weiter unten zur Akklamation der Schöpfung in Offb 5,13, wo durch die *Vierteilung* eine besondere Fülle zum Ausdruck kommt.

<sup>8</sup> Die Verben *έδύνατο* und *έκλαιον* stehen im Imperfekt: „Das IpF. verbindet ... den *durativen* Aspekt mit der Zeitstufe der *Vergangenheit*“, HOFFMANN/SIEBENTHAL § 198 (S. 320).

<sup>9</sup> Vgl. aber ähnlich schon Offb 1,12 („Da wandte ich mich um, weil ich sehen wollte, wer zu mir sprach ...“); 1,17 („Als ich ihn sah, fiel ich wie tot vor seinen Füßen nieder. Er aber legte seine rechte Hand auf mich und sagte ...“) und später in Offb 7,13 („Da fragte mich einer der Ältesten ...“); 11,1 („Dann wurde mir ein Maßstab gegeben ...“); 17,3 („Der Geist ergriff mich, und der Engel entrückte mich in die Wüste ...“); weiter aber auch in Offb 1,10 („Am Tag des Herrn [έν τή κυριακή ήμέρα] wurde ich vom Geist ergriffen und hörte hinter mir eine Stimme ...“) und 21,10 („Da entrückte er mich im Geist [έν πνεύματι] auf einen großen, hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem ...“); so die Hinweise bei Chr. ROWLAND, *Revelation* (Epworth Commentaries), S. 23.

<sup>10</sup> Das einzige Mal im Kapitel erscheint ein Präsens (*λέγει μοι*)! Das spricht gegen eine zu enge (synonyme) Parallelisierung mit den beiden vorderen Gliedern, wie es E. SCHÜSSLER FIORENZA 1972, *Priester*, S. 265 voraussetzt, die sich stark an die Analyse von E. LOHMEYER (HNT, zum Text) anlehnt.

Den Abschluß dieses ersten Abschnittes Offb 5,1–5 bildet mit einem abhängigen Infinitiv<sup>11</sup> die Rückbindung an das im Mittelpunkt stehende Thema: die Entgegennahme des Buches (aus der rechten<sup>12</sup> Hand Gottes) und das Öffnen seiner sieben Siegel.<sup>13</sup>

Durch die Bestimmung des ersten Abschnitts mit Vers 5 als Ende und damit durch den Einschnitt zwischen Vers 5 und 6, wird die verbreitete Interpretation des Kapitels und die traditionelle Aufgliederung in die drei Stufen „Erhöhung“ (V. 5), „Präsentation“ (V. 6 und V. 7 als Machtverleihung) und „Inthronisation“ (V. 8ff) in Frage gestellt. Schon Willem Cornelis van Unnik hatte sich mit dieser vor allem von Traugott Holtz<sup>14</sup> begründeten Darstellung zu Recht kritisch auseinandergesetzt.<sup>15</sup> Im ersten Abschnitt steht noch nicht das Lamm, sondern allein das Buch im Mittelpunkt.<sup>16</sup>

### 7.1.2 Die versiegelte Buchrolle

Die Buchrolle in der rechten Hand Gottes erregt von Anfang an als eine neue Thematik das unmittelbare Interesse des Sehers.<sup>17</sup> Hier in Kap. 5 weist zum einen das βιβλίον ein besonderes Schreibmerkmal auf: γεγραμμένον ἕσωθεν καὶ ὀπισθεν<sup>18</sup> und zum anderen ist es für niemand einsehbar: κατεσφραγισμένον

<sup>11</sup> „Infinitiv der Folge“ als konsekutive Adverbiale ohne ein ὅστε nach HOFFMANN/SIEBENTHAL § 221 (S. 378f).

<sup>12</sup> Vgl. zur Konstruktion von ἐπί mit Akk. Offb 20,4, aber auch 14,9; 20,1. Darauf weist schon W. BOUSSET (KEK, S. 166); jedoch fehlt dort in seiner Zusammenstellung Offb 5,1. Vgl. die Verbindung mit Gen.: Offb 1,20; 13,16. R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 136) bemerkt adäquat: „The book-roll lies on the open palm of the right hand“; dem Verfasser kommt es wohl darauf an, daß die Rolle für den Betrachter sichtbar (!) ist.

<sup>13</sup> Dies wird auf unterschiedliche Weise gleich dreimal in diesem Abschnitt zum Ausdruck gebracht:

5,2b τίς ἄξιός ἐστί να ἀνοίξαι τὸ βιβλίον καὶ λῶσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ;  
5,3 οὐδεὶς ἐδύνατο ... ἀνοίξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό;  
5,5 ἐνίκησεν ... ἀνοίξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς σφραγίδας αὐτοῦ.

Van UNNIK beurteilt das Öffnen der Siegel zu Recht als „central datum“ und begründet es mit dem Verweis auf die sieben bis acht gewichtigen Erwähnungen des Buches (Offb 5,1.2.3.4.5.[7].8.9) 1970, „Worthy is the Lamb“, S. 449.

<sup>14</sup> W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, S. 446ff; T. HOLTZ 1962, *Christologie*, passim.

<sup>15</sup> Vor T. Holtz äußerte sich ähnlich schon E. LOHMEYER (HNT, S. 51): „Die Szene erinnert aufs stärkste an die Inthronisation eines neuen Herrschers.“ So neuerdings auch der Kommentar von U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 151f). Zur Thematik selbst s.u.

<sup>16</sup> W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, S. 448: „In a certain sense one may even say that the Lamb is an instrument, serving the book, and that is sometimes overlooked.“ Vgl. weiter u. bei der Diskussion um die Befähigung des Lammes zur Weltherrschaft.

<sup>17</sup> Aber damit ist es kaum schon ein „Herrschaftszeichen“, eine Insignie Gottes! Noch ist der Inhalt ja nicht erkennbar; erst später wird er Realität und damit als Autorität und Wille Gottes erkennbar. Vgl. W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, S. 447.

<sup>18</sup> Zur Textüberlieferung der unterschiedlichen HSS s.o. die Anmerkungen zum griechischen Text.

σφραγίδα ἑπτὰ, d.h. möglicherweise „sieben je einzeln versiegelte und ineinander gerollte Blätter ..., die nach ihrer Entsiegelung sofort eingesehen werden können“. <sup>19</sup> Nur in diesem Kapitel wird ein βιβλίον präzise und relativ ausführlich beschrieben. <sup>20</sup>

Erst später, innerhalb der vorletzten Posaunenvision (Offb 10,2), taucht noch einmal eine kleine Buchrolle βιβλαρίδιον <sup>21</sup> auf (in der Bezugnahme Offb 10,8 dann als βιβλίον bezeichnet), das ein ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός aufgeschlagen/entrollt (!) in seiner (linken) Hand hält, um es dem Seher zu übermitteln. Da es anschließend von diesem verspeist wird, wird es sich dabei – unter Aufnahme von Ez 2f – um die Übermittlung einer Botschaft, bzw. eines Auftrags an ihn handeln. Darum muß es sich um ein ganz anderes βιβλίον als in Kap. 5 handeln und damit um einen sinnbildlichen Vorgang, der auf eine Verwirklichung seines Auftrags zielt. <sup>22</sup>

Das letzte Beispiel eines βιβλίον, bei dem der Begriff gleich mehrmals erscheint, ist das himmlische βιβλίον (βίβλος) τῆς ζωῆς, <sup>23</sup> das bei der Erwähnung der Menschengruppe, die das Tier mit den zehn Hörnern anbetet (Offb 17,8), als

<sup>19</sup> So H. GIESEN (RNT, S. 161 mit Verweis auf M. RISSI).

<sup>20</sup> Schon Offb 1,11 sprach kurz von einem βιβλίον. Das, was dem Seher gezeigt und diktiert wird (Offb 2,1 etc.), soll er hier aufschreiben und es an die sieben Gemeinden versenden. Dieses βιβλίον wird also als Brief charakterisiert und besteht inhaltlich aus den beiden Kapiteln Offb 2–3.

<sup>21</sup> Dabei handelt es sich sicher um die ursprüngliche Lesart gegen den Mehrheitstext und andere jüngere Textzeugen; darum zu Recht übergangen bei der Besprechung durch B. M. METZGER 1975, *Textual Commentary*, zum Text.

<sup>22</sup> Diese Deutung widerspricht auch nicht der sprachlichen Nähe zwischen Ez 2,9 und Offb 5,1. Wahrscheinlich hat die Formulierung der LXX γεγραμμένα ἦν τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν auf die Überlieferung der HSS von Offb 5,1 eingewirkt; so liest z.B. *Sinaiticus* statt des sicher ursprünglichen ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν (*lectio difficilior!*) das an Ez angelehnte ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν; denn Ez hat sicher das Folgende im Blick: „Offenbar soll dadurch die bedrängende Überfülle der göttlichen Botschaft sinnfällig gemacht werden.“ (W. ZIMMERLI, *Ezechiel* [BK, S. 76]), eine Deutung, die bis heute fälschlicherweise in vielen Auslegungen auch in die Offb übernommen worden ist (vgl. schon den Kommentar von H. B. SWETE 1911<sup>3</sup>, S. 75). Vgl. auch H. GIESEN (RNT, S. 234): Es kann „nicht mit dem ‚Buch mit den sieben Siegeln‘ identisch sein“! Anders allerdings R. BAUCKHAM in seinen vielfältigen Veröffentlichungen zum Thema!

<sup>23</sup> Vgl. Offb 3,5 (βίβλος, s.o. zur Verklammerung von Offb 4–5 mit den ersten Kapiteln der Offb); 13,8; 17,8; 20,12. (15: βίβλος); 21,27; vgl. Phil 4,3 und vor allem Dan 12,1. Weitere Hinweise z.B. bei BILLERBECK I, S. 169ff; IV, S. 174ff; BOUSSET/GRESSMANN, S. 258f; OTP II, S. 972 s.v. „Life, books of“; s. neuerdings auch als ausführlichen thematischen Exkurs bei A. LANGE 1995, *Weisheit und Prädestination* („Die himmlischen Tafeln“, S. 69–79), wo aber leider die Johannesoffenbarung ausgeklammert bleibt.

Schon im Jubiläenbuch sind verschiedene Aspekte der „himmlischen Tafeln“ mit der Vorstellung „Buch“ verbunden: das Gesetz (z.T. auch der Pentateuch), eine Art von Verzeichnis für den eschatologischen Gerichtstag, bis hin zur grundsätzlichen Einteilung von Zeit und Verlauf der Geschichte (A. LANGE 1995, aaO., S. 74). Besonders interessant für Offb 5,1 ist dabei Jub 1,29, wo das Werk selbst zu einem Teil dieser „himmlischen Tafeln“ mutiert.

βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου eingeführt wird. <sup>24</sup> Dieses „Buch des Lebens“ hat seinen Ausgangspunkt bereits in der zweiten Verheißung im Schreiben an Sardes Offb 3,5. Keine dieser Stellen innerhalb des Werkes ist mit dem Buch aus Kap. 5 wirklich vergleichbar; das Buch hier ist darum mit den anderen Büchern dort nicht identisch; es fehlt jeglicher Hinweis auf eine Versiegelung, und das Schreibverfahren „innen und außen“ ist völlig singular. Das gilt auch für die „Gerichtsbücher“ in denen die Taten der Menschen notiert sind (βιβλία), die direkt neben dem βιβλίον τῆς ζωῆς Offb 20,12 genannt werden.

Schon durch diese Vergleiche fällt in der Thronszene das Außergewöhnliche der Buchrolle in der Rechten Gottes ins Auge: die Tatsache nämlich, daß diese Schrift mit sieben Siegeln verschlossen ist. Nicht zufällig wird darum in der Forschung dem Verständnis dieses Textes breite Aufmerksamkeit entgegengebracht. Die letzte ausführliche Diskussion findet sich bei R. Dean Davis, <sup>25</sup> der sich für eine einlinige Identifizierung der Vorstellung des „Lebensbuchs“ mit der siebenfach versiegelten Buchrolle in Kap. 5 ausspricht.

Neben der sprachlichen Verknüpfung der Rolle mit dem Stichwort des ἀρνίου (Offb 13,8; 21,27) wird ein Zusammenhang postuliert zwischen dem Inhalt des Buches (die Namen der Erretteten) und den ab Offb 6 auftretenden Endzeitergebnissen. Darüber hinaus setzt Davis zwischen den Erlösten und dem die Siegel öffnenden Lamm eine „corporate solidarity“ voraus, als den einzigen „Überwindern des Todes“. <sup>26</sup> Schließlich sei die Thronszene Offb 5 den Gerichtsszenen aus dem AT (vor allem Dan 7) vergleichbar, wo z.T. auch das Öffnen von Gerichtsbüchern eine entscheidende Rolle spiele.

Unter Zurückstellung einer Diskussion dieser kühnen Kombinationsversuche ist aber auf Grund der besonderen Betonung der Versiegelung des Buches zunächst nach der Bedeutung des Motivs zu fragen, das in der Argumentationskette von Davis nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Metapher „Siegel“ kann eine recht unterschiedliche Bedeutung haben. <sup>27</sup> Das Entscheidende ist: „Das Siegel macht eine Urkunde rechtlich gültig.“ <sup>28</sup> Darüber hinaus wird das Dokument

<sup>24</sup> In dieser „vollen“ Bezeichnung auch beim letzten Vorkommen von βιβλίον Offb 21,27. Vor allem auf diesen Zusammenhang stützt sich die These von R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, s.u.

<sup>25</sup> R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 170–188 und R. STEFANNOVIĆ 1996, *Backgrounds*, passim.

<sup>26</sup> AaO., S. 187: „... there is a close relationship between the Lamb and the saints in the book of Revelation, and a key concept in this relationship is that both Redeemer and redeemed are conquerors over death.“

<sup>27</sup> Vgl. G. FITZER, Art. σφραγίς, ThWNT VII (1964), S. 939–954; S. 945: „Mit dem Siegel ist also eine komplexe Fülle von Beziehungen gegeben. In ihm mischen sich Motive der Macht u(nd) der Bevollmächtigung, des rechtlich Gültigen u(nd) des Zuverlässigen, des Unantastbaren, des Verschlössenen, des Geheimnisvollen mit dem des Kostbaren u(nd) Wertvollen.“ Diese Beurteilung wird auch bei R. D. DAVIS 1992, aaO., S. 176 zitiert.

<sup>28</sup> G. FITZNER, ebd., S. 945.

durch das Siegel – selbst bei dem speziellen Fall einer sog. Doppelurkunde,<sup>29</sup> oder in ähnlicher Weise bei einem sog. Opisthographon<sup>30</sup> – vor unbefugter und vorzeitiger (!) Kenntnisnahme geschützt.<sup>31</sup> So ist es nicht unbedingt weiter verwunderlich, daß in der Offb an keiner Stelle von der Verlesung des Inhaltes dieser Buchrolle die Rede ist. Das kann nur bedeuten, daß es sich nicht um einen mysteriösen, verborgenen Inhalt handelt, sondern um die Ereignisse, die sich dann ab dem nächsten Kapitel Stück für Stück, Siegel um Siegel entfalten.<sup>32</sup> Dieses Verständnis muß sich dann bei der Erklärung der Bedeutung der „Würdigkeit“ der Person, die die Siegel lösen darf, bewähren.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Vgl. die drei jüdischen Dokumente, zwei Eheverträge und einen Scheidebrief, die neuerdings C. K. BARRETT/C.-J. THORNTON 1991 in die Neuauflage der *Texte zur Umwelt des NT* (Text 49–51, S. 51–55) aufgenommen haben. „Der Text wurde zweimal untereinander geschrieben; der obere Teil wurde eingerollt, verschnürt und versiegelt, der untere als Gebrauchstext nur zusammengefaltet.“ Ebd., S. 51 mit Verweis auf Jer 32,10–15, die Übergabe der Kaufurkunde Jeremias an Baruch. Bei Text 50 (PMur 19 = DJD II) zeigt sich auch das besondere Phänomen dieser „Doppelurkunden“: Der Innertext kann gelegentlich vom Außertext (erheblich) abweichen. Auf dem Außertext kann u.U. nur eine informative Inhaltsangabe stehen! Das Lösen der oder des Siegels ist also ein notwendiger Akt, um den Inhalt rechtlich zu prüfen und in die Realität umsetzen zu können (gegen R. BERGMEIER 1985, Buchrolle, S. 230); denn der Seher erwähnt zwar, daß der Inhalt nicht zu lesen ist: οὐτε βλέπειν αὐτό (Offb 5,4); aber noch wichtiger ist ihm das Lösen der Siegel: ὅτι οὐδεὶς ἄξιός ἐστι εἰρῆθαι τὸ βιβλίον, zumal bei der späteren Ausführung der Verfasser nie mehr auf die Verlesung des Inhalts selbst zurückkommt. Zu den jüdischen Doppelurkunden s. weiter K. BEYER 1984, *Die aramäischen Texte*, S. 304ff („Die Privaturkunden“).

Vgl. auch innerhalb der aramäischen Fragmente von persischen Hofgeschichten in Qumran die Erwähnung der Schriftrolle des Darius an seine (Unter-)Könige, 4Q 550 (4Q Proto Esther), Fragment A. Hier wird zunächst der Gruß mitgeteilt, der sich auf der äußeren siebenfach versiegelten Hülle (מגלה [הגדרה] חתומה [חתימה] שבעה) befindet, bevor die Rolle geöffnet und der Inhalt gelesen (!) und somit bekannt gegeben wird (4Q 550 A, 5–7 [MAIER II, S. 724f]; vgl. Esther 3,12ff).

<sup>30</sup> Vgl. G. FITZER, Art. σφραγίς, ThWNT VII (1964), S. 945.

<sup>31</sup> Ebd., S. 945: „Es (sc. das Siegel) verhindert, daß man ein Schriftstück (als Unbefugter: ἄξιός! G. Sch.) lesen kann.“

<sup>32</sup> Hierbei wird streng genommen das Bild der Öffnung der Rolle verlassen, die erst dann eingesehen werden kann, wenn sie von allen Siegeln befreit ist. Möglicherweise schwingt dabei aber doch ein Aspekt der Vorstellung mit, die dann Kap. 10 einen direkten Einfluß auf den Verfasser bekommt, die Buchrolle, von der gilt: γεγραμμένα ἦν τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν, Ez 2,10; dabei werden nun die dort angegebenen *causae* θρήνος καὶ μέλος καὶ οἶα so unwiderstehlich drängend werden, daß sie quasi schon „vorzeitig“ aus dem verschlossenen Teil „herausquellen“. Trotzdem ist allein durch die sprachliche Formulierung ein entscheidender Unterschied gegeben zur alttestamentlichen Vorgabe.

Vgl. für den Hintergrund W. BOUSSET (KEK, S. 255 [Anm. 1]): „Hier aber liegt die Vorstellung vor, daß mit der Ablösung jedes Siegels sich ein Teil des Inhaltes der Buchrolle verwirkliche.“ Ähnlich R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 137); sehr treffend H. KRAFT (HNT, S. 105): „Die Siegel binden nicht so sehr das Buch wie die Ereignisse, die in dem Buch aufgeschrieben sind.“ S. auch o. zu H. GIESEN (RNT, zum Text).

<sup>33</sup> Vgl. unten zur „Bestätigung der Weltherrschaft“ (Offb 5,7), dabei vor allem zu van UNNIK.

Die Angabe der Siegel symbolisiert nun weniger den Aspekt der Verborgenheit, sondern vielmehr das Problem, in welche Hand dieses Buch geraten könnte. Es geht also um den Schutz „vor unbefugter Aneignung“,<sup>34</sup> um die Frage nach seiner Autorität. Vor allem aber auf der intensiven Suche nach der Würde des Buchempfängers und des LöSENS der Siegel liegt das entscheidende Schwergewicht des Verfassers. Das scheinen also die Signale zu sein, auf die hin die Frage nach der Bedeutung und dem Hintergrund des Buches zu beantworten ist.

#### Exkurs V: Zur Traditionsgeschichte des βιβλίον in apokalyptischen Texten

Der Hintergrund des βιβλίον<sup>35</sup> kann auf unterschiedliche Weise bestimmt werden, zumal die Offb selbst verschiedene Vorstellungsbereiche erkennen läßt.<sup>36</sup> Sehr nahe dem Gesamtzusammenhang der Johannesoffenbarung kommt der Abschluß des sog. astronomischen Buches in der Henoch-Literatur, 1 Hen 81,1ff.<sup>37</sup>

„Und (der Engel Uriel) sprach zu mir:  
 „Henoch, betrachte die himmlischen Tafeln und lies,  
 was auf ihnen geschrieben ist ...“  
 Und ich betrachtete die himmlischen Tafeln ...  
 und ich las das Buch aller Werke der Menschen und aller Fleischgeborenen,  
 die auf Erden (sein werden) bis in ewige Generationen.  
 Und danach pries ich den großen Herrn, den König der Herrlichkeit, für ewig,  
 daß er alle Werke der Welt gemacht hat,  
 und ich rühmte den Herrn wegen seiner Geduld  
 und pries (ihn) wegen der Sünde Adams  
 Und danach sprach ich:  
 „Selig der Mann, der als Gerechter und Guter stirbt  
 und über den kein Buch der Ungerechtigkeit geschrieben ist  
 und (gegen den) kein Tag des Gerichts stattfinden wird.““

Die Gemeinsamkeit zwischen der Henochtradition und der Johannesoffenbarung ist, daß den Erwählten (oder ihrem „Stellvertreter“) die Dinge mitgeteilt werden, die in der himmlischen Welt auf Buchrollen oder Tafeln aufgeschrieben und festgehalten sind. In 1 Henoch wird allerdings ausdrücklich der (für Henoch einsehbarer!) Inhalt mit den Worten angegeben: „alle Werke der Menschen und aller Fleischgeborenen, die auf Erden sein werden bis in ewige Generationen“. Grundlegend damit verbunden ist also die Kenntnis dieser himmlischen Tafeln als Offenbarungsg-

<sup>34</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 73). Als Bezugstext kommt die Anklage Jesajas gegen die Propheten in Frage, Jes 29,11:

„Jede Offenbarung wurde für euch wie die Worte in einer versiegelten Buchrolle“ (MT: הספר החתום; LXX: ὡς οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου τοῦ ἐσφραγισμένου τούτου).

<sup>35</sup> Mit 23 Belegen ein häufiges Wort der Offb; insgesamt sind es also zwei Drittel aller Belege im NT! Vgl. die schon genannten Belege für βιβλίον Offb 3,5; 13,8 v.l.; 20,15 als Bezeichnung für das „Buch des Lebens“. S. weiter o. zu den Verknüpfungen zwischen Kap. 4–5 und den Sendeschreiben Kap. 2–3.

<sup>36</sup> Neben den angegebenen Texten vgl. noch Offb 6,14; 13,8; 17,8; 21,27; und in Bezug auf das Gesamtwerk in Offb 22,7.9.10.18.19.

<sup>37</sup> Übersetzung nach S. UHLIG (JSHRZ).

quelle für den Seher, der dafür in die himmlische Welt versetzt wurde.<sup>38</sup> Darüber hinaus wird das Lob Gottes beim Anblick, oder genauer der Offenbarung dieser vergangenen und kommenden Ereignisse – in mehreren parallelen Ausdrücken<sup>39</sup> – laut.

Grundlegend unterschieden sind die beiden Situationen darin, daß Henoch mit den offenen Himmelstafeln Bekanntschaft macht,<sup>40</sup> Johannes dagegen mit einer geschlossenen Rolle in der Rechten Gottes. Deswegen bleibt ihm zunächst auch der Inhalt der himmlischen Buchrolle verborgen. Das aber ist das entscheidende Problem, so daß der Seher verzweifelt in Tränen ausbricht. Die Frage nach der Würdigkeit spielt bei Henoch an dieser Stelle keine Rolle mehr; denn wer in den Himmel aufgestiegen ist, kann diese Tafeln lesen.<sup>41</sup>

Eine vergleichbare Stelle findet sich am Ende des Traumbuches, das wahrscheinlich noch einem etwas älteren Stadium der Henoch-Sammlung<sup>42</sup> angehört, *1 Hen 90,1*:<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Vgl. M. HENGEL (1969), *Judentum*, S. 372: „Eine besonders wichtige Offenbarungsquelle sind ... die himmlischen Tafeln ..., auf denen der ganze Geschichtsverlauf aufgezeichnet ist.“ Vgl. z.B. schon in TestLevi 5,4, wo der griechische Text den Ausdruck καθὼς γέγραπται ἐν ταῖς πλαταῖς τῶν οὐρανῶν (nach A.-M. DENIS 1987, *Concordance*, S. 835) überliefert. Zur Literatur siehe L. KOEP 1952, *Das himmlische Buch*, die Zusammenfassung in DERS., Art. Buch IV (himmlisch), RAC 2 (1954), S. 725–731 und neuerdings R. STEFANOVIĆ 1996, *Backgrounds*, passim.

<sup>39</sup> „Und danach pries ich den großen Herrn ..., und ich rühmte den Herrn ... und pries ihn ...“. Wahrscheinlich ist aber zum Schluß die Lesart „und ich weinte (wegen der Sünde) ...“ zu bevorzugen; vgl. S. UHLIG (JSHRZ, Anm. 3c).

<sup>40</sup> Das ist jedenfalls auch das Normale bei der Bekanntschaft mit den himmlischen Schriften; vgl. ganz ähnlich wie in der Offb als Kennzeichen der Endzeit (*haec signa faciam*) bei *4 Esr 6,20*: „Libri aperientur ante faciem firmamenti ...“.

Soweit ich sehe ist auch in der ganzen Hekhalot-Literatur zwar von „versiegelten Menschen“, nirgendwo aber von „versiegelten“ Büchern oder Buchrollen die Rede! Zu CD 2,2ff als „präexistente Seins- und Geschichtsordnung“ vgl. A. LANGE 1995, *Weisheit und Prädestination*, S. 75. 77; zur Tradition des „verlorenen Buches“ ebd., S. 77f mit dem allgemeinen Verweis auf H. GINZBERG (LEGENDS).

<sup>41</sup> Vgl. allerdings noch einmal die beschriebenen Bedingungen der Weisheit und Erkenntnis im paränetischen Schlußkapitel ab *1 Hen 82,1ff*! Auch dort werden „Bücher über alle diese Dinge“ weitergegeben, jedoch aus der Hand Henochs (!) in der Generationenfolge an seinen Sohn Methusala, damit er „es an die Generationen der Welt“ weitergebe (*1 Hen 82,1*; ähnlich in der Überlieferung des Jubiläenbuches *4,17ff*; weiter als Thema bei Mose: *Jub 23,32*).

Vgl. *1 Hen 93,1–3*; *1 Hen 103,2f*, wo der griechische Text (nach A.-M. DENIS 1970, *Fragmenta*) lautet: ἀν[έγνω]ν γὰρ τὰς πλατάς τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶδον τὴν γραφὴν ἀναγκείαν: ἔγνω τὰ γεγραμμένα ἐν αὐταῖς καὶ ἐγκεκολλημένα [περὶ] ἡμῶν, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡ χαρὰ καὶ ἡ τ[ιμ]ή ἡτοιμάσται ... „ich habe die Tafeln des Himmels gelesen und habe das Buch der Macht (oder: ‚des Schicksals‘? S. UHLIG [JSHRZ] erwägt eine Konjektur zu τὴν ἀγίαν) gesehen, und ich habe darin aufgeschrieben und aufgezeichnet gefunden über sie, daß alles Gute und die Freude und Ehre bereit ist ...“; *1 Hen 106,19* erscheint im griechischen Text wieder das Stichwort der πλατάς τοῦ οὐρανοῦ.

<sup>42</sup> Zur Datierung siehe z.B. S. UHLIG (JSHRZ, S. 673).

<sup>43</sup> Text nach S. UHLIG (JSHRZ, S. 701). Innerhalb der Bilderreden – aber genauso deutlich (im Gegensatz zu Offb 5) als Gerichtsszene ausgestaltet – ist *1 Hen 47,3* zu vergleichen. Sicherlich steht hier durchweg – wie auch weithin in der Hekhalot-Literatur – im Hintergrund die Gerichtsszene aus *Dan 7,10*, wo eben neben den Thronen zur Urteilsverkündung auch „die Bücher geöffnet werden“ (וּסְפָרוּן פְּתוּחִים).

„Und ich schaute, bis ein Thron in dem lieblichen Land aufgestellt wurde, und der Herr der Schafe setzte sich auf ihn, und [der andere]<sup>44</sup> nahm die versiegelten Bücher und öffnete jene Bücher vor dem Herrn der Schafe ...“

Vergleichbar mit der Johannesoffenbarung werden versiegelte (!) Bücher geöffnet. Allerdings geht es hier lediglich um den Gegensatz zwischen den für die Menschen verschlossenen (= versiegelten) himmlischen Büchern, die die Taten der Menschen enthalten, und dem für die Gerichtsszene öffentlichen Kundwerden ihres Inhaltes.<sup>45</sup> Dafür wird das Lösen der Siegel ohne Erwähnung vorausgesetzt.

Ausführlich schildert später das zu den Hekhalot-Texten gehörende hebräische 3. Henochbuch die Geschehnisse um das Endgericht. Schon bei der zweiten Beschreibung der vielfältigen Engelhierarchien (in *3 Hen 19ff* [§ 30ff]) wird u.a. der „Engel Radweriel, der Verwahrer des Buches der Aufzeichnungen“<sup>46</sup> beschrieben. Von dieser Engelgestalt, die „über die Bücherarchive gesetzt ist“,<sup>47</sup> heißt es *3 Hen 27,2* (§ 43):<sup>48</sup>

„Er holt den Schriftenbehälter samt dem Chronikbuch (ספר זכרונות) hervor<sup>49</sup> und bringt ihn vor den Heiligen, er sei gepriesen. Er inspiziert die Siegel des Behälters (בְּחֻמְוֹת שֶׁל דְּלוֹסְקוֹס), öffnet (ihn), nimmt die Bücher heraus und legt sie in die Hand des Heiligen, er sei gepriesen ...“

Die Gerichtsszene wird dann mit folgenden Worten beschrieben *3 Hen 32,1* (§ 49):

„Wenn der Heilige, er sei gepriesen, das Buch öffnet ... gehen sie [sc. die Engel des Verderbens] in jedem einzelnen Augenblick von ihm aus, um (das) Gericht an den Frevlern zu vollziehen ...“

In dieser ausführlichen Ausschmückung sicher relativ spät zu datieren<sup>50</sup> wird – unter ausdrücklicher Angabe von *Dan 7,10*<sup>51</sup> – die Situation mit der Öffnung der himmlischen Bücher breit ausgemalt. Vor allem die letzte Angabe der dienstbereiten (Straf-)Engel, die bei der Verlesung des

<sup>44</sup> Hier wird wohl Michael als Schreiber und Verleser des Buches vorausgesetzt; vgl. hierzu und zu den verschiedenen Lesarten S. UHLIG (JSHRZ).

<sup>45</sup> Vgl. das „Lebensbuch“ *Dan 12,1*: „jeder, der im Buch gefunden wird“ (ספר) כָּל הַנִּמְצָא כְּתוּב סֵפֶר; LXX: ὃς ἐν εὐρεθῆ ἔγγεγραμμένος ἐν τῷ βιβλίῳ). Daniel hat nach *Dan 12,4* diese Kenntnis geheim zu halten und das Buch, d.h. die den Erwählten offenbarten Geheimnisse der Zukunft, zu versiegeln („versiegle das Buch bis zur Zeit des Endes“ עַד עַתָּה קָיָה סֵפֶר עַד עֵת קֵץ; LXX: καὶ σφραγίσαι τὸ βιβλίον ἕως καιροῦ συντελείας).

<sup>46</sup> So nach H. HOFFMANN 1985, *3 Henoch*; in der Übersetzung der Hekhalot-Literatur (SCHÄFER I) werden nur die Radikale „DDWY'L YWY“ angegeben, die allerdings in den HSS verschieden überliefert sind: siehe H. HOFFMANN 1985, ebd., S. 109 (Anm. 5).

<sup>47</sup> Hebr. Text: שְׂרָוּ מוֹנֵה עַל גַּנְי סְפָרִים (3 Hen 27,1 [§ 43]).

<sup>48</sup> Übersetzung nach SCHÄFER I, S. 110. Zum Text s. auch M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, S. 138.

<sup>49</sup> Zur komplizierten Textüberlieferung an dieser Stelle vgl. die Anm. bei SCHÄFER I, S. 110.

<sup>50</sup> Vgl. die Beobachtungen zur Sprache in der Einleitung bei SCHÄFER I, S. XLIX, wo – entsprechend dem rabbinischem Sprachgebrauch – die beiden Lehnwörter familia = פְּמוּלִיָּה (ד) und γλωσσόκομος = גְּלוֹסְקוֹס verwendet werden. Hierin drückt sich eine weit verbreitete Tendenz des hebräischen 3. Henoch aus als „Schrift, die sich durch eine besondere Nähe zur rabbinischen Terminologie und zum rabbinischen Sprachgebrauch auszeichnet.“ (SCHÄFER I, S. L).

<sup>51</sup> *3 Hen 30,2* (§ 47) wird dieser biblische Beleg zitiert, wiederum in *3 Hen 18,19* (§ 26) und *35,4* (§ 52 s.u.).

Inhalts des Buches augenblicklich verfügbar sind, die Pläne Gottes und zukünftigen Geschehnisse Wirklichkeit werden zu lassen, erinnert an den weiteren Aufbau der Offb ab Kap. 6.<sup>52</sup> Sie werden ausgesandt, um die Ereignisse in die Realität umzusetzen, in dem Moment, in dem das Buch von Gott (!) geöffnet und verlesen, d.h. veröffentlicht wird. Dieser Augenblick der Vollstreckung wird in der Johannesoffenbarung durch das Brechen des jeweiligen Siegels zum Ausdruck gebracht.<sup>53</sup>

Überall dort, wo in der apokalyptischen Literatur ein himmlisches „Buch“ erwähnt wird, ist mit einer konkreten Bedeutung als einer (offenen oder verschlossenen) Schrift zu rechnen. Dieser Deutung steht allerdings ein anderes, übertragenes Verständnis bei Davis gegenüber.<sup>54</sup> Einsetzend mit dem Hinweis darauf, daß in Offb auch direkt von einem „Siegel Gottes“ in der Hand eines Engels gesprochen werden kann,<sup>55</sup> wird bei ihm für die Buchrolle von einer Schrift mit „Gesetzeskraft“ gesprochen, was durch das Zeichen der Siegel zum Ausdruck gebracht werden soll.<sup>56</sup>

Allerdings wird das Brechen des Siegels im folgenden bei Davis nicht nur im Sinne einer Verfügungsgewalt durch das Lamm interpretiert, sondern dieses zum „Besitzer“ des βιβλίον gemacht.<sup>57</sup> Inhalt des Buches wären dann die Namen der Erwählten Gottes,<sup>58</sup> die wie das Lamm selbst einer „Prüfung“ durch den göttlichen Hofstaat unterzogen werden. Davon abgesehen, daß in dieser Szene vor dem göttlichen Thron außer dem Seher überhaupt keine weiteren Menschen erscheinen,<sup>59</sup> löst sich eine solche Interpretation vom unmittelbaren Kontext und

<sup>52</sup> Ähnlich die Angabe der vier Engelgruppen um den Thron Gottes 3 Hen 35,4 (§ 52) mit der Aufteilung der Verantwortung für die Qeduscha und ihr Responsorium und schließlich der folgenden Botenbereitstellung:

- Einige von ihnen sagen „(das) Heilig“;
- und einige von ihnen sagen „(das) Gepriesen“;
- einige von ihnen laufen als Boten (Text: רבין בשליחותו)
- und einige von ihnen stehen bereit zum Dienst (mit anschließendem Zitat Dan 7,10).

<sup>53</sup> Offb 6,1: ὅτι ἤνοιξεν (τὸ ἀρνίον) ... ἤκουσα ... λέγοντες: ἔρχου ...; zunächst stereotyp 6,3,5,7, dann verändert Offb 6,9,12; 8,1; d.h. mit der „Entsiegelung“ wird sein Inhalt, die Umsetzung des Willens Gottes, offenbar.

<sup>54</sup> Vgl. o. zur Identifizierung des βιβλίον mit dem „Buch des Lebens“; auch die neutestamentlichen Parallelen in Lk 10,20; Phil 4,3; Hebr 12,23; vgl. Offb 3,5 sprechen nicht dagegen. Nirgendwo dort wird dieses „Buch des Lebens“ durch Siegel geschützt. Der entscheidende Unterschied besteht aber darin, daß hier im Visionsteil der Johannesoffenbarung die Inhalte des Buches Siegel für Siegel, Abschnitt für Abschnitt entfaltet (!) werden.

<sup>55</sup> Offb 7,2: ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος.

<sup>56</sup> „... with legal validity“ (R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 176; vgl. o.; zusammenfassend ebd., S. 187) mit Bezug auf die „Versiegelung“ der 144 000 in Offb 7,3 mit dem besagten „Siegel Gottes“. In dieser Weise wird in verschiedenen apokalyptischen Texten aber von einer Versiegelung von Menschen (!) gesprochen.

<sup>57</sup> R. D. DAVIS 1992, ebd., S. 182: „the book of life belongs to the ‚Lamb‘“.

<sup>58</sup> Ebd., S. 186: „the scroll itself contains the names of the saints who collectively make up the kingdom which the Lamb forms.“

<sup>59</sup> Die Namen werden erst nach der Öffnung des 6. Siegels am „Tag des Zorns“ (Offb 6,12: ἡμέρα μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν), also am Gerichtstag, bekannt, der hier bei der Eröffnungsszene auf keinen Fall (wie bei R. D. Davis) schon eingetragen werden darf! Denn erst durch die Samm-

beschränkt die Fixierung des Buchinhaltes allein auf die menschlichen Namen.<sup>60</sup> Der gewollten Differenziertheit des Verfassers der Offb und der sprachlichen und inhaltlichen Verklammerung mit den allernächsten folgenden Kapiteln wird Davis auf diese Weise darum in keiner Weise gerecht.<sup>61</sup>

In ähnlicher Weise ist auch die andere Interpretation, mit dem versiegelten Buch sei das „Gesetzbuch“, sei das Alte Testament gemeint, abzulehnen. Vor allem namhafte französische Forscher wie André Feuillet und Pierre Prigent machen sich für diese Deutung stark,<sup>62</sup> die schon seit Hippolyt in seinem großen Danielkommentar vertreten wird. Bevor Hippolyt ausführlich Offb 5,1–10 zitiert,<sup>63</sup> macht er eine folgenschwere Unterscheidung. Der Sinn der Worte des AT und der Propheten bleiben für die Juden („ungläubige Pharisäer“: τοῖς ἀπίστοις Φαρισαίοις) verborgen („versiegelt“: ἐσφραγίσθαι); „für die Glaubenden (= Christen) ist dies alles aber offenbar“ (4,33,6: τοῖς δὲ πιστεύουσιν τὰ πάντα ἠνεῶχθαι). Im Sinne der *Adversus Judaeos Texte* erhält so die „versiegelte Schriftrolle“ aus Offb 5,1 und der ganze zitierte Zusammenhang der Übergabe der Buchrolle an das Lamm aus Offb 5 einen neuen Sinn. Weil Christus das „vollkommene Siegel“ (ἡ τελεία σφραγίς) repräsentiert,<sup>64</sup> ist er allein auch der Schlüssel zum Verständnis des βιβλίον. Das Lösen der Siegel wird bei Hippolyt also als Zugang zum allein wahren Verständnis der Schriften des AT interpretiert. Die Verheißungen der Propheten sind nun also in Christus ganz und gar erfüllt, Hippolyt, *Comm. in Dan* 4,34,1:<sup>65</sup>

„Die Dinge nun, die seit alters versiegelt sind,  
sind nun alle durch die Gnade des Herrn für die Heiligen offenbar.“

lung von den Enden der Erde werden die Menschen vor den Thron Gottes gebracht, um danach ausdrücklich mit ihrem Gotteslob (Offb 7,9f) Gott ihre Anbetung entgegenzubringen. Die Szene selbst wird erst Offb 20,12,15 beschrieben, wobei abgrenzend schon vorher 13,8 und 17,8 vom „Buch des Lebens“ die Rede war.

<sup>60</sup> R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 188 als Schlußsatz zum Thema „judgment“: „... a scroll of deliverance or destiny for the saints.“

<sup>61</sup> Treffender ist dagegen die Interpretation bei G. FITZER, Art. σφραγίς, ThWNT VII (1964), S. 950–952. Auf das „literarische Mittel der apokalyptischen Darstellung“ (ebd., S. 951) weist allein schon die symbolische Bedeutung der Siebenzahl (vgl. o. den entsprechenden Exkurs)! Könnte auch die außergewöhnliche Verwendung des Kompositums κατασφραγίζω (*hap. leg.*! Offb 5,1) auf diesen Zusammenhang hinweisen?

<sup>62</sup> S. den Kommentar von A. M. FARRER 1964, *Revelation*, S. 89: „... here the book of the Law, the living will, a sealed book to Jewry (!), is opened by Christ.“; ähnlich P. PRIGENT 1964, *Apocalypse et Liturgie*, S. 70–73; DERS., *L'Apocalypse* (CNT<sup>2</sup>, S. 185–188, bes. S. 188): „c'est l'AT qui demeure lettre morte tant que le Christ ne l'éclaire et ne le révèle en en brisant les sceaux.“ P. Prigent bleibt aber zu sehr dem Schema „Verheißung – Erfüllung“ verhaftet! Vgl. vorher schon O. A. PIPER 1951, *Liturgie*, passim.

<sup>63</sup> *Commentarius in Dan*. 4,34,2.

<sup>64</sup> Mit Verweis auf „den Schlüssel Davids“ (Offb 3,7).

<sup>65</sup> Text (ed. M. LEFÈVRE): Τὰ μὲν οὖν πάλαι ἐσφραγισμένα νῦν δὲ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου πάντα τοῖς ἀγίοις ἀνεῶχεν. Zum Ganzen siehe R. STEFANOVIĆ 1996, *Backgrounds*, S. 14f.

Es ist aber kaum möglich, daß der Autor der Offb in diesem Sinne die Schriften des AT gesammelt als βιβλίον bezeichnet hat.<sup>66</sup> Darüber hinaus entsteht bei einer solchen Interpretation grundsätzlich eine unüberwindbare Spannung zur selbstverständlichen Benutzung und durchweg vorausgesetzten Bedeutung der Schriften des Alten Testaments als einen allgemein bekannten und unverschlüsselten (!) Text im Urchristentum<sup>67</sup> und speziell in der Offenbarung.<sup>68</sup> Schon von Beginn an – und nicht erst hier in dieser Thronszene – wird von den Schriften des AT als „prophetischen Schriften“ ausgegangen,<sup>69</sup> die der Seher in seiner Autorität als geistesmächtiger „Knecht“ und „Zeuge“ Christi deutet und auslegt.<sup>70</sup>

So erweist sich die Buchrolle in der rechten Hand des Schöpfers – von seinem unmittelbaren Kontext her der Öffnung der Siegel durch das Lamm – als die göttliche Bestimmung für die Endzeit, die die Namen der Erwählten mit einschließen kann. Ihre Rettung ist Teil dieser kommenden Geschehnisse. Damit ist die Kenntnis des βιβλίον und das Wirklichkeit-werden-lassen der in ihr aufgedruckten Ereignisse noch allein abhängig von der Person, die würdig ist, die (Buch)rolle entgegenzunehmen, ihre Siegel zu brechen und sie damit zu öffnen.<sup>71</sup>

Die himmlische Thronszene bildet nun den *geschützten Raum* der Übergabe und der in Bewegung-Setzung des Kommenden. Johannes in seiner Verzweiflung, seinem Weinen darüber, daß keine Person innerhalb der geschaffenen Welt gefunden werden kann, diese Aufgabe zu übernehmen, wird zunächst von einem der Ältesten „belehrt“ und damit als Zeuge für das, was er in Kürze erleben wird, vorbereitet. Damit tritt gleichzeitig das konkrete Bild der Rolle in den Hintergrund, um der Vorstellung dieser neuen Gestalt und dem, was mit ihr und durch sie geschieht, die Szene vollständig zu überlassen.

<sup>66</sup> Vgl. zur Frage nach dem Kanon z.B. M. HENGEL 1994a, „Schriftauslegung“; DERS. 1994b, Septuaginta, S. 182ff.

<sup>67</sup> Sein Verständnis muß freilich durch den Geist eröffnet werden (vgl. 2 Kor 3,15).

<sup>68</sup> So nach H.-P. MÜLLER 1963, Ratsversammlung, S. 255 (Anm. 3): „Die Entsiegelung des AT, d.h. seine christologische Auslegung steht in der Ap(ο)c(alypse) sonst nirgends zur Debatte.“

<sup>69</sup> Vgl. z.B. das Aufgreifen von Dan 7,13 (und Gen 12,3; 28,14) in Offb 1,7 oder bestimmter Ausdrücke aus Ps 2 in Offb 2,27; zur Frage nach dem Verhältnis der Johannesoffenbarung zum AT vgl. insbesondere L. P. TRUDINGER 1963, *Text of Old Testament*; F. JENKINS 1972, *Old Testament*; J. PAULIEN 1988a, *Elusive Allusions*; St. MOYSE 1995, *Old Testament*; aber auch schon A. SCHLATTER 1912, *Das Alte Testament*, passim.

<sup>70</sup> Vgl. auch die kurze Kritik bei R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 174; s. dort zu weiteren – allerdings nicht überzeugenden – Interpretationen des βιβλίον. Auch das verbreitete Verständnis als „Herrschaftssymbol“ scheidet am konkreten Vorgang der Öffnung der Rolle und der Notwendigkeit des Brechens der Siegel, um den Inhalt offenkundig werden zu lassen.

<sup>71</sup> Auch die Untersuchung von R. STEFANOVIĆ 1996, *Backgrounds*, z.B. S. 154.156 u.ö., interpretiert das Verständnis des Buches christologisch. Die von ihm besonders herausgestellten Hintergrundtexte von Dtn 17,18–20 und 2 Kön 11,12 im Zusammenhang einer Thronbesteigung enthalten aber gerade keine versiegelte Schriftrolle; sie werden also der sich ab Offb 6,1ff entfaltenden Dynamik wenig gerecht.

### 7.1.3 Die Frage nach der Befähigung zum Brechen der Siegel

Bevor diese neue Gestalt des geschächeteten Lammes in den Mittelpunkt rückt, werden vom Verfasser noch zwei kurze, inhaltlich grundlegende, Akzente gesetzt. Sie bereiten den Hintergrund der Gestalt vor und erhöhen erzählerisch die Spannung. Eingeleitet durch ein zweites καὶ εἶδον (Offb 5,2) erscheint ein vorher noch nicht aufgetretener „gewaltiger Engel“.<sup>72</sup> Dem Attribut ἰσχυρός als Kennzeichnung seiner Gestalt entspricht die Lautstärke: ἐν φωνῇ μεγάλῃ.<sup>73</sup> Und doch schwingt bei dieser Angabe mehr mit als lediglich eine akustische Verstärkung. Auf diese Weise wird insbesondere die Funktion des ἄγγελος als Bote und „Bevollmächtigter“ Gottes betont herausgestellt.<sup>74</sup> Schließlich gehört das Stichwort μέγας überhaupt zu den häufig verwendeten Wörtern in der ganzen Offb.<sup>75</sup> Es kommt mehrfach in jedem Kapitel vor. In Kap. 5 erscheint es noch ein zweites Mal als letzte Steigerung beim Lobgesang aller unzählbaren Engelscharen (5,12).<sup>76</sup> So gewinnt es auch an dieser Stelle seine Bedeutung als Element, pointiert die Aufmerksamkeit der Lesenden und Hörenden zu erregen.

Inhaltlich geht es bei der dröhnenden Frage des Engels um die Ankündigung und Herausstellung der Person, die allein befähigt und würdig ist, die Buchrolle zu öffnen und ihren Inhalt Realität werden zu lassen. Nach dem abschließenden und zusammenfassenden Gotteslob am Ende des vorigen Kapitels (Offb 4,11) taucht hier in der Frage des Engels das zweite Mal das entscheidende Stichwort ἄξιος auf, das nun im folgenden zum Leitwort des neuen Kapitels<sup>77</sup> und seinen in

<sup>72</sup> Ein ἄγγελος ἰσχυρός tritt sonst nur noch in Offb 10,1 (mit ausführlicher weiterer Beschreibung) und 18,21 (mit einer speziellen Handlung im Auftrag Gottes) in Erscheinung.

<sup>73</sup> In ähnlicher Weise betont der Verfasser bei der Engelgestalt in Offb 10,1ff die ungeheuren akustischen Möglichkeiten, wenn dort ausdrücklich seine Stimme mit der eines „Löwen“ verglichen wird: ὡς περ λέων μυκάται und er darüber hinaus die „Grenze“ zwischen Meer und Land überbrückt (10,3.8). Aber auch der letzte „gewaltige Engel“ Offb 18,21 hat eine besondere physische Kraft; er wirft einen riesigen Stein, wie ein Mühlstein (ὡς μύλινον μέγαν), ins Meer.

Vgl. auch Offb 18,1f ἄλλος ἄγγελος mit der Kennzeichnung des Boten von großer Vollmacht (ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην).

<sup>74</sup> K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium* (S. 47f [Anm. 125]) verweist für diesen *t.t.* weiter auf Offb 14,7 (ἄλλος ἄγγελος).9 (ἄλλος ἄγγελος τρίτος) und des weiteren auf OrSib 3,669 (Gott selbst); OrSib 5,63 (ebenfalls Gott selbst, der sog. „Donnerfrohe“: αὐτὸν τερπικέρανον οὐρανόθεν φωνῇ μεγάλῃ μεγαλόσθενε) u.ö. Daneben vgl. aber z.B. Offb 6,10; 8,13; 14,18; und die personifizierten Stimmen 10,4; 14,2.13; 18,4; auch in Offb 19,1 sowie „eine Stimme vom Thron“ in Offb 16,17; 19,5; 21,3.

<sup>75</sup> M. KARRER 1986, *Brief*, S. 257 (Anm. 131); d.h. 80 der ca. 240 ntl. Belege für μέγας finden sich in der Offb. In Offb 16 erscheint der Begriff insgesamt in einem geschlossenen Zusammenhang gleich 11mal!

<sup>76</sup> Das bedeutet, daß der Hymnus dort mit dem Ruf des hier auftretenden gewaltigen Engels verbunden ist durch das Stichwort ἄξιος.

<sup>77</sup> So äußern sich schon die Kommentare von E. LOHMEYER (HNT) und E. LOHSE (NTD) zum Text, so daß van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“ diesen Begriff zum Schlüssel der christologischen Frage des ganzen Kapitels erhebt. Vgl. oben zu Offb 4,11.

der himmlischen Liturgie explizit angeführten Hymnen wird. Wiederholung bedeutet auch hier wieder die betonte Unterstreichung des Inhalts der Botschaft.

Dieses Leitmotiv zieht sich damit über Offb 5,2 zu 5,4 und 5,5 (dem Abschluß des Trostes des Engels) – auch wenn das Stichwort ἄγιος selbst nicht erscheint –, über das Neue Lied in Offb 5,9 zu 5,12, wobei auch die Prädikationen in 5,13 in gewisser Weise auf die Frage nach der „Würde“ ihre positive Antwort geben und das Ganze schließlich mit dem bestätigenden Amen in Offb 5,14 abgeschlossen wird.

### 7.2 Das geschächtete Lamm (Offb 5,6f)

In Anknüpfung an die vier bisherigen himmlischen „Personengruppen“, die Gottesgestalt auf dem Thron, die vier Lebewesen, die 24 Ältesten in hierarchischer Reihenfolge, und dem „großen Engel“ fällt nun der Blick auf die letzte Gestalt. Schon zuvor wurde sie angemessen angekündigt mit der Frage des Engels und Antwort eines der Ältesten gegenüber dem Seher und mit zwei messianischen Titeln am Ende des vorherigen Abschnittes antizipierend vorgestellt.

#### 7.2.1 Analyse des Abschnittes

Ähnlich wie am Anfang von Kapitel 5,1f (dort doppelt verwendet) signalisiert nun Offb 5,6 καὶ εἶδον mit der folgenden präpositionalen Ortsangabe einen nächsten Einschnitt.<sup>77</sup> Der Blick des Sehers wird wieder auf den Mittelpunkt der beiden Szenen, auf den Gottesthron, gerichtet. Durch die Aufzählung der bisher wichtigsten Elemente – Thron,<sup>78</sup> Lebewesen und Älteste – ist dieser Gesamtzusammenhang mit dem Bisherigen deutlich markiert und wird jetzt erweitert. Die Reihenfolge orientiert sich ebenfalls am Bekannten und Vertrauten: sie beginnt mit dem Gottesthron als dem grundlegenden Bezugspunkt,<sup>79</sup> wird erweitert durch die Aufzählung der bisher wichtigen Gestalten und führt das neue für den weiteren Fortgang entscheidende Stichwort ἀρνίου mit genauer Beschreibung durch partizipiale Erläuterungen ein. Dazu gehört die Angabe des „Stehens“ (vor Gott) mit dem Hinweis auf seinen Tod, dem eine weitere – doppelte – Kennzeichnung (sieben Hörner und sieben Augen) folgt, wobei letztere in dem – kommentierenden – Nebensatz als die sieben Geister Gottes beschrieben werden.

Mit dem doppelten καὶ ... καὶ verbunden geben die beiden Hauptverben ἦλθεν und εἴληφεν den Empfang des Buches durch das Lamm aus der Hand Gottes wieder.<sup>80</sup> Dabei stellt diese Gottesbezeichnung καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου die

<sup>77</sup> Zu den HSS, die hier etwas – jedoch ohne textkritisches Gewicht – variieren (A: ἰδοὺ καὶ; einige Minuskeln: εἶδον καὶ [ἰδοῦ]), s.o. zu den Anmerkungen zum griechischen Text.

<sup>78</sup> Seit dem Anfang Offb 4,2–6 kommt jetzt der Thron zum vorletzten Mal in diesen beiden Kapiteln selbständig zur Sprache. Hier ebenfalls wie schon bei der Einführung der Ältesten (4,4) und der Lebewesen (4,6b) als Bezugspunkt für die entscheidenden Gestalten. Vgl. ähnlich wieder als Nebenbemerkung bei den „Heerscharen“ (5,11).

Thron, Lebewesen und Älteste erscheinen, durch καὶ koordiniert, als drei zueinander in engster Beziehung stehende himmlische Phänomene Offb 5,6.11; 7,11; 14,3; vgl. auch nach der Einführung zum ersten Mal als selbstständig einander zugeordnete Elemente Offb 4,9.

<sup>79</sup> Die Doppelung bei der Ortsangabe der „Gestalt“ ... ἐν μέσῳ ... καὶ ἐν μέσῳ beim ersten und letzten Glied der Aufzählung „Thron/vier Lebewesen/Älteste“ ist auffallend. In der Übersetzung kann das durch einen – natürlich tautologischen – Zusatz „zentral“ besonders deutlich unterstrichen werden. Diese Konstruktion könnte als Hebraismus ׀בּוּ ... ׀בּ gewertet werden; so z.B. schon R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 136). Diese sprachlich ungewöhnliche Bildung soll aber die Aufmerksamkeit auf die Beschreibung des Raumes zwischen Thron und Lebewesen lenken. S. u. zur Ortsangabe des Lammes.

<sup>80</sup> Diese Reihenfolge der Übergabe der Buchrolle, bei der im griechischen Text in V. 6 zunächst das „Stehen“ (ἑστηκόσ, mit seiner anschließenden Beschreibung) erwähnt wird, dann



Inklusio zu 5,1 dar und bezieht sich gleichzeitig auf den Einsatz in Offb 4,1 zurück.<sup>81</sup>

#### Übersetzung von Offb 5,5.6f

- 5 Aber einer der Ältesten sagte zu mir:  
„Hör auf zu weinen;  
siehe (doch), der Löwe aus dem Stamm Juda,  
der Sproß (aus der Wurzel) Davids hat den Sieg errungen,  
so daß er die Buchrolle und ihre sieben Siegel öffnen wird.“
- 6 Und ich sah:  
In der Mitte des Thrones (als dem Zentrum)  
und der vier Lebewesen und in der Mitte der Ältesten  
stand ein Lamm, wie (für das Opfer) geschächtet;  
es hatte sieben Hörner und sieben Augen  
– das sind die [sieben] Geister Gottes, unter die Menschen gesandt –
- 7 und es kam und empfing (die Buchrolle) aus der rechten (Hand) dessen,  
der auf dem Thron sitzt.

#### 7.2.2 Zum Einzelnen

Schon mit dem Weinen des Sehers und seiner Klage über das verschlossene Buch (V. 4), das die Antwort des einen Ältesten auslöst, wird ein erster Schritt zur Vorstellung des Lammes getan. Die Erwähnung der (sicher vertrauten) messianischen Titel „Löwe aus dem Stamm Juda“ und „Sproß (aus der Wurzel) Davids“ bereiten inhaltlich die Beschreibung und das Verständnis des Lammes vor und gehören sachlich zur Thematik „das geschächtete Lamm“. Damit wird der Sieg des Lammes thematisiert, das Lamm als eine messianische Gestalt gedeutet und seine „Würde“ zum Empfang des Buches aus der Hand Gottes und das Öffnen seiner Siegel angekündigt. Auf diese Weise werden die beiden Abschnitte von Offb 5,1–5 mit der Einführung des Buches und Offb 5,6f mit der Vorstellung des Lammes aufs engste miteinander verbunden. Hier soll zunächst in einem

erst in V. 7 sein (Näher)kommen (ἦλθεν) und Empfang (ἐλήφεν) der Rolle, ist wohl genau wie Offb 4,11 als *deuteron proteron* zu deuten; der Seher sieht das Lamm kommen, mitten beim Thron stehen und schließlich das Buch aus der Hand Gottes empfangen (vgl. die gewöhnliche Reihenfolge Offb 8,3 καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη [seine „Beschreibung“ mit einer „Räucherpfanne“] ... καὶ ἔδωκεν ... [mit einer weiteren Beschreibung seiner kommenden Aufgabe]; andererseits kommt dem Lamm und seiner „Stellung“ natürlich eine ganz andere, unvergleichbare Bedeutung zu!). Anders deutet R. H. CHARLES diese Doppelangabe nur als Semitismus (ICC, Bd. I, S. 136); allerdings stehen nur hier und in Offb 8,3 drei Verben so dicht nebeneinander. Vgl. näheres u. zur Ortsangabe und zur Befähigung des Lammes zur Weltherrschaft.

<sup>81</sup> Hier – ausgenommen als Empfängerangabe im letzten Hymnus Offb 5,13 – zum letzten Mal in diesem Kapitel! Zum beherrschenden Thema des Gottesthrones und der dadurch gegebenen strukturellen Verbindung der beiden Kapitel 4–5 untereinander vgl. auch U. VANNI 1971, *Struttura*, S. 187 und o. zum eigenen Vorgehen.

ersten Schritt das Verständnis dieser beiden messianischen Titel in einem längeren Exkurs dargestellt werden, bevor dann in einer zweiten Bedeutung und Hintergrund des „Lammes“ und seines Sieges zu diskutieren sind.

#### Exkurs VI: Der Hintergrund der beiden messianischen Titel (Offb 5,5)

##### a) Der Löwe aus dem Stamm Juda

Das Stichwort ὁ λέων, das durch ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰουδα näher erläutert wird, bezieht sich nicht allgemein auf das verbreitete metaphorische Bild des Löwen,<sup>82</sup> sondern im spezifischen Sinn auf den „Löwen“ des Jakobssegens für Juda, Gen 49,9f, bzw. dessen messianische Wirkungsgeschichte:

„Ein junger Löwe ist Juda (גור אריה יהודה).<sup>83</sup> Vom Raub, mein Sohn, wurdest du groß. Er kauert, liegt da wie ein Löwe, wie eine Löwin. Wer wagt sie zu scheuchen? Nie weicht von Juda das Zepter (ומחקה מבין רגליו),<sup>84</sup> der Herrscherstab von seinen Füßen (לא יסור שבט מיהודה),<sup>85</sup> bis der kommt, dem er gehört (עד כי יבא שילה),<sup>86</sup> dem der Gehorsam der Völker gebührt.“

<sup>82</sup> Vgl. z.B. W. MICHAELIS, Art. λέων, ThWNT IV (1942), S. 257: „Kein Raubtier wird etwa bei Hom(er) so häufig erwähnt wie der Löwe, kein Tier spielt in der Fabel eine so große Rolle (meist als Sinnbild von Kraft und Mut).“ Andererseits ist Löwe als Symbol der Kraft und des Mutes ein verbreitetes Stichwort in den Segenssprüchen:

a) für Israel im Bileam-Orakel (Num 23,24; 24,9: כארִי);

b) im Mosesegen für Gad (Dtn 33,20: ככלביא) und Dan (Dtn 33,22: גור אריה; vgl. F. STOLZ, Art. ארי, THAT I (1971), Sp. 226.

<sup>83</sup> LXX: σκύμνος λέωντος Ἰουδα. Der Begriff σκύμνος λέων scheint in hellenistischer Literatur zum metaphorischen Standardrepertoire für (politische) Herrscher gehört zu haben, wie eine vergleichbare „poetische“ Beschreibung von Romulus und Remus in dem Gedicht „Alexandra“ von Lykophronos (2. Jh. v.Chr.) 1232f zeigt: διπλοῦς σκύμνους λέοντας. Andererseits ist es theoretisch auch möglich, daß der in der Bibliothek von Alexandria tätige Lykophronos die Septuaginta des Pentateuch, die nach der Legende Arist 10.317 (vgl. Jos, Ant. 12,12ff [2,1ff]) für diese übersetzt worden ist, gekannt hat.

<sup>84</sup> LXX: οὐκ ἐκλείψει (= es wird nicht vergehen!) ἄρχων (שׁבט wird also als Herrschaftssymbol aufgefaßt: „ein Herrscher“) ἐξ Ἰουδα.

<sup>85</sup> LXX: καὶ ἠγούμενος (auch מוחקק wird parallel zu שבט als solch ein Herrschaftssymbol verstanden: „ein Anführer“) ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ (sicher im übertragenen Sinne der Nachkommenschaft zu verstehen: „aus seinen Schenkeln“).

<sup>86</sup> So die Übersetzung der Einheitsübersetzung, die das Personalpronomen auf den Herrschaftsstab bezieht. Eine Fassung der LXX versteht das rätselhafte שילה bezogen auf etwas, was die Gestalt „erhält“, bzw. ihr offenbart wird: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Die Targume zum Pentateuch, sowie eine Reihe von rabbinischen Texten verstehen שילה als messianischen „Decknamen“; vgl. BILLERBECK III, S. 801 und aus der Fülle der Untersuchungen z.B. MCNAMARA 1966, *New Testament*, zum Text; S. H. LEVEY 1974, *Messiah*, passim; zu Gen 49 auch M. ABERBACH/B. GROSSFELD 1976, *Targum Onkelos in Gen 49*, passim; DIES. 1982, *Targum Onkelos*, zum Text; A. GOLDBERG 1979, Namen des Messias, bes. S. 42–47; weiter neuerdings A. N. CHESTER 1991, *Messianic Expectations*, bes. S. 38f; U. GLESSMER 1995, *Einleitung*, passim. Zur Monographie von R. SYRÉN 1986, *Blessings*, s.u. zu den Pentateuchtargumim.

So schwierig eine Deutung dieses sprachlich komplizierten Textes ist,<sup>87</sup> der Segensspruch über Juda wurde – ähnlich wie eine Reihe anderer Verheißungen und Erwartungen eines königlichen messianischen Herrschers, wie z.B. Jer 23,5f, Num 24,17 oder Ps 2 u.ö.,<sup>88</sup> – sicher schon von der Septuaginta<sup>89</sup> und dann auch in den Texten von Qumran in einem messianischen Sinne gedeutet.<sup>90</sup>

Seit 1956 ist dieser „messianische Teil“ „aus einem unzusammenhängenden Pescher zu Genesis“<sup>91</sup> aus der Höhle 4 unter dem Namen „Patriarchensegen“ öffentlich bekannt gemacht worden. Seit dieser Zeit spielt dieses Fragment von knapp 50 Wörtern eine gewichtige Rolle in der Darstellung der Vielzahl von messianischen Vorstellungen in Qumran. Die Kommentierung des Jakobssegens Gen 49 erscheint innerhalb ausgewählter Abschnitte der Genesis wie der Noahgeschichte, dem Abrahambund oder Sodom und Gomorra. Das Fragment der Kol. V von 4Q 252 lautet:<sup>92</sup>

(1) „[Nic]ht wird weichen ein Herrschender aus dem Stamme Judah (Gen 49,10a) – wenn Israel Herrschaft besitzt (2) [wird nicht] einer fehlen, der für David auf dem Thron sitzt, denn der *Mechoqeq*,<sup>93</sup> das ist der Bund des Königtums, (3) [und die Tausendschaften Israels, sie sind die *Füße*“<sup>94</sup> (Gen 40,10b), [(leer)]

Bis daß ankommt der Gesalbte der Gerechtigkeit, *der Sproß* (4) *Dauids*, denn ihm und seiner Nachkommenschaft ist der Bund des Königtums seines Volkes auf ewige Generationen gegeben,<sup>95</sup> weil (5) er bewährt hat.

<sup>87</sup> Immerhin faßte G. v. RAD (1949), *Das erste Buch Mose* (NTD, S. 372) in seiner Auslegung von Gen 49 zusammen: „Trotz mancher offener Fragen muß man an dem messianischen Verständnis des Spruches festhalten.“

<sup>88</sup> Vgl. die Beschreibungen der Gestalt in den PsSal 17 und 18 (s.u.), vor allem seine davidische Herkunft, *PsSal 17,21: ἀνάστησον αὐτοῖς* (d.h. dem Volk Israel) *τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυὶδ*; s. auch A. CHESTER 1991, *Messianic Expectations*, S. 27–30. Zu TestJuda 24 s.u.

<sup>89</sup> Vgl. hierzu besonders den Sammelband von v. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hg.) 1994b, *Septuaginta*, hierin z.B. J. SCHAPER 1974, *Septuaginta-Psalter*, passim.

<sup>90</sup> Vgl. die fast unüberschaubare Anzahl der Untersuchungen zur Messianthematik in den Qumranschriften mit den besonders wichtigen Beiträgen durch F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*, passim; J. J. COLLINS 1994a, *Scepter*; DERS. 1994b, *Messiahs in Context*, passim; J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, vor allem Kap. 3 (S. 46ff): „Herrscherliche und ‚königliche‘ Gesalbtenvorstellungen“; DERS. 2000, *Messianische Erwartungen*, passim; J. A. FITZMYER 2000, *Qumran Messianism*, passim.

<sup>91</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*, S. 174. Seit der Veröffentlichung des gesamten Textes scheint deutlicher erkennbar zu werden, daß das Auswahlkriterium der Genesis-Stellen in einer „Sammlung von Erklärungen zu ‚schwierigen‘ Stellen der Genesis“ liegt; so J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 124.

<sup>92</sup> Früher (z.B. in E. LOHSE 1971, *Die Texte von Qumran*, S. 246f) unter dem Siglum 4Q patr 1–7; heute wegen seines kommentierenden Charakters als „Pescher“ (4Q pGen<sup>a</sup>) oder „Kommentar“ (4QcommGen A) gekennzeichnet; Text nach DJD XXII; die obige Übersetzung nach MAIER II, S. 198.

<sup>93</sup> Zum „Herrscherstab/Kommandostab“ vgl. Dtn 33,21; Num 21,18 u.ö.; CD 6,4 (= Num 21,18).7 (= Deutung auf den „Erforscher der Tora“ דורש התורה; vgl. u.) 9.

<sup>94</sup> So die traditionelle Lesart; seit der Edition in DJD XXII, aber eher als „Fahnen“ (דגלים) anstatt „Füße“ (רגלים) zu lesen; vgl. neuerdings J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 114 [Anm. k]; J. A. FITZMYER 2000, *Qumran Messianism*, S. 87 (Anm. 39).

<sup>95</sup> hebr.:

עד בוא משיח הצדק צמח (4) דוד  
כי לו ולדרו נתנה ברית מלכות עמו עד דורות עולם ...

[.... der Erteiler<sup>96</sup> (?)] der Torah mit den Männern der Einung, denn (6) [.... Völk]er, sie ist die Versammlung der Männer (7) [....], gab er“.

Bei aller Bruchstückhaftigkeit des Textes und seinem abrupten Schluß sind doch die Grundzüge klar; sie zeigen, daß man mit Sicherheit in dieser Auslegung den Segen Jakobs an Juda

„als Verheißung der Wiederherstellung der davidischen Monarchie und der Dauer seiner Königswürde verstand. Und da man den kommenden Vertreter der Dynastie nicht nur mit dem Sproß Davids, sondern explizit mit dem ‚wahren Gesalbten‘ gleichsetzte, bleibt kein Zweifel hinsichtlich der ‚messianischen‘ Prägung des Textes.“<sup>97</sup>

Etwas verändert gegenüber dem Masoretischen Text<sup>98</sup> wird in dieser messianischen Interpretation zum einen – wie in der Offb – שליש als die Herrscherangabe gedeutet (Löwe = Messias, was dann auf das Lamm = Christus bezogen wird), zum anderen שבט in seiner Mehrdeutigkeit von „Stab/Stock“, „Stamm“ oder „Zepter/Herrscherstab“ als Herkunftsangabe „aus dem Stamm Juda“ verstanden. Allerdings wird der Begriff als eschatologische Angabe auf ganz Israel, bzw. auf die eigene (Essener-)Gemeinschaft bezogen. Darüber hinaus deutet sich durch die mehrfache Benennung der messianischen Gestalt als משיח הצדק „Gesalbter/Messias der Gerechtigkeit“ oder „wirklicher, legitimer Messias“<sup>99</sup> und צמח דוד – „Sproß Davids“ – ebenfalls wie in der Offb – eine Beziehung zu anderen messianischen Titulaturen und Vorstellungen an.<sup>100</sup>

Der Begriff des „Messias/Gesalbter“ stellt zusammen mit PsSal 17,32 (Χριστὸς κυρίου); 18,5 (ὃν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ) 7 (ὁπὸ ῥάβδου παιδείας χριστοῦ κυρίου; vgl. die Bemerkung der Überschrift) den ältesten Beleg für die davidische Königserwartung eines Messias im Frühjudentum dar. Der Text enthält damit ein wichtiges Bindeglied zwischen der Erwartung des Königs aus dem Haus Davids, der Israel das Heil bringen soll, und den späteren Erwartungen eines Messias aus dem Haus David, wie sie z.B. in den neutestamentlichen Texten zum Ausdruck kommt.<sup>101</sup>

Noch ein Letztes ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert.<sup>102</sup> Die Wahl des biblischen Bezugstextes, dem Segen Jakobs an seine Kinder und damit an die Zwölf Stämme Israels, ist nicht

<sup>96</sup> J. MAIER ergänzt (wie in der Erstveröffentlichung von J. Allegro): דורש. Zur Übersetzung dieses (umstrittenen) Begriffs mit „Erteiler“ oder an anderen Stellen mit „Darleger“; vgl. DERS 1997, *Lehrer der Gerechtigkeit*. Gewöhnlich wird der Begriff mit „Erforscher“ (דרש „suchen nach“, „erforschen“; siehe z.B. E. RUPRECHT, Art. דרש, THAT 1 [1971], Sp. 467) übersetzt. Zur Gestalt vgl. CD 6,7; 7,18; IQS 8,11f; 4Q 174 (4Q Florilegium/MidrEschat) Frg. 1 i,11f.

<sup>97</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*, S. 176; dort auch weitere Literatur. Weiter siehe J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 122ff; zum Begriff „Messias“ in Qumran: J. A. FITZMYER 2000, *Qumran Messianism*, S. 87f zu 4Q 252.

<sup>98</sup> MT: ... לא יסור שבט מיהודה. לרא יסור שליש מיהודה. Qumran (4Q 252/4Q pGen<sup>a</sup>): ... לא יסור שליש מיהודה.

<sup>99</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, aaO., S. 176 mit Bezug auf A. S. van der WOUDE 1957, *Die messianischen Vorstellungen*, S. 171f; d.h. es handelt sich um eine analoge Bildung zu מורה הצדק „Lehrer der Gerechtigkeit“. Vgl. die Beziehungen zu Jer 23,5 und 33,15.

<sup>100</sup> Die Bezugnahme auf die Davidsverheißung (2 Sam 7 u.ö.) wird auch durch den Ausdruck in Z. 2 deutlich zum Ausdruck gebracht: der Herrschende, der nicht weicht/nicht fehlt, ist die Person, die „für David auf dem Thron sitzt“ (יושב כסא לדוד)!  
<sup>101</sup> Vgl. auf Jesus gedeutet: Röm 1,3; 9,3–5 u.ö.; auch Apg 2,36; Joh 1,41(45.49); 4,25 u.ö. Weiter zum Stichwort „Davidsohn“ siehe Mk 10,47.48 parr; Mt 9,27; 15,22; 21,9.15 u.ö.; zum Ganzen E. LOHSE, Art. οὗτος Δαυίδ, ThWNT VIII (1969), S. 482–492.

<sup>102</sup> Zum folgenden vgl. besonders die Bemerkungen von A. CHESTER 1991, *Messianic Expectations*, S. 23.26.

überraschend. Schon in der LXX<sup>103</sup> und auch, wie wir gleich sehen werden, in allen Targumim zum Pentateuch wird diese Stelle messianisch verstanden. Der Autor der Johannesoffenbarung kann diese Interpretation offensichtlich als bekannt voraussetzen, gerade weil in frühjüdischen Auslegungen von Gen 49 jeweils auf die eigene Gemeinschaft und ihre Leitfiguren bezogen, und so die eschatologische Hoffnung auf die eigene Zeit und Zukunft interpretiert wird.<sup>104</sup> Zur Abfassungszeit der Offb ist der „Löwe“ damit ein festes messianisches Symbol!

Durch die LXX<sup>105</sup> und nun diesen Qumrantext ist die messianische Interpretation der Targume von Gen 49 als alt und zuverlässig erwiesen.<sup>106</sup> So deuten sowohl Fragmententargum als auch Targum Ps. Jonathan Gen 49 von Anfang des Kapitels an den Jakobssegen in diesem Sinne.<sup>107</sup> Sie geben ausdrücklich den Namen des (König) Messias an, sie sprechen von seinem „Königreich“ (מלכות) und bestimmen den Segen für Juda als Verheißungen für „das Ende der Zeit“.<sup>108</sup> Durchweg wird die weitere Erklärung zum angekündigten Herrscher mit mehr oder weniger ausführlichen Erläuterungen versehen und auf die Zeit des Messias ausgelegt.

Allerdings wird die Verbindung „der Löwe aus dem Stamm Juda“ nicht noch einmal explizit zu einer geschlossenen Redewendung zusammengefaßt. Das ist – soweit ich sehe – auch in der rabbinischen Literatur nicht der Fall, obwohl weithin in verschiedener Hinsicht Gen 49,10 als Belegstelle für die Erwartung des Messias gilt.<sup>109</sup> Die direkte sprachliche Formulierung ὁ λέων ὁ

<sup>103</sup> D.h. schon in der Mitte des 3. Jh. v.Chr. bei der Übersetzung des Pentateuch; s. ebd., S. 37f zur LXX (Gen 49,10 [hier erscheint darum der Löwe als messianischer Titel, wie auch hier im vorherigen Vers טָרַף „Raub, Beute“ als βλαστός „Sproß“ interpretiert wird!]; Num 24,7 oder auch Amos 4,13 u.a.); S. 39f zu den Targumim (Gen 49,10–12 TgN [auch hier ist „Löwe“ darum wieder messianischer Begriff]; Jes 16,5; Hld 4,5 u.a.). Zu Judas Makkabäus, der auch mit einem „Löwen“ verglichen werden kann (1 Makk 3,4), s.u.

<sup>104</sup> Vgl. H. LICHTENBERGER 1993, *Messianische Erwartungen*, S. 11: „Die Fülle der Heilszeit (ist) ... gewoben ... aus einem dichten Teppich biblischer Heilserwartungen.“ (Herv. dort).

<sup>105</sup> Ähnlich wird in LXX Ps 59 (60),9 und Ps 107 (108),9 das hebräische מוֹחֵקֵי הַדָּהָר durch Ἰουδας βασιλεύς μου – im Sinne einer Einzelpersönlichkeit – wiedergegeben. Das entspricht dem hier Gen 49,10 vorliegenden Verständnis von שֹׁבֵט als ἄρχων und קַמְחָא als ἡγούμενος. Zum Ganzen s. J. SCHAPER 1994, *Septuaginta-Psalter*, S. 50f.

<sup>106</sup> Vgl. zu den messianischen Interpretationen des Prophetentargums (bes. TgJes 52,13–53,12 neuerdings J. ÁDNA 1996, *Gottesknecht*, passim; auch J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 125).

<sup>107</sup> Auch TgO und TgN verweisen am Ende von V. 10 auf die Zeit des Messias und sein Königreich.

<sup>108</sup> Gen 49,1 TgPsJ: ... קִצְצָא דַעְתָּד מַלְכָא מְשִׁיחָא לְמוֹד ...  
Fragmententargum: ... בְּסוּף עֲקֵבֵי מְשִׁיחָא ...

Ähnlich verhält es sich dann in der vielfältigen haggadischen Auslegung der Midraschim zu Gen 49,10; vgl. BerR 97; 98,8; 99,8 u.ö. und die Anm. im MHG Genesis zum Text, S. 843. R. SYRÉN 1986, *Blessings*, S. 102: „The P(alesinian) T(argum)s to Gn 49,11–12 concentrate on the person of Messiah, his deeds and performances.“

<sup>109</sup> Vgl. BILLERBECK III, S. 801 zu Offb 5,5; weiterhin die erschöpfende Dokumentation über die Namen des Messias bei A. GOLDBERG 1979, *Namen des Messias*, unter dem Stichwort „Silo“ S. 42–47; weiter G. SCHIMANOWSKI 1985, *Weisheit und Messias*, S. 174.

Es sind auch nichtmessianische Interpretationen der Stelle bekannt; vgl. z.B. der Bezug auf diese Stelle bei Josephus, wo er zunächst die „zweideutige Weissagung“ (χρησμός ἀμφίβολου) als „kriegstreibend“ (τὸ δ' ἐπάρανον αὐτοῖς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον) abwertet, sie dann aber auf Vespasian deutet (Bell 6,312 – wobei aber sicher Num 24,17ff im Hintergrund steht; in Bell 3,400

ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα scheint also auf den Verfasser der Johannesoffenbarung selbst zurückzugehen.<sup>110</sup>

Das wird auch von den beiden letzten Texten, die noch in diesen Zusammenhang gehören, bestätigt. In einem Segenspruch über den davidischen „Fürst der Gemeinde“ scheinen am Ende die beiden messianischen Texte aus Num 24 und Gen 49 (und vorher wahrscheinlich auch Jes 11) im Hintergrund zu stehen, wenn es IQSb (1Q 28b Frg. 27 und 25) 5,26–29 heißt:<sup>111</sup>

„[Er] mache dein Horn eisern und deine Hufe ehern,  
(27) du wirst stoßen<sup>112</sup> wie ein J[ungstier] –  
und Völk[er] wie Straßenkot [zertreten] (vgl. Mi 4,13).  
Denn Gott hat dich aufgestellt  
als Zepter (28) von Herrschenden (לְשִׁבֵט לְמוֹשְׁלִים),<sup>113</sup> vo[r] dir ...  
und alle Na[t]ionen werden dir dienen.  
Durch den Namen Seiner Heiligkeit macht Er dich stark  
(29) und du wirst wie ein L[öwe] ... (וְהֵייתָ כְּאַרְיֵה).“

Die Anspielung auf das Zepter (שֵׁבֶט) unterstreicht die königliche Macht des Herrschers;<sup>114</sup> auch wenn die davidische Herkunft nicht direkt artikuliert wird, so weisen aber die vorherigen Bezüge zu Jes 11 auf eine solche.<sup>115</sup> In erster Linie ist es die politisch-militärische Seite des „Fürsten der Gemeinde“, der die gottlosen Feinde Israels unterwirft und vernichtet, die in diesem Segenswort mit „einem Mosaik biblischer Anspielungen“<sup>116</sup> unterstrichen wird.

bezeichnet Josephus sich selbst dafür als ἄγγελος ... μείζωνος; vgl. weiter den Exkurs XV durch O. MICHEL/O. BAUERNFEIND 1969, *De bello Judaico*, Bd. II,2, S. 190–192).

<sup>110</sup> Vgl. noch in ganz ähnlicher Formulierung, sogar eingeführt als allgemein bekanntes Phänomen (πρόδηλον) Hebr 7,14: „... daß unser Herr dem Stamm Juda entsprossen (ist).“ (ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν), wobei „Juda“ im Nachsatz als „Stamm“ (φυλή) ausdrücklich noch einmal aufgenommen wird. Auf Gen 49,10 und Jes 11,1 wird darum auch zu Recht bei H. HEGERMANN (THNT, S. 154) hingewiesen: „Dieser ‚unser Herr‘ nun ist, wie in der Urkirche allgemein bekannt, entsprechend den Propheten über den Messias aus dem Haus Davids ‚aus Juda aufgegangen‘ (vgl. Gen. 49,10), ‚aufgesproßt‘ (Jes 11,1).“

Es ist wohl kein Zufall, daß der Stamm Juda bei der Aufzählung in Offb 7,5 an erster Stelle (!), noch vor dem Stamm Ruben und nicht wie gewöhnlich an dritter Stelle (vgl. z.B. Gen 35,22), zu stehen kommt! Die Vorordnung des Stammes Juda scheint messianische Aspekte zu implizieren.

<sup>111</sup> Übersetzung nach MAIER I, S. 248f. Vgl. zum Text F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*, S. 178–180 und J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 53–59 und ebd., S. 277–284.

<sup>112</sup> Zu תּוֹכַח gleichbedeutend mit תּוֹנַח vgl. J. ZIMMERMANN 1998, aaO., S. 55 (Anm. j).

<sup>113</sup> Oder nur: לְשִׁבֵט מוֹשְׁלִים (so in DJD 1, S. 130)? J. MAIER verweist in seiner Übersetzung auf Ez 19,11. 14; E. LOHSE auf Num 24,17f. In der Edition von J. H. CHARLESWORTH 1994, *The Dead Sea Scrolls*, Vol. 1, S. 131) lautet die Übersetzung: „For God raised you up as a rod for the rulers before you ...“

<sup>114</sup> Vgl. vorher schon in Zeile 24: „Mit deinem Zepter (בְּשֵׁבֶטְךָ) verwüdest du [(leer)] (die) Erde.“

<sup>115</sup> Der Bund (בְּרִית), von dem am Anfang in Z. 21 und 23 die Rede ist, wird sich auf den Davidsbund beziehen (2 Sam 7,16; 23,5 [בְּרִית עוֹלָם]; Ps 89,4f [בְּרִית].29ff [בְּרִית]); in diesem Sinne lautet die Rekonstruktion von Z. 21 bei STEGEMANN: וּבְרִית דָּוִד gegenüber der gewöhnlichen Rekonstruktion (J. T. MILIK): וּבְרִית הַיְיָ (siehe auch J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 54 [Anm. b]).

<sup>116</sup> J. ZIMMERMANN 1998, aaO., S. 58.

Das Symbol des Löwen<sup>117</sup> wird schließlich im ersten der drei letzten Abschnitte in 4 Esra (Adlervision 11,60–12,50) aufgegriffen, die die Aufgaben des Messias beschreiben (vgl. 12,51–13,56 und 13,57–14,47).<sup>118</sup> Dabei fließen unterschiedliche messianische Erwartungen und Bezeichnungen zusammen. Dies wiederum wird im folgenden zweiten Titel noch stärker zum Tragen kommen.

#### b) Die Wurzel Davids, bzw. der Sproß aus der Wurzel Davids

Wie verhält es sich nun mit der zweiten Bezeichnung im „Trostwort“ des Ältesten: ἡ ρίζα Δαυὶδ? Hier ist die Basis der jüdischen Quellentexte, wenn man die ganze Breite des Bildes einer Wurzel/einem Wurzelstumpf und eines daraus aufsprießenden jungen Trieb beachtet, bedeutend breiter.

Das 11. Kapitel bei Jesaja beginnt mit dem bekannten Parallelismus, *Jes 11,1*:

„Ein Reis wird hervorgehen aus dem Baumstumpf Isais,  
ein junger Trieb aus seinen Wurzeln Frucht bringen.“<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Zur Ergänzung von יְהוֹנָדָן aus Gen 49,9 vgl. J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 55 (Anm. k).

<sup>118</sup> S. die Einleitung in *4 Esra 11,37*: „... es kam wie ein Löwe, der aus dem Wald mit Gebrüll hervorsteht ...“ (et ecce sicut leo suscitatus de silva mugiens) und kurz darauf wieder als Abschluß in *4 Esra 12,1*: „Während der Löwe diese Worte zum Adler sprach ...“ (et factum est dum loqueretur leo verba haec ad aquilam). Und ausführlich in der anschließenden Erklärung *4 Esra 12,31*:

„Der Löwe aber, der da vor deinen Augen mit Gebrüll aus dem Wald hervorstürzt ist, der zum Adler gesprochen und ihm seine Sünden vorgehalten hat, mit allen den Worten, die du gehört hast: Das ist der Messias, den der Höchste bewahrt hat für das Ende (der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird), um zu ihnen (zu reden). ...“

(Et leonem quem vidisti de silva evigilantem mugientem et loquentem ad aquilam et arguentem eam iniustitias ipsius per omnes sermones eius, sicut audisti, hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem ... ad eos; so – mit den Auslassungszeichen – auch die Edition von A. F. J. KUJUN 1983, zum Text, S. 79).

Die Angabe der Herkunft „aus dem Samen Davids“, in der Übersetzung eingeklammert (und was lateinisch wohl lauten würde: *qui oriatur ex semine David*, siehe in: APAT [H. GUNKEL], zum Text), ist bemerkenswert; sie ist nur im syr. Text überliefert, ist aber sicher ursprünglich: לשלמה בן דוד ונאם תליל עמון... Zur Interpretation vgl. M. E. STONE 1968, *Concept of the Messiah*, S. 296–303. Alles in allem steht hier letztlich wieder Gen 49 im Hintergrund, wobei die Bezeichnung „Löwe“ die bekannte, feststehende messianische Metapher aufgreift! Der Text von 4 Esra 12,31f ist insofern von Bedeutung, als hier wohl schon ursprünglich mit drei messianischen Titeln gerechnet werden muß: „Löwe“, „Messias“ (unctus) und die Herkunft aus dem Haus Davids („aus dem Samen Davids hervorgehen“).

Zum Ganzen vgl. die Beschreibung des Judas Makkabäus als militärischen Führer *1 Makk 3,4*: „Er glich im Kampf einem Löwen (ὁμοίωθη λέοντι), einem jungen Löwen (ὡς σκύμνος), der sich brüllend auf die Beute stürzt ...“ Zu beachten ist dort die doppelte Angabe λέων und σκύμνος, wie sie sich auch Gen 49 (s.o.) findet!

<sup>119</sup> MT: וישׁתׁוֹשׁבׁוֹת יִשׂרָאֵל מִגֹּוֹשׁוֹת יִשׂרָאֵל וְיִבְרָא יִשׂרָאֵל לְפָנָיו. LXX: καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσοῦ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναθήσεται. Möglicherweise ist das letzte Verb im MT in יִשׁתׁוֹשׁבׁוֹת „aufsprießen“ (vgl. Tg; Pesch und Vulg) zu ändern, so H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, S. 437 [Anm. b]).

Die Ankündigung eines Herrschers aus der Nachkommenschaft Davids, der durch den Namen seines Vaters Isai umschrieben wird, wird wenig später Jes 11,10 zusammenfassend als „Sproß aus (der Wurzel) Isais“ bezeichnet.<sup>120</sup> Aber wie wir schon bei dem oben zitierten Text aus 4Q 252 beobachten konnten, ist mit dieser Bezeichnung „Sproß Davids“ in Qumran, auch wenn der Fachausdruck „Gesalbter/Messias“ (משיח) selbst nicht erscheint, ein und dieselbe Gestalt im Blick. Das ergibt sich sofort aus dem Parallelbegriff „Messias der Gerechtigkeit“ (משיח הצדק).

Dieser Abschnitt aus Jes 11 wird auch in einem anderen Text aus der Höhle 4 von Qumran deutlich in messianischer Weise gedeutet.<sup>121</sup> Innerhalb einer fortlaufenden Auslegung des Jesajatextes (4Q 161; Jesaja-Pescher<sup>a</sup>), von der drei Kolumnen erhalten geblieben sind, wird zunächst der Abschnitt Jes 11,1–5 vollständig zitiert.

Daran schließt sich die folgende Auslegung an, 4QpIsa<sup>a</sup> = 4Q 161 Frg. 8–10 iii, 18ff.<sup>122</sup>

(18) „[Seine Deutung bezieht sich auf den Sproß] Davids, der auftritt am En[de der Tage – ] (19) [ ... ] seinen [Fei]nd. Und Gott wird ihn stützen mit [einem Geist (?) der M]acht (?) [ — ] (20) [ ... Th]ron von Herrlichkeit, Diadem von Hei[ligkeit und Gewänder von Strickkun]st (21) [ ... ], in seine Hand und über alle die Volk[sstäm]m]e wird er herrschen ...“

Wie Florentino García Martínez in seiner Darstellung herausarbeitet, ist die königliche Färbung der Beschreibung dieser Gestalt auffällig: Der Thron der Herrlichkeit, seine Krone und die besonderen Kleider<sup>123</sup> weisen ihn als königliche Herrschergestalt aus.<sup>124</sup> Weiterhin ist sein militärischer Charakter – Machthaber über die Völker zu sein – von Bedeutung. Im weiteren Zusammenhang werden auch richterliche Funktionen angesprochen, die bereits zum Hintergrund des ursprünglichen Jesajatextes gehören. Der letzte bedeutsame Zug dieses Textes liegt in einer, leider durch die Bruchstückhaftigkeit der Überlieferung nicht mehr in ihren Einzelheiten zu bestimmenden, Verknüpfung mit einer anderen eschatologischen Gestalt der Qumrantexte, dem „Fürsten der Gemeinde“.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Jes 11,10, ursprünglich sicher als Nachtrag, vgl. die Kommentare; MT: וְיָשׁוּבׁוֹת יִשׂרָאֵל; LXX: ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσοῦ. Dort wird allerdings dieser „Sproß aus der Wurzel Isais“ in seiner Funktion als (herrschaftliches) „Zeichen für die Völker“ beschrieben (LXX: ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἔθνων), eine Funktion, die dann von Paulus in Röm 15,12 mit dem Jesajazitat aufgegriffen werden kann (s. Anm. zur Übers.).

<sup>121</sup> Vgl. auch schon den früher veröffentlichten Text mit einer Zusammenstellung verschiedener eschatologischer Texte, vor allem 2 Sam 7; Ps 1 und 2, in 4Q 174 Frg. 1 i, 11f (= 4Q Flor/Midr Eschat); vgl. dazu die beiden Arbeiten von G. J. BROOKE 1985, *Exegesis and neuerdings* A. STEUDEL 1994, *Midrasch* und die vor ihr edierte Textfassung in DIES. 2001, *Texte*.

<sup>122</sup> Übersetzung nach MAIER II, S. 70. Vgl. zum Text F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*, S. 177f und mit einer erschöpfenden Interpretation J. ZIMMERMANN 1998, *Messianische Texte*, S. 59–71.

<sup>123</sup> J. ZIMMERMANN 1998, aaO., S. 65 (Anm. q) übersetzt [ריקנות] mit „und bu[n]te (?) Kleider“ und leitet den Ausdruck von ריקנות her.

<sup>124</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, aaO., S. 178. Vgl. die Christusvision von Offb 1,12ff, in der ebenfalls die Beschreibung der Kleidung (ἐσθουμένον; V. 13, vgl. Offb 15,6f bei den Engelgestalten u.ö.) eine entscheidende Rolle spielt.

<sup>125</sup> Diese Fragmente werden hier nicht mehr ausdrücklich zitiert; vgl. aber 1Q Sa 2,11–21; weiter F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*. Zum hier verwendeten Ausdruck „Sproß Davids“ (דוד) vgl. auch 4Q 285 Frg. 5,2 („Sefer ha-Milhama“ mit Zitat von Jes 10,34f; וְיִבְרָא יִשׂרָאֵל מִגֹּוֹשׁוֹת יִשׂרָאֵל...) u. etwas anders innerhalb der Segensformeln am Schluß von 1Q 28b (= 1QSB) 5,20–29 (Kol. V Frg. 21). Hier tauchen – wenn auch nicht mehr die Bezüge ganz eindeutig hergestellt werden können – die Stichworte „Zepter“ (שֵׁבֶט) und wahrscheinlich auch die

Die traditionelle Vorstellung des „Sproß Davids“ ist also in Qumran in einen viel größeren variablen Kontext von verschiedenen eschatologischen (messianischen?) Gestalten eingeordnet. Gewöhnlich tritt er allerdings zusammen mit dem – oder einem – endzeitlichen „Erforscher/Erteiler der Tora“ auf.<sup>126</sup>

Neben diesen Belegen aus Qumran muß in diesem Zusammenhang auch an die sicher alte Formulierung der 15. Beracha im 18-Bitten-Gebet erinnert werden, die eine ähnliche Vorstellung des Davididen belegt.<sup>127</sup>

„Den Sproß Davids (צמח דוד) deines Knechtes (עבדך) laß eilends emporsprießen, und sein Horn<sup>128</sup> erhöhe durch deine Hilfe, denn auf deine Hilfe hoffen wir jeden Tag. Gepriesen seist du, Herr, der das Horn der Hilfe (קרן ישועה) emporsprießen läßt.“

### 3.2.2.1 Deutung und Siegesmotiv der messianischen Gestalt

Die beiden Ausdrücke „Löwe aus dem Stamm Juda“ und „Sproß (aus der Wurzel) Davids“ können in dieser Weise als traditionelle Bezeichnungen der angekündigten messianischen Gestalt<sup>129</sup> vorausgesetzt werden. Sie stellen den Messias als Sieger dar und rücken durch einen starken Kontrast die machtvolle Seite des Lammes ins Blickfeld.<sup>130</sup> Bevor vom Lamm selbst gesprochen wird, noch im

Zusage „und du wirst sein wie ein Lö[we ...] (Anspielung auf Gen 49?)“ ([... ודויהיה כאן לריה ...]) auf, damit wieder eine Verbindung, die eine große Nähe zur Zusammenstellung der Ausdrücke in der Offb aufweisen! Hierzu vgl. M. A. KNIBB 1995, *Messianism*, S. 169, der hier 1Q 28b neben Jes 11 vor allem wieder auf die beiden messianischen Texte aus Num 24,17 und Gen 49 hinweist.

<sup>126</sup> Vgl. hierzu u.a. H. LICHTENBERGER 1993, *Messianische Erwartungen*, bes. S. 11. Zur Begrifflichkeit dieser Gestalt s.o. zu 4Q 252 (4Q pGen<sup>a</sup>).

<sup>127</sup> Sie fehlt in der palästinischen Rezension, erscheint aber offensichtlich in einer Zeile des Dankliedes von Sir 51,12: „... Danket dem, der dem Haus David ein Horn emporsprießen läßt ...“ (הודו למצמח קרן לבית דוד); auch die Wiederaufnahme in der Schlusszeile dieses Dankliedes: (דודים קרן לעמו ...), dazu A. CHESTER 1991, *Messianic Expectations*, S. 20. Vgl. auch die Bitte gegenüber dem Nachkommen Davids aus PsSal 17,21ff, die sicher – neben der Davidsverheißung aus 2 Sam 7,12–16 – auf der Basis von Jes 11 fußt; weiter TestJud 24,4–6; Sir 47,22 (im Abschnitt über Salomo) und 4 Esra 12,32 (allerdings nicht in den lat. HSS); vgl. M. A. KNIBB 1995, *Messianism*, S. 167.

<sup>128</sup> Zu diesem Begriff und seiner Verwendung vgl. u. zu den Hörnern des Lammes (Offb 5,6).

<sup>129</sup> Zum Thema des „Sieges“, das sich als Leitwort durch die ganze Johannesoffenbarung hindurchzieht, vgl. J. ROLOFF (ZBK, S. 50 zu Offb 2,7): „zentrale(r) Leitbegriff der Apk.“; auch R. LEIVESTAD 1954, *Christ the Conqueror*, S. 312; zum Ganzen J.-W. TAEGER 1994, „Gesiegt!“, passim.

Als Hintergrund zu Offb 5,5 ist vor allem noch auf den letzten Satz des Sendschreibens an Laodizea zu verweisen, wo in Offb 3,21b formuliert wird: „... so wie auch ich gesiegt und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe“ (ὡς κ' ἐγὼ ἐνίκησα ... μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ)! S. u. zum thematischen Exkurs.

<sup>130</sup> Andererseits scheint sich an Jes 11 nicht nur eine herrscherliche Linie anzuschließen. Vor allem in der Offb wird mit dem auf den ersten Blick ebenfalls auf den „Erfolg“ ausgerichteten Begriff des „Sieges“ jedoch ein differenzierter Gebrauch zu vermuten sein. Hierauf hat besonders nachdrücklich J.-W. TAEGER 1994, „Gesiegt!“, S. 23 hingewiesen: „Bei einer Beschäftigung mit dem Siegesgedanken sollte man sich vorab vergegenwärtigen, wie vielgestaltig, wie ambivalent

Zusammenhang mit der Frage nach der Übergabe und der Öffnung der Siegel des Buches in der Hand Gottes, werden bekannte Motive messianischer Erwartungen aufgegriffen und mit der „Lammeschristologie“ zusammengebracht und gedeutet. Die Verwendung von Jes 11 in Offb 5 ist damit mit dem Zitat von Jes 11,10 am Ende von Röm 15,12 vergleichbar, wo es für Paulus bei der Argumentation mit der „Wurzel Jesse“ (ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί) vor allem um die Beziehung dieser – christologisch gedeuteten – Heilsgestalt zu den Nichtjuden (ἔθνη) geht.

Als das erste und entscheidende Stichwort des „tröstenden Ältesten“ erscheint der Hinweis auf den schon geschehenen Sieg (ἰδοὺ ἐνίκησεν) dieser angekündigten Gestalt. Wie ist diese in mehrfacher Hinsicht ungewöhnliche Mitteilung zu verstehen?<sup>131</sup>

### Exkurs VII: Zum Siegesmotiv

Das Stichwort vom „Siegen“ (νικᾶν) gehört zu den Leitmotiven der Johannesapokalypse. In keinem anderen neutestamentlichen Werk spielt es eine so grundlegende Rolle wie hier.<sup>132</sup> In erster Linie sind hierbei die sieben Sendschreiben mit acht Belegen signifikant,<sup>133</sup> deren „Siegesmotiv“ im direkten Wort dessen, der auf dem Thron sitzt, in Offb 21,7 ihr letztes Ziel und ihren Sinn erhalten.<sup>134</sup> Neben der „Erklärung“ des Ältesten in 5,5, die anschließend im Neuen Lied (5,9f) aufgegriffen wird, hat auch der „himmlische Hymnus“ Offb 12,10ff eine Schlüsselstellung inne.<sup>135</sup>

und bisweilen rätselhaft das ist, was man Sieg und Siegen nennt.“ Vgl. vorher schon z.B. U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 155): „Bei der christologischen Verwendung ist der Gedanke des Todes geradezu konstitutiv.“

<sup>131</sup> Das Verb νικᾶν erscheint selten absolut wie hier. Darüber hinaus ist die Verwendung des Aoristes auffallend.

<sup>132</sup> Neben 17 Belegen (!) in Offb und den sechs in 1 Joh (!) erscheint das Verb nur noch selten: Lk 11,22; Röm 3,4; 12,21 (bis) und Joh 16,33; νίκη kommt nur 1 Joh 5,4 vor.

<sup>133</sup> Zunächst formelhaft – im Partizip Präsens (ὁ νικῶν) – in Bezug auf die Gemeinden (Offb 2,7.11.17.26; 3,5.12.21), dann aber – sozusagen als Höhepunkt – der Hinweis auf den Sieg Christi Offb 3,21 mit ὡς κἀγὼ ἐνίκησα.

<sup>134</sup> Offb 21,7 – Lohn und Geschenk des „Siegens“ wird sein (ὁ νικῶν κληρονομήσει): „Ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein.“ Vgl. zu dieser Bestimmung die sog. Nathansverheißung an David (!) 2 Sam 7,14; d.h. der Sieger wird Anteil an der Verheißung des Davididen bekommen! „Der Überwinderspruch ... verweist auf die Überwindersprüche der Sendschreiben zurück, indem er deren Botschaft abschließend zusammenfaßt.“ J. ROLOFF (ZBK, S. 200).

<sup>135</sup> Νικᾶν erscheint darüber hinaus Offb 6,2 (bis) vom ersten der vier Reiter; 11,7; 13,7 vom „Tier“; 15,2 vom „Sieg über das Tier“ (τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου) und 17,14 von den zehn Königen im Kampf gegen das Lamm (καὶ τὸ ἄρνιον νικᾷ αὐτούς). Die letzte Textstelle bezieht sich sicher auf die grundlegende Aussage von Kap. 5 zurück. Vgl. Appendix: „The Cohesive Thematic of God's Holy War of Liberation“ im Kommentar von Ch. H. GIBLIN (GNS), S. 222–231, auch wenn der von ihm für das ganze Werk herausgearbeiteten Gedankenfortschritt – „the narrative progression which these seven sections articulate“ (S. 230) – nicht überzeugt.

Schon der letzte der sieben sog. Überwindersprüche, der gleichzeitig als komprimierte Überleitung zum Visionsteil des Werkes diente,<sup>136</sup> hatte durch ein absolutes νικῶν auf den Sieg des Erhöhten verwiesen. Innerhalb des regelmäßig am Schluß der Sendschreiben angesiedelten Überwinderspruches war schon dieser Rückblick auf den Sieg Christi insofern ungewöhnlich, als er die Blickrichtung vom eschatologischen Ende (und den Herausforderungen der Gegenwart der Gemeinde von innen und außen) auf die zurückliegende Heilsbotschaft vom (Leiden und Kreuz) des nun mit dem Schöpfer auf dem Thron sitzenden Christus lenkte: „Weil Christus ihnen als Sieger vorausgegangen ist“, können die Christen in seiner Nachfolge die endzeitliche Bedrängnis siegreich bestehen.<sup>137</sup>

Nach dem „Satanssturz“ (Offb 12,9) wird im „Siegessruf“ der himmlischen Stimme (φωνὴ μεγάλη ἐν τῷ οὐρανῷ) Offb 12,10f der Sieg der Geretteten und „Brüder“<sup>138</sup> ebenfalls wie der Sieg des Lammes in 5,5 mit absolutem νικῶν im Aorist beschrieben:

„Nun sind da (ἄρτι ἐγένετο) das Heil (ἡ σωτηρία),<sup>139</sup> die Macht (ἡ δύναμις) und die Herrschaft unseres Gottes (καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) und die Vollmacht seines Gesalbten (καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ) ... Sie haben ihn (sc. den Ankläger) besiegt durch das Blut des Lammes (καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου) und durch ihr Wort und Zeugnis; sie hielten ihr Leben nicht fest (καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), bis hinein in den Tod.“

Noch bevor auf Erden die endzeitliche Auseinandersetzung mit den sieben letzten Plagen ihren absoluten Höhepunkt erreicht,<sup>140</sup> werden mit der himmlischen Stimme schon antizipierend die tatsächlichen Sieger mit absolutem Verb im Aorist proklamiert. Sie haben der feindlichen Macht und ihrem Anspruch auf religiöse Verehrung<sup>141</sup> widerstanden. Im Glauben an die Heilsbedeutung des Kreuzes Christi („Blut des Lammes“) und im unerschrockenen Bekenntnis, selbst wenn es sie das Leben kostet („... bis hinein in den Tod“), haben die Glaubenden Anteil am Sieg Christi, was auf Kap. 5 zurückverweist. „In der Unerschrockenheit der Gläubigen, die den Tod nicht fürchten, wird dieser Sieg nach außen sichtbar.“<sup>142</sup>

Durch die absolute Verwendung des Verbes wird nicht sofort deutlich, auf welche Weise dieser Sieg errungen worden ist. Während der „Sieg“ der Christen auf dem Sieg des Lammes gründet, ist der Sieg des Lammes die Umschreibung des Kreuzesgeschehens (und von Ostern). Es ist nicht der Sieg, der im endgeschichtlichen Drama noch aussteht, und auf den das Werk in der Regel

<sup>136</sup> S.o. zu den Verknüpfungen von Offb 4–5 zum Gesamtwerk und zur Bedeutung von Offb 3,21f für die Thronvision.

<sup>137</sup> H. GIESEN (RNT, S. 94).

<sup>138</sup> Vgl. die Beschreibung des „Satans“ in 12,10 als ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν.

<sup>139</sup> EÜ: „der rettende Sieg“; vgl. H. GIESEN (RNT, S. 288): „Das Heil hat in der Offb die Bedeutungsnuance des Sieghaften“, mit Verweis auf Offb 7,10; 19,1.

<sup>140</sup> Vgl. Offb 15,1; 16,1ff.

<sup>141</sup> Die „Sieger über das Tier“ (τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου) sind nach Offb 15,2 auch Sieger über sein Standbild (καὶ ἐκ τῆς εἰκόνας αὐτοῦ) und über „die Zahl seines Namens“ (καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ).

<sup>142</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 238). In der älteren Literatur wurde hierbei in der Regel an christliche Märtyrer gedacht (vgl. z.B. W. BOUSSET [KEK], zum Text mit Verweis auf Offb 7,14); aber es ist ja nicht von „ihrem eigenen Blut“, sondern allein vom Blut Christi die Rede. Zu Recht anders – mit Blick auf die Überwindersprüche überhaupt – bei A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 35 zu Offb 12,11 (s. ebd., S. 109 [Anm. 2]), aber auch in den neueren Kommentaren wie z.B. U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 238); J. ROLOFF (ZBK, S. 51.131); H. GIESEN (RNT, S. 289f).

durch die Verwendung von νικῶν im Futur Bezug nimmt.<sup>143</sup> Die ungewöhnliche Art und Weise, den Kreuzestod des Lammes in dieser Weise zum Ausdruck zu bringen, ist nicht zu übersehen.

In einem ähnlichen Sinne des exklusiven Sieges Christi verwendet auch das Vierte Evangelium innerhalb der Abschiedsreden (Joh 16,33: ἐγὼ ἐνίκησα τὸν κόσμον) den Begriff νικῶν (hap. leg.!) im letzten Wort Jesu an die Jünger vor dem sog. Hohepriesterlichen Gebet. Als der, der der Welt überlegen ist,<sup>144</sup> hat der von Gott Gesandte – und nun zu ihm Zurückgekehrte (vgl. Joh 16,28) – die Welt grundlegend entmachtet und so seinen Sieg davon getragen. Und doch liegt der Unterschied auf der Hand. Zum einen wird im Evangelium mit dem Objekt κόσμος das Gegenüber in dieser Auseinandersetzung konkret benannt. Zum anderen wird auch im Unterschied zu den Sendschreiben der Schwerpunkt auf Trost und Ermutigung in der ἀλλήλους gelegt; d.h. „der Zuspruch ‚seid guten Mutes‘ will dem Schrecken entgegenwirken, den die Bedrängnis hervorruft, und eine Zuversicht vermitteln, der sich auf den Sieg Christi über der Welt berufen kann.“<sup>145</sup>

Als letzte neutestamentliche Parallele im Verständnis von „Sieg“ als Überwindung der Weltmächte ist auf 1 Kor 15 zu verweisen. Paulus verweist am Schluß der Auseinandersetzung zur Auferstehungsfrage in Korinth in einer Danksagung<sup>146</sup> die Gemeindeglieder auf den (in Kreuz und Auferstehung Christi) errungenen Sieg, 1 Kor 15,57:

Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ  
„Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.“

Das im Zusammenhang mehrfach verwendete Nomen νίκος<sup>147</sup> zeigt, daß der Begriff bei Paulus im Sinne eines „endgültigen Sieges“ zu verstehen ist.<sup>148</sup> Durch Christi Tod und Auferweckung ist auch der endgültige, eschatologische Sieg über den Tod verbürgt. Darum schenkt (Part. Präs.) Gott sicher auch am Ende<sup>149</sup> den Glaubenden den Sieg über die Todesmacht. „Der Kampf ist entschie-

<sup>143</sup> Siehe vor allem Offb 17,14 (s.u.); zu vergleichen ist aber auch Kap. 19, in dem νικῶν zwar nicht erscheint, allerdings der Kampf im Vollzug geschildert wird. So wird z.B. das Gericht des „weißen Reiters“ Offb 19,15 im Präsens durch das „Gerichtswort“ (ἐκπορεύεται ῥομφαία βζεία) dargestellt und die Verheißung aus Ps 2,9 durch seine (Welt)herrschaft erfüllt ((καὶ αὐτὸς) ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ).

<sup>144</sup> Vgl. dazu z.B. Joh 14,30f und 16,11. Nach Joh 12,31–33 ist deutlich, daß der Sieg Christi durch die „Erhöhung“ ans Kreuz errungen wird.

<sup>145</sup> J.-W. TAEGER 1994, *Gesiegt*, S. 27 (Herv. dort). Vgl. ganz apodiktisch bei T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 37 (Anm. 3): „IV. Ev 16,33 ... kommt kaum als Parallele in Betracht. Das absolute νικῶν ist mehr.“ Nur noch in 1 Joh hat νικῶν ein ähnlich großes Gewicht wie in Offb (fünffmal als Verb, einmal als Nomen). Dort wird allerdings der Begriff immer auf die Glaubenden bezogen.

<sup>146</sup> Vgl. R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 43: „Charis-Spruch“.

<sup>147</sup> 1 Kor 15,54.55 in Aufnahme von Jes 25,8 und Hos 13,14, wo allerdings (ἐκ/τὸ) νίκος gerade nicht erscheint!

<sup>148</sup> T. HOLTZ, Art. νίκος, EWNT 2 (1981), Sp.1152: „Die mehrfache Aufnahme des Wortes zeigt, daß es in der Bedeutung Sieg, totale Überwindung verstanden ist.“

<sup>149</sup> Unter diesem Vorbehalt zu Recht J.-W. TAEGER 1994, „Gesiegt!“, S. 43: „Der Empfang des Sieges ist sicher, wird aber erst erhofft, wengleich im Dank vergegenwärtigt.“; mit Hinweis auf die ebenfalls in diesem Zusammenhang wichtige Stelle Röm 8,37 mit dem Kompositum ὑπερνικῶν (vgl. die enge Parallelisierung von Offb 5,5f mit Röm 6,36f [und Joh 16,33] auch bei G. K. BEALE [NIGTC], S. 270: „strikingly similar“). Im angegebenen Zusammenhang spricht Taeger von gemeinsamen „Strukturparallelen“ zwischen Paulus und dem Verfasser der Apokalypse (unter Verweis auf die „Verbindung der präsentischen mit der futurischen Komponente“, J.-W. TAEGER 1994, ebd., S. 44 [Anm. 58]).

den, wenn auch noch nicht beendet.<sup>150</sup> Wahrscheinlich liegt hier eine mit der Johannesoffenbarung gemeinsame urchristliche Tradition der Rezeption von Kreuz und Auferstehung zugrunde.

In Offb 5,5 kommt wie ein Deuteengel<sup>151</sup> vor der entscheidenden Szene selbst einer der Ältesten mit zwei traditionellen messianischen Bildern zu Wort. Er erklärt dem Seher die Bedeutung des Geschauten. Der Seher spricht damit überhaupt aus der himmlischen Perspektive. Das eigentümliche Geflecht der Beziehungen von himmlischer und irdischer Welt wird verkannt, wenn Johannes distanziert als Teil derjenigen beschrieben wird, die als die „eigentlich Fragenden“ noch nichts „vom ‚Sieg‘ des Lammes wissen.“<sup>152</sup> Auch wenn das Motiv der Ratlosigkeit vor dem Hintergrund einer bestimmten „Hofstaat-Vorstellung“ erklärt werden kann,<sup>153</sup> wird der Seher allein von der himmlischen Seite aus in seiner Situation mit der einzigen – christologisch begründeten – Lösung vertraut gemacht. Ausdrücklich wird ja die Frage nach der Würdigkeit von der himmlischen Seite aus gestellt, und die scheinbare Unmöglichkeit einer Lösung mit einer allgemeinen Feststellung abgeschlossen. Von einer himmlischen Ratlosigkeit ist keine Rede!

Mit anderen Worten: Hier kommt deutlich die Absicht des Verfassers zum Vorschein, daß die einzige „Lösung“ im Leben und Werk des Lammes liegt. Die offene Frage des Engels (V. 3) steigert also die dramatische Spannung aufs Höchste, zeigt das Unvermögen, die „Unwürdigkeit“ aller Geschöpfe auf und konzentriert Heil, Erlösung und das Endgeschehen auf das Heilswerk Christi, das mit dem Stichwort „Sieg“ betont herausgestellt und angesprochen wird.

Damit wird schon vor der Präsentation des Lammes in Offb 5,6 deutlich: Johannes beurteilt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allein vom geschehenen „Sieg Christi“ her. Alle anderen Stellen in diesem Werk sind also auf diesen Hintergrund zu beziehen,<sup>154</sup> wobei allerdings die Kampfsituation der Adressaten

<sup>150</sup> (W. GÜNTHER)/R. FELDMEIER, Art. Kampf/Sieg, ThBLNT<sup>2</sup> Bd. 2 (2000), S. 1110.

<sup>151</sup> Vgl. M. MACH 1992, *Entwicklungsstadien*, passim; vor allem Kap. 4.11: „Zum angelus interpretat“, S. 142–144. Zu H. REICHEL 1994, *Angelus-interpres-Texte*, s.o. zu den 24 Ältesten in Offb 4,4ff.

<sup>152</sup> So K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 46. Der Seher würde „als retardierendes, die Spannung steigerndes Moment die allgemeine (?) Ratlosigkeit unter den Versammelten (?)“ aufgreifen; auf diese Weise will K.-P. Jörns die Veränderungen der traditionellen messianischen Motive und Besonderheiten der Offb erklären. Vgl. die etwas abfällige Bemerkung durch W. BOUSSET (KEK, S. 256): „Die beim Apk beliebte weitschweifige Wiederholung...“.

<sup>153</sup> Vgl. H.-P. MÜLLER 1963, Ratsversammlung, passim. Seine Deutung von Offb 5,6 als „Abschluß der Himmelfahrt Christi“ (ebd., S. 256 [Anm. 9]) überzeugt aber gerade nicht!

<sup>154</sup> Vgl. T. HOLTZ, Art. νικῶ, EWNT 2 (1981), Sp. 1150 zu Offb 5,5 mit Hinweis auf „die Vorstellung von der Welt als Ort des Kampfes, den der Widergott gegen Gott führt.“ In Offb 11,7; 13,7 ist vom (vorläufigen) Sieg des Tieres die Rede (vgl. Offb 12,8 καὶ οὐκ ἴσχυον). T. HOLTZ, ebd.: „Da das Siegen des Christus 3,21 mit dem Siegen der Verheißungsempfänger parallelisiert ist, kann ὁ νικῶν nicht primär den Sieger im Rechtsstreit meinen.“ Ähnlich A. J. BANDSTRA 1992, *Kingship*, S. 13. Damit fällt eine Herleitung des „Siegsmotivs“ aus dem sportlichen Hintergrund aus.

immer mitgedacht werden muß.<sup>155</sup> Es geht um den ein für allemal errungenen eschatologischen Sieg des Lammes. Typisch ist die Erklärung des (Deute-) Engels Offb 17,14:

„Sie (sc. die „zehn Hörner“ und das Tier aus dem Abgrund: ἐκ τῆς ἀβύσσου) werden mit dem Lamm Krieg führen (πολιμήσουσιν), aber das Lamm wird sie besiegen (καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς). Denn es ist der Herr der Herren und der König der Könige (ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων). Und die mit ihm sind die Berufenen, Auserwählten und Treuen.“

Diese kontrastierende Ebene des „Kampfes in der Welt“ wird bei der Beschreibung des Lammes und seines Sieges immer mit berücksichtigt werden müssen. Sie ist schon mit der positiven Aufnahme der traditionellen Messianologie intendiert. Anders als beim davidischen Messias König, der für die Endzeit erwartet wird und der sich noch gegen seine Feinde durchsetzen und den Sieg erringen muß (vgl. das Fut.: νικήσει), wird in Offb 5,5 – im Himmel – schon auf den errungenen Sieg (Aor: ἐνίκησεν) zurückgeblickt.<sup>156</sup> Jedoch ist dieser Sieg auf der Erde – äußerlich gesehen – so lange gefährdet und umstritten, wie die sich scheinbar machtvoll erhebende „Gegenseite“, deren Verfolgung die Gemeinde bereits ausgesetzt ist und sicher weiter ausgesetzt sein wird, noch nicht endgültig vernichtet ist.<sup>157</sup> Eine „zurückschauende Zusammenfassung der bislang vergeblichen und gescheiterten messianischen Erwartung des Gottesvolkes Israel“ im Weinen des Sehers liegt hier sicher nicht vor.<sup>158</sup> Letztlich ist die entscheidende Interpretation von Offb 5,5 im Werk selbst zu finden, wenn im Nachwort Christus selbst noch einmal mit dieser traditionellen messianischen Bezeichnungen in einem „Ich-Bin-Wort“ zum Vorschein tritt, Offb 22,16:<sup>159</sup>

<sup>155</sup> So auch deutlich bei D. AUNE (WBC, S. 352) herausgestellt: „vv 5–6 capture the two complementary aspects of this apocalyptic metaphor, namely, Jesus as the conquering Messiah (v 5) and Jesus as the atoning sacrificial victim (v 6). This dual presentation of the salvific function of Jesus as the crucified Messiah, i.e., in terms of a theologia crucis ... and a theologia gloriae ... pervades various phases of early Christianity ...“

<sup>156</sup> Zu den Versuchen, hinter νικῶν eine aramäische Form von נָצַח („gewinnen, besiegen“ und „würdig sein“) zu finden und damit schon einen Hinweis auf auf das ἄξιός Offb 5,2.4.9, vgl. o. die Anm. zur Übersetzung der Stelle.

<sup>157</sup> Vgl. die beiden Texte mit der Verwendung von νικῶν für den „(scheinbaren) Sieg“ des Tieres (Offb 11,7 und 13,7). Typischerweise wird an beiden Stellen das Verb transitiv verwendet! In dem eschatologischen Vorbehalt berührt sich im Siegesmotiv die Johannesoffenbarung mit den paulinischen Texten 1 Kor 15,57 und Röm 8,37 (s.o.).

<sup>158</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 74).

<sup>159</sup> Die Fortführung mit der dritten, dreigliedrigen (!) Prädikation ὁ ἄσπῆρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός (ὁ ἄσπῆρ entspricht כֹּכָב[ה]; vgl. Amos 5,26; Num 24,17) enthält eine Anspielung auf die Sendschreiben, und damit wieder auf die ersten Kapitel der Johannesoffenbarung (vgl. die Botschaft an die Gemeinde in Thyatira, Offb 2,28); eine solche messianische Deutung ist in jüdischen Texten weit verbreitet: vgl. CD 7,18f (zur Interpretation vgl. F. GARCÍA MARTÍNEZ 1993, *Messianische Erwartungen*, S. 199–201); 4Q 175,12 (4Q Testimonia; vgl. hierzu G. J. BROOKE 1985, *Exegesis*, S. 309–319 und J. LÜBBE 1986, *Re-interpretation*); an weiteren Texten: TestLevi 18,3 (καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ...); TestJuda 24,1 (... ἀνατελεῖ ὑμῖν ἄστρον ἐξ Ἰακώβ ...) u.ö.

Ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ ...  
 „Ich bin die Wurzel und der Stamm (das Geschlecht) Davids ...“

Am Ende der Johannesoffenbarung wird – wie so oft auf den unterschiedlichsten sprachlichen Ebenen – noch einmal der Bogen geschlagen zum Anfang des Werkes.<sup>160</sup> Die christologischen Titulaturen von der „Wurzel“ (ῥίζα) aber auch dem „Geschlecht Davids“ (vgl. „der aus dem Stamm Juda“ ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰουδα) erinnern stark an die Erklärung Offb 5,5. Zwar variieren die Begriffe selbst, zwar fehlt der Begriff des „Lammes“, der für das Kap. 5 und die weiteren Kapitel des Werkes entscheidend ist, aber durch die „Selbstaussage“ des Erhöhten wird die Erklärung des Ältesten noch einmal gesteigert und am Ende der Apokalypse betont herausgestellt. Letztlich hat dieses letzte Wort des Erhöhten die Aufgabe, die Zuverlässigkeit und Wahrheit des ganzen Buches zu unterstreichen (s. Offb 22,6) und als ganz und gar glaubwürdig zu bestätigen. Die Offenbarung an Johannes geht also damit auf Christus selbst zurück (vgl. Offb 1,1).

Das geschächtete Lamm, das in Kap. 5 zum ersten Mal in Erscheinung tritt, ist der messianische Herrscher. An ihm erfüllen sich die David und seinen Nachkommen gegebenen Verheißungen. Als Sieger und Vollender des Planes Gottes wird es zunächst mit dem tröstenden Wort des Ältesten angekündigt und unmittelbar darauf – *sub contrario* – als geschlachtetes Opferlamm selbst als Empfänger des Buches aus der Hand Gottes geschaut und als der Vollstrecker des Weltenplanes Gottes in den nächsten Kapiteln erlebt.

#### 7.2.2.2 Das Lamm

Es ist unbestritten, daß in Offb 5,6 mit der ersten, undeterminierten Erwähnung des Begriffes ἀρνίον der entscheidende christologische Schlüsselbegriff des Werkes erscheint; mit 28 Angaben ist er mit Abstand die häufigste Bezeichnung Christi in der Offb überhaupt.<sup>161</sup> Normalerweise erscheint das Stichwort abso-

Hierzu gehört ebenfalls die Verwendung von ἑσραπῆ Mt 24,27. Zur Beziehung von Offb 22,16 mit Motiven des Johannesevangeliums und christologischen Selbstprädikationen vgl. J. FREY 1993, Erwägungen, S. 400f.

<sup>160</sup> Vgl. z.B. Offb 22,13 mit 1,8.17; die Seligpreisung Offb 22,14 mit 1,3 usw. Vgl. o. zu den Verknüpfungen der Kapitel untereinander.

<sup>161</sup> Vor allem (16mal) im Gen., so mit den beiden Präpositionen ἐνώπιον (5,8; 7,9; 14,20) und μετά (17,14); dann aber vor allem verknüpft mit den Ausdrücken ὀργή (6,16); αἷμα (7,14; 12,11); βιβλίον τῆς ζωῆς (13,8; 21,27); φῶς (15,3); γάμος (19,7.9); γυνή (21,9); ἀπόστολος (21,14) und θρόνος (22,1.3).

Andere christologische Bezeichnungen sind z.B.

Ἰησοῦς (einmal; der Begriff im Gen. Ἰησοῦ insgesamt 13mal);

ὁ χριστός (viermal; der Begriff im Gen. Χριστοῦ erscheint insgesamt siebenmal), vgl. u.a. M. de JONGE 1980, Use of the Expression, passim;

υἱός (dreimal christologisch: υἱός τοῦ ἀνθρώπου in der ersten Vision Offb 1,13 und 14,14; υἱός τοῦ θεοῦ 2,18; vgl. auch Offb 12,5) aber auch weitere Begriffe wie in der programmatischen „Liste“ in Offb 1,5: ὁ μέγας, ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος. Sicher nicht zufällig gehört

lut<sup>162</sup> oder als geprägter, attributiver Ausdruck.<sup>163</sup> Sicher ist es allein von diesem ersten programmatischen Vorkommen in Offb 5,6 her für das gesamte Werk zu verstehen, denn es wird später nirgends weiter erläutert.<sup>164</sup>

Neben der verbreiteten Übersetzung mit „Lamm“<sup>165</sup> wäre zwar sprachlich durchaus auch die (junge) männliche Variante „Widder“ möglich, wobei vor allem das Opfertier gemeint sein könnte.<sup>166</sup> Es gibt aber keine wirklich tragende sprachliche Basis zur Bedeutung „ausgewachsener Widder“.<sup>167</sup> Erst durch die Untersuchung der weiteren Näherbestimmungen wird sich die Frage beantworten lassen, ob und in welcher Weise vom Gesamtzusammenhang her doch eine Verbindung mit der Opferterminologie wesentlich und beabsichtigt ist.

Unwahrscheinlich ist dagegen die geläufige Annahme,<sup>168</sup> daß auf diese Weise sprachlich die Vorstellung des Passalammes aus der Exodustradition oder die

diese Aufzählung zu den Rahmenstücken des Werkes! Zum Ganzen vgl. die Arbeiten zur Christologie der Johannesoffenbarung von T. HOLTZ (1962), *Christologie*; J. COMBLIN 1965, *Christ*; R. BAUCKHAM 1993b, *Theology*, u.a., aber auch die Aufzählung im Forschungsbericht bei A. FEUILLET 1963, *L'Apocalypse*, S. 69 und die Tabelle bei S. A. EDWARDS 1982, *Christological Perspectives*, S. 143.

<sup>162</sup> 25mal: Offb 5,8.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 14,1.4 (bis).10; 15,3; 17,14 (bis); 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3; also mit einer besonderen Häufung (ein Drittel) in den beiden Schlußkapiteln. Der Vergleich der „Hörner des anderen Tieres vom Lande (ἐκ τῆς γῆς)“ mit denen des „Lammes“ (ὅμοια ἀρνίω) Offb 13,11 läßt die Gegnerschaft noch einmal besonders drastisch zum Ausdruck kommen. Bis in Einzelheiten hinein wird damit Offb 13,1ff als *Gegenbild* zu Offb 5,6ff gezeichnet; das hat schon G. REICHEL 1975, *Buch*, S. 175–178 deutlich aufgewiesen; weiter s.u. zur Auslegung.

<sup>163</sup> Offb 5,12; 13,8.

<sup>164</sup> Vgl. aber zur doppelten verbalen „Erklärung“ in Offb 5,9 unten; dort wird jedenfalls im Hymnus der Lebewesen und Ältesten der Grund der Besonderheit dieses Lammes „nachgeliefert“.

<sup>165</sup> In dieser Bedeutung sicher durch den Parallelbegriff πρόβατα μου Joh 21,16f (vgl. die v.l.: πρόβατα) belegt; vgl. aber in der LXX (nur viermal) z.B. ἀρνία πρόβατων neben κριοί Ps 113 (MT: 114),4.6 – wo aber als Assoziation die Beweglichkeit im Vordergrund steht; mit dem Aspekt der Wehrlosigkeit: PsSal 8,23.

<sup>166</sup> So F. REHKOPF 1989, *Septuaginta-Vokabular*, s.v. S. 42, auch wenn dieser Begriff in der LXX nur viermal verwendet wird. Das Äquivalent ἀρνίον, dessen Nominativ allerdings ungebrauchlich ist, kann das Passalamme bezeichnen (Ex 12,5 parallel zu ξριφος und subsumiert unter dem Hauptangabe πρόβατος τέλειος ἄρσεν); aber Josephus z.B. verwendet diesen Begriff auch für das Tamid-Opfer (*Ant* 3,237 [10,1]). Vgl. hierzu kritisch O. HOFIUS 1998, Ἄρνιον, passim.

<sup>167</sup> Da im gesamten Werk keinerlei weitere Präzisierungen erfolgen, wird man vom selbstverständlichsten und verbreitetsten Äquivalent eines שׁבט in der LXX auszugehen haben, was dort in seiner Mehrzahl mit ἄμνος wiedergegeben wird; vgl. u. und O. HOFIUS 1998, Ἄρνιον, S. 277 [Ann. 31] zum Vergleich des Propheten in Jer 11,19 mit einem „Lamm“.

<sup>168</sup> So z.B. in den Kommentaren bei P. PRIGENT (CNT, S. 98): „agneau pascal“; U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 162): „das eschatologische Passalamme“; J. ROLOFF (ZBK, S. 76): „Passa-Typologie“ und H. GIESEN (RNT, S. 61): „Das Lamm dürfte als Paschalamm zu verstehen sein.“; offener aber im Kommentar von Chr. ROWLAND, *Revelation*, S. 82 (zum Text). Ausführlich – letztlich auf der Linie von J. JEREMIAS – T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 44ff das Kapitel: „Das ἀρνίον ist das Passalamme“. Neuerdings ähnlich wieder N. HOHNJEC 1980, *Lamm*, passim. Positiv gegenüber diesen Passahintergrund spricht sich auch M. de JONGE 1988, *Christology*, S. 138 aus: „... it is not



Tradition des Gottesknechtes, der ebenfalls mit einem Lamm verglichen werden kann,<sup>169</sup> aufgegriffen wird. Dies geschieht meist durch den Rückgriff auf die aramäische Sprache (כֶּלֶב in der Doppelbedeutung für „Lamm“ und „Knecht“) und über den Umweg von Joh 1,29.36.<sup>170</sup> In vergleichbarer Weise wird auf diesem Hintergrund die Kennzeichnung des Lammes als „geschlachtet“ gedeutet.<sup>171</sup> Allerdings wird nirgendwo in der Offenbarung Christus mit dem Begriff *παῖς* (*θεοῦ*) bezeichnet oder in den Formen des (leidenden Gottes-)Knechtes beschrieben.<sup>172</sup> Eine Verbindung zwischen dem Verhalten des Gottesknechtes, der Jes 53,7 mit dem Lamm verglichen wird, ist auch deshalb fraglich,<sup>173</sup> weil dort das Lamm stumm vor seinem Scherer steht, während in der Offb das Lamm immer wieder als aktives Wesen in den Blick kommt, wie sofort im Anschluß an die Thronszene in Offb 6,1ff durch das Lösen der Siegel deutlich wird.<sup>174</sup> Nach der

impossible that it (sc. das Lamm) is inspired by the Passover lamb ... But very possibly the reference to the Lamb is ... general rather than specific.“

<sup>169</sup> Jes 53,7: „Wie ein Schaf, das man zum Schlachten führt, und wie ein Mutterschaf angesichts seines Scherers stumm ...“; MT: ... טאָמֶה ... וְכַרְדָּל ... כֶּלֶב לִשְׂבַח יוֹבֵל וְכַרְדָּל ... LXX: ὡς πρόβατον ἐνὶ σφάγιτι ἤσθη καὶ ὡς ἄμωός (!) ... ἄφωνος ... Zum Ganzen vgl. neuerdings die Aufsatzsammlung von B. JANOWSKI/P. STUHLMACHER 1996, *Gottesknecht*. Interessanterweise fehlt bei der – natürlich zufälligen – Auswahl der Beiträge im Register jeglicher Bezug von Jes 53 zur Johannesoffenbarung! Noch eindeutiger als früher argumentiert neuerdings P. PRIGENT in der Einleitung der zweiten Auflage seines Kommentars (CNT<sup>2</sup>, S. 28ff „La théologie“, s. vor allem die ausführliche Anm. 130, S. 29f) gegen einen Zusammenhang mit den Gottesknechtsliedern (S. 30): „On ne peut trouver pas ailleurs aucune trace de référence à És. 53 dans l'Apocalypse.“; vgl. den neuen Satz in der Auslegung zu Offb 5,6: „L'allusion à És. 53 ne peut être exclue, mais semble moins assurée.“ (P. Prigent [CNT<sup>2</sup>], S. 192).

<sup>170</sup> So vor allem seit C. F. BURNEY 1922, *Aramaic Origin*, S. 107f, aufgegriffen von I. JEREMIAS, Art. Ἀρνίον, ThWNT I (1933); DERS., Art. Παῖς, ThWNT V (1954), S. 700 (Anm. 357) und in den Kommentaren von E. LOHMEYER (HNT, S. 55); J. SICKENBERGER, S. 75; ähnlich auch A. WIKENHÄUSER (RNT, S. 56f).

<sup>171</sup> So z.B. bei R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 141; 147; H. KRAFT (HNT, S. 110) und ausdrücklich M. HASITSCHKA 1994, „Überwinden“, S. 492f.

<sup>172</sup> Zu Recht wird darum auch im Register bei NESTLE/ALAND zu diesem Text und seiner breiten Wirkungsgeschichte im NT auf die Offenbarung nicht zurückgegriffen; allerdings weiterhin als Parallelstelle bei NESTLE/ALAND<sup>27</sup> und GNT<sup>4</sup> angegeben!

<sup>173</sup> Das ist um so auffälliger, als beim Verfasser durchaus Kenntnis und eine eigenständige christologische Rezeption der Gottesknechtslieder vorauszusetzen sind. Hierfür siehe das erstaunliche Bild vom „scharfen, zweischneidigen Schwert aus dem Munde“ (ἐκ τοῦ στόματός αὐτοῦ ἰσχυρὰ ἔβραζε ἰστρίδιον) in der Schilderung des erhöhten Christus (Offb 1,16; vgl. 2,12.16; 19,15.21, aber auch Hebr 4,12), das am angemessensten als „die Visualisierung der auf den Gottesknecht bezogenen Metapher von Jes 49,2“ zu verstehen ist. Vgl. J. FREY 2001, *Bildersprache*, S. 172f.

<sup>174</sup> ... ἔτε ἡμεῖς τὸ ἰσχυρὸν πνεῦμα ἐκ τῶν ἐπιπέδων σφραγίδων, usw. (Offb 6,1.3.5.7.9.12; 8,1).

Zur Gesamtargumentation vgl. H. GIESEN (RNT, S. 164–167 „Eskurs 6: Das Lamm“), aber auch schon T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 43; P. PRIGENT (CNT, S. 98); U. B. MÜLLER (ÖTBSK, S. 160–162 „Eskurs: Christus als das Lamm“, bes. S. 162); „Der Vergleich mit dem Schaf (sc. aus Jes 53) dient nur als Bild für das stumme Ertragen des Leidens, während Johannes

später folgenden Erklärung eines der Ältesten ist das Lamm ja gleichzeitig „der Hirte“, der „die Seinen“ „weiden und zu den Quellen führen wird, aus denen das Wasser des Lebens strömt“.<sup>175</sup>

Der Opfertod des Lammes selbst wird nicht dargestellt. Er ist geschehen, ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis. Jetzt in der erzählten und geschauten Gegenwart, ergreift das Lamm durch die Übernahme der Buchrolle die Macht. Wenn die Offb den Begriff „Knecht“ (*δούλος*) verwendet, dann wird er auf Johannes selbst,<sup>176</sup> auf Mose<sup>177</sup> und auf die Gemeinschaft der Christen<sup>178</sup> oder andere Gruppen<sup>179</sup> angewendet. Trotz der ausdrücklichen Erwähnung der Todeswunde,<sup>180</sup> der Verweis auf die Heilsbedeutung der Kreuzigung,<sup>181</sup> überwiegen die aktiven sieghaften, majestätischen Aspekte der Christusgestalt bei weitem, wie noch zu zeigen ist.<sup>182</sup> Das geschlachtete Lamm ist – paradoxerweise – gleichzeitig das erhöhte.<sup>183</sup> Die Erniedrigung liegt hinter ihm. Nur in der alle-

bei dem ‚geschlachteten Lamm‘ gerade an den Heilstod Christi denkt.“ S. auch M. de JONGE, *Christology*, S. 138f.

<sup>175</sup> Siehe Offb 7,17: τὸ ἄρνιον ... ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὀδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὑδάτων ...

<sup>176</sup> Offb 1,1.

<sup>177</sup> Offb 15,3.

<sup>178</sup> Offb 1,1; 2,20 (neg.); 7,3; 19,5; 22,3,6 (fraglich); vgl. 11,18.

<sup>179</sup> Die Propheten Offb 10,7; 11,18; 22,6 (fraglich).

<sup>180</sup> Dies geschieht immer mit kleinen sprachlichen Varianten: ἐσφραγίσθη dreimal vom Lamm (Offb 5,6.12; 13,8), dazu im Hymnus der Lebewesen und Ältesten Offb 5,9; dann aber auch vom Tier (13,3), sicher im bewußten Gegensatz zum Lamm (durch die protologische Aussage in Offb 13,8 anbietend; vgl. hierzu sachlich das Phänomen eines „polemischen Parallelismus“; s. P. BARNETT 1989, *Polemical Parallelism*). Die Märtyrer, die sich aber auf das „Wort Gottes und sein Zeugnis stützen“, werden beim ersten Vorkommen ebenso gekennzeichnet (Offb 6,9); genauso aber auch die Märtyrer in Offb 18,24.

„Wahrscheinlich denkt die johanneische Tradition an das Passalam, das den Schächtschnitt noch am Hals trägt.“ O. MICHEL, Art. σφάξω, ThWNT VII (1964), S. 934; das gilt aber für alle Opferlämmer; treffender W. BOUSSET (KEK, S. 258): Es erscheint „mit einer offenen Wunde (wahrscheinlich, da das Lamm doch als Opfertier gedacht wird, einer Halswunde)“.

<sup>181</sup> Vgl. die Erwähnung Jerusalems (ἡ πόλις ἡ μεγάλη) in Offb 11,8, mit der Erläuterung: ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.

<sup>182</sup> Die Gottesknechtslieder sprechen erstaunlicherweise zunächst (vom Ende her) vom „Erfolg“ des Knechtes (vgl. dazu Jes 52,13: וְיִשָּׁע וְיִגְבַּהּ מִצָּרָה [LXX: καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξαθήσεται]), dann folgen erst in Jes 53,2ff die Bilder von der Unscheinbarkeit, Niedrigkeit und Verachtung – bis hin zum Tod – des עַבְדִּי (δούλος).

<sup>183</sup> Vgl. den Exkurs bei G. K. BEALE (NIGTC, S. 269–272 „The Ironic Notion of ‚Overcoming‘“). Diese Perspektive spricht grundsätzlich gegen die Behauptung des Kommentars aus dem Umfeld der „Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten“ von R. D. DRAPER 1991 (S. 43 – auch wenn dort in erster Linie an Offb 4 gedacht wird): „An infinite harmony of righteousness and power“; vgl. unten zum Schächtschnitt des Lammes.

ersten Vision (in Offb 1) – sozusagen bei seiner Vorstellung – trägt Christus himmlische, engelhafte Züge.<sup>184</sup>

So wird schon am Ende des nächsten Kapitels (Offb 6,16f: ὄργη) die Throngemeinschaft<sup>185</sup> des Lammes mit Gott im Munde der Menschen als Erschrecken am Gerichtstag zum Ausdruck gebracht.<sup>186</sup> Vor allem in Kap. 17 erscheint das Lamm in kriegerischer Funktion<sup>187</sup> mit der betonten Hervorhebung seines Sieges über die Gegner. Wenn das Opferlamm als feststehende Metapher in der Johannesoffenbarung erscheint, dann wird dieser Kontrast zwischen Todeswunde und handelnder Heilsgestalt immer mitgedacht, aber sofort überwunden. Das drückt sich schon beim ersten Vorkommen durch die weiteren, unmittelbar ergänzten Epitheta, vor allem die Hörner und Augen, aus.

#### a) Die Ortsangabe und Beschreibung des Lammes

Offb 5,6 Und ich sah:

In der Mitte des Thrones (als dem Zentrum)  
und der vier Lebewesen und in der Mitte der Ältesten  
stand ein Lamm, wie (für das Opfer) geschächtet;  
es hatte sieben Hörner und sieben Augen  
– das sind die [sieben] Geister Gottes, unter die Menschen gesandt –

Sehr umständlich, durch die Verdoppelung des präpositionalen Ausdruckes ἐν μέσῳ,<sup>188</sup> wird der Ort des Lammes bestimmt: „inmitten des Thrones ... und inmitten der Ältesten“. Diese Angabe gleicht der schwer deutbaren Einführung der Lebewesen in der allemächsten Nähe zum Gottesthron ἐν μέσῳ ... κύκλῳ ...<sup>189</sup> Als weitere Parallele werden später die mit einem Siegel gekennzeichneten 144.000

<sup>184</sup> Zur Problematik dieser christologischen Kategorie innerhalb der Forschungsgeschichte vgl. M. KARRER 1986, *Brief*; allerdings kann auf diese spärlichen Indizien keinesfalls eine sog. Engelchristologie aufgebaut werden, wie es neuerdings P. R. CARREL 1997, *Jesus and the angels*, versucht; kritisch gegenüber einem solchen Versuch ist zu Recht L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, passim.

<sup>185</sup> Vgl. M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, passim.

<sup>186</sup> Die Throngemeinschaft wird zur Gerichtsdrohung für die sündigen Menschen. Das Thema erscheint ebenfalls wieder am Anfang von Kap. 7,9f mit Hinführung auf die messianische Aussage 7,17 (Ps 23,2f; Jes 49,10). Als Führergestalt wieder am Anfang von Kap. 14 (V. 1.4; vgl. V. 10). In Kap. 15 wird ihm die „Ode“ dargebracht (falls der Gen. nicht als Gen. Subj. aufzulösen ist; vgl. dazu o.). S. hierzu auch 2 Kor 5,10 (βῆμα τοῦ Χριστοῦ) und Mt 25,31ff (καθίσαι ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ ...).

<sup>187</sup> Mit den parallelen Prädikationen: κύριος κυρίων ... καὶ βασιλεὺς βασιλέων (Offb 17,14 [s.o.]; vgl. Offb 19,16 und innerhalb der Prädikationen 1 Tim 6,15; zu diesem Text J. ROLLOFF [EKK] zu 1 Tim 6,15.).

<sup>188</sup> Vergleichbare Ortsangaben in Bezug auf den Gottesthron finden sich nur noch Offb 1,13; 2,1 zum Leuchter; 6,6 bei den Lebewesen und im himmlischen Jerusalem 22,2; als astrologischen Hinweis auf den „Zenit“ Offb 8,13; 14,6; 19,17. Zu Offb 4,6 s.o. zum Text.

<sup>189</sup> S.o. zu Offb 4,6.

δοῦλοι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (Offb 7,3), die ebenfalls ἐνώπιον τοῦ θρόνου neben den himmlischen Heerschaaren ihren Platz finden,<sup>190</sup> zum Lamm in Beziehung gesetzt. Dieses wird dann mit einer Ortsangabe näher gekennzeichnet (Offb 7,17): τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου.

Die beiden letzten Texte zu den Lebewesen und den Versiegelten aus den Stämmen Israel scheinen bewußt in der Verwendung der Präpositionen aufeinander abgestimmt zu sein. Im Gegensatz zur gängigen Verwendung von ἐνώπιον<sup>191</sup> erscheint ἐν μέσῳ nur gelegentlich. Nur in diesen beiden besagten Texten beschreibt es die himmlische Welt!<sup>192</sup> So muß man von einem bewußt gestalteten und mit einem besonderem Akzent versehenen zentralen „Ort“ unmittelbar am Gottesthron ausgehen.

Damit ist die sprachlich mögliche Beschreibung eines Raumes zwischen Thron und Lebewesen – in Analogie zum hebräischen רַבִּי בֵּן – unwahrscheinlich, auch wenn in der Entgegennahme des Buches in V. 7 durch den Doppelausdruck ἦλθεν καὶ ἐλήφεν noch eine räumliche Bewegung impliziert sein könnte.<sup>193</sup> Aber im Zusammenhang mit der ersten (partizipialen) Angabe ἐστῆκός (in V. 6) scheint die sprachliche Figur des *hysteron proteron* wahrscheinlicher; dem entspricht das abschließende konstatierende (Ind. Perf.) ἐλήφεν.<sup>194</sup>

Wie immer man nun den dem Lamm eigenen Ort am Thron zu bestimmen versucht,<sup>195</sup> er bleibt merkwürdig „in der Schwebel“. Dabei sind neben der „realistischen“ Ortszuordnung sicher theologische Erwägungen für die „zentrale Po-

<sup>190</sup> Dort Kap. 7 besonders häufig als Ortsangabe verwendet: Offb 7,9.11.15; vor allem in Bezug zum Gottesthron.

<sup>191</sup> Ca. 35 Verwendungen. Vgl. W. BOUSSET (KEK, S. 168): „... findet sich häufig“.

<sup>192</sup> Neben der zweimaligen Schilderung der Leuchter in Offb 1,13; 2,1 (s.o. zur Beziehung von Offb 4–5 zu den Sendschreiben) und dem Stehen des Menschensohnes ἐν μέσῳ. Vgl. darüber hinaus die Erwähnung einer himmlischen Stimme in Offb 6,6; schließlich nur noch ein einziges Mal in der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in Offb 22,2 (von den Straßen der Stadt). Die sieben Verwendungen rechtfertigen darum kaum das Urteil von W. BOUSSET (KEK, S. 168): „Häufig ist noch ...“.

<sup>193</sup> Vgl. schon W. BOUSSET (KEK, S. 267): „... überhaupt im Mittelpunkt aller bisher genannten Wesen“. Auch R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 135 thematisiert die Ortsfrage, allerdings ohne auf sie sprachlich oder syntaktisch näher einzugehen. So läßt er sich letztlich wieder von seinem systematischen Interesse leiten und klärt die Ortsfrage nur von seinen konzeptionellen Voraussetzungen her (aaO., S. 136: „It seems reasonable ... that the position of the Lamb ... should correlate with these concepts“; wobei dann die (dreifache) Funktion des Lammes so bestimmt wird (S. 137): „... as a sacrificed lamb would be in the midst of those who serve for Israel at the temple.“ Anders entscheidet sich M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 165 (vgl. bei ihm auch die längere Anm. 15 zur Ortsbestimmung der Lebewesen, Offb 4,6b) mit dem Verweis auf den Hebraismus (und R. H. CHARLES, zum Text); allerdings mit der zutreffenden Beobachtung: „Wir begegnen dieser doppelten Formel nur hier.“ Der besonderen Bedeutung des Lammes entsprechen wohl die ausführliche Ortsbeschreibung und zentrale Positionsangabe!

<sup>194</sup> Vgl. o. zur Übersetzung; zur Form s. J. H. MOULTON 1911, *Einleitung*, S. 227.

<sup>195</sup> Zur Ortsangabe in der nächsten Nähe zu Gott vgl. neuerdings P. BORG 1996b, *Illegitimate Invasion*, bes. am Schluß, S. 307.

sitionierung“ wichtig. Schon der Aufbau der Thronszene spricht dafür. Nach der Wiederholung der drei bisherigen Angaben von dem „(auf dem) Thron (Sitzenden)“, den Lebewesen und den Ältesten (Offb 5,6), in einer anderen Reihenfolge als in Kap. 4 von außen nach innen angegeben,<sup>196</sup> wird das Lamm nun nach der Engelsstimme und den Tränen des Sehers als letztes himmlisches Wesen eingeführt. Dabei signalisiert die Ankündigung durch die (messianischen) Titel (Offb 5,5) Macht und Herrschaft und vor allem seinen „Sieg“!

Hierbei wird in Kauf genommen, daß in gewisser Weise die *Anschaulichkeit* gesprengt wird; es wäre wahrscheinlich besser zu sagen, daß die Parallelität der beiden Ortsangaben für die zentrale Mitte mit ihrer „Reibung“ bewußt gesetzt ist. In äußerster Komplexität wird also der Ort des Lammes bestimmt als das innerste Zentrum der Thronszene, ohne gleichzeitig die Gestalt Gottes aus seiner ebenfalls zentralen – letztlich aber unvergleichbaren – Mittelposition zu verdrängen!

In jüngster Zeit hat Martin Hengel diese besonderen Akzente als einen „die Szene völlig verändernden Wechsel“ interpretiert.<sup>197</sup> Die bisher aktiven himmlischen Wesen werden in ihrer Tätigkeit „durch das plötzliche Auftreten des Lammes unterbrochen und die Engelwesen erhalten gegenüber dem Thronenden eine größere Distanz.“<sup>198</sup> Ohne daß in diesem Zusammenhang der Begriff „Inthronisation“ fällt, wird die besondere Situation und Funktion des Lammes, die „Lösung dieser die ganze Schöpfung erschütternden Aporie“,<sup>199</sup> als „Erhöhung“ gedeutet. Alles in allem stellt diese Szene aber nur einen Zwischenschritt dar auf dem Weg zu einer „Handlungseinheit und Throngemeinschaft zwischen Gott und dem Opferlamm“,<sup>200</sup> wie sie dann explizit erstmals – als Antizipation von 19,4, bzw. der Vollendung in Kap. 21f – in Offb 7,11.17 zum Ausdruck kommt.<sup>201</sup>

Sicher ist jedenfalls, daß das Lamm, in aller Zurückhaltung, unmittelbar am Thron selbst den entscheidenden, zentralen Platz der himmlischen Szene erhält. Da die Bilder hier ineinanderfließen, kann man diesen sprachlich nur schwer bestimmen. Im Fortgang der Visionen bis zu Kap. 22 läßt sich eine uneingeschränkte Throngemeinschaft, d.h. im Grunde die Einheit mit Gott selbst, erkennen.<sup>202</sup> Dies wird in der ersten Szene deutlich, in der Gott auf seinem Thron gemeinsam mit dem Lamm als Ziel der universalen Anbetung eingeführt wird und beide zu einer Einheit verschmelzen (Offb 7,9.10.12). Im Wort des *angelus in-*

<sup>196</sup> In der Reihenfolge von Kap. 4 (Thron/Älteste/Lebewesen) nur noch Offb 7,11; in der Regel aber wie hier (Thron/Lebewesen/Älteste: 5,8.11.14; 14,3 (mit der auffälligen [doppelten] Präposition ἐνώπιον). Vgl. schließlich noch Offb 19,4: Älteste/Lebewesen/Thron.

<sup>197</sup> M. HENGEL 1996, Throngemeinschaft, S. 164.

<sup>198</sup> Ebd.

<sup>199</sup> Ebd.

<sup>200</sup> M. HENGEL 1996, aaO., S. 167.

<sup>201</sup> Vgl. schon Offb 3,21 (s.u.).

<sup>202</sup> Zwar betont R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 201 auch die heilsgeschichtlich relevante Position des Lammes, überspielt aber völlig die sehr differenzierte Beziehung zu den anderen himmlischen Wesen.

*terpres* heißt es dann Offb 7,17, unter Verwendung des hier deutlich messianisch gedeuteten Ps 23:

„Das Lamm, in der Mitte des Thrones (τὸ ἐνὰ μέσον τοῦ θρόνου),<sup>203</sup> wird (die Menschen in den weißen Kleidern) weiden und zu den Quellen führen, aus denen das Wasser des Lebens strömt.“

Nirgendwo im ganzen Werk kommen die unterschiedlichen Beziehungen der verschiedenen Figuren der himmlischen Versammlung so differenziert und vielfältig zum Sprache wie in Offb 5,6. Darauf zielt auch die am Ende der Sendeschreiben pointiert zum Ausdruck gebrachte Aussage von „Sitzten Christi auf dem Thron seines/meines Vaters“.<sup>204</sup> Der Sieg Christi und seine Erhöhung auf Gottes Thron sind vereinigt, wobei die Vorstellung des „Stehens des Lammes in der Mitte des Thrones“ sicher den besonderen Akzent der Szene zum Ausdruck bringt. Weiterhin wird in Kap. 5 zum ersten Mal – wie in einem zusammenfassenden Überblick – die Beziehung des Lammes zum Gottesthron ausführlich formuliert.<sup>205</sup> Das ist erst wieder eindeutig in den letzten vier Texten in den beiden Schlußkapiteln der Fall, die Gott und seinen Thron und das Lamm zu einer Einheit zusammenfassen, in Offb 21,22.23 und 22,1.3.

#### b) Die „stehende“ Position des Lammes

Dieses Lamm wird zunächst als ein „stehendes“ Wesen eingeführt. Das ist die zu erwartende Haltung gegenüber einer Autorität, die als Herrscher auf dem Thron sitzt. Die Untergebenen und „Besucher“ treten ihm „stehend“ gegenüber.<sup>206</sup> So ist es auch in vielen Abbildungen belegt.<sup>207</sup> An mehreren Stellen in der Johannesoffenbarung findet man vergleichbar eine Position des (vor dem Thron Got-

<sup>203</sup> Nur an dieser Stelle allein erscheint diese Präposition im Werk.

<sup>204</sup> Im letzten „Überwiderspruch“ Offb 3,21 mit Verweis auf den Sieg Christi (am Kreuz !): „so wie auch ich gesiegt habe und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe (καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ).“ Hier wird allerdings (noch) nicht der Lammetitel verwendet! S.o. zu Offb 5,5.

<sup>205</sup> Vgl. die Textbasis von insgesamt acht Texten, die L. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, S. 3 (Anm. 1) in seiner Untersuchung benutzt für „the worship of Jesus alongside of God“: Offb 5,6–14; 7,9–12; 11,15–18; 12,10–12; 14,1–4; 19,1–16; 20,6; 22,3f.

Hier zeigt sich noch einmal der unverkennbare Kontrast zum Thron des Satans und des Tieres in Offb 13,2, das Gegenbild zum (Christus-)Lamm; vgl. hierzu – einschließlich einer ausführlichen Gegenüberstellung – O. BÖCHER 1983b, *Teufelische Trinität*, passim.

<sup>206</sup> Das ist z.B. später z.Zt. des Diokletian als traditionelles Hofzeremoniell belegt; siehe u.a. bei F. DVORNIK 1966, *Christian and Byzantine Political Philosophy*, Bd. 1, S. 522; vgl. A. ALFÖLDI 1934, *Ausgestaltung*.

<sup>207</sup> Die stehende Position wird dargestellt, wenn nicht gerade die Proskynese erfolgt. Zum Ganzen vgl. z.B. für die persische Zeit die Abbildungen 1–2 bei A. HULTGARD 1993, *Trône de Dieu*, S. 2 und 4, sodann auch die ungewöhnliche Übersetzung der LXX zu Dan 7,13, wo die „Throne“ als die „Dabeistehenden“ (οἱ παρεστηκότες) interpretiert werden; vergleiche zur Auslegung M. HENGEL 1993, „Setze dich“, S. 159f (s.o. zu Offb 4,4).

tes) „Stehens“.<sup>208</sup> Später entsteht zu diesem Thema eine breite rabbinische Diskussion um das Stehen der Engel – eine Polemik gegen eine „Vergöttlichung“ oder Verselbständigung der Engelwesen.

Dies findet z.B. in der rabbinischen Tradition – anders als in Offb 4–5, wo ja die Ältesten ihre eigenen Throne um den Gottesthron herum besitzen – darin seinen Ausdruck, daß die Engel nicht ihre Knie „beugen“ können, d.h. sich gegenüber dem Thron Gottes ebenfalls auf Thronen niederlassen. So heißt es z.B. in der dem Zusammenhang entsprechenden verkürzten Redeweise in *bHag 15a*:

„Es ist ja überliefert, daß es oben kein Sitzen (לֹא יֹשְׁבֵי),<sup>209</sup> keinen Streit ... und keine Ermüdung (לֹא עִיפּוּי) gebe ...“

Insgesamt kommt aber in Offb 5,6 gleichzeitig der Aspekt einer herrscherlichen Existenz zum Vorschein. Während die 24 Ältesten ihre Throne verlassen und dem Schöpfer und dem Lamm Verehrung entgegenbringen, bleibt das Lamm unmittelbar am Thron stehen. Ein „Sitzen“ des Lammes ist schwer vorstellbar. Es paßt nicht zur Metapher.<sup>210</sup> Trotzdem unterstreicht das Stichwort noch einmal die uneingeschränkte Autorität Gottes, als den „auf dem Thron Sitzenden“.<sup>211</sup> Andererseits gilt die Proskynese der Wesen nun nicht mehr nur Gott allein, sondern auch dem (stehenden) Lamm, das sich bei, bzw. dann auf dem Thron befindet. Sicher wird durch die Huldigung die *Einheit* des Lammes, d.h. Christi mit Gott zum Ausdruck gebracht.

Man kann darüber hinaus das Stehen des Lammes als Ausdruck seiner Lebendigkeit verstehen.<sup>212</sup> Damit steht hinter dieser Angabe nicht die Situation des Lammes, das zur Opferbank geführt wird, d.h. vor dem Schächtschnitt, sondern das auferstandene und erhöhte Lamm, das freilich die Todeswunde bleibend an sich trägt. Das Lamm symbolisiert damit den (geopferten und) auferstandenen

<sup>208</sup> Vgl. Offb 7,9 von der „großen Schar aus den Völkern“ (wobei es dann später in V. 15 allgemein von ihnen heißt, daß sie sich „vor dem Thron befinden“); ähnlich überhaupt von den Toten in Offb 20,12, und von den sieben Engeln in Offb 8,2; etwas anders der Drache als Gegenmacht vor der Frau in Offb 12,4 und abgeblaßt von den beiden Leuchtern in Offb 11,4.

Insgesamt könnte das den gängigen Hintergrund zu der ungewöhnlichen Aussage über den „stehenden“ Menschensohn in der Stephanusvision Apg 7,55f angeben; anders aber M. HENGEL 1993, „Setze dich“, S. 134.149 und DERS. 1996, *Throngemeinschaft*, S. 169 (Anm. 39): „Das ‚Stehen‘ gehört zur Metaphorik des Lammes.“

<sup>209</sup> Der Gegensatz von „Sitzen“ und „Stehen“ (לֹא עֹמְדִים) wird in einigen MSS ausdrücklich thematisiert. Vgl. zu diesem Thema I. GRUENWALD 1980, *Mysticism*, S. 66f mit Parallelstellen und in Auseinandersetzung mit ihm C. R. A. MORRAY-JONES 1990, *Hekhalot Literature*, S. 17.19f.

<sup>210</sup> In Offb 3,21 kann deswegen auch nicht vom Lamm die Rede sein, wenn vom Sitzen Christi auf dem Thron Gottes die Rede ist. Das Opferlamm „steht“ vor seinem Schächter, bzw. hier in dieser ungewöhnlichen metaphorischen Redeweise in Bezug auf das Lamm vor dem Gottesthron!

<sup>211</sup> S.o. zur Gottesgestalt als ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος in Offb 4,2f.

<sup>212</sup> M. HASITSCHKA 1994, „Überwunden“, S. 488 macht auf den sicher bewußt gestalteten spannungsvollen Kontrast zwischen der „Todeswunde“ einerseits und dem „Stehen“ andererseits aufmerksam. In diesem Gegensatz würde das Stehen als Zeichen des Lebens zu interpretieren sein.

Christus, den Sieger über den Tod und alle Mächte des Bösen und der Sünde!<sup>213</sup> Dieser soteriologische Hintergrund bestimmt im folgenden die ganze himmlische Szene und gibt dem himmlischen Kult eine neue Ausrichtung auf „Gott und das Lamm“.

### c) Die göttliche Bestätigung der Weltherrschaft des Lammes

Offb 5,7 und (das Lamm) kam und empfing (die Buchrolle)  
aus der rechten (Hand) dessen, der auf dem Thron sitzt.

Der Zusammenhang des Stehens des Lammes mit der Thronszene wird seit den Hinweisen von Hermann Gunkel<sup>214</sup> in der neutestamentlichen Forschung weithin als Erhöhungs- und Inthronisationsereignis beschrieben. Mit diesem Hintergrund eröffnet z.B. Traugott Holtz seine Darstellung der Christologie des Gesamtwerkes der Johannesoffenbarung.<sup>215</sup> Das „Inthronisationsdrama“ soll aus den drei Akten bestanden haben, die schematisch noch zu erkennen seien:

- Erhöhung,<sup>216</sup>
- Präsentation<sup>217</sup> und
- aktuelle Thronbesteigung.<sup>218</sup> Daraufhin schließe sich die Akklamation des himmlischen Hofstaates an, die sich am Ende auf die gesamte Schöpfung ausweite.

Dieses Verständnis bestreitet Willem Cornelis van Unnik energisch.<sup>219</sup> In seiner Kritik betont er, daß von einer „Machtübergabe“ im strengen Sinn gar nicht

<sup>213</sup> Damit symbolisiert ἀπὸ τοῦ nirgendwo erkennbar das, was in großen Teilen der Forschung mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt wird, die „Niedrigkeit“ oder der willige Gehorsam (vgl. u. zum Kennzeichen des „Schächtschnittes“, der dann aus Jes 53 abgeleitet wird). Vielmehr stellt schon der erste Zusammenhang der Beschreibung des Lammes eines der entscheidenden Argumente für den bewußten und gewollten Hintergrund des „Messiaswidders“ dar.

<sup>214</sup> H. GUNKEL (1903), *Verständnis*, S. 60–63.

<sup>215</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 27ff „Die Christusaussagen der Apokalypse“. Auf diese Darstellung stützt sich K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 44ff; ähnlich auch schon E. LOHMEYER (HNT, S. 51ff): „Die Tat des Lammes wird in (V.) 5 und (V.) 9 als Folge seines ‚Sieges‘ hingestellt ... Die Szene erinnert aufs stärkste an die Inthronisation eines neuen Herrschers.“ Ähnlich H.-P. MÜLLER 1963, *Himmlische Ratsversammlung*, passim; H. KRAFT (HNT, S. 103.111f); E. SCHÜSSLER FIORENZA 1972, *Priester*, S. 279f, J. ROLOFF (ZBK, S. 72f) u.a.

<sup>216</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 29 „Sie wird nicht geschaut, sondern ausgesagt in der Anrede des Ältesten an den Seher.“

<sup>217</sup> Ebd.: „... in ihr erscheint der, dem das Geschick der Welt übertragen wird, vor dem himmlischen Ratshof (sic!)“

<sup>218</sup> HOLTZ verweist auf die Angabe aus dem letzten Sendschreiben an Laodizea (Offb 3,21) und das „Schauen“ der Machtverleihung in Offb 5,7: „der Christus ‚nimmt‘ aus der Rechten des auf dem Thron Sitzenden.“ (T. HOLTZ [1962], ebd.).

<sup>219</sup> W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, schon mit seiner einleitenden Betonung der Verherrlichung Gottes als Schöpfer und Erretter, im Gegensatz zu einem einseitigen Verständnis von Offb 5 als „Anbetung des Lammes“. Diese Interpretation wird z.B. aufgenommen bei

gesprochen werden kann, denn die Vision beschreibt diesen Akt der Übergabe des Buches als eine aktive Tat des Lammes selbst, das die Buchrolle ergreift.<sup>220</sup> Damit wäre es angemessener, weniger von der „Übergabe“, sondern eher von einer „Übernahme“ des Buches zu sprechen. Allerdings ist die folgende Beobachtung zum Stichwort „Erhöhung“ aussagekräftiger. Könnte das Fehlen einer Aussage über die Erhöhung diese nicht als ein in der Vergangenheit liegendes, schon abgeschlossenes Ereignis voraussetzen?<sup>221</sup> Das Lamm ist ja bereits „in die Mitte des Thrones“ erhöht (vgl. ἐνίκησεν)! Das letzte Argument bei van Unnik über die nicht ausdrücklich angegebene Inbesitznahme des Thrones, bzw. des Vollzugs der Herrschaft durch das Lamm, ist sicher das diskussionswürdigste. Martin Hengel hat in dem schon erwähnten Aufsatz gerade diesen Punkt herausgearbeitet, daß „von Kap(itel) 5 an ... in der Apokalypse die Handlungseinheit und Throngemeinschaft zwischen Gott und dem Opferlamm anzunehmen (ist), auch wenn dies expressis verbis nicht immer gesagt ist.“<sup>222</sup> Die endgültige Übernahme der sichtbaren Herrschaft auch auf Erden geschieht erst in Kap. 19 und 20.

Diese Interpretation von Offb 5,7 ist in jüngster Zeit durch den Kommentar von David Aune noch einmal bekräftigt worden. In einem ausführlichen Überblick über die ganze Johannesoffenbarung werden drei Interpretationsmodelle diskutiert,<sup>223</sup>

- „Rev 5 as the *Enthronement* of the Lamb“;
- „Rev 5 as a *Commission* in the Heavenly Court“;
- „Rev 5 as the *Investiture* of the Lamb“.<sup>224</sup>

Hierbei wird auf der einen Seite die Verknüpfung zwischen dem Empfangen der Buchrolle (ἐλήφεν) Offb 5,7 und dem „Empfang“ (λαβεῖν) der ersten (Schluß-)Doxologie Offb 5,12 als eine Klammer herausgearbeitet, die zum ersten

U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 151f) und A. Y. COLLINS 1986, *Combat Myth*, S. 215ff; vgl. auch P. BORGES 1996a, *Moses*, S. 155ff.

<sup>220</sup> „... in Apoc(alypse) 5 the handing over is not mentioned, but the Lamb Himself takes it and is worthy to do so“ (W. C. van UNNIK 1970, „Worthy is the Lamb“, S. 447).

<sup>221</sup> „... the Lamb does not receive a new, higher status, he possesses a certain worthiness and on account of that he is allowed to do something and is able to do what nobody else could do.“ (aaO., S. 447; herv. dort) und ähnlich in seinem letzten Punkt (S. 448; herv. dort): „The Lamb receives honour and praise, not because he has become something new, but because he has done something and is now something.“ Vgl. A. Y. COLLINS 1986, *Combat Myth*, S. 215: „The acclamation ... describes the work already accomplished by the Lamb.“ Gegen eine „Inthronisation“ spricht sich R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 141 aus, wobei allerdings seine Argumentation nicht klar wird, sondern wieder mit einer allgemeinen Kombination von königlichen, priesterlichen und opferterminologischen Aspekten die dahinter stehende Problematik verwischt ist.

<sup>222</sup> M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 165; vgl. auch die Verwendung des Begriffs „Aktionseinheit“ bei A. VÖGTE 1976, *Gott*, S. 391 und H. GIESEN (JRNT, S. 263 zu Offb 11,15).

<sup>223</sup> D. AUNE (WBC, S. 332–338).

<sup>224</sup> D. AUNE (WBC, S. 336): „The term ‚investiture‘ is a more appropriate designation for the narrative in Rev 5 than ‚enthronement‘, since ‚investiture‘ refers to the act of establishing someone in office or the ratification of the office that someone already holds informally.“

Mal die „Ehrenprädikate“ für das Lamm thematisiert. Sie greift ihrerseits auf die Prädikationen Gottes in Kap. 4,11 zurück; später kann immer wieder daran angeknüpft werden.<sup>225</sup> Traditionsgeschichtlich kann Offb 5 auf der anderen Seite neben Ez 1 und 2 auf die Menschensohnszene aus Dan 7,14 (und V. 18) aufbauen. In der Vision des Gerichtes über das „vierte Tier“ wird dem „Menschensohn“ (שר אנוש; υἱὸς ἀνθρώπου) die Herrschaft über „Völker, Nationen und Sprachen“ (אמריא כל עמומיא אנושי; Theodotion: πάντες οἱ λαοί; vgl. Offb 5,13) übertragen: „Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben.“<sup>226</sup> Anders als beim Propheten Daniel wird bei Johannes die Übernahme der Weltherrschaft („Investitur“) mit dem Sühnetod Christi verbunden, der nun die entscheidende Grundlage für diese „Investitur“ bildet.<sup>227</sup> Andererseits erscheint in Dan 7 auch nicht das Motiv einer „versiegelten Buchrolle“.<sup>228</sup>

Die oben genannten Beobachtungen von van Unnik sind nun noch einmal von einer anderen Seite aufzunehmen. Was soll mit der „Würde“ und Befähigung zur Weltherrschaft und mit den ausführlichen Akklamationen zum Ausdruck kommen? Hat es in diesem Zusammenhang nicht eine entscheidende Bedeutung, an welchem Ort und in welchem Zusammenhang auch das Lamm – als Antwort auf die eindringliche Frage des Engels Offb 5,2 – die Akklamation erhält? An dieser Stelle können die früheren Hinweise nur vorläufig weitergeführt werden.<sup>229</sup>

Wenn der Handlungsablauf zwischen der ersten und den weiteren Aussagen über das Lamm in der Weise gedeutet werden muß, daß der Beginn von Offb 5,7 καὶ ἦλθεν nicht eine erneute Ortsveränderung angibt, sondern eine sprachliche Verschränkung darstellt,<sup>230</sup> dann liegt die Betonung auf der Darstellung der Aufgabe des Lammes, auf dessen Selbstopfer und Erhöhung zurückgeblickt werden kann. Es ist die *Bestätigung* seiner schon ergriffenen Weltherrschaft, die in der Vision des Sehers geschaut wird. So drückt sich hier ein dramatisches Geschehen aus, das als neues Ereignis das maßgebliche Thema in den Mittelpunkt stellt, von dem die nächsten Kapitel mit ihren Schilderungen von Verführung, Unterdrückung und Konfrontation nicht mehr ablenken können. In dieser Weise bildet die himmlische Szene die Voraussetzung zu allem in den folgenden Kapiteln weiter geschilderten Abläufen. Der Kampf auf Erden ist hier im Himmel nur sehr hin-

<sup>225</sup> S.u. zur Interpretation von Offb 5,12.

<sup>226</sup> Dan 7,14: וְלֵאמֹר וְיָרֶךְ וְיִשְׁלַח וְיִמְלֹךְ וְיִשְׁלַח וְיִמְלֹךְ.

Theodotion: καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ τὴ μὴ καὶ ἡ βασιλεία; LXX hat nur die eine (zusammenfassende) Prädikation: ἐξουσία.

<sup>227</sup> D. AUNE (WBC, S. 338): „John has grounded that investiture on the sacrificial death of Christ, which now becomes the very basis for investiture.“ Für ihn ist also die „Investitur“ das entscheidende Interpretationsmodell!

<sup>228</sup> D. AUNE (WBC, S. 338) verweist auf Ez 2,9f.

<sup>229</sup> Vgl. oben zur Frage des Engels nach der Befähigung des Brechens der Siegel des Buches und unten zum Neuen Lied.

<sup>230</sup> Vgl. o. zur Übersetzung und der Konstruktion des *hysteron proteron*.

tergründig wirksam. Aber gerade das Zeichen des „Schächtschnittes“ konfrontiert eben mit dem unnatürlichen, gewaltsamen Tod des Lammes, das zum Sieger und Erlöser wird.

d) *Der Schächtschnitt und seine Heilsbedeutung*

Offb 5,6 in der Mitte des Thrones (als dem Zentrum)  
und der vier Lebewesen und in der Mitte der Ältesten  
stand ein Lamm, wie (für das Opfer) geschächtet

Das erste Kennzeichen des ἀρνίου am Thron lautet ὡς ἐσφαγμένον, wobei der Vergleichspartikel keine allzugroße Bedeutung zukommen kann,<sup>231</sup> denn etwas später wird dieses Kennzeichen zu einem feststehenden attributiven Ausdruck ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον (Offb 5,10 und 13,8).

Oft wurde diese Kennzeichnung des Lammes als Zitat<sup>232</sup> oder zumindest in Bezug auf den Gottesknecht von Jes 53 als *Metapher der Ohnmacht* gedeutet.<sup>233</sup> In dieser Szene, in der zuerst von seinem Sieg die Rede ist (Offb 5,5), erscheint die Ohnmacht aber als ein grundsätzlich überwundener Ausgangspunkt! Der scharfe, in metaphorischer Sprache ausgedrückte Kontrast zwischen dem Sieg des Löwen und dem „geopferten Lamm“ ist bewußt gewollt.<sup>234</sup> Unter dem Hinweis darauf, daß in der Johannesoffenbarung „sich an keiner Stelle ... sonst eine Anspielung oder Bezugnahme auf I(e)s(aja) 53 und die Gottesknechtslieder“ findet, hat Traugott Holtz einen deutlichen Bezug zur Passatradition herausgestellt.<sup>235</sup> Diese Deutung ist die gebräuchliche zu unserem Text und überhaupt zur

<sup>231</sup> H. BALZ (als Hg.), Art. σφάζω, EWNT Bd. 3 (1983), Sp. 755 thematisiert zu Recht „das visionäre ὡς“. W. BOUSSET (KEK, S. 172) bemerkt: „Dem Apok(alyptiker) eigentümlich ist der manirierte Gebrauch von ὡς“; ähnlich auch R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 136) registriert: „A frequent idiomatic use of ὡς in our author.“ Vgl. J. FREY 1993, Verhältnis, S. 351: „Ihre im NT einzigartige Verwendung von ὡς ... gehört zu jener verhüllenden apokalyptischen Sprachform, wie sie etwa auch im Danielbuch begegnet.“, mit Verweisen auf Offb 1,10; 4,6 („gläsernes Meer“); Offb 6,6; 19,1,6 und weiteren Belegen. Ähnlich O. MICHEL, Art. σφάζω, ThWNT VII (1964), S. 934. Von „abmildern“ der herrschaftlichen Züge durch das ὡς kann aber dadurch nicht die Rede sein, so interpretiert E. SCHÜSSLER FIORENZA 1972, *Priester*, S. 270; 273.

<sup>232</sup> So z.B. R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 141): „a quotation from Isa. liii.7“ mit Verweis auf Apg 8,34ff und Jer 11,19. Ausführlich auch in der *Christologie* zur Offb bei J. COMBLIN 1965, *Le Christ*, S. 32f und passim.

<sup>233</sup> Vgl. M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 162.

<sup>234</sup> Vgl. o. den Exkurs zum „Sieg des Lammes“.

<sup>235</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 44–47 mit der thetischen Überschrift: „Das ἀρνίον ist das Passalamn“. Und vor allem die kurzen Ausführungen im grundlegenden Artikel von J. JEREMIAS, Art. ἄμνος, ThWNT I (1933), S. 342–345 mit Schlußfolgerung (S. 345): „... die Aussagen der Ap(okalypse) über Jesus als ἀρνίον (darf man) nicht von den n(eu)(estamen)tlichen Aussagen über Jesus als Opferlamm ... trennen“. Auch R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 136f scheint in seinem Abschnitt „Sacrificial Role of the Lamb“ trotz Zitierung der abweichenden Interpretation von M. FORD (AncB) zu dieser Sicht zu tendieren. Ausführlich verteidigt diese traditionsge-schichtliche Deutung P. PRIGENT 1964, *Apocalypse et Liturgie*, S. 73–76 „L'agneau pascal“ und

Johannesoffenbarung geworden,<sup>236</sup> auch wenn Holtz zugesteht: „Zwingend be- weisen läßt sich das freilich nicht.“<sup>237</sup>

Die Probleme dieser Deutung sind nun vor kurzem in einem Aufsatz von Peter Stuhlmacher erneut aufgegriffen worden.<sup>238</sup> Verschiedene Gründe sprechen seiner Meinung nach gegen einen Bezug zur Passatradition. Erstens wird der Bezug zur Passatradition nirgends im Werk deutlich ausgesprochen.<sup>239</sup> Zum anderen betont Stuhlmacher zu Recht, daß aus mehreren Gründen „die soteriologische Deutung der ἀρνίου-Belege und von Joh 1,29.36“ gar nicht das leisten, was sie leisten sollen.<sup>240</sup> Das letzte damit verbundene Argument bezieht sich darauf, daß bei dieser traditions-geschichtlichen Herleitung „auch der für die neutestamentliche Metapher vom Christuslamm konstitutive Grundgedanke der stellvertretenden Aufopferung eines Tieres für das ganze Volk fehlt.“<sup>241</sup> Darum kommt Stuhlmacher zutreffend zu dem Schluß: „Die Rede vom Lamm (Gottes) und der Sühnewirkung seines Todes ... läßt sich durch Verweis auf die frühjüdische Passatradition nicht befriedigend erklären.“<sup>242</sup>

Nach einer kurzen Skizzierung der „Tradition vom Tamidopfer“ interpretiert P. Stuhlmacher überzeugend den mehrfachen Hinweis auf den Schächtschnitt vor einem etwas anderen Hintergrund.<sup>243</sup> Denn „die *Schächtung* des Lammes hatte

(etwas zurückhaltender) S. 98f; eine neue Deutung versucht M. BARKER 1995, *Servant*, mit Bezug auf den großen Versöhnungstag; ihre Deutung ist allerdings alles andere als befriedigend und überzeugend.

<sup>236</sup> So früher auch M. HENGEL 1981, *Atonement*, S. 46.

<sup>237</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 45.

<sup>238</sup> P. STUHLMACHER 1996, *Lamm Gottes*, passim.

<sup>239</sup> AaO., S. 45 mit Zitat von T. HOLTZs eigener Formulierung.

<sup>240</sup> P. STUHLMACHER 1996, AaO., S. 530 mit Berufung auf die Abendmahltradition und die Rede vom „Bundesblut“.

<sup>241</sup> Ebd. mit der Begründung: „... denn am Passafest wurden jeweils sehr viele Lämmer im Tempel geschlachtet, und zwar nicht etwa von Priestern, sondern von den Hausvätern oder deren Beauftragten.“

<sup>242</sup> Ebd., S. 531 (Herv. dort) als Schlußsatz des Abschnittes „Probleme der Deutung“.

<sup>243</sup> Zwar wird als Argument gegen das Tamidopfer eingewendet, daß in der ganzen Offb kein Bezug zum Opferkult sichtbar wird (E. SCHÜSSLER FIORENZA 1985, *Justice*, S. 95). Aber es wird der (himmlische) Altar erwähnt (s.o.), der Weihrauch, bzw. das Räucherwerk (vergleiche unten zu Offb 5,8), der Tempel und vor allem die „Loskauf“, d.h. Sühne wirkende Kraft seines vergossenen Blutes (Offb 5,9).

Grundsätzlich ganz abwertend gegenüber einer Tempelvorstellung entscheidet sich z.B. auch G. R. BEASLEY-MURRAY (NCB, S. 112): „To discuss whether the heaven which John describes is conceived of the terms of a palace or temple ... is pointless.“ Ähnlich neuerdings auch wieder H. GIESEN (RNT, S. 166): „... und Johannes kein Interesse am Tempelkult erkennen läßt.“ Eine Position, die R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 118 (Anm. 5) zu Recht scharf kritisiert als Verlust eines „important point in the passage“, denn der Tempel ist das Haus, der Palast Gottes. Es ist sicher richtig, daß der Tempelkult für Johannes aktuell keine Bedeutung mehr hat; der Tempel in Jerusalem ist zerstört. Es finden keine regelmäßigen Opfer mehr statt (auch wenn nicht sicher ist, ob die Opfer wirklich direkt mit der Zerstörung beendet worden sind). Dagegen ist offensichtlich, daß die Sprache der Johannesoffenbarung sehr wohl „kulttheologisch“ geprägt und bestimmt

beim Tamidopfer – anders als bei der Passaschlachtung – kultische Bedeutung.<sup>244</sup> Darüber hinaus läßt sich durch die Beschränkung der Tiere beim Tamidopfer allein auf Schafwidder (כבש; LXX: ἀμνός; in den Targumin: אַמִּיר, im mischnischen Hebräisch: זֶלֶה, gelegentlich auch אֵיל) eine größere Nähe zur christologischen Pointe wahrscheinlich machen.<sup>245</sup> Von dieser Metapher her lassen sich auch die messianischen Elemente innerhalb der christologischen Texte der Johannesoffenbarung, die kaum einen Bezug zur Exodus- und Passaerzählung aufweisen, am überzeugendsten deuten.<sup>246</sup>

Innerhalb des Gesamtrahmens von Offb 4–5 können m.E. zwei weitere Faktoren ergänzt werden. Wenn es richtig ist, daß der Bezug der beiden aufeinanderfolgenden Kapitel bewußt gestaltet ist, dann tritt hier das Lamm zum ersten Mal im himmlischen Kult in Erscheinung. Er wird durch die ständige Rezitation des Trishagion (Offb 4,8) eingeleitet. Zum anderen verdienen die musikalisch-liturgischen Angaben Beachtung.<sup>247</sup> So werden – soweit man das noch rekonstruieren kann – als Instrumente beim Tamidopfer neben den (Signal-)Trompeten zur Begleitung des Gesangs Kithara verwendet, während zur Passatradition die („Opfer“-)Flöte gehört, die aber in der Offb überhaupt nicht erwähnt wird.<sup>248</sup>

ist; vgl. durchweg die ausführliche Darstellung eines Tempel-Milieus in beiden Kapiteln Offb 4–5 bei R. D. DAVIS 1992, aaO., S. 118–147 (= 29 S.); aber auch bei E. SCHÜSSLER FIORENZA 1994, *Das Buch der Offenbarung*, passim. So erscheinen wie schon angemerkt ein Altar, ungewöhnlich viele Elemente des Opferkultes bis dahin, daß auch das Thronbild grundsätzliche „kultische“ Elemente in sich schließt, indem der „Gottesdienst“ vor dem Gottesthron Elemente aus dem Tempelkult in sich aufnimmt.

<sup>244</sup> P. STUHLMACHER 1996, Lamm Gottes, S. 532 mit Verweis auf mTam 3,2 und 4,3,7b.8 (Herv. dort). Es wäre wohl differenzierter zu formulieren: „Die Schächtung des Lammes hatte beim Tamidopfer neben der kultischen keine sühnende Bedeutung!“ Für diesen Hintergrund bezieht sich STUHLMACHER auf die Hinweise von BILLERBECK II, S. 368f und W. G. KÜMMEL (1969), *Theologie*, S. 264 in deren Verständnis von Joh 1,29. Ähnliche Hinweise enthielt auch schon der Kommentar von I. T. BECKWITH (1919, S. 312–316) in seinem Abschnitt zur Theologie der Offb: „The doctrine of Christ“, allerdings ohne weitere Belege wenn behauptet wird (S. 315): „... the figure is clearly that of the Lamb as an atoning sacrifice.“

<sup>245</sup> P. STUHLMACHER 1996, ebd. verweist auf Ex 29,38; Num 28,3 und mTam 4,3; vgl. auch Ez 46,13. Andererseits berichtet die johanneische Passatradition (Joh 19,14) von der Kreuzigung am Rüsttag zum Passafest (παρᾶσκευῆ τοῦ πάσχα; vgl. Mt 27,62; anders Mk 15,42), an dem die Passalämmer geschlachtet wurden (vgl. 1 Kor 5,7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός).

<sup>246</sup> So ausdrücklich im Forschungsbericht von O. BÖCHER (1975), *Johannesapokalypse*, passim und bei G. DAUTZENBERG, Art. ἀμνός, EWNT 1 (1980), Sp. 168–172; vgl. weiter u. zu den Kennzeichen der Hörner und Augen. Zur Kritik an der Herleitung des Bildes des Lammes in der Offb aus der Passatradition siehe auch die „Skizze“ von M. HASITSCHKA 1994, „Überwunden“, S. 492: ... man würde „das Bild vom Paschalamm (theologisch überfordern), wenn man es als Deutungshintergrund und Interpretationsschlüssel nimmt“. Vgl. aber Offb 1,7 mit Joh 19,37f.

<sup>247</sup> Ausführlicher s.u. zu den κithάρα Offb 5,8 und die Erwähnung der θυμιάματα. Bei M. HENGEL 1987, Christuslied, S. 359 (Anm. 9) findet sich dazu ein erster Hinweis: „Zum Tamidopfer, mit dem auch das Räucheropfer verbunden war, gehörte auch der liturgische Gesang“.

<sup>248</sup> Vgl. mArakh 2,5: „(Nur) an zwölf Tagen im Jahr spielt die Flöte vor dem Altar: Beim Pesachschlachten des ersten (Pesach), beim Pesachschlachten des zweiten (Pesach), am ersten Pe-

Diese Zusammenhänge werden bestätigt durch die folgende verbale Beschreibung des Erlösungsgeschehens und Opfertodes Christi im Neuen Lied, das die himmlischen Wesen gemeinsam anstimmen, und dem für die Johannesoffenbarung als Teil des Christushymnus zentrale Bedeutung zukommt, Offb 5,9:<sup>249</sup>

„Du wurdest geschächtet (εσφάγης) und hast mit deinem Blut (ἐν τῷ αἵματι σου) Menschen für Gott losgekauft aus allen Nationen und Völkern ...“

Diese Aussage über das Sühnewirken des Blutes des Lammes, d.h. seines stellvertretendes Opfertodes, bezieht sich eindeutig – wenn auch sprachlich anders formuliert – auf die schon am Anfang im brieflichen Rahmen der Johannesoffenbarung (Offb 1,1–8) festgestellte christologische Explikation zurück, Offb 1,5:<sup>250</sup>

„... dem, der uns liebt und uns von unseren Sünden erlöst hat durch sein Blut (λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ).“

Mit einer Ausnahme sind alle fünf Texte der Johannesoffenbarung, die die Metapher „Blut“ verwenden, christologisch bestimmt.<sup>251</sup> Hier wird bereits am Anfang des Buches grundsätzlich als gemeinsames Bekenntnis zwischen Johannes und seinen Adressaten die Erlösungstat Christi bestimmt:<sup>252</sup> Christus steht „seiner

sachfeiertag. ...“ Zum Ganzen äußert sich ausführlich K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 119–132 „Die Opfermusik“.

<sup>249</sup> Hierzu s. ausführlich u. zum zentralen Christushymnus.

<sup>250</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA (1974), *Redemption*, S. 221 beschreibt zunächst gemeinsame Elemente zwischen Offb 5,9f und 1,5f („both statements are phrased in hymnic-proclamatory style and have a significant position in the composition of the whole book!“) danach drei weitere, die sich in den Ausdrücken völlig unterscheiden, sachlich aber ihrer Meinung nach eng zusammengehören:

- die Liebe Christi/der Bezug zu seinem Tod;
- die Befreiung durch sein Blut (mit Verweis auf andere neutestamentliche Tauf- [!] und Abendmahlstraditionen);
- der Bezug auf die Stichwörter „Königreich“ und „Priester“.

Zum Text vgl. B. M. METZGER 1975, *Textual Commentary*, S. 72, aber z.B. auch J. R. MICHAELS 1992, *Interpreting*, S. 76.

<sup>251</sup> Neben Offb 1,5 und 5,9 vgl. noch die beiden anderen Hinweise auf das Blut des Lammes Offb 7,14; 12,11, anders nur Offb 8,7; vgl. 17,6; 19,13.

<sup>252</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 33) formuliert knapp und präzise: „... hier (wird) eine für die theologische Konzeption der Apk. fundamentale Weichenstellung vorgenommen ... Als Ausgangspunkt für alles Folgende wird hier nämlich das in den Blick genommen, was durch Christus bereits geschehen ist und sich jetzt schon im Leben der Gemeinden verändernd auswirkt, und zwar erfolgt dies in Formulierungen, in denen sich der Verfasser mit den Empfängern betont zu einem Wir der Empfangenden zusammenschließt.“

Gemeinde als der sie Liebende gegenüber“<sup>253</sup> während jene auf seine Tat als ein vergangenes, abgeschlossenes Ereignis zurückblicken können.<sup>254</sup>

Zwei weitere Texte können dies verdeutlichen. Sie weisen in besonderer Weise gerade die Ebene eines sühnenden Aspektes auf dem Hintergrund des Tamidopfers auf, zumal dieser Aspekt bei der Herleitung aus der Passatradition mehr Schwierigkeiten bereitet.<sup>255</sup> Schon im Jubiläenbuch gibt es Hinweise für dieses Verständnis des Tamidopfers. So heißt es *Jub 6,14*, am Ende der Bestimmungen des Noahbundes, der sich an alle Nachkommen Noahs wendet:<sup>256</sup>

„Und es gibt für dieses Gesetz keine Grenze der Tage, in Ewigkeit ist es. Und sie sollen es bewahren für die Generationen, damit sie Fürbitte leisten für sie mit Blut vor dem Herrn vor dem Altar<sup>257</sup> an jedem Tag. Morgens und abends sollen sie für sie Verzeihung erbitten immer vor dem Herrn, damit sie es bewahren und nicht beseitigen.“

Ganz ähnlich verhält es sich am Ende des Buches in Bezug auf die abschließenden Sabbatbestimmungen, *Jub 50,11*.<sup>258</sup>

„Diese Arbeit soll getan werden an den Tagen der Sabbate im Hause des Heiligtums des Herrn, eures Gottes, damit sie Sühnopfer (!) darbringen in Israel beständig, Tag für Tag,<sup>259</sup> zum Gedächtnisopfer, das angenommen sein wird vor dem Herrn, und die er annimmt in Ewigkeit, Tag für Tag, wie es dir geboten ist.“<sup>260</sup>

<sup>253</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 61 mit Verweis auf das Präsens bei ἀγαπᾷ als Ausdruck einer „bleibenden Gabe“. U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 75) vergleicht die Offb mit Gal 2,20; Eph 1,6; 5,25ff.

<sup>254</sup> Zur Exegese neben den Kommentaren s. T. HOLTZ (1962), ebd., S. 63ff; mit guten Gründen entscheidet sich Holtz für das Part. Aor. λύσαντι; vgl. auch B. M. METZGER 1975, *Textual Commentary*, S. 729.

<sup>255</sup> P. STUHLMACHER 1996, *Lamm Gottes*, S. 530: „Beim Passa(opfer) fehlt auch der für die neutestamentliche Metapher vom Christuslamm konstitutive Grundgedanke der stellvertretenden Aufopferung eines Tieres für das ganze Volk ...“ Dort findet sich auch die weitere Diskussion der sehr spärlichen und alles andere als deutlichen Belege für den Hintergrund der sühnenden Bedeutung des Passaopfers. Das läßt die These von T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 47 fraglich werden, wo auch keine weiteren Belege beigebracht werden: „So wie die Passalämmer (!), die beim Auszug aus Ägypten geschlachtet wurden, Sühne für die Sünden des Volkes Israel beschafften, so hat der Christus Jesus als das Passalamm der Endzeit durch seine Schlachtung die Sünden des Gottesvolkes, d.h. seiner Gemeinde, getilgt und diese damit zu dem, was sie ist, gemacht: zum Volk Gottes.“

<sup>256</sup> Nach der Übersetzung von K. BERGER (JSHRZ).

<sup>257</sup> K. BERGER (JSHRZ) verweist auf Lev 17,11 (Entsühnung mit Blut).

<sup>258</sup> K. BERGER (JSHRZ, S. 554).

<sup>259</sup> K. BERGER mit Verweis auf Num 28,9f; Mt 12,5; CD 11,17f (Sabbatbrandopfer ist von Sabbatgeboten ausgenommen). Mit der Erklärung: „Weil es jeden Tag ein Tamid-Opfer gibt, deshalb sind nach 11QPs<sup>a</sup> (DavComp) 364 Hymnen für das ‚Tamid-Ganzbrandopfer‘ jeden Tag für alle Tage des Jahres‘ nötig“ (Bezug: 11Q 5 27,4).

<sup>260</sup> Übersetzung nach K. BERGER (JSHRZ), mit Verweis auf die äth. *Tez Sanb* 14,23ff: „Diese Arbeit soll getan werden von euch (emend. nach Jub) an euren Tagen und Sabbaten im Haus des Heiligtums des Herrn, eures Gottes, daß sie Sühnopfer darbringen in Israel durch Opfer (emendiert

Damit wird der Hintergrund der sühnenden Funktion des Opfers auch mit den zeitgenössischen Vorstellungen vom Tamidopfer traditionsgeschichtlich am überzeugendsten beschrieben, auch wenn dadurch andere Hintergründe grundsätzlich nicht ausgeschlossen werden sollen. Christologisch kann man weiter ausführen: Das Erlösungswerk Christi (am Kreuz) wurde in seinem einmaligen Tod („durch sein Blut“ ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) sichtbar.<sup>261</sup> Genau um dieselbe Aussage des allerersten doxologischen Textes des Werkes, der sich an Christus richtet (Offb 1,5b), geht es auch in der parallelen Formulierung von Offb 5,9: „Das Blut ist der Kaufpreis, der für die Gemeinde gezahlt wird.“<sup>262</sup> Der Tod Christi als des geschächteten Lammes hat die „Nachfolger des Lammes“ von der feindlichen, sie versklavenden Macht der Sünde freigekauft und sie in einen neuen Herrschaftsbereich gestellt.<sup>263</sup>

Auf Grund dieser Indizien ist die parallele Angabe der Todeswunde des Tieres aus dem Meer (ἐκ τῆς θαλάσσης) *Offb 13,3* in erster Linie aus dem bewußt gestalteten Gegensatz zum Lamm zu verstehen.<sup>264</sup>

„Einer seiner Köpfe sah aus wie tödlich verwundet (ὡς ἐσφαγμένον); aber die tödliche Wunde wurde geheilt.“

nach Jub) von Tag zu Tag an euren Sabbaten zu seinem Gedächtnis(opfer), das sie opfern werden vor dem Herrn, und er nimmt sie an von Tag zu Tag, gleichwie er euch befohlen hat.“

<sup>261</sup> Sprachlich müßte man beim Stichwort „Blut“ von einer „Metonymie“ sprechen; denn anders als bei einer Metapher besteht in der *Metonymie* (oder: *Hypallage*) ein realer Zusammenhang zwischen dem verwendeten Wort und seiner tatsächlichen Bedeutung. Hier wird durch αἷμα auf den Kreuzestod angespielt, also die „Wirkung“ (Vergießen des Blutes) tritt an die Stelle der „Ursache“ (Tötung Jesu). Vgl. neben den Handbüchern für stilistische Figuren BÜHLMANN, S. 72f.

<sup>262</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 64. In *Offb 14,4* werden die „Nachfolger des Lammes“ unter Aufgreifen dieser Motive beschrieben: „Sie (allein) unter allen Menschen sind freigekauft (ἠγοράσθησαν) als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm (ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ)“. Weiter s.u. zu Offb 5,9 („Das ζῆλος-Prädikat ... und die Begründung“).

<sup>263</sup> Hierher gehört die Erklärung des Ältesten *Offb 7,14*: „Sie haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht (καὶ ἐλέκαναν αὐτὰς [τὰς στολὰς αὐτῶν] ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου)“. Weiter, vor allem zur Funktion des himmlischen Lobpreises, s.u.

<sup>264</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 249): Das Tier „erscheint als Antichrist. ... Geradezu zur Karikatur wird der Gegensatz, wenn das Tier Tod und Auferstehung des Lammes nachäfft. ... Wie zum Tode geschlachtet“ erinnert eindeutig an die Kennzeichnung des Lammes“. O. BÖCHER 1983a, *Israel und die Kirche*, S. 50 u.ö. hat dazu den Begriff „Antichristologie“ geprägt; vgl. weiter zu den „Entsprechungen zwischen Personen der himmlischen und der höllischen Trinität“ in seinem Forschungsbericht (1975), *Johannesapokalypse*, S. 83. Ähnlich H. KRAFT (HNT, S. 176): „nicht nur gleicht der Antichrist dem Satan – wie auch Christus ein Bild Gottes ist –, sondern der Antichrist gibt sich seinerseits auch als ein teuflisches Abbild Christi.“ Vergleiche M. KARRER 1986, *Brief*, S. 226: „Demnach imitiert das Tier Jesus Christus“, mit folgenden Bezugspunkten: „Jeweils folgt auf die Präsentation einer hervorgehobenen Gestalt ... deren Bevollmächtigung bzw. Vollmachtsergreifung ..., auf die mit einer Proskynese und Akklamation geantwortet wird“; ähnlich äußert sich auch J. E. HURTGEN 1993, *Anti-language*, S. 108f. Vgl. o. zum Vorkommen von ἀρνίον in der gesamten Johannesoffenbarung.



Neben der Metapher der Todeswunde oder des Schächtschnittes<sup>265</sup> kommt der Bezug zum Kreuzestod Christi – wie schon in Offb 1,5 deutlich geworden ist – auch durch die Verwendung der Metapher des Blutes zum Ausdruck.<sup>266</sup> Die Heilsbedeutung seines Todes ist also von vornherein mit der Beschreibung des Lammes als „geschächtet“ vorauszusetzen, auch wenn explizit nur an einer einzigen Stelle (Offb 11,8) direkt vom Kreuz die Rede ist.<sup>267</sup> Das geschächtete Lamm und sein Blut gehören damit zusammen, denn das Schächten bewirkt das Ausbluten des Opfertieres. So wird zwar nirgends die Bezeichnung Christi als des ἀρνίου näher erläutert, aber mit der unmittelbar anschließenden (doppelten) Reaktion der Thronwelt Gottes und ihrem Christushymnus wird seine beispiellose Bedeutung herausgestellt. Die Leser und Hörer der Johannesoffenbarung wissen um diesen Zusammenhang. Der Sühnetod Christi ist dem Autor so wichtig, daß er allein in diesem Kapitel gleich dreimal nachdrücklich und variierend von der „Schächtwunde“ redet.<sup>268</sup>

Mit diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund und in dieser betonten Herausstellung der unvergleichbaren Würde und Rolle des Lammes als eines stellvertretenden Sühnopfers gehören auch die beiden letzten Macht- und Würesymbole des Lammes („Hörner“ und „Augen“) zusammen. Sie bilden keinen Fremd-

<sup>265</sup> Hier beim ersten Vorkommen in Kap. 5 wird dies wohl am genauesten den Vorstellungshintergrund kennzeichnen. Offb 13,3 ist dann formelhaft der christologischen Ausdrucksweise nachgebildet, wobei der parallele zweite Ausdruck „Todeswunde“ πληγή τοῦ θανάτου den allgemeinen Charakter zum Ausdruck bringt. Damit entspricht ἐσφαγμένως dem vollzogenen Vorgang des (rituellen) „Schächtens“ (שחט), bzw. dem Substantiv (שחיטה); zu diesem Hintergrund vgl. O. MICHEL, Art. σφάζω, ThWNT VII (1964), S. 933. Aber auch die Formulierung für den Tod der Märtyrer Offb 6,9; 18,24 (τῶν ἐσφαγμένων) könnte bewußt den gewaltsamen Kreuzestod anklingen lassen, wenn hier nicht überhaupt die Bedeutung von σφάζειν „auf Krieg und Mord allgemein bezogen“ (O. MICHEL, aaO., S. 935) durchklingt.

<sup>266</sup> Dem können auch die anderen Texte der Offb zugeordnet werden, die über die direkte christologische Verwendung hinaus ebenfalls mit dem Verb σφάζειν von der gewaltsamen Tötung von Menschen sprechen; das ist jedenfalls nach Offb 6,4,9; 18,24 die nächstliegende Deutung; vgl. u.a. BAUER/ALAND, Sp.1587. S. auch Offb 14,20 und 19,15.

<sup>267</sup> So muß wohl grundsätzlich eine feste Tradition angenommen werden, wenn der Vorgang durch den folgenden Hymnus (Offb 5,9; ἐσφάγης) – zwar kurz, aber doch sehr eindeutig – unmittelbar nachgeschoben wird! Offb 11,8 läßt sich nicht als sekundäre Glosse aus dem Zusammenhang herauslösen; der Hinweis auf die Kreuzigung Jesu (ὁ κύριος αὐτῶν) ist eng mit der vorausgehenden Aussage des Todes der Märtyrer (11,7: τὸ θηρίον ... ἀποκτενεῖ αὐτούς) verbunden!

Möglicherweise wird auch in Offb 15,3 mit dem Ausdruck τὴν ψῆδὴν τοῦ ἀρνίου auf das Kreuzesgeschehen angespielt, wenn der Genetiv als Gen. Subj. – als „Lied des Lammes“ und nicht „Lied zu Ehren des Lammes“ (so z.B. EÜ) – aufgelöst wird; so könnte in Parallele zur Anspielung auf Ex 15 die christologische Anspielung auf den „Kreuzeschrei“ mit Ps 22 im Hintergrund stehen.

<sup>268</sup> Zunächst in der „verhüllend-apokalyptischen Sprachform“ ὡς ἐσφαγμένον (Offb 4,6), dann sofort in der verbal-beschreibenden Ausdrucksweise ὅτι ἐσφάγης ... (4,9) und schließlich als präpositionaler Ausdruck τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον (4,12).

körper, sondern sind bruchlos mit der Beschreibung seiner „Heilsfunktion“ verbunden. Schließlich ist bei dem neu eingeführten Begriff ἀρνίου nicht zu vergessen: Der Verfasser hat die ganze ἀποκάλυψις von Christus empfangen. Auf jeden Fall sind in Kap. 5 die allerersten Abschnitte Offb 1,5f und die Schilderung der „himmlischen Gestalt“ Offb 1,9–20 vorauszusetzen.<sup>269</sup>

#### e) Die Hörner

Im Gegensatz zum nächsten Attribut wird das Stichwort „Hörner“ nicht eigens erläutert. Das ist nicht weiter erstaunlich, gilt doch dieser Begriff (κέρας; קֶרַן) schon in den Psalmen als Symbol der Macht und Stärke.<sup>270</sup> Darüber hinaus bleibt dieses Attribut in der Bildebene des (männlichen) Opfertieres.<sup>271</sup> Ungewöhnlich ist aber die Anzahl der Hörner. Soweit ich sehe, sind diese κέρατα ἐπτά nirgendwo anders belegbar.

Die Johannesoffenbarung gibt wohl selbst die entscheidenden Hinweise zum Verständnis, wenn bei der Schilderung der (Gegen-)Macht des Tieres Offb 13,1 ausdrücklich sieben Köpfe und zehn Hörner erwähnt. Damit ergibt sich, wie schon Wilhelm Bousset verdeutlichte,<sup>272</sup> eine „Analogiebildung zu dem Tier“.<sup>273</sup>

Dieses Zeichen der (vollkommenen) Macht und (königlichen?) Stärke gehört sicher ursprünglich zum ἀρνίου dazu, denn in den apokalyptischen Texten kann unter den Augen des Visionärs ein solches κέρας den Tieren („Widder“ oder „Stier“) „wachsen“.<sup>274</sup> So wird auch die Gegenwelt in Offb 13 beschrieben. Dort

<sup>269</sup> So zu Recht gemeinsam mit Kap. 5 behandelt bei E. SCHÜSSLER FIORENZA (1974), Redemption, passim. Dazu kommt auch schon der programmatische Anfang Offb 1,1, wieder aufgegriffen und verstärkt durch Offb 1,2; nicht zufällig wird dieselbe Formulierung 1,9 (wenn sicher ursprünglich ohne „Christus“; vgl. den textkritischen Apparat) in der Eingangsvision wiederholt.

<sup>270</sup> A. S. van der WOUDE, Art. קֶרַן, THAT 2 [1976], Sp. 254: „häufiges Symbol der Stärke“, mit Verweis auf das „Hannalied“ 1 Sam 2,1.10 u.ö. Zur stilistischen Figur, die dahinter steht (*Metonymie* im Sinne: *concretum pro abstracto*), vgl. BÜHLMANN, S. 76f.

<sup>271</sup> Diese Bildebene würde nur dann verlassen und als „wenig passend“ erscheinen (E. LOHMEYER [HNT, S. 55]), wenn ein anderer Traditionshintergrund postuliert wird! Ganz deutlich zeigt sich dies in der Hirtenvision 1 Hen 90,9 (Übersetzung nach S. UHLIG [JSHRZ]):

„Und ich schaute, bis jenen [männlichen] Lämmern Hörner hervorbroschen, aber die Raben warfen ihre Hörner nieder [zerschlugen/brachen sie ab]. Und ich schaute, bis ein großes Horn hervorsproßte ...“

Zur Deutung der Vision auf die Chasidim vgl. M. HENGEL (1969), *Judentum*, S. 343.

<sup>272</sup> W. BOUSSET (KEK, S. 258).

<sup>273</sup> Ähnlich R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 141): „Over against the Christ so represented we have His counterpart in the Beast with the seven heads in XIII.1.“ Vgl. auch M. KARRER 1986, *Brief*, S. 226 mit Verweis auf G. REICHEL 1975, *Buch*.

<sup>274</sup> Das spricht u.a. gegen eine christliche Interpolation im armenischen Text *TestJos* 19,6 (Arm; OTP I, S. 824; hier mit dem rekonstruierten gr. Text von CHARLES, S. 210):

„And the horns of the fourth bull ascended to heaven (ἀνέβησαν τὰ κέρατα μέχρι τοῦ αἰθανοῦ) and became as a rampart for the herds. And from between the two horns there sprouted forth yet another horn (ἐξεβλάστησε ἄλλο κέρας) ...“

spielen allerdings nur die „Waffen“- und „Macht“-Symbole von κεφαλή, κέρασ und πόδες und στόμα eine Rolle<sup>275</sup> und nirgendwo die ὀφθαλμοί.<sup>276</sup> Das spricht u.a. dafür,<sup>277</sup> daß die „Gegenspieler“ des Lammes nur eine „reduzierte“, in ihrer Macht beschränkte Rolle spielen dürfen. Es fehlen ihnen die Insignien von „Allwissenheit“ oder „Allgegenwart“. In Offb 5 hat die Gegenwelt überhaupt keinen Platz, auch wenn sie im Hintergrund durchaus als Folie dient; d.h. ihre Macht ist nicht verdrängt, sondern überboten.

Damit entspricht der Angabe von „sieben Hörnern“ die Beschreibung vom „Sieg“ des Lammes.<sup>278</sup> Der Anspielung auf den Kreuzestod und seiner Heilsbedeutung entspricht der Rückverweis auf die Auferstehung, die Erhöhung und die Einsetzung in die Machtfülle.<sup>279</sup> Damit ist auch die Unterstreichung des Todeszeichens des Lammes, so ausgeprägt der Kontrast zu den beiden traditionellen messianischen Epitheta in V. 5 empfunden werden mag, nicht unüberbrückbar. Dadurch wird der Begriff „Löwe“ nicht einfach ersatzlos durch den neuen Begriff „Lamm“ ersetzt; das zeigt sich z.B. in der wichtigen Vision Kap. 19,11ff, bei der der Seher ebenfalls den „Himmel geöffnet“<sup>280</sup> erlebt (griech.: καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον). Christus als Sieger spielt hier in der Beschreibung der Gestalt auf dem weißen Pferd erneut<sup>281</sup> – nun in der alles entscheidenden eschatologischen Schlacht – die bestimmende Rolle.<sup>282</sup> Auch in diesem Kontext fehlt

<sup>275</sup> Vgl. dann die Machtausdrücke ohne den Symbolhintergrund (= *concretum pro abstracto*): δύναμις und ἐξουσία (Offb 13,2) u.ö.

<sup>276</sup> Vergleichbar ist auch eine merkwürdige, allerdings fragmentarische Beschreibung Satans, *11Q 11, IV, 6f* (MAIER I, S. 358):

„... Dein Antlitz ist ein Antlitz von [...] und [deine] Hörner sind Hörner von ... [...]“.

<sup>277</sup> Vgl. schon oben zu Offb 13,3 zur (tödlichen) Wunde des „Tieres aus dem Meer“ und zu 13,11, den „zwei Hörnern wie ein ἄρνιον“.

<sup>278</sup> Vgl. die Formulierung von KEDAR-KOPFSTEIN, Art. קֶרֶן, ThWAT VII (1993), Sp. 187: „Das Horn als Symbol von Stärke und Sieg“. Dort allerdings (Sp. 188) auch die Bemerkung: „Ganz vereinzelt begegnen Hinweise auf die ursprünglich auch in Israel anzutreffenden Vorstellung, daß überirdische Wesen mit Hörnern ausgestattet seien.“, mit Verweis auf die Mosetradition (Ex 34,29–35) und Num 23,22; 24,8. Vgl. oben zum Thema „Sieg“.

<sup>279</sup> So zu Recht die knappe Gegenüberstellung bei U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 156): „Während die Kennzeichnung ‚wie geschlachtet‘ den Tod Christi markiert, weisen die Attribute ‚sieben Hörner‘ und ‚sieben Augen‘ auf seine herrscherlichen Funktionen hin.“ Ähnliches findet sich auch bei R. D. DAVIS 1992, *Court Judgment*, S. 140: „The fact that the Lamb has ‚seven horns‘ ... indicate that the ... Lamb could at the same time be an authority figure who takes the initiative“, mit Verweis auf die Inhalte der nächsten Hymnen. Vgl. H. GIESEN (RNT, S. 168): „Die sieben Hörner ... sind Ausdruck seiner Machtfülle“, mit vielen Textverweisen für diese Konnotation zwischen „Horn“ und „Macht“ (z.B. Num 23,22; Ps 18,2; 75,4.11; 89,18.25; 1 Hen 90,9.37).

<sup>280</sup> Vgl. Offb 4,1 und 11,19; s.o. zum Thema.

<sup>281</sup> Z.B. neben dem Gewand gekennzeichnet in Offb 19,12 durch seine ὀφθαλμοί!

<sup>282</sup> J. J. COLLINS 1997, *Christian Appropriation*, S. 122 findet hierin Ähnlichkeiten mit den Bilderreden des äthHen: „There the Son of Man, or Righteous One, is the heavenly champion of the poor and the lowly, who are the righteous ones on earth. The heavenly righteous one is hidden,

der Hinweis auf seinen Kreuzestod nicht!<sup>283</sup> Der „Reiter auf dem weißen Pferd“ ist kein anderer als das Lamm und der „siegreiche Löwe“ „aus der Wurzel Davids“ in Kap. 5.

#### f) Die Augen und ihre Deutung

Das letzte Attribut des Lammes sind die „sieben Augen“. Das Stichwort vom ὀφθαλμός und überhaupt die visuelle Wahrnehmung spielte schon öfter in der Johannesoffenbarung eine Rolle: So sind neben dem „Gesicht“ (ἡ ὄψις, Offb 1,16)<sup>284</sup> die „Augen“ der Christusgestalt in der Eingangsvision besonders auffallend, „wie Feuerflammen“ (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός)<sup>285</sup> werden sie beschrieben. Dieser visuelle Eindruck wird kurz darauf im Sendschreiben an Thyatira noch einmal unterstrichen.<sup>286</sup> In ähnlicher Weise spielen die Augen auch bei den Lebewesen (Offb 4,6.8) eine wichtige Rolle. Sie gehören dort zur Beschreibung der himmlischen Wesen, die an der Allmacht und Allwissenheit Gottes Anteil haben und für ihn als seine Boten oder Bevollmächtigte zur Verfügung stehen.

Wenn nun das Lamm mit „sieben Augen“ charakterisiert wird, steht traditionsgeschichtlich sicher wieder Sach 3f im Hintergrund. Dort erscheint die – symbolhafte – Zahl „sieben“ bei der zentralen vierten Vision der sieben Nachtgesichte Sacharjas.<sup>287</sup> Ebenfalls wird nach der Einführung des Phänomens dort eine Deutung nachgeliefert, *Sach 3,8f; 4,10*:

„Denn siehe, ich will meinen Knecht (עבדך) kommen lassen, den Sproß. Denn der Stein, den ich vor Joschua hingelegt habe – auf diesem einen Stein sind sieben Augen (שבעה עינים) ... Denn wer gering dachte von der Zeit der kleinen Anfänge, wird sich freuen, wenn er den auserlesenen Stein (האבן הבריר) in Serubbabels Hand sieht. Das sind die sieben Augen des Herrn (שבע העינים) (יהוה), die über die ganze Erde schweifen.“

Die Augen (der Herrn) sehen alles, was auf der Erde geschieht. Eine ähnliche Deutung findet sich hier bei der Beschreibung der Augen des Lammes. Durch die Wiederaufnahme des Stichwortes von den „Geistern Gottes“ wird neben dem

but when he will be revealed he will cast down the kings and the mighty and exalt the lowly righteous ones.“

<sup>283</sup> Vgl. die spezifische Beschreibung seiner Kleidung als βεβαμμένον αἵματι. Das „in Blut getauchte Gewand“ erinnert damit daran, daß Christus *am Kreuz* gesiegt hat.

<sup>284</sup> Vgl. in Ri 5,31 das „leuchtende Gesicht“ der Menschen, „die Gott lieben“ und ähnlich in Dan 12,3 u.ö.

<sup>285</sup> Siehe Offb 19,12.

<sup>286</sup> Offb 2,18: „Der Gottessohn, der Augen hat wie Feuerflammen (ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός).“

<sup>287</sup> Vgl. G. SCHIMANOWSKI, Art. Zahl, ThBLNT<sup>2</sup>, S. 1986 und S. 1992f mit weiteren Literaturangaben. Zu den Nachtgesichten Sacharjas vgl. vor allem H. GESE 1974, Anfang und Ende, passim (bes. S. 211 zum Symbol der „Augen Gottes“): „... daß die Deutung dann geheimnisvoll von den sehenden Augen Gottes spricht, ist verständlich: Gott sieht man nicht, sondern man wird von ihm gesehen, waren doch auch schon für Ezechiel die göttlichen Wesen voller Augen.“ Vgl. o. zu Offb 4,6.8.

Begriff Augen noch einmal auf den Anfang des Werkes zurückgelenkt. Schon im (brieflichen) Eingangsgruß finden die sieben Geister (vor dem Thron) Erwähnung,<sup>288</sup> aber darüber hinaus bildet dieses Stichwort eine wichtige Klammer zwischen den beiden Kapiteln der Thronvision.<sup>289</sup> D.h.: Dieses Kennzeichen des Lammes nimmt etwas auf, was schon vorher angesprochen wurde und hier für den Empfang der Buchrolle aus der Hand Gottes eine wesentliche Voraussetzung bildet.

Den Hintergrund bildet sicher die Bildsymbolik des Stichwortes Auge (ὄψις) im AT, mit der „Jahwes überwachende Gegenwart und seine Allwissenheit“ beschrieben wird.<sup>290</sup> Als Parallele eignet sich über den beschriebenen Hintergrund des vierten „Nachtgesichtes“ von Sacharja hinaus weiter die kurze Bemerkung aus 2 Chr 16,9, in der Gottes Handeln folgendermaßen beschrieben wird:<sup>291</sup>

„Denn die Augen des Herrn schweifen über die ganze Erde, um denen ein (starker) Helfer zu sein, die mit (ungeteiltem) Herzen zu ihm halten.“

In diesem Zusammenhang beschreiben die Augen Jahwes sein rettendes Eingreifen.<sup>292</sup> Wenn mit diesem Symbol nicht nur ein äußerliches Phänomen, sondern eine Eigenschaft, ein Handeln beschrieben wird, dann ist auch die erläuternde Ergänzung – vergleichbar mit der Angabe zu den sieben Fackeln vor dem Gotesthron – mit der Identifikation mit den sieben „Geistern“ (πνεύματα) sinnvoll und nachvollziehbar. Dann wird hier wohl nicht Bezug genommen auf die „Fülle des Heiligen Geistes“, wie manche in Verbindung zu Offb 1,4 deuten.<sup>293</sup> Die πνεύματα stehen als die Boten Gottes im Vordergrund und diejenigen, die alles Geschehen in der Welt wahrnehmen und seinen Willen in der Welt umsetzen. Das Lamm hat Anteil an diesen Eigenschaften Gottes.<sup>294</sup>

Sieben ist durchweg die für die Johannesoffenbarung bestimmende Zahl der Vollkommenheit. In Kap. 5 wird mit der numerischen Angabe darüber hinaus die Anzahl der Siegel, der Hörner und nun der Augen (und sieben Geister) miteinander

<sup>288</sup> Sie bilden damit einen dritten Bereich neben der Nennung Gottes (in der „Dreizeitenformel“) und der „Jesu Christi“ Offb 1,4f; zum Ganzen vgl. o. zu Offb 4,8.

<sup>289</sup> Auch die „sieben Fackeln“ haben einen Bezug zur vierten Vision der Nachtgesichte Sacharjas: der Leuchter mit den sieben Lampen, Sach 4,2; vgl. o. zu den „sieben Geistern Gottes“ Offb 4,5 und H. GESE 1974, Anfang und Ende, S. 211.

<sup>290</sup> D. VETTER, Art. ὄψις, THAT 2 (1976), Sp. 266.

<sup>291</sup> MT: כִּי יוֹדוּ עֵינָיו מְשַׁשׁ בְּכָל הָאָרֶץ לְהַחֲלִיף עִם לְבָבָם.

LXX: ὅτι οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπιβλέπουσιν ἐν πάσῃ τῇ γῆ κατισχύσαι ἐν πάσῃ καρδίᾳ πλῆρει πρὸς αὐτόν.

<sup>292</sup> Vgl. ähnlich Jer 24,6; vgl. Sach 9,8; Ps 11,4; 17,2; 32,8.

<sup>293</sup> Vgl. o. zu Offb 4,4. Die Deutung auf den Heiligen Geist findet sich z.B. in den Kommentaren von H. B. SWETE, S. 79; I. T. Beckwith, S. 510 und P. PRIGENT (CNT, S. 99).

<sup>294</sup> In ähnlicher Weise wird das Zitat aus Ps 34 in 1 Petr 3,12 verwendet: „Denn die Augen des Herrn (blicken) auf die Gerechten (ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους) ...“.

der in Beziehung gebracht. Darum ist auch die astralmythische Deutung auf (sieben) Gestirne eher unwahrscheinlich.<sup>295</sup>

### g) Zusammenfassung

Die christologische Bedeutung der Bezeichnung „Lamm“ ist grundlegend für das ganze Werk. Wie der Schächtschnitt deutlich macht, ist es das Opferlamm, das Johannes vor Augen steht. Vom Kreuz selbst ist erst später, nur an einer einzigen Stelle, explizit die Rede (Offb 11,8).<sup>296</sup> Der Schwerpunkt der christologischen Aussagen liegt darauf, daß Christus durch sein Selbstopfer den Sieg über den Tod davongetragen hat und darum lebt (vgl. das Stehen innerhalb des himmlischen Hofstaates), und als der Auferstandene das Buch mit dem zukünftigen Geschick der Welt aus der Hand Gottes nimmt. Am Ende des Werkes wird vollständig sichtbar, was Kap. 5 schon andeutet: Er ist der auf Gottes Thron versetzte vollmächtige Sieger.

Es handelt sich damit schon in Kap. 5 um eine erste grundsätzliche Darstellung der Hoheit Christi als des siegreichen Erlösers aus Sünde und Tod. Wenn man von Präsentation oder Inthronisation reden will, dann muß deutlich sein, daß diese schon hinter dem ganzen Geschehen liegen; durch das Stichwort des „Schächtschnittes“ und des „Blutes“ wird auf den Kreuzestod Jesu zurückverwiesen und so auf die Begründung des Heils erinnert. Insgesamt wird die christologische Aussage ähnlich wie die allererste Angabe des Gesamtwerkes in das Gefälle eingeordnet, das von dem „Thronenden“ ausgeht und sich immer wieder auf ihn zurückbezieht.<sup>297</sup>

Die Elemente der Autorität und der Macht und damit die Zeichen einer sieghaften Gestalt überwiegen, wobei dieses Machtgeschehen den gewaltmäßigen Opfertod voraussetzt.<sup>298</sup> Der Seher macht dies durch den Kontrast kenntlich: Das geschächtete Lamm ist der siegende Löwe. Erst in einem solchen weiteren Kontext könnten dann Verbindungen zum Exodus- und zur Passagesgeschichte gezogen werden, ohne damit jedoch eine betonte Beziehung zum Begriff des „Lammes“ selbst herstellen zu können.<sup>299</sup> Demgegenüber wird die einzigartige Nähe des

<sup>295</sup> Vgl. W. BOUSSET (KEK), S. 258f. Zur Anzahl vgl. auch D. AUNE (WBC), S. 354: „The number seven itself is important so that the seven horns and the seven eyes both appear to be interpreted as the seven spirits of God.“ Außerdem verweist Aune bei den Augen und den Hörnern zu Recht auch auf die innere Beziehung zur Angabe in V. 5: den „Löwen aus dem Stamm Juda“, den davidischen Messias. Ähnliches war ja auch schon für die Deutung des vierten Nachtgesichtes in Sach 3,8f; 4,10 wichtig. S. weiter o. zu den Erläuterungen zu den sieben Geistern.

<sup>296</sup> Vgl. aber auch o. zu Offb 15,3.

<sup>297</sup> S.o. zu der dreifachen Angabe in Offb 1,4f: Gott; die „Geister“ in der himmlischen (Thron-) Welt und schließlich zu Christus.

<sup>298</sup> Das ist auch das Wahrheitsmoment in der Darstellung bei M. C. TENNEY (1957), *Interpreting*, S. 125: „For this reason the title is called ‚Christ in the Cosmos‘, because the victory of Christ over the world is stressed rather than the state of the saved.“

<sup>299</sup> Anders z.B. S. J. CASEY 1981, *Exodus Typology*, passim.

Lammes zu Gott auf mehrfache Weise, vor allem räumlich und als Empfänger des hymnischen Preises, nachdrücklich zum Ausdruck gebracht. Weder wird eine direkte Beziehung zum Passaopfer und seinem Hintergrund hergestellt, noch eine besondere Beziehung zu den Gottesknechtsliedern vorausgesetzt.<sup>300</sup> Bestenfalls könnten beide als Grundtexte des Urchristentums im Hintergrund stehen. Allerdings sollte man dabei keine grundsätzlichen Gegensätze konstruieren. Die Beziehung Offb 15 zum Exodus und dem Siegeslied am „Meer“ (Ex 15) unterstreicht diese Interpretation insofern, daß es hier bei dem Lied (Offb 15,3: ἡ ψῆδὴ Μωϋσέως ... καὶ ἡ ψῆδὴ τοῦ ἀρνίου) in erster Linie um das Bekenntnis zur Herrschaft Gottes über die ganze Schöpfung geht!

Auch wenn Offb 4 die entscheidenden Grundlagen für Kap. 5 legt, zieht sich erst ab dem nächsten Teil der Thronvision (Offb 5,1ff) das Lamm bis ans Ende wie ein roter Faden hindurch. Eine solche Kennzeichnung des Christusgeschehens bedeutet, daß die oben schon herausgestellte zentrale Bedeutung Gottes als Schöpfer und Herr der Welt durch diesen neuen Aspekt der Herrschaft Christi nicht beeinträchtigt, sondern erst richtig entfaltet wird. Das hat auch Konsequenzen in Bezug auf die weit verbreitete Bewertung der christologischen Frage; die (gottesdienstliche?) Verehrung Christi kann damit kaum als Affront und Polemik gegenüber der jüdischen Seite gewertet werden.<sup>301</sup> Wir werden dieser Frage in den folgenden Aussagen des Kapitels weiter nachgehen.<sup>302</sup>

Schließlich bekommt das Lamm als Antwort auf die dringende Frage des Engels durch die Übergabe des Buches die unbeschränkte Vollmacht über den Ausgang der Weltgeschichte und die Neue Schöpfung; es handelt sich darum wahrscheinlich um eine *Beauftragungsszene*.<sup>303</sup> Die Annahme und Anerkennung der Vollmacht des Lammes wird nun mit dem ganzen Kosmos liturgisch gefeiert. Es ist wichtig, daß im entscheidenden Moment der Beschreibung des Lammes keine

<sup>300</sup> Das spricht darum auch gegen die interessante Beobachtung von J. R. MICHAELS 1992, *Interpreting*, S. 133: „The Lamb is silent – as silent in triumph as in death.“ Er verweist auf Jes 53,7 und 1 Petr 2,22f. Das überzeugt letztlich aber nicht, denn auch Gott „schweigt“ und ergreift das einzige Mal im ganzen Werk in Offb 21,5ff das Wort (zunächst sind also seine Worte an Johannes gerichtet!).

<sup>301</sup> Vergleiche hierzu z.B. die Untersuchungen von R. BAUCKHAM 1980f, *Worship*, passim sowie L. HURTADO 1987, *One God*, unter dem Stichwort „The Christian Mutation“, weiter auch A. SEGAL 1978, *Two Powers*, passim. Man wird also vorsichtiger gegenüber dem sein, was z.B. HURTADO in Bezug auf die frühchristlichen Hymnen folgendermaßen formuliert (aaO., S. 104): „This is a clear indication of the binitarian shape of early Christian devotion, most likely from the earliest years of the movement.“

<sup>302</sup> Vgl. die Überlegungen von Chr. ROWLAND 1992, *Parting of the Ways*, S. 218 (Anm. 16) zu einer monotheistischen Akzentuierung: „It is thus possible that the use of the symbol of the Lamb as the way of expressing God's messianic activity is a way of reducing (Herv. dort) the threat to monotheism implicit in a human figure sharing God's throne and sovereignty.“

<sup>303</sup> Ähnlich neuerdings D. AUNE (WBC, S. 336–338 „Rev 5 as the investiture of the Lamb“). So auch U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 36 und bes. S. 55): „Kap. 5 schildert die ausdrückliche Beauftragung Christi mit der Durchführung des endzeitlichen Geschichtsplans Gottes.“

Schilderung eines Tempels, Altars oder sonstigen primär kultischen Elementes erscheint.<sup>304</sup> Das Lamm mit seinem Schächtschnitt tritt damit an die Stelle aller kultischen Opferhandlungen; erst später erscheinen wieder gelegentlich Bezüge auf Opfer. Offenbar hat wie in Offb 21,22 das Lamm unmittelbar bei Gott seinen Platz einzunehmen – eine Antizipation des Kommenden, die von Anfang an schon die zentrale Thronszene Offb 4–5 in sich birgt und später nur noch entfaltet zu werden braucht.

<sup>304</sup> S.o. „Die Schilderung Gottes“. Das spricht auch gegen die Überschrift „Heavenly Temple Vision“ in der neuesten Untersuchung von P. LEE 2001, *New Jerusalem*, S. 248ff.

## 7.3 Die Akklamation der Lebewesen und Ältesten (Offb 5,8–10)

## Übersetzung von Offb 5,8–10

- 8 Als es (das Lamm) die Buchrolle entgegennahm,  
warfen sich die vier Lebewesen  
und die 24 Ältesten nieder vor dem Lamm;  
alle hatten eine Kithara und goldene Schalen, gefüllt mit Räucherwerk  
– das sind die Gebete der Heiligen –
- 9 und sie sangen ein neues Lied mit den Worten:  
„Würdig bist *du*  
das Buch entgegenzunehmen und seine Siegel zu öffnen;  
denn du wurdest geschächtet  
und hast für Gott durch dein Blut (Menschen) losgekauft  
aus jedem Stamm und (jeder) Sprache, Nation und Volk  
(10) und hast sie für unseren Gott zur Königsherrschaft  
und zu Priestern gemacht, und sie werden über die Erde herrschen.“

Stand bisher das Lamm und die Lösung des geschlossenen und versiegelten Buches im Vordergrund, so treten nun wieder die himmlischen Wesen hervor. Sie reagieren damit auf das, was durch das Lamm und seine Geschichte neu ins Blickfeld geraten ist. Sie bekommen insofern erneut eine liturgische Funktion zugeordnet: die Akklamation des Lammes.

## 7.3.1 Analyse des Abschnittes

Im Anschluß an den Beginn des Kapitels (Offb 5,1) konzentriert sich jetzt der Blick des Sehers, nachdem die Buchrolle<sup>305</sup> durch das Lamm übernommen wurde, auf das, was dieses Geschehen in der himmlischen Welt an Reaktionen auslöst.<sup>306</sup> Der kleine Unterabschnitt endet mit dem durch *καὶ εἶδον καὶ ἤκουσα* eingeleiteten Neueinsatz in V. 11.<sup>307</sup> Auch hier geht es nicht nur um die äußerliche Feststellung einer „himmlischen Liturgie“, wie aus der Mitteilung des Wortlautes des Lobpreises selbst zu schließen ist.

Sprachlich kommt der Zusammenhalt durch die Anhäufung des (siebenfachen) syntaktischen *καί* zum Ausdruck, sowie durch die Abfolge von Haupt- und Nebensätzen. Dabei treten unter formalen Gesichtspunkten zwei unterschiedliche Teile besonders in den Vordergrund; zum einen ein narrativer,

<sup>305</sup> Ähnlich wird bei K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 47 die „Verbindung der beiden Teile der Handlung“ gesehen in der „Übergabe (!) des Buches“.

<sup>306</sup> In der Veränderung dieses Blickwinkels ist es irreführend, von der Buchrolle als dem entscheidenden Thema des ganzen Kapitels zu sprechen. Die Reaktionen der verschiedenen Teile der himmlischen Szene müssen hier auf jeden Fall in diesen Leitgedanken mit eingebunden sein.

<sup>307</sup> Vgl. oben zur Zuordnung von „Sehen“ und „Hören“ in Offb 4,1.

Prosa-Teil (V. 8–9a), der als Einleitung zum folgenden dient, und – nach dem Begriff „Neues Lied“ – ein poetischer Teil. Dieser letzte Teil kann als liturgisches Stück noch genauer untergliedert werden. Nach dem einleitenden *ἄξιος εἶ*<sup>308</sup> in Vers 9b werden drei, zum großen Teil als *parallelismus membrorum* gestaltete, Glieder erkennbar:

- Zunächst mit Bezug auf das bisherige „Thema“ *βιβλίον*,
- dann zur Heilsbedeutung des Lammes
- und schließlich nach einer vierfachen Aufzählung eine letzte Angabe zur „Tätigkeit“ des Lammes, sprachlich zusammengefaßt durch *βασιλεία* und (mit anderem Subjekt) *βασιλεύουσιν*.

Hängt der erste Parallelismus mit den beiden Infinitiven *λαβεῖν* und *ἀνοῖξει* von dem akklamatorisch gebrauchten *ἄξιος* ab, so dienen die beiden letzten Teile der Begründung dieser ersten Aussage. Sprachlich wird das erkennbar durch die drei Partizipien *ἐσφάγης*, *ἠγόρασας* und *ἐποίησας*,<sup>309</sup> wobei das letzte Glied durch das finite Verb *βασιλεύουσιν* ein besonderes Gewicht bekommt (Achtergewicht):<sup>310</sup>

Ἄξιος εἶ

- a) λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξει τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, ὅτι
- b) ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ...
- c) καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

Durch eine ungewöhnliche grammatikalische Form fällt auch der mittlere Teil, die Aussage über das Lamm, aus dem Rahmen; der kurzen, finiten Verbalaussage *ἐσφάγης* steht die lange, gewichtige Angabe über den Loskauf aus den Völkern mit der vierfachen Aufzählung, noch einmal verstärkt durch das alles umschließende *ἐκ πάσης φυλῆς*,<sup>311</sup> gegenüber. In der Beschreibung der außergewöhnlichen Heilstat des Lammes liegt der besondere Akzent dieses gemeinsamen Hymnus der Lebewesen und Ältesten:

<sup>308</sup> Hiermit wird bewußt an den Abschluß von Kap. 4 (mit V. 11) angeknüpft. Weiterhin werden in beiden Fällen Lebewesen und Älteste als feste *liturgische Gruppe* vorausgesetzt, auch wenn in Kap. 4 als „Sprecher“ des Hymnus selbst nur die 24 Ältesten genannt sind (gegen K.-P. JÖRNS).

<sup>309</sup> Zum Partizipialstil vgl. E. NORDEN 1923, *Agnostos Theos*, S. 201ff: „Der Relativ- und Partizipialstil der Prädikationen“; G. DELLING (1959), *Stil*, bes. S. 437–442 „Die partizipialen Gottesbezeichnungen“; aber auch die Beobachtung von R. DEICHGRÄBER 1967, *Gottes hymnus* S. 52: „Stilgemäß im Hymnus ist wieder das ὅτι, der Begründungssatz nennt die von dem Lamm gewirkte Erlösung, die als Loskaufung beschrieben wird.“

<sup>310</sup> Zur Textkritik von *βασιλεύουσιν* vgl. o. die Anm. zum griechischen Text.

<sup>311</sup> Das gilt auch, wenn die Kongruenz mit den beiden letzten Prädikationen nicht mehr stimmt.

(V. 9) ὅτι  
 ἐσφάγης  
 καὶ ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου  
 ἐκ πάσης φυλῆς  
 καὶ γλώσσης  
 καὶ λαοῦ  
 καὶ ἔθνους ...

Diese auffällige Herausstellung des Hymnus kommt schließlich auch dadurch zum Ausdruck, daß hier zum ersten Mal die Lebewesen und die Ältesten *gemeinsam* das Loblied anstimmen, das eigens mit der singulären Bezeichnung ᾠδὴ καινὴ eingeführt wird.<sup>312</sup>

### 7.3.2 Zum Einzelnen

Die Übernahme der Buchrolle aus der Hand Gottes bewirkt die gemeinsame Proskynese und Verehrung des Lammes durch die Lebewesen und Ältesten. Die bisherige Verehrung Gottes als Allherrscher wird auf die Verehrung des Lammes und sein Lob übertragen. Die Anerkennung der Macht und Majestät Gottes, die durch die Proskynese und Offb 4,11 durch den Hymnus zum Ausdruck gebracht wurde, entspricht dem Niederwerfen vor dem Lamm und der direkt anschließenden Würdig-Akklamation mit einer ausführlichen Begründung. Schon in der Einleitung in V. 8–9a werden besondere Akzente gesetzt. War bisher in Kap. 4 nur von einem himmlischen „Gesang“ die Rede, so wird dieser hier mit Instrumenten begleitet: Jedes himmlische Wesen besitzt ein solches (ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν ...); in die himmlische Liturgie sind nun (unblutige) Opfer, d.h. Gebete, eingeschlossen; schließlich wird der Lobpreis als ein *Neues Lied* eingeführt. Mit diesen steigenden Akzenten wird schon durch den Rahmen die Eigenständigkeit dieser Szene herausgestellt. Dem entspricht dann die besondere Profilierung des Hymnus.

#### 7.3.2.1 Die Begleitung des Gesangs durch Musikinstrumente

Zunächst fällt die instrumentale Ausstattung des himmlischen „Chores“, repräsentiert durch die Lebewesen und Ältesten, ins Auge.<sup>313</sup> Nirgendwo vorher war von solchen Instrumenten die Rede gewesen: Das Trishagion der Lebewesen (Offb 4,8) war ein reiner (Sprech-)Gesang, ebenso der Gotteshymnus

<sup>312</sup> S. auch o. zur Proskynese in Offb 4,11 und u. zu Offb 5,14. Gemeinsam stimmen später die Lebewesen und die Ältesten nur noch in Offb 19,4 das „Amen, Halleluja“ an, als Reaktion auf den Siegesruf der „großen Schar im Himmel“ (Offb 19,1–3)! Weiter s.u. zum anderen Neuen Lied der 144.000 Erlösten, in Offb 14,2ff, das aber anders als hier nicht in seinem Wortlaut mitgeteilt wird!

<sup>313</sup> I. GRUENWALD 1988, *From Apocalypticism*, S. 154: „It is interesting to point out that the songs of heavenly beings are in general verbal, and only on rare occasions is instrumental accompaniment added.“

der Ältesten (Offb 4,11).<sup>314</sup> Die Musikinstrumente (κιθάρα) scheinen in spezieller Relation zum angeführten Inhalt des folgenden Hymnus 5,9f zu stehen. In der Regel wird in der gesamten jüdischen Tradition der Gesang rein verbal vorgetragen, und auch der sakrale Gesang am Tempel in Jerusalem gestattete nur zu bestimmten Anlässen<sup>315</sup> Instrumentalbegleitung.<sup>316</sup> Allein der – regelmäßige – Gesang der Leviten scheint mit Musikinstrumenten begleitet gewesen zu sein.<sup>317</sup>

So heißt es grundsätzlich schon bei Jesus Sirach – unter der betonten Herausstellung der besonderen Ästhetik der menschlichen Stimme (יְשׁוּבָה בְּרַחֲמֵי הַלְלוּתָא) und damit wohl kritisch gegenüber einer Instrumentalbegleitung, *Sir 40,21*:

„Flöte und Harfe verschönern das Lied, doch mehr als beide ist eine reine Stimme (יְשׁוּבָה בְּרַחֲמֵי הַלְלוּתָא וְיִשְׁמַחֲנָהּ וְיִשְׂמַחֲנָהּ וְיִשְׂמַחֲנָהּ וְיִשְׂמַחֲנָהּ).“

Was hier von der normalen Volksmusik ausgesagt wird, entsprach später grundsätzlich dem Geschmack der Rabbinen für die Sakralmusik.<sup>318</sup>

Trotzdem gibt es gelegentlich – in der hier als Vergleich besonders geeigneten späteren Hekhalot-Literatur – Belege für die himmlische Instrumentalbegleitung bei den vier Lebewesen am Gottesthron; so z.B. in dem allumfassenden Lied über die Ströme der Freude, die sich während der gleichzeitigen Rezitation der himmlischen und irdischen Qeduscha vom Thron der Herrlichkeit ergießen, *Hekhalot Rabbati* § 161 (8,4).<sup>319</sup>

<sup>314</sup> *Offb 14,2* berichtet vom Lied der 144.000, das ebenfalls als ᾠδὴ καινὴ bezeichnet wird, deren Klang mit „dem Klang der Kithara, die ein Kitharasieler schlägt“ (ὡς κιθαροδῶν κιθαρίζοντων ἐν ταῖς κιθάραις), verglichen wird und nur noch Offb 15,2 werden beim (Sieges-)Lied „am gläsernen Meer“ κιθάρα erwähnt. Die „Trompeten“ (σάλπιγγαι) haben eine andere musikalische Funktion! Vgl. H. LICHTENBERGER, Art. σάλπιγξ, EWNT 3 (1983), Sp. 537: „Die σ(άλπιγξ) ist im NT ... kein Musik-, sondern ein Signalinstrument.“

<sup>315</sup> Das übersieht ein zu pauschaler Hinweis auf 1 Chr 25 bei P. LEE 2001, *New Jerusalem*, S. 249.

<sup>316</sup> Zum Ganzen s. für die Zeit nach der Zerstörung des Tempels (damit vergleichbar mit der Johannesoffenbarung) K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 119–142.

<sup>317</sup> K. E. GRÖZINGER 1982, aaO., S. 123: „Harfe und Laute (Leier) begleiten den Gesang, wobei die Laute das ‚Normalinstrument‘ der Leviten gewesen zu sein scheint, da sie in beliebiger Zahl verwendet werden durfte, gleich den singenden Leviten.“ Ähnlich S. 128: „die Instrumentalmusik (gehört) als gleich wesentlicher Teil zum Gesang der Leviten“.

<sup>318</sup> So K. E. GRÖZINGER 1982, aaO., S. 279. Dem entsprechen mehrere Auslegungen im MTeh und bei der Erklärung *PRE 19* zu Ps 92,4 (S. 44b), mit dem Ton auf dem ersten Teil (Übersetzung ebd., S. 280):

„Der Heilige, g.s.e., sprach: Ich will von Israel *das Klingen ihres Mundes* unter Harfe und Laute.“

<sup>319</sup> Übersetzung nach SCHÄFER II, S. 93f; vgl. K. E. GRÖZINGER 1982, aaO., S. 289; P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 24; etwas anders I. GRUENWALD 1988, *From Apocalypticism*, S. 157f. כִּנּוּר erscheint in dieser Literatur überhaupt nur noch einmal (*Hekhalot Rabbati* § 111) und an zwei textkritisch schwierigen Stellen.

„Flüsse der Freude, Flüsse der Wonne,  
Flüsse des Frohlockens, Flüsse des Wohlgefallens,  
Flüsse der Liebe, Flüsse der Freundschaft  
ergießen sich und gehen aus von dem Thron der Herrlichkeit.  
Sie schwellen an und fließen in die Torwege des aravot raqia.  
Vom Klang des Lautenspiels (מקול נינון כינוריה) seiner hayyot,  
vom Jubelklang der Tamburine (מקול רינה הופי) seiner Ofanim  
(und) vom Klang des Zimbelspiels (מקול זמירות צלצלי) seiner Keruvim  
schwilt an ein Klang und geht aus mit großem Getöse,  
in Heiligkeit, zu der Stunde,  
da Israel vor ihm spricht: Heilig, heilig, heilig.“

Es wird hier in den Liedern der Hekhalot Rabbati ein Eindruck vermittelt von der alles überfließenden Freude am Gesang und Klang der himmlischen Welt. Wie aus den nachfolgenden Schilderungen hervorgeht wird diese Musik als eine begleitende Untermalung der „Stimmen“ verstanden.<sup>320</sup> Bei den Chajjot am Gottesthron gehört also neben dem Klang der Sprache auch die Instrumentalbegleitung (mit den Tempelinstrumenten) selbstverständlich zum Gotteslob dazu.<sup>321</sup> Dabei ist entscheidend, daß im himmlischen Bereich genau zu jener Zeit Musik erklingt, während der Israel auf Erden die Qeduscha spricht!

Wenn die Gestattung von Instrumenten eine umstrittene Frage innerhalb der rabbinischen Musik gewesen ist, dann ist es sicher nicht zufällig, daß auch in der Johannesoffenbarung diese Instrumente sehr gezielt und nur an (zwei!) bestimmten Stellen gewissermaßen als Höhepunkt eingesetzt werden.<sup>322</sup> Hier innerhalb des immerwährenden himmlischen Gottesdienstes erklingen die κithάραι zum ersten Mal und zwar von allen bisher erwähnten Gruppen am Gottesthron.<sup>323</sup> Sicherlich wird dabei vorausgesetzt, daß beim nächsten Hymnus an das Lamm das Saiteninstrument der Kithara als Begleitung verwendet wird. Im urchristlichen Gottesdienst hören wir im 1. und 2. Jh. n.Chr. nichts

<sup>320</sup> Hekhalot Rabbati § 162: „... mit der Stimme des Loblieds (מקול שירה) lobpreist den prachtvollen König (mit) lauter Stimme (המוון קלוה) und überaus großem Getöse (רעש גדול). Stimmen (קלוה) verlassen ihn, den Thron der Herrlichkeit ...“

<sup>321</sup> Auch 2 Hen 17 erwähnt die himmlischen Instrumente; allerdings nur hier (im vierten Himmel) und nicht an den vielen anderen Stellen, wo dort von der himmlischen Liturgie die Rede ist.

<sup>322</sup> Vgl. neben Offb 5,8 und 15,2 noch als Vergleich mit einer „Stimme vom Himmel“ (unter Verwendung des Verbes κηθαρίζω) in Offb 14,2 und schließlich als Kontrast die Bemerkung über das Verstummen der Musik und weiterer alltäglicher Geräusche im vernichteten Babylon in Offb 18,22.

<sup>323</sup> Im anderen Text Offb 15,2, in dem die κithάραι ausdrücklich erwähnt werden, werden sie durch den Genitiv τοῦ θεοῦ in besonderer Weise – wohl wieder der aktuellen Situation entsprechend – ergänzt und näher präzisiert. Damit könnte das zum Ausdruck kommen, was sich auch vereinzelt als Position in der rabbinischen Literatur belegen läßt: „Instrumente verschönern den Gesang!“

Die Erklärung von R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 230 als „Siegesgesang im Heiligen Krieg“ überträgt zu vorschnell die Situation von Kap. 15 auf Kap. 5 und das Neue Lied der Ältesten und Lebewesen. Zum übertragenen Sinn von „Zither“, „Harfe“ und „Flöte“ vgl. auch 1QH 19 (XI),23 (MAIER I, S. 101).

von Instrumentalmusik, wobei allerdings grundsätzlich die Nachrichten über den urchristlichen Gesang in dieser Zeit erstaunlich spärlich fließen.<sup>324</sup> Erst Clemens von Alexandrien gestattet sie für die Mahlzeiten.<sup>325</sup>

### 7.3.2.2 Die Beteiligung der irdischen Gemeinde an der himmlischen Liturgie durch „Gebete“

Neben den κithάραι werden goldene Schalen erwähnt, die θυμιάματα enthalten. Mit diesem Begriff der φιάλη, der hier zum ersten Mal erscheint,<sup>326</sup> wird ein Dienst am himmlischen Räucheraltar vorausgesetzt. An allen derartigen Stellen werden die Opfer gedeutet und im übertragenen Sinn verstanden.<sup>327</sup> Das ist in einer Zeit, die die Zerstörung des Jerusalemer Tempels voraussetzt,<sup>328</sup> nicht weiter erstaunlich.

Die Beschreibung des Inhaltes des „kultischen Inventars“, der Schalen mit θυμιάματα,<sup>329</sup> und die dann folgende Erklärung als „Gebete der Heiligen“ (αἱ

<sup>324</sup> Vgl. hierzu die immer noch grundlegende Studie von J. KROLL 1921/2, *Christliche Hymnodik*, bes. S. 18 (nach der kurzen Erwähnung der Hymnen der Johannesoffenbarung): „Erwarten wir nun aber von der Folgezeit eine bedeutende Vervollständigung dieses Bildes, so werden wir enttäuscht.“ Weiter siehe M. HENGEL 1987, *Christuslied*, S. 365: „Diese relative Spärlichkeit der Nachrichten über das gottesdienstliche Lied bis ins 3. Jh. hinein ist auffallend ...“; oder das Stichwort vom „dunklen 2. Jh.“, M. HENGEL 1987, ebd., S. 381.

<sup>325</sup> S. J. KROLL 1921/2, *Christliche Hymnodik*, S. 24 (Anm. 1, zu *Clem*, Paed. 2,4): „... bei den Gesängen zu den Mahlzeiten ... (werden) ernste und feierliche Melodien zur Kithara oder Lyra verwandt“. Weiter M. HENGEL 1987, *Christuslied*, S. 373ff (bes. S. 374 zu *Clem*, Paed. 2,43,3, wo *Clemens* nach der Ablehnung von heidnischen Musikinstrumenten für die Gastmähler oder Agapefeiern mit dem Hinweis auf David ausdrücklich zugesteht): „Wenn du etwas zur Zither oder Leier singen und spielen willst, so ist das keine Schande, du wirst damit einen gerechten, Gott dankbaren König der Hebräer nachahmen.“ ... *Clemens* ist der erste christliche Autor nach dem Apokalyptiker Johannes, der Melodie und Rhythmus bewußt in den christlichen Glauben integriert.“

<sup>326</sup> Über Offb 5,8 hinaus ist in der Johannesoffenbarung φιάλη allein mit der letzten (Siebener-)Plagenreihe (Offb 15,7 [die Ankündigung: „gefüllt mit dem Zorn Gottes“]; 16,1.2.3.4.8.10.12.17; 17,1; 21,9) und den sie ausführenden Engeln verknüpft.

<sup>327</sup> Ein Altar (θυσιαστήριον), im Sinne des Räucheraltars im Tempel, wird insgesamt nur an drei Stellen erwähnt: in Offb 8,3 (bis: zu einem der Engel [ἄλλος ἄγγελος], der an das θῦσιαστήριον tritt, um das Räucherwerk [θυμιάματα πολλά] auf dem goldenen Altar vor dem Thron [θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν] zu verbrennen, um die Gebete [προσευχαί] aller Heiligen vor Gott zu bringen) und zum anderen in Offb 8,5 (die Kohlen [ἐκ τοῦ πυρός] werden vom θυσιαστήριον genommen und auf die Erde geworfen). Bei den anderen fünf Stellen (Offb 6,9; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7) handelt es sich jeweils um den Brandopferaltar.

<sup>328</sup> So äußern sich alle neueren Kommentare. Anders allerdings – doch mit wenig überzeugenden Argumenten – Chr. ROWLAND 1982, *Open Heaven*, S. 413: „The historical circumstances presented by the Jewish War and the apparent break-up of the empire seem to offer the most appropriate time of writing of the book of Revelation.“ Siehe z.B. die ausgelegene Kritik durch J. R. MICHAELS 1992, *Interpreting*, S. 43–46.

<sup>329</sup> Siehe LXX Ex 27,3 (τὰς φιάλας αὐτοῦ [sc. τοῦ θυσιαστηρίου]); vgl. auch Sach 9,15; 14,20.

προσευχῶν τῶν ἁγίων) läßt hier also ein positives Verständnis der φιάλη erkennen. Es kommt Johannes dabei auf die entscheidende Sachaussage an, die er mit der abschließenden Erläuterung von den προσευχαί zum Ausdruck bringt.<sup>330</sup> Ähnlich kann auch in der Testamentenliteratur von den Erzengeln geredet werden, *TestLevi* 3,6:<sup>331</sup>

„Sie bringen (Gott) einen lieblichen Wohlgeruch (ὁσμὴν εὐωδίας), ein vernünftiges und blutloses Opfer (λογικὴν καὶ ἀναιμάκτων [!] θυσίαν) dar.“

Auch dort geht es im weiteren Zusammenhang um Gebete und Bitten („Antworten“) an Gott (so in *TestLevi* 3,7: ἄγγελοι οἱ φέροντες ἀπόκρισεις τοῖς ἄγγελοις τοῦ προσώπου κυρίου),<sup>332</sup> die Engel an ihn übermitteln. Diese Vorstellung der Vermittlung von Gebeten zu Gott durch die Engel ist in weiteren Texten verbreitet.<sup>333</sup>

Die 24 Ältesten stehen im engsten Kontakt mit der Gemeinde<sup>334</sup> – sie repräsentieren in gewisser Hinsicht die Glieder der Gemeinde vor dem Thron – und bringen ihre Gebete vor Gott.<sup>335</sup> Allerdings kommt die Gemeinde in ihrer Bedrängung bis hin zu ihrem Christuszeugnis, das im schlimmsten Falle auch das Martyrium verlangt, im visionären Teil des Werkes ab Kap. 4 erst später in den Blick.<sup>336</sup> Das spricht gegen eine zu enge, oder gar identifizierende Interpretation der Ältesten mit der irdischen Gemeinde.<sup>337</sup> Insgesamt wird durch das Phänomen der Gebete eine feste Verbindung zwischen dem gekreuzigten und erhöhten Christus, dem Lamm und der irdischen Gemeinde hergestellt; ihre Christusbezogenheit wird auf diese Weise schon direkt vor dem ersten Christushymnus zum Ausdruck gebracht.

<sup>330</sup> H. GIESEN (RNT, S. 169): „Auf der Bildebene gibt es dagegen die Schwierigkeit, daß die Ältesten sich nicht mit Harfen und Schalen in den Händen niederwerfen können.“

<sup>331</sup> Gr. Text nach CHARLES, S. 34. Zum Stichwort λογικὴ vgl. auch Röm 12,1.

<sup>332</sup> Allerdings in der ersten Armenischen Version ausgelassen (Aa bei CHARLES).

<sup>333</sup> So möglicherweise schon in *Ps* 141,2: „wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf; als Abendopfer gelte vor dir, wenn ich die Hände erhebe ...“, das Gebet tritt hier – als „Räucheropfer“ – an die Stelle von קָרָן und מִנְחָה; weiter aber vor allem *Tob* 12,15 („Raphael, einer von den sieben heiligen Engeln, die das Gebet der Heiligen empor tragen und mit ihm vor der Majestät des heiligen Gottes treten [οἱ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου]“); *TestDan* 6,2 („der Engel, der für euch bittet“); 1 *Hen* 40,6; 3 *Bar* 11,8f (durch die Hand des Erzengels Michael) u.ö. Vgl. OTP Bd. II, s.v. „God, prayers to“.

<sup>334</sup> ἄγιοι ist in *Offb* fast immer t.t. der Gemeindebezeichnung (Ausnahmen: *Offb* 20,6; 22,11; sonst nie in den johanneischen Schriften!) und erscheint noch 13mal: *Offb* 8,3,4; 11,18; 13,7,10; 14,12; 16,6; 17,6; 18,20,24; 19,8; 20,9; 22,21 (v.l.). Vgl. auch A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 26–34 (bes. S. 28f). Näheres s.o. zu *Offb* 4,4, s.v. πρεσβύτεροι.

<sup>335</sup> Vgl. die Aufgabe des *Parakleten* bei Johannes, aber genauso auch vom Erhöhten selbst (*Joh* 16,26); weiter als Aufgabe des Geistes Röm 8,26.

<sup>336</sup> Vgl. *Offb* 6,9–11; 7,9–17 und *Offb* 21,1–22,5 mit der Schilderung der Vollendung.

<sup>337</sup> S.o. zu den πρεσβύτεροι und dem dort erwähnten Exkurs über die vielfältigen Erklärungsmodelle bei D. AUNE (WBC, S. 287–292).

Mit ihrem Neuen Lied fassen die Lebewesen und Ältesten die himmlische (!) Antwort auf das Heilsgeschehen zusammen. Wo und wie auch immer dieses Lob in der (irdischen) Gemeinde angestimmt und aufgenommen wird, geschieht schon etwas von der Umsetzung dieses Heilsgeschehens auf der Erde.<sup>338</sup> In der Vision des Sehers wird der Lobpreis zunächst durch die Engel übernommen, die auf das auf Erden vorausgehende Gebet (αἱ προσευχαί τῶν ἁγίων) und Lob der irdischen Gemeinde hin nun im vollen Chor die Doxologie vor dem Thron zum Klingen bringen.

### 7.3.2.3 Das ἄξιος-Prädikat als eröffnende Akklamation und die Begründung

Schon am Ende des letzten Kapitels begann der Gotteshymnus mit einer ἄξιος-Akklamation „würdig bist du ...“, gefolgt von Infinitiv und Akkusativ-Objekten, auf die sich die Akklamation erstreckte.<sup>339</sup> Die Konstruktion ist hier in Kap. 5 die gleiche, auch wenn die Begründung ausführlicher ausfällt. Schon dort haben wir festgestellt, daß das erste Vorkommen wohl unter Berücksichtigung des Bezuges zur ἄξιος-Akklamation des Lammes in Kap. 5 interpretiert werden muß. Von dort her lösen sich auch die exegetischen Schwierigkeiten, die diese ungewöhnliche und viel diskutierte Eröffnung des Hymnus mit sich bringt.

So richtig es ist, daß der ἄξιος-Begriff später im Zusammenhang des Herrscherkultes eine gewisse Rolle spielen könnte, so sehr bleibt die Form trotzdem singulär und ohne echte Parallele. Das ist in der jüdischen Hekhalot-Literatur anders. Hier spielt dieser Begriff der „Würde“ (כבוד/ἄξιος) durchgängig nicht nur eine entscheidende Rolle, sondern läßt sich auch mehrmals akklamatorisch belegen, einschließlich der folgenden Infinitivkonstruktion.<sup>340</sup> Hier liegt für uns also die nächste bekannte Parallele!

### Exkurs VIII: Zu Herkunft und Hintergrund der ἄξιος-Prädikation

Innerhalb der Hekhalot-Literatur heißt es z.B. in der sogenannten „Prüfung des Adepten“ am Beginn des hebräischen Henochbuches, 3 *Hen* 2,4 (§ 3, SCHÄFER I, S. 8f) nach dem positiven Urteil Metatrons:

<sup>338</sup> A. SATAKE 1966, *Gemeindeordnung*, S. 29: „Obwohl hier (sc. im Neuen Lied) nicht mehr von den Heiligen die Rede ist, kann man dem Vorangehenden entnehmen, daß die Gemeinde jetzt in dieses neue Lied einstimmt.“ Das andere Neue Lied in *Offb* 14,2ff wird ja nicht im Wortlaut mitgeteilt!

<sup>339</sup> S.o. zu *Offb* 4,11.

<sup>340</sup> So schon M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 164 (Anm. 19): „Dem in vorchristlichen griechischen Quellen in vergleichbarem Zusammenhang nicht bezugten, in der Regel akklamatorisch gebrauchten ἄξιος entspricht das in jüdisch-mystischen Texten häufig erscheinende כבוד, das AT und Qumran so noch nicht kennen.“



„Sogleich öffneten (sc.: die Adler der Merkava ...) (ihren Mund) und sagten:<sup>341</sup> *Würdig ist er, die Merkava zu betrachten* (רָאוּ לְהַסְתַּכֵּל בְּמַרְכָּבָהּ), wie geschrieben steht ... (mit Zitat von Ps 144,15 ...).“

Metatron ist im ersten Teil des Buches die wichtigste Person. Er, der erhöhte Henoch, ist „das Verbindungsglied zwischen irdischer und himmlischer Welt.“<sup>342</sup> Hier weist Gott die Bedenken der Engelwelt zurück und erklärt den Menschen (= Henoch) für „würdig“, in die Welt Gottes und seines Thrones zu gelangen.

Ganz ähnlich verhält es sich bei der berühmten Episode des „Aufstieg“-Berichtes von Rabbi Aqiba in das Paradies, *Hekhalot Zutarti* § 346 (SCHÄFER III, S. 166f).<sup>343</sup>

„Und als ich beim Vorhang anlangte, zogen Engel des Verderbens aus, mich zu verderben. Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu ihnen: Laßt (ab von) diesem Greis! Denn *er ist würdig, meine Herrlichkeit zu betrachten* (טָרַח רָאוּ לְהַסְתַּכֵּל בְּכְבוֹדִי).“

Gott selbst hält die Engel zurück, dem Menschen (R. Aqiba) zu nahe zu treten und seinen Eintritt in die himmlische Welt zu verhindern.<sup>344</sup> Wieder geht es um die Qualität des Menschen, dem der Weg in die Nähe des Gottes throns gewährt wird; wieder handelt es sich um eine sprachliche Ausdrucksweise, die der Eingangsförmulierung aus Offb 5,9 gleicht – die prädikative Ausdrucksweise und die daran angeschlossene Infinitivkonstruktion. Allerdings noch einen Schritt weiter führen Texte dieser „mystischen Literatur“, in denen die *Qualifikation* nicht nur beschrieben, sondern ausdrücklich mit einem Personalpronomen im Du-Stil *angesprochen* wird.

Hierzu ist das Fragment eines kurzen Aufstiegberichtes aus *Hekhalot Rabbati* im gesamten Zusammenhang besonders aussagekräftig. Nach der Prüfung der Qualifikation durch die Engel am Eingang zur sechsten Himmelsphäre (*hekhal*) folgt die klassische Stelle der „Wasserepisode“, auf die schon im babylonischen Talmud angespielt wird.<sup>345</sup> Danach schließt sich eine ausführliche Sammlung von sog. Thronliedern an. So beginnt dieser Text *Hekhalot Rabbati* § 259f (SCHÄFER II, S. 238ff):

<sup>341</sup> Wahrscheinlich ist das erste Wort „sicher“ nicht ursprünglich; also besser: „Würdig ist er ...“ Vgl. P. SCHÄFER I, S. 8 (Anm. 17).

<sup>342</sup> P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 127. Ausführlicher wird das Thema des Gewährens des Eintrittes in die Welt der Merkava etwas später (3 Hen 4,10; § 6, SCHÄFER I, S. 14f) behandelt, wobei ein *Makarismus* auf den Menschen (Henoch) den Einspruch der Engel in dieser Phase abschließt.

<sup>343</sup> Zu den unterschiedlichen Einordnungen in den HSS siehe ebd., aber auch P. SCHÄFER 1988, *Studien*, S. 57; dieser Text wird auch bHag 15b überliefert. Vgl. auch schon J. MAIER 1963, *Gefährdungsmotiv*, S. 28.

<sup>344</sup> Zu dieser „Qualifikation des würdigen Adepten“ siehe auch P. SCHÄFER 1988, *Studien*, S. 159; dort findet sich die entscheidende These: „Die eigentliche Entscheidung darüber, wer würdig ist, zur Merkava hinaufzusteigen, fällt auf der Erde und nicht bei den Engeln im Himmel.“ Vgl. ebenfalls den freundlichen Empfang des Menschen vor dem Thron Gottes in *Hekhalot Zutarti* § 411 (SCHÄFER III, S. 151), woran sich ein besonders schönes poetisches Stück anschließt, in dem ebenfalls vom Singen und Tanzen die Rede ist; vgl. P. SCHÄFER 1988, *Studien*, S. 253f.

<sup>345</sup> SCHÄFER II, S. XXX: „Anknüpfungspunkt“ ist (für die *Hekhalot-Literatur* ganz ungewöhnlich) ein Bibelters (Ez 1,27): „Zur „Wasserepisode“ siehe ausführlicher bHag 14b. Vgl. zu dieser „Episode“ u.a. D. HALPERIN 1988, *Facets*, S. 199ff und R. REICHMANN 1989, *Wasser-Episode*; dort weitere Literatur!

„Er<sup>346</sup> verbindet sich und erhebt sich und wählt aus unter den *yorde merkava*, sei es, daß (*einer*) *würdig ist*, zur Merkava hinaufzusteigen (בֵּין וְרָאוּ לִירֵד בְּמַרְכָּבָהּ), sei es, daß (*einer*) *nicht würdig ist*, zur Merkava hinaufzusteigen (וּבֵין שְׂאֵינוּ רָאוּ לִירֵד) ...“

Weil die Wächter am Eingang des sechsten Palastes abertausend Wasserwellen auf ihn werfen und schleudern, laufen sie sogleich hinter ihm her, um ihn zu steinigen und sagen zu ihm (SCHÄFER II, S. 240):

„Nichtsnutz, bist du vielleicht ein Abkömmling derer, die das Kalb küßten?<sup>347</sup> *Bist du nicht würdig*, den König und seinen Thron zu sehen (... וְאִין אַתְּ רָאוּ לְרֹאֹת הַמֶּלֶךְ? ...“

Die sprachlichen Beziehungen zur Johannesoffenbarung sind auffallend. In einem der anschließenden „Thronlieder“ in *Hekhalot Rabbati* heißt es im Gotteslob, in dem diese Beziehungen noch einmal näher an Offb 5 erinnern (SCHÄFER II, S. 241):

„Dir ... Herr, Gott Israels,  
dir *lobsingt der Thron* deiner Herrlichkeit ...  
dich sehen sie, zu dir *betet jedes Geschöpf*.  
Deine Diener krönen ihn mit Kronen und singen ihm *ein neues Lied*  
(וְיִשְׂרוּ לְךָ שִׁיר חָדָשׁ) ...“

Diese – meist negative – Prüfung<sup>348</sup> der Qualifikation, um in den Thronbereich Gottes zu gelangen, ist also ein ganz typisches Element für Texte, die über die Gottesschau berichten. Hier findet sich offensichtlich der dichteste traditionsgeschichtliche Hintergrund für die drei sogenannten „Axios-Strophen“ aus der Thronszene der Johannesoffenbarung, denn auch in der *Hekhalot-Literatur* ist dieses Element der Gefährdung und Prüfung lediglich ein Teilspekt der Beziehung zwischen Mensch und der Welt der Engel um den Thron Gottes:

„Die vorher so furchterregend geschilderten Engel werden friedlich und verlieren nicht nur ihre Schrecken, sondern preisen den würdigen Adepten (!) und helfen ihm, den überwältigenden Anblick dessen zu ertragen, das (und den) er zu schauen begehrt.“<sup>349</sup>

Der Aspekt der Hilfe in den Gefahrenmomenten spielt in der Offb keine Rolle,<sup>350</sup> da in der Christologie des Johannes und des Urchristentums überhaupt dafür kein Raum ist. Aber die Seite des Lobpreises im allgemeinen und dann auch des Gotteslobes im speziellen ist – bei allen Unterschieden in Form, Inhalt und aller zeitlichen Distanz – überraschend ähnlich.<sup>351</sup> Vor allem bei der

<sup>346</sup> Wohl ein Engel, wie das Zitat aus Ez 1,27 hier verstanden wird; vgl. die Anm. bei SCHÄFER II, S. 138.

<sup>347</sup> Es ist unklar, ob damit auf Beziehungen zum „Goldenen Kalb“ (Ex 32) angespielt, oder allgemein gegen den Götzen- oder Baaldienst mit geschmiedeten und gegossenen Götzenbildern nach Hos 13,2 und 1 Kön 19,18 polemisiert wird.

<sup>348</sup> Vgl. weiter z.B. *Hekhalot Zutarti* § 407 (SCHÄFER III, S. 145 mit Lit!); *Hekhalot Zutarti* § 408 (SCHÄFER III, S. 147); *Hekhalot Zutarti* § 409 (SCHÄFER III, S. 148f bis.).

<sup>349</sup> P. SCHÄFER 1988, *Studien*, S. 253.

<sup>350</sup> J. MAIER 1963, *Gefährdungsmotiv*, S. 25 (und S. 22) unterscheidet (mit Verweis auf die paulinische Erfahrung in 2 Kor 12,2ff) zwischen einem „Aufstieg aus eigener Initiative“ und einer „Entrückung“. Sicher ist richtig, daß auch in Offb 4–5 das „Gefährdungsmotiv“ fehlen kann, weil Johannes am Anfang der Szene durch die himmlische Stimme ausdrücklich zu diesem „Blick in den Himmel“ aufgefordert wird (Offb 4,1: „Komm herauf ...“).

<sup>351</sup> Vgl. z.B. *Hekhalot Rabbati* § 236 (SCHÄFER II, S. 197f):

besonderen Qualifikation des Lammes durch das ἄξιός ist eine besondere und bisher in der Forschung übersehene Nähe zu den Texten der Merkava-Mystik festzustellen. Darüber hinaus verbindet sich mit dem Beginn der Akklamation gelegentlich auch der Begriff „Neues Lied“.<sup>352</sup> Wie immer man sich die konkreten Verbindungslinien vorzustellen hat, wie und ob dann auch die Kreise benannt werden können, die mit solchen Traditionen vertraut sind: In den Texten der späteren jüdischen „Mystiker“ finden sich dazu die sachdienlich besten Anschauungsmaterialien und damit *die engsten Parallelen* zur Thronszene der Johannesoffenbarung.<sup>353</sup>

Damit bezieht sich der erste Aspekt dieses Hymnus zum Preis des Lammes in Offb 5,9b auf die am Anfang des Kapitels in Frage stehende Eignung einer Person, die „Siegel des Buches zu lösen“ und qualifiziert zu sein, den Lauf der Geschichte zu beeinflussen. Die anschließenden *Begründungen* verbinden diese Eignung mit der Heilstat am Kreuz, wie schon oben bei der Interpretation des Lammestitels deutlich wurde.

Das Heilswerk Christi wird hier nun über die vertraute Prädikation ἐσφάγγης hinaus durch zwei weitere ausführliche verbale Bestimmungen ergänzt, dem Loskauf (und der Sammlung) der Erlösten aus der Völkerwelt und die Bestimmung der endzeitlichen Heilsgemeinde als Herrscher und Priester. Traugott Holtz hatte bei der Zusammenstellung dieser Begründungen zu Recht herausgearbeitet, daß so „zunächst nicht das Schicksal der Gemeinde, sondern das Schicksal der Welt“ thematisiert wird.<sup>354</sup> Der Sühnetod Jesu am Kreuz gilt in seiner universalen Heilswirkung für die ganze Welt!

„Und wenn die Wächter am Eingang des siebten Palastes ... herankommen sehen, der für würdig gefunden ist, in die Merkava hinabzusteigen (שוכה ויורד במרכבה), bedecken sie ihr Angesicht und setzen sich, während sie (zuvor) erzürnt dagestanden haben, und lösen die gespannten Bogen und stecken die geschärften Schwerter in ihre Scheide ... Sie treten ein vor den Thron seiner Herrlichkeit und bringen vor ihm (sc. dem Thron – und damit Gott selbst; wobei dann etwas später gleich hervorgehoben wird, daß Gott doch mehr Ehre und Lobpreis gehört) alle Arten von Gesang und Loblied hervor (ומוציאו כל מיני זמר ושירה). Sie singen (והיו מזמרים) und kommen vor ihn, bis sie ihn (d.h. den „Mystiker“) emporheben und ihn sitzen lassen (עד שמעלים אותו מושיבין אותו) bei den Keruvim, bei den Ofanim (und) bei den hayyot ha-godesh.“

<sup>352</sup> Vgl. hierzu u. zur „hymnischen Bedeutung“.

<sup>353</sup> Vgl. auch den – allerdings auf Offb 4 beschränkten – vorsichtigen Hinweis bei den abschließenden methodischen Reflexionen im grundlegenden Aufsatz von P. SCHÄFER (1982), *New Testament*, S. 248: „... there may be ... points of contact between the New Testament and Hekhalot Literature (e.g., Revelation, especially chapter 4)“ – mit Verweis auf die Arbeit von I. GRUENWALD 1980, *Mysticism*, S. 62–69.

<sup>354</sup> T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 48. Vgl. K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 50: „Der Aor(ist) der drei Verben meint das historische Moment der Heilstat Christi.“

Das Verb ἀγοράζειν wird in der Johannesoffenbarung in der Regel als Terminus des Geschäftslebens verwendet.<sup>355</sup> Hier und in Kap. 14 verwendet der Verfasser die Metapher aber im christologischen Sinn.<sup>356</sup> Der Tod des Lammes wird als Sammlung und Erwählung eines Volkes aus allen Nationen interpretiert mit dem auch aus anderen urchristlichen Traditionen bekannten Bild vom Loskauf.<sup>357</sup> Allein schon an der syntaktischen Struktur ist diese erste Begründung als besonderer Schwerpunkt in seiner Steigerung bis hin zum viergliedrigen *Achtergewicht* zu erkennen:

(καὶ ἠγόρασας) τῷ θεῷ  
ἐν αἵματί σου  
ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους.

Im Unterschied zu den ersten christologischen Aussagen aus dem Munde des Ältesten (5,5) und dem Beginn des gemeinsamen Neuen Liedes von Lebewesen und Ältesten (5,9b) geht es hier im Hymnus in der christologischen Begründung um die Bedeutung des Kreuzestodes für die Erlösten und ihrem „Werden“ zum „Volk Gottes“ aus allen Völkern und Nationen. „Da es einen Herrscher ohne Volk nicht geben kann, verwundert es nicht, daß nun von der Sammlung des Volkes die Rede ist.“<sup>358</sup> Anders als in Kap. 14, wo das Bekenntnis der Erlösten in der himmlischen Welt im Vordergrund steht,<sup>359</sup> wird durch das Bild des Loskaufs<sup>360</sup> auf Erden durch das Blut des Lammes ein Herrschaftswechsel der Erlösten „aus allen Enden der Erde“ vorausgesetzt. Sie sind nun in aller Deutlichkeit „Gott (allein: τῷ θεῷ)“ als ihrem neuen Be-

<sup>355</sup> Vgl. (neben Offb 3,18) Offb 13,17 und 18,11f.

<sup>356</sup> S.o. zu Offb 5,6 („der Schächtschnitt und seine Heilsbedeutung“) und die dort zitierte Stelle Offb 14,3f.

<sup>357</sup> Vgl. vor allem bei Paulus (1 Kor 6,20; 7,23; vgl. Gal 3,13; 4,5 [ἐξαγοράζειν]), aber darüber hinaus auch in 1 Petr 1,18ff (... ἐλυτρώθητε ... τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμνοῦ καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ; vgl. 2 Petr 2,1 von Christus in Bezug auf die Glaubenden: τὸν ἀγοράσαντα αὐτοῦς) und Apg 20,28 (von Gott in Bezug auf seine ἐκκλησία: ἦν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου).

<sup>358</sup> H. GIESEN (RNT, S. 169).

<sup>359</sup> Niemand anderes konnte das dort nicht im Wortlaut wiedergegebene Neue Lied kennen und singen außer den 144.000 Erlösten, „die freigekauft und von der Erde weggenommen worden sind“ (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς, Offb 14,3).

<sup>360</sup> Wie bei Paulus (vgl. neuerdings z.B. den kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick bei W. SCHRAGE, *Korinther* [EKK VII,2, S. 34–36 zu 1 Kor 6,20]), ist auch in der Johannesoffenbarung die Herkunft der Vorstellung des Loskaufes umstritten. Diskutiert werden vor allem die Modelle eines sakralen Sklavenloskaufs („manumissio“; vgl. A. DEISSMANN 1923, *Licht vom Osten*, S. 271ff), ein „gewöhnlicher (profaner) Sklavenkauf“ (vgl. F. BÜCHSEL, Art. ἀγοράζω, ThWNT I [1933], S. 125; weiter s.u. zur *hellenistischen Predigt* „De Jona“ § 154); das römische Recht der „redemptio ab hostibus“ (W. ELERT 1947, *Redemptio*) und die Erinnerung an den Freikauf aus der Sklaverei Israels in Ägypten (vgl. E. PAX, 1962, *Losverkauf*). Zum Ganzen vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA 1972, *Priester*, S. 279–281; DIES. 1974, *Redemption*, passim und den Exkurs „Die Herkunft des Bildes vom Loskauf“ bei T. HOLTZ (1962), *Christologie*, S. 65–68 zu Offb 1,5f.

sitzer zugeordnet. Das beinhaltet sicher – auch wenn das nicht weiter expliziert wird – ein besonderes Eigentums- und Gehorsamsverhältnis ihm gegenüber.<sup>361</sup>

Nachdem das Lamm in seiner Berufung und Befähigung zur Weltherrschaft vor dem Thron Gottes bestätigt worden ist, wird hier im Hymnus der Thronwesen das entfaltet, was dort durch die Übernahme des Buches aus der Hand Gottes impliziert war. Der gehörte und in seinem Wortlaut ausdrücklich mitgeteilte Hymnus ist also Teil der vorherigen Vision und expliziert inhaltlich „die Seite des Heils“.<sup>362</sup> Auch die grundlegende universale Ausrichtung, dort mit der (rhetorischen) Frage nach Befähigung einer Person zur Öffnung der Siegel in „universaler, kosmischer Weite“ und hier soteriologisch der Loskauf der Erlösten<sup>363</sup> durch Christus in der vierteiligen Aufzählung, ist beiden Textbereichen gemeinsam. Ähnliches gilt für die Darstellung des Lammes selbst und die Beschreibung seiner Augen, als τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν (!). Aber die Verklammerung mit vorangehenden Texten ist noch intensiver und geht noch weiter zurück.

#### 7.3.2.4 Zur hymnischen Bedeutung des Neuen Liedes

Auch Offb 4,11 und Offb 5,9f sind durch sprachliche und sachliche Parallelierungen, insbesondere in der ἄξιος-Prädikation, sehr eng aufeinander bezogen. Der Hymnus antwortet damit auf den Preis Gottes als Schöpfer der ganzen Welt in Kap. 4 und auf das, was am Anfang von Kap. 5 narrativ zum Ausdruck gebracht wurde:<sup>364</sup> Die Person, der der entscheidende Lobpreis dargebracht werden soll, ist nun in aller Deutlichkeit Christus, das Lamm. Sie wird in aller Deutlichkeit von den anderen Gestalten abgehoben. Das ist so zu verstehen, daß der „Messias“, von dem mit den traditionellen jüdischen Stichworten „Löwe aus dem Stamm Juda“ und „Sproß aus der Wurzel David“

<sup>361</sup> Dieser Aspekt wird besonders bei Paulus in 1 Kor zum Ausdruck gebracht durch die Konstatierung eines „Eigentumsverhältnisses“ (καὶ οὐκ ἔστι ἐαυτῶν, 1 Kor 6,20) Gott gegenüber, was eine deutliche Distanzierung zu anderen Machtansprüchen voraussetzt (μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων, 1 Kor 7,23).

<sup>362</sup> Kursiv bei K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 168 im Schlußteil zur „Funktion der Hymnen im strukturellen Aufbau der Apokalypse“. Vgl. auch T. Holtz (1962), *Christologie*, S. 37: „(Offb 5,9) ist Interpretament für ἐνίκησεν in V. 5.“

<sup>363</sup> Zur Traditionsgeschichte des Bildes vom Loskauf vgl. auch den wichtigen Hinweis von F. SIEGERT zur (pseudo-)philonischen Predigt „De Jona“ C 39 (§ 154), die allerdings nur im Armenischen überliefert und deswegen sprachlich nicht mehr genau festzulegen ist: „Es wäre ja ganz und gar ungereimt, wenn ein Mensch, der einen Sklaven um Geld gekauft hat, (zwar) den Anspruch auf dessen körperliche Dienste besäße, wir aber, aus dem Tod ins Leben (zurück)gekauft, uns nicht mit ganzer Seele (unserem) Käufer [womit sicher – vergleichbar mit der Johannesoffenbarung – Gott gemeint ist] hingeben [vgl. das Abhängigkeits- und Gehorsamsverhältnis!] würden!“ Eine ähnliche Formulierung fand sich schon vorher im Text C 15 (§ 62), siehe F. SIEGERT 1980, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, zum Text.

<sup>364</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 77): „Der Lobpreis ... vollzieht im Dank das Geschehene nach“.

die Rede war, nun als der von Gott bestimmte messianische Herrscher angesprochen wird und auf dessen in seinem Selbstopfer bestehende universale Erlösungstat kurz und prägnant eingegangen wird.

Dieser erste Christushymnus<sup>365</sup> in der Offb wird im vollen Wortlaut<sup>366</sup> mitgeteilt und knüpft an die Frage nach der Würdigkeit des Buchempfangs am Anfang des Kapitels an. Durch die „Axios-Akklamation“ wird auf diese Weise der Boden bereitet, die entscheidenden Aussagen über das Heils- und Erlösungswerk des Lammes adäquat zum Ausdruck zu bringen. Andererseits kann auch durch das erstmals auftauchende Stichwort *Neues Lied* die Einzigartigkeit seines Werkes herausgestellt werden.<sup>367</sup> Denn ein endzeitliches „neues Handeln Gottes“ durch die Erlösungstat Christi am Kreuz durch „das Blut des Lammes“, das zum „neuen Himmel und zur neuen Erde“ führt, wird angemessen allein durch ein Neues Lied expliziert.<sup>368</sup>

#### 7.3.2.5 Die Herrschaft der Erlösten

Wie wir schon zu den Gottesbezeichnungen im Kap. 4 festgestellt haben, sind die Begriffe βασιλεύς/βασιλεία in der Offb selten. Fast genauso selten wird – wie hier – von der Mitherrschaft der christlichen Gemeinde gesprochen.<sup>369</sup> Sicherlich liegt – wie in Offb 1,6 – eine Anspielung auf die Bundesverheißung aus Ex 19 vor, Ex 19,5f:<sup>370</sup>

„... ihr werdet unter allen Völkern (מכל העמים) mein besonderes Eigentum sein (סגולה). Mir gehört die ganze Erde (כל הארץ), ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern (ממלכה) und als ein heiliges Volk (והגוי קדוש) gehören.“

Israel ist das von Gott „erwählte Volk“, und er bringt sein Eigentumsrecht an seinem Volk gegenüber der ganzen Welt zum Ausdruck.<sup>371</sup> Während im Buch Exodus die Herrschaftsaussage der kultisch-priesterlichen Aussage („Reich

<sup>365</sup> Natürlich klingen vorher schon Würdeprädikate – ohne die ἄξιος-Prädikation – im Proömium an (vgl. Offb 1,5a: „der treue Zeuge, der Erstgeborene von den Toten, der Herrscher über die Könige der Erde“), bis hin zu den Würdebeschreibungen seiner Tat in Kap. 1 (vgl. Offb 1,5b: „Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut ...“).

<sup>366</sup> Das ist anders gegenüber dem anderen Neuen Lied (ὡδή καινή), „der Stimme vom Himmel her (φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)“, in Offb 14,2ff (s.o.).

<sup>367</sup> Vgl. ausführlich M. HENGEL 1980, Hymnus, S. 7.

<sup>368</sup> Vgl. K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 15 und zusammenfassend S. 209: „Das neue Lied erklingt da, wo Gott etwas qualitativ Neues wirkt.“ Zum Ganzen (K.-H. BARTELS/) G. SCHIMANOWSKI, Art. Dank/Lob, ThBLNT<sup>2</sup>, Bd.1, S. 246–249.

<sup>369</sup> βασιλεύω: Offb 5,10; 20,4,6 („mit Christus“/„mit ihm“); 22,5 (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων). Vgl. Röm 5,17 (βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ).

<sup>370</sup> Die LXX übersetzt Ex 19,6: ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον (vgl. 1 Petr 2,9).

<sup>371</sup> Vgl. u. zur besonderen vierfachen Formel hier Offb 5,10, was sicher auf seine Weise den universalen Horizont aus Ex 19 aufgreift, aber in der veränderten Perspektive das Volk Gottes aus Juden und Nichtjuden betont herausstellt.

von Priestern“) untergeordnet erscheint,<sup>372</sup> spricht z.B. die Deutung der Menschensohnvision in Dan 7 ausdrücklich von der Herrschaft des Gottesvolkes, Dan 7,22.26f:

„Da wurde den Heiligen des Höchsten Recht verschafft, und es kam die Zeit, in der die Heiligen das Königtum erhielten (וּמְלִכּוּתָא דְחַסְנָא קְרִישׁוּן) ... Jenem König wird seine Macht genommen; er wird endgültig ausgelilgt und vernichtet. Die Herrschaft und Macht und die Herrlichkeit aller Reiche unter dem ganzen Himmel werden dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben. Sein Reich ist ein ewiges Reich,<sup>373</sup> und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.“

Nach der Deutung dieser Vision löst die Herrschaft Gottes und seines Volkes die vier Weltmonarchien ab.<sup>374</sup> Deren Herrschaft wird allerdings nicht weiter ausgemalt<sup>375</sup> oder in irgendeiner Weise differenzierter zur Herrschaft Gottes selbst in Beziehung gesetzt. Die Septuagintafassung scheint den aktiven Teil des „Regimentes“ des Gottesvolkes noch etwas deutlicher herausstellen zu wollen, wenn es in ihr am Schluß heißt Dan 7,27:<sup>376</sup>

„... dem Volk des Heiligen des Höchsten gegeben, um (in) einem ewigen Reich zu herrschen (מְלִכּוּתָא דְחַסְנָא/βασιλεύσαι βασιλείαν αἰώνιον) ...“

Auf jeden Fall ist durch den traditionsgeschichtlichen Hintergrund deutlich, daß diese Herrschaft des königlichen Volkes Gottes im Gegensatz zur gegenwärtigen Herrschaft Roms, des gewalttätigen und grausamen „Vierten Reiches“ (im Sinne der bei Daniel aufgezählten Weltmonarchien) steht. Auch ohne daß dies in der Johannesoffenbarung expliziert wäre, ist ein solcher Kontrast implizit vorausgesetzt.<sup>377</sup> Das bedeutet: Ähnlich wie beim ge-

<sup>372</sup> In Qumran wird diese Stelle innerhalb einer umfangreichen Gebetssammlung („Shir“) aufgegriffen in 4Q 511 Frg. 35 (DJD VII, S. 237; vgl. MAIER II, S. 650).

<sup>373</sup> Vgl. auch die universale Perspektive Dan 7,14: „Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. ...“

<sup>374</sup> Zur Deutung auf die Herrschaft des Gottesvolkes (לְעַם קְרִישׁוּן) – und nicht auf eine Engelsherrschaft – vgl. M. HENGEL (1969), *Judentum*, S. 333.347. K. MÜLLER, Art. Apokalyptik/Apokalypsen III, TRE 3 (1978), S. 217 bezeichnet sie als „das fünfte Universalimperium“.

<sup>375</sup> M. HENGEL (1969), ebd., S. 342 spricht davon, daß Daniel „die Heilszeit eher nur andeutete als explizierte“, mit Verweis auf Dan 2,44; 7,27; 9,24; 12,1f.

<sup>376</sup> G. K. BEALE 1984, *Daniel*, S. 217 arbeitet bei seiner Besprechung von Offb 5,10 vier gemeinsame Elemente zwischen der LXX und der Johannesoffenbarung heraus:

„(1) giving of kingdom to the saints in the end-time,

(2) mention of the reigning activity of the saints,

which are preceded by a (3) formula denoting universality

and by (4) a giving of the sovereign authority to a divine (messianic) figure.“

<sup>377</sup> Ausführlich hierzu H. GIESEN 1994, *Endzeit*, S. 9: „Obwohl die Christen nun zu Gottes Volk gehören, müssen sie sich im Alltag gegen die Mächte des Römischen Reiches behaupten. Wenn sie ihrer Erwählung treu bleiben, sind sie gegen die Anschläge der gottfeindlichen Mächte gefeit.“ Mit Verweis auf E. SCHÜSSLER FIORENZA 1974, *Redemption*, S. 230: „The

schächteten Lamm (Offb 5,6), dem das Tier aus dem Meer mit der tödlichen Wunde kontrastierend gegenübersteht (Offb 13,3), ist auch die Gemeinschaft der Nachfolger des Lammes (Offb 14,4) von der Gott die Ehre raubenden Herrschaft einer anderen Macht bedroht. Wieder artikuliert der Hymnus antizipierend etwas, was noch aussteht und nur den Menschen zur Kenntnis kommt, deren Augen sich für diese andere Wirklichkeit öffnen lassen,<sup>378</sup> denn auf Erden herrscht noch das Römische Reich mit seinen Vasallen und Randstaaten, die „Könige der Erde“.<sup>379</sup> „Auf diese Weise wird die eschatologische Spannung zwischen dem schon jetzt geschenkten Heil und der noch ausstehenden Heilsvollendung betont.“<sup>380</sup>

Diese politische Bedeutung<sup>381</sup> wird durch die ausführliche synonyme Aufzählung noch einmal in ihrer universalen Bedeutung verstärkt. Das Erlösungswerk des Lammes umfaßt die gesamte Welt. Obwohl „die Welt“ noch im Bund mit den gottfeindlichen Mächten verstrickt ist, zielt der Kreuzestod auf die Befreiung der Glaubenden „aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern“.<sup>382</sup> In verschiedenen Variationen zieht sich diese vierfache Formel durch das ganze Buch.<sup>383</sup> Hier, bei der akklamatorischen Vorstellung der universalen Bedeutung des geschächteten Lammes,<sup>384</sup> taucht sie das erste Mal auf und ist damit unauflöslich auf seinen Tod soteriologisch<sup>385</sup> bezogen.

Christian community as the kingdom of God is understood in political terms as the alternative to the Roman Empire.“

<sup>378</sup> S.u. die Ergebnisse zum Stichwort „Antizipation“.

<sup>379</sup> Zum geprägten Ausdruck βασιλείς τῆς γῆς (wohl nach Ps 2,2) s. Offb 1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24; vgl. 16,14; vgl. R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 242.371. P. LAMPE, Art. βασιλεύς, EWNT 1 (1980), Sp. 494 „Positive ‚Könige‘ wird es erst im Neuen Jerusalem geben, in dem der Gegensatz zur Welt aufgehoben sein wird ([Offb] 21,24).“

<sup>380</sup> H. GIESEN (RNT, S. 171); ähnlich kommentiert schon E. LOHMEYER (HNT, S. 57): „... ihre Formelhaftigkeit (sc. der Aufzählung) zeigt, wie selbstverständlich dem Seher die universale Geltung des urchristlichen Evangeliums ist.“

<sup>381</sup> Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA 1972, *Priester*, S. 281: „in Apk 5,9 (steht) ein ‚sozial-politisch‘ bestimmter, theologischer Akt im Vordergrund.“

<sup>382</sup> Die ausführlichste Besprechung dieser Wendung durch die gesamte Johannesoffenbarung hindurch findet sich bei R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 326–337 „The fourfold formula for the nations“.

<sup>383</sup> Insgesamt siebenmal (!): Offb 5,9; 7,9; 10,11 (statt φυλαί hier βασιλείς); 11,9; 13,7; 14,6; 17,15 (statt φυλαί wieder ein anderer synonyme Begriff: ὄχλοι). Allerdings nur hier in einem hymnischen Text.

<sup>384</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 159): „Vers 10 spannt den Bogen vom Heilswerk Christi in der Vergangenheit bis zur endgültigen Vollendung.“

<sup>385</sup> In diesem Sinne ist auch die Verdoppelung der „theologisch-soteriologischen Seite“ der beiden Begründungen in Offb 5,9f zu verstehen:

5,9: καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ... 5,10: καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ...

J. KROLL 1921/2, *Christliche Hymnodik*, S. 46 verweist mit dem Preis Christi als „Heils-träger“ auf den Modellcharakter dieses Neuen Liedes für spätere christologische Hymnen des

Darüber hinaus verstärkt der Blick auf die Völker und Nationen noch einmal den Kontrast zwischen Offb 5 und 13. Wie der Sieg des Lammes am Kreuz sich auf die ganze Welt richtet, so ist auch das Tier in Offb 13 darauf aus, seine Macht weltweit „über alle Stämme, Völker, Sprachen und Nationen“ (13,7) auszuüben und sie zur Anbetung seiner selbst zu verführen.<sup>386</sup> „Die göttliche Anmaßung des Römischen Reiches und seiner Herrscher richtet sich nicht nur gegen Gott und gegen die Himmelsbewohner, es erträgt auch die Menschen nicht, die zur Heilsgemeinde auf Erden gehören“<sup>387</sup> und Gott allein die Ehre geben wollen.

Wie ist nun das Verhältnis der beiden Bestimmungen der Erlösten „zur Königsherrschaft und Priestern“ auf der einen Seite und ihrer (zukünftigen)<sup>388</sup> Herrschaft auf der anderen Seite zu verstehen? Zunächst fällt die Verdoppelung der Wurzel βασιλ- durch das Nomen βασιλεία und das Verb βασιλεύω ins Auge, denn dieses Wortfeld ist im Gesamtwerk nicht besonders verbreitet.<sup>389</sup> Auf der „königlichen Herrschaft“ der Freigekauften aus allen Völkern und dem universalen Aspekt scheint hier darum ein „besonderes Gewicht“ zu liegen.<sup>390</sup>

Obwohl die christlichen Gemeinden Kleinasiens für den Verfasser schon auf Erden der Ort sind, an dem die Herrschaft Christi gegenwärtig anerkannt wird und bei denen sich die Herrschaft Christi und nicht die der gottlosen Mächte realisiert, wird in allen drei Texten, in denen vom βασιλεύειν der Glaubenden gesprochen wird,<sup>391</sup> der eschatologische Vorbehalt nie über-

Urchristentums. Vgl. auch W. BOUSSER (KEK, S. 260): „Der Loskauf geschieht zu Gunsten Gottes, also aus dem Machtbereich einer feindlichen Macht.“

<sup>386</sup> Ein letztes Glied in dieser Kette ist die ausdrückliche Erwähnung der Eintragung der Menschen aus allen Völkern „ins Lebensbuch des Lammes, dies geschähtet wurde“ (nach Offb 13,8: τὸ βιβλίον τοῦ ἁγίου τοῦ ἐσθραπέου), und damit wiederum eine Beziehung zum Sündenlamm Kreuz. R. BOUCSET 1993a, *Climax*, S. 335 verweist zu Recht auf den dritten in diesem Zusammenhang gebörenden Text in Offb 1,7, wo allerdings – durch die verschiedenen Anklänge aus dem AT – (noch) nicht die vierfache Formel erscheint, sondern der Ausdruck „alle Völker der Erde“ (πάντα αἱ φυλαὶ τῆς γῆς). Vgl. zum Gegensatz zu Offb 13 o. zum „geschähteten Lamm“ Offb 5,6.

<sup>387</sup> H. GIESEN (RNT, S. 307): Die Gefahr für die Christen liege in der „Attraktivität des Götter- und Kaiserkults, die dazu verführen kann, dem Herrn untreu zu werden ... Die politische Macht des Tieres erfährt eine religiöse Interpretation.“

<sup>388</sup> Zum Futur βασιλεύουσιν als *lectio originalis* s.o. die Anm. zur Textkritik in der Übersetzung.

<sup>389</sup> S.o. zur Gottesbezeichnung ὁ καθήμενος.

<sup>390</sup> U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 158).

<sup>391</sup> S. neben Offb 5,9f noch in Offb 20,4,6 („zusammen mit Christus“, im „Tausendjährigen Reich“) und in Offb 22,5 (καὶ βασιλεύουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, nachdem Gott und das Lamm auf dem Thron in der Gottesstadt Platz genommen haben). Diese Seite spielt in neuerer Zeit A. J. BANSTRA 1992, „Kingship“, passim, zu sehr herunter (vgl. z.B. seine „These“ S. 15: „Christians have already been appointed to be a royalty and priests. This

sprungen. Enthusiastische Mißverständnisse bis hin zu sektenhaften Verzerrungen<sup>392</sup> haben an der Botschaft des Sehers und an seinen zentralen hymnischen Texten keinen Anhalt! Insofern verweisen auch Kritik und Warnungen gegenüber den sieben Gemeinden in den Sendschreiben auf die ständig gegenwärtige Gefahr und sind wesentlich dafür, diesen eschatologischen Vorbehalt nicht zu verdrängen.

is not something that simply awaits the future; it is something that we [sic !] already are“; in Auseinandersetzung mit E. SCHÜSSLER FIORENZA 1972, *Priester*).

<sup>392</sup> Vgl. hierzu z.B. W. THIEDE 1995, *Schwerverdauliches Büchlein*, passim; bes. S. 232 zur „Christlichen Wissenschaft“; S. 237 zum sog. „Universellen Leben“ (in Würzburg). Weiter zu dieser Thematik s.u. zum Stichwort „Antizipation“.

## 7.4 Die zwei Responsorien (Offb 5,11–12.13)

## 7.4.1 Die Akklamation der Engelwelt (Offb 5,11–12)

Offb 5,11 Und ich sah, und ich hörte die Stimme von vielen Engeln um den Thron und die Lebewesen und die Ältesten herum, und es war eine (unzählbare) Zahl: Myriaden und Tausende,

12 die sangen mit lauter Stimme:

„Würdig ist das geschächtete Lamm  
Macht, Reichtum, Weisheit, Stärke, Ehre, Herrlichkeit und Ruhm  
zu empfangen.“

Auf das Neue Lied antworten eine unübersehbare Zahl von Engeln mit einer kurzen, aber durch die Aufzählung der sieben (!) Prädikationen, gewichtigen Akklamation.<sup>393</sup> Der respondierende Charakter wird ausdrücklich durch die Alliteration ἄξιος ... deutlich. Gleichzeitig wechselt der „Du-Stil“ in den „Er-Stil“, und es erscheint noch einmal der „volle Titel“ des Heilbringers als prädikativer Ausdruck „das geschächtete Lamm“ (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον). Daran schließen sich – wie im vorherigen Neuen Lied – durch den Infinitiv λαβεῖν, Begriffe an, die die Macht des Lammes in ihrer ganzen Fülle umschreiben und damit seine Fähigkeit, den Inhalt der Buchrolle in V. 9, d.h. die geschichtlichen Ereignisse, in Kraft zu setzen. Hierin entspricht Offb 5,12 wieder dem Anfang des Gotteshymnus Offb 4,11. Die Gottesherrschaft setzt sich so durch das Lamm – Kreuz und Auferstehung als Ausgangspunkt – gegen die Schöpfung durch; gegenüber der Welt und ihren Mächten bewegt sich die Geschichte auf das ihr „von Gott gesetzte Ende hin“.<sup>394</sup>

Zum dritten – und letzten – Mal in diesem Kapitel wird durch καὶ εἶδον auf etwas Neues aufmerksam gemacht.<sup>395</sup> Mit den (sehr) „vielen Engeln“ taucht ein bisher nicht erwähntes Element aus der Umgebung des göttlichen Thrones auf. Neu ist auch das, was von ihnen und den schon aufgeführten Gestalten des Hofstaates hörbar wird,<sup>396</sup> sowie ihr Ort κύκλῳ τοῦ θρόνου. Bisher waren mit φωνή nur die Stimmen bezeichnet worden, die als Epipha-

<sup>393</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 77f): „Der Größe des zu preisenden Geschehens entspricht das Um-sich-Greifen seines Lobpreises.“

<sup>394</sup> J. ROLOFF (ZBK, S. 74 zu Offb 5,2). Diese „Durchsetzung der Herrschaft Gottes“ wird bei ROLOFF zu Recht gegenüber einer verkürzenden Sicht der „Enthüllung der Zukunft“ abgegrenzt. Vgl. auch DERS. 1990, Neuschöpfung, S. 121 und bes. S. 124, wo er pointiert formuliert: „Gott kämpft durch den endzeitlich herrschenden Christus seine Schöpfung wieder frei, um sie uneingeschränkt für sich zu beanspruchen.“

<sup>395</sup> Vorher: Offb 5,1.6; das nächste gleichlautende Signal erscheint wieder am Anfang von Kap. 6. Vgl. o. zu Offb 4,1.

<sup>396</sup> Zweimal wird φωνή erwähnt; vgl. die – typische – Verbalangabe mit ἰκούω.

nie-Elemente vom Thron ausgehen.<sup>397</sup> Vergleichbar mit der Angabe am Anfang des Kapitels<sup>398</sup> wird mit dem Begriff das „hymnische Singen“ dieser unzählbaren Engel, der Sprechgesang, zum Ausdruck gebracht. Der Inhalt ihrer Botschaft wird in der folgenden Akklamation greifbar: die Preisung der Macht des Lammes in der Fülle der Aufzählung der Prädikationen.

Die „Unzahl“ der preisenden Engel entspricht den traditionellen jüdischen Beschreibungen des himmlischen Thronbereiches.<sup>399</sup> Sie sind nicht zu zählen,<sup>400</sup> und sie haben normalerweise als „Gattung“ die Aufgabe, Gott das Lob

<sup>397</sup> S.o. zu Offb 4,5, aber schon in Kap. 4,1 die Verbindung zur „Stimme“ von Offb 1,10, die mehr oder weniger als Umschreibung der Person selbst dient, wie der maskuline Anschluß statt des grammatisch zu erwartenden femininen signalisiert (vgl. Offb 9,13 und vor allem in Offb 1,12: „da wandte ich mich um, um die Stimme zu sehen ...“).

<sup>398</sup> S. die „Stimme“, das „Geräusch“ des ἄγγελος ἰσχυρός in Offb 5,2.

<sup>399</sup> Vgl. den Überblick bei M. MACH 1992, *Entwicklungslinien*, Kap. 3: „Der himmlische Rat“, S. 16ff.

<sup>400</sup> Dan 7,10; 1 Hen 14,22; wie hier: 40,1; 60,1; 71,8 (mit der Ergänzung: „die nicht zu zählen waren“).13; weiter 1 Hen 1,9. Soweit ich sehe, wird diese Angabe der unzählbaren Fülle in den Qumrantexten so nicht aufgegriffen. Leider ist der Text selbst von 1 Hen 14,22 in 4Q 204 Kol. VI und Kol. VII nicht mehr erhalten. Vgl. die Tabelle zu den gebräuchlichen Engelbezeichnungen in 1 Henoch und Qumran bei M. J. DAVIDSON 1992, *Angels*, S. 325ff (Appendices). Darüber hinaus wird auch in den Texten im näheren Zusammenhang höchstens das Trishagion als „Wortlaut“ des Engelpreises erwähnt, sonst keine speziellen „Gesänge“ (abgesehen vom Zitat Ez 3,12 in 1 Hen 39,13, einer wohl schon in der Tempelliturgie verwendeten Formel! Dagegen wird in 1 Hen 40,3ff der Wortlaut des vierfachen Lobes der Erzengel nicht wiedergegeben; insgesamt ist es aber die engste Parallele, denn hier steht „der Erwählte“ [und die himmlischen Auserwählten] als Objekt des Lobes des zweiten Engel ausdrücklich fest!). Ganz anders und eher der Johannesoffenbarung entsprechend ist die Situation in den Hekhalot-Texten mit ihren zahlreichen Akklamationen und Hymnen.

Vgl. die Beschreibung der Engel und ihrer Stimme, die die himmlische Qeduscha darbringen, 3 Hen 35,2 (§ 52; SCHÄFER I, S. 122):

„Und das Gebrüll ihrer Stimme קול דבריהן (ומשאגת קול דבריהן) ist wie die Stimme einer (ungeheuren) Menge (כקול המון; vgl. Jes 33,3) ...“, die dann in das Zitat von Dan 7,10 einmündet; der nächste Abschnitt „steigert“ noch einmal den Ausdruck אלפי אלפים, der nun quasi als Eigengröße behandelt wird. Ähnliches läßt sich in der Hekhalot-Literatur auch bei dem Ausdruck ןרבבן רבו beobachten, wie z.B. *Hekhalot Rabbati* § 171 (SCHÄFER II, S. 108):

„... für die achtausend Tausende über Tausende (לשמנת אלפי אלפים) und die vielen Myriaden (ורוב ריבי) (windet er) über Myriaden Kronen ... für die sechstausend Tausende über Tausende von Tausenden (אלף אלפי אלפי אלפים) an Tausende, die vielen der vielen Myriaden von Myriaden (ורוב רוב ריבי ריבי רבבות) (windet er) über Myriaden der Myriaden Kronen.“

Weiter s. *Hekhalot Rabbati* § 183; § 276 u.ö. Zur Sprache solcher Wiederholungen und Steigerungen vgl. N. JANOWITZ 1989, *Poetics*, z.B. S. 88f u.ö., bes. S. 89: „Repeated phrases often occur directly before ‚nonsense‘ syllables, forming a transition to the densest lines of all. More common than the direct repetition of words and phrases is the weaving together of phrases that are slight variations of each other. The creativity of use involves finding yet another way to layer and alter short syntactic phrases.“; ähnlich zum Komplex der Ma'ase Merkava: M. D. SWARTZ 1992, *Mystical Prayer*, passim; z.B. mit Anknüpfung an JANOWITZ

zu bringen, das ihm gebührt, die „dauernde Königsakklamation“.<sup>401</sup> Die Angabe der „unzählbaren Engelscharen“ (ἄγγελοι πολλοί ... καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων)<sup>402</sup> erscheint in der Johannesoffenbarung hier das einzige Mal, d.h. sie treten in unüberbietbarer Fülle auf. Auch der Zusammenhang zwischen dem Schöpfungsthema der Hymnen aus Kap. 4 und dem folgenden, die Szene abschließenden, Lobpreis aller Geschöpfe (Offb 5,13) ist kaum zufällig. Die Preisung des Schöpfers durch die Lebewesen und die Ältesten erfährt durch die gesamte Engelwelt zunächst ihre himmlische Ergänzung und Ausweitung. Das himmlische Lob intoniert damit den Preis des Schöpfers,<sup>403</sup> das irdische Lob nimmt dieses dann noch einmal als allerletzten Höhepunkt auf und rundet es damit in abschließender Vollkommenheit ab. Damit geht das Lob Gottes als Schöpfer und Allherrscher allem anderen voraus und findet nun seine notwendige Ergänzung und ihr finales Crescendo.<sup>404</sup>

1989, S. 13: „... the interchangeability of ... phrases serves not only to stress rhythmic momentum over meaning; it is also a function of poetic craft.“

Schließlich ist noch das responsorische Ende der sogenannten David-Apokalypse in Hekhaloth Rabbati § 126 zu vergleichen, in denen Gott von David (!), den vier Chajjot, den Himmelssphären, der Erde (!) und „allen Königen des Hauses David“ als König verherrlicht wird; zur sorgfältigen Interpretation siehe A. M. SCHWEMER 1991b, Irdischer und himmlischer König (vor allem auf S. 326f); zum dort abschließenden „Antiphon der Erde“ s.o. zur Qeduscha in Offb 4,8.

<sup>401</sup> Vgl. z.B. H. SCHLIER (1957), *Engel*, S. 163: „Von eben diesen Wesen sagt nun das NT aus, daß sie keineswegs Individuen, sondern Gattungswesen sind“ mit den Verweisen auf Hebr 12,22; Jud 14; Offb 5,11; 9,16. K. E. GRÖZINGER, Art. Engel III, (Judentum), TRE 9 (1982), S. 588 unter dem Stichwort für Gott als „Himmelskönig“: „Signum der Königsherrschaft Gottes ist der aus I Reg 22 (Dan 7) überkommene, den Gottesthron umgebende und die Himmel füllende himmlische Hofstaat von Myriaden namenloser Engelscharen“. Dort erscheint das Stichwort von der „dauernden Königsakklamation“ mit den Hinweisen auf 1 Hen 39,12f; 40,3; 2 Hen 20,3–21,1; TestLev 3; 4 Esr 8,21 u.ö. Noch unüberholt zum Thema ist das Standardwerk von H. BIETENHARD 1951, *Die himmlische Welt* (bes. S. 54ff zu den Engelgruppen um den Gottesthron). Vgl. die Engel in ApkAbr 15,7; ähnlich ApkZeph 8,3; 11,1.

<sup>402</sup> Zur „Zahlenangabe“ (nach H. BALZ [als Hg.], Art. *μυριάς*, EWNT 2 (1981), Sp. 1097: „Übersetzungssemismus“) s. nur noch in Offb 9,16 von den Heeren zu Pferde.

<sup>403</sup> Offb 4,8 mit dem Trishagion, der dreifachen Zusammenfassung der Chajjot (das Stichwort vom παντοκράτωρ und die dreigliedrige Gottesprädikation: ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος) und dem Hymnus der Ältesten in 4,11 (die abschließende dreigliedrige Schöpfungsaussage: ἔκτισας τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν).

<sup>404</sup> Das entspricht der Gliederung des Gotteslobes innerhalb der Hekhalot-Literatur im Komplex der Ma'ase Merkava: Nach dem Preis der Schöpfung und der himmlischen Wohnung Gottes (oft sogar verbunden mit der Qeduscha) zunächst das himmlische, dann das irdische Lob; nach M. D. SWARTZ 1992, *Mystical Prayer*, S. 15f; dort auch der Hinweis auf die immense Fülle der Qeduschalieder im Komplex der Hekhalot Rabbati (z.B. § 81.105). Leider fehlt noch eine gründliche Untersuchung dieser liturgischen Texte.

Nach der Bestimmung des Empfängers des himmlischen Lobes werden mit den sieben Nomina „Macht, Reichtum, Weisheit, Stärke, Ehre, Herrlichkeit und Ruhm“ die Prädikationen, die die „Würde“ des Lammes kennzeichnen, aufgezählt. Dabei enthält nur der erste Begriff δύναμις einen Artikel; er war auch der letzte Begriff der Aufzählungen der Prädikationen Gottes am Ende von Kap. 4 (dort ebenfalls mit einem Artikel).<sup>405</sup> Neben δύναμις verbinden auch τιμή und δόξα (in umgekehrter Reihenfolge) diese beiden Texte. War dort in erster Linie die Schöpfermacht Gottes im Blick, so ist nun hier beim Lamm, durch die Übernahme des „Buches“ aus der Hand Gottes, das Thema das Ende der Geschichte, die Aufrichtung der Gottesherrschaft und Herstellung der vollen Gottesgemeinschaft.<sup>406</sup>

So werden zunächst die Würde und Macht des Lammes zum Lob des Schöpfers in Beziehung gesetzt.<sup>407</sup> Das wird z.B. dadurch unterstrichen, daß aus dem grundlegenden Tempelgebet Davids mit den einleitenden Gottesprädikationen (1 Chr 29,11–13) mehr als die Hälfte der hier verwendeten Nomina enthalten sind.<sup>408</sup> Sicher ist nicht zufällig, daß das akklamierende Gotteslob aller (!) himmlischer Gruppierungen nicht nur in Offb 5,12 sondern auch in 7,12 sieben Prädikationen enthält.<sup>409</sup>

Dabei ist nicht zu vergessen, daß schon am Beginn des Buches Christus selbst mit den beiden Prädikationen δόξα und κράτος versehen wurde (siehe Offb 1,6). Der zweite Begriff πλοῦτος wird nur hier in 5,12 in der Offb ver-

<sup>405</sup> Ähnlich einer *Anadiplosis*, sowie die gleiche sprachliche Stilfigur zwischen Offb 5,12 und 5,13 (so auch K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 53: „Der erste Teil der zweiten Strophe nimmt dabei den Inhalt der vorangegangenen Strophe auf.“); damit vergleichbar greift der erste Begriff εὐχαριστία Offb 7,12 das letzte Stichwort in Offb 4,9 und das zweite τιμή das vorletzte dort auf. Auffälliger kann man keine Verknüpfung herstellen!

Darüber hinaus wird auf diese Weise prägnant die Einheit der sieben Prädikationen zum Ausdruck gebracht; s.o. zur Übersetzung.

<sup>406</sup> W. GRUNDMANN, Art. *δύναμις/δυναμεις*, ThWNT II (1935), S. 308: „Diese eschatologische Kraft ist Geschichtskraft, die die Welt und Geschichte zu ihrem Ziel bringt.“ Mit Verweis auf Lk 1,35; aber auch auf die Doxologien der Johannesoffenbarung überhaupt.

<sup>407</sup> H. GIESEN (RNT, S. 171): „Weil das Lamm würdig ist, göttliche Eigenschaften zu empfangen, kommt ihm zu Recht auch Ehre, Herrlichkeit und Lobgesang zu.“ Ähnlich machte schon G. DELLING (1959), Stil, S. 112 auf die umgekehrte Reihenfolge der drei Begriffe aus Offb 4,11 (δόξα, τιμή und δύναμις) aufmerksam.

<sup>408</sup> Kraft/Macht (δύναμις/גבורה), Reichtum (πλοῦτος/עושר), Stärke (ισχύς/כח) und Herrlichkeit (δόξα/כבוד). So faßt schon G. DELLING (1959), Stil, S. 113f zusammen: „Der Apokalyptiker hat also einen gewissen Bestand an preisenden Termini, mit denen er wechselt, die zugleich auch gewisse Verbindungslinien zwischen verschiedenen Formen gottesdienstlicher Stücke ziehen ...; seine ‚gottesdienstliche‘ Redeweise ist nicht erstarrt, aber geprägt, weithin vom Alten Testament.“

<sup>409</sup> Dort erscheinen sie allerdings – abgesehen von einer veränderten Reihenfolge – in geringfügiger Variation: An vierter Stelle erscheint εὐχαριστία (vgl. o. zu diesem Begriff) statt des hier an zweiter Stelle stehenden πλοῦτος.

wendet.<sup>410</sup> Er trägt – als erster neuer Begriff nach δόναμις, mit dem der Hymnus der Ältesten Kap. 4,11 abschloß – wie kein anderer in sich die Bedeutung von „Fülle“.<sup>411</sup> Es ist müßig, durch eine weitere Untergliederung zusätzliche Paare oder Themengruppen herauszustellen.<sup>412</sup> Durch das καί sind sie polysyndetisch gleichgewichtig verbunden.<sup>413</sup> Diese Akklamation des Lammes durch die Engelscharen ist allerdings in ihrer Fülle (sieben Prädikationen!)<sup>414</sup> und ihrem besonderen Gewicht (durch die „unzählbare“ Menge derer, die den Lobpreis darbringen) ungewöhnlich. Traditionsgeschichtlich sind dazu die Texte zu vergleichen, in denen neben Gott auch andere Wesen mit solchen „Würde“-Prädikationen verbunden sind.<sup>415</sup>

Hierbei kommen wieder Texte aus der Hekhalot-Literatur der Sache am nächsten. Dort ist es in erster Linie *Metatron* (= Henoch), dem in vergleichbarer Weise immer wieder Prädikationen Gottes zugesprochen werden. So heißt es in 3 *Hen* 8,2 (§ 11; SCHÄFER I, S. 28f) vom ihm:

„In jener Stunde bedachte mich der Heilige, e.s.g., im Übermaß mit Weisheit (חכמה) über Weisheit, Verstehen (בינה) über Verstehen, Klugheit (עבודה) über Klugheit, Wissen (דעת) über Wissen, Erbarmen (רחמים) über Erbarmen, Tora (תורה) über Tora, Liebe (אהבה) über Liebe, Huld (חסד) über Huld, Kostbarkeit (קדושה) über Kostbarkeit, Demut (ענוה) über De-

<sup>410</sup> Zu Offb 18,17 siehe die nächste Anm.

<sup>411</sup> H. MERKLEIN, Art. τιοτός, EWNT 3 (1983), Sp. 278: „Reichum (im Sinne der göttlichen Fülle [!])“. In diesem Verständnis steht der Hymnus paulinischen Sprachgebrauch sehr nahe: so z.B. Röm 2,4; 9,23 und vor allem dem Anfang der das Kapitel 11 abschließenden Doxologie in Röm 11,33: ὁ βάθος τιοτός (!) καὶ σοφίας (!) καὶ γνώσεως θεοῦ ... Vgl. die Beschreibung der eschatologischen Offenbarung Christi in Kol 2,27 als τὸ τιοτός τῆς δόξης τοῦ κεντρικοῦ τοῦτο ἐν τοῖς ἔθνεσιν. So urteilen HAUCK/KASCH, Art. τιοτός, EWNT VI (1959), S. 328 zu Recht: „Der Sprachgebrauch der Apokalypse folgt im wesentlichen dem des Paulus.“ Als bitterer Kontrast zu der hier aufstrahlenden Fülle erscheint in Offb 18,17, der Beschreibung des Untergangs von Babylon: καὶ ὄρε ἠρμαῖον ὁ ποσός τιοτός.

<sup>412</sup> Die beiden Nomen τιοτή καὶ δόξα könnten z.B. zu einem *themenduo* zusammengefaßt sein (vgl. Offb 4,11; 5,12; 5,13; so jedenfalls H. HÜBNER, Art. τιοτή, EWNT 3 [1983], Sp. 858; schon G. DELLING (1959), Stil, S. 112 machte auf den Zusammenhang zwischen τιοτός und δόξα aufmerksam. K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 53 unterteilt die ersten vier (unter den Oberbegriff „Lobpreis des Messias“, den er als den Schwerpunkt bestimmt) und die drei letzten (unter den Oberbegriff „doxologischer Lobpreis“).

<sup>413</sup> Das spricht gegen die Deutung bei J. ROLOFF (ZBK, S. 78): „Die ersten vier (meinen) Eigenschaften Gottes ..., die dem Messias zur Ausübung seines Amtes übergeben werden, während die letzten drei ... das umschreiben, was in der Darbringung des Lobpreises geschieht.“ Damit nimmt ROLOFF in etwa die Ergebnisse der erwähnten Untersuchung von K.-P. JÖRNS auf.

<sup>414</sup> Zur „Siebenzahl“ vgl. o. zu den „sieben Geistern“; zur Geschlossenheit der Prädikationen durch den einzigen Artikel vor δόναμις s.o.

<sup>415</sup> G. DELLING (1959), Stil, S. 113 zitiert als „stilistische Parallele“ eine ausführliche Akklamation auf die Weisheit im apokryphen Buch Esra (LXX: 3 *Esra* 4,40: „Ihr gehört die Macht (ἡ ἰσχύς) und die Herrschaft (τὸ βασίλειον) und die Gewalt (ἡ ἐξουσία) und die Herrlichkeit (ἡ μεγαλειότης) in alle Ewigkeit.“

mut, Macht (גבורה) über Macht, Kraft (כח) über Kraft, Stärke (חיל) über Stärke, Strahlen (זוהר) über Strahlen, Schönheit (יופי) über Schönheit, (schönem) Aussehen (תאר) über (schönem) Aussehen.“<sup>416</sup>

So dient Metatron–Henoch mit den höchsten Würden versehen Gott (und seinem Thron). Neben seinem eigenen Thron erhält er andere Auszeichnungen, wie z.B. eine besondere Krone, ein kostbares Gewand und eben auch diese 16 Prädikationen; immerhin sind drei (bzw. mit der späteren HS: vier) von ihnen hier in der Christusakklamation des Lammes enthalten.<sup>417</sup> Solche „guten und preiswürdigen Auszeichnungen“ (מדות טובות ומשובחות) stellen Metatron über alle anderen himmlischen Wesen. In ihm verbindet sich die himmlische und die irdische Welt.<sup>418</sup>

Ganz ähnlich artikuliert es eine Art „himmlischer Liturgie“ für Metatron in *Hekhalot Zutarti* § 384 (SCHÄFER III, S. 93):<sup>419</sup>

„Auf ihm (liegt) die Gnade des Heiligen, e.s.g., Gnade (חן), Huld (חסד), Herrlichkeit (כבוד), Erbarmen (רחמים), Majestät (והוד), Zier (והוד), ein Diadem (ועטרה), Pracht (תפארת), Stolz (וגיארה) ...“

Auch hier kumulieren die Prädikationen, die Metatron als besonders herausgestellter Gestalt zugesprochen werden. Auf ihn fällt so etwas von dem göttlichen Glanz und seiner Herrlichkeit. „Als ‚kleiner YHWH‘ ist er der Stellvertreter Gottes ... allwissend wie Gott.“<sup>420</sup>

In diesem Zusammenhang ist es durchaus richtig, die Aufzählung der Prädikationen als „herrscherliche Qualitäten, die dem eschatologischen Weltregenten zukommen“ zu interpretieren.<sup>421</sup> Jedenfalls haben „beide Würdig-Rufe in Kap. 5 ihre bestimmte Aufgabe am Eingang des apokalyptischen Geschehens ...: die Anerkennung der Vollmacht des Lammes, das Endgeschehen heraufzuführen.“<sup>422</sup> Im Unterschied z.B. zum eben erwähnten Metatron wer-

<sup>416</sup> Eine Handschrift ergänzt sogar noch: „Majestät (והוד) über alle Majestät, Zier (הדר) über alle Zier, Herrlichkeit (כבוד) über alle Herrlichkeit, Pracht (תפארת) über alle Pracht.“ Siehe Schäfer III, 29 (Anm. 21).

<sup>417</sup> חכמה entspricht σοφία; גבורה entspricht δόναμις; כח entspricht ἰσχύς; כבוד entspricht δόξα. Aber auch εὐλογία (ברכה) oder τιοτή (יקר) würden sich ohne weiteres in diesem traditionellen Zusammenhang von Würdebezeichnungen einfügen. G. DELLING (1959), Stil, S. 112 verweist auf die Möglichkeit, daß in der LXX πλοῦτος auf hebr. חיל zurückgehen kann (zu diesem Begriff s.o.; weiter s. auch die Anmerkungen zur Übersetzung).

<sup>418</sup> Vgl. P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 127–129.

<sup>419</sup> Nach der HS N8128; im Kern ähnlich, aber mit Verkürzungen auch andere HSS; vgl. P. SCHÄFER 1991, ebd.

<sup>420</sup> P. SCHÄFER 1991, aaO., S. 127. Vgl. zu dieser Gestalt aber auch schon M. HENGEL (1975), *Sohn Gottes*, S. 73–75 (dort auch weitere Lit. und S. 74 zur „rätselhaften Bezeichnung“ „Jüngling“).

<sup>421</sup> H.-P. MÜLLER 1963, Ratsversammlung, S. 255; allerdings erklärt Müller die Buchübergabe (Offb 5,7) als „neue Einführung“ in den göttlichen Hofstaat und damit als den entscheidenden Akt der Inthronisation; das ist keinesfalls überzeugend!

<sup>422</sup> G. DELLING (1959), Stil, S. 135.



den in der Johannesoffenbarung allerdings die göttlichen Prädikationen im Hymnus direkt und unvermittelt auf das Lamm übertragen, ohne daß noch die „auf ihm (liegende) Gnade Gottes“ erwähnt zu werden braucht. Das Lamm allein ist demnach würdig und ausersehen, die Siegel der Buchrolle zu lösen und das Endgeschehen herbeizuführen.

Damit ist in groben Zügen die Funktion der umfassenden Akklamation des Lammes beschrieben. Sie respondiert auf der einen Seite direkt auf das Neue Lied der vier Wesen und der 24 Ältesten, die sich in der nächsten Nähe zum Gottesthron befinden, andererseits nimmt sie z.T. wörtlich ohne weiteres das Lob Gottes als des Schöpfers aus Offb 4,11 auf und bezieht dieses Lob nun auf das Lamm, die in dieser Weise allein bevollmächtigte „Person der Endzeit“, die mit Gott untrennbar verbunden in vollkommener Einheit mit ihm handelt. Durch die erneute Nennung seines Schächtschnittes wird der Grund des Heilsgeschehens, der Opfertod am Kreuz, herausgestellt. Er ist der Grund für den Sieg, die Auferstehung, von dem der Älteste gesprochen hatte. Schließlich wird gleichzeitig die Würde des Lammes für dieses „Amt“ in der ganzen himmlischen Welt anerkannt.<sup>423</sup> So ist es wohl als bewußte Steigerung zu verstehen, wenn die himmlische Anerkennung, mit „lauter Stimme“ (φωνή μεγάλη)<sup>424</sup> vorgetragen, alles Vorherige als Responion übertönt.

Man wird sogar noch einen letzten Schritt weitergehen müssen; im Gegenüber zu allen vorangehenden Hymnen stellt nun der letzte Hymnus gegenüber Gott und dem geschächteten Lamm die höchste Steigerung dar: Erst nachdem die gesamte himmlische Thronwelt dem Lamm dieselbe Ehre erwiesen hat, setzt auch die ganze Schöpfung ein mit der allumfassenden Doxologie. Das, was das Trishagion in der Fassung bei Jesaja als den zweiten Schwerpunkt in sich barg, die unvergleichbare Herrlichkeit des Schöpfers und Ehre (im Himmel und) auf Erden,<sup>425</sup> wird hier nun am Ende der Thronvision gegenüber Gott und dem Lamm der Lobpreis im Vollzug geschildert: *Himmel und Erde sind eins* mit ihrer sich entsprechenden Liturgie.

#### 7.4.2 Die Akklamation der Schöpfung (Offb 5,13)

Offb 5,13 Dann hörte ich alle Geschöpfe,  
im Himmel, auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer,  
und alles, was in ihnen ist, einstimmen:  
„Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm  
gehören Ruhm, Ehre, Herrlichkeit, Kraft in alle Ewigkeit.“

<sup>423</sup> Wahrscheinlich zugleich eine Herausstellung des Lammes weit über alle anderen himmlischen Wesen! Vgl. zu dieser Frage L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, und seinen zusammenfassenden Artikel DERS. 1994, *Angelic Refusal*, passim.

<sup>424</sup> Diese Angabe dient als Inklusio zu φωνή am Anfang von V. 11.

<sup>425</sup> S.o. den Exkurs zur Geschichte der Qeduscha.

Mit einer nun wirklich die vollständige Schöpfung in ihrer unfaßlichen Fülle umfassenden Weise wird am Schluß die universale Gemeinschaft der Lobenden zusammengefaßt. Durch κρίσμα und τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα klingt der hymnische Abschluß des letzten Kapitels an.<sup>426</sup> Sogar das Meer beteiligt sich an diesem Schöpfungslob. Die enge Verbindung mit Offb 4,11 wird sprachlich darüber hinaus durch ἤκουσα hergestellt. Bei der Aufzählung der ganzen Schöpfung Gottes fällt die kunstvolle – chiasmische – Konstruktion ins Auge.<sup>427</sup>

- a) ἐν τῷ ...
- b) ἐπὶ τῆς ...
- c) ὑπὸ τῆς ...
- b) ἐπὶ τῆς ...
- a) ἐν αὐτοῖς.

Wahrscheinlich ist diese Konstruktion so aufzulösen, daß die (bisherige in Kap. 4–5) Welt um den Thron Gottes herum durch den ersten Ausdruck (ἐν τῷ οὐρανῷ) aufgenommen wird, während die nun neu hinzutretende und im Mittelpunkt stehende irdische Wirklichkeit in vierfacher Untergliederung erscheint.<sup>428</sup> Die Geschlossenheit wird noch einmal dadurch verstärkt, daß die gesamte Schöpfungswelt durch πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς/τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα gerahmt wird. Kein einziges Schöpfungselement wird von diesem abschließenden Lobpreis ausgeschlossen. Heinz Giesen und Jürgen Roloff betonen zu Recht das Besondere der Beteiligung des Meeres, „obwohl es nach traditionell-jüd(ischem) Verständnis als besonders bedrohlich gilt.“<sup>429</sup> Damit scheinen auch die gottfeindlichen Mächte nicht – zumindest nicht expressis verbis – vom allumfassenden Gotteslob ausgeschlossen zu sein.<sup>430</sup> Alles „Geschaffene“, im Himmel und auf Erden in allen ihren „Zeiten“ und „Räumen“, sind an diesem abschließenden, umfassenden Lob beteiligt.<sup>431</sup>

<sup>426</sup> Offb 4,11: τὰ πάντα und zweimal κτίζω; s.o. zum Text.

<sup>427</sup> Die *Vierteilung* ist wieder der Versuch, Totalität zum Ausdruck zu bringen; vgl. die *Dreiteilung* der Welt o. in Offb 5,3. Eine *Fünfteilung* begegnet ApkAbr 12,10; 21,1ff!

<sup>428</sup> Vgl. R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 31: „The created world can be categorized in four divisions.“ Mit dem weiteren Hinweis auf die anschließende viergliedrige Doxologie.

<sup>429</sup> Vgl. H. GIESEN (RNT, S. 171), ähnlich J. ROLOFF (ZBK), s. Offb 13,1 und 21,1 (vgl. 20,13 von θάλασσα im Zusammenhang der Unheilmächte „Tod und Hades“).

<sup>430</sup> Vgl. hierzu insbesondere die entsprechende Aussage im *Philipperrhymnus* (Phil 2,10f formuliert: ... πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἕξομολογήσεται ...); siehe O. HOFIUS 1976, *Philipperrhymnus*, S. 53; G. SCHIMANOWSKI 1985, *Weisheit und Messias*, S. 334.

<sup>431</sup> Zu Recht betonte W. FOERSTER, Art. κτίζω, ThWNT III (1938), S. 1030, daß die (unzählbaren) „Engel“, die Ältesten und Lebewesen durch ihre eigenständigen „liturgischen Beiträge“ hier nicht unter den Begriff κτίσμα gefaßt werden sollten.

Die Doxologie ist stilgerecht aufgebaut. Zunächst werden die (beiden) „Empfänger“ im Dativ (mit καί verbunden und beide mit Artikel) angegeben. Dann folgen im Nominalstil vier Prädikationen (mit Artikel) εὐλογία, τιμή, δόξα und κράτος, wobei wie schon erwähnt das erste Stichwort εὐλογία auf das letzte des vorigen poetischen Textes (Offb 5,12) zurückgreift. Den Abschluß bildet die alles umfassende – für die Offenbarung typische – Zeitangabe εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.<sup>432</sup>

Mit diesen vier Prädikationen „übernimmt“ also die gesamte Schöpfung den ihr von den himmlischen Wesen vorgegebenen Lobpreis, stimmt selbständig explizit in ihn ein und vollendet damit das Gotteslob, das mit der Queduscha der vier Lebewesen begonnen hatte. So wird der Gesamtaufbau von Offb 4–5 eindrücklich unterstrichen:

- Zunächst in Kap. 4 zwei Hymnen für Gott (4,8 und 4,11),
- dann in Kap. 5 zwei Hymnen für das Lamm (5,9b–10 und 5,12),
- zum Abschluß der Hymnus aller Geschöpfe für Gott und das Lamm.

Allerdings ist dieses Lob der ganzen Schöpfung insofern von den bisherigen abgesetzt, als Johannes mit ἤκουσα λέγοντας die gewöhnliche Eingangsformel λέγοντας noch einmal verstärkt.<sup>433</sup>

Hier erscheint zum letzten Mal in der Thronvision die sog. Ewigkeitsaussage (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), die schon in Kap. 4 durch die Wiederholung (Offb 4,9.10) „die Bedeutsamkeit der immerwährenden Anbetung Gottes“ betont zum Ausdruck gebracht hatte.<sup>434</sup> Während dort die Ewigkeitsaussage als Gottesprädikat dem Lobpreis des Pantokrators durch die Lebewe-

<sup>432</sup> Zum Verhältnis von „Schöpfung“ und „Neuschöpfung“ am Ende des Werkes, die – anders als bei Paulus – nicht als καινή κτίσις (2 Kor 5,17) bezeichnet wird, vgl. J. ROLOFF 1990, Neuschöpfung, passim. Der Akt der göttlichen Neuschöpfung wird auch nicht mit dem Wortfeld κτίς- beschrieben, sondern mit ποιεῖν; vgl. besonders – als erstes und einziges Wort des „auf dem Thron Sitzenden“ – Offb 21,5: ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα ...!

<sup>433</sup> Im Hintergrund für die Formulierung dieser sog. Ewigkeitsaussage steht vermutlich Dan 7,18: „Das Königtum aber werden die Heiligen des Höchsten erhalten, und sie werden es behalten für immer und ewig (עלמא ועלמא ועלמא ועלמא)“. Zum Ausdruck s. H. D. PREUB, Art. עלמא, ThWAT 5 (1986), Sp. 1156 mit Verweis auf die Texte des Alten Testaments, in denen klar erkennbar wird, „daß und wie die gegenwärtige ‚Weltzeit‘ zu Ende geht und die neue – und diese auch als eine endgültige – anbrechen wird.“ Siehe ebd., Sp. 1154 die Psalmstellen, an denen der Ausdruck doxologisch und hymnisch bedeutsam ist; vgl. die Gliederungsmerkmale der Psalmeneinteilung Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48.

<sup>434</sup> So bisher immer in Offb 4,8.11; 5,9.12, wobei sich allerdings schon hier bei der letzten Einleitung in V. 12 eine gewisse erste Verstärkung durch die Zusatzangabe φωνῇ μεγάλῃ andeutet. Vgl. dann aber den Neucinsatz mit καὶ εἶδον in Offb 6,1. Ähnliches bemerkt zu Recht J. SWEET (TNTC, S. 131 und bes. S. 126): „In hearing as opposed to seeing, the End is already present.“

<sup>435</sup> G. DELLING (1959), Stil, S. 124.

sen und Ältesten dient, beschließt sie hier das allumfassende Lob Gottes und des Lammes durch die Schöpfung. Im Neuen Testament erscheint sie nur an dieser Stelle in der Fassung, die „die letzte Stufe der Steigerung dar(stellt)“.<sup>435</sup> Dabei wird – bezeichnenderweise – das Lamm in diese unüberbietbare „letzte Stufe“ der doxologischen Verehrung mit einbezogen.

Im Munde der „irdischen Welt“, d.h. Johannes in der (brieflichen) Eingangsdoxologie gegenüber den angesprochenen Gemeinden, erschien die Ewigkeitsaussage schon in der Einleitung des Werkes als Inklusio der Gottesvorstellung (Offb 1,6). Der hier in der Vision des Johannes „geschaut“ vollkommene Lobpreis der ganzen Schöpfung wird also schon, wann immer das Buch (am Herrentag) verlesen wird, auf Erden laut. Auf diese Weise verbinden sich „Himmel und Erde“ zur unauflösbaren Einheit.<sup>436</sup>

Doxologisch ist die Ewigkeitsaussage noch einmal in Offb 7,(10–)12 wichtig, wo alle himmlischen Wesen durch die Vollzahl von sieben Prädikationen das Gotteslob zu einer allerletzten Vollkommenheit steigern, wobei „der Thronende“ und das Lamm zusammen angesprochen werden:

„Amen, Lob (ἡ εὐλογία) und Herrlichkeit (καὶ ἡ δόξα) und Weisheit (καὶ ἡ σοφία) und Dank (καὶ ἡ εὐχαριστία) und Ehre (καὶ τιμή) und Macht (καὶ ἡ δύναμις) und Stärke (καὶ ἡ ἰσχὺς; sei) unserem Gott in alle Ewigkeit (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων).“

Unter Rückgriff auf den Preis aus Kap. 4 und auf 5,12 werden der Allherrscher und das Lamm gemeinsam mit dieser „Fülle der Prädikationen“ verherrlicht. Damit bindet der Hymnus der gesamten Schöpfung in 5,13 mit der „Zeitangabe“ der „Ewigkeit“ und den „Würde“-Prädikationen bewußt die beiden Kapitel aufs engste zusammen. Alles läuft auf die Doppelbestimmung τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ hinaus und vereint beide. Das Lamm erscheint jetzt endgültig ganz auf der Seite Gottes, in direkter Gemeinschaft mit diesem selbst und von allen Geschöpfen unterschieden. Schöpfer und Lamm werden damit zu einer unauflösbaren Einheit verbunden.<sup>437</sup>

<sup>435</sup> G. DELLING (1959), Stil, S. 124 (Anm. 62); s.o. zu Offb 4,9; insgesamt findet sie sich 12mal in der Offb: 1,6.18; 4,9.10; 5,13; 7,12; 10,6; 11,15; 14,11; 19,3; 20,10; 22,5.

<sup>436</sup> O. HOFIUS 1992, Gemeinschaft, S. 193 verweist auf 1 Kor 11,10; Kol 1,27; Eph 2,10; Hebr 12,22–24. U. B. MÜLLER (ÖTBK, S. 65 zu Offb 1,7f) spricht zu Recht vom „vorangestellten Motto der ganzen Schrift“. Zur Verherrlichung Gottes von Engeln und Mensch – in gemeinsamer Sprache – siehe ApkZeph 8,4; ähnlich AscJes 8,17; 9,28.

<sup>437</sup> Wenn man so will, wird auf diese Weise die Christologie des Johannesevangeliums vorbereitet, das dann konsequent in eigenen Worten Christi als Selbstprädikation formuliert (Joh 10,30): ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ (!) ἐν ἑαυμῶν (vgl. Joh 17,11.21–23).

## 7.5 Das Amen (Offb 5,14)

Offb 5,14 Und die vier Lebewesen antworteten mit: „Amen“  
und die Ältesten fielen nieder und beteten an.

Analog zur Erstvorstellung in Kap. 4 erfolgt die himmlische Reaktion<sup>438</sup> auf den Lobpreis der gesamten Schöpfung:<sup>439</sup> Die vier Lebewesen sprechen das „Amen“ und die Ältesten vollziehen die Proskynese. Die Wesen, die Gott (und dem Lamm) am nächsten stehen, antworten damit auf das Lob der Schöpfung mit einem liturgischen Element und schließen damit den Teil dieses Gottesdienstes ab.<sup>440</sup>

Am Anfang der Offb ist ein solches responsorisches „Amen“ zum Abschluß der „Eingangsdoxologie“ (Offb 1,6), ebenfalls nach einer „Ewigkeitsformel“, laut geworden,<sup>441</sup> allerdings ohne daß es von einem neuen Sprecher aufgenommen worden wäre. Das ist hier in der Thronszene anders. Das „Wort der Bekräftigung“<sup>442</sup> wird in ein liturgisches, responsorisches Geschehen einbezogen, wie an der parallelen Aussage über die Ältesten deutlich wird.

„Amen“ gehörte wie das „Halleluja“ schon zu den Responsorien, mit denen die Gemeinde den Gesang der Leviten im Tempel erwiderte.<sup>443</sup> Zum ers-

<sup>438</sup> H. KRAFT (HNT, S. 114): „Mit diesem Lobpreis der unvernünftigen (?) Schöpfung kehrt sich die Reihenfolge um; die oberen himmlischen Wesen sprechen das Amen zum Lobgesang der irdischen Kreatur.“ Ähnliches ist noch einmal an der „Ewigkeitsaussage“ festzumachen.

Während sie in Kap. 4 den himmlischen Gestalten (als Gottesprädikation) vorbehalten bleibt, die damit das „Präludium“ anstimmen, ist sie hier in Kap. 5 auf das Lob des Schöpfers durch seine Schöpfung bezogen. Darauf antworten dann die himmlischen Gestalten mit der „Bestätigung“ und Verstärkung. *Κτίσιμα* kann man aber kaum angemessen auf die „unvernünftige Kreatur“ beschränken! Vgl. o. zum Begriff *κτίσιμα*.

<sup>439</sup> W. BOUSSET (KEK, S. 262): „Die Schilderung des Lobpreises kehrt zum Anfang zurück.“

<sup>440</sup> Zum „Amen“ s. K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, S. 55: „Es ist respondierend und beschließend zugleich.“

<sup>441</sup> In ähnlicher Weise dient das *ἁμήν* Offb 1,7 zum Abschluß des Prophetenspruchs über den Menschensohn/Christus. S. weiter Offb 7,12; 19,4; 20,20.

<sup>442</sup> H.-W. KUHN, Art. *ἁμήν*, EWNT 1 (1980), Sp. 167.

<sup>443</sup> I. ELBOGEN 1931, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 495; K. HRUBY 1963, Anfänge der synagogalen Liturgie, S. 3–5 „Das Responsorium“; SCHÜRER II, S. 150 (Anm. 108). Zur Frage, ob, wann und warum (seiner Meinung nach als Reaktion auf einen Konflikt zwischen Pharisäern und Sadduzäern) ein Amen (innerhalb des Tempels) durch eine „Segensformel“ ersetzt wurde, vgl. die rabbinischen Texte und modernen Interpretationen bei S. T. LACHS 1988, *Why, passim*. Zu den verschiedenen Funktionen von Amen in der Offb siehe schon R. H. CHARLES (ICC, Bd. I, S. 151f) und neuerdings auch J. Chr. SALZMANN 1994, *Lehren und Ermahnungen*, S. 119f.

ten Mal ist *Neh* 8,6 „Amen“ als Antwort der Gemeinde auf ein Gebet bezeugt.<sup>444</sup> Gleichzeitig kommt es zur Proskynese der Gemeinde:<sup>445</sup>

„Dann pries Esra den Herrn, den großen Gott; darauf antworteten (נָשָׂוּ) alle mit erhobenen Händen: Amen, Amen! Sie verneigten sich, warfen sich vor dem Herrn nieder, mit dem Gesicht zur Erde.“

Diese liturgische Verwendung wurde von der Urgemeinde übernommen und hat sich von Anfang an in der christlichen Gemeinde als fester Bestandteil des Gottesdienstes eingebürgert, wie Paulus schon in *1 Kor 14,16* innerhalb der Auseinandersetzungen in Korinth voraussetzt.<sup>446</sup>

„Wenn du nur im Geist den Lobpreis sprichst (ἐὰν εὐλογῆς) und ein Unkundiger anwesend ist, so kann er zu deinem Gebet (ἐπὶ τῇ σῆ εὐχαριστίᾳ) das Amen (τὸ ἁμήν) nicht sagen; denn er versteht nicht, was du sagst.“

Jeder, auch ein Uneingeweihter, der zufällig anwesend ist, soll ein verstehendes Amen auf den Lobpreis Gottes sagen können. „Der respondierende Charakter ist schon dadurch gegeben, daß es andere sind (hier die ἰδιῶται), die das Amen sprechen.“<sup>447</sup> Neben Bitte, Fürbitte, Gebet hat auch der „Lobpreis“ seinen grundlegenden Platz im Gottesdienst und findet seine (liturgische) Zustimmung und Bestätigung durch das responsorische Amen der Gemeinde.<sup>448</sup>

Diese „verbale“ Antwort wird in der Johannesoffenbarung noch einmal verstärkt und durch den Gestus der Proskynese der Ältesten deutlich zum Ende gebracht.<sup>449</sup>

<sup>444</sup> A. JEPSEN, Art. *אָמֵן*, ThWAT 1 (1973), Sp. 346.

<sup>445</sup> In *1 Chr 16,36* antwortet nach der Schluß-Benediktion die Gemeinde auf „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Anfang bis ans Ende der Zeiten“ mit „Amen“ und „Lob sei dem Herrn“ (אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה). Zum festen Bestandteil in der synagogalen Gottesdienst vgl. *mBer* 5,4; 8,8.

<sup>446</sup> Vgl. z.B. auch L. TREPP 1992, *Der jüdische Gottesdienst*, S. 281 „Liturgische Sprache“: „Die (christliche) Kirche übernahm bestimmte hebräische Termini technici.“ Dabei werden aufgezählt: „Amen“, „Halleluja“, „Hosanna“, „Trishagion“ usw.; ähnlich schon Ph. SIGAL 1984, *Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities*, S. 71; P. VON DER OSTEN-SACKEN 1981, *Wurzeln*, S. 6 mit einer Kurzinterpretation von *1 Kor 14,16*:

„In der Gemeinde in Korinth geht es aus verschiedenen Gründen so turbulent zu, dass Paulus in seinem ersten Schreiben an sie Mühe hat, die Verhältnisse einigermaßen zurechtzubringen ... Der Apostel weist (sc. die Leute) zurecht, indem er fragt, wie dann, wenn ein Lobspruch, eine Beracha, unverständlich laut werde, der Unkundige in der Gemeindeversammlung das Amen auf die Danksagung antworten solle. In dieser Frage begegnet uns die Urzelle jeglichen Gottesdienstes: Der Lobpreis, die Danksagung, auf die die Gemeinde ‚Amen‘ antwortet, um sie sich zu eigen zu machen und ihre Wahrheit zu bekräftigen. Das hebräische Wort Amen ist dabei im Griechischen und später auch in anderen Sprachen als Fremdwort beibehalten.“

<sup>447</sup> Vgl. W. SCHRAGE, *Korinther* (EKK, S. 402) zum Thema (Anm. 163).

<sup>448</sup> Zu εὐχαριστία in der Doxologie s.o. zu Offb 4,9.

<sup>449</sup> Zu προσκυνέω, parallel mit πίπτω ἐπὶ πρόσωπον, in einem gottesdienstlichen Rahmen vgl. noch einmal den Zusammenhang mit der Diskussion in Korinth in *1 Kor 14,25*. Dort

Damit wird innerhalb der Thronvision dreimal von der Proskynese gesprochen: zunächst als Antwort auf das Trishagion (Offb 4,10),<sup>450</sup> dann als Reaktion auf die Übernahme des Buches durch das Lamm, die Darbringung der Gebete der Gläubigen und das Anstimmen des Neuen Liedes (Offb 5,8),<sup>451</sup> und zuletzt nun hier durch die Ältesten gemeinsam mit dem Amen der Lebewesen. Die parallele Formulierung ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν ist in der Johannesoffenbarung vor allem in der Anbetung Gottes in der himmlischen Liturgie gebräuchlich.<sup>452</sup> Die Anerkennung Gottes als des Herrschers der Welt in der Proskynese ist das typische Erkennungszeichen der Ältesten. Nur einmal, am Ende quasi als Höhepunkt, sind die Chajjot darin einbezogen (Offb 19,4). In einem liturgisch-gottesdienstlichen Geschehen kann zu diesem Gestus am ehesten der glanzvolle Bericht über den Hohenpriester *Simeon* im Buch Sirach vergleichend herangezogen werden. Nach der Erwähnung der Trompetensignale der Leviten ("Söhne Aarons") wird die Reaktion des Volkes beschrieben, Sir 50,17:

„Alle Versammelten beeilten sich und warfen sich auf ihr Gesicht zur Erde nieder (LXX: καὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τῆν γῆν; hebr.: ויפלו על פניהם ארצה), um den Höchsten anzubeten (LXX: προσκυνῆσαι τῷ κυρίῳ; hebr.: להשתחוה לפני עליון), den Heiligen Israels (LXX: παντοκράτορι θεῷ ὑψίστου; hebr.: לפני קדוש ישראל).“

Nach der Erteilung des Segens durch den Hohenpriester wird zum Abschluß noch einmal eine weitere Proskynese des Volkes erwähnt, Sir 50,21:

„Sie aber fielen zum zweiten Mal nieder (gr.: καὶ ἐδευτέρωσαν ἐν προσκυνήσει; hebr.: ... וישנו לנפל שנית), um den Segen von ihm zu empfangen.“

Solch ein liturgisches Geschehen scheint dem Seher bei der Beschreibung des himmlischen Gottesdienstes vor Augen gestanden zu haben, und man muß sich dabei ernsthaft fragen, ob er nicht den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel aus eigenem Augenschein gekannt hat!

besteht das abschließende Bekenntnis im ausdrücklichen „Zitat“ von Jes 45,14: ὄντως ὁ θεὸς ἐστὶν ὑμῖν (MT: אלהים אלהינו).

<sup>450</sup> Zu dem dort dreifach ausgedrückten Gestus (πέσονται ... καὶ προσκυνήσουσιν ... καὶ βαλοῦσιν στεφάνους αὐτῶν ...) s.o. zum Text.

<sup>451</sup> Hier als Gemeinsamkeit der vier Lebewesen und 24 Ältesten im Gegenüber zum Lamm (!) geschildert (nur durch ἔπεσαν ἐνώπιον ... ausgedrückt); s.o.

<sup>452</sup> Gegenüber Gott fünfmal (Offb 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4; vgl. o. zu 1 Kor 14,25); zweimal gegenüber den Engeln (Offb 19,10 und 22,8), was dort aber abgelehnt wird, vgl. bes. L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration*, passim; kontrastierend dazu wird die Anbetung des „Tieres aus dem Meer“ und seines Bildes auf Erden jeweils nur durch ein einfaches προσκυνῶ zum Ausdruck gebracht (Offb 13,4 [bis].8.12.15; 19,20; vgl. 20,4). Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich Dan 2,46; 3,4.5 u.ö.; aber auch bei *Josephus*, Ant 7,95 [4,4]; 9,11 [1,2] oder TestSeb 3,7; s. die Beschreibung des feierlichen Gottesdienstes durch die Leviten (!) auf Anordnung des Königs Hiskia, 2 Chr 29,30.

„Diese sangen den Lobpreis mit Freuden (καὶ ἔμνον ἐν εὐφροσύνῃ), verneigten sich (καὶ ἔπεσον) und warfen sich nieder (καὶ προσεκύνησαν).“

### 7.6 Zur christologischen Fragestellung

Im Rückblick auf den letzten Teil der Thronvision ist vor allem ein durch die Hymnen bestimmter beachtenswerter struktureller Zusammenhang zwischen Offb 4 und dem besonderen Schwerpunkt des Kap. 5 „über das Lamm“ zu Tage getreten. Wie in Kap. 4 zuvor zweimal Gott ausdrücklich im Mittelpunkt des „himmlischen Gottesdienstes“ stand, so steht nun das Lamm nach seiner ausführlichen Vorstellung in Kap. 5 ebenfalls an zwei Stellen liturgisch im Brennpunkt: Zum einen bei der Intonation des Neuen Liedes in der hymnischen Herausstellung seiner Würde, Stellung und der Beschreibung seines Heilswerkes (Offb 5,9f), zum anderen bei der Akklamation der alles umfassenden Engelwelt (Offb 5,12).

Das ganze Kapitel zielt damit auf den durch die gesamte Schöpfung Gott und dem Lamm gemeinsam dargebrachten Lobpreis, der schon auf das Schlußkapitel Offb 22 vorausweist. Auch wenn in der Offenbarung nur an einer einzigen Stelle von einem eigenständigen „Thron des Lammes“ gesprochen wird,<sup>453</sup> ist auch in der Thronszene durch die gemeinsame, ja zugleich gegenüber Kap. 4 gesteigerte Verehrung des Lammes an der Seite des Schöpfers der Herrscheranspruch des Lammes gesichert. Diese „Throngemeinschaft“ fällt des weiteren in einem – allerdings durch die Verwendung des Aoristes und durch das Verständnis des Kontextes umstrittenen – Text ins Auge, wenn es nach der Öffnung des siebten – letzten – Siegels *Offb 11,15* von „lauten“ Stimmen im Himmel (φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ)<sup>454</sup> heißt:

„Die Herrschaft über die Welt gehört unserem Herrn (ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν) und seinem Gesalbten (καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ); und er/sie werden herrschen (sg.: καὶ βασιλεύσαι!) in alle Ewigkeit.“

Im Himmel wird offensichtlich auf diese Weise schon die umfassende Herrschaft Gottes proklamiert. Das wird sofort durch die Proskynese der Ältesten erkennbar, wenn es gleich im Anschluß Offb 11,16 heißt, daß sie „Gott anbeten“ (καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ) und ihn als Schöpfer verherrlichen. Das Lamm, „sein Gesalbter“, partizipiert also an allem, was im folgenden Hymnus V. 17ff von Gott aufgeführt wird: der „Gerichtszorn“ (ἡ ὀργή σου), das Ge-

<sup>453</sup> „Mein Thron“ (ἐν τῷ θρόνῳ μου) im Überwinderspruch an die (siebte) Gemeinde Laodizea *Offb 3,21*, was aber unmittelbar darauf an die theozentrische Aussage zurückgebunden wird durch: „... und ich mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe (καὶ ἐκάθισαι μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ).“ Dazu s.o. den Exkurs zum Siegesmotiv.

Erst am Ende des Werkes stößt man wieder auf eine ähnliche Struktur, wenn in *Offb 22,1.3* gleich zweimal von „Thron“ (ὁ θρόνος) ein paralleler doppelter Gen. abhängt: „Gottes und des Lammes (τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου).“

<sup>454</sup> Das ist hier wie in *Offb 12,10*; 19,1 „im Himmel“ festzustellen, wo sich jedes Mal an den drei Stellen ein Hymnus anschließt; sonst hört Johannes immer Stimmen

– „vom Himmel“ (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), *Offb 10,4.8*; 11,12; 14,2.13; 18,4

– bzw. „vom Thron“ (ἐκ τοῦ θρόνου) *Offb 21,3* u.ö.;

s.o. zum „Getöse“ ἐκ τοῦ θρόνου *Offb 4,5*.

richt über die Toten (ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι) und die Vergabe von Lohn (δοῦναι τὸν μισθόν). Darum muß auf das christologische Achtergewicht in dieser Aussage geachtet werden: Die Herrschaft Gottes ist gleichzeitig auch die Herrschaft Christi.<sup>455</sup>

Diese Mittelpunktstellung des Lammes ist in Offb 5 organisch mit allen wichtigen Schwerpunkten des Kapitels verklammert. Sie wird konsequent Schritt für Schritt durch den Duktus des ganzen himmlischen Gottesdienstes aufgebaut. Die himmlische Welt ist in ihrer allumfassenden Fülle auf den Schöpfer und auf sein Lamm ausgerichtet. So sind die zwei Hymnen an Gott und die beiden Hymnen an das Lamm streng aufeinander abgestimmt; die entscheidenden Begriffe der Herrschaft und Würde, wie „Ruhm“ (δόξα), „Ehre“ (τιμή) und „Kraft“ (δύναμις), kehren jedes Mal wieder und werden in der Liturgie miteinander intensiv verwoben.

Demzufolge richtet sich das (neu zukommende, abschließende) Lob der ganzen Schöpfung in Offb 5,13 zu Recht gemeinsam an beide Adressaten. Diese Doxologie wirkt damit wie ein zusammenfassendes Schlußresümee der gesamten Szene und bildet letztlich die entscheidende Basis für das Schlußkapitel des Werkes, die Handlungseinheit zwischen Gott und dem Lamm.<sup>456</sup>

<sup>455</sup> Ganz ähnlich heißt in der Verheißung an die von den Toten Auferweckten *Offb 20,6*: „Sie werden Priester Gottes und Christi sein (ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ) und sie werden mit ihm/ihnen (sg.: καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ) herrschen tausend Jahre.“

<sup>456</sup> Vgl. o. zu *Offb 22,1.3*. Weiter s.u. im Abschnitt „Theologie und Christologie“ die Zusammenfassung zur Funktion und Bedeutung der „Liturgie“.

## 8. Ergebnisse und offene Fragen

### 8.1 Die Schlüsselfunktion von Offenbarung 4–5 für das ganze Werk<sup>1</sup>

#### 8.1.1 Zum neuen Verständnis des jüdischen Hintergrundes

Die Johannesoffenbarung ist als Ganzes tief von der prophetischen Literatur des Alten Testaments, seinen sog. Nachdichtungen und von der jüdischen Apokalyptik beeinflusst und durchdrungen. Darüber besteht heute allgemein Konsens. Schon Forscher wie Wilhelm Bousset,<sup>2</sup> Robert Henry Charles oder auch Isbon Thaddeus Beckwith hatten mit Nachdruck auf diese elementaren Zusammenhänge hingewiesen und ihre Interpretation von diesem Hintergrund her bestimmen lassen. Dennoch ist es später nur vereinzelt gelungen, die theologischen Implikationen einer solchen Bestimmung für die Exegese des gesamten Werkes fruchtbar werden zu lassen, geschweige denn diese Zusammenhänge mit neuen Fragestellungen und unter anderen Blickwinkeln zu beleuchten. Auch die Textfunde von Qumran und die völlig neuen Zugangsmöglichkeiten zur jüdischen Hekhalot-Literatur durch die synoptische Edition und Übersetzung der entsprechenden Textcorpora konnten bisher wenig Impulse zur Interpretation der Johannesoffenbarung, insbesondere der Thronszene in *Offb 4–5*, geben.

Wie die vorliegenden Untersuchungen aber zeigten, können von dieser Textbasis her überraschende Querverbindungen gezogen und neue Horizonte eröffnet werden. Das wird z.B. besonders deutlich an der bisher äußerst kontrovers diskutierten Deutung der Texte, die von der „Würde“ Gottes oder des Lammes sprechen. Gerade bei der Frage nach der ἄξιος-Akklamation können die hymnischen Vergleichstexte aus der späteren Hekhalot-Literatur weiterhelfen, ein angemesseneres Verständnis zu entfalten. So gehört zwar dort die

<sup>1</sup> Ähnlich die Formulierung bei H. GIESEN 1986, *Johannes-Apokalypse*, S. 52f: „Offb 4f kann man geradezu als theologische Mitte (!) bezeichnen, da spätere Texte immer wieder auf diese beiden Kapitel anspielen, vor allem aber, weil hier das eigentliche Ziel der *Offb* sehr deutlich gemacht wird: Gott und das Lamm haben das Weltregiment fest in der Hand. Deshalb können die Christen trotz aller Anfeindungen bestehen und schließlich an der Herrschaft Christi teilhaben.“ Ähnlich neuerdings in: DERS. 1997 (RNT), S. 145. Allerdings müßte die Aussage über das „Weltregiment“ ergänzt werden mit einem Hinweis auf das Heraufführen der „Neuen Schöpfung“ für die Erlösten! Weiter s.o. zu J. ROLOFF (ZBK, S. 66).

<sup>2</sup> Vgl. o. zur Forschungsgeschichte die traditionsgeschichtlich orientierte Fragestellung von W. BOUSSET.

Frage nach der Würde – anders als in der *Offb* – auf der einen Seite grundsätzlich zur Bestimmung des Menschen, der sich auf den Weg zur Gottesbegegnung macht,<sup>3</sup> auf der anderen Seite aber – in größter Nähe zu den Hymnen der *Offb* – in einen äußerst engen Zusammenhang mit der hymnischen Verehrung und Preisung des Schöpfers.<sup>4</sup> Anders als dort dient aber die „Machtübergabe“ an das Lamm in der Frage des Engels, der Erklärung des Ältesten, sowie die Übernahme des Buches nicht der kritischen Prüfung und Vervollkommnung eines einzelnen Menschen oder einer geschlossenen Gruppe, sondern zielt letztlich universal auf die vollständige Neuschöpfung, das Neue Jerusalem.

Allein aus zeitlichen Gründen können natürlich in der Verhältnisbestimmung zur Hekhalot-Literatur keine literarischen Abhängigkeiten vorausgesetzt werden, auch wenn die neu edierten Qumrantexte der Höhle 4 z.B. eine Reihe von Ansatzpunkten für diese Traditionen erkennen lassen.<sup>5</sup> Aber hier gilt wie bei manchen anderen Fragestellungen der exegetischen Forschung,<sup>6</sup> daß es völlig unangemessen wäre, in den neutestamentlichen Texten einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum heraufzubeschwören.<sup>7</sup> Die entscheidenden Gegensätze liegen nicht zwischen Juden und Christen, bzw. jüdischen und (juden)christlichen Gemeinden – wie zu Recht in letzter Zeit in der Erforschung der Johannesoffenbarung herausgearbeitet und durch die Darstellung der Vielgestaltigkeit des zeitgenössischen Judentums gestützt worden ist, sondern in der Beziehung zur (heidnischen) Umwelt und der Formierung und Gestaltung eines Widerstandes gegen diese

<sup>3</sup> Vgl. J. MAIER 1963, Gefährdungsmotiv, passim.

<sup>4</sup> Vgl. auch den erwähnten kurzen Hinweis bei M. HENGEL 1996, Throngemeinschaft, S. 164 (Anm. 19).

<sup>5</sup> Zur Auseinandersetzung mit den Arbeiten von D. HALPERIN vgl. die ausführliche Rezension von M. MACH 1990, Rätsel, und neuerdings E. HAMACHER 1996, Sabbatopferlieder, passim.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. zur Präexistenzfrage: G. SCHIMANOWSKI 1997, Die frühjüdischen Voraussetzungen; programmatisch zum Thema „Christus und die Weisheit“: H. VOLLENWEIDER 1993, Christus als Weisheit, S. 301f.

„Eher läßt sich von einem gemeinsamen fundamentalen theologischen Anliegen sprechen, nämlich dem elementaren Fragen nach dem tragenden Grund der Welt und ihren Ordnungen, das nun im Horizont des Christusglaubens zu neuen Antworten führte. In der jüdischen Theologie wurde dieses Fragen besonders im Blick auf die Gestalt der göttlichen Weisheit vorangetrieben. Im Christentum geschieht dies im Bannkreis der Gestalt Christi, und zwar in gottesdienstlichen, hymnischen Formen, also in gänzlich unpolemischer Färbung. Für das alte Christentum war der Gottesdienst eine Quelle theologischen Erkennens! Die Ausweitung der Bedeutsamkeit Christi in universale, Zeit und Raum übergreifende Dimensionen entsprang dem Herzstück der Verkündigung ... nämlich Christus als Herrn von Himmel und Erde zu bekennen und zu denken.“

<sup>7</sup> Zum Problem der apokalyptischen Traditionen in der „jüdisch-hellenistischen Diaspora“ vgl. z.B. den Anfang des Vortrags von M. HENGEL auf dem Kongreß in Uppsala 1979, DERS. 1983, Messianische Hoffnung, S. 655–658.

überwältigende Gefährdung von außen.<sup>8</sup> Neben der vor allem in den Sendschreiben zu Tage tretenden Gefahr „von innen“ profiliert sich das Werk des Sehers in der ausschließlichen Orientierung am Schöpfungs- und Heilswerk Gottes und seines (messianischen) Lammes im Gegensatz zum Versuch der Durchsetzung der Herrschaft anderer Mächte, die sich vor allem in der gottlosen Herrschaft Roms präsentiert. So betont z.B. der Kommentar von Heinz Giesen in einer eindrucklichen und stringenten Weise zu Recht: „Johannes sieht die Gefahren für die Christen nicht in Verfolgungen und eventuellen Martyrien ..., sondern in der Attraktivität des Götter- und Kaiserkults.“<sup>9</sup> In einer solch grundlegenden Kritik am Römischen Staat existierte – vor allem nach dem verlorenen Jüdischen Krieg und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels – eine breite gemeinsame Basis zwischen dem der Johannesoffenbarung und weiten jüdischen Kreisen.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ob und inwieweit das auch das Verhältnis zur jüdischen Gemeinde tangiert (vgl. vor allem das Verständnis von der „Synagoge des Satans“ *Offb* 2–3), kann hier offen bleiben. Allerdings ist hier m.E. noch nicht das letzte Wort gesprochen. Vgl. den Untertitel der Antrittsvorlesung (1992) von F. W. HORN 1994, Synagoge: „Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes.“

Darüber hinaus vgl. neuerdings die Tübinger Dissertation von P. HIRSCHBERG 1997, *Das eschatologische Gottesvolk*. Leider spielt in der Arbeit von Hirschberg die Thronvision und die darin eingeschlossenen christologischen Fragestellungen nur eine sehr untergeordnete Rolle. In der Charakterisierung der Thronvision stützt sich Hirschberg in erster Linie auf die Untersuchung von M. KARRER 1986, *Brief*, S. 266f mit einem längeren Zitat mit der (wie wir gesehen haben, nur bedingt richtigen) Behauptung, daß aus einer „auf jeden christlichen Eingriff verzichtenden Gestalt der Vision Gottes und seines himmlischen Hofes ... die Vision einer Heilsgestalt hervor(geht), die vorab als die Trägerin der am Alten Testament festgemachten jüdischen messianischen Erwartungen charakterisiert wird.“ Die christologische Aufgabe der messianischen Prädikationen in *Offb* 5 wird dort (S. 226 [Anm. 205]) so gedeutet, daß „in der *Offb* der Christus in entscheidender Weise die Funktion hat, die Schöpfung real unter die Gottesherrschaft einzuholen.“

Inwieweit aber die hier in der Thronvision zum Ausdruck kommende Christologie wirklich nur „funktional“ zu bestimmen ist (P. HIRSCHBERG 1997, *Das eschatologische Gottesvolk*, S. 407) wird uns weiter unten noch beschäftigen. Aber zu Recht wird in dieser Arbeit herausgestellt, daß man bei der Johannesoffenbarung auf keinen Fall von einer sog. christlichen Substitutionstheorie gegenüber dem Judentum ausgehen darf (P. HIRSCHBERG 1997, ebd., S. 414 u.ö.); vielmehr gilt wahrzunehmen: „Die (Johannes-, G. Sch.)Offenbarung kann aufgrund ihrer jüdisch-judenchristlichen Denk- und Glaubensstruktur ... dazu anregen, das ‚Jüdische‘ innerhalb des Christentums in seinem Eigenwert neu wahrzunehmen und zu entdecken.“ (P. HIRSCHBERG 1997, aaO., S. 417).

<sup>9</sup> H. GIESEN (RNT, S. 34 u.ö.). Vgl. die noch ausführlichere Untersuchung mit reichen Belegen und einer intensiven Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte: DERS. 1996, *Das Römische Reich*.

<sup>10</sup> Vgl. neuerdings zur Vorgeschichte dieses Konfliktes E. BALTRUSCH 2002, *Die Juden und das Römische Reich*; K. L. NOETHLICH 1996, *Judentum und meine im Erscheinen begriffene Münsteraner Studie: Alexandrinische Konflikte*. Alexandrien zwischen Griechen, Ägyptern und Römern bis zum Pogrom unter Trajan.

Ähnlich intensive Beziehungsgeflechte konnten zu weiteren Themenbereichen wie z.B. der Thronvorstellung einschließlich der Ermöglichung des Zugangs zu ihm, Geschichte und Funktion der Qeduscha oder den messianischen Titeln herausgearbeitet werden.

### 8.1.2. „Wenn sich Himmel und Erde verbinden“ –

#### Die Beziehung der himmlischen zur irdischen Welt

Die Vorordnung der himmlischen Welt vor der irdischen Wirklichkeit gehörte für das Judentum und die Liturgie der frühen christlichen Gemeinden zu den selbstverständlichen theologischen Voraussetzungen.<sup>11</sup> Welche theologische Bedeutung wird ihr aber in der Offb zugemessen? Zu Beginn der Thronvision in Offb 4,1f muß Johannes durch die Aufforderung der himmlischen Stimme in den Thronbereich Gottes erhoben werden, auch wenn vorher in den Sendschreiben in den jeweils abschließenden „Überwindersprüchen“, und besonders greifbar im letzten der Sendschreiben an Laodizea (Offb 3,21), die Beziehung zur himmlischen Welt und die grundlegende Bedeutung des Sieges Christi über die Welt immer gegenwärtig war.<sup>12</sup> Ich meine, daß hier unterschiedliche Aspekte wirksam werden.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. z.B. die Psalmen, auf die immer wieder einmal in der Auslegung zurückgegriffen wurde: den Anfang von Ps 29 (zur Auslegung und weiteren Texten s. auch u.); der Abschluß von Ps 103,20–22 mit dem beginnenden Gotteslob in der himmlischen Welt, dem die irdische Welt respondiert, bis am Ende der Beter selbst – zusammen mit der ganzen Schöpfung – in die Anbetung Gottes einstimmt, oder Ps 148,1ff.7ff. Das heißt, in der Regel werden in den Hymnen des AT die Menschen aufgefordert, am himmlischen Gotteslob zu partizipieren.

Eine solche Zuordnung ändert sich später, und es kommt zu gelegentlichen Ausnahmen, die dann jeweils besondere theologische Akzente setzen. Für solche Sonderfälle in der frühen jüdischen Literatur vgl. z.B. K. E. GRÖZINGER 1982, *Musik und Gesang*, S. 83ff. Zu kritischen Aspekten gegenüber einer Aufwertung der Angelogie in der Johannesoffenbarung siehe z.B. Offb 19,10; 22,8f und die Studie von L. T. STUCKENBRUCK 1995, *Angel Veneration* und seine zusammenfassende Präsentation auf dem SBL-Kongreß, DERS. 1994, *Angelic Refusal*, passim. Anders ist die Zuordnung von himmlischer und irdischer Welt auch schon in 1 Hen 39,10–24 (s. o. zur Auslegung) und hiervon abhängig im späteren hebräischen Henochbuch.

<sup>12</sup> Offb 3,21: „Wer siegt (s. die nächste Verwendung von νικάω), der darf mit mir auf meinem Thron (θρόνος als Leitbegriff der beiden Kapitel 4–5) sitzen, so wie auch ich gesiegt habe (ὡς κἀγὼ ἐνίκησα, vgl. vom „Löwen aus Juda“ Offb 5,5: ἐνίκησεν) und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe (κάθημαι in Verbindung mit θρόνος durchgängig für Gott in den beiden kommenden Kapiteln) ...“ Zur Thematik „Sieg“ s.o. den Exkurs zum Siegesmotiv.

<sup>13</sup> Das gilt abgesehen davon, daß die Beschreibungen und impliziten Perspektiven der ersten drei Kapitel je auf ihre Weise ebenfalls von einer irdischen „Wirklichkeit“ erzählen. Immerhin werden dort die Sendschreiben jeweils zunächst an den sog. „Gemeindeengel“ (in der himmlischen Welt?) gerichtet (Offb 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Vgl. hierzu die Kommentare zum Text, aber auch M. KARRER 1986, *Brief*, der sich eindeutig bei ἄγγελος für eine „überweltliche Gestalt“ entscheidet (S. 169–186), nicht zu vergessen die Eingangsvision (Offb 1,10ff) mit seinen Symbolen aus der „anderen Welt“.

Die enge Verknüpfung mit den Adressaten der Offb, die in den Sendschreiben in Kap. 2–3 direkt angesprochen werden,<sup>14</sup> ist auch für die ganze Thronvision Offb 4–5 vorauszusetzen.<sup>15</sup> Nach der kritischen Beschreibung der Situation in den unterschiedlichen Gemeinden Kleinasiens wird durch den Blick des Johannes in die himmlische Thronwelt die entscheidende neue, den Glauben stärkende, ja begründende, Orientierung für die Situation der Christen und ihre Zukunft ermöglicht. Erst eine solche ermutigende und hoffnungsvolle Basis ermöglicht den Hörenden und Lesenden den kommenden geschichtlichen Herausforderungen, die sie auf äußerste in Bedrängnis bringen werden, angemessen zu begegnen.

Die universale Perspektive steht dabei offensichtlich vor der partikularen der christlichen Gemeinden. So hat es schon in einem anderen Zusammenhang und in einer anderen Stoßrichtung Ernst Käsemann auf den entscheidenden Punkt gebracht:<sup>16</sup>

„Die Offenbarung macht ... ohne jeden Zweifel sichtbar, daß es dem Neuen Testament nicht bloß um die menschliche Existenz, sondern tatsächlich zugleich um Weltgeschichte ging und daß es überall fragt: Wem gehört die Welt?“

Die Frage nach der Weltherrschaft geht aber weiter: Was ist ihr von Gott, dem Schöpfer, gewolltes Ziel? Hierzu werden in der Thronvision die maßgeblichen Grundlagen gelegt. Die soteriologische Mitte, der Heilstod des Lammes (am Kreuz; siehe Offb 5,9f) erhält hierbei die zentrale Bedeutung und wird durch die himmlische Liturgie durch die himmlische (und irdische) Welt ge-

<sup>14</sup> Das, was M. KARRER hierbei „Rezipientenorientierung“ nennt, umschreibt diesen Zusammenhang noch zu allgemein, denn sie gilt im Grunde für die ganze urchristliche Literatur; s. M. KARRER 1986, *Brief*, S. 222:

„Die Zuordnung von Vision des Johannes und Mit-Vision der Apk-Rezipienten beginnt bereits an der das Corpus eröffnenden Nahtstelle von (Offb) 4,1 ... Wie 1,10 verweist es (sc. εἶδον und γενέσθαι ἐν πνεύματι) auf eine besondere Geisterfahrung des Johannes, die aber nicht dessen charismatischer Hervorhebung dient, sondern allein der Schau des Throns im Himmel ... Konsequenter setzt sich auf diese Weise die in (Offb) 1,1 formulierte schriftstellerische Konzeption um, daß das Zeigen der Offenbarung Jesu Christi den Christen in ihrer Gesamtheit gilt.“

Ein bestimmtes „leserleitendes Interesse“ könnte man sicher auch in einigen Hymnen voraussetzen. So ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der „Ruf“ der „unzählbaren Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen“ Offb 7,10: „Das Heil (ἡ σωτηρία) kommt von unserem (!) Gott, der auf dem Thron sitzt, und von dem Lamm“ den bedrängten Gemeinden der Sendschreiben „aus dem Herzen gesprochen“ ist. Dies hatte als erster schon 1988 M. A. HARRIS in seiner Dissertation, *Literary Funktion*, zu Recht angemerkt.

<sup>15</sup> Vgl. oben zu den vielfältigen Verknüpfungen der Thronvision mit dem Kontext.

<sup>16</sup> E. KÄSEMANN 1968, *Ruf der Freiheit*, S. 132–150 (bes. S. 135f): „Die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit.“ S. auch die ausdrückliche Berufung auf Offb 5: „Der Gekeuzigte ist nach c(apitel) 5 das Geheimnis der Weltgeschichte, der Mittelpunkt im himmlischen Thronsaal, der Gegenstand und Empfänger aller Akklamationen seitens der Mächte.“ (E. KÄSEMANN 1968, ebd., S. 145f).

priesen. Darum kann es in der Bestimmung von Offb 4–5 als der „Schlüssel-funktion für das ganze Werk“ nicht nur formal um eine positive Vorordnung gegenüber den kommenden schrecklichen Visionen gehen, sondern „radikal“ um die entscheidende *theologische Perspektive* der gesamten Johannesoffenbarung.<sup>17</sup> Die Frage nach der „Weltherrschaft“ verbindet sich mit der nach der Gottesherrschaft und diese offenbart sich in paradoxer Weise gerade im Sieg des geschächteten Lammes, d.h. des Gekreuzigten.

Vor allem die fünf Hymnen der Thronszene ermöglichen es durch ihren eigens mitgeteilten Wortlaut der irdischen Gemeinde, in die himmlischen Chöre miteinzustimmen und antizipierend schon jetzt an der Weltherrschaft und Neuen Schöpfung zu partizipieren.<sup>18</sup> Das ist aus der Teilnahme des Sehers am himmlischen Kult, die als Höhepunkt seines Erlebens am Gottesthron gestaltet ist, eindeutig zu erschließen. Die weiter bestehenden Grenzen zwischen Himmel und Erde werden so exemplarisch durchbrochen. Beide sonst strikt zu trennenden Bereiche verbinden sich in erstaunlicher Weise miteinander. In der Schilderung der Thronszene ist dies zwar noch auf die Erfahrung des in den Himmel gerufenen Sehers beschränkt; durch die Gnade des Schöpfers und im Angesicht der vielfältigen himmlischen Engelwelt darf Johannes aber hierfür zum Mittler für die angesprochenen (Mit-)Glaubenden werden.

So gehören Offb 4–5 schon mit dem, das Werk abschließenden, hoffnungsvollen Ruf *Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* von Offb 22,20<sup>19</sup> zusammen und der Erwartung der göttlichen Präsenz im himmlischen Jerusalem, wenn Himmel und Erde zu einer neuen Einheit (vgl. Offb 21,1) verwandelt worden sind.

<sup>17</sup> Auch M. KARRER, ebd. spricht (mit Zitat von P. FIEDLER 1969, *Die Formel „und siehe“*) davon, daß in Kap. 4–5 „den Rezipienten der Apk gegenüber ‚die Hauptakteure des eschatologischen Geschehens‘ ein(geführt werden)“, ohne daraus allerdings Konsequenzen für die Schwerpunktbildung des Werkes zu ziehen. In anderer Weise fordert E. SCHÜSSLER FIORENZA in ihrem Kommentar eine „theologische Perspektive“ für das Verständnis der Johannesoffenbarung (*Das Buch*, S. 21f u.ö., wobei dabei für das eigene Vorgehen der Begriff „theo-ethisch“ neu geprägt werden soll; in traditioneller Sprachregelung bewegt sich wieder ihr Aufsatz DIES. 1999, *Worte der Prophetie*); vgl. hierzu das m. E. zutreffende, kritische Referat im Forschungsbericht von P. PRIGENT 2000, *L'interprétation*, S. 200f.

<sup>18</sup> Siehe hierzu ausführlicher in meinem im Druck befindlichen Aufsatz: *Connecting Heaven and Earth – The Function of the Hymns in Revelation 4–5*, in: R. ABUSCH/A. Y. REED (Hg.) 2002, *In Heaven as it is on Earth*, Cambridge University Press.

<sup>19</sup> Vgl. das *μαρτύριον* θά in 1 Kor 16,22 und Did 10,6; s. auch 1 Kor 11,26.

## 8.2 Theologie und Christologie

In der Johannesapokalypse gehören die theologischen und christologischen Fragestellungen unauflöslich zusammen.<sup>19</sup> Das scheint zunächst trivial zu klingen, hat aber entscheidende Auswirkungen auf die Interpretation der Thronszene in Offb 4–5; denn es hat sich immer als fatal herausgestellt, wenn diese Zusammengehörigkeit – in welche Richtung auch immer – relativiert oder gar aufgelöst wurde. Damit kann aber die Offb in keiner Weise mehr in einen christlichen – und von diesem abgehoben – in einen ursprünglich jüdischen Teil getrennt werden. Die christologischen Ausführungen sind eine obligatorische Voraussetzung für das Verständnis des ganzen Buches und nicht nur „new patches on an Old Garment“.<sup>20</sup> Die Frage der „Christologie“ hängt darum untrennbar mit der „Theologie“ des gesamten Werkes zusammen. Immer wieder hat diese Frage die Exegese der beiden Kapitel Offb 4 und 5 und ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Aber auch die hier bestätigte These von der grundsätzlichen engen Zusammengehörigkeit dieser beiden Kapitel zu einer unauflösbaren Szene enthebt uns nicht der weiterführenden Aufgabe, dieses Verhältnis so präzise wie möglich zu erfassen. Dabei ist nun in besonderer Weise auf die liturgischen Elemente wie Aufbau, Anordnung und Symmetrie bei den Hymnen und ihrem Wortlaut zu achten, die die gesamte Thronvision prägend bestimmen.

Einem solchen Verständnis steht aber der Einwand entgegen, ob es nicht doch eine Bedeutung hat, daß (erst) ab Kap. 5 der neue christologische Titel „Lamm“ eingeführt und dieses so eng mit dem „Pantokrator“ auf den himmlischen Thron verbunden wird, daß dasselbe den Rest des Buches ganz und gar bestimmt? Würde deswegen nicht auch zu Recht die Annahme bestehen, in der Darstellung des Lammes den Schlüssel für die Interpretation des ganzen Werkes zu sehen? Müßte man nicht doch hinter der Vision des geschächteten Lammes eine christliche *Neuinterpretation* der beiden traditionellen messianischen Titel vom „Löwen aus Juda“ und „Sproß (aus der Wurzel) Davids“

<sup>19</sup> Im Forschungsbericht von F. J. MURPHY 1994, *Book of Revelation*, S. 202f findet sich eine ähnliche Orientierung: „Theology and Christology are closely linked in Revelation, but perhaps because of Revelations' theocentricity, Christology does not always receive its due.“ Siehe hierzu ganz pointiert bei M. HENGEL 1996, *Throngemeinschaft*, S. 171:

„... es läßt sich hier kein Gegensatz zwischen ‚Theologie‘ und ‚Christologie‘ in die Apokalypse einlesen ... Die Johannesapokalypse zeigt so in ihrer Schilderung der Vollendung ... deutliche Ansätze zu einer binitarischen Gottesvorstellung, die gleichwohl ‚monotheistisch‘ bleibt.“

<sup>20</sup> So lautet der Titel einer in die falsche Richtung führenden neueren Kurzdarstellung der Christologie des Werkes durch J. F. WHEALON 1981, *New Patches*; ungeprüft wird dies auch vorausgesetzt bei S. A. EDWARDS 1982, *Christological Perspectives*, S. 139 mit ihrer grundlegenden These zu den christologischen Aussagen als „striking absence (except in occasional glosses!) from the Jewish apocalyptic core.“ Eine Erklärung der christologischen Aussagen kann sich aber nicht nur auf die Zusammenstellung der Christustitel allein beschränken.



vermuten? So wird bis heute gewöhnlich die Spannung zwischen der betonten Ankündigung des Ältesten Offb 5,5 und dem, was Johannes im nächsten Augenblick zu sehen bekommt, herausgestellt.<sup>21</sup>

Dem ist allerdings entgegenzuhalten, daß der „Neueinführung“ des ἀρνίου keinesfalls die Auflösung solcher traditioneller messianischer Titulaturen entspricht. Bis hin zur letzten Vision in Kap. 22 ziehen sich alttestamentliche „messianische“ Termini durch das Werk hindurch, so daß die letzte Selbstbezeichnung Christi lautet, *Offb 22,16*:<sup>22</sup>

„Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt<sup>23</sup> als Zeugen für das, was die Gemeinden betrifft: Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids (ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ), der strahlende Morgenstern (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωῒνος).“

Also können in der Johannesoffenbarung vereinzelt auch spätere christologische Aussagen ohne den Hinweis auf das geschlachtete Lamm gemacht werden. Dieses wird aber von der Sache her immer vorausgesetzt. Das zeigt sich schon daran, daß ἀρνίου, das im AT kein messianischer Titel ist – von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>24</sup> – die Christologie der Apokalypse beherrscht. Wenn der Seher vom Lamm spricht, ist immer der Sühnetod des Opferlammes mit im Spiel. Er ist untrennbar mit der Metapher verbunden. Hier gibt es kein „Entweder-Oder“ oder einen „Bruch“. Der Bevollmächtigte Gottes, der „Messias“-Christus, das Lamm, ist grundsätzlich der Gekreuzigte und Auferweckte. Das läßt sich bereits deutlich an dem allerersten ausführlichen christologisch relevanten Text verifizieren, *Offb 1,5*:<sup>25</sup>

„... Jesus Christus,  
der treue Zeuge (ὁ μάρτυς ὁ πιστός), der Erstgeborene der Toten  
(ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν), der Herrscher über die Könige der Erde.  
Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut ...“

Mit alttestamentlicher Terminologie<sup>26</sup> wird hier in der Grußformel von Anfang an Christus als der (am Kreuz) Getötete und Auferstandene (Erstgebore-

<sup>21</sup> Dies geht bis dahin, daß auf dieser Ebene auch die Lösung der ungewöhnlich kriegerischen Bilder von Sieg und Macht gesucht wird; so z.B. im Kommentar von H. BLOOM 1988, *Breaking of the Vessels*, S. 4f.

<sup>22</sup> Vgl. z.B. darüber hinaus die Terminologie in Kap. 19 (V. 15f) mit Bezug auf Jes 11,4 und Ps 2,9.

<sup>23</sup> Bezug zu Offb 1,1! Ähnlich wie dort erscheint Jesus als die Quelle der Offenbarung.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu aber den Reiter (ὁ καθήμενος) auf dem ἵππος λευκός, Offb 19,11ff.

<sup>25</sup> Vgl. o. zum geschlachteten Lamm, Offb 5,6.

<sup>26</sup> Vor allem von Psalm 89, in dem es um die Herrschaft des Gesalbten Gottes geht, Gottes Liebe und Treue zu ihm, allerdings auch um den klagenden Schrei des „Wie lange noch, Herr?“ (Ps 89,46), bis hin zum Stichwort „Horn“ (קֶרֶן) in V. 18 (vgl. Offb 5,6).

Zu ὁ μάρτυς ὁ πιστός s. Ps 89,38 (LXX 88,38: ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ πιστός), zu πρωτότοκος V. 28. O. HOFIUS 1996, Zeugnis, S. 512 (Anm. 3): „Die dreigliedrige Prädikation lehnt sich an bestimmte Wendungen des 89. Psalms an“. Ganz ähnlich auch die Auslegung bei H. GIESEN (RNT, S. 77 mit dem Hinweis auf die sprachliche Besonderheit):

ne von den Toten!) vorgestellt. Zu Recht betont Otfried Hofius zu den christologischen Implikationen:<sup>27</sup>

„Der Ausdruck ‚der treue Zeuge‘ bezieht sich auf das Erdenwirken Jesu und hier vor allem auf seinen Kreuzestod, von dem sogleich in dem Lobpreis V. 5b+6 die Rede ist und auf den im weiteren Text der Apokalypse noch mehrfach mit den Aussagen über das ‚geschlachtete Lamm‘ hingewiesen werden wird. Als ‚der Erstgeborene der Toten‘ wird Jesus im Blick darauf bezeichnet, daß in seiner Auferstehung die Auferweckung aller Toten begründet ist. Der Titel ‚der Herrscher über die Könige der Erde‘ schließlich kommt ihm zu, weil er als der Erhöhte der Herr über die ganze Welt ist.“

Christus ist als der Gekreuzigte und Erhöhte „Herr der ganzen Welt“! Die christologischen Texte des 5. Kapitels sind damit untrennbar mit den soteriologischen Aussagen über Gott als den Schöpfer der Welt in Kap. 4 verbunden. Miteinander bestimmen sie die Bereiche der Liturgie und des im Himmel antizipierten Gotteslobes. Kap. 4 muß damit im Licht von Kap. 5 gelesen und verstanden werden und umgekehrt. Beide Kapitel sind nicht auseinanderzureißen, sondern gehören vom Grundanliegen des Werkes und seiner Botschaft her untrennbar zusammen. „Theologie und Christologie“ bedingen einander!

### 8.2.1 Zur Liturgie

Bisher wurden in der Forschung<sup>28</sup> die liturgischen Texte der Johannesoffenbarung meist auf ihre Funktion im Hinblick auf die bekannten liturgischen

„Wie bei Gott werden bei ihm (sc. Christus) die Prädikate entgegen den Regeln der griech(ischen) Sprache nicht dekliniert.“ G. K. BEALE 1995, Solecisms, interpretiert die Verwendung des Nominativs anstelle des Genitivs in Offb 4,1 als bewußten Hinweis auf Psalm 89: „The author likely wants to keep the nominative to direct attention to the Old Testament allusion“ (zum Text).

<sup>27</sup> O. HOFIUS 1996, Zeugnis, S. 512. Vgl. auch die dort angeführten neutestamentlichen Paralleltexte wie 1 Kor 15,12ff; Kol 1,18b (zur Auferstehungsfrage); Mt 28,18b; Phil 2,9ff; Eph 1,20ff (zum Titel „Herrscher über die Könige der Erde“).

<sup>28</sup> Vgl. dazu L. MOWRY 1952, Revelation 4–5; S. LÄUCHLI 1960, Gottesdienststruktur; M. H. SHEPHERD 1960, Pascal Liturgy, und ausdrücklich im Untertitel bei U. VANNI 1979, *Apocalisse*: „Una assemblea liturgica interpreta la storia“ und innerhalb seines Forschungsberichtes 1980, L’Apocalypse, als erstes Thema des Kapitels „La théologie biblique de l’Apocalypse“ mit der thetischen Formulierung (S. 33): „La théologie de l’auteur de l’Apocalypse part de l’expérience, d’abord liturgique.“ So auch der Schlußabschnitt dieses Teils (S. 34):

„La liturgie de l’Apocalypse n’est pas fermée sur elle-même: son dynamisme typique la projette au-delà de l’assemblée comme telle et la met en contact avec la réalité de l’histoire. C’est ainsi qu’à travers la thématique liturgique émergent les grands thèmes théologiques de l’Apocalypse.“

Schließlich gehören hierher auch der Forschungsbericht von F. J. MURPHY 1994, Book of Revelation, S. 198–200 und schon K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, passim (vgl. allerdings zur Beschränkung des methodischen Ansatzes seine eigene Kritik in: DERS. 1983, Proklamation, S. 188.192) und G. DELLING (1959), Stil; kritisch gegenüber der These eines christlich-

Elemente der frühen christlichen Gemeinden untersucht.<sup>29</sup> Demgegenüber werden in dieser Arbeit eine Reihe neuer Aspekte zur Sprache gebracht.

Zunächst wird deutlich, wie sehr die (poetisch-)hymnische Terminologie Struktur und Aufbau des Ganzen bestimmt und im Zentrum des Visionsberichtes – als dem erzählenden und bewundernd beschreibenden Rahmen – steht.<sup>30</sup> Diese fünf liturgischen Stücke, deren Wortlaut ausdrücklich präzise wiedergegeben wird – z.B. im Unterschied zu einem Text wie 2 Kor 12,4,<sup>31</sup> können auf Grund ihres Inhaltes und auf Grund der jüdischen Parallelen durchweg als „Hymnen“ bezeichnet werden.<sup>32</sup> Abgesehen von dem jeweils

liturgischen Hintergrundes auch O'ROURKE 1968, Hymns, passim und D. R. CARNEGIE 1982, Worthy, S. 243, 246f.

<sup>29</sup> Vgl. neuerdings die Zusammenfassung der ausführlichen Forschungsgeschichte in der Dissertation von A. R. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*, S. 21–105 mit dem Verweis auf die geläufigen Hypothesen (S. 104): „... that the Seer has crafted his work upon some manner of a primitive liturgy“; Nusca selbst schließt sich darauf dem heute weithin verbreiteten Urteil über Hintergrund (und Funktion) der Hymnen an (ebd.): „... modern studies of the Book's style and syntax lend considerable support (sic!) the wide reaching consensus that the hymns are indeed the original composition of the Seer ...“

<sup>30</sup> Schon bei den sog. Sabbatopferliedern aus Qumran spricht A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König, S. 88f von der „strengen Formelhaftigkeit“, die „allein durch ihre vollkommene Ordnung das Numinosum“ umschreibt.

<sup>31</sup> So wird wohl der Ausdruck ἄγγελος ῥήματα zu verstehen sein; vgl. W. FÖRSTER, Art. ἄγγελος, ThWNT II (1935), S. 558 (Anm. 1): „Es ist etwa an Lobpreis von Engeln zu denken, ein Lobpreis, der in seiner überirdischen Herrlichkeit menschliche sprachliche Ausdrucksmöglichkeit übersteigt“; ähnlich auch im Kommentar von Chr. WOLFF (ThNT, S. 245). In anderer Weise rechnete aber J. JEREMIAS, Art. παράδεισος, ThWNT V (1954), S. 768 hierbei nur mit „unaussprechlichen Offenbarungen“ (!), was sprachlich zwar möglich, aber doch durch das Stichwort vom „Hören“ (ἴκουσεν) unwahrscheinlich ist.

Vgl. auch die Sabbatopferlieder, die keinen Hinweis auf den Wortlaut der Anbetung Gottes in der himmlischen – und irdischen – Welt selbst liefern; s. ähnlich u. zu TestLevi 3,7!

<sup>32</sup> Was bis in die achtziger Jahre relativ unbestritten und weithin allgemein anerkannt als „hymnisch-liturgisches Gut“ bezeichnet wurde (vgl. z.B. K.-P. JÖRNS 1983, Proklamation, S. 187: „Die Erforschung des formelhaft- und hymnisch-liturgischen Gutes in der Offb scheint vorerst abgeschlossen zu sein.“) wurde bald auf breiter Linie wieder neu in Frage gestellt durch K. BERGER. So behauptet er (DERS. 1984, *Formgeschichte*, S. 242):

„So haben wir in Apk 19,5) 6b–8 das einzige Beispiel (!) eines ausgeführten alttestamentlichen Hymnus im Neuen Testament.“

Ähnlich kritisch äußern sich auch H. RIESENFELD 1983, Unpoetische Hymnen, bes. S. 161 und schon F. HAHN 1970, *Gottesdienst*, S. 67:

„Von ‚Hymnen‘ der Apokalypse sollte man am besten überhaupt nicht sprechen, lediglich an jenen beiden Stellen, wo der Verfasser selbst von ψάλλει spricht, in 5,9f und 15,3f, ist mit der Akklamation eine Begründung verbunden, die bis zu einem gewissen Grad ‚hymnischen‘ Charakter trägt“, aber auch einschränkend, ebd. (Anm. 11):

„Am ehesten könnte man noch in Offb 5,9b.10 einen gewissen Zusammenhang mit liturgisch geprägten Aussagen erwägen.“ Erwas anders entscheidet sich HAHN später im Art. Gottesdienste III. Neues Testament, TRE 14 (1985), S. 34f und spricht von „kontextbezogenen Doxologien und Akklamationen“.

die Abschnitte einleitenden, hier zum ersten Mal erscheinenden λέγοντες,<sup>33</sup> gehören zu den Hymnen terminologisch z.B. προσκυνέω,<sup>34</sup> weiter die Musikinstrumente,<sup>35</sup> und vor allem die Wendung „sie sangen ein Neues Lied.“<sup>36</sup> Darüber hinaus ist eine Reihe von Formelementen für diese poetischen Texte typisch.<sup>37</sup> Daran sind Funktion und Absicht des Verfassers zu messen:<sup>38</sup> Die Johannesoffenbarung will nicht nur als eine Sammlung von Visionen und damit als Beschreibung von himmlischen Phänomenen und „spirituellen“ Er-

W. SCHENK, Art. Poesie II, TRE 26 (1996), S. 750 nimmt die eingeschränkte Redeweise vom Hymnus auf. Er und K. BERGER (1984, *Formgeschichte*, S. 242) sprechen hier in Kap. 4–5 hauptsächlich von Doxologien und (erweiterten) „Akklamationen“, was in der vorliegenden Untersuchung aufgenommen wurde; denn zwei der fünf „hymnischen“ Texte sind mit einer Proskynese verbunden (Offb 4,10; 5,8, anders als beim Trishagion [Offb 4,8; bei K. BERGER (1984, *Formgeschichte*, aaO.): „Doxologie“] und Offb 5,12 [K. BERGER, ebd. „Axios-Akklamation“]). Allerdings muß man sich dabei bewußt sein, daß hier eine wirklich eindeutige Abgrenzung unmöglich ist; Akklamationen müssen nicht mit der Proskynese verbunden sein, so ist auch der Formbegriff „Akklamation“ alles andere als scharf abzugrenzen. Zwischen „Hymnus“ und „Akklamation“ besteht keine scharfe Trennung, man könnte sogar von „akklamierenden Hymnen“ sprechen (siehe die allgemeine Definition bei Th. KLAUSNER, Art. Akklamation, RAC 1 [1950], Sp. 216–233 und darüber hinaus bei A. STUIBER, Art. Doxologie, RAC 4 [1959], Sp. 210–226, bes. Sp. 214: „D[oxologie] u[nd] Akklamation [gehen] ineinander über“). Zum Ganzen vgl. K. THRAEDE, Art. Hymnus I, RAC 16 [1994], Sp. 915–936 und G. SCHIMANOWSKI u.a., Art. Dank/Lob, ThBLNT<sup>2</sup> Bd. 1 (1997), S. 239–251 (bes. S. 246–249).

<sup>33</sup> Was einem hebr. בְּשִׁיר מִמֶּנּוּ entspricht; zum „Sprechgesang“, der hier im Blick ist, vgl. o. zu Offb 4,10. Verstärkt ist diese „Hymneneinleitung“ in Offb 5,12 durch die Formulierung „mit lauter Stimme“ (φωνῆ μεγάλῃ). Zu Recht hat z.B. die Ausgabe von NESTLE schon sehr früh diese Texte kolonmäßig vom Zusammenhang abgesetzt. Vorsichtiger verhält sich z.B. R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus*, mit der Verwendung des Begriffs „hymnische Prosa“, aber die ganze jüdische Psalmendichtung ist in den Augen der Griechen „hymnische Prosa“. Zur Besonderheit dieser Einleitungsformeln in der Offb vgl. z.B. K.-P. JÖRNS 1983, Proklamation, S. 191.

<sup>34</sup> Offb 4,10; 5,8.14.

<sup>35</sup> Offb 5,8: κιθάραι.

<sup>36</sup> Offb 5,6: καὶ ἔδουσιν ῥῆθῶν καινῶν.

<sup>37</sup> Vgl. nur die geläufigsten wie *parallelismus membrorum* (Offb 5,9f); die dreimalige Akklamation mit dem ungewöhnlichen ἕξιος (Offb 4,11; 5,9.11); Anhäufung von synonymen Prädikationen (4,11: drei Begriffe; 5,9: vier Begriffe; 5,12: sieben Begriffe; 5,13: vier Begriffe); der sog. Partizipialstil (schon im Trishagion 4,8 – dort auch die *Iteratio* durch das dreimalige ἕξιος, aber auch 5,13); *Chiasmus* (vgl. 5,9f) und das abschließenden αὐτῶν Offb 5,14. Zur Terminologie „Poesie“ siehe K. SEYBOLD, Art. Poesie I, AT, TRE 26 (1996), S. 743–748, der sich auf das weiter gefaßte englische „poetry“ bezieht.

<sup>38</sup> Auch wenn das *cum grano salis* in der gottesdienstlichen Rezeption – möglicherweise aber an anderer Stelle und in anderer Weise – auch für die Briefe und Evangelien gilt; vgl. hierzu neuerdings A. R. NUSCA 1998, *Heavenly Worship*, z.B. S. 105 mit dem Hinweis auf K.-P. JÖRNS, *Evangelium*, S. 182.

fahrungen aufgenommen, sondern zugleich als ein „hörbares“ Buch<sup>39</sup> umgesetzt werden, das *laut* im christlichen Gottesdienst<sup>40</sup> am „Tag des Herrn“ – nun als Lesung, oder aber auch als grundlegende Orientierung für die eigene gottesdienstliche Gestaltung – aufgenommen werden soll.<sup>41</sup>

Weiter ist noch einmal auf die himmlische Liturgie, auf den deutlich erkennbaren Zusammenhang der fünf poetischen Texte untereinander, hinzuweisen.<sup>42</sup> Es ist sicher nicht zufällig, daß die drei mittleren Texte alle mit derselben Formel beginnen: ἄξιός ἐστι. Demgegenüber enthalten wie als Klammer die beiden „Rahmentexte“ (Trishagion und Offb 5,13) die Angabe einer „Zeitdimension“, und schließlich greift der letzte Text (Offb 5,13) mit seinem ersten Stichwort (ἡ εὐλογία) pointiert das letzte Stichwort des vorherigen Textes (Offb 5,12) auf.<sup>43</sup> In dieser Hinsicht könnte man in gewisser Weise sogar von einer, der himmlischen vergleichbaren, irdischen „Gottesdienststruktur“ sprechen,<sup>44</sup> ist doch der innere Zusammenhang und responsorische

<sup>39</sup> Z.B. anders als solche Apokalypsen wie 4 Esr oder 2 Bar, vielleicht mit Ausnahme des Briefes 2 Bar 78–87, von dem es am Ende heißt, 2 Bar 87: „... Ich faltete ihn zusammen, siegelte ihn behutsam und band ihn an den Hals des Adlers. Und ich entließ ihn und schickte ihn (damit) fort.“ (Übersetzung nach A. F. J. KLIJN [JSHRZ]).

<sup>40</sup> S. den Makarismus in Offb 1,3: μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες ...!

<sup>41</sup> M. KARRER 1986, *Brief*, S. 52: „Die gottesdienstliche Vorlesung wird ... in der Nutzung eines Vorlesers neben einer Mehrzahl von Hörern als gegeben vorausgesetzt.“

Siehe auch D. L. BARR 1986, *Oral Enactment*, und neuerdings R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, S. 3 (vgl. S. 85): „John ... was writing in the first place for hearers (1,3) ... In a text intended for oral performance the structure must be indicated by clear linguistic markers.“ Vgl. auch o. zur Gattungsfrage.

<sup>42</sup> Darauf hatte schon K.-P. JÖRNS hingewiesen; ganz ähnlich D. R. CARNEGIE 1978, *The Hymns*, passim.

<sup>43</sup> Darüber hinaus fällt noch Offb 4,8 auf, mit den dreifach variierten, alles umfassenden Zeitaspekten ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος und der Abschluß in 5,13 mit dem Ausblick εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Dabei wird allein schon an der Struktur deutlich: Die zwei Erwähnungen (Gott und Lamm), die vier Prädikationen und der doppelt gestaltete Schlußausdruck wurden sicher bewußt als herausragender Höhepunkt gestaltet!

<sup>44</sup> S. z.B. bei S. LÄUCHLI 1960, *Gottesdienststruktur*, passim.

Als neutestamentliche Parallele vgl. die Struktur des „himmlischen Kultes“ (so wird das προεργασι zu verstehen sein) „auf dem Berg Zion, der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem“ (Σὺν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζώντος Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ) in Hebr 12,22–24: „Ihr seid hinzugezogen (προσελήλυθετε) ...  
– zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung (oder: „zu dem festlichen Chor [πνοήρει] der Myriaden der Engel“),  
– und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind,  
– zu Gott, dem Richter aller,  
– zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten,  
– zum Mittler eines/des neuen Bundes, Jesus,  
– und zum Blut der Besprengung, das kräftiger redet als das Blut Abels.“

Vgl. zur Auslegung O. HOFIUS 1992, *Gemeinschaft*, S. 192f, wo auch die Beziehung zu Offb 4–5 hervorgehoben und „eine innere Beziehung zwischen der himmlischen Liturgie und

Charakter der liturgischen Texte untereinander nicht zu übersehen.<sup>45</sup> Offensichtlich sind alle fünf poetischen Texte kunstvoll aufeinander bezogen und miteinander aufs engste verknüpft und bilden ein unauflösbares Ganzes.<sup>46</sup>

Inhaltlich stehen in diesem Zusammenhang zwei grundlegende Themen im Vordergrund. Zum einen geht es um die Frage nach der kultischen und/oder politischen Komponente im Verständnis der Hymnen,<sup>47</sup> zum anderen um das Thema des Geschichtsverständnisses.<sup>48</sup>

Innerhalb der beiden Kapitel 4–5 wurde ihre Funktion in besonderer Weise als das entscheidende „Band zwischen Himmel und Erde“ bestimmt.<sup>49</sup> Diese Verbindung kann nun weiter differenziert werden:

a) Für seine Darstellung des himmlischen Gottesdienstes verwendet der Verfasser traditionelle Formelemente der irdischen gottesdienstlichen Liturgie aus dem synagogalen Bereich bzw. dem Tempelgottesdienst, so z.B. in der ihm eigenen Ausgestaltung die Qeduscha, den Preis des Schöpfers in der Doxologie; zu diesen liturgischen Grundelementen können nun die Hymnen an das Lamm in Beziehung gesetzt werden.<sup>50</sup>

b) Der himmlische immerwährende Gottesdienst in seiner Dynamik und Vielfalt – einschließlich seiner respondierenden Elemente – ist und bleibt das Vorbild für den irdischen. Zu diesem Gottesdienst gehören in unterschiedlicher Abstufung die ganze Fülle der involvierten Akteure. In Wort und Gestik wird Gott (und seinem bevollmächtigten Erlöser – dem geschächteten Lamm) als Schöpfer, König und Weltherrscher die Verehrung entgegengebracht, die ihm gebührt.

dem irdischen Gottesdienst“ postuliert wird; kritischer gegenüber eines „kultischen“ Verständnisses von Hebr 12 urteilt E. GRÄSSER (EKK, S. 310 ff).

<sup>45</sup> Zu Responsorien für den synagogalen Gottesdienst im jüdischen Bereich vgl. o. zum Trishagion.

<sup>46</sup> So formulierte G. DELLING (1959), *Stil*, S. 136 relativ vorsichtig: „Daß der Verf(asser) für diese Deutung [sc. der Visionen] (unter anderem) überhaupt die Form des Gottesdienstes wählt, und daß er im einzelnen ‚liturgische‘ Wendungen benutzt oder formt, zeigt natürlich, wie sehr er im Gottesdienst lebt.“ Hierzu wären dann weitere Funktionen, die mit der „liturgischen Form“ zusammenhängen, zu ergänzen.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu z.B. die Arbeiten von D. AUNE; und neuerdings wieder bei R. BAUCKHAM 1993a, *Climax*, passim.

<sup>48</sup> Im Forschungsbericht von J.-W. TAEGER 1984, *Veröffentlichungen*, S. 63f werden die Hymnen unter dem Stichwort „Geschichtsverständnis“ behandelt; in ähnlicher Weise bei K. M. FISCHER 1981, *Christlichkeit*, Sp. 167f. In diese Richtung weist auch die grundlegende Fragerichtung bei K.-P. JÖRNS 1971, *Evangelium*, passim.

<sup>49</sup> Ähnlich äußerte sich schon A. FEUILLET 1963 in seinem Forschungsbericht, *L'Apocalypse*, S. 72 allerdings mit zu einseitiger Betonung der christologischen Seite:

„Signe de joie particulièrement adapté au sentiment de l'action de grâces, le chant ... sert ici surtout à la louange du Christ Rédempteur qui retentit tant au ciel que sur la terre.“

<sup>50</sup> Vgl. auch die Christusprädikationen wie ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Offb 3,14b) mit den entsprechenden Aussagen im Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) und ähnlichen hymnischen Texten im NT.

c) Der irdische Gottesdienst dringt in seinen Gebeten wie im Lobpreis bis in den Himmel, wie es vor allem beim umfassenden Lob der gesamten Schöpfung als (krönender!) Abschluß der Thronvision zum Ausdruck kommt.

Schon in der Testamentenliteratur finden sich in der Darstellung der himmlischen Welt explizite Hinweise auf eine himmlische Liturgie. So heißt es *TestLevi 3,7*:<sup>51</sup>

„In dem darauffolgenden (siebten und letzten) Himmel existieren Throne und Mächte, in dem Gott beständig Hymnen dargebracht werden.“

In der Thronszene *Offb 4–5* sind solche Hintergründe durchgängig vorausgesetzt.<sup>52</sup> Die hymnischen Texte der Johannesoffenbarung – die nun aber ausdrücklich in ihrem Wortlaut und in der Darstellung ihrer Akteure wiedergegeben werden – ordnen sich in diese himmlische Liturgie ohne weiteres ein. Das Auffallende und Eigentümliche ist aber, daß auch die Beauftragung des Lammes in den immerwährenden liturgischen Gesamtzusammenhang eingebunden wird. Damit erhält *ein (heils-)geschichtlicher Akt* in Raum und Zeit für den himmlischen Kult zentrale Bedeutung. Auf ihn wird die „himmlische Liturgie“ abgestimmt. Dieser ist z.B. entscheidendes Thema und Inhalt des Neuen Liedes (*Offb 5,9f*), was darum sofort im nächsten Hymnus der ganzen himmlischen Welt durch τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον (*5,12*) aufgegriffen wird. An der vorgegebenen Thematisierung von Macht und Majestät des Schöpfers partizipiert insofern auch das geschächtete Lamm. Dieses Thema füllt nun nachhaltig den gesamten Raum aus, faßt die unterschiedlichen (himmlischen und irdischen) Gruppen der Geschöpfe<sup>53</sup> zusammen und gipfelt im gemeinsamen Lobpreis des Schöpfers und seines Lammes. „Schöpfung“ und „Tod und Auferweckung Christi/des Lammes“ sind damit die beiden entscheidenden, auf die heilsgeschichtliche Vergangenheit zurückblickenden theologischen Themenbereiche der Liturgie.

Was am Thron Gottes geschieht – in seiner Dynamik und Vielfalt, was der Seher dort miterlebt und woran er in der Vision antizipatorisch schon teilhat, steht allerdings in seiner Vollendung noch aus. Dementsprechend ist die irdische „Anbetung des Tieres“ das negative Gegenbild des „himmlischen Got-

<sup>51</sup> Griech. Text nach CHARLES (ICC, Bd. I, S. 34): ... ἐν ᾧ ἀεὶ τῷ θεῷ προσφέροντες. Dort, in der sehr eigenständigen HS A (*TestLevi 3,7*), werden als Engelwesen sogar *προσβέεις* genannt! Parallelstellen finden sich bei R. DEICHGRÄBER 1967, *Gotteshymnus*, S. 48.

<sup>52</sup> Zur „himmlische Liturgie“ der in Qumran gefundenen Sabbatopferlieder s.o.

<sup>53</sup> Zu Recht macht F. J. MURPHY 1994, *Book of Revelation*, S. 199 in seiner forschungsgeschichtlichen Bewertung von THOMPSONS Ansatz kritisch darauf aufmerksam: „But Thompson too easily dissolves the boundaries between the heavenly and the earthly. Although the victory has been won in heaven, it must be fought out on earth, so that the victory on earth is the future.“

tesdienstes“. Es nimmt Gott die ihm ganz allein zukommende Ehre.<sup>54</sup> Darum muß der Verführer, Satan, aus dem Himmel „entfernt“ und auf die Erde gestürzt werden (*Offb 12,7–9*). So könnte man durchaus formulieren:

„Im Himmel ist ewige Gegenwart, was auf Erden in der Heilszukunft erwartet wird ... Die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft auf Erden hat ihren Grund in der präsentischen kultischen Feier der Königsherrschaft im Himmel.“<sup>55</sup>

Die *Offb* geht jedoch über diesen antizipierenden Aspekt<sup>56</sup> einen Schritt hinaus. In der Thronvision liegt von Anfang an der entscheidende Schwerpunkt darauf, daß das Gotteslob vom Himmel seinen Ausgang nimmt, der Erhöhte in Gottes Funktion als „Allherrscher“ und später als Richter eintritt und mit der Vollendung von Gottes Herrschaft beauftragt wird! In Ansätzen kommt der erste Moment schon in der alttestamentlichen Tradition zum Ausdruck, z.B. in der Anlage des „alten“, wohl vorexilischen Jahwe-König-Psalms *Ps 29* mit seiner Tempeltheologie.<sup>57</sup> Dort beginnt das Gotteslob der himmlischen Heerscharen, *Ps 29,1f*:<sup>58</sup>

„Bringt dar dem Herrn, ihr Himmlischen (בְּנֵי אֱלֹהִים), bringt dar dem Herrn Ehre und Stärke (כְּבוֹד וְעֹז)! Bringt dar dem Herrn die Ehre seines Namens (כְּבוֹד שְׁמוֹ), werft euch nieder vor dem Herrn in heiligem Schmuck (הִשְׁתַּחוּ לַיהוָה בְּהַדְרָת קֹדֶשׁ)!“

In dieser Weise wurde Jahwe im Jerusalemer Tempel als präsent gedacht und erlebt. Die „irdische Tempelliturgie“ bildete so etwas wie das Gegenstück zu

<sup>54</sup> Vgl. dieselben Formulierungen wie προσκυνέω (*Offb 13,4 [bis]*; vgl. mit *4,10*; *5,14* usw.) und ἐξουσία (*Offb 13,4* vgl. mit *12,10*); allerdings ist – abgesehen von der kargen und kurzen, lediglich zweiteiligen Formulierung *Offb 13,4*:

τὸς ὅμοιος τῷ θηρίῳ  
καὶ τὸς δύνανται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ –

überhaupt kein hymnischer Text mehr dieser Macht des Bösen zugeordnet!

<sup>55</sup> A. M. SCHWEMER 1991a, *Gott als König*, S. 117.

<sup>56</sup> Zu diesem Moment s.u.

<sup>57</sup> A. M. SCHWEMER 1991a, ebd., S. 58f.

<sup>58</sup> Dieser Aufruf an die Engel wird im weiteren Verlauf des Psalm 29 begleitet von einer Beschreibung der siebenfachen (!) Stimme Gottes:

„Die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern ... Die Stimme des Herrn ertönt mit Macht (בְּכֹחַ); die Stimme des Herrn (ist) voll Majestät (בְּהַדְרָת). Die Stimme des Herrn zerbricht die Zedern ... Die Stimme des Herrn sprüht flammendes Feuer; die Stimme des Herrn läßt die Wüste beben ... Die Stimme des Herrn wirbelt Eichen empor.“

*1 Hen 61,11f* zählt beim einstimmigen Lob der Engel die *sechs* (bzw. *sieben*) Prädikationen Gottes (vgl. *Jes 11,2* !) auf:

„Sie werden eine Stimme erheben und werden preisen, verherrlichen, erhöhen im Geist der *Treue*, im Geist der *Weisheit*, im (Geist) der *Geduld*, im Geist der *Barmherzigkeit*, im Geist des *Rechens* und des *Friedens* und im Geist der *Güte* ...“

(Übersetzung nach S. UHLIG [JSHRZ]). Daran schließt sich als *siebte* und letzte (bzw. *achte*) Aussage die (wieder einstimmige) Benediktion (in Anlehnung an *Ez 3,12*) an. Zur „Vorordnung“ des himmlischen Gotteslobes vor dem irdischen s.o. zur „Beziehung der himmlischen zur irdischen Welt“.

dieser „himmlischen Liturgie“. Gottes Würde und seine (Königs-)Herrschaft werden nicht „beschrieben“, sondern in bestimmten abstrakten Prädikationen zum Ausdruck gebracht.<sup>59</sup> Wenn man einen Teil des 103. Psalms aus seinem Kontext herauslöst, entdeckt man bereits dort grundlegende Bausteine für die universale Ausweitung des Gotteslobes und der ihm innewohnenden „kosmischen“, alles umfassenden Struktur der Thronvision der Johannesoffenbarung und ihres himmlischen „Präludiums“ wieder, *Ps 103, 19–22*:

„Der Herr hat seinen Thron errichtet im Himmel, seine königliche Macht beherrscht das All. *Lobt den Herrn*, ihr seine Engel (מלאכיו), ihr starken Helden (כחז נבירי), die seine Befehle vollstrecken, seinen Worten gehorsam. *Lobt den Herrn*, alle seine Scharen, seine Diener (כל צבאי משרדיו), die seinen Willen vollziehen. *Lobt den Herrn*, all seine Werke (כל מעשיו), an jedem Ort seiner Herrschaft! *Lobe den Herrn* meine Seele!“

Mit diesen hymnischen Imperativen wird das individuelle Danklied, wie im letzten Abschnitt deutlich wird, abgeschlossen.<sup>60</sup> Ähnliche Strukturen sind auch in anderen späteren hymnischen Texten zu beobachten.<sup>61</sup> In den Schöpfungshymnen in Qumran sind vergleichbare Grundelemente vorhanden und werden weiter ausgebaut, auch wenn sich der irdische Bereich nicht auf den Tempel, sondern auf die eigene Gemeinschaft bezieht.<sup>62</sup> So heißt es am Anfang eines Fragmentes aus einer umfangreichen Gebetssammlung, *4Q Shir<sup>b</sup>* (4Q 511 Frg. 1; MAIER II, S. 643):

„(1) [Im Himmel ... alle Geister ihrer Herr]schaft<sup>63</sup> (2) [...] ... und .. [..... auf der Erd]e und mit allen (3) Geistern ihrer Herrschaft () ben[edei]en sie Ihn regelmäßig zu ihren Zeiten, (4) die Meere und all ihr Getier lassen vernehmen ...“

<sup>59</sup> A. M. SCHWEMER 1991a, Gott als König, S. 60 verweist hierzu auf die Psalmen 97; 22; 145; 146 mit der Bemerkung: „Nicht mehr kurze Nominal- und Verbalsätze werden für die Schilderung von Jahwes Königtum verwendet, sondern Abstrakta bevorzugt.“ Sie wären in dieser Weise die Vorbereitung des Sprachgebrauches der Sabbatopferlieder. Aus den obigen Untersuchungen können nun in diese Schilderung auch die „Hymnen“ der *Offb* und der *Hekhalot*-Literatur einbezogen werden.

<sup>60</sup> Vgl. A. M. SCHWEMER 1991a, ebd., S. 60.

<sup>61</sup> A. M. SCHWEMER verweist z.B. dabei auf den „Gesang der drei Männer im Feuerofen“ (Dan 3,52–90 LXX): „Der himmlische Preis korrespondiert nicht mehr dem im irdischen Heiligtum ..., er erschallt in der gesamten Schöpfung“ (DIES. 1991a, aaO., S. 62); ähnlich D. FLUSSER 1984, Psalms, S. 554: „Though the place of the doxology was the Temple of Jerusalem, it seems that in the first part of the hymn the author referred to the heavenly temple, where God is enthroned upon the cherubim. If so, the Hymn is evidently the oldest datable reference to the heavenly temple of God.“ Zum Zusammenhang zwischen himmlischem und irdischem Bereich vgl. *Ps 89,6–15*; 148 und weiter der Lobpreis des Raguel *Tob 8,15*, allerdings in umgekehrter Reihenfolge.

<sup>62</sup> B. NITZAN 1994, *Qumran Prayers*, S. 273 konstatiert dazu: „In principle, it is generally accepted that the heavenly beings praise God as do the dwellers of earth.“

<sup>63</sup> Rekonstruktion nach B. NITZAN 1994, *Qumran Prayer*, S. 191; Text nach DJD VII. NITZAN begründet ihre Entscheidung: „My reconstruction is based upon what follows, on the assumption that the song speaks about the praise of the spirits of heaven and earth mentioned in 1 Enoch 18,1–5; 76–77,3; 60,12ff.“

Die gesamte Schöpfung, das „Universum“, stimmt in das Gotteslob ein. In den folgenden Zeilen wird deutlich, wie Gott als der Herr seiner Schöpfung in vielfältiger Weise gepriesen wird, von den „Geistern“ im Himmel und auf der Erde, aber auch von den anderen Lebewesen bis hin zu den Meerestieren. Erst in dieser *umfassenden Fülle* ist das Gotteslob zu seiner Bestimmung gelangt.

Auch in den liturgischen Texten der Johannesoffenbarung und ihren mythischen Bildern wird schon grundsätzlich theologisch das formuliert, was lehr- und bekenntnismäßig in „theologischer Prosa“ allein (noch) nicht oder nicht hinreichend ausgesagt werden kann.<sup>64</sup> Die Hymnen und ihre Aussagen über den Schöpfer und das Lamm stimmen ein und bereiten damit die weiteren Visionen und die in ihnen geschilderten schrecklichen Katastrophen vor: Gegenüber allen Mächten und ihren Ansprüchen kann schon jetzt im Himmel (und auf Erden) das grundlegende Lob erklingen, das alles menschliche und universale Chaos „im Himmel und auf Erden“ überdauert und „besiegt“. Hiermit repräsentieren sie schon ein Stück „Neuschöpfung“, die erst endgültig und abgeschlossen sein wird mit dem „Neuen Himmel und der Neuen Erde“, wie am Ende Gott selbst in seinem Wort bestätigt (*Offb 21,6*): *γένουαν*.<sup>65</sup>

### 8.2.2 Die Antizipation

Bei der Interpretation des Zusammenhanges zwischen *Offb 4* und *5* sind wir immer wieder auf die beliebte Unterscheidung gestoßen, die beiden Kapitel mit den Schlagworten „Unbeweglichkeit“ (des Erhabenen und auf dem Thron sitzenden Gottes) und „Bewegung“ (der Erscheinung und Beauftragung des Lammes) auf verschiedenen Ebenen voneinander abzugrenzen. Hinter einem solchen Verständnis verbirgt sich aber mehr als nur eine äußerliche, formale

<sup>64</sup> M. HENGEL 1980, Hymnus, S. 22 (mit einleitendem Zitat von G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, 1970, S. 71): „Es gab für Israel Erkenntnisse, die waren ... überhaupt nur in der Form des Hymnus aussprechbar“. Dies gilt – *mutatis mutandis* – erst recht für das Urchristentum ... Der Geist suchte wie im alten Israel bei David, den Propheten, aber auch bei den Griechen, die poetisch gebundene Form, um hyperbolisch Dinge zu sagen, die für die Sprache der Prosa noch nicht reif waren, die man nur in der Form preisender Erzählung des Liedes, im gottbegeisterten Singen zur Sprache bringen konnte.“ – in Bezug vor allem zu den Christushymnen der Briefe des NT.

Vgl. auch den Abschluß der argumentativen theologischen Teile des Römerbriefes mit einem hymnischen Text in *Röm 11,33–36*, bevor Paulus zur Paränese übergeht.

<sup>65</sup> Die Pluralform bezieht sich dabei nicht auf die „zuverlässigen Worte“ (οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί) im Vers vorher (gewöhnlich anders: E. LOHMEYER [HNT]; H. KRAFT [HNT]; E. LOHSE [NTD]; U. B. MÜLLER [ÖTBK]; J. ROLOFF [ZBK], u.a.), sondern auf den Plural πάντα (M. HENGEL 1980, ebd.); so zu Recht: H. GIESEN [RNT, S. 457]; vgl. T. HOLTZ 1980, Gott, S. 258). Es geht um die Vollendung der *gesamten* Schöpfung, wie der anschließende Bezug zur Selbstvorstellung in *Offb 1,8* am Anfang des Buches „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ (*inclusio!*) zeigt!

Beobachtung.<sup>66</sup> Einem solchen Zerreißen der Thronszene widerspricht nun – wie wir gesehen haben – ganz entschieden das durchgängige liturgische Geschehen, der himmlische Gottesdienst in seinen vielfältigen Aspekten und Dimensionen. Hier muß darum auf den Unterschied zwischen dem, was schon im Himmel existiert und dem, was noch aussteht, geachtet werden. Es ist sicher kein Zufall, daß alle hymnischen Texte ohne Ausnahme im Himmel erklingen. Wer sie „kennenlernen“ will,<sup>67</sup> muß sich – mit Johannes – in diesen himmlischen Bereich führen lassen. Hier ist der Ort, von dem aus die Hörer aufgefordert sind, einzustimmen in die dort vorgegebene Liturgie, die vor Gottes Thron schon antizipierend ertönt, dann aber am Ende die ganze Welt erfaßt und umschließt.<sup>68</sup> In der Johannesoffenbarung wird vermittelt, was

<sup>66</sup> Vgl. die neueren Beurteilungen und Bewertungen der Funktion der Liturgie innerhalb der jüdischen Tradition durch St. C. REIFF 1993, *Judaism and Hebrew Prayer*, S. 3 mit der dezidierten Forderung nach einer angemesseneren Einbeziehung (gegenüber den älteren Arbeiten z.B. von I. ELBOGEN [1931], *Gottesdienst*) der „Mystik“ und der ganzheitlichen „Hingabe“ (devotional); zur Frage nach dem „liturgischen Aspekt“ des synagogalen Gottesdienstes vgl. z.B. A. GOLDBERG 1981, *Service*, passim.

<sup>67</sup> Vgl. den Ausdruck Offb 14,3 *μαθεῖν τὴν ψῆδον*, was jetzt erst allein von den gestorbenen (Märtyrern? οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς) ausgesagt werden kann! Gleichzeitig wird ihre Heilsvollendung im Rückgriff auf den Erlösungstod des Lammes (Offb 5,9) im anschließenden Hymnus (Offb 14,4f) nun als „Erstlings- und Opfergabe“ gleichzeitig für „Gott und das Lamm“ (ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ) zusammenfassend beschrieben.

<sup>68</sup> In gewisser Weise entsprechen die liturgischen Elemente – bei aller Ungleichheit im Erzählzusammenhang – dem, was M. D. SWARTZ 1992, *Mystical Prayer*, S. 18 für die Texte des Komplexes Ma'ase Merkava herausgearbeitet hat:

„The prayers require the worshipper to image the celestial array ... The poet thus evokes the Heavenly court; he does not approach it. God and His abode are still distant and utterly separate from the world. The prayers of Ma'aseh Merkavah, with their stately progression of themes and phrases, emphasize this distance, while assuring the worshipper that his praise echoes that of the Divine temple.“

Vgl. auch P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 82: „Hervorstechendes Merkmal, das sich wie ein roter Faden durch die gesamte Makroform hindurchzieht, ist das Gebet als Angelpunkt der Hinwendung des Menschen zur himmlischen Welt ...“ Hiermit vergleichbar wird in dem Komplex der Hekhalot Rabbati nach einem poetischen Stück, das wie in den meisten Fällen in der Qeduscha gipfelt, von Rabbi Akiba als Ziel seiner „Reise“ in die himmlische Welt ausgesagt (= als Schlußerzählung zu den sog. Qeduschaliedern), *Hekhalot Rabbati* § 106 (SCHÄFER II, 29):

„Alle diese Loblieder (כל השירות הללו) hörte R. Aqiva als er zur Merkava hinabstieg, und er nahm (sie) auf (הפסד) und lernte sie (ולמד אותם) vor (dem Thron) seiner Herrlichkeit, (die Lieder,) die seine Diener vor ihm sangen.“

P. SCHÄFER 1991, *Gott*, S. 44 (vgl. S. 15 [Anm. 20]) führt über den Zusammenhang zwischen dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft, die er repräsentiert (= Isr ael), aus:

„Der *yored merkava* ist der Abgesandte Israels, dessen wichtigste Aufgabe darin besteht, Israel der Gemeinschaft mit Gott und, wie man sicher ergänzen darf, Gott der Gemeinschaft mit Israel zu versichern. Das Medium, in dem sich diese Gemeinschaft realisiert, ist das ‚Heilig, heilig, heilig‘, also die Qeduscha der täglichen Liturgie. Während der Qeduscha sind sich Gott und Israel am nächsten, und der *yored merkava* wird Zeuge einer intimen Geste Gottes.

grundsätzlich für das Neue Testament gilt.<sup>69</sup> Der Glaubende kann etwas sehen, was andere nicht erkennen oder erkennen wollen:<sup>70</sup>

„(Der Glaubende) sieht etwas, was die anderen nicht sehen. Der Weltlauf, an welchem er in Solidarität mit allen anderen Geschöpfen teilnimmt, könnte wohl auch ein haltloses, meisterloses und zielloses Getümmel sein. Viele sehen ihn so. Der Christ sieht im Weltlauf eine Weltherrschaft ...“

Auf der Basis dieses grundlegenden Bekenntnisses, in Kenntnis und durch die Aufnahme der himmlischen Liturgie, bekommen die Glieder der Gemeinden die Kraft, in der vor ihnen liegenden, sich steigernden Anfechtung treu zu ihrer Berufung zu stehen. So können die Glaubenden für die erwartete letzte Auseinandersetzung und ihre Bewährung bis zum Kommen Christi und der Neuen Schöpfung ausgerüstet sein. So können sie dem Druck standhalten, der aus der feindlichen Umgebung und der Forderung des Kaiserkults auf sie zukommt.

Um es noch einmal auf einen Text zuzuspitzen, der im Mittelpunkt der beiden Kapitel steht: Überall dort, wo jetzt – antizipierend – die Qeduscha und das Lob des Schöpfers und des geschächeten Lammes und damit seine Beauftragung zur Weltherrschaft angestimmt werden, strahlt schon andeutungsweise die himmlische, ewige Gegenwart Gottes, vermittelt durch das Heilswerk des Gekreuzigten und Erhöhten, in die irdische Welt hinein. Auch wenn eine ausdrückliche Aufforderung dazu fehlt, gilt: Das Einstimmen in das im Himmel in Gang gesetzte liturgische Geschehen, das sich daraufhin Zug um Zug bis zu seinem allumfassenden Finale durch die ganze Schöpfung am Ende der Thronvision Offb 5,13 gegenüber dem Schöpfer und dem Lamm und dem bestätigenden Amen durch die himmlische Welt entfaltet,<sup>71</sup> macht die Anbetenden zu aktiven Vorboten des kommenden Reiches. Sie repräsentieren damit schon das, was in abschließender Weise die „laute Stimme vom Thron“ (φωνὴ μεγάλη ἐκ τοῦ θρόνου) mit der „Bundesformel“,<sup>72</sup> der damit implizierten Identifikation von Tempel und Jerusalem<sup>73</sup> und der Verheißung der

die seine besondere Liebe zu seinem Volk Israel zum Ausdruck bringt.“ Die Träger einer solchen Vorstellung werden vor diesem Hintergrund als Vertreter einer „präsentisch akzentuierten Eschatologie“ bezeichnet.

<sup>69</sup> Vgl. den Schlußsatz in der von einer ganz anderen Fragestellung ausgehenden Dissertation G. SCHIMANOWSKI 1985, *Weisheit und Messias*, S. 343 zu den christologischen Hymnen des Neuen Testaments.

<sup>70</sup> K. BARTH 1950, *Kirchliche Dogmatik* III/3, S. 272.

<sup>71</sup> Vgl. die Zusammenfassung zu Offb 4 bei P. PRIGENT (CNT, S. 92): „Cette vision est proprement eschatologique, mais ce qui est intéressant, c'est que notre auteur suppose que le culte en donne une anticipation.“

<sup>72</sup> Vgl. Offb 21,3.

<sup>73</sup> Vgl. H. GIESEN (RNT, S. 454 vor allem mit dem Hinweis auf das „Zeltmotiv“).

bleibenden Gegenwart Gottes bei den Menschen – in einer „hymnisch“ zu nennenden Weise<sup>74</sup> – zum Ausdruck bringt (*Offb* 21,3):

„Er wird in ihrer Mitte wohnen,  
und sie werden sein Volk sein;  
und er, Gott, wird bei ihnen sein ...  
(καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν  
καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται  
καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται ... )“

Wir finden hierfür eine ähnliche – nun ganz „liturgisch“ ausgerichtete – Bemerkung im fast zeitgleich entstandenen 1. Klemensbrief.<sup>75</sup> Damit gilt, daß „hier ... auf eine letzte Einheit zwischen himmlischem und irdischem Gottesdienst hingewiesen“<sup>76</sup> wird. Im einmütigen liturgischen Preis – wenn sich *Himmel und Erde verbinden* – ist der Schöpfer und Allherrscher (antizipierend) „gegenwärtig“. Davon ist die Botschaft und das Erleben des Sehers in der den Visionsteil einleitenden Thronszene ganz und gar durchdrungen. In dieses Geschehen wird er unaufhaltsam hineingezogen.

### 8.3 Schluß

Mit den vier Prädikationen von „Ruhm, Ehre, Herrlichkeit und Kraft“, die die Herrschaft Gottes und seines Lammes feiern, fallen die für die zentrale Thronvision *Offb* 4–5 entscheidenden hymnischen Stichworte.<sup>77</sup> Diese letztlich unwiderstehliche Macht Gottes und seines Lammes erkennt der Seher Johannes durch seine Teilnahme am himmlischen Gottesdienst in aller Deut-

<sup>74</sup> Vgl. z.B. das doppelte μετ' αὐτῶν; den dadurch hervorgerufenen Chiasmus zwischen σκηνώσει und ἔσται und vor allem das mehrfache syndetische καί.

<sup>75</sup> Vgl. nach dem Zitat des Trishagion (!) die Aufforderung in *1 Klem* 34,6–8 „einmütig versammelt (ἐν ὁμονίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτό) ... wie aus einem Munde (ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος)“ in dieses Gotteslob schon jetzt einzustimmen, wobei am Schluß der eschatologische Ausblick nicht fehlt, „damit wir seiner großen und herrlichen Verheißungen teilhaftig werden“ (εἰς τὸ μετόξους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ).

Zu diesem Gotteslob „aus einem Mund“ gehört schon die paulinische Formulierung in *Röm* 15,6: „... damit ihr Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, einmütig und mit einem Munde preist (ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε).“

<sup>76</sup> M. HENGEL 1987, *Christuslied*, S. 384.

<sup>77</sup> Vgl. den Aufsatz zum Thema von H. GIESEN 1997, *Dienst*, S. 92 mit Verweis auf die beiden „Machtssymbole“, den Thron und das „Buch mit den sieben Siegeln“: „... alles hängt von der entscheidenden Frage ab, ob Gott und sein Christus mächtiger sind als die sich göttlich gebärdende politische Macht des Römischen Reiches. So wundert es eigentlich nicht, daß schon in der Thronsaalvision, die den Hauptteil eröffnet, die Frage, wem die Weltherrschaft gehört, betont im Vordergrund steht.“

Eine solche Perspektive beschreibt die Intention der Thronvision präziser als die allgemeiner gehaltene Bestimmung wie z.B. bei R. H. MOUNCE (NIC, S. 116): „... that an omnipotent and omniscient God is still in control.“ Und doch darf bei beiden der Blick auf die Zukunft der kommenden Heilsvollendung nicht ausgeblendet werden!

lichkeit: Es ist die geglaubte und gegenwärtige, *sub contrario* im Tod Christi als des „geschlachteten und rettenden Opferlammes“ verborgene, aber zugleich für die Glaubenden offenbare, göttliche Herrschaft. Sie wird in naher Zukunft *für alle* – für die Anbetenden im Heil, für die Gegner im Gericht – zur erfahrbaren Realität werden, die Schöpfung erneuern und sich im Neuen Jerusalem in der endgültigen und bleibenden Gegenwart mit Gott und dem Lamm verwirklichen.

Bei der exegetischen Auslegung solcher mythisch-metaphorischen und poetischen Bilder<sup>78</sup> verbietet sich jede Art von Spiritualisierung. Die Vorstellung von Gottes Thron, von seiner Weltherrschaft, die Erinnerung an die Grundlegung des Heils im Opfertod Christi, die Hoffnung auf sein endgültiges Kommen und seine sichtbare „Herrschaft auf dem Thron des Vaters“ ist für den Seher greifbare Wirklichkeit.<sup>79</sup> Sie verdichten sich in dieser grundlegenden Thronvision von Offenbarung 4–5 in apokalyptischer Sprache und erschließen Johannes und seiner Hörer-Gemeinde hintergründig die wahre Wirklichkeit der himmlischen und irdischen Welt, von Gottes Schöpfung, Geschichte und Weltvollendung.

Hier entscheidet sich – anders als in den geschichtsfernen Hymnen der Hekhalot-Literatur, aber unter Aufgreifen ihrer Vorstellungswelt – vor jüdischem Hintergrund und in ihrem Kontext das christliche Verhältnis zur Wirklichkeit der Geschichte: Die Weltgeschichte in ihrer gewiß oft unbegreiflichen Zerrissenheit und von Katastrophen geprägten Realität ist Ort und Raum des Kommens Gottes in der Gestalt des Gekreuzigten und im – durch die göttliche Gnade – Sichtbarwerden des verheißenen Reiches Gottes. Der Seher Johannes erblickt dieses in naher Zukunft und kann mit der Gemeinde, die seinen Visionenbericht hört und in sich aufnimmt, bereits antizipierend in den himmlischen Gottesdienst, der auf die Vollendung von Gottes Herrschaft durch das Lamm in der Neuen Schöpfung ausgerichtet ist, einstimmen und an ihm teilhaben. Die himmlische Liturgie verbindet und vereinigt in diesem Sinne „Himmel und Erde“.

<sup>78</sup> Vgl. zu einem „rezeptionsästhetischen Ansatz“ gegenüber der Bilderwelt der Johannesoffenbarung die öffentliche Antrittsvorlesung zum Abschluß des Habilitationsverfahrens in Tübingen von J. FREY (2001), *Die Bildersprache der Johannesapokalypse*; die Funktion der Bilder wird dort bestimmt als „eine symbolische Welt, in die die Leserinnen und Leser eintreten können, so daß in der Lektüre ... ihre eigene Sicht der Welt eine Klärung und fundamentale Neuorientierung erfährt.“

<sup>79</sup> Vgl. in Bezug auf das himmlische Jerusalem in der Auseinandersetzung mit den Valentinianern *Irenäus*, *adv. haer.* 5,35,2: „Nichts kann man allegorisch deuten (*nihil allegoritari potest*), sondern alles ist sicher wahr und wirklich (*omnia firma et vera et substantia habentia*), zum Genuß der Gerechten von Gott gemacht ...“

282

Anhang: Der griechische Text.  
Feingliederung von Offenbarung 4–5

1. Die Visionseinleitung (Offb 4,1–2a)

1 Μετὰ ταῦτα εἶδον,<sup>1</sup>

καὶ ἰδοὺ

θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ,

καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη

ἦν ἠκούσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ λέγων,

ἀνάβα ὦδε,

καὶ δείξω σοι

ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.

2a Εὐθὺς ἐγενόμην ἐν πνεύματι,

2. Die Visionsschilderung (Offb 4,2b–7)

2b καὶ ἰδοὺ

θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ,

καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος,

3 καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὄρασει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ,  
καὶ ἱρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὄρασει σμαραγδίνῳ.

4 Καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρες,  
καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους  
καθημένους

περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς

καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς.

5 Καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἄστραπαὶ

καὶ φωναὶ

καὶ βρονταί,

καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου,

ἃ εἶσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ,

6 καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ἑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ.

Καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου

τέσσαρα ζῶα

γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν.

7 Καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι

καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ

καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου

καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ.

<sup>1</sup> Im erzählenden Text heben die Unterstreichungen die Subjekte der Sätze (doppelt unterstrichen) und die finiten Verben (einfach unterstrichen) hervor.

Die fünf hymnischen Texte und das Amen werden kursiv herausgestellt.



## 3. Der immerwährende, himmlische Gottesdienst (Offb 4,8-11)

## 3.1 Die Qeduscha der vier Lebewesen (Offb 4,8)

8 Καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα,

ἐν καθ' ἑν αὐτῶν ἔχων ἀνά πτέρυγας ἕξ,  
 κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν,  
 καὶ ἀνάπαισιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες,  
 ἅγιος ἅγιος ἅγιος  
 κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,  
 ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

## 3.2 Die Doxologie der 24 Ältesten (Offb 4,9-11)

9 Καὶ ὅταν ὠώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν  
καὶ τιμὴν  
καὶ εὐχαριστίαν

τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ  
 τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,

10 πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι  
 ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
 καὶ προσκυνησοῦσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων  
 καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου λέγοντες,

11

ἅγιος εἶ,  
 ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν,  
 λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν,  
 ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα  
 καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν  
 καὶ ἐκτίσθησαν.

## 4. Das Buch (Offb 5,1-5)

1 Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου  
βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν  
κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτὰ.2 Καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ,  
τίς ἄξιος ἀνοῖξει τὸ βιβλίον  
καὶ λύσει τὰς σφραγίδας αὐτοῦ;3 καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ  
οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς  
οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξει τὸ βιβλίον  
οὔτε βλέπειν αὐτό.4 Καὶ ἔκλαιον πολὺ,  
ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὐρέθη ἀνοῖξει τὸ βιβλίον  
οὔτε βλέπειν αὐτό.5 Καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι,  
μὴ κλαίει,  
ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα,  
ἡ ρίζα Δαβὶδ,  
ἀνοῖξει τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.

## 5. Das geschächtete Lamm (Offb 5,6-7)

6 Καὶ εἶδον  
ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων  
καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων  
ἄρνιον  
ἐστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον  
ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ  
οἳ εἰσιν τὰ [ἑπτὰ] πνεύματα τοῦ θεοῦ  
ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.7 Καὶ ἦλθεν  
καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου.

## 6. Die Akklamation der Lebewesen und Ältesten (Offb 5,8-10)

8 Καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον,  
τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι  
ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἁρνίου  
ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων,  
αἳ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων

9a καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες,

9b-10

ἅγιος εἶ  
 λαβεῖν τὸ βιβλίον  
 καὶ ἀνοῖξει τὰς σφραγίδας αὐτοῦ,  
 ὅτι ἐσφάγης  
 καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου  
 ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους  
 καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς,  
 καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

## 7. Die zwei Responsorien und das Amen (Offb 5,11-12.13.14)

## 7.1 Die Akklamation der Engelwelt (Offb 5,11f)

11 Καὶ εἶδον,  
καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλω τοῦ θρόνου  
καὶ τῶν ζώων  
καὶ τῶν πρεσβυτέρων,  
καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων12 λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ,  
ἄξιόν ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν  
τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχύον καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.

## 7.2 Die Akklamation der Schöpfung (Offb 5,13)

13 Καὶ πᾶν κτίσμα  
 ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ  
 καὶ ἐπὶ τῆς γῆς  
 καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς  
 καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης  
 καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας,

τῷ καθήμενῷ ἐπὶ τῷ θρόνῳ  
 καὶ τῷ ἀρνίῳ  
 ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος  
 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

## 7.3 Das Amen (Offb 5,14)

14 Καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα ἔλεγον,  
 Ἀμήν.  
 καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

## Literaturverzeichnis

Zugrundegelegt ist das erweiterte Abkürzungsverzeichnis der TRE von S. M. SCHWERTNER 1992<sup>2</sup> (IATG<sup>2</sup>). Frühjüdische und rabbinische Quellen werden nach den Konventionen von JSHRZ und FJB 2 (1994) zitiert. Darüber hinaus oder abweichend werden folgende Abkürzungen verwendet:

BDR: Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*

SNTU: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*

y: Talmud Yerushalmi

*Artikel* aus Lexika und Nachschlagewerken und die entsprechenden Hilfsmittel, deren Abkürzungen im IATG<sup>2</sup> zu finden sind, werden nicht pauschal in das Literaturverzeichnis aufgenommen, sondern vollständig in den jeweiligen Anmerkungen zitiert. Die Sekundärliteratur wird mit Verfasser und Erscheinungsjahr aufgeführt, weitere Quellen und Übersetzungen in der Regel mit Kurztiteln aufgenommen, die ohne Mühe aus dem Literaturverzeichnis erschlossen werden können, *Kommentare* aber mit Verfasser und Reihenangabe (falls vorhanden). Im Literaturverzeichnis sind die Kommentare zur Johannesoffenbarung gesondert aufgeführt (gelegentlich – vor allem bei Veröffentlichungen für ein breiteres Publikum – ist nicht eindeutig zu unterscheiden zwischen „Kommentar“ oder „Sekundärliteratur“; meist habe ich mich dann für die Einordnung in die zweite Kategorie entschieden); weitere Kommentare sind aber nur jeweils an der behandelten Stelle angegeben – mit vollständigem Titel usw. Die eingeklammerten Jahreszahlen verweisen immer auf das Jahr der *Ersterscheinung*. Folgende häufig verwendete Werke werden dagegen mit Verfasser, Kurztitel (oder nur mit Verfasser) und Band- und Seitenzahl angegeben:

(H. L. STRACK)/P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926–1928 [BILLERBECK]

W. BOUSSET/H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (in 3., verb. Auflage hg. v. H. Gressmann), Tübingen 1926 [BOUSSET/GRESSMANN]

W. BÜHLMANN u.a., *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: von Assonanz bis Zahlenspruch*. Ein Nachschlagewerk, (1993) 1994<sup>2</sup> [BÜHLMANN]

E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, (1985) 1990<sup>2</sup> [HOFFMANN/SIEBENTHAL]

J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*

– Bd. 1: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11 (UTB 1862), Göttingen u.a. 1995

– Bd. 2: Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863), Göttingen u.a. 1995

– Bd. 3: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie (UTB 1916), aaO. 1997

- [MAIER I – III]  
 P. SCHÄFER (Hg., z.T. zus. mit K. HERRMANN), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*.  
 – Bd. I (§§ 1–80 = 3 Henoch) in Zusammenarbeit mit Ulrike HIRSCHFELDER und G. NECKER,  
 hg. von P. SCHÄFER und K. HERRMANN (TSAJ 46), Tübingen 1995  
 – Bd. II (§§ 81–334 = Hekhalot Rabbati) in Zusammenarbeit mit H.-J. BECKER,  
 K. HERRMANN, Claudia ROHRBACHER-STICKER und St. SIEBERS, hg. v. P. SCHÄFER  
 (TSAJ 17), Tübingen 1987  
 – Bd. III (§§ 334–597 = Hekhalot Zutarti und Ma'ase Merkava) in Zusammenarbeit mit  
 K. HERRMANN, Lucie RENNER, Claudia ROHRBACHER-STICKER und St. SIEBERS, hg. von  
 P. SCHÄFER (TSAJ 22), Tübingen 1989  
 – Bd. IV (§§ 598–985 = Harba de-Moshe, Merkava Rabba und Shi'ur Qoma) in Zusammen-  
 arbeit mit K. HERRMANN, Lucie RENNER, Claudia ROHRBACHER-STICKER und  
 St. SIEBERS, hg. v. P. SCHÄFER (TSAJ 29), Tübingen 1991 [SCHÄFER I–IV]  
 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D.  
 135). A New English Version, rev. and ed. by G. VERMES, F. MILLAR u.a., 4 Bde., Edin-  
 burgh 1973–1986 [SCHÜRER I–IV]

Wie hier bei den häufig erscheinenden Kurztitel werden auch in den Anmer-  
 kungen und beim Literaturverzeichnis der Monographien und Aufsätzen (und  
 der sonstigen Sekundärliteratur) die Titel der Monographien zur besseren  
 Kennzeichnung *kursiv* herausgehoben.

## 1. Quellen (Texte, Textausgaben und Übersetzungen)

### 1.1 Bibelausgaben

#### 1.1.1 Biblia Hebraica (MT)

- Biblia Hebraica, ed. R. KITTEL, Stuttgart 1937 [BHK]  
 Biblia Hebraica, Stuttgartensia, ed. K. ELLIGER/W. RUDOLPH, 4. Aufl. ed. H. P. RÜGER,  
 Stuttgart 1990 [BHS]

#### 1.1.2 Septuaginta (LXX)

- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graeca iuxta LXX interpretes, ed. A. RAHLFS, 2 Bde.,  
 Stuttgart 1935<sup>9</sup>  
 Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis  
 editum, Göttingen 1931ff

#### 1.1.3 Novum Testamentum (NT)

- Novum Testamentum Graece, post Eberhard NESTLE et Erwin NESTLE, ed. B. und K. ALAND,  
 27. neu bearbeitete Auflage (des kritischen Apparates), Stuttgart 1993  
 Synopsis Quattuor Evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum  
 adhibitis, ed. K. ALAND, 13. Aufl., Stuttgart 1984  
 The Greek New Testament, ed. by B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS u.a., Fourth  
 Revised Edition (1983), Stuttgart 1994

#### 1.1.4 Vulgata (Vg)

- Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem, rec. R. WEBER, 2 Bde., Stuttgart (1983<sup>3</sup>), 1985

### 1.1.5 Peschitta (Pesch)

- The Old Testament in Syriac, According to the Peshitta Version, ed. by the Peshitta Institute,  
 Leiden 1972ff  
 The New Testament in Syriac, ed. R. KILGOUR, The British Foreign Bible Society, London  
 (1919) 1955

### 1.1.6 Targume (T/Tg)

- EGO, Beate 1996: Targum Scheni zu Esther. Übersetzung, Kommentar und theologische  
 Deutung (TSAJ 54), Tübingen 1996  
 Fragmententhargum, ed. M. GINSBURGER, Berlin 1903  
 GROSSFELD, B. 1994: The Targum Sheni to the Book of Esther. A critical edition based on  
 MS. Sassoon 282 with critical apparatus, New York 1994  
 Neophiti 1. Targum palestinese Ms. de la Bibliotheca vaticana, ed. A. DíEZ MACHO, 6 Bde.,  
 Madrid u.a. 1968–1979  
 Prophetiae Chaldaice, e fide codicis Reuchliniani, ed. P. de LAGARDE, (1872) 1967  
 Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch). Nach der Londoner Hand-  
 schrift Brit. Museum add. 27031, ed. M. GINZBURGER, Berlin 1903  
 The Bible in Aramaic, ed. A. SPERBER, 5 Bde., Leiden 1959–1973  
 The Aramaic Bible. The Targums:  
 – Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis together with an English Translation of the  
 Text by M. ABERBACH/B. GROSSFELD, Vol. 1, New York 1982  
 – The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes by B. D. CHILTON, Vol.  
 11, Edinburgh 1987  
 – The Targum of Ezechiel. Introduction, Translation, Apparatus and Notes by S. H. LEVEY,  
 Vol. 13, Edinburgh 1987  
 – The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Translation,  
 Apparatus and Notes by K. J. CATHCART/R. P. GORDON, Vol. 14, Edinburgh 1987

### 1.1.7 Deutsche Übersetzungen

- D. Martin Luther, Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft. Deutsch 1545. Aufs new zuge-  
 richt. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. H. VOLZ, 2 Bde., München  
 1975–1983  
 Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (Bibeltext in der revidierten Fassung von  
 1984), Stuttgart 1984 (LÜ)  
 Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980 (EÜ)  
 Gute Nachricht Bibel. Altes und Neues Testament. Mit den Spätschriften des Alten Testa-  
 ments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen), Revidierte Fassung 1997 der „Bibel  
 im heutigen Deutsch“, Stuttgart 1997 (GN)

## 1.2 Apokryphen und Pseudepigraphen zum Alten Testament

### 1.2.1 Textsammlungen und Übersetzungen

- BEYER, K.: *Die aramäischen Texte*, s.u. 1.9 (Pagane Literatur und) weitere Quellen  
 CHARLES, R. H.: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913  
 (APOT)  
 CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1, Apocalyptic Litera-  
 ture and Testaments*, Garden City 1983 (OTP I)

- The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2, Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of the Lost Judeo-Hellenistic Works, Garden City 1985 (OTP II)
- DENIS, A.-M./de JONGE, M. (ed.): Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, Leiden 1964ff (PVTG)
- KAUTZSCH, E. (Hg.): Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von E. KAUTZSCH, 2 Bde., Tübingen (1900) 1975 (APAT)
- KÜMMEL, W. G. (Hg.): Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, herausgegeben von W. G. KÜMMEL, Gütersloh 1973ff (seit 1989 hg. v. H. LICHTENBERGER) (JSHRZ)
- RIESSLER, P.: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt u. erläutert, Freiburg u.a. (1928) 1979<sup>4</sup>

### 1.2.2 Einzeltexte

#### 1 Henoch (ar):

- The Books of Henoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, ed. by J. T. MILIK with collaboration of M. BLACK, Oxford 1976
- BEYER, K.: *Die aramäischen Texte*, s.u. 1.9 (Pagane Literatur und) weitere Quellen

#### 1 Henoch (äth):

- DILLMANN, A.: Das Buch Henoch übersetzt und erklärt, Leipzig 1853
- UHLIG, S.: Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V/6 (1985)
- BLACK, M. (in Consultation with J. C. VANDERKAM. With an Appendix on the „Astronomical“ Chapters [72–82] by O. NEUGEBAUER): *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes (SVTP 7)*, Leiden 1985
- ISAAK, E.: 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, in: OTP I, 5–89
- MILIK, J. T.: *The Books of Enoch* (s.o.)

#### 1 Henoch (gr):

- Apocalypsis Henochi Graece, ed. M. BLACK, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Historicorum et Auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis*, coll. et ordinavit A.-M. DENIS (PVTG 3), Leiden 1970
- DENIS, A.-M.: *Concordance*, 818–824

#### 2 Henoch (sl):

- Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch, herausgegeben von G. N. BONWETSCH (TU 44/2), Leipzig 1922
- ANDERSEN, F. I.: 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch, in: OTP I, 91–221
- BÖTTTRICH, G.: Das slavische Henochbuch, JSHRZ V,7 (1996)

#### 1 Makkabäer:

- HANHART, R.: Göttinger LXX
- Schunck, K.-D.: 1. Makkabäerbuch, JSHRZ I,4 (1980)

#### 2 Makkabäer:

- HANHART, R.: Göttinger LXX
- Habicht, C.: 2. Makkabäerbuch, JSHRZ I,3 (1979<sup>2</sup>)

#### 3 Makkabäer:

- HANHART, R.: Göttinger LXX
- ANDERSON, H.: 3 Maccabees, in: OTP II, 509–529

#### 4 Makkabäer:

- RAHLFS, A.: LXX
- ANDERSON, H.: 4 Maccabees, in: OTP II, 531–564
- KLAUCK, H.-J.: Das 4. Makkabäerbuch, JSHRZ III,6 (1989)

#### 3 Esra:

- HANHART, R.: Göttinger LXX
- POHLMANN, K.-F.: 3. Esrabuch, JSHRZ I,5 (1980)

#### 4 Esra:

- Vulgata
- Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hg. v. A. F. J. KLIJN, mit einem Index Grammaticus von G. MUSSIES (TU 131), Berlin 1983
- LONGENECKER, B. W.: 2 Esdras, Sheffield 1995
- STONE, M. E.: *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra (Hermeneia)*, Minneapolis 1990
- SCHREINER, J.: Das 4. Buch Esra, JSHRZ V,4 (1981)

#### 5 Esra:

- Vulgata

#### Baruch:

- ZIEGLER, K.: Göttinger LXX
- GUNNEWEG, A. H. J.: Das Buch Baruch, JSHRZ III,2 (1980<sup>2</sup>)

#### 2 Baruch (syr):

- Apocalypsis syriaca de Baruch, ed. P. BOGAERT (SC 144/155), Paris 1969
- Apocalypsis of Baruch, ed. S. DEDERING (OTSy IV,3), Leiden 1973, 1–50
- KLIJN, A. F. J.: Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V,2 (1976)
- KLIJN, A. F. J.: 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, in: OTP I, 615–652
- Griechische Fragmente: A.-M. DENIS, *Fragmenta pseudepigraphorum graeca* 9, S. 118–120
- DENIS, A.-M.: *Concordance*, 905

#### 3 Baruch (gr):

- Apocalypsis Baruchi Graece, ed. J.-C. PICARD (PVTG 2), Leiden 1967
- HAGE, W.: Die griechische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V,1 (1979<sup>2</sup>)
- GAYLORD, H. E. Jr.: 3 (Greek Apocalypse of) Baruch, in: OTP I, 652–679

#### Apocalypsis Esdrae:

- Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach. Visio beati Esdrae, ed. O. WAHL (PVTG 4), Leiden 1977
- MÜLLER, U. B.: Die griechische Esra-Apokalypse, JSHRZ V,2 (1976)
- STONE, M. E.: Greek Apocalypse of Ezra, in: OTP I, 561–579

## Apokalypse des Elia:

- SCHRAGE, W.: Die Elia-Apokalypse, JSHRZ V,3 (1980)
- The Books of Elia, Part 1-2, coll. and transl. by M. E. STONE/J. STRUGNELL (SBL.PS 8), Missoula, Montana 1984
- WINTERMUTE, O. S.: Apocalypse of Elia, in: OTP I, 721-753

## Apokalypse Abrahams:

- L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave, Introduction, texte critique, traduction et commentaire, par R. RUBINKIEWICZ, Société des Lettres et des Sciences de l'Université Catholique de Lublin, Lublin 1987
- PHILONENKO-SAYAR, Belkis/PHILONENKO, M.: Die Apokalypse Abrahams, JSHRZ V,5 (1982)
- RUBINKIEWICZ, R.: Apocalypse of Abraham, in: OTP I, 681-705

## Ascensio Jesaiae und Martyrium Jesajas:

- DENIS, A.-M.: Fragmenta pseudepigraphorum graeca 7, 105-114
- DENIS, A.-M.: *Concordance*, 904f
- HAMMERSHAIMB, E.: Das Martyrium Jesajas, JSHRZ II,1 (1977<sup>2</sup>)
- KNIBB, M. A.: Martyrdom and Ascension of Isaiah, in: OTP II, 143-176
- KNIGHT, J.: The Ascension of Isaiah, Sheffield 1995
- NORELLI, E.: Ascension d'Isaïe, Traduction, introduction et notes, Apocryphes, Collection de poche de l'AELAC, Turnhout 1993

## Assumptio Mosis:

- CLEMEN, C.: Die Himmelfahrt des Mose (KIT 10), ed. C. CLEMEN, Bonn 1910
- BRANDENBURGER, E.: Himmelfahrt des Mose, JSHRZ V,2 (1976)
- PRIEST, J.: Testament of Moses, in: OTP I, 919-934

## Daniel-Diegese:

- BERGER, K.: Die griechische Daniel-Diegese (StPB 29), Leiden 1976

## Elia-Apokryphon:

- ROSENSTIEHL, J.-M./MÉLIK-HACOPIAN, N.: Brève histoire du prophète Élie (Apocryphe arménien), in: Le saint prophète Élisée d'après les Pères de l'Église, ed. É. POIROT (SpOr 59), Abbaye de Bellefontaine 1993, 395-416

## Epistula Jeremiae:

- ZIEGLER, K.: Göttinger LXX
- GUNNEWEG, A. H. J.: Der Brief Jeremias, JSHRZ III,2 (1980<sup>2</sup>)

## Ezechiel-Apokryphon:

- ECKART, K.-G.: Das Apokryphon Ezechiel, JSHRZ V,1 (1979<sup>2</sup>)
- Mueller, J. R./Robinson, S. E.: Apocryphon of Ezechiel, in: OTP I, 487-495

## Gebet Jakobs:

- PREISENDANZ, K. L.: PGrM 2 (1974<sup>2</sup>), 149 Nr. XXIIb
- CHARLESWORTH, J. H.: Prayer of Jacob, in: OTP II, 715-723

## Joseph und Aseneth:

- PHILONENKO, M.: Joseph et Aséneth, Introduction, texte critique, traduction et notes (StPB 13), Leiden 1968
- Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth (DBAT 14), herausgegeben von C. BURCHARD, 1979
- BURCHARD, C.: Joseph und Aseneth, JSHRZ II,4 (1983)
- BURCHARD, C.: Joseph and Aseneth, in: OTP II, 177-247

## Jubiläenbuch:

- The Book of Jubilees, A Critical Text (CSO.Ae 87/88), ed. transl. by J. C. VANDERKAM, Löwen 1989
- BERGER, K.: Das Buch der Jubiläen, JSHRZ II,3 (1981)
- WINTERMUTE, O. S.: Jubilees, in: OTP II, 35-142

## Liber Antiquitarum Biblicarum:

- Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques I (SC 229), Introduction et texte critique par D. J. HARRINGTON, Traduction par J. CAZEAUX, Paris 1976; II (SC 230), Introduction littéraire, commentaire et index par C. PERROT et P.-M. BOGAERT, Paris 1976
- DIETZFELBINGER, C.: Pseudo-Philo: Liber Antiquitatum Biblicarum, JSHRZ II,2 (1979<sup>2</sup>)
- HARRINGTON, D. J.: Pseudo-Philo, in: OTP II, 297-377

## Paralipomena Jeremiae:

- Paralipomena Jeremiae (SBL.PST 1), ed. R. A. KRAFT/A.-E. PURINTUN, Missoula, Montana 1972
- DENIS, A.-M.: *Concordance*, 863-865
- ROBINSON, S. E.: 4 Baruch, in: OTP II, 413-425
- SCHALLER, B.: Paralipomena Jeremiae, JSHRZ I,8 (1998)

## Psalmen Salomos:

- RAHLFS, A.: LXX
- HOLM-NIELSEN, D.: Die Psalmen Salomos, JSHRZ IV,2 (1977)
- Wright, R.B.: Psalms of Solomon, in: OTP II, 639-670

## Sapientia Salomonis:

- ZIEGLER, K.: Göttinger LXX
- GEORGI, D.: Weisheit Salomos, JSHRZ III,4 (1980)

## Sibyllinen:

- Oracula Sibyllina (GCS 8), ed. J. GEFFCKEN, Leipzig 1902
- KURFESS, A.-M.: Sibyllinische Weissagungen, Berlin 1951
- COLLINS, J. J.: Sibylline Oracles, in: OTP I, 317-472
- MERKEL, H.: Sibyllinen, JSHRZ V,8 (1998)

## (Jesus) Sirach:

- ZIEGLER, K.: Göttinger LXX
- Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina et siriana, ed. F. VATTIONI, Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi I, Neapel 1968
- SAUER, G.: Jesus Sirach, JSHRZ III,5 (1981)

## Testament Abrahams:

- Le Testament grec d'Abraham. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction (TSAJ 11), par F. SCHMIDT, Tübingen 1986
- JANSSEN, E.: Testament Abrahams, JSRZ III,2 (1980<sup>2</sup>)
- SANDERS, E. P.: Testament of Abraham, in: OTP I, 871-902

## Testament Hiobs:

- Testamentum Iobi (PVTG 2), ed. S. P. BROCK, Leiden 1967
- SCHALLER, B.: Das Testament Hiobs, JSRZ III,3 (1979)
- SPITTLER, R. P.: Testament of Job, in: OTP I, 829-868

## Testamente der zwölf Patriarchen (Test XII; TestRub etc.):

- The Greek Version of the Twelve Patriarchs, ed. R. H. CHARLES, Oxford 1908 (Nachdruck)
- The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG I,2), in Cooperation with H. W. HOLLANDER, H. J. de JONGE, T. KORTEWEG by M. de JONGE, Leiden 1978
- BECKER, J.: Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSRZ III,1 (1980<sup>2</sup>)
- KEE, H. C.: Testaments of the Twelve Patriarchs, in: OTP I, 775-828

## Vitae Adae et Evae (gr) (= Apokalypse Moses):

- La vie greque d'Adam et Eve, ed. B. A. BERTRAND, Recherches Intertestamentaires 1, Paris 1987
- DENIS, A.-M.: *Concordance*, 815-818
- De JONGE, M./TROMP, J.: The Life of Adam and Eve and Related Literature, Sheffield 1997
- MERK, O./MEISER, M.: Das Leben Adams und Evas, JSRZ II,5 (1998)
- JOHNSON, M. D.: Life of Adam and Eve, in: OTP II, 249-295

## Vitae Adae et Evae (lat):

- MOZLEY, J. H.: The Vita Adae, *JST* 30 (1929) 121-167
- WELLS, L. S. A.: The Life of Adam and Eve, in: APOT Bd. 2, 123-154
- JOHNSON, M. D.: The Life of Adam and Eve, in: OTP II, 249-295 (s.o.)

## Vitae Prophetarum:

- RIESSLER, P.: Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Freiburg u.a. (1928) 1979<sup>4</sup>, 871-880
- HARE, D. R. A.: The Lives of the Prophets, in: OTP II, 379-399
- DENIS, A.-M.: *Concordance*, 868-871
- SCHWEMER, A. M. 1995/1996: Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. *Vitae Prophetarum*, Bd. 1: Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (TSAJ 49), Tübingen 1995; Bd. 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern. Übersetzung und Kommentar (TSAJ 50), Tübingen 1996
- SCHWEMER, A. M.: Vitae Prophetarum, JSRZ I,7 (1997)

## Zephanja Apokalypse:

- WINTERMUTE, O. S.: Apocalypse of Zephaniah, in: OTP I, 497-515
- DIEBNER, B. J.: Zephanjas Apokalypse, JSRZ V,9 (2001)

## Zusätze zu Daniel:

- Plöger, O.: Zusätze zu Daniel, JSRZ I,1 (1977<sup>2</sup>)

## Zusätze zu Esther:

- BARDTKE, H.: Zusätze zu Esther, JSRZ I,1 (1977<sup>2</sup>)

## 1.3 Schriften aus Qumran (und seinem Umkreis)

- ALLEGRO, J. M.: Qumrân Cave 4. I (4Q 158 - 4Q 186), with the Cooperation of A. A. ANDERSON (DJD V), Oxford (1968) reissued 1997
- BAILLET, M./MILIK, J. T./de VAUX, R.: Les 'petites grottes' de Qumrân (DJD III), Oxford (1962) reissued in 2 Vols. 1997
- BAILLET, M.: Qumrân Grotte 4. III (4Q 482 - 4Q 520), DJD VII, Oxford 1982
- BARTHÉLEMY, D./MILIK, J. T.: Qumran Cave I, DJD I, Oxford (1955) reissued 1997
- BENOIT, P./MILIK, J. T./de VAUX, R.: Les grottes de Murabba'at, DJD II, Oxford 1961
- BEYER, K.: Texte, s.u. 1.9 (Pagane Literatur und) weitere Quellen
- BROOKE, G. J. u. a. (Hg.): Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD XXII), Oxford 1996
- CHARLESWORTH, J. H. u. a. (ed.): *The Dead Sea Scrolls*. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations:
  - Vol. 1: Rule of the Community and Related Documents, Tübingen 1994
  - Vol. 2: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents, Tübingen 1995
  - Vol. 4a: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers, Tübingen 1997
  - Vol. 4b: Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifices, Tübingen 1999
  - Vol. 6b: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents, Tübingen 2002
- DIMANT, Devorah: Qumran Cave 4. XXVI: Parabiblical Texts, Part 4; Pseudo-Prophetic Texts (DJD XXX), Oxford 2001
- DIMANT, Devorah/STRUGNELL, J. 1990: The Merkabah Vision in „Second Ezechiel“ (4Q 385 4), RdQ 14,3 (1990) 331-148
- EISENMAN, R./WISE, M.: Jesus und die Urchristen. Die Qumranrollen entschlüsselt, Gütersloh 1992
- EISENMAN, R./ROBINSON, J. M.: A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls, 2 Bde., Washington DC 1991
- GARCÍA MARTÍNEZ, F./TIGCHELAAR, E. J. C. (ed.): The Dead Sea Scrolls. Study Edition, 2 Vol., Leiden u.a. 1997/1998
- LOHSE, E. (Hg.) 1971: Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 1971
- MAIER, J./SCHUBERT, K.: Die Qumran Essener (UTB 224), München u.a. 1973
- MAIER, J.: Die Tempelrolle vom Toten Meer, übers. und erläutert (UTB 829), München u.a. (1978) 3. völlig neu überarbeitete und erweiterte Auflage 1997
- Die Texte von Qumran, Bd. 1-3 (UTB), s.o. bei den Abkürzungen
- NEWSOM, Carol A.: Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition (HSS 27), Atlanta u.a. 1985
- QIMRON, E./STRUGNELL, J.: Qumran Cave 4. V: Miqsa Ma'ase ha-Torah (DJD X), Oxford 1994 (4Q MMT)
- SANDERS, J. A.: The Psalms Scroll of the Qumrân Cave 11 (DJD IV), Oxford (1965) reissued 1997
- SCHULLER, E. M.: Non-Canonical Psalms from Qumran. A Pseudepigraphic Collection (HSS 28), Atlanta 1986
- SKEHAN, P. W./ULRICH, E./SANDERSON, Judith E.: Qumran Cave 4. IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (DJD IX), Oxford 1992

- STEUDEL, Annette (Hg.): Die Texte aus Qumran II. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch, Darmstadt 2001
- STRUGNELL, J. 1970: Notes en marge du Volume V des „Discoveries in the Judean Desert of Jordan“, RdQ 7 [26] (1970) 163–276
- WACHOLDER, B. Z./ABEGG, M. G.: A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fasc. I, Washington DC 1991; Fasc. II, Washington DC 1992
- YADIN, Y.: Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll (Hebrew Edition), 3 Vol., Jerusalem 1977
- The Temple Scroll (English Edition), 3 Vol., I: Introduction, Jerusalem 1983; II: Text and Commentary, hebr. and engl., Jerusalem 1983; III: Plates and Textes, Suppl. Plates, Jerusalem 1977

#### 1.4. Jüdisch-hellenistische Literatur

##### 1.4.1 Textsammlungen

- DARNELL, D. R./FIENSY, D. A.: Hellenistic Synagogal Prayers, in: OTP II, 671–697
- DENIS, A.-M.: Fragmenta pseudepigraphorum Graeca (PVTP IIIb), Leiden 1970
- Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament, Louvain 1987, 813–924 (Textanhang)
- HOLLADAY, C. R.: Fragments from Hellenistic Jewish Authors I: Historians (SBL.PS 10), Chico California 1983; Fragments II: Poets, The Epic Poets Theodotus and Philo and Ezechiel the Tragedian (SBL.PS 12), Atlanta Georgia 1989

##### 1.4.2 Einzeltexte

###### Aristeas (der Exeget):

- DENIS, A.-M.: s.o. PVTG IIIb, 195–196
- WALTER, N.: Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten, JSRZ III,2 (1980<sup>2</sup>), S. 293–296
- DORAN, R.: Aristeas the Exegete, in: OTP II, 855–859

###### Aristeasbrief:

- PELLETIER, A.: Lettre d'Aristeas à Philocrate (SC 89), Paris 1962
- MEISNER, N.: Aristeasbrief, JSRZ II,1 (1977<sup>2</sup>)
- SHUTT, R. J. H.: Letter of Aristeas, in: OTP II, 7–34

###### Ezech(iel) Trag(icus):

- The Exagoge of Ezechiel, ed. H. JACOBSON, Cambridge 1983
- HOLLADAY, C. R.: Fragments II (s.o.), 301–329
- VOGT, E.: Tragiker Ezechiel, JSRZ IV,3 (1983)
- ROBERTSON, R. G.: Ezechiel the Tragedian, in: OTP II, 803–819

###### Josephus (Jos):

- Flavii Iosephus Opera, ed. et apparatu critico instruxit B. NIESE, 7 Bde., Berlin 1887–1895
- Josephus I. The Life. Against Apion, (griech.) with an English Translation (LCL), by H. S. J. THACKERAY, London 1926 (Neudruck 1976)
- Josephus IV–X, Jewish Antiquities, (griech.) with an English Translation (LCL), by H. S. J. THACKERAY (u.a.), London 1930–1965 (Neudruck )

- Flavius Josephus: Aus meinem Leben (Vita), Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar, von F. SIEGERT, H. SCHRECKENBERG, M. VOGEL, Tübingen 2001
- Flavius Josephus, De bello Judaico. Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, Bd. I–III, herausgegeben und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen versehen von O. MICHEL und O. BAUERNFEIND, Darmstadt 1959ff (Nachdruck 1969)

###### Philo von Alexandrien:

- Operae quae supersunt, ed. L. COHN et P. WENDLAND, 7 Bde., Editio maior, Berlin 1896–1930 (Nachdruck 1962/1963)
- COHN, L. u.a.: Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung, Bd. I–VII, Berlin 1909–1964
- Philo, in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes), with an English Translation (LCL), by F. H. COLSON and G. H. WHITAKER, London 1929–1953 (Nachdruck 1981–1987)
- De Deo, s.u. F. SIEGERT

###### Pseudo-Philo, Predigten:

- SIEGERT, F.: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps-Philon, „Über Jona“, „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer‘“, Teil I: Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen (WUNT 20), Tübingen 1980 (Teil II: s.u. Sekundärliteratur)

#### 1.5 Apokryphen zum Neuen Testament und Apostolische Väter

- FISCHER, J. A.: Schriften des Urchristentums (SUC), Bd. I: Die Apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, Darmstadt 1981<sup>2</sup>
- KÖRTNER, U. H. J./LEUTZSCH, M.: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert (SUC 3), Darmstadt 1998
- LIGHTFOOD, J. B.: The Apostolic Fathers I, S. Clement of Rome: A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations and Translations, London 1890<sup>2</sup>
- LINDEMANN, A./PAULSEN, H. (Hg.): Die Apostolischen Väter, neu übersetzt und herausgegeben, Tübingen 1992
- SCHNEEMELCHER, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 5. Aufl. der von E. HENNECKE begründeten Sammlung, Bd. 1: Evangelien, Tübingen 1987; Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1989 (NTApo<sup>5</sup> I. II)
- WENGST, K. (Hg.): Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert (SUC 2), Darmstadt 1984

#### 1.6 Kirchenväter

##### Apostolische Konstitutionen:

- Les Constitutions Apostoliques T. III, Livres VII et VIII, Introduction, texte critique, traduction et notes (SC 336), par M. METZGER, Paris 1987
- DARNELL, D. R./FIENSY, D. A.: Hellenistic Synagogal Prayers, s.o. zu 1.4

##### Clemens Alexandrinus:

- Clemens Alexandrinus, Stromata I. VI, hg. v. O. STÄHLIN, neu hg. von L. FRÜCHTEL, 4. Aufl. mit Nachträgen von U. TREU (GCS Clemens Alexandrinus II), Berlin 1985

– Clemens Alexandrinus, Bd. I, Protrepticus u. Paedagogus, ed. O. Stählin (GCS 12), Leipzig 1936

#### Eusebius:

- Eusebius Werke Bd. 2: Die Kirchengeschichte, hg. v. E. SCHWARTZ, die lateinische Übersetzung des Rufinus, bearb. v. T. MOMMSEN (GCS Eusebius II, 1–3), Leipzig 1903–1909 (Euseb, h.e.)
- SCHWARTZ, E. (Hg.): Eusebius, Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe, Leipzig 1908
- Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, herausgegeben und eingeleitet von H. KRAFT, München 1967

#### Hieronymus:

- S. Hieronymi, Presbyteri Opera Pars I, Exegetica 5, Commentariorum in Daniele, Libri III (IV), cura et studio F. GLORIE (CChr.SL 75a), Turnhout 1964
- Jerome's commentary on Daniel, transl. By G. L. Acher, Grand Rapid 1977

#### Hippolyt:

- Hippolytus Werke I, Exegetische und homiletische Schriften, hg. von G. N. BONWETSCH/H. ACHELIS, I. Hälfte: Die Kommentare zu Daniel u. zum Hoheliede (GCS), Leipzig 1897
- Hippolyte. Commentaire sur Daniel, Introduction de G. BARDY, Text établi et traduit par M. LEFÈVRE (SC 14), Paris 1947

#### Irenaeus:

- Iréné de Lyon, Contre des Hérésies, *Livre III*, Édition critique (SC 210/211), par A. ROUSEAU et L. DOUTRELEAU, Paris 1974; *Livre V*, Édition critique d'après les versions Arménienne et Latine (SC 152/153), par A. ROUSEAU et L. DOUTRELEAU, Paris 1969
- Des heiligen Irenäus Fünf Bücher gegen die Häresien, übersetzt von E. KLEBBA (BKV), 2 Bde., Kempten u.a. 1912

#### Justin:

- Dialogus cum Tryphone. Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, herausgegeben von E. J. GOODSPEED, Göttingen (1914) 1984, 90–265
- Saint Justin, Apologies, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. WARTELLE ed. aug., Paris 1987

#### Märtyrerakten:

- KRÜGER, G.: Ausgewählte Märtyrerakten, Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe (SQS NS 3), von G. KRÜGER, mit einem Nachtrag von G. RUHBACH, Tübingen 1965<sup>4</sup>
- MUSURILLO, H. A.: The Acts of the Christian Martyres (OEC), Oxford 1979<sup>2</sup>

#### Primasius:

- ADAMS, A. W.: Primasius Episcopus Hadrumetinus. Commentarius in Apocalypsin (CChr.SL 92), Turnhout 1985

#### Victorin von Pettau:

- Victorini Episcopi Petavionensis Opera (SC 49), ed. J. HAUSLEITER, Wien u.a. 1916
- DULAY, M.: Victorin de Poetovio, Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment Chronologique et de la construction du monde (SC 423), Paris 1997

## 1.7 Rabbinica

### 1.7.1 Textsammlungen

- BIN GURION, M. J.: Die Sagen der Juden, neu hg. von E. BINGURION, Frankfurt a.M. 1962
- EISENSTEIN, J. D.: Ozar Midrashim. Bibliotheca Midrashica, 2 Vol., New York 1915
- HALÉVY, J.: Te'ezaza Sanbat (Commandments du Sabbat) accompagné de six autres écrits pseudo-épigraphiques admès par les Falaches ou Juifs d'Abyssinie. Texte éthiopien, publié et traduit (BEHE.H 137), Paris 1902 (Teez Sanb)
- JELLINEK, A. (Hg.): Bet ham-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim, 6 Bde., Leipzig u.a. 1853ff (Nachdruck Hildesheim 1967<sup>7</sup> = BHM)
- KUHN, P.: Bat Qol. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur, Sammlung, Übersetzung und Kurzkommentierung der Texte (EichM 13), Regensburg 1989
- STAERK, W.: Altjüdische Gebete (KIT 58), Berlin 1930<sup>2</sup>
- WERTHEIMER, A. J. (Hg.): Batei Midrashot 'esrim, 2 Bde., Jerusalem 1951–1953<sup>2</sup>
- WÜNSCHE, A.: Aus Israels Lehrhallen, 5 Bde., Leipzig 1907–1910 (Nachdruck in 2 Bdn., Hildesheim 1967)

### 1.7.2 Einzeltexte

- Abot de Rabbi Natan, ed. S. SCHECHTER, Wien 1887 (Nachdruck Hildesheim 1967)
- Aggadat Bereshit, ed. S. BUBER, Krakau 1903 (Nachdruck Jerusalem 1973)
- Alphabet des R. Aqiba, in: JELLINEK, BHM III, 12–49. 50–64; vgl. V, 31–33; Übersetzung: A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* IV,7; 168–198.199–269
- Derekh 'Eretz Rabba. Derekh 'Eretz Zuta. Pereq ha-Shalom. The Ways of the Sages and the Way of the World. The Minor Tractates of the Babylonian Talmud (TSAJ 26), übersetzt von M. van LOOPIK, Tübingen 1991

#### Mechilta (Mekh):

- Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus, ed. H. S. HOROVITZ / I. A. RABIN, Frankfurt 1931 (Nachdruck Jerusalem 1960<sup>2</sup>)
- LAUTERBACH, J. Z.: Mekilta de Rabbi Ishmael: A critical edition on the Basis of the MSS and early editions with an English translation, introduction and notes, 3 Vol., Philadelphia 1933–1935
- EPSTEIN, J. N./MELAMED, E. Z.: Mekhila d'Rabbi Šim'on b. Jochai. Fragmenta in Geniza Cairensi reperta digessit apparatu critico, notis, praefatione instruxit, Jerusalem 1955
- Midrasch Daniel, in: JELLINEK, BHM V, 117–130; Übersetzung: A. WÜNSCHE, *Lehrhallen* Bd. II,1, 57–78
- Midrasch Tehillim (Schocher Tob), ed. S. BUBER, Wilna 1892 (Nachdruck Jerusalem 1966; Übersetzung: W. G. BRAUDE, The Midrash on Psalms, 2 Vol., New Haven (1959) 1976<sup>3</sup>)
- (Der tannaitische) Midrasch Sifre zu Numeri, übersetzt und erklärt, ed. K. G. KUHN, Stuttgart 1959

#### Mischna (m):

- Ausgabe ROMM, 13 Bde., Wilna 1908f
- Die Mischna (sogenannte Gießener Mischna), hg. v. G. BEER und O. HOLTZMANN (später K. H. RENGSTORF und L. ROST), Gießen (später Berlin) 1912ff
- Pirque de Rabbi Eli'ezer, ed. mit Kommentar von D. LURIA, Warschau 1852 (Nachdruck Jerusalem 1963); G. FRIEDLANDER, Pirke de Rabbi Eliezer, London 1916 (Nachdruck New York 1965)
- Pirque Mashiah, in: JELLINEK, BHM Bd. III, 68–78



- Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu), ed. M. FRIEDMANN, Wien 1902 (Nachdruck Jerusalem 1960)  
 Siphre ad Deuteronomium, H. S. HOROVITZII schediis usus, ed. L. FINKELSTEIN, Berlin 1939 (Nachdruck New York 1969<sup>2</sup>); Übersetzung: H. BIETENHARD, Der tannaitische Midrasch „Sifre Deuteronomium“ (JudChr 8), mit einem Beitrag v. H. LJUNGMAN, Bern 1984

#### Talmud Bavli (b):

- Ausgabe ROMM, Wilna 1880-1886
- Der babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mischna, herausgegeben nach der ersten zensurfreien Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520-1523), ed. L. GOLDSCHMIDT, 9 Bde., Haag 1933-1935
- Der Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. MAYER, München 1963 (Sonderausgabe 1999)

#### Talmud Yerushalmi (y):

- Ausgabe Krotoschin 1866 (Nachdruck Jerusalem 1969)
- Übersetzung zum Talmud Yerushalmi, hg. v. M. HENGEL, J. NEUSNER, P. SCHÄFER, Tübingen 1955ff (zitiert nach Traktat)

#### Tanchuma:

- Midrasch Tanchuma, Jerusalem 1960
- BUBER, S.: Midrasch Tanchuma, 2 Bde., Wilna 1885 (Nachdruck Jerusalem 1964)
- BIETENHARD, H.: Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora genannt Midrasch Je-lammedenu Bd. 1, Bern u.a. 1980

#### Tosefta (t):

- Tosephta based on the Erfurt and Vienna Codices, ed. M. S. ZUCKERMANDEL, Halberstadt 1881 (Nachdruck Jerusalem 1970)
- The Tosephta, ed. S. LIEBERMANN, New York 1955-1973
- Rabbinische Texte, herausgegeben von (G. H. KITTEL)/H. RENGSTORF, Erste Reihe. Die Tosefta, Stuttgart 1952ff
- NEUSNER, J.: The Tosefta, translated from the Hebrew, 6 Vol., New York 1977-1981

### 1.8 Hekhalot-Literatur

#### 1.8.1 Textsammlungen

- SCHÄFER, P.: Synopse zur Hekhalot-Literatur (TSAJ 2), herausgegeben von P. SCHÄFER in Zusammenarbeit mit M. SCHLÜTER und H. G. MUTIUS, Tübingen 1981
- Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur (TSAJ 6), hg. v. P. SCHÄFER, Tübingen 1984
- SCHÄFER, P. (Hg., z.T. zus. mit K. HERRMANN): *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*
- Bd. I (§§ 1-80 = 3 Henoch) in Zusammenarbeit mit U. HIRSCHFELDER und G. NECKER (TSAJ 46), Tübingen 1995
- Bd. II (§§ 81-334 = Hekhalot Rabbati) in Zusammenarbeit mit H.-J. BECKER, H. HERRMANN, CLAUDIA ROHRBACHER-STICKER und S. SIEBERS (TSAJ 17), Tübingen 1987
- Bd. III (§§ 335-597 = Hekhalot Zutarti und Ma'ase Merkava) in Zusammenarbeit mit K. HERRMANN, LUCIE RENNER, CLAUDIA ROHRBACHER-STICKER und S. SIEBERS (TSAJ 22), Tübingen 1989
- Bd. IV (§§ 598-985 = Harba de-Moshe, Merkava Rabba und Shi'ur Qoma) in Zusammenarbeit mit K. HERRMANN, LUCIE RENNER, CLAUDIA ROHRBACHER-STICKER und S. SIEBERS (TSAJ 29), Tübingen 1991 [SCHÄFER I-IV]

#### 1.8.2 Einzeltexte

##### 3 Henoch (hebr.):

- in: *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, ed. P. SCHÄFER, 4-35
- ALEXANDER, P.: The Book of Enoch by Rabbi Ishmael, in: OTP I, S. 223-315
- HOFMANN, H.: Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch). Nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt (BBB 58), Königstein/Ts. (1984) 1985<sup>2</sup>
- MOPSIK, Ch.: Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais. Traduit de l'hébreu annoté et introduit, suivi de „Hénoch c'est Métatron“ par M. IDEL, Verdier 1989
- ODEBERG, H.: 3 Henoch or The Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928 (Neudruck 1973 mit Prolegomenon von J. C. GREENFIELD)
- HERRMANN, K.: *Massekhet Hekhalot*. Edition, Übersetzung und Kommentar (TSAJ 39), Tübingen 1994
- SWARTZ, M. D.: *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'ase Mekhavah* (TSAJ 28), Tübingen 1992

#### 1.9. Pagane Literatur und weitere Quellen

- BARRETT, C. K./THORNTON, C.-J.: *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (UTB 1591), 2. erweiterte deutsche Ausgabe, Tübingen 1991
- BERGER, K./COLPE, C.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Texte zum NT 1), Göttingen 1987
- BEYER, K.: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984
- BEYER, K.: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate*, Ergänzungsband, Göttingen 1994
- DIELS, H./KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch/Deutsch*, 3 Bde., Zürich u.a. 1964<sup>11</sup> [DIELS]
- STERN, M.: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary*
- Vol. I: From Herodotus to Plutarch, Jerusalem (1974) 1976<sup>2</sup>
- Vol. II: From Tacitus to Simplicius, Jerusalem 1980 [GLAJ I. II]

## 2. Hilfsmittel

### 2.1 Wörterbücher, Grammatiken und Lexika

- BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von K. und Barbara ALAND, Berlin u.a. 1988 [BAUER/ALAND]
- BAUMGARTNER, W./STAMM, J. J. unter Mitarbeit von B. HARTMANN u.a.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967ff [HAL]
- BLASS, F./DEBRUNNER, A.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen 1984<sup>14</sup> [BDR]
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von H. BALZ/G. SCHNEIDER, 3 Bde., Stuttgart 1980-1983 (1992<sup>2</sup>) [EWNT]

- COENEN, L./HAACKER, K. (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Neu bearbeitete Ausgabe, begründet durch E. BEYREUTHER, in Verbindung mit J. KABIERSCHE, S. KREUZER, H. LICHTENBERGER, G. MEYER und H. SEEBASS  
– Bd. 1: A-H, Wuppertal u.a. 1997  
– Bd. 2: I-Z, Wuppertal u.a. 2000 [ThBLNT<sup>2</sup>]
- HOFFMANN, E. G./v. SIEBENTHAL, H.: Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen (1985) 1990<sup>2</sup> [HOFFMAN/SIEBENTHAL]
- JASTROW, M.: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 2 Bde., London 1886–1903 (Nachdruck Jerusalem in einem Band, o.J. [1950])
- JENNI, E. (Hg.) unter Mitarbeit von C. WESTERMANN: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., München u.a. (1971/1976) 1978<sup>3</sup>/1979<sup>2</sup> [THAT]
- KÖHLER, K./BAUMGARTNER, W.: Lexikon in Veteris Testamenti libros, Leiden 1953 [KBL]
- LAMPE, G. W. H.: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961 (Nachdruck 1987)
- LEVY, J.: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, 2 Bde., Leipzig 1881<sup>3</sup>
- LEVY, J.: Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., Leipzig 1876–1889 (Nachdruck der 2. Auflage, Hildesheim 1964)
- LIDDEL, H. G./SCOTT, R./JONES, H. S.: A Greek-English Lexicon, compiled, rev. and augmented throughout by H. S. JONES with assistance of P. MC KENZIE and the cooperation of many scholars, with a Supplement, Oxford (1968) 1983 [LSJ]
- LUST, J./EYNIKEL, E./HAUSPIE, K.: A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Stuttgart 1002 [LUST, GELS]
- METZGER, B. M. 1975: A Textual Commentary on the Greek New Testament, London u.a. (1971) 1975<sup>3</sup>
- MOULTON, J. H. 1911: Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, Heidelberg 1911<sup>3</sup>
- MOULTON, J. H./TURNER, N.: A Grammar of the New Testament Greek, Vol. III, Syntax, Edinburgh 1963
- PAPE, W.: Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Braunschweig 1864<sup>2</sup> [PAPE]
- PORTER, S. E.: Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, New York u.a. 1989
- REHKOPF, F.: Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989
- ROBERTSON, A. T.: Kurzgefaßte Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, deutsche Ausgabe von H. STOCKS, Leipzig 1911
- SPICQ, C. 1978–1982: Notes des lexicographie néo-testamentaire, Bd. I–III (OBO 22,1–22,3), 3 Bde., Fribourg 1978–1982
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. von G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN und H.-J. FABRY, 10 Bde., Stuttgart 1973ff [ThWAT]
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von G. KITTEL, hg. von G. FRIEDRICH, 10 Bde., Stuttgart 1933–1979 [ThWNT]
- THESAURUS Linguae Graecae. University of California Irvine, TLG CD „D“ [TLG]
- TURNER, N.: Grammatical Insights into the New Testament, Edinburgh 1965
- ZERWICK, M.: Biblical Greek, Rom (1963) 1994<sup>6</sup>

## 2.2 Indices, Konkordanzen und Nachschlagewerke

(ohne Handbücher und Enzyklopädien, deren Abk. bei SCHWERTNER IATG<sup>2</sup> verzeichnet sind)

- ALAND, K. (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus, 3 Bde., Berlin u.a. 1978–1983

- Biblia Patristica, Index des citations et allusions Bibliques dans la littérature patristique, 4 Bde., Centre d'analyse et documentation Patristique, Paris 1975–1987
- CHARLESWORTH, J. H.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls, by J. H. CHARLESWORTH with R. T. WHITAKER u.a., Tübingen u.a. 1991
- The Pseudepigrapha and Modern Research (SCSt 7), Chico 1981
- The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A guide to publication (ATLA.BS 17), Meuchen N. J. u.a. 1987
- DENIS, A.-M.: Concordance greque des Pseudépigraphe d'Ancien Testament, Louvain-la-Neuve 1987
- FISCHER, B.: Novae Concordantiae biblicorum sanctorum iuxta vulgatam versionem, 5 Bde., Stuttgart 1977
- HATCH, E./REDPATH, H.: A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), 3 Bde., Nachdruck der Auflage von 1897 (Graz 1954)
- HYMAN, A.: Torah haketubah vehamessurah. A Reference Book to the Scriptural Passages quoted in Talmudic, Midrashic and Early Rabbinic Literature, Second Edition revised and enlarged by A. B. HYMAN, 3 Bde., Tel Aviv 1979
- KASOVSKY, Ch. Y.: Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinibus reperiuntur, 4 Bde., Jerusalem 1957–1961 (1967<sup>2</sup>)
- Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, von Nestle-Aland 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> Edition, herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, unter besonderer Mitwirkung von H. BACHMANN und W. A. SLABY, Berlin u.a. 1987<sup>3</sup>
- LISOWSKI, G.: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1966<sup>2</sup> (Nachdruck 1981)
- PAULYS Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Neuausgabe begonnen von G. WISSOWA, Stuttgart 1894ff [PW]
- RENGSTORF, K. H.: A Complete Concordance to Flavius Josephus, 4 Bde., Leiden 1973–1983
- SCHÄFER, P. (Hg.): Konkordanz zur Hekhalot-Literatur (in Zusammenarbeit mit G. REEG und unter Mitwirkung von K. HERRMANN)  
– Bd. I (TSAJ 12), Tübingen 1986  
– Bd. II (TSAJ 13), Tübingen 1988
- THOMPSON, J. D./BAIRD, J. A.: A Critical Concordance to the Revelation of John, Wooster/Ohio 1993

## 2.3 Forschungsberichte und Ähnliches

- BÖCHER, O. (1975): Die Johannesapokalypse (EdF 41), durchgesehen und mit einem neuen Nachtrag (1997) versehene Auflage, Darmstadt (1975) 1998<sup>4</sup>
- Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung, ANRW II 26,5 (1988) 3850–3893
- COLLINS, A. Y.: Reading the Book of Revelation in the 20<sup>th</sup> Century, *Interp.* 40 (1986) 229–242.
- FEUILLET, A.: L'Apocalypse. État de la question (SN.S 3), Paris 1963.  
– (engl.): The Apocalypse, 1965
- HOLTZ, T.: 1997: Literatur zur Johannesapokalypse 1980–1996, *ThR* 62 (1997) 368–413
- JESKE, R. L./BARR, D. L.: The Study of the Apocalypse Today, *RSR* 14 (1988) 337–344
- KRAFT, H.: Zur Offenbarung des Johannes, *ThR* 38 (1973) 81–98
- LÉON-DUFOUR, X.: Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. Autour de l'Apocalypse de Jean, *RSR* 71 (1983) 309–336

- LOHMEYER, E.: Die Offenbarung des Johannes 1920–1934, *ThR NF* 6 (1934) 236–314 und 7 (1935) 28–62
- MATHEWSON, G.: Revelation in Recent Genre Criticism. Some Implications for Interpretation, *Trinity Journal* 13 NS (1992) 193–213
- MURPHY, F. J.: The Book of Revelation, *CRBS* 2 (1994) 181–225
- PAULIEN, J.: Recent Developments in the Study of the Book of Revelation, *AUSS* 26 (1988) 159–170
- PILCH, J. J.: What are they Saying about the Book of Revelation?, New York 1978
- PRIGENT, P.: L'interprétation de l'apocalypse en débat, *ETR* 75 (2000) 189–210
- STRAND, K. A.: The Book of Revelation. A Review Article on Some Recent Literature, *AUSS* 11 (1973) 181–193
- TAEGER, J.-W.: Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes, *VF* 29 (1984) 50–75
- VANNI, U.: 1976: Rassegna bibliografica sull'Apocalisse (1970–1975), *RB* 57 (1976) 277–301 – 1980: L'Apocalypse johannique. État de la question, in: L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT (BETHL 53), ed. J. LAMBRECHT, Leuven 1980, 21–46

### 3. Kommentare (moderne)

- ALEXANDER, J. H.: L'Apocalypse verset par verset (ConBib, Cahier nr. 3), Genf-Paris 1979
- ALLO, E.-B.: St. Jean. L'Apocalypse (EtB), Paris (1921) 1933<sup>3</sup>
- AUNE, D. E.: Revelation 1-5 (WBC 52,A), Dallas 1997 / Bd. 2 u. Bd. 3 (?)
- BARCLAY, W.: The Revelation of John (2 Vol.), Edinburgh (1959) 1976
- BARNETT, P.: Apocalypse Now and Then. Reading Revelation Today, 1989
- BEALE, G. K.: The Book of Revelation (NIGTC), Grand Rapids, MI 1999
- BEASLEY-MURRAY, G. R.: The Book of Revelation (NCB.NT), London (1953) 1974 – Highlights of the Book of Revelation, Nashville 1972
- BECKWITH, I. T.: The Apocalypse of John, New York 1919 (Nachdr. 1967)
- BEHM, J.: Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen (1935) 1949<sup>3</sup> (verbessert und erweitert, posthum erschienen)
- BINGHAM, G. C.: The Revelation of St. John the Divine. Commentary and Essays on the Book of Revelation, Blackwood 1993
- BLEVINS, J. L.: Revelation as Drama, Nashville 1984
- BLOOM, H.: *The Breaking of the Vessels*. The Revelation of St. John the Divine (Modern Critical Interpretations), New York 1988
- BOER, H. R.: The Book of Revelation, 1979
- BOISMARD, M. E.: L'Apocalypse (SB[J]), Paris 1959<sup>3</sup>
- BONSIRVEN, J.: L'Apocalypse de Saint Jean (VSal 16), Paris 1951
- BORING, M. E.: Revelation (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 1989
- BOUSSET, W.: Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 1906<sup>6</sup> (1966)
- BURKALOW von, J. T.: A Study of St. John's Revelation, Pittsburgh 1990
- BRÜTSCH, C.: Die Offenbarung Jesu Christi. Johannes-Apokalypse (Proph.), 3 Bde., Zürich (1955) 1970<sup>2</sup>
- CAIRD, G. B.: A Commentary on the Revelation of St. John the Divine (BNTC 21), London (1966) 1971<sup>2</sup>
- CHARLES, R. H.: A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John (ICC), 2 Bde., Edinburgh 1920

- CHARLIER, J.-P.: Comprendre l'Apocalypse (LiBi 89/90), 2 Bde., Paris 1991
- COLLINS, A. Y.: The Apocalypse (NT Mes 22), Wilmington 1979
- CORSINI, E.: The Apocalypse. The Perennial Revelation of Jesus Christ (GNS 5), Wilmington 1983 (zuerst veröffentlicht in Turin 1980: Apocalisse prima e dopo)
- COTHENET, É.: Le message de l'Apocalypse, Plon 1995
- DAUNER, M.: Commentaire sur l'Apocalypse de Jean, Giguean 1985
- D'ARAGON, J. L.: The Apocalypse (JBC), London 1968
- DELEBEQUE, É.: L'Apocalypse de Jean. Introduction, traduction, annotations, Paris 1992
- DRAPER, R. D.: Opening the Seven Seals. The Visions of John the Revelator, Salt Lake City 1991
- EFIRD, J. M.: Revelation for Today. An Apocalyptic Approach, Nashville 1989
- ELLUL, J.: Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit (L'Apokalypse – Architecture en Mouvement, übers. v. J. MEUTH), Neukirchen-Vluyn 1981
- EWALD, H. G. A.: Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, Göttingen 1828
- FALLON, M.: The Apocalypse. A Revelation that History it graced – a Commentary, Eastwood (1990) 1992<sup>2</sup>
- FARRER, Au. M.: The Revelation of St. John the Divine, Oxford 1964
- FORD, J. M.: Revelation. Introduction, Translation and Commentary (AncB 38), New York 1975 (1981)
- FRANZMANN, M. H.: The Revelation to John, St. Louis 1986
- GARROW, A. J. P.: Revelation (NTReadings), London u.a. 1997
- GIBLIN, Ch. H.: The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy (GNS 34), Collegeville 1991
- GIESEN, H.: Johannes-Apokalypse (SKK NT 18), Stuttgart 1986 – Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997
- GLASSON, T. F.: The Revelation of John (CNEB), Cambridge 1965
- GOËMINE, M.: L'évangile de Jésus-Christ selon l'Apocalypse de saint Jean. Commentaire nouveau, historique et théologique, Paris 1995
- HADORN, W.: Die Offenbarung des Johannes (ThHK 18), Leipzig 1928
- HAILEY, H.: Revelation. An Introduction and Commentary, Grand Rapids, MI 1979
- HINDS, J. T.: A Commentary on the Book of Revelation, Nashville (1937) 1976
- HARRINGTON, W. J.: Revelation (Sacra Pagina 16), (London 1969) Collegeville 1993
- van HARTINGSVELD, L.: Revelation. A Practical Commentary, Grand Rapids, MI 1985
- HOLTZMANN, H. J.: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes (HC IV), bearb. von W. BAUER, Tübingen 1908<sup>3</sup>
- HUGHES, Ph. E.: The Book of the Revelation. A Commentary, Leicester 1990
- KALLAS, J.: Revelation. God and Satan in the Apocalypse, Minneapolis 1973
- KEALY, S. P.: The Apocalypse of John (Message of Biblical Spirituality 15), Wilmington, Del. 1987
- KRAFT, H.: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974
- KRODEL, G. A.: Revelation (ACNT), Minneapolis 1989
- LADD, G. E.: A Commentary on the Revelation of John, Michigan 1972
- LAFONT, L.: L'Apocalypse de Saint Jean, Paris 1975.
- LILJE, H.: Das letzte Buch der Bibel. Eine Einführung in die Offenbarung Johannes (UCB 23), Berlin (1940) 1961<sup>7</sup>
- LOHMEYER, E.: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen (1926) 1970<sup>3</sup>
- LOHSE, E.: Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen (1960) 1983<sup>5</sup>
- LOISY, A.: L'Apocalypse de Jean, Paris (1923) Nachdruck 1972

- MONTAGUE, G. T.: The Apocalypse. Understanding the Book of Revelation and the End of the World, Ann Arbor, MI 1992
- MORRIS, H. M.: The Revelation record: a scientific and devotional commentary on the book of Revelation, Wheaton 1988
- MORRIS, L.: The Revelation of St. John (TNTC 20), London 1969
- MOUNCE, R. H.: The Book of Revelation (NICNT), Grand Rapids, MI (1977), Revised Edition 1998
- MÜLLER, U. B.: Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK NT 19), Gütersloh 1984
- MURPHY, F. J.: Fallen Is Babylon. The Revelation to John (The NT in Context), Harrisburg 1998
- PACK, F.: Revelation (2 Vol.), Austin 1965
- PERKINS, P.: The Book of Revelation, Collegeville, Minn. 1983
- POHL, A.: Die Offenbarung des Johannes (WStB NT), 2 Bd., Wuppertal 1978<sup>2</sup>
- PRIGENT, P.: L'Apocalypse de Saint Jean (CNT [N] 14), Neuchâtel 1981
- L'Apocalypse de Saint Jean. Édition revue et augmentée, Genf 2000
- QUISPEL, G.: The Secret Book of Revelation. The Last Book of the Bible, London 1979
- RICHARD, P.: Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar (aus dem Spanischen von M. LAUBLE), Luzern 1996
- RITT, H.: Offenbarung des Johannes (NEB.NT 21), Würzburg (1986) 1988<sup>2</sup>
- ROWLAND, Chr.: Revelation (Epworth Commentaries), London 1993
- ROLOFF, J.: Die Offenbarung des Johannes (ZBK NT 18), Zürich 1984
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Invitation to the Book of Revelation. A Commentary on the Apocalypse with complete Text from the Jerusalem Bible, New York 1981
- Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (aus dem Englischen 1991), Stuttgart u.a. 1994
- SICKENBERGER, J.: Erklärung der Johannesapokalypse, Bonn (1940) 1942<sup>2</sup>
- SPITTA, F.: Die Offenbarung des Johannes untersucht, Halle 1889
- SWEET, J. P. M.: Revelation (TNTC), London 1979
- SWETE, H. B.: Commentary On Revelation, London (1906; 1911<sup>3</sup>) Nachdruck 1977
- THOMPSON, L. L.: Revelation (ANTC), Nashville 1998
- TROADEC, H.: L'Apocalypse, Paris 1982
- VÖGTLE, A.: Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet, Freiburg-Basel (1981) 1985<sup>2</sup>
- WALL, R. W.: Revelation (NIC 18), Peabody, Mass 1991
- WELLHAUSEN, J.: Analyse der Offenbarung Johannis (AGG N.F. IX, Nr. 4), Berlin 1907
- WIKENHAUSER, A.: Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg 1959<sup>3</sup>
- ZAHN, Th.: Die Offenbarung des Johannes (KNT 18), 2 Bde., Leipzig 1924/1926<sup>3</sup>

## 4. Monographien und Aufsätze (sonstige Sekundärliteratur)

- ACHTEMEIER, P. J. 1986: Revelation 5,1–14, *Interp.* 40 (1986) 283–288
- ĀDNA, A. 1996: Der Gottesknecht, in: B. JANOWSKI u.a. (Hg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT 14), Tübingen 1996, 129–158
- ALBANI, M. 1993: Der Zodiakos in 4 Q 318 und die Henoch-Astronomie, in: *Mitteilungen und Beiträge* (der Forschungsstelle Judentum, Leipzig) 1993, 3–42
- ALEXANDER, Ph. S. 1991: The Family of Caesar and the Family of God: The Image of the Emperor in the Heikhalot Literature, in: L. ALEXANDER (ed.), *Images of Empire* (JSOT.S 122), Sheffield 1991, 276–297
- ALFÖLDI, A. 1934: Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe, *MDAIR* 49 (1934) 42–45
- ALLISON Jr., D. C. 1986: 4Q 403 Fragm. I, Col. I, 38–46 and the Revelation to John, *RdQ* 12 [47] (1986) 409–414
- 1988: The Silence of Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice, *RdQ* 13 (1988) 189–197
- APTOWITZER, V. 1989: The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah, in: J. DAN (ed.), *Binah. Studies in Jewish History, Thought, and Culture*, Bd. 2, Jerusalem 1989, 1–29
- AUNE, D. E. 1983a: The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John, *BR* 28 (1983) 5–26
- 1983b: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, MI 1983
- 1986: The Apocalypse of John and Problem of Genre, *Sem* 36 (1986) 65–96
- 1987a: The Apocalypse of John and Graeco-Roman Revelatory Magic, *NTS* 33 (1987) 481–501
- 1987b: The Apocalypse of John and Ancient Revelatory Literature, in: DERS., *The New Testament in Its Literary Environment* (LEC 8), Philadelphia 1987, 226–252
- AVEMARIE, F. 1996: *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55), Tübingen 1996
- BACHER, W. 1899/1905: *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Bd. I, Leipzig 1899; Bd. II, Leipzig 1905
- BACHMANN, M. 2000: Die Johannesoffenbarung, in: K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung* (UTB 2108), Göttingen u.a. 2000, 346–370
- BALTRUSCH, E. 2002: *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt 2002
- BANDSTRA, A. J. 1992: „A Kingship and Priests“: Inaugurated Eschatology in the Apocalypse, *CTJ* 27 (1992) 10–25
- BARKER, Margaret 1995: The Servant in the Book of Revelation, *HeyJ* 36 (1995) 493–511
- BARNETT, P. 1989: Polemical Parallelism. Some Further Reflections on the Apocalypse, *JSNT* 35 (1989) 111–120
- BARR, D. L. 1984: The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World. A Literary Analysis, *Interp.* 38 (1984) 39–50
- 1986: The Apocalypse as Oral Enactment, *Interp.* 40 (1986) 343–356
- 1997: Towards an Ethical Reading of the Apokalypse: Reflections on John's Use of Power, Violence, and Misogyny, *SBL.SP* 36 (1997) 358–373
- BARR, J. 1975: Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study, *BJRL* 58 (1975) 9–35
- BARRETT, C. K. 1954f: The Lamb of God, *NTS* 1 (1954f) 210–218
- BARTH, K. 1947: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947

- 1950: *Kirchliche Dogmatik III/3*. Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1950
- BARTINA, S. 1962a: El toro apocalíptico lleno de 'ojos' (Ap 4,6–8; ct. 4,9), *EstB* 21 (1962) 329–336
- 1962b: Los siete ojos del Cordero (Ap 5,6), *EstB* 21 (1962) 325–328
- BAUCKHAM, R. (J.) 1978: The Rise of Apocalyptic, *Theol.* 3 (1978) 10–23
- 1980: The Role of the Spirit in the Apocalypse, *EQ* 52 (1980) 66–83
- 1980f: The Worship of Jesus in the Apocalyptic Christianity, *NTS* 27 (1980f) 322–341
- 1988: The Book of Revelation as a Christian War Scroll, *Neot.* 22 (1988) 17–40
- 1993a: *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993
- 1993b: *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993
- BAUMGARTEN, J. M. 1989: Q 500 and the Ancient Conception of the Lord's Vineyard, *JJS* 40 (1989), 1–6
- BEAGLEY, A. J. 1987: *The „Sitz im Leben“ of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* (BZNV 50), Berlin u.a. 1987
- BEALE, G. K. 1984: *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham u.a. 1984
- 1988: The Use of the Old Testament in Revelation, in: D. A. CARSON/H. G. M. WILLIAMSON (ed.), *It Is Written. Scripture Citing Scripture*, FS B. LINDARS, Cambridge 1988, 318–336
- 1997: Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1–22, in: C. A. EVANS/J. A. SANDERS (ed.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals* (JSNT.S 148), Sheffield 1997, 421–446
- 1998: *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT.S 166), Sheffield 1998
- BERGER, K. 1984: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984
- 1991: *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147), Stuttgart 1991
- 1994: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, *ANRW* II 25,2 (1984) 1031–1432
- 1995: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen u.a. (1994), überarbeitet und erweitert 1995<sup>2</sup>
- BERGMEIER, R. 1985: Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10), *ZNW* 76 (1985) 225–242
- BERTHIAUME, S. C. 1996: Participant Tracking in Revelation 4–7: Toward a Theory of Markedness, *JOTT* 7 (1996) 87–108
- BIETENHARD, H. 1951: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Tübingen 1951
- BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, von (H. L. STRACK und) P. BILLERBECK, 4 Bde. und 2 Registerbände, München 1922–1928; Bd. V 1956, Bd. VI 1961 (zitiert nach der unveränderten 8. Aufl. und Bandzahl) [BILLERBECK]
- BLANC, J. 1924: *Les Visions de Saint Jean*, Paris 1924
- BLOCH, P. 1893: Die yorde merkaba, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluß auf die Liturgie, *MGWJ* 37 (1893), 18–25; 69–74; 257–266; 305–311
- BLOOM, H. (ed.) 1988: *The Revelation of St. John the Divine*, New York 1988
- BOCHER, O. 1980: Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes, in: J. LAMBRECHT (Hg.), *L'Apocalypse*, Leuven 1980, 289–301
- 1983a: Israel und die Kirche in der Johannesapokalypse, in: DERS., *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1983, 28–57
- 1983b: Teufelische Trinität, ebd. 90–96
- 1983c: Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21 (1979), ebd. 144–156
- 1988a: Mythos und Rationalität in der Apokalypse des Johannes, in: H. H. SCHMID (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 163–171

- 1988b: Die Johannes-Apokalypse und die Texte von Qumran, *ANRW* II 25,5 (1988) 3894–3898
- BOCKMUEHL, M. 1991: „The Trumpet Shall Sound“, Shofar Symbolism and Its Reception in Early Christianity, in: W. HORNBURY (ed.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple*, presented to E. Bammel (JSNT.S 48), Sheffield 1991, 199–225
- BOISMARD, M.-E. 1949: „L'Apocalypse“ ou „les Apocalypses“ de Saint Jean, *RB* 56 (1949) 507–541
- BOLL, F. 1914: *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (Stoicheia 1), Leipzig u.a. 1914
- BOLLIER, J. A. 1953: Judgment in the Apocalypse, *Interp.* 7 (1953) 14–25
- BORGEN, P. 1996a: Moses, Jesus, and the Roman Emperor. Observations in Philo's Writings and the Revelation of John, *NT* 38 (1996) 145–159
- 1996b: Illegitimate Invasion and Prayer Ascent, in: DERS., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1996, 293–307
- BORING, M. E. 1986: The Theology of Revelation: „The Lord Our God the Almighty Reigns“, *Interp.* 40 (1986) 257–269
- 1992: Narrative Christology in the Apocalypse, *CBQ* 54 (1992) 702–723
- BORNKAMM, G. (1937): Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung des Johannes (1937), in: DERS., *Studien zu Antike und Christentum, Gesammelte Aufsätze II* (BEvTh 28), München 1959<sup>2</sup>, 204–222
- (1963f): Das Vorspiel im Himmel. Offenbarung Johannis 4,1–8 (1963f), in: DERS., *Geschichte und Glaube. Zweiter Teil, Gesammelte Aufsätze IV* (BEvTh 53), München 1975, 225–233
- BOTHA, P. J. J. 1988: God, Emperor Worship and Society: Contemporary Experiences and the Book of Revelation, *Neot.* 22 (1988) 87–102
- BÖTTTRICH, C. 1995: Das „gläserne Meer“ in Apk 4,6/15,2, *BN* 80 (1995) 5–15
- BOUSSET, W. 1885: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Göttingen 1885
- 1892: *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, Göttingen 1892
- 1899: Zur Methodologie der Wissenschaft vom Neuen Testament, *ThR* 2 (1899) 1–15
- 1903: *Die jüdische Apokalypik*. Ihre religionsgeschichtliche Herkunft und Bedeutung für das Neue Testament, Berlin 1903
- 1904: Die Religionsgeschichte und das Neue Testament, *ThR* 6 (1904) 265–277
- [BOUSSET/GRESSMANN]: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (1903; in 3., verb. Auflage hg. v. H. GRESSMANN), Tübingen 1926
- BOVON, F. 1972: Le Christ dans l'Apocalypse, *RThPh* 21 (1972) 65–80
- BOWMAN, J. W. 1955: The Revelation to John. Its Dramatic Structure and Message, *Interp.* 9 (1955) 436–453
- BRATCHER, R. G. u.a.: *A Handbook on the Revelation to John* (HeTr), London u.a. 1993
- BREDIN, M. R. J. 1996: The Influence of the Aqedah on Revelation 5,6–9, *IBSt* 18 (1996) 26–43
- BREWER, R. R. 1952: Revelation 4,6 and Translations Thereof, *JBL* 71 (1952) 227–231
- BRIGGS, R. A. 1999: *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, New York u.a. 1999
- BROOKE, G. J. 1985: *Exegesis at Qumran*. 4Q Florilegium in its Jewish Context, Sheffield 1985
- BROWNLEE, W. H. 1958f: The Priestly Character of the Church in the Apocalypse, *NTS* 5 (1958f) 224–225
- BÜHLMANN, W. u.a.: *Sprachliche Stilfiguren in der Bibel: von Assonanz bis Zahlenspruch*. Ein Nachschlagewerk, Fribourg (1973) 1994<sup>2</sup> [BÜHLMANN]

- BULTMANN, R. (1926): Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? Rezension zu M. DIBELIUS, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, Göttingen 1925, in: *ZdZ* 4 (1926) 385–403 (= DERS., *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Tübingen 1954<sup>2</sup>, 65–84).
- (1953): *Theologie des Neuen Testaments* (1953; 9., durchges., um ein Vorwort und Nachträge ergänzte und wesentlich erweiterte Auflage, hg. v. O. MERK), Tübingen 1984
- BUNDY E. L. 1972: The Quarrel between Kallimachos and Apollonios. Part 1: The Epilogue of Kallimachos' *Hymn to Apollo*, *California Studies in Classical Antiquity* 5 (1972) 39–94.
- BURKE, J. F. 1961: The Identity of the Twenty-four Elders, *GrJ* 3 (1961) 19–29
- BURNEY, C. F. 1922: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922
- CABANNISS, A. 1953: A Note on the Liturgy of the Apocalypse, *Interp.* 7 (1953) 78–86
- CAIRD, G. B. 1962/1963: On Deciphering the Book of Revelation I–IV: *ExT* 74 (1962) 13–15. 511–13; 75 (1963) 82–84. 103–105
- CAMONOVO, O. 1984: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühchristlichen Schriften* (OBO 58), Fribourg u.a. 1984
- CARMIGNAC, J. 1986: Rezension von R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, London 1985, *RdQ* 12 [47] (1986) 449–453
- CARNEGIE, D. R. 1978: *The Hymns in Revelation. Their Origin and Function*, (unpublished) Diss., British Council for National Academic Awards 1978
- 1982: „Worthy Is the Lamb“. The Hymns in Revelation, in: H. H. ROWDON (ed.), *Christ the Lord*, FS D. GUTHRIE, Downers Grove 1982, 243–256
- CARREL, P. R. 1997: *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John* (SNTS Mon.Ser. 95), Cambridge 1997
- CARREZ, M. 1999: Le déploiement de la christologie de l'Agneau dans l'Apocalypse, *RHTPh* 79 (1999) 5–17
- CASEY, S. J. 1981: *Exodus Typology in the Book of Revelation*, Diss. South. Bapt. Theol. Sem. Louisville 1981
- CHARLES, J. D. 1991: An Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5,1–14), *JETS* 34 (1991) 461–473
- CHARLESWORTH, J. H. 1982: A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament, *JJS* 33 (1982) 265–285
- /MUELLER, J. R. 1987: *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* (ATLA.BS 17), London u.a. 1987 (= NTAP)
- CHEARNUS, Ira 1982: Visions of God in Merkabah Mysticism, *JSJ* 13 (1982) 123–146
- CHESTER, A. (N.) 1986: *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim* (TSAJ 14), Tübingen 1986
- 1991: Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology, in: M. HENGEL u.a. (Hg.), *Paulus und das antike Christentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 17–89
- COLLINS, Adela J. (Yarbro) 1976: *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Missoula 1976
- 1981a: The Revelation of John. An Apocalyptic Response to a Social Crisis, *CThMi* 8 (1981) 4–12
- 1981b: Coping with Hostility, *BiTod* 19 (1981) 367–372
- 1984a: *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984
- 1984b: Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature, *ANRW* II 21,2 (1984) 1222–1287
- 1988: Early Christian Apocalyptic Literature, *ANRW* II 25,6 (1988) 4665–4711

- 1998: Source Criticism of the Book of Revelation, *BR* 43 (1998) 50–53
- COLLINS, J. J. 1981: The Apocalypse – Revelation and Imagination, *BiTod* 19 (1981) 361–366
- 1984: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984
- 1994a: *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature*, New York 1994
- 1994b: Messiahs in Context, in: M. O. WISE u.a. (ed.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, 213–230
- 1997a: *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJ Suppl.Ser. 54), London 1997
- 1997b: The Christian Appropriation of the Apocalyptic Tradition, ebd. 115–127
- COMBLIN, J. 1965: *Le Christ dans l'Apocalypse* (BT.B 6), Paris 1965
- CONZELMANN, H. 1997: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (EETH 2), München (1967), Bearbeitung von A. LINDEMANN seit der 4. Auflage (1987; UTB 1446), 1997<sup>6</sup>
- COTHENET, É. 1985: Le Symbolisme du culte dans l'Apocalypse, in: DERS., *Le Symbolisme dans le culte des grandes religions*, Louvain u.a. 1985, 223–238.
- 1988: Liturgie terrestre et liturgie céleste d'après l'Apocalypse, in: *Exégèse et Liturgie* (LeDi 133), Paris 1988, 263–286
- 1995: *Le message de l'Apocalypse*, Paris 1995
- COUNE, M. 1973: Un royaume des prêtres. Ap. 1,5–8, *ASeign* 20 (1973) 9–16
- CROSS, F. M. 1969: New Directions in the Study of Apocalyptic, *JThC* 6 (1969) 157–165
- CUADRADO, J. F. T. 1996: Apocalipsis 4–5. Díptico litúrgico de creación y redención, *Mayéutica* 22 (1966) 9–65
- CULLMANN, O. 1962: *Urchristentum und Gottesdienst* (ATHANT 3), Zürich u.a. (1950) 1962<sup>4</sup>
- CULLMANN, O. 1967: *Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1958) 1967<sup>5</sup>
- CUSS, D. 1974: *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (Par. 23), Fribourg 1974
- DARLING, C. F. 1977: *The Angelology of the Apocalypse of John as a Possible Key to Its Structure and Interpretation*, Diss. Southwest Bapt. Theol. Sem. 1977
- DAUTZENBERG, G. 1986: Reich Gottes und Evangelium in der Johannesapokalypse. Ein Versuch zu Apk 4–11, in: B. JENDORFF/G. SCHMALENBERG (Hg.), *Theologische Standorte* (GSTR 4), Gießen 1986, 7–31
- DAVIDSON, M. J. 1992: *Angels in Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1–36; 72–108 and Sectarian Writings from Qumran* (JSP Supp.Ser. 11), Sheffield 1992
- DAVIS, R. D. 1992: *The Heavenly Court Judgment of Revelation 4–5*, Lanham u.a. 1992
- DEAN-OTTING, Mary 1984: *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (JU 8), Frankfurt u.a. 1984
- DEICHGRÄBER, R. 1967: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (StUNT 5), Göttingen 1967
- DEISSMANN, A. 1923: *Licht vom Osten*, Tübingen 1923<sup>4</sup>
- DELEBEQUE, É. 1988: „Je vis“ dans l'Apocalypse, *RThom* 88 (1988) 160–166
- 1989: „J'entendis“ dans l'Apocalypse, *RThom* 89 (1989) 85–90
- DELOBEL, J. 1980: Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode, in: J. LAMBRECHT 1980a, *L'Apocalypse johannique*, 151–166
- DELLING, G. 1952: *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Berlin 1952
- 1959: Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse (1959), in: DERS., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*. Gesammelte Aufsätze 1950–1968, hg. v. F. HAHN, Göttingen 1970, 425–450

- 1967: *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae* (BZAW 100), Berlin 1967
- DEVILLERS, L. 1995: L'Apocalypse, *RThom* 95 (1995) 689–699
- DIEFENBACH, M. 1994: Die „Offenbarung des Johannes“ offenbart, daß der Seher Johannes die antike Rhetoriklehre kennt, *BN* 73 (1994) 50–57
- DIMANT, D./STRUGNELL, J. 1990: The Merkabah Vision in *Second Ezechiel* (4Q384 4), *RdQ* 14 (1990) 331–348
- DVORNIK, F. 1966: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* (DOS 9), 2 Bde., Washington D.C. 1966
- EBACH, J. 1985: Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, *Einwürfe* 2 (1985) 5–61
- EDWARDS, S. A. 1982: Christological Perspectives in the Book of Revelation, in: R. F. BERKEY u.a. (ed.), *Christological Perspectives: Essays in Honor of H. K. MCARTHUR*, New York 1982, 138ff
- EGO, Beate 1989: *Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum* (WUNT 2,34), Tübingen 1989
- 1991a: Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekh. de R. Yisma'el, in: M. HENGEL u.a. (Hg.), *Königsherrschaft Gottes*, Tübingen 1991, 257–283
- 1991b: Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum, in: ebd. 361–384
- 1993: Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Aspekte eines aggadischen Motivs, in: M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 318–333
- ELBOGEN, I. 1931: *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt/M. (1931<sup>3</sup>) Nachdruck Hildesheim 1995
- ELERT, W. 1947: Redemptio ab hostibus, *ThLZ* 72 (1947) 265–270
- ELIOR, R. 1989: The Concept of God in the Hekhalot Literature, in: J. DAN (ed.), *Binah. Studies in Jewish History, Thought, and Culture*, Bd. 2, New York 1989, 97–120
- ESKOLA, T. 2001: *Messiah and the throne: Jewish Merkabah mysticism and early Christian exaltation discourse* (WUNT 2,142), Tübingen 2001
- EZELL, D. 1970: *A Study of the Book of Revelation with Special Reverence to Its Jewish Literary Background*, Diss. Southwest Bapt. Theol. Sem. 1970
- 1977: *Revelations on Revelation. New Sounds from Old Symbols*, Waco 1977
- FABRY, H.-J. 1986: 11Q Ps<sup>a</sup> und die Kanonizität des Psalters, in: E. HAAG u.a. (Hg.), „Freude an der Weisung des Herrn“. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. GROSS (SBB 13), Stuttgart (1986) 1987<sup>2</sup>, 45–67
- FARMER, R. 1993: Divine Power in the Apocalypse to John. Revelation 4–5 in Process Hermeneutic, *SBLSP* 32 (1993) 70–103
- FEKKES, J. 1994: *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and Their Development* (JSNT.S 93), Sheffield 1994
- FEUILLET, A. 1958: Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, *RB* 65 (1958) 5–32
- 1975: Les chrétiens prêtres et les rois d'après l'Apocalypse. Contribution à l'étude de la conception chrétienne du sacerdoce, *RThom* 8 (1975) 40–66
- 1976: Quelques énigmes des chapitres 4 à 7 de l'Apocalypse. Suggestions pour l'interprétation du langage image de la révélation Johannique, *EeV* 86 (1976) 455–459. 471–479
- FIEDLER, P. 1969: *Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament* (StANT 20), München 1969
- FIENCY, D. A. 1985: *Prayers Alleged to Be Jewish. An Examination of the Constitutions Apostolorum* (BJSt 65), Chico (Cal.) 1985

- FISCHER, K. M. 1981: Die Christlichkeit der Offenbarung Johannes, *ThLZ* 106 (1981) 165–172
- FITZMYER, J. A. 2000: Qumran Messianism, in: DERS., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids 2000, 73–110
- FLOWERS, H. J. 1930: The Vision of Revelation IV–V, *AthR* 12 (1930) 525–530
- FLUSSER, D. 1984: Psalms, Hymns and Prayers, in: *CRI* II,2 (Assen 1984), 551–577
- FORD, Josephine (M.) 1971: The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc. 5,1 and 10,8–11, *JSJ* 2 (1971) 136–143
- 1993: The Priestly People of God in the Apocalypse, *Listening* 28 (1993) 245–260
- 1998: The Christological Function of the Hymns in the Apocalypse of John, *AUSS* 36 (1998) 207–229
- FRANKFURTER, D. 1996: The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories, in: *CRI* III,4 (Assen 1996), 129–200
- FREY, J. 1993: Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993, 326–429
- 2001: Die Bildersprache der Johannesapokalypse, *ZThK* 98 (2001) 161–185 ] Gabelmann
- GANGEMI, A. 1974: L'utilizzazione del Deutero-Isaia dell'Apocalisse di Giovanni, *ED* 27 (1974) 109–144. 311–339
- 1987: La struttura liturgica dei capitoli 4–5 dell'Apocalisse di S. Giovanni, *EO* 4 (1987) 301–358
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. 1988: L'interprétation de la Thora d'Ézéchiël dans les MSS. de Qumrân, *RdQ* 13 [49–52] (1988) 441–452
- 1993: Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: *Der Messias*, *JBTh* 8 (1993) 171–208
- GESE, H. (1973): Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch (1973), in: DERS., *Vom Sinai zum Zion* (BEVTh 64), München 1984, 202–238
- 1977: Die Frage des Weltbildes, in: DERS., *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEVTh 78), München 1977, 249–265
- (1986): Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte (1986), in: DERS., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 249–265
- (1987): Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments (1987), in: ebd. 1–21
- GEYSER, A. 1982: The Twelve Tribes in Revelation. Judean (!) and Judeo-Christian Apocalypticism, *NTS* 28 (1982) 388–399
- GIBLET, J. 1958: De visione templi coelestis in Apoc IV, 1–11, *CMech* 43 (1958) 593–597
- GIBLIN, Ch. H. 1994: Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse, *CBQ* 56 (1994) 81–95
- 1998: From and Before the Throne: Rev 4:5–6a Integrating the Imagery of Revelation 4–16, *CBQ* 60 (1998) 500–513
- GIESEN, H. 1984: Christusbotschaft in apokalyptischer Sprache. Zugang zur Offenbarung des Johannes, *BiKi* 39 (1984) 42–53
- 1994: Kirche in der Endzeit. Ekklesiologie und Eschatologie in der Johannesapokalypse, *SNTU* 19 (1994) 5–43
- 1996: Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, *ANRW* II 26,3 (1996) 2501–2614
- 1997: Im Dienst der Weltherrschaft Gottes und des Lammes: Die vier apokalyptischen Reiter (Offb 6,1–8), *STNU* 22 (1997) 92–124
- 2000: *Studien zur Johannesapokalypse* (SBAB 29), Stuttgart 2000
- GINZBERG, L.: *The Legends of the Jews*, 7 Bde., Philadelphia (1909–1955) Nachdruck 1937–1967<sup>14</sup> [LEGENDS]

- GLESSMER, U. 1995: *Einleitung in die Targume zum Pentateuch* (TSAJ 48), Tübingen 1995
- GLONNER, G. 1999: *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos*. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bilderinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode (NTA 34), Münster 1999
- GOLDBERG, A. 1979: Die Namen des Messias in der rabbinischen Traditionsliteratur. Ein Beitrag zur Messianologie des rabbinischen Judentums, *FJB* 7 (1979) 1–39
- 1981: Service of the Heart: Liturgical Aspects of Synagogue Worship, in: A. FINKEL u.a. (ed.), *Standing before God*. Studies on Prayer in Scripture and in Tradition. FS J. M. OESTERREICHER, New York 1981, 195–211
- GOPPELT, L. 1976: *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2.: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, hg. v. J. ROLOFF, Göttingen 1976
- GOURGUES, M. 1983: L'Apocalypse ou les trois Apocalypses de Saint Jean, *ScEs* 35 (1983) 249–257
- GRAPPE, C. 1993: Le logion des douze trônes: Éclairages intertestamentaires, in: M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 204–212
- GRASSI, J. A. 1986: The Liturgy of Revelation, *BTod* 24 (1986) 30–37
- GRESSMANN, H. 1905: *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLANT 6), Göttingen 1905
- GRÖZINGER, K. E. 1980: Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik, *JSJ* 11 (1980) 66–77
- 1982: *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur* (TSAJ 3), Tübingen 1982
- GRUENWALD, I. 1980: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14), Leiden 1980
- 1988: *From Apocalypticism to Gnosticism*. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism (BEAT 14), Frankfurt/M u.a. 1988
- GUNKEL, H. 1895: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895
- (1903): *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen (1903) 1930<sup>3</sup>
- GÜNTHER, H. W. 1980: *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes* (FzB 41), Würzburg 1980
- GUTHRIE, D. 1982: The Lamb in the Structure of the Book of Revelation, *VoxEv* 12 (1982) 64–71
- 1992: Aspects of Worship in the Book of Revelation, in: M. J. WILKINS (ed.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church* (JSNT.S 87), Sheffield 1992, 70–83
- HAHN, F. (1963): *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen (1963) 1995<sup>5</sup>
- 1970: *Der urchristliche Gottesdienst* (SBS 41), Stuttgart 1970
- 1979: Zum Aufbau der Johannesoffenbarung, in: *Kirche und Bibel*, FS E. SCHICK, Paderborn 1979 145–154
- 1986: Liturgische Elemente in den Rahmenstücken der Johannesoffenbarung, in: *Kirchengemeinschaft*. Anspruch und Wirklichkeit, FS G. KRETSCHMAR, Stuttgart 1986, 43–57
- 1995: Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung, in: M. EVANG u.a. (Hg.), *Eschatologie und Schöpfung*, FS E. GRÄSSER (BZNW 89), Berlin 1997, 85–93
- HALL, R. G. 1990: Living Creatures in the Midst of the Throne. Another Look at Revelation 4,6, *NTS* 36 (1990) 609–613
- 1994: Isaiah's Ascent to See the Beloved. An Ancient Jewish Source for the Ascension of Isaiah?, *JBL* 113 (1994) 463–484
- HALPERIN, D. (J.) 1980: *The Merkabah in Rabbinic Literature* (AOS 62), New Haven, Conn. 1980

- 1988: *The Faces of the Chariot*. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision (TSAJ 16), Tübingen 1988
- HALVER, R. 1964: *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse (ThF 32), Hamburg 1964
- HAMACHER, Elisabeth 1996: Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik, *JSJ* 37 (1996) 119–154
- HAMMERTON, H. J. 1967: Unity of Creation in the Apocalypse, *CQR* 168 (1967) 20–33
- HANSON, A. T. 1983: Scripture in the Book of Revelation, in: DERS., *The Living Utterances of God*. The New Testament Exegesis of the Old, London 1983, 159–178
- HANSON, J. S. 1980: Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity, *ANRW* II 23,2 (1980) 1395–1427
- HANSON, P. D. (ed.) 1975: *The Dawn of Apocalyptic*. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia 1975
- – 1983: *Visionaries and Their Apocalypses*, Philadelphia 1983
- HARAN, M. 1959: The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual, *IEJ* 9 (1959) 30–38. 89–94
- HARLAND, PH. A. 2000: Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life Among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John, *JSNT* 77 (2000) 99–121
- HARLE, P. A. 1956: L'agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament, *ETR* 31 (1956) 26–35
- HARLEY, A. E. 1974: Elders, *JThS* 25 (1974) 318–332
- HARRIS, M. 1988: *The Literary Function of Hymns in the Apocalypse of John*, PhD Diss., South. Bapt. Theol. Sem., Louisville 1989
- HARRISVILLE, R. A. 1955: The Concept of Newness in the New Testament, *JBL* 74 (1955) 69–79
- HASITSCHKA, M. 1989: *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*. Eine bibel-theologische Untersuchung, Innsbruck 1989
- 1994: „Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda“ (Offb 5,5). Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes, *ZKTh* 116 (1994) 487–493
- HAUFE, G. 1991: *Gedenkvortrag zum 100. Geburtstag Ernst LOHMEYERS* (Greifswalder Universitätsreden NF. 59), Greifswald 1981
- HEINZE, A. 1998: *Johannesapokalypse und johanneische Schriften*. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen (BWANT 142), Stuttgart u.a. 1998
- HELLHOLM, D. (Hg.) 1983: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen (1983) 1989<sup>2</sup>
- HEMER, C. J. 1986: *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNT.S 11), Sheffield 1986
- HENGEL, M. (1969): *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), (1969) 1988<sup>3</sup>
- 1971: Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der jüdischen Diaspora und in Palästina, in: *Tradition und Glaube*, FS K. G. KUHN, Göttingen 1971, 157–184
- (1975): *Der Sohn Gottes*. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen (1975) 1977<sup>2</sup>
- 1980: Hymnus und Christologie, in: *Wort in der Zeit*. Neutestamentliche Studien, FS K. H. RENGSTORF, Leiden 1980, 1–23



- 1981: *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981
- 1983: Messianische Hoffnung und politischer ‚Radikalismus‘ in der ‚jüdisch-hellenistischen Diaspora‘. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115–117 n.Chr., in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism*, Tübingen (1983) 1989<sup>2</sup>, 655–686
- 1987: Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: W. BAIER (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, FS Kardinal RATZINGER, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 357–404
- 1991: Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: *Anfänge der Christologie*, FS F. HAHN, Göttingen 1991, 43–73
- 1993: „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 108–194
- 1994a: „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, in: DERS. u.a. (Hg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 74), Tübingen 1994, 1–71
- 1994b (unter Mitarbeit von R. DEINES): Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: DERS./SCHWEMER, Anna Maria (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284
- 1996: Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, *ThBeitr* 96 (1996) 159–175
- /SCHWEMER, Anna Maria (Hg.) 1991: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991
- HERZER, J. 1994: *Die Paralipomena Jeremiae*. Studien zu Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums (TSAJ 43), Tübingen 1994
- HILGENFELD, A. (1857): *Jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena 1857 (Nachdr. 1966)
- HILLYER, N. 1967: ‚The Lamb‘ in the Apocalypse, *EQ* 39 (1967) 228–236
- HIMMELFARB, Martha 1988: Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature, *HUCA* 59 (1988) 73–101
- 1991: Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ancient Apocalypses, in: J. J. COLLINS u.a. (ed.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium* (JSPE.S 9), Sheffield 1991, 79–90
- HIRSCHBERG, P. 1999: *Das eschatologische Israel*. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999
- HOFIUS, O. 1972: *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f und 10,19f (WUNT 14), Tübingen 1972
- 1976: *Der Christushymnus Philipper 2,6–11*. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (WUNT 17), Tübingen (1976) 1991<sup>2</sup>
- 1992: Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, *ZThK* 89 (1992) 172–196
- 1996: Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Christi, in: H. LICHTENBERGER (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, FS M. HENGEL, Bd. 3, Tübingen 1996, 511–529
- 1998: Ἀρνίον – Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse, *ZNW* 89 (1998) 272–281
- HOHNJEC, N. 1980: *Das Lamm – τὸ ἀρνίον – in der Offenbarung des Johannes*. Eine exegetisch-theologische Studie, Rom 1980
- HOLLAND, D. L. 1973: Παντοκράτωρ in New Testament and Creed (TU 112), *StEv* 6 (1973) 256–266

- HOLTZ, T. (1962): *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Berlin (1962) 1971<sup>2</sup>
- (1980): Gott in der Apokalypse (1980), in: DERS., *Geschichte und Theologie des Urchristentums* (WUNT 57), Tübingen 1991, 329–346
- HORN, Fr. W. 1994: Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem. Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes, *ZRGG* 46 (1994) 143–162
- HORST, J. 1932: *Proskynein*. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart (NTF 2), Gütersloh 1932
- HOSKIER, H. C. 1929: *Concerning the Text of the Apocalypse*. Collations of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition, Together with the Testimony of the Versions, Commentaries and Fathers (2 Bde.), London 1929
- HOUTMAN, C. 1993: *Der Himmel im Alten Testament*. Israels Weltbild und Weltanschauung (OTS 30), Leiden 1993
- HRUBY, K. 1963: Geschichtlicher Überblick über die Anfänge der synagogalen Liturgie und ihre Entwicklung, *Jud.* 19 (1963) 1–25
- HÜBNER, H. 1995: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena, Göttingen 1995
- HULTGÅRD, A. 1993: Trône de Dieu et trône des justes dans les traditions de l'Iran ancien, in: M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 1–18
- HURTADO, L. W. 1985: Revelation 4–5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies, *JSNT* 25 (1985) 105–124
- HURTGEN, J. E. 1993: *Anti-language in the Apocalypse of John*, Lewiston 1993
- IDEL, M. 1990: Enoch Is Metatron, *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240
- JANOWITZ, Naomi 1989: *The Poetics of Ascent*. Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text, New York 1989
- JANOWSKI, B. 1989: Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf (in margine J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen [FRLANT 141], Göttingen 1987), *ZThK* 86 (1989) 389–454
- /STUHLMACHER, P. (Hg.), 1996: *Der leidende Gottesknecht*. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996
- JANZEN, E. P. 1994: The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes, *SBLSP* 33 (1994) 637–661
- JENKINS, F. 1972: *The Old Testament in the Book of Revelation*, Cogdill 1972
- JENS, W. 1987: *Das A und das O*. Die Offenbarung des Johannes, Stuttgart 1987
- JEREMIAS, J. (1971): *Neutestamentliche Theologie*. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh (1971) 1979<sup>3</sup>
- JESKE, R. L. 1985: Spirit and Community in the Johannine Apocalypse, *NTS* 31 (1985) 452–466
- /BARR, D. L. 1988: The Study of the Apocalypse Today, *RStR* 14 (1988) 337–344
- JONGE, M. de 1980: The Use of the Expression ὁ χριστός in the Apocalypse of John, in: J. LAMBRECHT (Hg.), *L'Apocalypse johannique*, Leuven 1980, 267–281
- 1988: *Christology in Context*. The Earliest Christian Response to Jesus, Philadelphia 1988
- 1995: *Christologie im Kontext*. Die Jesusrezeption des Christentums, Neukirchen-Vluyn 1995
- JÖRNS, K.-P. 1971: *Das hymnische Evangelium*. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (StNT 5), Gütersloh 1971
- 1983: Proklamation und Akklamation. Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung, in: H. BECKER u.a. (Hg.), *Liturgie*

- und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. 1 (Historische Präsentation), St. Ottilien 1983, 187–207
- KARRER, M. 1986: *Die Johannesoffenbarung als Brief*. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986
- 1994: Einführung in die Offenbarung. Auslegung der einzelnen Abschnitte, in: *Unfaßbares entdecken*. Visionen aus der Offenbarung des Johannes (Texte zur Bibel 10), Neukirchen-Vluyn 1994, 9–14, 16ff
- KASHER, R. 1996: Angelology and the Supernal Worlds in the Aramaic Targums to the Prophets, *JSJ* 37 (1996) 168–191
- KEEL, O. 1977: *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977
- KELLY-BUCELLATI, Marilyn 1996: Seals in Ancient Mesopotamia and Seals of God in Revelation, *RTLu* 1 (1996) 79–100
- KEMPSON, W. E. 1982: *Theology in the Revelation of John*, Diss. South. Bapt. Theol. Sem. Louisville 1982
- \* KENNEL, G. 1995: *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit* (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995
- KLAUCK, H.-J. 1998: *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), München u.a. 1998
- KLATT, W. 1969: *Hermann Gunkel*. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (FRLANT 100), Göttingen 1969
- KOCH, K. 1980: *Das Buch Daniel* (EdF 144), Darmstadt 1980
- u.a. (Hg.) 1982: *Apokalyptik* (WdF 365), Darmstadt 1982
- \* KÖRTNER, U. H. J. 1988: *Weltangst und Weltende*. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988
- 1993: Weltende. Zur theologischen Herausforderung apokalyptischen Denkens im Zeichen globaler Bedrohung, *EvErz* 45 (1993) 286–300
- KNIBB, M. A. 1995: Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls, *DSD* 2 (1995) 165–184
- KOEP, L. 1952: *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache, Bonn 1952
- KOBY, V. H. 1977: The Apocalypse and Worship. Some Preliminary Observations, *RefR(H)* 30 (1977) 198–209
- KOPPEL, M. C. A. 1989: The Poetic Structure of the Priestly Blessing, *JSOT* 45 (1989) 3–13
- KRAUS, H.-J. 1969: *Die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn (1956), 2. überarb. und erw. Aufl. 1969<sup>2</sup>
- 1970: *Die biblische Theologie*. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970
- KRAYBILL, J. N. 1996: *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNT.S 132), Sheffield 1996
- \* KRETSCHMAR, G. 1985: *Die Offenbarung des Johannes*. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend (CThM 9), Stuttgart 1985
- KROLL, J. 1921/2: Christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien, in: *Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg*, Königsberg 1921/1922
- KÜMMEL, W. G. 1958: *Das Neue Testament*. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München 1958
- LACHS, S. T. 1988: Why Was the „Amen“ Response Interdicted in the Temple? *JSJ* 19 (1988) 230–240
- LADD, G. E. 1965: The Lion is the Lamb, *Eternity* 16 (1965) 20–22
- LAMBRECHT, J. (Hg.) 1980a: *L'Apocalypse johannique et l'Apocryptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), Leuven 1980

- 1980b: A Structuration of Revelation 4,1–22,5, in: ebd. 1980, 77–104
- LAMPE, P. 1981: Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln, in: *Eschatologie und Friedenshandeln*. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981, 59–114
- LANGE, A. 1995: *Weisheit und Prädestination*. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran (STDJ 18), Leiden 1995
- LANCELLOTTI, A. 1966: L'Antico Testamento nell'Apocalisse, *RevBib* 14 (1966) 369–384
- LÄPPLÉ, A. 1984: Das Geheimnis des Lammes. Das Christusbild der Offenbarung, *BiKi* 39 (1984) 53–58
- LATTKE, M. 1991: *Hymnus*. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie (NTOA 19), Fribourg u.a. 1991
- LÄUCHLI, S. 1960: Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung, *ThZ* 16 (1960) 359–378
- LAWS, Sophie 1988: *In the Light of the Lamb*. Imagery, Parody, and Theology in the Apocalypse (GNS 31), Wilmington, Del. 1988
- LEE, P. 2001: *The New Jerusalem in the Book of Revelation*. A Study of Revelation 21–22 (WUNT 2,129), Tübingen 2001
- LEIVESTAD, R. 1954: *Christ the Conqueror*, London 1954
- LEHNARDT, Th. 1991: Der Gott der Welt ist unser König. Zur Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im Sh'ma und seinen Benediktionen, in: M. HENGEL u.a. (Hg.), *Königsherrschaft Gottes*, Tübingen 1991, 285–307
- LEMMER, R. 1996: Early Jewish Mysticism, Jewish Apocalyptic and Writings of the New Testament – A Triangulation, *Neot.* 30 (1996) 359–376
- LENTZEN-DEIS, F. 1969: Das Motiv der „Himmelsöffnung“ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments, *Bib.* 50 (1969) 301–327
- LEVEQUE, J. 1979: Les quatre vivants de l'Apocalypse, *Chr* 26 (1979) 333–339
- LEVEY, S. H. 1974: *The Messiah*. An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum, Cincinnati 1974
- LICHTENBERGER, H. 1993: Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. STEGEMANN (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart u.a. 1993, 9–20
- 1997: Überlegungen zum Verständnis der Johannes-Apokalypse, in: Chr. LANDMESSER u.a. (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, FS O. HOFIUS (BZNW 86), Berlin 1997, 603–618
- LÖHR, H. 1991: Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: M. HENGEL u.a. (Hg.), *Königsherrschaft Gottes*, Tübingen 1991, 185–205
- LOHMEYER, E. (1928): *Kyrios Christos*. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11, (1928) Heidelberg 1961<sup>2</sup>
- LOHSE, E. (1954): Apokalyptik und Christologie (1954), in: DERS., *Die Einheit des Neuen Testaments*. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments (I), Göttingen 1973, 125–144
- (1961): Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse (1961), in: ebd. 329–333
- (1972): *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart u.a. (1972) 1979<sup>3</sup>
- (1975): Der Menschensohn in der Johannesapokalypse, in: DERS., *Die Vielfalt des Neuen Testaments*. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments II, Göttingen 1982, 82–87
- 1988: Wie christlich ist die Offenbarung des Johannes?, *NTS* 34 (1988) 321–338

- 1992: *Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes*. Zum Verhältnis von Juden und Christen nach der Offenbarung des Johannes (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1989), Münster 1992
- LONG, T. M. S. 1994: A Real Reader Reading Revelation, *Neot.* 28 (1994) 395–411
- LÜBBE, J. 1986: A Re-interpretation of 4Q Testimonia, *RdQ* 12 (1986) 187–197
- LÜCKE, F. 1832: *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes IV.* 1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1932
- LUST, J. 1980: The Order of the Final Events in Revelation and Ezechiel, in: J. LAMBRECHT (Hg.), *L'Apocalypse johannique*, Leuven 1980, 179–183
- MACH, M. 1990: Review Article. Das Rätsel der Hekhalot im Rahmen der jüdischen Geistesgeschichte (Rez. zu D. HALPERIN, *The Faces of the Chariot* [TSAJ 16], Tübingen 1988), *JSJ* 21 (1990) 236–252
- 1992: *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen 1992
- MACHOLZ, C. 1990: Das „passivum divinum“, seine Anfänge im Alten Testament und der „Hofstil“, *ZAW* 81 (1990) 247–253
- MAIER, G. 1981: *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25), Tübingen 1981
- MAIER, J. 1963: Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und „Gnosis“, *Kairos* 5 (1963) 18–40
- 1966: Hekhalot Rabbati 27,2–5, *Jud.* 22 (1966) 209–217
- SCHUBERT, K. 1973: *Die Qumran-Essener* (UTB 224), München u.a. 1973
- 1990a: *Zwischen den Testamenten* (NEB Erg. 3), Würzburg 1990
- 1990b: Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde, *RdQ* 14 [56] (1990) 543–586
- (1990): Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Tempel (1990), in: I. BROER (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart 1992, 172–213
- 1997: *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1995), Münster 1997
- MANN, F. 1981: Traces d'une haggadah pascale chrétienne dans l'Apocalypse de Jean?, *Anton.* 56 (1981) 265–295
- MARTIN, R. P. (1964): *Worship in the Early Church*, London (1964) 1974<sup>2</sup>
- MATERA, F. J. 1999: *New Testament Theology*, Louisville 1999
- MAZZAFERRI, F. D. 1989: *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (BZNW 54), Berlin 1989
- MCCOMISKEY, Th. E. 1993: Alteration of OT Imagery in the Book of Revelation: Its Hermeneutical and Theological Significance, *JETS* 36 (1993) 307–316
- MCDONALD, Patricia M. 1996: Lion as Slain Lamb: On Reading Revelation Recursively, *Horizons* 23 (1996) 29–47
- MCKENZIE, R. K. 1997: *The Author of the Apocalypse*. A Review of the Prevailing Hypothesis of Jewish-Christian Authorship, Lewiston 1997
- MCMULLEN, R. 1981: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981
- MCMNAMARA, M. 1966: Christians Made a Kingdom and Priests to God; Ap 1,6; 5,10 and the Targums to Ex 19,6, in: DERS., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Rom 1966, 227–230
- MERINO, P. J. A. 1990: *El cantico nuevo en el Apocalipsis*. Perspectiva biblico-teologica, Rom 1990
- MICHAELS, J. R. 1992: *Interpreting the Book of Revelation* (Guides to New Testament Exegesis 7), Grand Rapids, MI 1992
- MICHL, J. 1937: *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes*. I. Teil: Die Engel um Gott, München 1937
- 1938: *Die 24 Ältesten in der Apokalypse des hl. Johannes*, München 1938

- MILIK, J. T. 1976: *The Book of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976
- MINEAR, P. S. 1962: The Cosmology of the Apocalypse, in: W. KLASSEN u.a. (ed.), *Current Issues in New Testament Interpretation*, FS O. PIPER, New York 1962, Bd. 1: The Problem of Ontology, 23–37
- 1981: A Vision of Heaven, in: DERS., *New Testament Apocalyptic*, Nashville 1981, 67–77
- MOBERLY, R. B. 1992: When Was Revelation Conceived?, *Bib.* 73 (1992) 376–393
- MONDARI, F. 1997: La struttura generale dell'Apocalisse, *RivBib* 45 (1997) 289–327
- MOOCK, W. 1936: Zur Geheimen Offenbarung 4,6–11, *ThGl* 28 (1936) 609–612
- MOOR, J.C. de/STAALDUINE-SULMAN, E. van 1993: The Aramaic Song of the Lamb, *JSJ* 24 (1993) 266–279
- MOORE, St. D. 1995: The Beatific Vision as a Posing Exhibition. Revelation's Hypermasculin Deity, *JSNT* 60 (1995) 27–55
- MORRAY-JONES, C. R. A. 1990: Hekhalot Literature and Talmudic Tradition. Alexander's Three Test Cases, *JSJ* 22 (1990) 1–39
- 1992: Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition, *JJS* 43 (1992) 1–31
- MOWRY, Lucetta 1952: Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage, *JBL* 70 (1952) 75–84
- MOYISE, St. 1992f: Intertextuality and the Book of Revelation, *ET* 104 (1992/93) 295–298
- 1995: *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT.S 115), Sheffield 1995
- MÜLLER, E. 1994: *Microstructural Analysis of Revelation 4–11*, AUSS Doct. Diss. Ser. 21, St. Andrews 1994
- MÜLLER, H.-P. 1962: *Formgeschichtliche Untersuchungen zu Apc 4f.* (unveröffentl.) Diss. Masch., Heidelberg 1962
- 1963: Die himmlische Ratsversammlung. Motivgeschichtliches zu Apc 5,1–5, *ZNW* 54 (1963) 254–278
- 1964: Die kultische Darstellung der Theophanie, *VT* 14 (1964) 183–191
- MÜLLER, K. 1991: Die frühjüdische Apokalyptik, in: DERS., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB 11), Stuttgart 1991, 35–173
- MÜLLER, U. B. (1983): Literarische und formgeschichtliche Bestimmung der Apokalypse des Johannes als einem Zeugnis frühchristlicher Apokalyptik, in: D. HELLHOLM (Hg.), *Apocalypticism*, Tübingen (1983) 1989<sup>2</sup>, 599–619
- 1995: Apokalyptik im Neuen Testament, in: F.-W. HORN (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. Symposium zum 65. Geb. von G. STRECKER (BZNW 75), Berlin 1995, 144–169
- 2001: Parusie und Menschensohn, *ZNW* 92 (2001) 1–19
- MUNOA, Ph. B. III 1998: Christianizing Jewish Apocalypticism. D. E. AUNE's Proposal For Understanding Revelation, *BR* 43 (1998) 54–60
- MUSVOSCI, J. N. 1993: *Vengeance in the Apocalypse*, AUSS Doct. Diss. 17, St. Andrews 1993
- MUSSIES, G. 1971: *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John* (NT.S 27), Leiden 1971
- 1980: The Greek of the Book of Revelation, in: J. LAMBRECHT (Hg.), *L'Apocalypse johannique*, Leuven 1980, 167–177
- MUSSNER, F. 1985: „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse, in: *Glaube und Eschatologie*. FS W. G. KÜMMEL, Tübingen 1985, 209–227
- NEBE, G. W. 1994: Qumranica I, *ZAW* 106 (1994) 307–322
- NEEF, H.-D. 1994: *Gottes himmlischer Thronrat*. Hintergrund und Bedeutung von sōd JHWH – im Alten Testament (AzTh 79), Stuttgart 1994

- C.C. Newman, 1992 (S. 168)
- NEUENZEIT, P. 1960: „Ich will dir zeigen, was geschehen muß“ (Apk 4,1). Zum Problem der Tragik im neutestamentlichen Existenzverständnis, *BiLe* 1 (1960) 223–236
- NEWSOM, Carol A. 1987: Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirots, *JJS* 38 (1987) 11–30
- NICHTWEISS, Barbara 1992: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg (1992) 1994<sup>2</sup>
- NIKOLASCH, F. 1963: *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (WBTh 1), Wien 1963
- NITZAN, Bilhah 1994: *Qumran Prayer and Religious Poetry* (StDJ 12), Leiden 1994
- NOETHLICH, K. L. 1996: *Das Judentum und der römische Staat*. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996
- NÖTSCHER, F. 1959: Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumran, *RdQ* 1 (1959) 405–411
- NORDEN, E. 1923: *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede, Leipzig u.a. 1923
- NUSCA, A. R. 1998: *Heavenly Worship, Ecclesial Worship: A 'Liturgical Approach' to the Hymns of the Apocalypse of St. John*, Diss. Rom 1997, Rom 1998
- NUTZ, E. 1982: The Worthiness of the Lamb (Rev. 5), *BVP* 16 (1982) 39–44
- O'ROURKE, J. J. 1968: The Hymns of the Apocalypse, *CBQ* 30 (1968) 399–409
- OSBORN, Gr. R. 1963: Theodicy in the Apocalypse, *TrinJNS* 14 (1993) 63–77
- OSTEN-SACKEN, P. von der 1981: Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, *Zeuge* 33 (1981) 6–13
- OTZEN, B. 1984: Heavenly Visions in Early Judaism. Origin and Function, in: W. B. BARRICK u.a. (ed.), *In the Shelter of Elyon*. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. AHLSTRÖM (JSOT.S 31), Sheffield 1984, 199–215
- PARKER Jr., F. O. 2001: „Our Lord and God“ in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation?, *Bib.* 82 (2001) 207–231
- PAUL, A. 1992: De l'Apocalypse à la Théologie, *RSR* 80 (1992) 165–186
- PAULIEN, J. 1988a: Elusive Allusions. The Problematic Use of the Old Testament in Revelation, *BR* 3 (1988) 37–53
- 1988b: Recent Developments in the Study of the Book of Revelation, *AUSS* 26 (1988) 301–358
- 1995: The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and the Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation, *AUSS* 33 (1995) 245–264
- 1998: The Book of Revelation and the Old Testament: Thoughts on David AUNE's Approach, *BR* 43 (1998) 61–69
- PAX, E. 1962: Der Losverkauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffs, *Auton.* 37 (1962) 250–259
- PESCHECK, J. 1920: Der Gottesdienst in der Apokalypse, *ThPQ* 73 (1920) 496–514
- PETERSON, D. 1992: *Engaging with God*. A Biblical Theology of Worship, Grand Rapids, MI 1993
- PETERSON, E. (1935): *Von den Engeln*. (Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus), (1935) 1951<sup>2</sup>; in: DERS., *Theologische Traktate*, mit einer Einleitung von B. NICHTWEISS [Ausgewählte Schriften Bd.1] Würzburg 1994, 195–243
- PETUCHOWSKI, J. J. 1983: The Liturgy of the Synagogue. History, Structure, and Contents, in: GREEN, W. S. (ed.), *Approaches to Ancient Judaism IV*, Missoula 1983, 1–50
- 1994: Die Geschichte des synagogalen Gottesdienstes, in: G. MAYER (Hg.), *Das Judentum* (RM 27), Stuttgart 1994, 407–463
- PEZZOLI-OLGIATI, Daria 1997: *Täuschung und Klarheit: Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung* (FRLANT 175), Göttingen 1997

- PHILONENKO, M. (ed.) 1993: *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993
- PIPER, O. A. 1951: The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church, *ChH* 20 (1951) 10–22
- PIPPIN, Tina 1995: Jezebel Re-Vamped, *Semeia* 69/70 (1995) 221–233
- PÖHLMANN, W. 1991: Beobachtungen zur jüdisch-christlichen Apokalyptik und zur apokalyptischen Geschichtsdeutung im Dritten Reich, *KuD* 37 (1991) 160–171
- POLA, Th. 1995: Rezension von H.-D. NEEF, *Gottes himmlischer Thronrat*. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament (AzTh 79), Stuttgart 1994, *ThBeitr* 26 (1995), 174f
- PONTHOT, J. 1989: L'Angéologie dans l'Apocalypse Johannique, in: J. RIES (ed.), *ANGES et démons*. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve (25.–26.11.1987), Louvain-La-Neuve 1989, 301–312
- PORTER, St. E. 1989: The Language of the Apocalypse in Recent Discussion, *NTS* 35 (1989) 582–603
- PRÉVOST, J.-P. 1993: *How To Read the Apocalypse* (translated from the French: DERS., *Pour lire l'Apocalypse*), New York 1993
- PRICE, S. R. F. 1984: *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge u.a. 1984
- PRIGENT, P. 1964: *Apocalypse et Liturgie* (CTh 52), Neuchâtel 1964
- 1990: *Le Judaïsme et l'image* (TStAJ 24), Tübingen 1990
- 1993: L'Évangile de Jean et la mystique de la Merkaba, in: M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 233–242
- 1995: Qu'est-ce qu'une Apocalypse?, *RHPPhR* 75 (1995) 77–84
- RAMSAY, M. J. 1992: *Interpreting the Book of Revelation*, Grand Rapids, MI 1992
- RAND, J. A. du 1988: The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Rev 21,9–22,5), *Neot.* 22 (1988) 65–86
- 1992: An Apocalyptic Text, Different Contexts and an Applicable Ethos, *JTSA* 78 (1992) 75–83
- 1994: The Transcendent God-View. Depicting Structure in the Theological Message of the Apocalypse of John, *Neot.* 28 (1994) 557–573
- 1996: „... Let Him Hear What the Spirit Says ...“: The Functional Role and Theological Meaning of the Spirit in the Book of Revelation, *ExAu* 12 (1996) 43–58
- 1997: „Your Kingdom come ‚on Earth as It Is in Heaven‘“: The Theological Motif of the Apocalypse of John, *Neot.* 31 (1997) 59–75
- REDDISH, M. G. 1988: Martyr Christology in the Apocalypse, *JSNT* 33 (1988) 85–95
- REICHEL, G. 1975: *Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes*, Diss. Göttingen 1975
- REICHEL, H. 1994: *Angelus-interpret-Texte in der Johannes-Apokalypse*. Strukturen, Aussagen und Hintergründe (EHS.T 507), Frankfurt/M u.a. 1994
- REICHMANN, R. 1989: Die „Wasser-Episode“ in der Hekhalot-Literatur, *FJB* 17 (1989) 67–100
- REIFF, St. C. 1993: *Judaism and Hebrew Prayer*. New Perspectives on Jewish Liturgical History, Cambridge 1993
- REISNER, E. 1949: *Das Buch mit den sieben Siegeln*, Göttingen 1949
- RIESENFELD, H. 1983: Unpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu Phil 2,1–11, in: J. KIILUNEN (Hg.), *Glaube und Gerechtigkeit*. In Memoriam R. GYLLENBERG, Helsinki 1983, 155–168
- RIESNER, R. 1987: Der Priestersegen aus dem Hinnom-Tal, *ThBeitr* 18 (1987) 104–108
- RINALDI, G. 1963: La porta aperta nel cielo (Ap 4,1), *CBQ* 25 (1963) 336–347

- RISSI, M. 1957: Das Judenproblem im Licht der Johannesoffenbarung, *ThZ* 13 (1957) 241-159
- 1965: *Was ist und was geschehen soll danach*. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes (AThANT 46), Zürich u.a. 1965
- 1966a: *Alpha und Omega*. Eine Deutung der Johannesoffenbarung, Basel 1966
- 1966b: *Time and History*. A Study on the Revelation, Richmond 1966
- 1968: The Kerygma of the Revelation to John, *Interp.* 22 (1968) 3-17
- ROCHAT, D. 1992: La vision du trône. Une clé pour pénétrer l'Apocalypse, *Hokhma* 49 (1992) 1-21
- ROLLER, O. 1937: Das Buch mit den sieben Siegeln, *ZNW* 36 (1937) 98-113
- ROLOFF, J. 1990: Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, in: *Schöpfung und Neuschöpfung*, *JBTh* 5 (1990) 119-138
- 1994: Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes, in: H.-J. KLAUCK (Hg.), *Weltgericht und Weltvollendung*. Zukunftsbilder im Neuen Testament (QD 150), Freiburg u.a. 1994, 106-127
- ROOSE, Hanna, 2000: „Das Zeugnis Jesu“: seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes (TANZ 32), Tübingen 2000
- ROUILLARD, H. 1993: Royauté céleste et royauté terrestre en 1 R 22, in: M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 100-107
- ROUSSEAU, F. 1971: *L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament* (RechTh 3), Strasbourg 1971
- ROWLAND, Chr. 1979: The Visions of God in Apocalyptic Literature, *JSJ* 10 (1979) 137-154
- 1982: *The Open Heaven*. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, New York 1982
- 1985: *Christian Origins*. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect in Judaism, London 1985
- 1990: The Apocalypse. Hope, Resistance and the Revelation of Reality, *ExAu* 6 (1990) 129-144
- 1992: The Parting of the Ways: The Evidence of Jewish and Christian Apocalyptic and Mystical Material, in: J. D. G. DUNN (ed.), *Jews and Christians*. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135 (WUNT 66), Tübingen 1992, 213-137
- ROYALTY, R. M. Jr. 1997: The Rhetoric of Revelation, *SBL.SP* 36 (1997) 596-617
- RUIZ, J. P. 1989: *Ezechiel in the Apocalypse*. The Transformation of the Prophetic Language in Rev 16,17-19,10 (EHS.T 23/376), Frankfurt/M. u.a. 1989
- 1995: Revelation 4,8-11; 5,9-14. Hymns of the Heavenly Liturgy, *SBL.SP* 34 (1995) 216-220
- SACCHI, P. 1994: Die Macht der Sünde in der Apokalyptik, in: *Sühne und Gericht*, *JBTh* 9 (1994) 111-124
- SAFRAI, D. 1978: *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels* (InfJud 1), Neukirchen-Vluyn 1978
- 1981: *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FJCD 3), (hebr.: Tel Aviv 1965) Neukirchen-Vluyn 1981
- SATAKE, A. 1966: *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchen-Vluyn 1966
- 1980: Kirche und feindliche Welt. Zur dualistischen Auffassung der Menschenwelt in der Johannesapokalypse, in: D. LÜHRMANN u.a. (Hg.), *Kirche*, FS G. BORNKAMM, Tübingen 1980, 329-349
- 1991: Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen, in: C. BREYENBACH u.a. (Hg.), *Anfänge der Christologie*. FS F. HAHN, Göttingen 1991, 307-322

J. Chr. Salzman, 1994 (S. 264)

- SALDARINI, A. J. 1979: Apocalypses and „Apocalyptic“ in Rabbinic Literature and Mysticism, *Sem* 14 (1979) 187-205
- SCHÄFER, P. 1972: *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (StANT 28), München 1972
- 1975: *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (SJ 8), Berlin 1975
- (1982): New Testament and Hekhalot Literature. The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism (1982) in: DERS., 1988, *Studien*, 234-249
- (1986): Gershom Scholem reconsidered (1986), in: DERS. 1988, *Studien*, 277-285
- 1988: *Hekhalot-Studien* (TSAJ 19), Tübingen 1988
- 1991: *Der verborgene und offenbare Gott*. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991
- SCHAIK, A. P. 1980: ἄλλος ἄγγελος in Ap 14, in: J. LAMBRECHT (Hg.), *L'Apocalypse johannique*, Leuven 1980, 217-228
- SCHAPER, J. 1994: Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie, in: M. HENGEL u.a. (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 38-61
- SCHILLE, G. 1965: *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965
- 1992: Der Apokalyptiker Johannes und die Edelsteine (Apk 21), *SNTU* 17 (1992) 231-244
- SCHIMANOWSKI, G. 1985: *Weisheit und Messias*. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT 2,17), Tübingen 1985
- 1997: Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: R. LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger Sohn*. Die Präexistenz Christi, Paderborn u.a. 1997, 31-55
- SCHLATTER, A. 1912: *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*, Gütersloh 1912
- SCHLIER, H. (1957): Die Engel nach dem Neuen Testament (1957), in: DERS., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg (1964) 1968<sup>2</sup>, 160-175
- SCHMID, J. 1955: *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes* (3 Bde.), München 1955f
- SCHMIDT, D. D. 1991: Semitisms and Septuagintalsms in the Book of Revelation, *NTS* 37 (1991) 592-603
- SCHMIDT, J. M. (1969): *Die jüdische Apokalyptik*. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn (1969) 1976<sup>2</sup>
- SCHMITT, E. 1960: Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse, *ThQ* 140 (1960) 257-290
- SCHNACKENBURG, R. 1967: Die Kirche in der Welt. Aspekte aus dem Neuen Testament, *BZ* 11 (1967) 1-21
- SCHNEIDER, C. 1930: *Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes*, Leipzig 1930
- SCHOLEM, G. 1957: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M 1957
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth 1974: Redemption as Liberation. Apoc. 1,5f and 5,9f, *CBQ* 36 (1974) 220-232
- 1975: *Priester für Gott*. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, München 1975
- 1977: Composition and Structure of the Book of Revelation, *CBQ* 39 (1977) 344-366
- 1980: Apocalypsis and Propheeta. The Book of Revelation in the Context of Early Christianity, in: J. LAMBRECHT (Hg.), *L'Apocalypse johannique*, Leuven 1980, 105-128
- 1985: *The Book of Revelation*. Justice und Judgement, Philadelphia 1985
- 1998: The Christological Function of the Hymnes in the Apocalypse of John, *AUSS* 36 (1998) 207-229
- 1999: Die Worte der Prophetie. Die Apokalypse des Johannes theologisch lesen, in: *Prophe- tie und Charisma*, *JBTh* 14 (1999) 71-94

- M.D. Schwartz, 1992, *Mystical Prayer* (S. 164)
- SCHWEIZER, E. (1952): Die sieben Geister in der Apokalypse (1952), in: DERS., *Neotestamentica*. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963, Zürich u.a. 1963, 190–202
- SCHWEMER, Anna Maria 1991a: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatlidern aus Qumran, in: M. HENGEL/DIES., *Königsherrschaft Gottes*, Tübingen 1991, 45–118
- 1991b: Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in den Hekhalot Rabbati §§ 122–126, in: ebd., 1991, 309–359
- 1995/96: Studien zu den frühchristlichen Prophetenlegenden. *Vitae Prophetarum*, Bd. 1 Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel. Einleitung und Kommentar (TSAJ 49), Tübingen 1995; Bd. 2 Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern. Übersetzung und Kommentar (TSAJ 50), Tübingen 1996
- SCORALICK, R. 1989: *Trishagion und Gottesherrschaft*. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten (SBS 138), Stuttgart 1989
- SÉD, N. 1981: *La mystique cosmologique juive*, Paris 1981
- SEIDEL, H. 1991: Gottesvolk und Gottesdienst. Lobgesänge im Himmel und auf Erden, in: A. MEINHOLD u.a. (Hg.), *Gottesvolk*. Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie, Berlin 1991, 114–124
- SEMLER, J. S. 1760: *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, zur weiteren Beförderung des Fleißes angehender Gottesgelehrten*, Halle 1760
- SEYBOLD, K. 1977: *Der Aaronitische Segen*, Neukirchen-Vluyn 1977
- SHEA, W. H. 1984: Revelation 5 and 19 as Literary Reciprocals, *AUSS* 22 (1984) 249–257
- SHEPHERD, M. H. 1964: *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (ESW 6), London (1960) 1964<sup>2</sup>
- SIEGERT, F. 1992: *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*. Ps.-Philon, „Über Jona“, „Über Jona“ (Fragment) und „Über Simson“, Teil II: Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik (WUNT 61), Tübingen 1992 (Teil I: s.o. Quellen)
- SIGAL, Ph. 1984: Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities: Exploring Liturgical Acculturation, *NTS* 30 (1984) 63–90
- SILVA, D. A. de 1992: The Social Setting of the Revelation to John. Conflicts Within, Fears Without, *WThJ* 54 (1992) 273–302
- SKRINJAR, A. 1935: Les sept Esprits (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6), *Bib.* 16 (1935) 1–24. 113–140
- SMEND, R. 1989: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989
- SMITH, Chr. R. 1994: The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions, *NT* 36 (1994) 373–393
- SMITH, R. H. 1995: Why John Wrote the Apocalypse?, *CThMi* 22 (1995) 356–361
- 1998: „Worthy is the Lamb“ and Other Songs of Revelation, *CThMi* 25 (1998) 500–506
- SÖDING, Th. 1999: „Heilig, heilig, heilig.“ Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse, *ZThK* 96 (1999) 49–76
- SPATAFORA, A. 1997: *From the „Temple of God“ to God As the Temple*. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation, Rom 1997
- SPENCER, B. 1973: *Jesus As the Lamb*. M.Th. Thesis, Andrews University 1973
- SPIECKERMANN, H. 1989: *Heilsgegenwart*. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989
- 1994: Alttestamentliche „Hymnen“, in: W. BURKERT u.a. (Hg.), *Hymnen in der Alten Welt im Kulturvergleich* (OBO 13), Fribourg 1994, 97–108
- STARITZ, K. 1931: Zu Offenbarung Johannis 5,1, *ZNW* 30 (1931) 157–170
- STEMBERGER, G. 1992: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München (seit 1982 völlig neu bearbeitete Auflage), München 1992<sup>8</sup>

- STEFANOVIĆ, R. 1996: *The Background and Meaning of the Sealed Book in Revelation 5*, Berrien Springs, MI 1996
- STEUDEL, Annette 1994: *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde* (4Q MidrEschat<sup>a,b</sup>), Leiden 1994.
- STEVENSON, G. M. 1995: Conceptual Background to Golden Crown Imagery in the Apocalypse of John (4,4.10; 14,14), *JBL* 114 (1995) 257–272
- STONE, M. E. 1968: The Concept of the Messiah in iv. Esra, in: J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, 295–312
- 1991: On Reading an Apocalypse, in: J. J. COLLINS u.a. (ed.), *Mysteries and Revelations*. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium (JSPE.S 9), Sheffield 1991, 65–78
- STRECKER, G. 1996: *Theologie des Neuen Testaments* (erg. u. hg. v. F. W. HORN), Berlin u.a. 1996
- STUCKENBRUCK, L. T. 1994: An Angelic Refusal of Worship. The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John, *SBL.SP* 33 (1994) 672–696
- 1995: *Angelic Veneration and Christology*. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT 2,70), Tübingen 1995
- STUHLMACHER, P. 1996: Das Lamm Gottes – eine Skizze, in: H. LICHTENBERGER (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS M. HENGEL zum 70. Geb., Bd. III, Tübingen 1996, 529–542
- 1999: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen 1999
- STURM, R. E. 1989: Defining the Word „Apocalyptic“: A Problem in Biblical Criticism, in: J. MARCUS u.a. (ed.), *Essays in Honor of C. J. MARTYN* (JSNT.S 24), Sheffield 1989, 17–48
- SÜRING, M. L. 1982: *Horn Motifs in the Hebrew Bible and Related Ancient Near Eastern Literature and Iconography*, AUSS Doct. Diss. 4, St. Andrews 1982
- SURRIDGE, R. 1989f: Redemption in the Structure of Revelation, *ET* 101 (1989/90) 231–235
- SWARTZ, M. D. 1992: *Mystical Prayer in Ancient Judaism*. An Analysis of *Ma'aseh Merkavah* (TSAJ 28), Tübingen 1992
- SYRÉN, R. 1986: *The Blessings in the Targums*. A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33 (AAAbO, Ser. A; 64,1), Åbo 1986
- TABOR, J. S. D. 1986: *Things Unutterable*. Paul's Ascent to Paradise and its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts (Studies in Judaism), Lanham 1986
- TAEGER, J.-W. 1994: „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!“ Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, *ZNW* 85 (1994) 23–46
- TALBERT, Ch. H. 1976: The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity, *NTS* 22 (1976) 418–440
- 1994: *The Apocalypse*. A Reading of the Revelation of John, Louisville 1994
- 1999: The Christology of the Apocalypse, in: M. A. POWELL u.a. (ed.), *Who Do You Say That I Am?* Essays on Christology, FS J. D. KINGSBURY, Louisville 1999, 166–184
- TENGSTRÖM, S. 1993: Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament, in: M. PHILONENKO (Hg.), *Le Trône de Dieu*, Tübingen 1993, 28–99
- TENNEY, M. C. 1991: *Interpreting Revelation*, (1957) Neudruck Grand Rapids, MI 1991
- THEISOHN, J. 1975: *Der auserwählte Richter*. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch (StUNT 12), Göttingen 1975
- THIEDE, W. 1995: Ein süßes und doch schwerverdauliches Büchlein. Zur Auslegung der Johannes-Offenbarung in christlichen Sondergemeinschaften, *KuD* 41 (1995) 213–241
- THOMPSON, L. L. 1968: *The Form and Function of Hymns in the NT*. A Study in Cultic History, Diss. Chicago 1968
- 1969: Cult and Eschatology in the Apocalypse of John, *JR* 49 (1969) 330–350

- 1990: *The Book of Revelation*. Apocalypse and Empire (OUP), New York 1990
- 1996: Social Location of Early Christian Apocalyptic, *ANRW II* 26,3 (1996) 2615–2656
- THOMPSON, Marianne M. 1992: Worship in the Book of Revelation, *ExAu* 8 (1992) 45–54
- THOMPSON, St. 1985: *The Apocalypse and Semitic Syntax* (SNTS.MS 52), Cambridge 1985
- THÜSING, W. (1968): Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse (1968), in: DERS., *Studien zur neutestamentlichen Theologie* (WUNT 82), Tübingen 1995, 135–150
- TORRENCE, T. F. 1957: Liturgy and Apocalypse, *VC* 11 (1957) 28–40
- TORREY, Ch. C. (1958): *The Apocalypse of John*, New Haven u.a. (1958) 1959<sup>2</sup>
- TREPP, L. 1992: *Der jüdische Gottesdienst*. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart 1992
- TRIMAILLE, M. 1985: Ézéchiél et l'Apocalypse de Jean, *ModB* 40 (1985) 40f
- TRUDINGER, L. P. 1963: *The Text of the Old Testament in the Book of Revelation*, Th.D. Diss. Boston Univ. 1963
- 1966: Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation, *JThS* 17 (1966) 82–88
- TRUMMER, P. 1987: *Aufsätze zum Neuen Testament* (Grazer Theologische Studien 12), Graz 1987
- 1990: Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse, in: K. KERTELGE (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg u.a. 1990, 278–290
- TUCH, R. E. 1974: *The Use of the Major Prophets and the Book of Daniel in the Book of Revelation*, Ph. D. Diss., Melbourne 1974
- ULFGARD, H. 1999: L'Apocalypse entre Judaïsme et Christianisme. Précisions sur le monde spirituel et intellectuel de Jean de Patmos, *RHTPh* 79 (1999) 31–50
- ULLAND, H. 1997: *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zur Apokalypse 12–13 (TANZ 21), Tübingen 1997
- UNNIK, W. C. van (1951): 1 Clement 34 and the „Sanctus“, in: DERS., *Sparsa Collecta*. The Collected Essays, Bd. 3 (NT.S 31), Leiden 1983, 326–361
- 1964: Die „geöffneten Himmel“ in der Offenbarungsvision des Apokryphons des Johannes, in: *Apophoreta*. FS E. HAENCHEN (BZNW 30), Berlin 1964, 269–280
- 1970: „Worthy is the Lamb“. The Background of Apoc 5, in: A. DESCAMP u. a. (ed.), *Mélanges Bibliques*, FS B. RIGAU, Gembloux 1970, 445–461
- VALENTINE, J. 1985: *Theological Aspects of the Temple Motif in the Old Testament and Revelation*, Ph. D. Diss. Boston Univ. 1985
- VANHOYE, A. 1962: L'utilisation du livre d'Ézéchiél dans l'Apocalypse, *Bib.* 43 (1962) 436–467
- VANNI, U. (1971): *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloi. 8a), Rom 1971, Neapel 1980<sup>2</sup>
- 1979: *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1979
- 1980: Il simbolismo dell'Apocalisse, *Greg.* 61 (1980) 461–506
- 1988: *L'Apocalisse*. Ermeneutica, esegesi, teologia (SrivBib 17), Bologna 1988
- 1991: Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation, *NTS* 37 (1991) 348–372
- VASSILIADIS, P. 1997: Apocalypse and Liturgy, *SVTQ* 41 (1997) 95–112
- VERHEULE, A. F. 1973: *Wilhelm Bousset*. Leben und Werk, Amsterdam 1973
- 1979 (Hg.): *D. Wilhelm Bousset*. Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters, Leiden 1979
- VIELHAUER, Ph. 1975: *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. 1975

H. Vollenweider, 1993 (S.270)

- VIELHAUER, Ph./STRECKER, G. 1989: Apokalyptik des Urchristentums. Einleitung, in: W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2: Apostolische, Apokalyptisches und Verwandtes, Tübingen (1989<sup>5</sup>) 1990<sup>6</sup>, 516–546
- VOGELGESANG, J. M. 1985: *The Interpretation of Ezechiel in the Book of Revelation*, Ph. D. Diss. Harvard Univ. 1985
- VÖGTLE, A. 1970: *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970
- 1976: Der Gott der Apokalypse. Wie redet die christliche Apokalypse von Gott? In: J. COPPENS (Hg.), *La notion biblique de Dieu* (BETHL 41), Leuven 1976, 377–398
- VOLLENWEIDER, S. 1993: Die Beschwörung der Mächte. Überlegungen zur Botschaft der Johannesapokalypse, *EvErz* 45 (1993) 271–286
- VOLZ, P. 1934: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1934<sup>2</sup>
- VOORWINDE, St. 1998: Worship – The Key to the Book of Revelation?, *VoxRef* 63 (1998) 3–35
- WALKER, W. 1959: The Origin of the „Trice-Holy“, *NTS* 5 (1959) 132f
- WALTER, N. (1989): Die Botschaft des Sehers Johannes zwischen apokalyptischer Tradition und urchristlichem Osterglauben. Thesen zur theologischen Interpretation der Johannesoffenbarung (1989), in: DERS., *Praeparatio Evangelica*. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments (WUNT 98), hg. v. W. KRAUS u.a., Tübingen 1997, 303–310
- WARDEN, D. 1991: Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation, *JETS* 34 (1991) 203–212
- WARREN, A. L. 1994: A Trishagion Inserted in the 4 QSam<sup>a</sup> Version of the Song of Hannah, 1 Sam 2,1–10, *JJS* 45 (1994) 278–285
- WEALON, J. F. 1981: New Patches On An Old Garment: The Book of Revelation, *BThB* 11 (1981) 54–59
- WEBER, H.-R. 1988: *The Way of the Lamb. Christ in the Apocalypse*, Geneva 1988
- WEINFELD, M. 1983: The Heavenly Praise in Unisono, in: Irntraut SEYBOLD (ed.), *Meqôr Hayyim*, FS G. MOLIN, Graz 1983, 427–437
- WELKER, M. 1987: Über Gottes Engel, in: *Der eine Gott der beiden Testamente*, *JBTh* 2 (1987) 194–209
- WELLHAUSEN, J. 1907: *Analyse der Offenbarung Johannis* (AGWG. PH NS 9/24), Berlin 1907
- WENGST, K. 1973: *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1973<sup>2</sup>
- 1986: *Pax Romana – Anspruch und Wirklichkeit*. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986
- 1994: Babylon the Great and New Jerusalem. The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John, in: H. Graf REVENTLOW u.a. (ed.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbible Literature* (JSOT.S 171), Sheffield 1994, 189–202
- WERNER, F. 1945f: The Doxology in Synagogue and Early Church. A Liturgico-Musical Study, *HUCA* 19 (1945f) 275–351
- WHEALON, J. F. 1981: New Patches on an Old Garment: The Book of Revelation, *BThB* 11 (1981) 54–59
- WICK, P. 2002: *Die urchristlichen Gottesdienste*. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, (BWANT 150), Stuttgart 2002
- WINER (Wiener), J. G. B. 1825: *De Soloecismis*, qui in Apocalypsi Joannea inesse dicuntur, Leipzig 1825

- WINK, W. 1984: *Naming the Powers*. The Language of Powers in the New Testament, Philadelphia 1984
- WISDOM, Th. 1982: The Throne Set in Heaven (Rev. 4,1–11), *BVp* 16 (1982) 32–38
- WOLFF, Chr. 1976: *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (TU 118), Berlin 1976
- WOUDE, A. S. van der 1957: *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957
- 1990: Fünfzehn Jahre Qumranforschung 1974–1988. 3. Die Lieder für die Sabbatopfer, *ThR* 55 (1990) 245–251
- ZIMMERLI, W. (1972): *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (ThW 3,1), Stuttgart u.a. (1972) 1989<sup>6</sup>
- ZIMMERMANN, J. 1998: *Messianische Texte aus Qumran*. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT 2,104), Tübingen 1998
- 2000: Messianische Erwartungen in den Schriftfunden von Qumran. Einführung und Überblick, *ThBeitr* 31 (2000) 125–144

## Register

## 1. Stellenregister

1.1 Altes Testament		31,8	110
(einschließlich der LXX)		32	124.245
		34,29–35	230
<i>Genesis</i>		37,17–24	118
		39,11	99.100
1	5	40,4.25f	118
1,6f	48		
3,24	127	<i>Leviticus</i>	
7,11	48.69	4,7	110
9,13–16	102	17,11	226
12,3	192	22,27	124
18	134		
18,2	134	<i>Numeri</i>	
28,14	192	4,11	110
28,17	68.80.132	4,24.26	146
35,22	201	11,16	109
40,10	199f	15,38	101
49,1	200f	21,18	198
49,9f	197ff	23,22	230
49,10 (LXX)	200	23,24	197
		24,7 (LXX)	200
<i>Exodus</i>		24,8	230
3,10	109	24,9	197
3,14	143.148	24,17	198.200f.204.209
12,5	211	28,3	224
15	145.234	28,9f	226
15,18	146		
19,5f	249f	<i>Deuteronomium</i>	
19,16ff	47.76	17,18–20	192
24,1ff	109	32,39	145
24,9–11	109	32,43	73
24,16f	109	33,20	192
25,19	127	33,21	198
25,31–40	118	33,22	192
27,3	241		
28,17ff	99.100	<i>Josua</i>	
29,38	224	1,8	149
30,1–5	110	7,19	168
30,27	110		



<i>Richter</i>		<i>Esther</i>	
5,31	135.231	LXX 1,1d-e	114
		3,12ff	186
<i>1. Samuel</i>		<i>Judith</i>	
2,1.10	229	4,13	142
4,4	90	8,13	142
6,5	168	15,10	142
7	95	16,5.17	142
<i>2. Samuel</i>		<i>Tobit</i>	
6,2	90	8,15	284
7	95.199.203ff	12,15	111.242
7,8 (LXX)	141	13,17	99
7,12-16	204	<i>1. Makkabäer</i>	
7,14	204	1,21	118
7,16	201	3,4	200.202
23,5	201	4,49	118
<i>1. Könige</i>		<i>3. Makkabäer</i>	
6	127	6,18	69f
18,12	82	<i>Hohes Lied</i>	
19,18	245	4,5	200
<i>2. Könige</i>		<i>Sapientia Salomonis</i>	
2,16	82	6,14	93
11,12	192	9,4.10	93
19,15	90	<i>Sirach</i>	
22,19	17.92.256	3,21ff	94f
<i>1. Chronik</i>		24,4	93
13,6	90	40,21	239
16,36	265	43,8	48
24	114	47,11	93
24,1	111	47,22	204
24,19	111	49,8	93
25	239	50,11ff	155
29,2	100	50,17	155.266
29,11-13	60.143ff.171f.257	50,21	155.266
<i>2. Chronik</i>		50,24ff	155
16,9	232	51,12	204
28,18	93	<i>Hiob</i>	
29,30	266	1,6-12	17
<i>Nehemia</i>		2,1-6	17
8,6	265		
9,6	143		

37,4	48	93,1	146
41,12 (LXX)	48	95,6	155
<i>Psalmen</i>		95,7	169
1	203	96	131
1,2	149	96,7f	168
2	192.198.203	96,9	155
2,2	251	96,10	146
2,4	93	97	284
2,9	207.276	97,1	146
8,6	169	97,7	155
9,5.8	93	97,11 (LXX 96)	73
10,16	146	99	131.155
11,4	93.232	99,1	90
17,2	232	99,2.5.9	155
18,2	230	103,9-22	284
19,2	48	106,48	262
22	284	108,9 (LXX 107)	200
23	217	112,2 (LXX 111)	165
23,2f	214	114,4 (LXX 113)	211
24,8ff	131	114,6 (LXX 113)	211
25,14	76	115,1	168
28,1	169	118,19	72
29	131.283	123,1	93
29,1f	168.283f	140,14 (LXX 139)	165
29,3	131	141,2	242
32,4	149	144,15	244
32,8	232	145	294
34	232	146	284
41,14	262	148	284
47,6	77	150,1	48
47,8f	86.93	<i>Jesaja</i>	
57,6	131	1,9	141
60,9 (LXX 59,9)	200	3,8	131
68,5	90.96	3,14 (LXX)	109
72,19	262	6	17.51.76.92.96.
75,4.11	230		124.125.127.131f.
77,19	48		135.141ff.
78,23	67f.72.73	6,1	95.136
80,2	90	6,3	131ff.135ff.139ff.
87,9 (LXX 86,9)	168		141.149f.173
88,2	149	6,4	138
89,4f	201	6,5	87
89,6ff	129.284	6,6f	108.111
89,15	230.276	8,8	130
89,25	230	10,34f	203
89,29ff	201	11,1.10	201.202ff.204
89,38 (LXX 88)	276	11,2f	116.137.170.283
89,46	276	11,4	276
89,53	262	16,5	200
92,4	239	24	109
93	66		





2,6	69f	2,4	131
2,7	48.118	2,16	148
3,1-8	70	19,14	70.135
3,2	49	19,16	135
3,6	111.242.256		
3,7	242.278		
3,8	149		
5,1	66.69f.72.94		
5,4	118		
18,3	209		
18,6	66.69		
TestJuda			
24,1ff	198.209		
24,2	69		
24,4-6	204		
TestSebulon			
3,7	266		
TestDan			
6,2	242		
TestJoseph			
15,1	110		
19,6 (Arm)	229		
Vita Adae et Evae (gr. = Apk Mos)			
22,4	94		
Vitae Prophetarum			
Habakuk			
12,12-14	113		
1.3 Texte aus Qumran und seinem Umkreis			
Damaskusschrift (CD)			
2,2ff	188		
2,6.18	148		
6,4	198		
6,7.9	198f		
7,18f	199.209		
9,4	110		
11,17f	226		
1Q Genesis Apokryphon (1Q 20)			
2,1	148		

2,4	131
2,16	148
19,14	70.135
19,16	135

## Gemeinderegel (1QS)

6,8f	110
8,11f	199

## Gemeinschaftsregel (1QSa)

2,11-21	203
---------	-----

## Segenssprüche (1QSb = 1Q 28b)

4,25f	122
5,20-29	204
5,26-29	201f

## Kriegsrolle (1QM)

2,1f	112
------	-----

## Loblieder (Hymenrolle 1QH)

8 (XVI)	137
11 (XIX),23	240
14 (VI),13	122
16 (VIII),5f.12	140
16 (VIII),21f	140
19 (XI),23	240

## Neues Jerusalem

(2Q 24; 5Q 15; 11Q 18)

70	
5Q 15	70
Frg. 4,13	110
(s.a. 4Q 554)	

Jesaja-Pescher<sup>a</sup> (4Q 161; 4QpJes)

Frg. 8-10 iii,11-13	116
Frg. 8-10 iii,18ff	203
Frg. 8-10 iii,20	95
Frg. 10.20	95

## 4Q Florilegium (MidrEschat; 4Q 174)

Frg.1 i,7-11	95
Frg.1 i,11f	199.203

## 4Q Testimonia (4Q 175)

12	209
----	-----

Henoch (4Q En<sup>b</sup> ar)

4Q 202 iii,15	94
4Q 202 iv,6	148
4Q 204 vii	94.255
4Q 204 viii,27	94

Henoch (4Q En<sup>c</sup> ar)

4Q 204 v,19	148.255
4Q 204 vi,8	148f

Henoch (4Q En<sup>e</sup> ar)

4Q 206 Frg.1b ii,5	148
4Q 206 Frg.1e 19	148

Henoch (En<sup>g</sup> ar)

4Q 212 Frg.1b iii,21	148
----------------------	-----

4Q 213,14-20	69f
--------------	-----

## Buch der Riesen 70

4Q EnGiants <sup>a</sup> ar	
4Q 203 Frg.7 i,6	148
4Q EnGiants <sup>b</sup> ar	
4Q 530 Frg.1 ii,6	70
4Q 530 II Frg.9,17	95
4Q EnGiants <sup>d</sup> ar	
4Q 532 Frg.2,7	149

## Time of Righteousness (früher: TestNaphthali)

4Q 215a Frg.1 ii,10	95
---------------------	----

Jubiläen<sup>a</sup>

4Q 216 v,7	114
------------	-----

Ps-Jubiläen<sup>c</sup>

4Q 227 Frg.2,4	148
----------------	-----

Genesis-Kommentar (4Q pGen<sup>a</sup>)

4Q 252 v,1ff	198f.203
--------------	----------

## Listen und kalendarische Zyklen (4Q Otot; Calendrical Document)

4Q 259 (319 v-xi)	112
4Q 320ff	112

## Sefer ha-Milhamah

4Q 285 Frg.5,2	203
----------------	-----

## Pseudo-Ezechiel 122ff

4Q 385 Frg.4,5ff	123
------------------	-----

## Sabbatopferlieder (ShirShab)

24f.112.113.122	
-----------------	--

## 4Q 400 Frg.1 i,41ff

113	
4Q 400 Frg.1 i,46	113
4Q 400 Frg.1 ii,4	71
4Q 403 Frg.1 i,43	117
4Q 403 Frg.1 ii,4	71.96
4Q 403 Frg.1 ii,8f	117
4Q 405 Frg.20 ii,3.8f	95

## 4Q 405 Frg.22 96

## 4Q 405 Frg.23 i,3 71.95

## 4Q 405 Frg.23 i,8f 117 (s.a. 11Q 17)

Sapiential Work<sup>a,b</sup> (oder Instruction<sup>d</sup>)

4Q 418 Frg.81,4	95
4Q 419 Frg.1,9	95

## Tischsegen (Grace after Meals)

4Q 434a 7	95
-----------	----

## Self-Glorification Hymn

4Q 491c Frg.11 i,12ff	95.108
-----------------------	--------

## Benediktion (4Q papBened)

4Q 500 Frg.1,4	73
----------------	----

Worte der Lichter (4Q DibHam<sup>e</sup>)

4Q 504 Frg.2 iv,7	95
-------------------	----

„Lied des Weisen“ (4Q Shir<sup>b</sup>)

4Q 511 Frg.1	284f
--------------	------

4Q 511 Frg.2 i,10	95	<i>Aristobulos</i>	
4Q 511 Frg.35	250	Frg. 5	116
<i>Messianische Apokalypse</i>			
4Q 521 Frg.2 ii,7	96	<i>Ezechiel, Tragiker</i>	
<i>Exagoge</i>			
4Q 530 und 532 s.o. <i>Buch der Riesen</i>		85	94
<i>Josephus</i>			
4Q Noah ar ( <i>Mess.aram.</i> )		Josephus	99
<i>Bellum</i>			
4Q 534 Frg.1 ii,16.18		1,152	118
149		1,160	107
<i>Visions of Amram<sup>ad</sup> ar</i>			
4Q 544 Frg.1,2	70	3,400	200
(= K. BEYER: R 2,9f)		5,216f	118
4Q 546 Frg.2,1	149	6,312	200
		6,388	118
		7,148ff	118
<i>Antiquitates</i>			
<i>Proto-Esther<sup>a</sup> ar</i>			
4Q 550 Frg.A 5-7	186	1,30 (1,1)	48.118
<i>Neues Jerusalem</i>			
4Q 554 Frg.2 ii,15	99	1,156 (7,1)	169
		3,137 (6,5)	93
		3,237 (10,1)	211
		5,53 (2,7)	164
		7,95 (4,4)	266
		7,366 (14,7)	111
		9,11 (1,2)	266
		12,12ff (2,1)	197
		12,118 (2,15)	169
		17,301 (11,1)	107
<i>Vita</i>			
<i>Psalmenrolle (11Q Ps<sup>a</sup>)</i>			
11Q 5 Kol. 27,2ff	79f.226	2	111
<i>Hymnus an den Schöpfer</i>			
11Q 5 Kol. 26,1	95	<i>Philo von Alexandrien</i>	
<i>Apokryphe Psalmen</i>			
11Q 11, iv,6f	230	De somnis	93.99.116
<i>Sabbatopferlieder</i>			
11Q 17 x,7 (Kol.E)71		I, 21	48.118
11Q 17 ii,1,9 6-7	71	<i>Ps.-Philo, Predigten</i>	
<i>Tempelrolle</i>			
11Q 19, xv,18	110	De deo	
<i>1.4 Jüdisch-hellenistische Literatur</i>			
<i>Aristeasbrief</i>	169	3	134
10	197	6	134
131	197	7	134
		De Jona	
		17 (§ 62)	248

C 39 (§ 154)	248	6,35.41.48.51	145
<i>1.5 Neues Testament</i>			
<i>Matthäus</i>			
6,13	172	8,12	145
7,13f	70	8,18.24.28	145
9,27	199	9,9	145
12,5	226	10,7,9	145
15,22	199	10,11.14	145
19,28	108.113	10,30	263
20,29	47	11,25	145
21,9.15	199	12,31ff	141.207
23,22	94	13,19	145
24,27	210	14,6	145
25,31ff	94.214	14,30f	141.207
27,62	224	15,1,5	145
28,18b	277	16,11	141.207
		16,26	242
		16,28	207
		16,33	205.207
		17,11.21-23	263
		18,5.6.8	145
		19,14	224
		19,37f	224
		21,15	22
		21,16f	211
<i>Markus</i>			
1,10	12	<i>Apostelgeschichte</i>	
6,11	47	2,34	67
10,46	47	2,36	199
10,47.48	189	7,55f	12.69.82.218
11,19	47	8,34ff	222
13,1	47	8,39f	82
15,42	224	10,10	81
<i>Lukas</i>			
1,5.8	112	11,5	81
1,9-11	110	12,11	81
1,35	257	13,25	162
2,14	136	20,28	247
10,20	190	22,17	81
11,22	205	<i>Römer</i>	
15,19.21	162	1,3	199
16,9	111	1,16ff	174
22,30	108.113	1,21	166.168
<i>Johannes</i>			
1,29	22.212.223.224	2,4	258
1,36	22.212.223	3,4	205
1,41.45.49	199	4,11	54
1,51	69	5,17	249
3,13	67	6,36f	207
4,25	199	8,26	242
4,26	145	8,37	207.209
5,23	169	9,3-5	199
6,20	145	9,23	258

9,29	51.141		
11,33	258		
11,36	143		
12,1	111		
12,21	205		
15,12	55.203.205		
<i>1. Korinther</i>			
4,1	76		
5,7	224		
6,3	108		
6,20	248		
7,23	248		
9,2	54		
11,10	163		
11,26	274		
14,16	265		
14,25	265f		
15	209		
15,12ff	277		
15,54.55	207.209		
15,57	207f.209		
16,22	39.150.274		
<i>2. Korinther</i>			
3,15	192		
5,10	214		
5,17	262		
6,18	51.141		
12,2ff	72f.79.245		
12,4	278		
<i>Galater</i>			
2,20	226		
3,13	247		
4,5	247		
<i>Epheser</i>			
1,6	226		
1,20ff	277		
2,10	263		
4,4-8	67		
6,12	141		
5,25ff	226		
<i>Philipper</i>			
2,9ff	277		
2,10f	10.143.261		
4,3	184.190		
<i>Kolosser</i>			
1,15-20	281		
1,16	52.91		
1,18b	277		
1,19f	143		
1,27	263		
2,27	258		
<i>1. Thessalonicher</i>			
4,16	77		
<i>2. Thessalonicher 4</i>			
<i>1. Timotheus</i>			
1,17	169		
6,15	214		
<i>2. Timotheus</i>			
2,19	54		
4,7f	113		
<i>Hebräer</i>			
1,8	95		
4,12	222		
4,14	73		
4,16	95		
7,14	201		
8,1	95		
8,2	111		
9,3	40		
9,4	110.111		
9,11f	111		
10,20	73		
12,2	95		
12,22ff	256.263.280		
12,23	113.190		
13,11	120		
<i>Jakobus</i>			
1,12	113		
5,4	51.141		
<i>1. Petrus</i>			
1,18ff	248		
2,9	249		
2,22f	234		
3,12	232		

		1,13	57.105.203.210.
			214f
		1,15	41
		1,16	45.115.169.212.
			231
		1,17	42.55.63.64.66.78.
			144.175.182.210
		1,18	150.263
		1,19	11.31.40.66.76.
			175
		1,20	53.115.183
		2-3	1.37.39.184.271.
			273
		2,1	115.175.214f.272
		2,3	58
		2,7	80.205
		2,8	144.272
		2,10	47.113
		2,11	80.205
		2,12	212.272
		2,13	40.91
		2,16	212
		2,17	80
		2,18	210.231.272
		2,20	32.76.213
		2,26	205
		2,27	48.192
		2,28	209
		2,29	80
		3,1	41.57.115.272
		3,3	58
		3,5	184f.187.190.
			205
		3,6	80
		3,7	131
		3,8	169
		3,9	42
		3,10	47.57
		3,12	67.74.113.205
		3,13	80
		3,14	272.281
		3,18	247
		3,20	39.41.74
		3,21	10.40.85.91.204f.
			216f.218f.267.272
		3,22	39f.80
		6ff	190.192
		6,1-8,1	12.14.17
		6,1-12	54.212
		6,1	38.115.120f.153.
			180f.190.211f.262
<i>2. Petrus 4</i>			
		2,1	247
		2,12	120
		5,4	113
<i>Judas</i>			
		10	120
		14	256
<i>Johannesbriefe</i>			
		1 Joh	205.207
		1 Joh 5,4	205
		2 Joh	4
<i>Johannesoffenbarung (ohne Kapitel 4-5)</i>			
		1,1-8,1	26
		1,1-8	31.39.225
		1,1-3	16
		1,1	1.41.46f.75f.80.83.
			107.210.229.273.
			276
		1,2	63.64.175.229
		1,3	57.75f.210.286
		1,4-6	16
		1,4	39.40.41.85.91.
			115.143.147.232f
		1,5f	165f.210.225.227f.
			229.249.251.276
		1,6	48.165.168.249.
			257.263
		1,7-12	15
		1,7	55.147.192.224.
			252.267
		1,8	39.41.141.143f.
			147.164f.169.210.
			285
		1,9-3,2	62
		1,9-20	1.31.34.39.63.229
		1,9	39.63.229
		1,10	16.41.62f.66.77.80.
			81.83.175.182.222.
			255.272f
		1,11	115.184
		1,12ff	16.92.203.214
		1,12	41.42.63.64.115.
			175.182.256

6,2	44.62.65.180.205	8,1-4	16
6,3	38.115.153.190. 212	8,1	38.54.115.153.190. 212
6,4	57.58.228	8,2-5	14.103.177
6,5	38.44.62.65.115. 120.153.190.212	8,2	12.30.38.77.116. 218
6,6	77.120f.214f.222	8,3f	57.58.90.110.196. 241f
6,7	38.65.115.120. 190.212	8,5	47.58.77.114.241
6,8	44.58.65	8,6-11,19	14
6,9-11	111.113.242	8,6ff	14.116
6,9	38.58.103.115.190. 212f.228.241	8,6	38.77
6,10	38.131.153.193	8,7	225
6,12	27.115.147.180. 190f.212	8,9	60
6,14	187	8,13	17.77.193.214
6,15	251	9,2	54
6,16	38.40.87.89.103. 210.214	9,5	153
6,17	38	9,12	55.64
7,1-17	16.91	9,13	44.77.103.110f. 241.255
7,1	62.180f	9,14	17.77
7,2	190	9,16	256
7,3	76.165.190.213. 215	10,1-11	16
7,4ff	113	10,1-3	105
7,5	201	10,1	48.102.193
7,9-17	16	10,2	184
7,9-12	18.217.242	10,3-5	44
7,9ff	17	10,3	116.193
7,9	40.44.62.65.90.91. 105.165.180.190. 210f.215f.218.251	10,4	66.116.193.213. 267
7,10	38.40.87.89.91. 148.165.206.211. 216.273	10,6	52.73.150.263
7,11	38.91.106.110. 120f.155.158. 168f.195.215f.266	10,7	54.76.153.173
7,12	19.60.159.165. 167.169f.172.216. 257.264	10,8	44.54.66.184.193. 267
7,13-17	106	10,11	251
7,13	107.110.166.183	10,12	54
7,14	58.106.148.210f. 225.227	11,1-13	16
7,15	38.67.87.89.90.91. 215.218	11,1	67.103.111.182. 241
7,17	91.211.213.215f. 217	11,3-6	105
		11,4	117.218
		11,7	41.153.205.208f. 228
		11,8	213.225.228.233
		11,9	251
		11,11-18	16
		11,11	64
		11,12	77.78.267
		11,13	168.173
		11,14	55
		11,15-19	16
		11,15-18	17.18.217

11,15	40.44.77.90.116. 262.267	14,2	77.112.176.193. 238f.240.243.249. 267
11,16-18	106.154	14,3	59.106.110.113. 120f.154.195.216. 247.286
11,16	110.152.155.266. 267f	14,4	38.40.59.211.227. 251.286
11,17	38.41.58.90.105. 141.143f.147f.159. 164.169	14,6	54.214.251
11,18	27.32.76.147f.213 241f	14,7	27.73.147.168.173. 193
11,19	47.67.77.111.114. 230	14,9	53.183.193
12,1-18	5.13.16	14,10	211
12,1	105	14,11	263
12,3	47.115.158	14,12	242
12,4	153.218	14,13	77.80.106.175. 193.267
12,5	90.210	14,14	44.45.62.65.210
12,7-9	283	14,15	67.147
12,8	208	14,18	103.111.193.241
12,9	206	14,20	210.228
12,10-12	18	15,1-20,15	12
12,10ff	205f.217.267	15,1-8	14.17
12,10	40.77.159.165.167. 169	15,1	38.116.206
12,11	206.210f.225	15,2-8	16
12,12	69.73	15,2	48.112.118.205f. 239f
13,1-18	14.16.42.164.211. 252	15,3f	18.159
13,1	47.116.158.229. 261	15,3	41.89.141.143.148. 164.169.210f.213. 233f.228.278
13,2	116.169.217.230	15,4	159.168
13,3	57.58.213.227f. 230.251	15,5-8	67.91
13,4	266.283	15,5	44.54.62.111
13,5	187	15,6f	203
13,6	111	15,6	105.116
13,7	205.208f.242.251f	15,7	50.116.120f.150. 241
13,8	57.59.184f.187. 191.210f.213.222. 252.266	15,8	168f
13,10	242	15,9-16,21	14
13,11	211.130	16	193
13,12	266	16,1ff	116.206
13,14	58	16,1	67.77.78.116.241
13,15	266	16,2	241
13,16	53.183	16,3	241
13,17	247	16,4	241
14,1-20	16	16,4	18.159f.166
14,1ff	17	16,5-7	41.144.147
14,1-5	16.17	16,5	32.159.242
14,1-4	217	16,6	41.77.103.111f.
14,1	56.113.211	16,7	143f.169.241
		16,8	241

16,9	166.168		193.206.222.267
16,10	91.241	19,2	76.159
16,12	241	19,3f	58
16,14	41.47.141.143.251	19,3	263
16,15	147	19,4	38.48.58.87.89.
16,16	210		90.106.110.120f.
16,17	67.77.111.193.241		126.152.154f.216.
16,18-21	114		238.264.266
16,18	47.77	19,5-8	18
17,1-18	16.107.214	19,5	76.77.165.193
17,1	38.44.65.80.81.241	19,6	41.90.141.143.
17,2	251		159.165.169.176.
17,3	41.80.83.116.182		222.278
17,4	105	19,7	143.159.168.210f
17,6	113.225.242	19,8	242
17,7	116	19,10	155.266.272
17,8	28.147.184f.187.	19,11-16	16.105
	191	19,11	44.54.62.65.67.
17,9	116		69.73.276
17,10	153	19,12	47.230f
17,11	116	19,13	225
17,13	169	19,14	105
17,14	89.205.207.209f.	19,15	27.41.141.143.
	211.214		207.212.228
17,15	251	19,16	89.214
17,18	251	19,17	214
18,1-24	16	19,19	251
18,1f	193	19,20	42.266
18,1	62.168	19,21	48.58.212
18,2-5	17	20	220
18,3	58.169.251	20,1-10	53
18,4	77.78.193.267	20,1	53.183
18,6	48	20,3	64
18,7	168	20,4	27.53.89.106f.
18,8	143.165		108.113.183.249.
18,9	153.251		252.266
18,10	147	20,6	40.217.242.249.
18,11f	247		252.267.285
18,12f	102	20,7	153
18,13	58	20,8	48
18,16f	102.105	20,9	242
18,17	258	20,10	263
18,20	32.73.242	20,11-15	16
18,21	193	20,11f	38.85.87.89.92.103
18,22	240	20,12	27.184f.191.218
18,24	32.58.228.242	20,13	261
19	179.217.220	20,14	179
19,1-8	16.17	20,15	184.187.191
19,1-6	33	20,20	264
19,1-4	18	21f	1.75.91.242
19,1-3	238	21,1	73.74.261.274
19,1	62.165.167f.169.	21,3f	179

21,3	26.77.193.267.	1.6 Frühchristliche und patristische Literatur	
	287f		
21,5-8	143	<i>Apostolische Konstitutionen</i>	
21,5ff	234		
21,5	38.77.87.89.91.		
	175.262		136f
21,6	143.179	7,26	150
21,7	165.205	7,26,3	142
21,8	48	7,33,2	142
21,9-22,5	16.74.107	7,35,1	142
21,9	44.65.80f.116.	7,35,3	136
	210f.241	7,35,5ff	136
21,10	41.65.74.80.83.182	7,38,1	142
21,11	99.102.168	8,5,1	142
21,12	113	8,6,11	142
21,14	113.210f	8,9,8	142
21,18-21	99	8,12,18	142
21,19	99	8,12,27	136
21,22	40.41.67.104.141.	8,15,7	142
	143.160f.211.217.	8,16,3	142
	235	8,18,1	142
21,23	40.168.211.217	<i>Barnabasbrief</i>	
21,24	168.251		
21,26	159.168f	14,1	162
21,27	184f.187.210f	<i>Clemens von Alexandrien</i>	
22	82.267	<i>Paedagogus</i>	
22,1	47.65.87.90.92.	2,4	241
	107.210f.217.267f	2,43,3	241
21,2	214f	<i>Stromata</i>	
21,3	76.87.90.91.92.	5,6	147
	119.210f.213.217.	5,11,77	82
	267f	<i>I Klemens(brief)</i>	
21,5	143.165.249.252.	34,6-8	288
	263	34,6	140
22,6-21	16.30	61,3	167
22,6-20	32.41f	64	167.169
22,6	32.66.76.165.210.	65,2	167.169
	213	<i>Didache</i>	
22,7	76.187	8,2	172
22,8	39.42.266.272	10,6	150.274
22,9	32.42.187	<i>(Pseudo-)Dionysius</i>	
22,11	242	<i>Kirchliche Hierarchie</i>	
22,12	48	PG 3,212 B	176
22,14	210		
22,15	38		
22,16	39.42.187.209f.276		
22,17	80		
22,18	39.76.187		
22,19	187		
22,20	39.80.150.274		
22,21	242		



- Euseb*  
 Historia ecclesiastica  
 6,29,4 163  
 7,30,9 103
- Hieronymus*  
 Comm. in Daniele  
 zu 7,9 107
- Hippolyt*  
 Comm. in Daniele  
 4,33,6 191  
 4,34,1 191  
 4,34,2 191
- Ignatiusbriefe*  
 An die Epheser (IEph)  
 11,3 162  
 An die Magnesier (IMagn)  
 14 162  
 An die Smyrner (ISm)  
 11,1 162  
 An die Trallianer (ITr)  
 13,1 162
- Irenäus* 50.57  
 Adversus Haereses  
 5,35,2 289
- Justin*  
 Dialogus cum Tryphone  
 39,2 116  
 87,2 116
- Martyrium der Perpetua*  
 12,1 140
- Martyrium des Polykarp*  
 167
- Primasius*  
 Comm. in Apoc 109
- Victorin v. Pettau* 14  
 In Apocalypsim  
 IV,3 (zu Offb 4,4) 110
- 1.7 Rabbinica  
 1.7.1 Targumin  
*Onqelos*  
 zu Gen 49,10 200  
*Ps-Jonathan* 144f  
 zu Gen 32,39 145  
 zu Gen 49,1 200  
 zu Dtn 32,39 145  
*Neofiti*  
 zu Gen 49,10–13 145  
 zu Gen 49,10 200  
 zu Dtn 32,3 132  
 zu Dtn 32,39 145  
*Fragmententargum* 145  
 zu Gen 49,1 200  
 zu Dtn 32,39 145  
*Jonathan zu den Propheten*  
 zu Jes 6 135–137  
 zu Jes 6,6 136  
 zu Jes 16,5 200  
 zu Jes 32,15 136  
 zu Jes 33,5 136  
 zu Jes 38,14 136  
 zu Jes 52,13–53,12 200  
 zu Ez 1,26 98f  
 zu Ez 1,27 98,121  
*Hagiographentargume*  
 zu Ps 47,9 86  
 zu Ps 68,5 85f,90  
 zu Ps 68,34 86  
 zu Ps 89,8 86  
 zu Ps 123,1 86,90  
 zu Hld 4,5 200

- zu 1 Chr 29,11–13 171
- Targum Sheni*  
 zu Esther 1,2 94,118
- 1.7.2 Rabbinische Literatur  
*Mischna*  
 mArakh 2,5 224f  
 mBer 5,4 265  
 mBer 8,8 265  
 mHag 2,1 94  
 mMid 1,8 114  
 mTaan 4,2 111  
 mTam 1,1 114  
 mTam 3,2 224  
 mTam 4,3 224  
 mTam 4,7b.8 224  
 mYom 1,5 110.112.114  
 mYom 3,8 138  
*Tosephta*  
 tTaan 2,1–2 111  
*Jerusalem Talmud*  
 yBer 1,2 (3a) 101  
 yTaan 68a 111  
*Babylonischer Talmud*  
 bArakh 12b 112  
 bHag 13b 125  
 bHag 14b 49.108.144  
 bHag 15a 218  
 bHag 15b 244  
 bHag 16a 98  
 bNed 39b 96  
 bPes 54a 96  
 bSanh 93a/b 116  
 bSot 17a 101  
 bTaan 27b 112  
*Mekhilta des Rabbi Yishmael*  
 shirata  
 Ex 15 145  
 Kap. 16 (Ende) 135  
 Ex 20,2 144  
*Midrasch Ha Gadol*  
 MHG zu Gen 49,11200  
*Midrasch Rabba*  
 Bereshit Rabba  
 BerR 1,4 96  
 BerR 2,4 116  
 BerR 12 49  
 BerR 97 200  
 BerR 98,8 200  
 BerR 99,8 200  
 Shemot Rabba  
 ShemR 23,13 124  
 Wayyikra Rabba  
 WayR 2,8 149  
 Shir haShirim Rabba  
 ShirR 8,19 124  
*Midrash Tehillim*  
 MTeh 19,7 149  
 MTeh 92 139  
*Pirqe de Rabbi Elijahu*  
 PRE 19 239  
*Seder Elijahu Rabba*  
 SER (6) 7 149  
 SER 17 149  
 SER (31) 29 124.149  
*Seder Elijahu Zuta*  
 SEZ 12 149

		47,1 (§ 67)	75
		A 1f (§ 72)	77
<i>Sifre Bamidbar</i>			
§ 92	109		
§ 115	101		
<i>Sifre Devarim</i>			
§ 37	96		
<i>Tanchuma</i>			
Tanch § 16	124f		
Tanch § 26	109		
<i>Tanchuma Buber</i>			
TanchB § 23	124f		
<b>1.7.3 Hekhalot-Literatur</b>			
<i>3 Henoah (hebräisch)</i>			
1,2 (§ 1)	70		
1,5 (§ 1 Ende)	75.80		
1,12 (§ 2)	137		
2,4 (§ 3)	164.243f		
4,10 (§ 6)	244		
5,14 (§ 8)	277		
8,2 (§ 11)	258		
13,1 (§ 16)	115		
18,19 (§ 26)	189		
18,25 (§ 29)	101		
19ff (§ 30ff)	189		
20,2 (§ 31 Ende)	138		
22,14 (§ 34)	101		
25,6ff (§ 40f)	189		
27,1 (§ 43)	189		
27,2 (§ 43)	189		
30,2 (§ 47)	189		
32,1 (§ 49)	189		
33,1-34,2 (§ 50-51)	120		
33,3 (§ 52)	122.255		
35,2 (§ 55)	255		
35,4 (§ 52)	138.189		
37,2 (§ 55)	115		
39,1f (§ 57 Ende)	138		
40,1ff (§ 58)	139		
41,1 (§ 59)	75		
42,1 (§ 60)	75		
42,5 (§ 60)	115		
43,1 (§ 61)	75		
44,1 (§ 62)	75		
45,1 (§ 64)	75		
		<i>Hekhalot Rabbati</i>	
		§ 81	256
		§ 94	79
		§ 98	96
		§ 105	256
		§ 106	286
		§ 111	239
		§ 119	97
		§ 122-126	130.145
		§ 122	75.80
		§ 124	80
		§ 126	146.256
		§ 140ff	75
		§ 140	75.80
		§ 146	80
		§ 152ff	24
		§ 153	97
		§ 161	139.239f
		§ 162	240
		§ 163	137
		§ 164	137
		§ 166	98.101
		§ 171	255
		§ 174	137
		§ 179	137
		§ 183	255
		§ 198ff	79
		§ 236	245f
		§ 250	77
		§ 258f	244f
		§ 276	255
		§ 322	97
		<i>Hekhalot Zutarti</i>	
		§ 346	164.244
		§ 349	102
		§ 351	176
		§ 352	176
		§ 353	102
		§ 356	102
		§ 368	124
		§ 371	98.101
		§ 384	102.259
		§ 389	114.124
		§ 398	102
		§ 407	245
		§ 408	245
		§ 409	245

§ 411	244	Domitian 13,2	166
§ 420	72		
§ 421	176	<i>Tacitus</i>	
§ 509	72	<i>Annales</i>	
		2,56,2	156
<i>Ma'aseh Merkava</i>		12,19,2	156
	139.164.255f.286	15,29,1	156
<i>Massekhet Hekhalot</i>		15,29,2	156
	72	16,24,1	156
§ 782f (7,1)	101		
<b>1.8 Pagane und weitere Texte</b>			
<i>Cassius Dio (Dio)</i>			
62,4	156		
63,19-20	156		
67,4,7	166		
67,13,4	166		
62,23	156		
<i>Dexippos von Athen</i>			
(FGrHist II Nr.6)	156		
<i>Dio Chrysostomus (Dio Chrys)</i>			
Orationes			
45,1	166		
<i>Diodorus Siculus (Diodor)</i>			
2,30f	112		
<i>Diogenes Laertius</i>			
DIELS I,282	118		
<i>Pausanias</i>			
10,12,10	147		
<i>Plinius (d.Ä.)</i>			
Nat. Hist. 37,115	98		
<i>Pseudo-Callisthenis</i>			
Alexanderroman			
2,28 (cod.C)	140		
<i>Sueton</i>			
De vita Caesarum			
Domitian 4,4	105		

## 2. Namen- und Stichwortregister

- Abraham 70, 132, 134f, 140, 198  
 Achtzehnbittengebet 204  
 Ägypten 134, 135, 226, 247, 271  
 Akklamation 58f, 60, 106, 159f, 163f, 172, 182, 219, 221, 227, 236–238, 243, 246, 249, 251, 154–260, 267, 269, 273, 278f  
 Aktionseinheit 220.268  
 Älteste (s.a. Doxologie, Hymnus, Kleidung, Kranz, Proskynese, Thron) 2, 6, 34f, 38, 41, 46f, 52, 104, 105ff, 114, 119, 140f, 151–174, 176f, 179, 180, 195, 214–216, 218, 236–243, 260f, 264–266  
 – ein Ältester 40, 55, 66, 182, 192, 196, 205, 208, 210, 219, 227, 247, 260, 270, 276  
 Altar (s.a. Rauchopferaltar) 17, 77, 103f, 110f, 139f, 223f, 226, 235, 241  
 Alpha und Omega 143f, 179, 285  
 Altes Testament VII, 5, 8, 12, 18, 21, 23f, 28, 32, 191f, 157, 169  
 Amen 2, 34f, 41, 61, 121, 180, 194, 238, 263, 264–266, 287  
 Anbetung (s.a. Gottesdienst, Lobpreis, Proskynese) 2, 34, 42, 52, 60, 131, 287, 289  
 – Gottes 17, 105f, 108, 112, 155, 160, 178, 191, 216, 262, 266f, 272, 278  
 – des Lammes 216, 219  
 – des Kaisers 157  
 – des Tieres 42, 173, 184, 266, 282  
 Angesichtselengel 121f  
 Antichrist 5, 227  
 Antiochien 103  
 Antiphonien (s.a. Liturgie) 18, 134, 137, 145, 152f, 160, 173, 256  
 Antizipation 169, 178, 195, 216, 235, 251, 253, 274, 277, 282f, 285–288, 290  
 Apokalyptik 8, 11–13, 21, 29, 32, 74, 269, 275  
 Apokalypsen (s.a. Gattung) 6, 8, 21, 29, 31, 37, 280  
 Apokalyptische Literatur 18, 21, 44, 69, 78f, 97, 110f, 132, 140f, 187ff, 190, 229  
 Apostel (s.a. Zwölfzahl) 108, 110, 113 (Rabbi) Akiba 286  
 Audition 65f, 182  
 Auferstandener 1, 233  
 Auferstehung 82, 106, 207, 218, 227, 230, 254, 268, 277  
 Auferweckung Jesu 13, 30, 207f, 218f, 260, 276f, 282  
 Aufstieg 103  
 Babylon (s.a. Hure) 240, 258  
 Beauftragung 14, 19, 35, 81, 131  
 – des Lammes 234, 282f, 285, 287  
 Bekenntnis zu Christus (s.a. Christologie) 12  
 Berufung 16, 31, 41, 67, 69, 76, 92, 131, 209, 287  
 – des Lammes 248  
 Blut (s.a. Erlösung, Kreuz, Loskauf, Opfertod, Schächtung, Tod) 233, 280  
 – Abels 280  
 – Christi 166, 231, 249, 276f  
 – des Lammes 206, 223, 225–228, 247  
 Brandopferaltar (s. Altar)  
 Brief 13, 16, 30–32, 35, 39, 184, 225, 280  
 Buch (s.a. Gericht, Siegel) 7, 10, 12f, 14, 152, 181–192, 196, 205, 210, 215, 220, 232f, 248, 259, 266, 270  
 – Verlesung 76, 189f, 280  
 Buch (des Lebens) 28, 185–191, 252  
 Buchrolle 13, 28, 38, 65, 183–192, 195f, 213, 221, 232f, 236, 254, 257  
 Bund (s.a. Sinaibund) 26, 102, 137, 198, 201, 226, 280  
 Bundesblut 223  
 Bundesformel 26, 143, 287  
 Bundeslade 26, 111  
 Bundestheologie 26  
 Bundesverheißung 249

- Chajjot (s. Lebewesen)  
 Chasidim 229  
 Cheruben 49, 51, 71, 90, 93, 101, 120–122, 124, 126–128, 136, 284  
 Chiliasmus (s. Tausendjähriges Reich)  
 Commodus 166  
 „Christliche Wissenschaft“ 253  
 Christologie (s.a. Akklamation, Auferstehung, Aufstieg, Blut, Engelchristologie, Erhöhung, Lobpreis, Offenbarung, Wiederkunft) 6, 10, 12f, 19, 35, 37f, 41, 55, 92, 144, 153, 164, 168, 170, 192f, 205, 208, 210f, 219, 222, 224f, 227f, 233f, 245, 247f, 263, 271, 275–277  
 Christus (s.a. König, Knecht, Lamm, Messias, Sieg, Thron, Stimme) 12, 14, 30, 35, 89, 98, 115, 131, 144, 150, 162, 166, 169, 191, 199, 206f, 210, 212, 214, 219, 225–227, 229–233, 242, 246–248, 251, 254, 257, 264, 267f, 270, 281, 288f  
 Christushymnus 225, 228, 242, 285, 287  
 Christuspsalm (s.a. Hymnus) 160  
 Christusverkündigung 12  
 Christusvision (s.a. Vision) 67, 203  
 Dank (s.a. Lobpreis) 152, 169, 172, 207, 248f, 263, 265  
 Dankgebet 144, 172  
 Danklied 169, 172, 204, 284  
 David (s.a. Nachkomme) 12, 42, 55, 79f, 95, 171f, 191, 198–205, 209f, 231, 233, 241, 248f, 256f, 275f, 285  
 Deuteengel 117, 208f  
 Dexippos von Athen 156  
 Diadem (s.a. Kranz) 47, 115, 156, 158, 203, 259  
 Dienstengel 138, 149  
 Domitian 105, 166  
 Diokletian 217  
 Dionysios von Alexandrien 143  
 Donner 17, 48, 77, 97, 114f, 116, 119, 193  
 Doxologie (s.a. Akklamation, Liturgie, Lobpreis) 16, 34, 41, 60, 136, 150, 151–156, 159f, 164f, 167–170, 172, 220, 227, 243, 257f, 260–264, 265, 268, 278f, 281, 284  
 Drache 42, 47, 115f, 158, 218  
 Drama 7, 12, 14, 219  
 Dramatik 1, 7, 18, 16, 58, 103, 206, 208, 221  
 Dynamik 1, 8, 17, 35, 86, 93, 119, 167, 192, 277, 281f  
 Edelstein 97–100, 102, 105  
 Ekstase 45, 66–68, 79, 81  
 Endgericht (s.a. Gericht) 77, 107, 189  
 Engel (s.a. Angesichtselengel, Deuteengel, Dienstengel, Erzengel, Gabriel, Gemeindeengel, Lob, Michael, Sieben, Thron[engel], Posaunenengel, Proskynese, Uriel, Wächter) 6, 24f, 42, 54, 70f, 73f, 80, 95, 102, 105–111, 127, 129, 133–135, 138, 140, 149, 157, 162, 173, 176, 181f, 189f, 193, 195, 203, 208, 216, 218, 221, 241–243, 244f, 254–258, 261, 266f, 274, 276, 280, 282–284  
 Engel des Schalls 114  
 Engelchristologie 214  
 Engelfürsten 101  
 Engelgesang 129, 135, 180  
 Engelgruppen 25, 38, 59, 95, 108, 112, 115f, 117f, 120, 136–138, 149, 190, 193, 256  
 Engel-Priester 95  
 Engelschwur 150, 173  
 Erlöser (s.a. Christus) 89, 136, 222, 233, 281  
 Erlöste (s.a. Gemeinde) 90, 165, 169, 185, 246–248, 249–253, 269  
 Erlösung (s.a. Blut, Heil, Loskauf) 67, 166, 208, 225, 227, 249, 276, 286  
 Erstgeborener 249, 276f, 280  
 Erwählte (s.a. Gerechte) 80, 94, 121, 132, 187, 189f, 192, 209, 255  
 Erwählter (s.a. Menschensohn, Thron) 75, 94, 121, 133, 255  
 Erwählung 134–136, 164, 247, 249f  
 Erzengel 121, 134, 140, 242, 253  
 Eschatologie (s.a. Gericht, Sieg, Vollendung) 9f, 13, 17, 31, 39, 75, 77, 104, 109, 128, 144, 147–150, 152f, 169f, 172, 175, 179, 184, 199f, 203f, 206f, 209, 230, 251–253, 257–259, 274, 283  
 Ethik (s.a. Paränese) 38, 274  
 Evangelium 174, 151  
 Exodus (s.a. Passa) 211f, 224, 233f

- Fackeln (s.a. Flamme, Leuchter) 120, 232  
 Feuer 92, 97, 100, 102, 107, 117, 120, 127, 231, 283  
 Feuersäule 113  
 Flamme 17, 107, 117, 119, 231  
 Frieden 170, 283  
 Frühjudentum (s.a. Judentum) 199
- Gabriel (s.a. Engel) 107  
 Gattung (s.a. Brief, Hymnus, Prophetie) 8, 13, 21f, 23, 32, 39, 159, 280  
 Gaius Caligula 166  
 Gebet 27, 69f, 90, 94, 105, 111, 117, 133f, 136, 139f, 142–144, 164, 171f, 177, 207, 238, 241–243, 250, 257, 264–266, 282, 284, 286  
 Gegenwart (s.a. Zukunft) 15, 31, 86, 93, 128, 143f, 146, 206, 208, 213, 250, 262, 289  
 Gegenwart Gottes (s.a. Himmel) 3, 68, 76, 89, 91, 93, 97, 140, 175, 230, 232, 286–288, 289  
 Geheimnis (s.a. Thron Gottes) VII, 74f, 101, 134, 177, 185, 189, 231, 173  
 Geist (s.a. Heiliger Geist) 34, 41, 45, 67, 78, 80, 82, 203, 242, 265, 283  
 Geist des Menschen 79, 120  
 Geist Gottes 79f, 116f, 137, 170, 182, 192, 285  
 Geistbegabung (s.a. „Ich“ des Verfassers) 80, 82, 136, 182, 203  
 Geister (s.a. Engel, Sieben Geister) 71, 121, 133, 142, 173, 233, 280, 284f  
 Geisterfahrung 273  
 Gemeinde (s.a. Jüdische Gemeinde, Liturgie) 1, 11, 14, 18, 22, 38, 41, 75f, 78, 80, 82f, 91, 105, 113f, 131, 140, 147, 150, 155, 163, 165f, 175, 177f, 201, 105f, 209, 215–217, 241–243, 246, 249, 252, 264f, 270, 272–274, 276, 278, 289f  
 – sieben Gemeinden (s.a. Sendschreiben) 1, 3, 30f, 39f, 63, 76, 166, 184, 253, 263, 273  
 Gemeindeerfahrung 273  
 Gemeindeglieder 3, 18, 31, 80, 113, 207, 284  
 Gerechte (s.a. Erwählte) 112, 129, 132, 134, 187, 232, 280, 289
- Gerechtigkeit (s.a. Messias) 133, 143, 198, 199, 203, 273  
 – Lehrer der Gerechtigkeit 199  
 Gericht (s.a. Endgericht, Strafgericht, Thron) 76, 92f, 106f, 108f, 120, 173, 187, 189, 207, 267, 289  
 Gerichtsankündigung 131  
 Gerichtsbücher 185  
 Gerichtsdrohung 214  
 Gerichtseröffnung 152  
 Gerichtshandeln 143  
 Gerichtsszene 27, 35, 92, 163, 185, 188f  
 Gerichtstag 184, 1890, 214  
 Gerichtsversammlung 107  
 Gerichtsvision 26, 221  
 Gerichtswort 207  
 Gerichtszorn 267  
 Geschichte (s.a. Buch, Eschatologie, Heilsgeschichte, Schöpfung) 10, 12f, 116, 128, 129, 142, 145, 148, 165, 169, 175, 179, 184, 188, 246, 254, 257, 273, 281, 289f  
 Geschichtsplan 13, 116, 234  
 Geschöpfe (s.a. Schöpfung) 15, 41, 71, 91, 113, 116, 158, 161, 168, 208, 245, 256, 282, 287  
 Gestirne (s.a. Morgenstern) 78, 110, 112, 157, 233  
 Glaube (s.a. Abraham) 134, 206, 271, 273, 289  
 – an Christus 270  
 Glaubende (s.a. Erwählte, Gemeinde, Gerechte) 76, 83, 103f, 147, 178, 179, 191, 206f, 247, 251f, 274, 287, 289  
 Glaubensgestalten 108  
 Glaubenstreue 75, 175  
 Gott (s.a. Anbetung, Gegenwart, Geist, Gericht, Geschichtsplan, Hand, Heiliger, Herrlichkeit, Herrschaft, Lob, Proskynese, Richter, Schöpfer, Sieg, Thron, Wort) 1, 10–12, 14f, 17, 19, 33, 35, 40, 42, 51, 54, 60, 68f, 72, 74–76, 82f, 87–92, 96f, 103f, 107, 115, 119, 126, 128, 130, 133f, 144f, 147f, 152, 158, 162, 164–166, 173, 175–179, 193, 201, 207, 218, 232, 234f, 238, 242, 244, 247, 252, 259f, 263, 266f, 272f, 288  
 Gottesbegegnung 74, 109, 270

- Gottesbezeichnung (s.a. Pantokrator) 25, 38, 45f, 51, 131, 141–144, 145, 165, 195, 249, 252  
 Gottesdienst (s.a. Tempelgottesdienst, Wortgottesdienst) 2f, 15, 18, 23, 33, 36, 42, 80, 82, 112, 114, 119, 128, 132, 137, 140f, 155, 158, 161, 171f, 178, 224, 234, 240f, 257, 264–266, 270, 280f, 286, 288, 289  
 Gottesgemeinschaft 68, 257, 286  
 Gottesgestalt 84, 90, 97f, 101, 105–107, 119, 127, 158, 175, 195, 216, 218  
 Gottesherrschaft (s.a. Königsherrschaft) 92, 103, 124, 145f, 169, 183, 234, 250, 254, 267f, 274, 283, 289f  
 Gottesknecht (s.a. Messias) 212, 222, 234  
 Gotteslob (s.a. Doxologie, Hymnus) 18, 24, 38, 71, 86, 95, 101, 104, 106, 108, 113f, 121, 128, 129, 131–138, 147–152, 154, 158, 164, 175–177, 179f, 182, 193, 240, 245f, 256f, 260–263, 265, 272, 277, 283, 285, 288  
 Gottheit 7, 160  
 Gotteslästerung 50  
 Gottesprädikation (s.a. Name Gottes) 60, 89, 117, 130f, 139f, 143, 146, 148, 150f, 159, 161, 163, 167–172, 221, 256–258, 264, 283  
 Gottesschau 66, 74, 76, 109, 245  
 Gottesstadt 252, 280  
 Gottesschilderung 98, 101, 103, 105  
 Gottesvolk (s.a. Israel) 107f, 131, 209, 226, 247, 249–251  
 Götzendienst 42, 245
- Hades (s. Unheilsmächte, Unterwelt)  
 Halleluja (s.a. Amen, Akklamation, Lob, Responsorien) 33, 121, 138, 164f  
 Hand (Gottes) 57, 183f, 185f, 205, 210, 232f, 248, 257  
 Handlungseinheit (s. Aktionseinheit)  
 Haus (s.a. Tempel) 68, 72, 120, 223, 226  
 Haus Davids 199, 201f, 204  
 Heil (s.a. Sieg) 14, 75f, 199, 206, 208, 251, 273, 289  
 Heiliger Geist 79, 232  
 Heilsgeschichte 104, 119, 134, 147, 171, 216, 282  
 Hekhalot (s.a. Stellenverzeichnis) VIII, 18, 24f, 49, 71, 75, 79, 176, 269f, 290
- Henochgestalt (s.a. Metatron) 67, 72, 77, 100, 132f, 187f, 244  
 „Herr und Gott“ 161, 165f  
 Herrengebet (s.a. Doxologie) 172  
 Herrentag 34, 80, 83, 263, 280  
 Herrlichkeit (s.a. Thron) 15, 71f, 79, 96, 98, 102, 109, 119, 130–135, 149, 160, 168, 177, 179, 244, 159f, 289  
 Herrschaft der Erlösten 249–253  
 Herrschaft Gottes (s. Gottesherrschaft)  
 Herrschaft Jesu Christi (s.a. Königsherrschaft) 13f, 35, 169, 234, 252, 269, 276f  
 Herrscher (s.a. Lamm, Pantokrator, Proskynese, Thron) 10, 13, 19, 24, 87, 90, 92, 103, 107, 201, 203, 247, 266–268, 271  
 Herrscherkult 142, 166, 243  
 Himmel (s.a. Engel, Liturgie, Neuer Himmel, Thron) 2, 8, 12, 14, 17, 35, 41, 67–76, 79, 82f, 90, 92, 95f, 100, 108, 113, 126, 134–136, 172, 177, 188, 221, 230, 256, 260, 267, 272–274, 280–283, 286f, 290  
 Himmelfahrt 208  
 Himmelreich (s. Gottesherrschaft, Königsherrschaft)  
 Himmelsbewohner 73, 252  
 Himmelsozean 48, 81, 118  
 Himmelsreise 18, 78f, 93, 100, 132f  
 Hoffnung 14, 93, 200, 207, 273f, 289  
 Hofstaat (s.a. Engel) 1, 106f, 119, 129, 148, 151, 181f, 190, 208, 219, 233, 254, 259, 271  
 Hoherpriester (s.a. Segen) 99f, 266  
 Hure Babylon 80, 105  
 Hurerei 50  
 Hymnen (s.a. Akklamation, Antiphonien, Doxologie, Gottesdienst, Liturgie, Lob) 2, 7, 14, 18f, 25f, 28, 33f, 40f, 95f, 104f, 119, 128, 132, 134f, 141, 143, 148f, 155, 158, 159–162, 164, 168–173, 175–178, 179, 193, 205, 225, 134f, 238, 241–234, 238, 241f, 246, 248–251, 253, 255, 260–263, 267f, 270, 273f, 278f, 281f, 84f, 289f  
 „Ich“ des Verfassers (s.a. Johannes) 2, 3, 39, 42, 75

- Inthronisation (s.a. Beauftragung) 10, 15, 19, 70, 95, 176f, 183, 216, 219f, 233, 259
- Investitur 19, 27, 220f, 234
- Israel (s.a. Gottesvolk) 68, 75, 92f, 95f, 108f, 137, 198f, 209, 215, 226, 239f, 249, 266, 285f
- Jerusalem (s. Tempel)
- himmlisches (s.a. Neues Jerusalem) 1, 3, 74, 91f, 99, 104, 110, 179, 182, 214f, 274, 280, 289
- irdisches (s.a. Tempelgottesdienst) 16, 18, 81, 82, 148, 213
- Jesus (s.a. Christus, Kreuz, Lamm) 44, 92, 199, 207, 209, 222, 276f, 280
- Johannes (s.a. „Ich“ des Verfassers) 2f, 6f, 13, 16, 19, 21, 31f, 42, 63, 65, 76, 80f, 83, 89, 104, 176, 208, 213, 225, 234, 245, 263, 272–274, 286, 289f
- Johannes der Täufer 22, 162
- Johannesevangelium (s.a. Stellenregister) 22, 65, 145, 169, 242, 263
- Juda (s. Löwe aus Juda)
- Juden (s.a. Gottesvolk) 169, 191, 249
- Judentum (s.a. Frühjudentum, Spätjudentum) VII, 8, 28, 32, 167, 270f, 272
- hellenistisches 93, 134
- rabbinisches VII, 94
- Jüdische Gemeinde 270f
- Jünger 103, 134, 207
- Kaiserkult (s. Herrscherkult)
- Kanon 4, 43, 192
- Kirche (s.a. Urchristentum) 8, 20, 33, 43, 137, 162, 265
- Klage 179, 196, 276
- Kleidung 17, 47, 89, 95, 101, 157f, 203, 217, 231
- Knecht (s.a. Gemeinde) 204, 213
- Gottes (s.a. Gottesknecht) 83, 165
- Christi 75f, 192
- König (s.a. Thron) 33, 71, 86, 89f, 94, 96, 102–104, 125, 166, 198f, 201, 225, 250, 252, 256, 262
- Könige (der Erde) 33, 176, 205, 249, 251, 176f
- Königsherrschaft (s.a. Herrschaft, Gottes-herrschaft, Reich Gottes) 92f, 96, 109, 145f, 157f, 209, 240, 245, 256, 281, 284
- Kranz (s.a. Krone) 47, 52, 105f, 157f
- Kreuz (s.a. Christus, Sieg) 153, 206–208, 217, 227f, 230, 233, 246, 249, 252, 254, 276
- Kreuzestheologie 10
- Kreuzestod 31, 207, 227f, 230f, 233, 247, 251, 266, 273, 277
- Kreuzigung 13, 213, 224, 228
- Krone (s.a. Diadem, Kranz) 47, 95, 101, 129, 155–158, 203, 245, 255, 259
- Lade (des Bundes) 26, 93, 111, 120
- Lamm (s.a. Beauftragung, Heil, Inthronisation, Kreuz, Passalam, Sieg, Thron, Widder) 7, 10, 13f, 19, 22, 31, 35, 38, 56f, 91, 104, 115, 121, 163f, 169f, 179, 180, 185, 190, 195–197, 210–235, 236–238, 246–248, 251f, 257, 259f, 263, 266, 267f, 273, 275f, 282, 285f, 289
- Laodizea 39, 74, 85, 204, 219, 267, 272
- Lebewesen (Chajjot) 38, 49, 51, 120–128, 138, 140, 151, 154, 156f, 180, 195, 214f, 238, 240, 261, 264, 266
- Lehrer der Gerechtigkeit (s. Gerechtigkeit)
- Leid, Leiden 206, 212
- Leuchter (s.a. Fackeln, Feuer, Flamme) 115–118, 214f, 218, 232
- Liebe 166, 225f, 249, 258, 276, 287
- Lied (s.a. Lob, Neues Lied) 24, 90, 140, 218, 234, 239f, 241, 285f
- Liturgie (s.a. Gottesdienst, Hymnen, Responsorien, Tempelliturgie) VII, 2, 18, 24f, 28, 35f, 42, 82, 96, 104, 105f, 128, 131f, 136, 138, 140f, 154f, 167, 173, 176, 178, 224, 236f, 240, 259f, 264–266, 275, 277–286, 288, 290
- Lob(preis) (s.a. Gotteslob) 15, 25, 33, 52, 60, 71, 81, 106, 112, 121f, 127, 129, 138, 145, 150, 151–154, 157, 159–162, 176f, 227, 238, 246, 248, 256, 258, 261, 263–266, 278f, 282, 284, 288
- Los~~er~~rettung (s.a. Erlösung, Heil) 223, 237, 246–248, 252
- Löwe (aus dem Stamm Juda; s.a. Messias) 12, 182, 196–202, 222, 230–233, 248, 272, 275f
- Marakismus (Seligpreisung) 76, 244, 280

- Marana tha 39, 150, 274
- Märtyrer (s.a. Blut) 17, 27, 58, 106, 108, 111, 113, 131, 140, 206, 213, 228, 286
- Martyrium 242, 271
- Meer (s.a. Himmelsozean, Tier aus dem Meer, Wasser) 2, 41, 55, 118f, 136, 150, 173, 193, 261, 284
- Menschensohn (s.a. Christus, Messias) 19, 41, 66, 94, 105, 124, 215, 218, 221, 250, 264
- Merkava (s. Thronwagen)
- Messias (s.a. Christus, David, Löwe, Nachkomme, Name) 42, 55, 69, 75, 96, 137, 182, 196, 198–205, 209f, 216f, 219, 230, 248, 271, 276
- Metatron (s.a. Henoch) 77, 124f, 137, 243f, 258f
- Michael (s.a. Engel) 73, 78, 107, 111, 134, 189, 242
- Millenium (s. Tausendjähriges Reich)
- Monotheismus 40, 234, 275
- Morgenstern (s.a. Gestirne) 101, 276
- Musik 33, 224
- Musikinstrumente 58, 107, 238–243, 279
- Mythologie 6f, 108, 112, 233, 285, 289
- Mythos 5, 7
- Nachkomme (Davids) 55, 198, 203f, 210
- Nachkommenschaft 197, 213
- Name 113, 185, 190f
- Name Gottes (s.a. Gottesprädikation) 11, 90, 98, 101, 132f, 138f, 144f, 149, 163, 168, 171, 201, 283
- Name des Messias 96, 197, 200
- Nero 156, 166
- Neue Schöpfung 15, 134, 262, 269f, 274, 285, 287, 289f
- Neuer Himmel und neue Erde 1, 92, 99, 249, 285
- Neues Jerusalem (s.a. Jerusalem) 70, 75, 99, 102, 119, 251, 270, 289
- Neues Lied (s.a. Lied) 106, 126, 180, 193, 205, 221, 225, 237f, 240, 243, 245–249, 251, 254, 260, 266f, 279, 282
- Offenbarung (Christi) 258, 273, 276
- Offenbarung (Gottes) 12, 36, 66, 75, 82, 176, 187, 210
- Offenbarungsgeschehen 119, 187f, 278
- Opfer (s.a. Altar, Gebet, Kreuz, Lamm, Tamidopfer) 19, 104, 110f, 140, 218, 223, 225, 227, 233, 235, 238, 241f, 260, 286
- Opfertier 57, 120, 156, 211, 213, 228
- Pantokrator (s.a. Gottesprädikation) 41, 51, 89, 103, 141–144, 147, 160, 163, 169, 171f, 178, 256, 262, 266, 275
- Paradies 79, 244
- Paraklet 242
- Paränese 1, 285
- Parther 156
- Parusie (s.a. Wiederkunft) 150
- Passa 35, 57, 211f, 222–226, 233
- Passalam (s.a. Lamm) 211, 222, 224, 226
- Passaopfer (s.a. Opfer) 226, 234
- Paulus VIII, 4, 76, 81, 205, 207, 209, 245, 257f, 262, 265, 288
- Plagen 14, 35, 116, 153, 206, 241
- Philadelphia 113, 131
- Poesie (s.a. Lied) 2, 28, 33, 146, 164, 172, 237, 244, 256, 278f, 280f, 285, 289
- Posaune (s.a. Trompete) 10, 14, 66, 116, 150, 184
- Posaunenengel 30
- Presbyteroi (s. Älteste)
- Priester (s.a. Tempel) 47, 83, 104, 107, 110–112, 114, 132, 136, 158, 166, 176, 223, 246, 249f, 252, 268
- Prophet (s.a. Knecht) 10, 22, 76, 79f, 123, 191, 213
- Prophetie 2, 6, 8, 11, 13, 16, 21, 29, 32, 41, 75f, 80, 82, 135, 201, 269
- Proskynese (s.a. Anbetung) 2, 34f, 41f, 103f, 126, 138, 149, 153–158, 167, 173, 180, 217f, 227, 238, 264–266, 279
- Pseudepigraphie 4
- Pseudonymität 11
- Qeduscha (s.a. Doxologie, Gotteslob) 2, 20, 27, 41, 82, 103, 114, 127–152, 155, 160, 164, 173, 176, 178f, 190, 239, 255, 262, 272, 281, 287
- de Sidra 136
- Yotzer 136
- Qeduschalieder 24, 79, 101, 256, 286

- Rauchopferaltar (s.a. Altar) 110f, 241  
 Regenbogen 49, 97f, 101f, 114, 158  
 Reich Gottes (s.a. Gottesherrschaft, Königsherrschaft) 250, 287, 290  
 Rekapitulationstheorie 12, 14f, 30  
 Responsorien (s.a. Gottesdienst, Liturgie) 18, 36, 41, 105f, 129, 133, 137f, 145, 154, 160, 163, 169, 176f, 190, 254–260, 264f, 272, 280f  
 Retter (s.a. Lamm, Messias) 182, 219, 289  
 Rettung (s.a. Erlösung, Loskauf, Sieg) 82, 192, 232  
 Richter (s.a. Gericht) 59, 103, 203  
 Rom 78, 156, 166, 271  
 Römischer Reich 8, 22, 39, 142f, 250–252, 271, 289
- Sabbat 130, 136, 226f  
 Sabbatopferlieder (s.a. Stellenregister) 24f, 95, 112f, 124, 129, 171, 178, 282, 284  
 Sardes 41, 98, 185  
 Satan 40, 91, 121, 206, 217, 227, 230, 271, 283  
 Säule (s.a. Tempel) 71f, 113f  
 Schächtschnitt (s.a. Lamm) 58f, 104, 196, 210, 213, 218, 222–228, 233, 251f, 260, 275, 281f, 287  
 Schalen 10, 14, 105, 107, 110, 116, 150, 166, 241f  
 Schöpfer (s.a. Gott) 15, 33, 38, 90, 95, 97, 104, 114, 134, 136, 149f, 154f, 158, 161f, 172–174, 176f, 179, 206, 218, 234, 248, 256f, 260, 264, 267f, 270, 273, 277, 281f, 287f  
 Schöpfung (s.a. Neue Schöpfung) VII, 2, 5, 12, 15, 35, 40, 55, 71, 81, 96, 104, 124, 129, 134f, 150, 160, 164, 167, 178f, 182, 219, 234, 254, 260–264, 267f, 272, 282, 285  
 Seligpreisung (s.a. Makarismus) 16, 187, 210  
 Sendschreiben (s.a. Sieben, Überwinderspruch) VIII, 16, 31, 39f, 62, 77, 80, 187, 205, 207, 209, 215, 253, 271–273  
 Serafim (s.a. Engel, Engelgruppen) 96, 120, 128–132, 134, 136, 139–141
- Sieben(zahl) (s.a. Gemeinde, Himmel, Posaunen, Sendschreiben, Siegel) 9f, 12, 14, 18, 38f, 78, 100, 106, 115–118, 120, 170, 191, 230–233, 251, 254, 257f, 262, 283  
 – Geister 41, 117–117, 147, 157, 195, 218, 231f, 242, 258  
 Sieg (s.a. Auferstehung, Kreuz) 14, 31, 40, 55, 230, 276  
 Siegesmotiv (s.a. Kranz, Lob) 204–210, 267  
 Sieg des Lammes (s.a. Christologie) 103, 193, 208, 214, 216f, 222, 230f, 233, 252, 260, 272f  
 Siegel 6, 10, 12f, 28, 114f, 124, 181–193, 212, 214f, 221, 246, 280  
 – Sieben Siegel 14, 38, 115, 121, 183–185, 232, 267, 289
- Sinai 48, 109, 119  
 Sinaibund 109  
 Smaragd (s. Edelsteine) 44, 143, 176f  
 Smyrna 47, 113  
 Solecismen 9, 44, 143, 152, 276f  
 Soteriologie (s.a. Erlösung, Heil, Sühnopfer) 147, 163, 165, 177, 219, 223, 248, 251, 277  
 Spätjudentum 6  
 Stehen (vor Gott) 57, 117, 125, 133, 195, 218f, 233  
 Stimme 16, 34, 40f, 65f, 77f, 81, 111, 121, 123, 134, 140, 175, 182, 193, 239f, 255, 260, 267, 272, 287  
 Stimme Christi 64, 77f  
 Stimme Gottes 47, 77f, 283  
 Sühnopfer (s.a. Opfer) 226, 228, 276, 289
- (himmlische) Tafel (s. Buch)  
 Tamidopfer (s.a. Opfer) 211, 223f, 226f  
 Tausendjähriges Reich 252  
 Tempel (s.a. Priester, Priesterschaft) 66f, 71, 73, 81, 104, 111–113, 118, 126, 130, 135, 139, 155f, 223f, 183f, 287  
 – himmlischer (s.a. Altar) 24f, 54, 66f, 89, 91, 96, 120, 136, 179  
 – Zerstörung 223, 241, 271  
 Tempelgottesdienst 51, 112, 131f, 171, 266, 281  
 Tempelliturgie 18, 77, 130, 136, 138, 155, 176, 255

- Tempelsänger 107f, 112, 239, 264  
 Teuflische Trinität 14, 217, 227  
 Thyatira 209, 231  
 Tiridates 156  
 Trajan 156, 271  
 Trishagion (s. Qeduscha)  
 Thron (s.a. David, Herrschaft, Königsherrschaft)  
 – der Ältesten 46, 49, 91, 93, 105–108, 119, 155, 158, 218  
 – des Gerichts 103, 120  
 – Gottes VIII, 2f, 34, 40f, 83, 66f, 74, 78f, 82, 86–98, 100f, 104, 108, 120, 124, 126f, 132, 140, 158, 189, 195f, 217, 244, 246, 274, 284, 289  
 – der Herrlichkeit 93f, 96, 101, 120, 123f, 126f, 138, 203, 239f, 245f, 286  
 – des Lammes (Thron Christi; s.a. Sieg) 1, 40, 91f, 119, 206, 217f, 233, 252, 267, 272, 289  
 – des Tieres 91, 217  
 – des Satans 40, 91, 217  
 Thronender („der auf dem Thron sitzt“; s.a. Gottesprädikation)  
 Thronengel 137  
 Throngemeinschaft 214, 216f, 220, 234, 267  
 Thronlieder 244f  
 Thronrat 106, 108, 114  
 Thronsaal 12f, 17, 24, 67, 69, 103, 113, 273  
 Thronschilderung 26, 34, 86, 94, 98, 100f, 118f, 121, 127, 151  
 Thronvision 4, 14, 16f, 23, 26, 29, 36, 38, 42, 49, 76f, 79, 83, 87, 89, 98, 104, 113, 119, 122, 141, 172f, 175, 179f, 232, 234, 266f, 271, 273, 275, 282f, 287, 289  
 Thronwagen (Merkava) 24, 69, 71, 78f, 82, 86, 92f, 06, 122–124  
 Tier (s.a. Drache, Lebewesen, Thron) 42, 47, 147f, 184, 205f, 208f, 213, 227, 229, 252, 282  
 – aus dem Abgrund 209  
 – aus dem Meer 173, 227, 230, 251, 266  
 – vom Land 211  
 Tod (s.a. Buch des Lebens, Märtyrer) 179, 185, 206f, 219, 228, 248, 261  
 – Christi (s.a. Blut, Kreuz, Sieg) 207, 225, 227, 230, 233, 289
- des Lammes 10, 195, 222f, 228, 247, 251, 282  
 Todeswunde (s.a. Schächtschnitt, Tier aus dem Meer) 213f, 218, 227f, 230
- Überwinderspruch (s.a. Sieg) 39, 47, 205f, 217, 267, 272  
 Unheilmächte 261  
 Unterwelt 54f, 179, 180  
 Urchristentum 13, 174, 192, 201, 208, 234, 245, 252, 285  
 Urgemeinde 265  
 Uriel 187
- Verfolgung (s.a. Matyrium) 75, 107, 209, 271  
 Vierteilung 55, 182, 249, 252, 261  
 Vierzahl (s.a. Lebewesen) 127, 182  
 Vision (s.a. Gottesvision) VII, 10, 41, 48, 63–65, 70, 78, 81f, 92, 117f, 123, 130, 152, 175, 179, 273, 279, 282  
 Visionsteil der Offb 1, 5f, 10, 13, 17, 31, 37, 68, 77, 82, 175, 190, 206, 216, 274, 276, 285  
 Volk Gottes (s. Gottesvolk)  
 Vollendung (s.a. Neuer Himmel, Parusie) 1, 12, 96, 165, 172, 179, 216, 242, 251, 175, 282f, 285, 290
- Wächter 88, 127, 148, 245f  
 Wasser (s.a. Himmelsozean, Meer) 47f, 118, 126, 173, 213, 217, 244f  
 Weltherrschaft (s. Gottesherrschaft, Herrschaft, Königsherrschaft)  
 Widder (s.a. Lamm) 56, 21., 229  
 Widerstand 176, 119  
 Wiederkunft (s.a. Parusie)  
 Wille Gottes 140, 161, 183, 190, 232, 284  
 Wort Gottes 31, 78, 213  
 Wortgottesdienst (s.a. Gottesdienst) 104
- Zeuge (s.a. Knecht) 78, 105, 117, 192, 249, 276  
 Zion (s.a. David, Jerusalem) 17, 108f, 131, 280  
 Zorn (s.a. Gericht) 50, 150, 190, 241, 267  
 Zwölfzahl (s.a. Apostel) 10, 99, 112f

## Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

### Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

- Adna, Jostein*: Jesu Stellung zum Tempel. 2000. *Band II/119*.
- Adna, Jostein* und *Kvalbein, Hans* (Hrsg.): The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles. 2000. *Band 127*.
- Alkier, Stefan*: Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. 2001. *Band 134*.
- Anderson, Paul N.*: The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Band II/78*.
- Appold, Mark L.*: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band III/1*.
- Arnold, Clinton E.*: The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77*.
- Asiedu-Peprah, Martin*: Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy. 2001. *Band II/132*.
- Avermarie, Friedrich*: Die Taufzählungen der Apostelgeschichte. 2002. *Band 139*.
- Avermarie, Friedrich* und *Hermann Lichtenberger* (Hrsg.): Auferstehung - Resurrection. 2001. *Band 135*.
- Avermarie, Friedrich* und *Hermann Lichtenberger* (Hrsg.): Bund und Tora. 1996. *Band 92*.
- Bachmann, Michael*: Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59*.
- Back, Frances*: Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. 2002. *Band II/153*.
- Baker, William R.*: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68*.
- Bakke, Odd Magne*: 'Concord and Peace'. 2001. *Band II/143*.
- Balla, Peter*: Challenges to New Testament Theology. 1997. *Band II/95*.
- Bammel, Ernst*: Judaica. Band I 1986. *Band 37* - Band II 1997. *Band 91*.
- Bash, Anthony*: Ambassadors for Christ. 1997. *Band II/92*.
- Bauernfeind, Otto*: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22*.
- Baum, Armin Daniel*: Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. 2001. *Band III/138*.
- Bayer, Hans Friedrich*: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20*.
- Becker, Michael*: Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. 2002. *Band II/144*.
- Bell, Richard H.*: Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63*.
- No One Seeks for God. 1998. *Band 106*.
- Bennema, Cornelis*: The Power of Saving Wisdom. 2002. *Band II/148*.
- Bergman, Jan*: siehe *Kieffer, René*
- Bergmeier, Roland*: Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament. 2000. *Band 121*.
- Betz, Otto*: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42*.
- Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52*.
- Beyschlag, Karlmann*: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16*.
- Bittner, Wolfgang J.*: Jesu Zeichen im Johannes-evangelium. 1987. *Band II/26*.
- Bjerkelund, Carl J.*: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40*.
- Blackburn, Barry Lee*: Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40*.
- Bock, Darrell L.*: Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. 1998. *Band II/106*.
- Bockmuehl, Markus N.A.*: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36*.
- Bøe, Sverre*: Gog and Magog. 2001. *Band II/135*.
- Böhlig, Alexander*: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* - Teil 2 1989. *Band 48*.
- Böhm, Martina*: Samaritanen und die Samaritaner bei Lukas. 1999. *Band II/111*.
- Böttlich, Christfried*: Weltweisheit - Menschheitsethik - Urkult. 1992. *Band II/50*.
- Bolyki, János*: Jesu Tischgemeinschaften. 1997. *Band II/96*.
- Brocke, Christoph vom*: Thessaloniker - Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. 2001. *Band II/125*.
- Büchli, Jörg*: Der Poimandres - ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band II/27*.
- Bühner, Jan A.*: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2*.
- Burchard, Christoph*: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8*.
- Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. Hrsg. von D. Sänger. 1998. *Band 107*.
- Burnett, Richard*: Karl Barth's Theological Exegesis. 2001. *Band II/145*.
- Byrskog, Samuel*: Story as History - History as Story. 2000. *Band 123*.
- Cancik, Hubert* (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33*.

- Capes, David B.:* Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
- Caragounis, Chrys C.:* The Son of Man. 1986. *Band 38.*
- siehe *Fridrichsen, Anton.*
- Carleton Paget, James:* The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
- Carson, D.A., O'Brien, Peter T. und Mark Seifrid (Hrsg.):* Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism. Band 1: The Complexities of Second Temple Judaism. *Band II/140.*
- Ciampa, Roy E.:* The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. 1998. *Band II/102.*
- Classen, Carl Joachim:* Rhetorical Criticism of the New Testament. 2000. *Band 128.*
- Crump, David:* Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
- Dahl, Nils Alstrup:* Studies in Ephesians. 2000. *Band 131.*
- Deines, Roland:* Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
- Die Pharisäer. 1997. *Band 101.*
- Dettwiler, Andreas und Jean Zumstein (Hrsg.):* Kreuzestheologie im Neuen Testament. 2002. *Band 151.*
- Dietzfelbinger, Christian:* Der Abschied des Kommenden. 1997. *Band 95.*
- Dobbeler, Axel von:* Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
- Du Toit, David S.:* Theios Anthropos. 1997. *Band II/91.*
- Dunn, James D.G. (Hrsg.):* Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
- Paul and the Mosaic Law. 1996. *Band 89.*
- Dunn, James D.G., Hans Klein, Ulrich Luz und Vasile Mihoc (Hrsg.):* Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. 2000. *Band 130.*
- Ebertz, Michael N.:* Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
- Eckstein, Hans-Joachim:* Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
- Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86.*
- Ego, Beate:* Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34.*
- Ego, Beate und Lange, Armin sowie Pilhofer, Peter (Hrsg.):* Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. 1999. *Band 118.*
- Eisen, Ute E.:* siehe *Paulsen, Henning.*
- Ellis, E. Earle:* Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18.*
- The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54.*
- Endo, Masanobu:* Creation and Christology. 2002. *Band 149.*
- Ennulat, Andreas:* Die 'Minor Agreements'. 1994. *Band II/62.*
- Ensor, Peter W.:* Jesus and His 'Works'. 1996. *Band II/85.*
- Eskola, Timo:* Messiah and the Throne. 2001. *Band II/142.*
- Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology. 1998. *Band II/100.*
- Fatehi, Mehrdad:* The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. 2000. *Band II/128.*
- Feldmeier, Reinhard:* Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*
- Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64.*
- Feldmeier, Reinhard und Ulrich Heckel (Hrsg.):* Die Heiden. 1994. *Band 70.*
- Fletcher-Louis, Crispin H.T.:* Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. 1997. *Band II/94.*
- Förster, Niclas:* Marcus Magus. 1999. *Band 114.*
- Forbes, Christopher Brian:* Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75.*
- Fornberg, Tord:* siehe *Fridrichsen, Anton.*
- Fossuin, Jarl E.:* The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36.*
- Frenschkowski, Marco:* Offenbarung und Epiphanie. Band 1 1995. *Band II/79* – Band 2 1997. *Band II/80.*
- Frey, Jörg:* Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71.*
- Die johanneische Eschatologie. Band I. 1997. *Band 96.* – Band II. 1998. *Band 110.* – Band III. 2000. *Band 117.*
- Freyne, Sean:* Galilee and Gospel. 2000. *Band 125.*
- Fridrichsen, Anton:* Exegetical Writings. Hrsg. von C.C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76.*
- Garlington, Don B.:* 'The Obedience of Faith'. 1991. *Band II/38.*
- Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79.*
- Garnet, Paul:* Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band II/3.*
- Gese, Michael:* Das Vermächtnis des Apostels. 1997. *Band II/99.*
- Gräbe, Petrus J.:* The Power of God in Paul's Letters. 2000. *Band II/123.*
- Gräßer, Erich:* Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35.*
- Forschungen zur Apostelgeschichte. 2001. *Band 137.*
- Green, Joel B.:* The Death of Jesus. 1988. *Band II/33.*

- Gundry Volf, Judith M.:* Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37.*
- Hafemann, Scott J.:* Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19.*
- Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81.*
- Hahn, Johannes (Hrsg.):* Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. 2002. *Band 147.*
- Hannah, Darrel D.:* Michael and Christ. 1999. *Band II/109.*
- Hamid-Khani, Saeed:* Relevation and Concealment of Christ. 2000. *Band II/120.*
- Hartman, Lars:* Text-Centered New Testament Studies. Hrsg. von D. Hellholm. 1997. *Band 102.*
- Hartog, Paul:* Polycarp and the New Testament. 2001. *Band II/134.*
- Heckel, Theo K.:* Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53.*
- Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium. 1999. *Band 120.*
- Heckel, Ulrich:* Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56.*
- Der Segen im Neuen Testament. 2002. *Band 150.*
- siehe *Feldmeier, Reinhard.*
- siehe *Hengel, Martin.*
- Heiligenthal, Roman:* Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9.*
- Hellholm, D.:* siehe *Hartman, Lars.*
- Hemer, Colin J.:* The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49.*
- Hengel, Martin:* Judentum und Hellenismus. 1969. <sup>3</sup>1988. *Band 10.*
- Die johanneische Frage. 1993. *Band 67.*
- Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I. 1996. *Band 90.*
- Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II. 1999. *Band 109.*
- Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III. 2002. *Band 141.*
- Hengel, Martin und Ulrich Heckel (Hrsg.):* Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58.*
- Hengel, Martin und Hermut Löhr (Hrsg.):* Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73.*
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer:* Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. 1998. *Band 108.*
- Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. 2001. *Band 138.*
- Hengel, Martin und Anna Maria Schwemer (Hrsg.):* Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55.*
- Die Septuaginta. 1994. *Band 72.*
- Hengel, Martin; Siegfried Mittmann und Anna Maria Schwemer (Ed.):* La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes. 2000. *Band 129.*
- Herrenbrück, Fritz:* Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41.*
- Herzer, Jens:* Paulus oder Petrus? 1998. *Band 103.*
- Hoegen-Rohls, Christina:* Der nachösterliche Johannes. 1996. *Band II/84.*
- Hofius, Otfried:* Katapausis. 1970. *Band 11.*
- Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14.*
- Der Christushymnus Philipper 2,6-11. 1976. <sup>2</sup>1991. *Band 17.*
- Paulusstudien. 1989. <sup>2</sup>1994. *Band 51.*
- Neutestamentliche Studien. 2000. *Band 132.*
- Paulusstudien II. 2002. *Band 143.*
- Hofius, Otfried und Hans-Christian Kammler:* Johannesstudien. 1996. *Band 88.*
- Holtz, Traugott:* Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Band 57.*
- Hommel, Hildebrecht:* Sebasmata. Band 1 1983. *Band 31* – Band 2 1984. *Band 32.*
- Hvalvik, Reidar:* The Struggle for Scripture and Covenant. 1996. *Band II/82.*
- Joubert, Stephan:* Paul as Benefactor. 2000. *Band II/124.*
- Jungbauer, Harry:* „Ehre Vater und Mutter“. 2002. *Band II/146.*
- Kähler, Christoph:* Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Band 78.*
- Kamlah, Ehrhard:* Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7.*
- Kammler, Hans-Christian:* Christologie und Eschatologie. 2000. *Band 126.*
- siehe *Hofius, Otfried.*
- Kelhoffer, James A.:* Miracle and Mission. 1999. *Band II/112.*
- Kieffer, René und Jan Bergman (Hrsg.):* La Main de Dieu / Die Hand Gottes. 1997. *Band 94.*
- Kim, Seyoon:* The Origin of Paul's Gospel. 1981, <sup>2</sup>1984. *Band II/4.*
- "The 'Son of Man'" as the Son of God. 1983. *Band 30.*
- Klein, Hans:* siehe *Dunn, James D.G.*
- Kleinknecht, Karl Th.:* Der leidende Gerechtfertigte. 1984, <sup>2</sup>1988. *Band II/13.*
- Klinghardt, Matthias:* Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32.*
- Köhler, Wolf-Dietrich:* Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24.*
- Korn, Manfred:* Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51.*



- Koskenniemi, Erkki*: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Band II/61*.
- Kraus, Thomas J.*: Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes. 2001. *Band II/136*.
- Kraus, Wolfgang*: Das Volk Gottes. 1996. *Band 85*.  
– siehe *Walter, Nikolaus*.
- Kreplin, Matthias*: Das Selbstverständnis Jesu. 2001. *Band II/141*.
- Kuhn, Karl G.*: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1*.
- Kvalbein, Hans*: siehe *Ådna, Jostein*.
- Laansma, Jon*: I Will Give You Rest. 1997. *Band II/98*.
- Labahn, Michael*: Offenbarung in Zeichen und Wort. 2000. *Band II/117*.
- Lange, Armin*: siehe *Ego, Beate*.
- Lampe, Peter*: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, <sup>2</sup>1989. *Band II/18*.
- Landmesser, Christof*: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. 1999. *Band 113*.  
– Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. 2000. *Band 133*.
- Lau, Andrew*: Manifest in Flesh. 1996. *Band II/86*.
- Lee, Pilchan*: The New Jerusalem in the Book of Revelation. 2000. *Band II/129*.
- Lichtenberger, Hermann*: siehe *Avemarie, Friedrich*.
- Lieu, Samuel N.C.*: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. <sup>2</sup>1992. *Band 63*.
- Loader, William R.G.*: Jesus' Attitude Towards the Law. 1997. *Band II/97*.
- Löhr, Gebhard*: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. 1997. *Band 97*.
- Löhr, Hermut*: siehe *Hengel, Martin*.
- Löhr, Winrich Alfred*: Basilides und seine Schule. 1995. *Band 83*.
- Luomanen, Petri*: Entering the Kingdom of Heaven. 1998. *Band II/101*.
- Luz, Ulrich*: siehe *Dunn, James D.G.*.  
*Maier, Gerhard*: Mensch und freier Wille. 1971. *Band 12*.  
– Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Band 25*.
- Markschies, Christoph*: Valentinus Gnosticus? 1992. *Band 65*.
- Marshall, Peter*: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Band II/23*.
- Mayer, Annemarie*: Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene. 2002. *Band II/150*.
- McDonough, Sean M.*: YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting. 1999. *Band II/107*.
- McGlynn, Moyna*: Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom. 2001. *Band II/139*.
- Meade, David G.*: Pseudonymity and Canon. 1986. *Band 39*.
- Meadors, Edward P.*: Jesus the Messianic Herald of Salvation. 1995. *Band II/72*.
- Meißner, Stefan*: Die Heimholung des Ketzers. 1996. *Band II/87*.
- Mell, Ulrich*: Die „anderen“ Winzer. 1994. *Band 77*.
- Mengel, Berthold*: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8*.
- Merkel, Helmut*: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13*.
- Merklein, Helmut*: Studien zu Jesus und Paulus. *Band 1* 1987. *Band 43*. – *Band 2* 1998. *Band 105*.
- Metzler, Karin*: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44*.
- Metzner, Rainer*: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Band II/74*.  
– Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium. 2000. *Band 122*.
- Mihoc, Vasile*: siehe *Dunn, James D.G.*.
- Mittmann, Siegfried*: siehe *Hengel, Martin*.
- Mittmann-Richert, Ulrike*: Magnifikat und Benediktus. 1996. *Band II/90*.
- Mußner, Franz*: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Hrsg. von M. Theobald. 1998. *Band 111*.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm*: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28*.  
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 62*.
- Nielsen, Anders E.*: "Until it is Fullfilled". 2000. *Band II/126*.
- Nissen, Andreas*: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15*.
- Noack, Christian*: Gottesbewußtsein. 2000. *Band II/116*.
- Noormann, Rolf*: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66*.
- Obermann, Andreas*: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Band II/83*.
- Okure, Teresa*: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31*.
- Oropeza, B. J.*: Paul and Apostasy. 2000. *Band II/115*.

- Ostmeyer, Karl-Heinrich*: Taufe und Typos. 2000. *Band II/118*.
- Paulsen, Henning*: Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Hrsg. von Ute E. Eisen. 1997. *Band 99*.
- Pao, David W.*: Acts and the Isaianic New Exodus. 2000. *Band II/130*.
- Park, Eung Chun*: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Band II/81*.
- Park, Joseph S.*: Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. 2000. *Band II/121*.
- Pate, C. Marvin*: The Reverse of the Curse. 2000. *Band II/114*.
- Philonenko, Marc* (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69*.
- Pilhofer, Peter*: Presbyteron Kreitton. 1990. *Band II/39*.  
– Philippi. *Band 1* 1995. *Band 87*. – *Band 2* 2000. *Band 119*.  
– Die frühen Christen und ihre Welt. 2002. *Band 145*.  
– siehe *Ego, Beate*.
- Pöhlmann, Wolfgang*: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68*.
- Pokorný, Petr und Josef B. Souček*: Bibelauslegung als Theologie. 1997. *Band 100*.
- Pokorný, Petr* (Hrsg.): Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis. 2002. *Band 153*.
- Porter, Stanley E.*: The Paul of Acts. 1999. *Band 115*.
- Prieur, Alexander*: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. 1996. *Band II/89*.
- Probst, Hermann*: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45*.
- Räsänen, Heikki*: Paul and the Law. 1983, <sup>2</sup>1987. *Band 29*.
- Rehkopf, Friedrich*: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5*.
- Rein, Matthias*: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Band II/73*.
- Reinmuth, Eckart*: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74*.
- Reiser, Marius*: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Band II/11*.
- Richards, E. Randolph*: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band II/42*.
- Riesner, Rainer*: Jesus als Lehrer. 1981, <sup>3</sup>1988. *Band II/7*.  
– Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71*.
- Rissi, Mathias*: Die Theologie des Hebräerbriefes. 1987. *Band 41*.
- Röhser, Günter*: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25*.
- Rose, Christian*: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60*.
- Rüegger, Hans-Ulrich*: Verstehen, was Markus erzählt. 2002. *Band II/155*.
- Rüger, Hans Peter*: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53*.
- Sänger, Dieter*: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5*.  
– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75*.  
– siehe *Burchard, Christoph*
- Salzmann, Jorg Christian*: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59*.
- Sandnes, Karl Olav*: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43*.
- Sato, Migaku*: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29*.
- Schaper, Joachim*: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76*.
- Schimanowski, Gottfried*: Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. 2002. *Band II/154*.  
– Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17*.
- Schlichting, Günter*: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24*.
- Schnabel, Eckhard J.*: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band III/16*.
- Schutter, William L.*: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30*.
- Schwartz, Daniel R.*: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60*.
- Schwemer, Anna Maria*: siehe *Hengel, Martin*
- Schwindt, Rainer*: Das Weltbild des Epheserbriefes. 2002. *Band 148*.
- Scott, James M.*: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48*.  
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84*.
- Shum, Shiu-Lun*: Paul's Use of Isaiah in Romans. 2002. *Band II/156*.
- Siegert, Folker*: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61*.  
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26*.  
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34*.  
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46*.
- Simon, Marcel*: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23*.
- Snodgrass, Klyne*: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27*.
- Söding, Thomas*: Das Wort vom Kreuz. 1997. *Band 93*.  
– siehe *Thüsing, Wilhelm*.
- Sommer, Urs*: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58*.
- Souček, Josef B.*: siehe *Pokorný, Petr*.
- Spangenberg, Volker*: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55*.
- Spanje, T.E. van*: Inconsistency in Paul? 1999. *Band II/110*.

- Speyer, Wolfgang*: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Band I: 1989. Band 50.  
– Band II: 1999. Band 116.
- Stadelmann, Helge*: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. Band II/6.
- Stenschke, Christoph W.*: Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith. Band II/108.
- Stettler, Christian*: Der Kolosserhymnus. 2000. Band II/131.
- Stettler, Hanna*: Die Christologie der Pastoralbriefe. 1998. Band II/105.
- Strobel, August*: Die Stunde der Wahrheit. 1980. Band 21.
- Stroumsa, Guy G.*: Barbarian Philosophy. 1999. Band 112.
- Stuckenbruck, Loren T.*: Angel Veneration and Christology. 1995. Band II/70.
- Stuhlmacher, Peter* (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. Band 28.  
– Biblische Theologie und Evangelium. 2002. Band 146.
- Sung, Chong-Hyon*: Vergebung der Sünden. 1993. Band II/57.
- Tajra, Harry W.*: The Trial of St. Paul. 1989. Band II/35.  
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. Band II/67.
- Theißen, Gerd*: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, 31989. Band 19.
- Theobald, Michael*: Studien zum Römerbrief. 2001. Band 136.
- Theobald, Michael*: siehe *Mußner, Franz*.
- Thornton, Claus-Jürgen*: Der Zeuge des Zeugen. 1991. Band 56.
- Thüsing, Wilhelm*: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. Band 82.
- Thurén, Lauri*: Derhethorizing Paul. 2000. Band 124.
- Treloar, Geoffrey R.*: Lightfoot the Historian. 1998. Band II/103.
- Tsuji, Manabu*: Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. 1997. Band II/93.
- Twelftree, Graham H.*: Jesus the Exorcist. 1993. Band II/54.
- Urban, Christina*: Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. 2001. Band II/137.
- Visotzky, Burton L.*: Fathers of the World. 1995. Band 80.
- Vollenweider, Samuel*: Horizonte neutestamentlicher Christologie. 2002. Band 144.
- Wagener, Ulrike*: Die Ordnung des „Hauses Gottes“. 1994. Band II/65.
- Vos, Johan S.*: Die Kunst der Argumentation bei Paulus. 2002. Band 149.
- Walter, Nikolaus*: Praeparatio Evangelica. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. 1997. Band 98.
- Wander, Bernd*: Gottesfürchtige und Sympathisanten. 1998. Band 104.
- Watts, Rikki*: Isaiah's New Exodus and Mark. 1997. Band II/88.
- Wedderburn, A.J.M.*: Baptism and Resurrection. 1987. Band 44.
- Wegner, Uwe*: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. Band II/14.
- Welck, Christian*: Erzählte ‚Zeichen‘. 1994. Band II/69.
- Wiarda, Timothy*: Peter in the Gospels. 2000. Band II/127.
- Wilk, Florian*: siehe *Walter, Nikolaus*.
- Williams, Catrin H.*: I am He. 2000. Band II/113.
- Wilson, Walter T.*: Love without Pretense. 1991. Band II/46.
- Wisdom, Jeffrey*: Blessing for the Nations and the Curse of the Law. 2001. Band II/133.
- Wucherpennig, Ansgar*: Heracleon Philologus. 2002. Band 142.
- Yeung, Maureen*: Faith in Jesus and Paul. 2002. Band II/147.
- Zimmermann, Alfred E.*: Die urchristlichen Lehrer. 1984, 21988. Band II/12.
- Zimmermann, Johannes*: Messianische Texte aus Qumran. 1998. Band II/104.
- Zimmermann, Ruben*: Geschlechtermetaphorik und Geschlechterverhältnis. 2000. Band II/122.
- Zumstein, Jean*: siehe *Dettwiler, Andreas*