

Vladan Tatalović

Orthodox-Theologische Fakultät, Universität Belgrad

***Das Geheimnis der sieben Sterne
und der sieben goldenen Leuchter (Offb 1:20):
die liturgische Funktion der Johannesoffenbarung***

1. Einleitung

In der neutestamentlichen Wissenschaft spricht man in den letzten Dekaden oft über die gegenseitige Verbindung zwischen Bibel und Liturgie. Da zuerst in den alttestamentlichen Büchern die Spuren von Hymnen bemerkt wurden und da dies zur Erkennung des gottesdienstlichen Kontextes der Entstehung und Anwendung dieser Bücher führte¹, wurden auch Studien über neutestamentlichen Zeugnissen der frühchristlichen Liturgie veröffentlicht². Diese Welle der Interpretation freute sich vor allem über die Johannesoffenbarung³, dabei verstehend, dass man aus der Fülle seiner liturgischen Szenen (z. B. Offb 4-5)⁴ besonders bestimmte Formen (z. B. Dialoge, Hymnen usw) auswählen kann, durch welche man in die alte Welt des frühchristlichen Liturgiebens sehen kann. Dieser induktive Zugang ist ohne Zweifel vom Vorteil und bringt offensichtlich Ergebnisse, aber kann

¹ Vgl. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Handkommentar zum Alten Testament II/2, Göttingen 1897, 41926; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Nashville: Abingdon 1962 usw.

² Vgl. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, London 1953; J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, London: Light & Life Pub Co 1956 usw.

³ Vgl. J. Pescheck, „Der Gottesdienst in der Apokalypse“, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 73 (1920), 496-514; B. Brinkmann, „De vision liturgica in Apocalypsi S. Johannis“, *Verbum Domini* 11 (1931), 335-42; O. Piper, „The Apocalypse of St. John and the Liturgy of the Church“, *Church History* 20 (1951), 250-65; L. Mowry, „Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage“, *Journal of Biblical Literature* 71 (1952), 75-84; A. Cabaniss, „A Note on the Liturgy of the Apocalypse“, *Interpretation* 7 (1953), 78-86; G. Dellings, „Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse“, *Novum Testamentum* 3 (1959), 107-37; S. Läubli, „Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung“, *Theologische Zeitschrift* 16 (1960), 359-78; M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy in the Apocalypse*, *Ecumenical Studies in Worship* 6, London: Lutterworth 1960; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, *Cahiers Théologiques* 52, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1964; J. O'Rourke, „The hymns of the Apocalypse“, *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 399-409; K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium, Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, *Studien zum Neuen Testament* 5, Gütersloh: Mohn 1971; E. Cothenet, „Earthly Liturgy and Heavenly Liturgy according to the Book of Revelation“, *Roles in the Liturgical Assembly*, New York: Pueblo 1981, 115-35; J. A. Draper, „The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7:1-17“, *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988), 135-143; H. Ulfgard, *Feast and Future: Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, *Coniectanea neotestamentica* 22, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1989; U. Vanni, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation“, *New Testament Studies* 37 (1991), 348-372; P. Vassiliadis, „Apocalypse and Liturgy“, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997) 95-112; I. Σκιαδαρέσης, *Λειτουργικές Σκηνές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1999; Σ. Δεσπότης, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Α'-Β' Αθήνα: Άθως 2005-2007; J.-P. Ruiz, „Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse“, D. L. Barr (Hrsg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, *Society of Biblical Literature Symposium Series* 39, Leiden: Brill 2006, 221-241; V. Tatalović, „Evharistija Crkve kao Sitz im Leben Otkrivenja Jovanovog“, *Srpska teologija danas* 2 (2010), 77-110.

⁴ E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia: Fortress 1985, 166.

man über die Offenbarung auch breiter nachdenken – wie in dem einheitlichen Buch, das die konkrete Rolle im liturgischen Leben der kleinasiatischen Gemeinde hatte? Es gibt nicht den Exegeten, welcher nicht bemerken wird, dass in Richtung der positiven Antwort auf diese Frage das Haupthindernis *die Änderung* ausmacht, die beim Lesen dieser Apokalypse bemerkt wird: aus dem offensichtlichen gottesdienstlichen Kontext und dementsprechender Sorge des Autors (Offb 1-3), kommt der Prophet auf einmal durch die Tür im Himmel zum Gottes Thron (4:1) und bringt so den Leser in eine ganz unterschiedliche, ungewöhnliche Welt, in welcher bis zum Ende seines Buches malerisch der dramatische Kampf und der endgültige Sieg Gottes über die Kräfte des Bösen (4-22) dargestellt wird.

Aber was ist es eigentlich, was Prophet im Himmel sieht, was auch reich an verschiedenen Liturgieszenen ist? Sind es mythologische Vorstellungen östlicher Kulturen, Metaphern übernommen von der eucharistischen Versammlung oder etwas anderes? Was ist da für eine Verbindung zwischen Himmel- und Weltwirklichkeit in der Offenbarung und können dieser Sprung in den Himmel und Ansehen der dortigen Geheimnisse eine Rolle haben, die mit der Kirchenliturgie in Verbindung stehen – die aber trotzdem die ersten drei Kapiteln zeigen? Diese Fragen bereiteten schon seit immer das größte Hindernis für die Deuter, aber nach unserer Meinung sind sie auch diejenigen, die zum richtigen Verstehen der Offenbarung führen, da der Autor mit diesem Aufsteigen in den Himmel, dass was er am Anfang andeutet (1:1-3), auch erfüllt: dass man sein Buch auch als Prophetie lesen soll (1:3) und als Apokalypse (1:1)⁵. Mit anderen Worten, mit solcher seiner Andeutung am Anfang des Buches, gibt Johannes den Lesern ein Signal darin das Bestehen *der prophetischen und apokalyptischen Gattung* zu fühlen, als zwei Kommunikationskanäle, an welchen er sich vom vornherein mit ihnen versteht⁶, was eben bedeutet, dass die ersten Leser der Offenbarung diesen plötzlichen Sprung auf den Himmel als Änderung zwischen zwei *Genres* verstehen konnten. Die Sache wird herausfordernder wenn wir uns ausdenken, dass Offenbarung das gesamte *Liturgiebuch* ist bzw. dass Autor diese zwei Genres benutzte, wegen theologischen Ziels, welcher in Bezug mit der Liturgie stand. Aber auf welche Weise wird erst klar, wenn wir dessen Rolle zeigen, die diesen Ziel entsprechen würde. Daher beginnen wir zuerst mit der weltlichen Realität, in welcher wir uns selbst befinden bzw. dem prophetischen Genre.

2. Liturgische Rolle des prophetischen Genres

Alle Studien über das Verhältnis der Offenbarung zur prophetischen Literatur⁷ sind sich einig, dass deren Methode der alttestamentlichen und der Inhalt der neutestamentlichen

⁵ Vgl. R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: University Press 1993, 1-9.

⁶ Gemäss der Definition der Gattung: „Genre is the whole of literary conventions, explicit or implicit, that an author shares with his readers“ – W. G. Doty, „The Concept of Genre in Literary Analysis“, L. C. McGaughey (Hrsg.), *Society of Biblical Literature 1972 Proceedings*, 2.413-448:413. Vgl. auch: J. J. Collins „Pseudonymity, historical reviews and the genre of the revelation of John“, *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 329-343; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, Berlin – New York 1989; L. Hartman, „Survey of the problem of apocalyptic genre“, D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen: Mohr 1983, 329-343; D. Hellholm „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John“, *Semeia* 36 (1986), 13-64; D. E. Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre“, *Semeia* 36 (1986), 65-96.

⁷ Vgl. G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*, Lanham: University Press of America 1984; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, *Journal for the Study of the New Testament* sup. 93, Sheffield: JSOT Press 1994; S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, *Journal for the Study of the New Testament* sup. 115, Sheffield: JSOT Press 1995; G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, *Journal for the Study of the New Testament* sup. 166, Sheffield: JSOT Press 1998; M. Jauhainen, *The Use of Zechariah in Revelation*, Tübingen: Mohr 2005.

Tradition angehören: zum Unterschied zu seinen Vorgängern, die über die weite Zukunft sprechen, bezeugt Johannes über die Beendigung der prophetischen Tradition (vgl. Offb 22:10 mit Dan 12:4.9), in dem er den kleinasiatischen Kirchen schnelle Erfüllung ihrer eschatologischen Situation präsentiert (1:3; 22:10)⁸ und leitet mit einzelnen Nachrichten (2-3) sieben Städte Richtung Himmelstadt – Richtung das Neue Jerusalem (21:1-22:5). Seine Autorität kommt selbstverständlich aus dem Ziel der Prophezeiung der Vorfahren – Jesus Christi (1:1-2), aber mit dem frühchristlichen prophetischen Dienst war er eng mit der Autorität der Eucharistie verbunden. Also, die Gabe der Prophetie (τὸ χάρισμα) zog er sicher aus seiner Kraft aus jüdischer nationaler Hoffnung⁹ und des Effektes des Verstehens des Gottes Willen und der Menschengheimnisse¹⁰, aber als Dienst des Herrn (ἡ διακονία) war es wesentlich mit der liturgischen Bekenntnis des auferstandenen Christus (1Kor 12:4-5) verbunden¹¹. Nach der Lehre der zwölf Apostel „Bischöfe und Diakonen... versehen den (heiligen) Dienst der Propheten und Lehrer“ (15:2), während „wahre Prophet... für das weltliche Geheimnis der Gemeinde tätig ist“ (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, 11:11).

Obwohl die Alphabetisierung in der neutestamentlichen Zeit nicht auf beneidenswertem Niveau war – allein Christus schrieb nichts, der prophetische Dienst entwickelte sich nicht ausschließlich auf der mündlichen, sondern auch auf der schriftlichen Kommunikationsebene: es wurden sogar intime prophetischen Erfahrungen aufgeschrieben, damit auch andere über sie erfahren können¹². Darin die Offenbarung, die in der Form des Rundschreibens in den kleinasiatischen Kirchen kreiste (1:11.19), erinnert an Corpus Paulinum, das ursprünglich in den gleichen Gebieten wirkte, da seine Einleitungs- und Schlussversen (1:4-5a, 22:21) den Prologen und Epilogen der Briefe Pauls ähneln¹³, die an eucharistische Versammlung¹⁴ gerichtet waren. Darüber hinaus, kann es im Sinne der Liturgierezeption als fortgeschrittenes Brief angesehen werden, da es mit den klar strukturierten Dialogen (1:4-8; 22:6-21)¹⁵ anfängt und endet, die anscheinend als Klammern dienten, in welchen der gesamte Prophetenbrief vor allen Kirchenmitgliedern gelesen werden sollte, welchen so die autoritative Figur des Propheten um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesus willen gefangen am Patmos (1:9) sprach. Ähnlich funktionierten auch die Episteln Pauls, deren Rolle nicht nur darin lag, die Nachricht zu übergeben, sondern mehr um einen räumlich entfernten Apostel in einer Gemeinschaft anwesend zu

⁸ Vgl. R. A. Guelich (Hrsg.), *Prophetic and/or apocalyptic eschatology*, Ex auditu 6, Allison Park: Pickwick Publications 1990.

⁹ 1 Makk 4:46; 9:27; 14:41; Joh 6:14.

¹⁰ Lk 2:36; 7:39; Joh 4:19; 11:51; Mt 26:68; Apg 11:27; 13:1-3; 21:10; 1Kor 14:24-25; Tim 1:18; 4:14; Herm. 43:7-16 usw. Siehe auch: J. T. Burchaell, *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities*, Cambridge: University Press 1992, 299-303.

¹¹ Vgl. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans 2005, 108-118.

¹² Vgl. Apg 10:9-11:18; Herm. 2:4.

¹³ Vgl. M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 66-84.

¹⁴ J. L. White, „Saint Paul and the apostolic letter tradition“, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), 433-444:437; vgl. auch: ders., „New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography“, H. Temporini – W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. II*, Bd. 25, Berlin: Walter de Gruyter 1982, 1730-1756.

¹⁵ Zur Struktur dieser Dialoge vgl. die Arbeit von U. Vanni (Anm. 2).

machen¹⁶. Aus diesen Gründen wundert nicht, dass die Offenbarung mit der Einleitungsverschiedenheit zwischen dem Leser und der Zuhörer (1:3), bzw. der klaren Gliederung der Dialogrollen an denjenigen der was Johannes geschrieben hat, vorliest (z. B. 1:4-5a) und auf das Auditorium, das das Vorgelesene voll und ganz mittels Antworten annehmt (z. B. 1:5b-6), leitet auch die Stimmen Gottes, vom Jesus, Engel, Geist (besonders im Schlussdialog) ein. Die Sprache dieser Personen ermöglichte die Figur eines Propheten, durch welchen das Jenseits der Realität auch immer spricht, wobei die lebende Anwesenheit ihrer Stimmen der Vorleser wahrscheinlich mit Hilfe einer Art Tonalteration erreichte¹⁷.

Für unsere Thesis ist es wesentlich zu verstehen, dass der Prophet mit den Kirchen kommuniziert, befindet sich in dem gleichen Kontext, in welchem sie seine Epistel annehmen und lesen. Es sind also nicht nur die Rezipienten dieser Zirkulationsprophezeiung diejenigen, die seinen Inhalt im eucharistischen Rahmen erleben, die vor allem das wichtigste Thema die Erlösung durch das Blut des Lammes enthüllt (1:5b-6; vgl. 5:9-10)¹⁸, sondern der Prophet ist genauso wie sie, mit dem Heiligen Geist am Tag des Herrn besessen (1:10)¹⁹. So sieht es aus, dass die Übereinstimmungen vom eucharistischen Kontext des Autors und der Leser von wesentlicher Bedeutung für das außerordentliche Verstehen der Offenbarung ist, und anscheinend hat er sich geschickt darum gekümmert, dass sie das bemerken. Aber auf welche Weise? Gerade mittels der Verbindung zwischen Beschreibung seiner Einleitungsvision Einer gleich einem Menschensohn (1:9-20) und sieben Mitteilungen an jede der Kirchen, die dieser Beschreibung folgen (2-3): da jede Mitteilung mit „so spricht“ (τάδε λέγει) Formel anfängt, die ein Detail aus der Vision bringt, die am Anfang nur Johannes hat (2:1.8.12.18; 3:1.7.14), sieht es so aus, dass den Kirchen (durch das Bild des Propheten) gerade dieser Menschensohn spricht. Und noch mehr! Gerade dank diesen vereinigenden Anfängen dieser Mitteilungen, weiter dadurch, dass die sieben Engel der Kirchen in der Rechte des Menschensohnes sind (1:20), so wie dadurch, dass durch jede einzelne Nachricht der Geist allen Kirchen spricht – Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt (2:7par), diese Nachrichten des Menschensohnes rufen das Auditorium auf, durch gemeinsames Hören gemeinsam sehen, das was der Prophet auch sieht: den auferstandenen Christi, dessen herrschende Anwesenheit in den Kirchen das Bild seiner Auferstehung inmitten der Leuchter ausweist (1:12-13.20), und wer ihnen als der Erste und der Letzte, und der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit ist (1:17-18), *scheint* sehr gut bekannt zu sein.

¹⁶ Vgl. 1Kor 5:1-5. Siehe auch: R. Funk, „The Apostolic Parousia: Form and Significance“, W. R. Farmer (Hrsg.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge: University Press 1967, 249-268.

¹⁷ Vgl. D. L. Barr, „The Apocalypse of John as Oral Enactment“, *Interpretation* 40 (1986), 243-256; E. M. Boring, „The voice of Jesus in the Apocalypse of John“, *Novum Testamentum* 34 (1992), 334-359.

¹⁸ Es ist wichtig zu vergleichen (1:5b-6): „Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰῶνων]· ἀμήν“, mit den ähnlichen Wörtern der Basilius-Anaphora: „κτησάμενος ἡμᾶς ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον“ – „Εὐχὴ τῆς Ἀναφορᾶς. Λειτουργία Μ. Βασιλείου“, A. Hänggi – I. Pahl (Hrsg.), *Prex Eucharistica, Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Spicilegium Friburgense 12, Friburg Suisse: Éditions Universitaires 1968, 75.

¹⁹ Erster Tag der Woche, als der Tag der Auferstehung (vgl. Mk 16:2par), wurde immer mit der eucharistischen Praxis verbindet: Joh 20:19.26; Did. 14:1; Barn 15:8-9; Ign. Magn. 9:1; Justin, Apol. 1:67; Plinius, Ep. 10:96.

Auf diese Weise schreiten wir im Verstehen der Offenbarung fort, fühlend, dass die prophetische Rolle ihres Autors nicht nur mit der liturgischen Kommunikation endet, sondern auch dieses Schlüsselement der Vermittlung Jenseits beinhaltet. Dank seiner Prophetenfigur sagt der Menschensohn zu den Kirchen – er ist der erste Autor der Offenbarung (1:11.19). Darüber hinaus ist er derjenige, der Johannes offenbart, was er weiter aufschreiben soll: das Geheimnis der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter (1:20), worüber der zentrale und größte Teil des Buches spricht (4:1-22:5). Da die Beschreibung dieses Geheimnisses (μυστήριον) von *gegenwärtiger* (4:1-5:14) bis *eschatologischer Existenz* (21:1-22:5) fortschreitet, also bis zum endgültigen Sieg Gottes, konnte den Zuhörern klar sein, dass die Leuchter und Sterne Symbole der Herrschaft von Christus sind²⁰. Dennoch ist es wichtig anzumerken, dass diese Symbole im Paar wirken, dass sie als solche gemeinsam das Kirchengheimnis äußern: die Leuchter auf der *Erde* (Kirche), und Sterne im *Himmel* (Engel), sind Vermittler des gleichen *Lichts*, das aus der *strahlenden Erscheinung des Menschensohnes* ausquell (1:16), sie gemeinsam drücken die Fülle der Kirche aus, die die Weltrealität erleuchtet (2:5; vgl. Mt 5:14) mit eschatologischem, zukünftigem Licht des NeuJerusalems (21:23)²¹. So ist es möglich, dass der Befehl des Menschensohnes über das Schreiben, nicht nur dass Johannes mit seinem Buch ein entferntes Kampf und endgültigen Sieg Gottes beschreiben soll, sondern dass es eine tiefe christologische Klärung des Geheimnisses der Kirche sein soll, die vor den Augen der Zuhörer abläuft und für welche wir verstanden haben, dass es Eucharistie war. In seiner Mitte befindet sich der leidende und auferstandene Menschensohn (vgl. Mk 8:31 par), stehend mitten der sieben Leuchter und mit der Rechten ihre Zukunft garantierend, der dem Prophet befiehlt, mit apokalyptischen Genre eine Deutung dessen was er sieht zu schreiben (1:19-20) – der heutigen Lebensumgebung das Geheimnis der Kirche deutet.

3. Die liturgische Rolle des apokalyptischen Genres

Bis zum Ende des XIX und Anfang des XX Jahrhunderts war der Begriff der Apokalyp- tik sehr fremd. Da er nur an Johannes Offenbarung gebunden war, die sich selbst Apo- kalypse (ἀποκάλυψις) nennt und die reich an Szenen des kataklismischen Endes der Ge- schichte ist, so blieben die Andeutungen der Katastrophe bis heute unzertrennbar von der Erwähnung der Apokalyp- tik²². Dennoch hat das griechische Wort ἀποκάλυψις im wesentlichen keine Verbindung mit dem Ende der Welt: ihre Basisbedeutung besteht in der *Erklärung von etwas Verstecktem*²³, und ihre Verbindung mit den Katastrophen (der Beendigung) der Geschichte stammt vom Inhalt der Offenbarung Johannes und anderer ähnlicher Schreiben, in welchen die Erklärungen über Gott und die Welt mit dem Thema seines Endes verflochten sind.

Diese „andere ähnliche Schreiben“ waren Teils den engeren wissenschaftlichen Kreisen der Erleuchtung bekannt, aber kamen erst um die Hälfte des XX Jahrhunderts, besonders nach der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Wegen ihrer Ähnlichkeit mit Johannesapokalyp-

²⁰ Vgl. Hiob 38:31; Jes 40:12. Mt 28:18.

²¹ P. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen: Mohr 2001, 145-148.

²² Z. B. der Kriegsfilm „Apocalypse Now“ (F. F. Coppola, 1979), dessen Handlung während des Viet- namkriegs spielt, zeigt dass die Apokalyp- tik im modernen Denken untrennbar von Katastrophe ist.

²³ Vgl. A. Oepke, „καλύπτω, κάλυμμα, ἀνακαλύπτω, κατακαλύπτω, ἀποκάλυψις“, G. Kittel (Hrsg.), *Theological dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1983 (TDNT), III 556–592.

se, wurden sie in die literarische Gattung *Apokalyptik* eingereiht, was nicht einfach war. In den sechziger und den siebziger Jahren erreichte der Umgang mit der apokalyptischen Literatur seinen Höhepunkt, teilte aber auch die wissenschaftliche Öffentlichkeit auf. Zur gleichen Zeit betrachteten die deutschen Bibelwissenschaftler die Apokalyptik als die Mutter der gesamten christlichen Theologie²⁴, aber auch als sehr verwirrendes Gebiet²⁵. Trotzdem kam man mit der Zeit zum Konsensus: zu den Apokalypsen ordnete man die Schreiben, die vorwiegend im Zeitraum zwischen dem II Jahrhundert der alten und dem II Jahrhundert der neuen Ära entstanden sind und die der folgenden Definition entsprechen:

„[Apocalypse is] a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.“²⁶

Es ist interessant zu bemerken, dass die Wissenschaft, nach der Entstehung dieser Definition, die Frage darüber stellte, ob man die Offenbarung, von welcher der Termin Apokalyptik auch stammt, in diese Gruppe der Schreiben einordnen kann²⁷. Die Tatsache ist, dass es sehr an Schlüsselkategorien reich ist – an Visionen und Symbolen, so wie, dass die Bedeutung der Himmelgeheimnisse *angelus interpretes* vermitteln kann (7:13-14; 17:6-18). Darüber hinaus, nach der Definition bringt die Offenbarung wirklich Themen der transzendenten zeitlichen Realität, da es über den zukünftigen Sieg Gottes spricht. Doch was passiert mit der transzendenten räumlichen Realität, die das Bestehen einer parallelen Welt im Himmel bedeutet, zugänglich nur den Augen der privilegierten Persönlichkeiten? Es sieht so aus, dass die Offenbarung auch diesen Teil der Definition erfüllt, da Johannes *die Tür geöffnet im Himmel* sieht und was dann geschehen muss (4:1), aber die Frage bleibt wieder: wie soll man die Eröffnung des Himmels und das Steigen darauf verstehen? Besteht diese parallele Welt wirklich, in welche der Prophet steigt, oder handelt es sich um etwas anderes?

Die Antwort soll mit dem Einsehen der Ähnlichkeiten diesem Aufsteigen Johannes auf den Himmel mit der apokalyptischen Literatur (z. B. äthHen 14:8-24; TestLev 2:6; 5:1)²⁸ beginnen, aber auch des wesentlichen Unterschieds im Vergleich zu ihr: durch die Beschreibung der Steigung, geben die apokryphe Schriften besondere Achtung auf die Struktur und Beschreibung des Himmels, was besonders für die jüngeren Apokalypsen gilt, in welchen alle zusammengesetztere himmlische Stratifikationen bemerk-

²⁴ E. Käsemann, „The Beginnings of Christian Theology“, R. W. Funk (Hrsg.), *Apocalypticism*, Journal for Theology and the Church 6, New York: Herder and Herder 1969, 17-46:40.

²⁵ Vgl. K. Koch, *Rattos vor der Apokalyptik*, Gütersloh: Mohn 1970.

²⁶ J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids: Eerdmans ²1998, 5. Nach Collins, diese Schriften sind: das Buch Daniel (Dan), das erste und das zweite Henochbuch (äthHen, slHen), Abraham-Apokalypse (ApkAbr), Testamente der 12 Patriarchen (TestXII), Zephanja-Apokalypse (ApkZeph), Jubiläenbuch (Jub) und auch viele Qumranschriften (Collins, *Imagination*, 5). Vgl. auch: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City NY: Doubleday 1983, 3-4; J. J. Collins, „Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Community?“, L. H. Schiffman (Hrsg.), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield: JSOT Press 1990, 25-51.

²⁷ Vgl. A. Y. Collins, „Early Christian Apocalypticism“, *Semeia* 36 (1986), 1-10; D. Hellholm, „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John“, *Semeia* 36 (1986), 13-64; D. Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre“, *Semeia* 36 (1986), 65-96.

²⁸ Vgl. Gen 28:17; Ps 78:23; Ez 1:1; Mt 3:16-17; Apg 7:55-56; 10:10-11.

bar sind (TestLev erwähnt zu mindestens drei Himmelniveaus, slavHen sogar zehn). Auf der anderen Seite ist der Weg Johannes Richtung Gottes Thron sehr einfach. Die Stimme hörend, die ihn ruft aufzusteigen, ist Johannes mit dem Geist besessen und ihm wird im gleichen Moment Thron Gottes gezeigt (4:2), dies bedeutet, dass die detaillierte Beschreibung der Himmelaufsteigung, als einen der zentralen Interessen der Apokalyp- tik, nicht im vorderen Plan des Autors steht. Doch warum ist es so? Gerade deswegen, weil der Autor dieses Buches, dem die spätere apokalyptische Überlieferung doch nicht unbekannt war²⁹, die überwiegende Wichtigkeit der Art auf welcher ihm die Vision offenbart wurde, nicht geben will, sondern dem was offenbart wurde – dem himmlischen Tempel Gottes. Es sieht so aus, als ob dieser Zug sehr sinngemäß im Kontext des liturgi- schen Lesens seines Buches als Deutung des Geheimnisses der sieben Sterne und sieben goldene Leuchter war, Geheimnis der Kirche: mit dem heiligen Geist besessen, der Pro- phet entfernt sich also nicht räumlich von seinen Zuhörern, von wo er sie benachrichti- gen konnte, was er um das unerreichbare Aufenthalt des Herren herum sieht, hinter sonst entfernten Himmel, sondern geht in das Sehen der Euchasterie ein, das dem gewöhnli- chem Auge unbekannt ist, und ermöglicht mit seinem Rundbrief den Lesern, durch seine prophetische, geistliche Sicht die Wahrheit derer gemeinsamer Teilnahme an dem erlö- sendem Blut des Lammes zu verstehen (5:9-10; 7:14-15), die aus der Himmelsstadt her- ausquellt (7:16-17; 22:3-5)³⁰, aber zu dessen Fülle eine Reihe der Versuchungen verlau- fen müssen (sieben Siegel, Posaunen und Schalen)³¹.

Darüber geht es wirklich über die reale Tempelatmosphäre, den Zuhörern könnte weiter dann den Elementen des jüdischen Kults³² klar sein: vor dem Thron Gottes bren- nen sieben Feuerfackeln (4:5), da sind noch das Altar³³ und die Bundeslade (11:19), wei- ter die vier Lebewesen,³⁴ die das Sanctuslied singen (4:6-8)³⁵ und die Ältesten (4:4), die die goldenen Schalen voller Räucherwerk halten³⁶, was die Gebete der Heiligen sind (5:8; vgl. 8:3-5)³⁷. Besonders wichtig sind noch zwei Eigenschaften des Prophetenein- tritts in diese Dimension der Anbetungsrealität – aber auch des Eintritts seiner Zuhörer!

²⁹ Contra I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden: Brill 1980, 48.

³⁰ Dazu siehe die folgenden Arbeiten: C. Deutsch, „Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21:1-22:5“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), 106-126; P. Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.129, Tübingen: Mohr 2001, 239-303.

³¹ So realisiert er den Fortschritt der Zeit: siehe die Arbeit von R. Bauckham: „The Eschatological Earth- quake in the Apocalypse of John“, *Novum Testamentum* 19 (1977), 224-233; zur Struktur der Johannesoffen- barung vgl. die folgende Arbeit: J. A. Filho, „The Apocalypse of John as an Account of Visionary Experience: Notes on the Book’s Structure“, *Journal for the Study of the New Testament* 25 (2002), 213-234.

³² Vgl. die Arbeit von R.A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, New York: P. Lang 1999.

³³ Offb 6:9; 8:3,5; 9:13-15; 11:1; 14:18; 16:7.

³⁴ Vgl. Ex 26:31; 28:18-21; 1Kön 6:29; Ez 1; Jes 6:2-3; ApkAbr 18.

³⁵ Es ist wichtig zu verstehen, dass zur Zeit der Entstehung der Offenbarung das Singen von diesem Lied auch den weltlichen und nicht nur den Himmelkult verstand: dazu siehe zwei wichtige Arbeiten von A. M. Schwemer: „Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran“ und „Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in Hekhalot Rabatti §§ 122-126“, in: M. Hengel – A. M. Schwemer (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen: Mohr 1991, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55, 45-118.309-359.

³⁶ Vgl. Ex. 27:3; 38:3; Num. 4:14; 1 Kön 7:40 usw.

³⁷ Vgl. Ps 141:2; Lk 1:10; äthHen 9:3; 40:6; 47:2; 104:1; Justin, *Dial.*, 118:2; Origenes, *Contra Celsum*, 8:17.

Dadurch, dass er mit der Stimme des spezifischen Tons gerufen wurde (4:1), bedient sich die Offenbarung mit häufigem Manier der Apokalyptik (vgl. 3. Bar 11:3-5), wobei diese Stimme jetzt sich nicht wie ein Donner oder anderer Himmelslärm anhört, sondern wie von einer Posaune: die Töne dieses Instrumentes folgten der alttestamentlichen Theophanie³⁸ und sind höchstwahrscheinlich wichtiger Teil des jüdischen Tempelkults geworden, gerade als Imitation der Gottes Stimme von dem Berg Sinai³⁹. Daneben ist es auch wichtig zu verstehen, was diese Stimme sagt: obwohl sich die Worte „Komm hier herauf“ (ἀνάβα ὧδε) (4:1) einfach anhören, haben sie besondere Bedeutung, wenn es um Kult handelt⁴⁰. Da folgen die neutestamentlichen Schreiben die alttestamentliche und die Rabbinische Literatur: das griechische Verb ἀναβαίνειν entspricht dem jüdischen Wort עלה, die ein Synonym für den *Weg* nach Jerusalem und seinem Tempel ist, so ist „aufsteigen“ im Kontext des Kultes, worauf der Ton der Posaune ausruft, so bedeutete dies *Richtung heiligem Ort gehen*, da die Tempel an den Erhöhungen gebaut wurden⁴¹. Die christliche Erfahrung kannte solche Bedeutungen und brachte sie in den liturgischen Kontext: damit anlässlich eines Feiertages die Gemeinde (ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν) in Jerusalem begrüßt bzw. damit er mit dieser seinen Begrüßung an ihrer Versammlung oder Eucharistie teilnahm, Apostel Paulus stieg hinauf – aber nicht nur in Jerusalem, Richtung wessen Tempel er sonst aufsteigt, sondern in die Kirche, die in Eucharistie als neues, wahrheitliches Tempel Gottes gezeigt wird (Arg 18:22).

Solches Nachdenken wird nicht nur mit einem Vers der Apostelgeschichte bestätigt, sondern auch mit dem Zeugnis des Johannesevangeliums (2:19): „Reißt diesen Tempel nieder und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten“, da „wer an mich glaubt... Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Inneren fließen“ (7:38; vgl. Offb 22:1) und wenn es um Johannes Offenbarung geht, vielleicht auch früher, wie wir sahen mit der Überlieferung des Pauls Gottheit – genauer, mit seiner Lehre über den Leib Christi (1Kor 12:27): „Ihr... seid der Leib Christi, jeder einzelne ist ein Glied an ihm.“ Der Geist ist derjenige, der die Christen zu einem Körper macht und da er in ihnen wohnt, sind sie diejenigen die den Tempel Gottes ausmachen (vgl. 1Kor 3:10-17)⁴². Ähnlichen Gedanken bringt 1Petr 2:4-5: diejenigen, die zum Christus als lebendiger Stein herantreten (λίθον ζῶντα) werden als lebendige Steine (ὡς λίθοι ζῶντες) sein, die zu einem geistigen Haus aufbauen (οἶκος πνευματικός) und die geistige Opfer darbringen (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας)⁴³. Daher sind Christen Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen

³⁸ Vgl. Ex 19:16; Jes 18:3; Jo 2:1; Sach 9:14; Ps 47:5; Heb 12:19.

³⁹ Vgl. 2Sam 6:15; Ps 81:3; Jes 27:13; Jo 2:15; Mt 24:31; 1Kor 15:52; 1Thess 4:16.

⁴⁰ Für detaillierte Erklärung siehe den folgenden Eintrag: J. Schneider, „(βαίνω), ἀναβαίνω, καταβαίνω, μεταβαίνω“, TDNT 1:518-523.

⁴¹ Vgl. z. B. Lk 18:10; Joh 2:13; 5:1; 7:8.10.14; 11:55; 12:20 usw.

⁴² Entgegen denen, die denken, dass die Christen Jerusalems das Gesetz anhalten sollen, vergleicht Paulus das jetzige Jerusalem mit Hagar – das Berg Sinai in Arabien ist, und das Jerusalem droben, bzw. die Kirche – mit Sara (Gal 4:21-27). So die Kirche als das himmlische Jerusalem *antizipiert* eschatologische Freiheit, die die Gabe Christi ist (5:1), so verliert sich in ihr der Sinn des Gesetzes. Zitierend Jes 54:1 in Gal 4:27, zeigt Paulus, das Prophetismus über die Restaurierung des Jerusalems mit der Entstehung der Kirche erfüllt ist. Diese liturgische Eigenschaft der Himmelstadt sieht man auch in Heb 12:22-24: die Kirche macht bei der Feier des Himmel-Jerusalems mit, das als lebendige und himmlisch-weltliche Gemeinschaft des Gottes, des Christus, des Gottes Volkes und der Engel beschrieben ist.

⁴³ Vgl. 1Kor 10:16-17: „Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σώμα ἰ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.“

Gottes (συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ)⁴⁴, worüber auch Ignatius von Antiochien (Eph 9:1; Magn 7:2) schreibt. Wir verstehen also, dass der Prophet sich mit der Überlieferung über die Kirche als Tempel Gottes benutzte, damit er das Geheimnis des liturgischen Dramas *von Innen*, so wie diese sich um das Thron des Gottes und Lammes abwickelt, warum sein Buch auch als frühe *Mystagogie* angesehen werden soll, die mit der Sprache der Apokalyptik in den gegebenen Lebensumständen, das liturgische Wesen der Kirche erklärt. Es sieht so aus, dass die Kirche vom Anfang an, von dieser Rolle dieses Buches bewusst war, daher hat sie es mit Recht Offenbarung oder Apokalypse *des Johannes* genannt, und nicht *dem Johannes*, was vielleicht logischer gewesen wäre, da Prophet Johannes derjenige ist, der die Offenbarung aufgenommen hat.

4. Zusammenfassung

Am Ende der ausgestellten Überlegungen über die eventuelle liturgischen Rolle vom Johannes prophetischen Apokalypse oder apokalyptischen Prophetie, ist es logisch, folgende Frage zu stellen: warum war diese Deutung der Eucharistie der frühen Kirche notwendig? Gerade deswegen, da die Kirche in den räumlichen und zeitlichen Rahmen der Entstehung der Offenbarung keine andere Weise hatte, innerhalb sich selbst ihre eschatologische Natur zu bezeugen. Prächtige Tempel, Ikonographie und alle liturgischen Merkmale gehören der späteren geschichtlichen Periode und konnten Ende des ersten Jahrhunderts nicht die Funktion der Deutung vom Geheimnis sein. In Vergleich zu den römischen Imperien, die damals überzeugend mit dem Verstehen der Welt, des Lebens und Kultes dominierten, wollte die Kirche durch die Offenbarung zeigen, besonders mittels Genres der Apokalyptik, welche den kleinasiatischen Christen bekannt sein konnte – da es ganze Gruppen ausmachten, die aus Palästina nach dem Sturz Jerusalems im 70. Jahr flüchteten, dass der endgültige Sieg dem Gott und dem Lamm angehört, und nicht demjenigen, der jetzt am Kaiserthron sitzt und den Sinn des Lebens diktiert. Sie macht das im liturgischen Kontext, *offenbarend* den Gesammelten um den weltlichen und sicher armen Thron der Liturgie, dass deren Versammlung eigentlich um diesen himmlischen Thron Gottes ist und dass als solches schon jetzt und hier die Möglichkeit hat, die Teilnahme an seinem endgültigen Sieg zu schmecken. In dem Moment, in welchem der Kirche die Freiheit des Dienens gegeben wird und sie die Möglichkeit bekommt, an viele verschiedene Arten seine Eschatologie auszudrückt, und dieser Moment überschneidet sich mit dem Verschwinden dieser Generationen, denen die Apokalyptik sehr gut bekannt war, verlor das Buch der Offenbarung stufenweise seine prophet-apokalyptische, liturgische Rolle, wandelte sich so in das schwer verständliche Schreiben um, das nur über die letzteren Sachen spricht und welches nur einzelne privilegierte Deuter verstehen können. Die vorgeschlagene Arbeit ist ein Zeiger, dass die zeitgenössische Exegese den Weg Richtung richtigem Verstehen der Offenbarung zeigen kann, aber das es gleichzeitig sinnlos ohne Liturgie der Kirche bleibt.

⁴⁴ Hier hat es Sinn den gesamten Gedanken Pauls zu lesen (Eph 2:19-22): „Ἄρα οὖν οὐκ ἐστὶ ἐστέ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστέ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.“