

Apokalyptische Bilder?

*Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung**

Knut Backhaus

A poem should be wordless
As the flight of birds. ...
A poem should not mean
But be¹

Der 11. September 2001 stand für die meisten von uns im Zeichen weniger Bilder. Immer wieder neu gezeigt, haben sie sich in unser Gedächtnis eingegraben. In den Kommentaren wurden sie »apokalyptische Bilder« genannt. Für die Attentäter von New York, so meinte Jürgen Habermas in seiner Frankfurter Rede, »verkörperten die Wahrzeichen der globalisierten Moderne den Großen Satan. Aber auch uns, dem universalen Augenzeugen des »apokalyptischen« Geschehens, drängten sich am Fernsehschirm biblische Bilder auf«². »Apokalyptische Bilder« wollen von der Wortwurzel her etwas »enthüllen«, »offenbaren«. Was aber offenbaren diese Bilder anderes als menschliche Not, Katastrophenstimmung, Pessimismus mit Blick auf eine fallende Erde?³

Als Speicher apokalyptischer Bilder dient vor allem das letzte Buch des Neuen Testaments⁴. Keine biblische Schrift hat bis in die Gegenwart hinein so vielfältig

* Die Studie basiert auf Gastvorlesungen, die ich am 11. 12. 2001 vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und am 01. 07. 2002 vor der Kirchlichen Hochschule Bethel gehalten habe. Sie sei Andreas Lindemann, dem Kollegen und Freund, in herzlicher Dankbarkeit für die gemeinsamen Jahre in Paderborn und Bethel zum 60. Geburtstag zu-geweiht.

1. Archibald MacLeish, *Ars poetica*, in: ders., *The collected poems of Archibald MacLeish*, Boston, Mass. 1962, 50 f.; vgl. *D. L. Barr*, *Tales of the end. A narrative commentary on the Book of Revelation*, Santa Rosa, Calif. 1998, 21 f.
2. Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001 in der Frankfurter Paulskirche, dokumentiert in KNA.D, Dezember 2001, 20–24, hier: 20.
3. Entsprechend eindimensional wirkt die Sichtung apokalyptischer Motivik in der Gegenwartsliteratur bei *G. E. Grimm/W. Faulstich/P. Kuon* (Hg.), *Apokalypse. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1986, bes. 7–13. Bezeichnend – und noch immer beeindruckend – ist die »Glosse zur Apokalypse« von *H. M. Enzensberger*, *Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang*, in: *Kursbuch 52* (Mai 1978), 1–8.
4. Vgl. zur einleitungswissenschaftlichen und theologiegeschichtlichen Grundlegung der folgenden Studie *K. Backhaus*, *Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung*, in: ders. (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, Stuttgart 2001 (SBS 191), 10–53; zur eidetischen Theologie der Offb erschien zeitgleich die luzide Studie von *J. Frey*, *Die Bildersprache der Johannesapokalypse*, in: *ZThK 98* (2001), 161–185. Zur Diskussion der symbolsprachlichen Struktur der Offb und ihrer sachgerechten Auslegung vgl. *J. Calloud/J. Delorme/J.-P. Duplantier*, *L'Apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale*, in: *L. Monloubou* (Hg.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977

religiöse, künstlerische, literarische, politische Vorstellungen inspiriert wie die Johannes-Offenbarung. Und keine scheint den *theologischen* Blick sperriger zu verstellen. Ohne den Druck von Martyrerkreisen hätte die Theologie das inspirierende Buch niemals als inspiriert betrachtet. Auch mit diesem Druck verging ein halbes Jahrtausend, bis es seinen biblischen Platz erobern sollte⁵. Es bedurfte nicht der »apokalyptischen« Erfahrung des »tausendjährigen Reiches«, oft reicht schon der harmlose Sektenbesuch an der Haustür, um das theologische Unbehagen an diesem Buch zu verstärken. Wer es liest, erfährt den Zwiespalt an sich selbst: Verantwortungsfähiger Glaubensvernunft bietet der Seher von Patmos keine Perspektive; und doch vermag sich der Betrachter der Macht seiner hochreißenden und niederschmetternden, rachedurstigen und warmherzigen Visionen kaum zu entziehen. Das Dilemma ist deutlich: so angreifbar die Theologie, so ausgreifend die Anziehungskraft.

Johannes freilich beansprucht schon im zweiten Vers seiner Schrift, nicht einen zauber- und schauerhaften Bilderspeicher vorzulegen, sondern den λόγος τοῦ Θεοῦ: Buchstäblich als *Theologe* will er gelten. Den λόγος τοῦ Θεοῦ freilich bezeugt er, den er *gesehen* hat (ὅσα εἶδεν), der – in Bildern – *zeigbar* ist (1,1: δεῖξαι). Theologie also schreibt er nicht diskursiv nieder; er inszeniert sie im Modus der Vision. Nichts Übersetzbares »bedeuten« soll sein Werk, sondern Theologie »sein« – im Vollzug. Damit ist der Exeget gefordert: *Welcher Weg führt vom kraftvoll-apokalyptischen Bild zum präzisen theologischen Aussagewillen des Sehers?* Dieser Weg erschließt sich im Gang durch die architektonisch kunstvoll gefügten Struktureinheiten der Johannes-Offenbarung und macht den Blick frei für die eidetische Theologie ihrer Visionen und die ihnen eigene Vernunft.

(LeDiv 95), 351–381; A. Y. Collins, *Crisis and catharsis: The power of the Apocalypse*, Philadelphia, Pa. 1984, 141–163; E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and judgement*, Philadelphia, Pa. 1985, 181–203; P. Trummer, *Offenbarung in Bildern. Zur Bildersprache der Apokalypse. Eine Skizze*, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament, Graz 1987 (GrTS 12), 175–205; U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988 (SRivBib 17), 31–61; P. G. R. de Villiers, *The Lord was crucified in Sodom and Egypt. Symbols in the Apocalypse of John*, in: *Neotest.* 22 (1988), 125–138; M. E. Boring, *Revelation*, Louisville, Ky. 1989 (Interpretation), 51–59; H. Giesen, *Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung*, in: K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1990 (QD 126), 255–277; P. Trummer, *Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse*, ebd., 278–290; R. Bauckham, *The theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993 (New Testament Theology), 17–22; D. Pezzoli-Olgiati, *Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, Göttingen 1997 (FRLANT 175), 190–201; H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13*, Tübingen 1997 (TANZ 21), bes. 2–15; O. Böcher, *Die Bildwelt der Apokalypse des Johannes*, in: *JBTh* 13 (1998), 77–105; G. K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids, Mich. – Carlisle 1999 (NIGTC), 50–69. Zur tiefenpsychologischen bzw. psychoanalytischen Interpretation der Symbolsprache der Offb vgl. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II: Die Wahrheit der Werke und der Worte*, Olten 1985, 436–591; H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1993.

5. Zur Diskussion der alten Kirche um die theologische Dignität der Offb vgl. H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968 (BHTh 39), 250–282; G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981 (WUNT 25), 1–171; G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, Stuttgart 1985 (CThM.ST 9), 69–115; A. Heinze, *Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1998 (BWANT 142), 16–96.

I. Briefeingang und Sendschreiben: Die Vision als Einsicht in die eigene Wirklichkeit

Die Johannes-Offenbarung bewegt sich leichtfüßig in den Gefilden des Himmels. Und doch lässt sie sich punktgenau historisch erden. Dies überrascht um so mehr, als es zu den Gattungskennzeichen der Apokalypsen gehört, ihre Entstehung in fiktiven Offenbarungsempfängern der Vorzeit, bei Henoah oder Abraham, Petrus oder Paulus, zu verbergen. Die Johannes-Offenbarung aber offenbart zuerst ihren eigenen Ort: Sie nimmt insgesamt die Gestalt eines Briefes an (vgl. 1,4f.; 22,21)⁶ und verankert sich so als kommunikative Zuwendung in der Wirklichkeit ihrer Adressaten⁷. Der Briefschreiber weist sich direkt als Johannes (1,1.4.9; 22,8) aus, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει (1,9), indirekt als judenchristliches Glied einer Genossenschaft von Wanderpropheten (vgl. 22,9). Er meldet sich, wohl aus dem Strafexil, von der Kleinasien vorgelagerten Ägäis-Insel Patmos, wo er »am Herrentag« (1,10) jene Urbegegnung mit Christus verortet, die ihn keine neue Welt sehen lässt, wohl aber die alte Welt mit neuen Augen (vgl. 1,9–19).

Durch diese Alltagswelt führt er seine Leser. Erneut sprengt er dabei die Grenzen der Gattung, wenn er dem Hauptteil einen Block mit sieben Sendschreiben an konkrete Gemeinden voranstellt. Auf solche Weise lässt er den Leser gleichsam die postalische Rundroute der reichsrömischen Provinz Asia von Ephesus nach Laodizea nachreisen, zugleich eine Art »Wallfahrtsweg« des Kaiserkults⁸. Was der Reisende sieht, hängt freilich sehr von seiner Lesart ab.

1. Der Exeget liest den Text primär mit dem Interesse, die reale Lage der Gemeinden zu rekonstruieren, auf die Johannes Einfluss nimmt. Ihm erschließt sich ein Bild jener θλίψις, von der der Briefeingang spricht. Zwar können auch Christen in der gedeihenden Provinz Asia zu einigem Wohlstand gelangen, doch gerade so wächst der Anpassungsdruck⁹. Glaubende sehen sich durch das erste Gebot daran gehin-

6. Vgl. näher *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, Göttingen 1986 (FRLANT 140). Zum Kommunikationsanspruch des ntl. Briefes vgl. allgemein *H. Weder*, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich (1986) ²1989 (ZGB), 314–325.

7. Zur vermutlich realen Absicht einer Rundbriefpublikation vgl. Karrer, Johannesoffenbarung (s. Anm. 6), 301–304.

8. Vgl. *H.-J. Klauck*, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung (1992), in: ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Ue./Göttingen 1994 (NTOA 29), 115–143, hier: 118f. Zur Topographie des kleinasiatischen Kaiserkults und seiner archäologischen Dokumentation vgl. *S. R. E. Price*, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge (1984) 1986, bes. xvii–xxvi. 78–100; zur Entwicklung der kleinasiatischen Provinz unter den Flaviern vgl. noch immer *D. Magie*, Roman rule in Asia Minor to the end of the third century after Christ, 2 Bde. (1950), Nachdruck: New York 1975, I, 566–592 (mit II, 1423–1449).

9. Auch unter dem Eindruck einer gewandelten Aufnahme der althistorischen Bewertung des domitianischen Prinzipats wird die Krisenerfahrung der Offb heute vielfach wissenssoziologisch als »perceived crisis« (Collins, Crisis [s. Anm. 4], 84–110) aufgefasst; vgl. *L. L. Thompson*, The Book of Revelation. Apocalypse and empire, New York 1990, 25–34. 171–201; *J. N. Kraybill*, Imperial cult and commerce in John's apocalypse, Sheffield 1996 (JSNT.S 132), 30–38; Ulland, Vision (s. Anm. 4), 163–169. Der Seher treibt den Konflikt in seinem symbolischen Kosmos gewiss ins apokalyptische Extrem, doch sollte die Situation sozialer Marginalisierung und Strafverfolgung benennender Christen auch nicht unterschätzt werden; eine wohl realistische Beschreibung bieten *Th. B. Slater*, On the social setting of the Revelation to John, in: NTS 44 (1998), 232–256, und

dert, an integrierenden Lebensvollzügen einer nicht-christlichen Stadtgesellschaft teilzunehmen, vor allem am Opfer für den Kaiser, dem im traditionell herrscherkult-freudigen Kleinasien politischer Prüfwert zukommt. So erleiden loyale Christen das übliche Schicksal der Illoyalität verdächtigter Minderheiten: soziale Ausgrenzung, im Einzelfall Ausschreitungen und Strafjustiz. Wie also soll sich eine Gemeinde zum Konformitätsanspruch der Gesellschaft verhalten? Ein Gemeindeflügel (die Nikolaiten) wirbt für eine christliche Lebenskultur, die sich der gesellschaftlichen Wirklichkeit öffnet und die dem Glauben gegebenen Kompromissräume nutzt.¹⁰ Das aber kompromittiert ihn in der Sicht des Sehers, und er stellt ihn mit allen Zeichen des Zorns als Ausbund heidnischer Verführungskunst dar. So stoßen wir hier auf einen Grundkonflikt, wie er sich zur gleichen Zeit ähnlich in den Prozessen jüdischer Affirmation nach dem ersten jüdisch-römischen Krieg darstellt: Auf der einen Seite steht das Bemühen um inneren Ausgleich und soziale Öffnung, auf der anderen Selbstdefinition durch entschiedene Integrationsverweigerung. Auf dieser zweiten Seite steht, von frühjüdisch-prophetischem Selbstbewusstsein getragen, Johannes. Die Wirkabsicht seines Buches ist es, seinen Gemeinden im Kampf um die christliche Identität kämpferisch das Rückgrat zu stärken und dem gebannten Blick auf das scheinbar attraktive Römerreich die entgrenzte Perspektive eines anziehenden Himmels entgegenzusetzen (vgl. 18,4).¹¹

2. So stoßen wir auf die Lesart des kleinasiatischen Christen, der in solchem Konflikt steht und daher der Vision bedarf. Auf der »Rundreise« durch seine Provinz führt er »offenbarte Briefe« Christi an die »Engel« dieser Gemeinden mit (2,1.8.12.18; 3,1.7.14). So werden die vorgeschalteten Sendschreiben leserlenkend zur Sehschule: Nicht das Reich der Sachverhalte besichtigt der Lesende so, sondern Sinngründe werden ihm transparent, aus denen er leben kann. Die Bildfigur 1,7 (diff. Sach 12,10) bündelt es treffend: Der Leser wird ganz »Auge«.¹²

Die Sinngründe freilich sind Sachverhalten zugeordnet, wie gerade an der lebensweltlich geerdeten Metaphorik deutlich wird.¹³ Nur augenscheinlich arm, ist die

B. J. Lietaert Peerbolte, To worship the beast. The Revelation of John and the imperial cult in Asia Minor, in: M. Labahn/J. Zangenberg (Hg.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies, Tübingen 2002 (TANZ 36), 239–259.

10. Zu dieser Gruppierung vgl. R. Heiligenthal, Wer waren die »Nikolaiten«? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums, in: ZNW 82 (1991), 133–137; D. A. deSilva, The social setting of the Revelation to John: Conflicts within, fears without, in: WThJ 54 (1992), 273–302, hier: 292–296; Klauck, Sendschreiben (s. Anm. 8), 126–131; K. A. Fox, The Nicolaitans, Nicolaus and the early church, in: SR 23 (1994), 485–496; H. Räisänen, The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6, in: ANRW II.26.2 (1995), 1602–1644; ders., The clash between Christian styles of life in the Book of Revelation, in: StTh 49 (1995), 151–166; H. Giesen, Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: ANRW II.26.3 (1996), 2501–2614, hier: 2522–2546; N. Walter, Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus, in: ZNW 93 (2002), 200–226.
11. Zur Situierung der Offb vgl. Backhaus, Vision (s. Anm. 4), 18–30. Zur Wirkabsicht der Offb am Beispiel Pergamons und der Auseinandersetzung mit dem römischen Imperium vgl. Klauck, Sendschreiben (s. Anm. 8), bes. 137–141; zum sozialgeschichtlichen Hintergrund jetzt auch Ph. A. Harland, 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, in: JSNT 77 (2000), 99–121.
12. Vgl. D. E. Aune, Revelation, 3 Bde., Dallas, Tex. – Nashville, Tenn. 1997; 1998; 1998 (WBC 52 A-C), I, 55; Beale, Rev., 196f.
13. Zum Lokalkolorit in den Sendschreiben vgl. C. J. Hemer, The letters to the seven churches of Asia

bedrängte, aber treue Gemeinde von Smyrna aus der Sicht ihres Herrn reich (vgl. 2,8–11). Laodizea dagegen, Kurstadt an lauwarmen Heilquellen, sieht sich gerade als lauwarm-ungenießbar kritisiert. Man mag an »des Kaisers neue Kleider« denken, wenn dieses Zentrum der Bank-, Pharmazie- und Textilwirtschaft ausgerechnet als »arm und blind und nackt« entlarvt wird und sich dem Ratschlag konfrontiert sieht, bei Christus geprüftes Gold, weiße Kleider zu kaufen – und Augensalbe, »zu salben deine Augen, damit du siehst« (3,18; vgl. 3,14–22). In der Tat gehen wenige Verse später dem Leser die Augen nicht nur auf, sondern über. Eine Tür zum Himmel öffnet sich (4,1), und denen, die sich blenden lassen vom gleißenden »Babylon«, tritt der lichterfüllte Thronsaal entgegen, den es wahrzunehmen gilt in erdschwerer Zeit.

These 1: Die Vision eröffnet in der Johannes-Offenbarung nicht Aus-Sicht auf Entlegenes, sondern Ein-Sicht in die ureigene Situation, macht die Glaubensbiographie der Gemeinde von Gott her durchschaubar und motiviert zu einer unterscheidbar christlichen Lebensform.

II. Rahmen und Mitte:

Die Vision als perspektivische Öffnung des Himmels

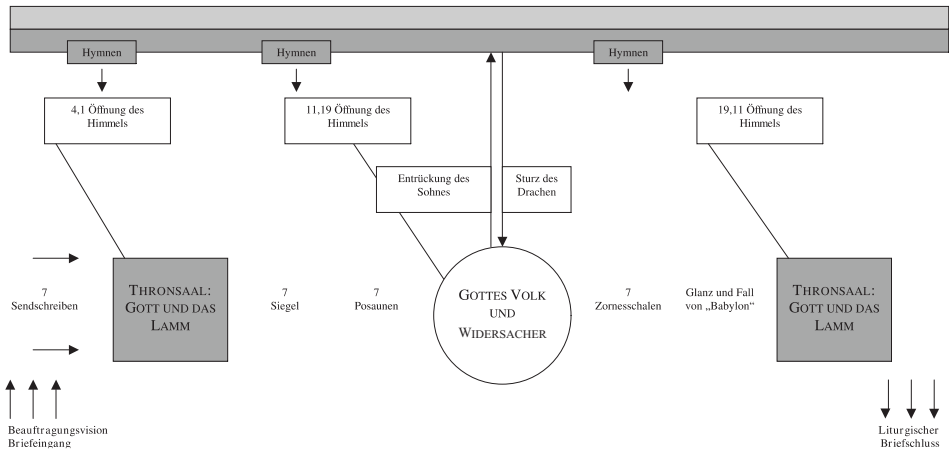
Der Anspruch der Durchschaubarkeit scheint durch die Darstellungsform des visionären Hauptteils (4,1–22,5) kaum eingelöst. Mit ihren voranstürzenden und sich überschneidenden Bewegungen erwecken die Bildsequenzen vielmehr den Eindruck unüberschaubarer Wirrsal.¹⁴ Gleichwohl wird eine theozentrische Sinnstruktur sichtbar, betrachtet man das Geschehen in der *Vertikalen*. Es sind verwirrende und bedrängende Szenen, die der Seher auf der Erde malt. Doch darüber herrscht, geordnet wie ordnend, die Weite des Himmels. Vielleicht darf man an einen Teppich denken, dessen Knüpfstränge, von unten betrachtet, wirr und regellos verlaufen und der doch, von oben gesehen, sinnvolle Muster zeigt.

Die Abbildung (siehe Schema S. 426) schematisiert diese Grundstruktur und macht sichtbar, dass sich um die Visionsfolgen der himmlische Thronsaal wölbt, gefüllt mit akkurat gezeichneten Harmonien von Anbetern, die sich liturgisch um den Thron und damit um Gott und das Lamm gruppieren (4,1–5,14; 19,11–22,5). Auf diese Weise führt der Seher seinen Lesern ein bestechendes Gegenbild zum Er-

in their local setting, Sheffield 1986 (JSNT.S 11); Thompson, Book (s. Anm. 9), 116–132; Ch. H. H. Scobie, Local references in the letters to the seven churches, in: NTS 39 (1993), 606–624; B. Kowalski, Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), Theologie (s. Anm. 4), 54–76; zur Auslegung des Sendschreiben-Teils innerhalb des Gesamtaufisses der Offb, bes. Offb 12f. Ulland, Vision (s. Anm. 4), 21–162.

14. Zur Diskussion der Grundstruktur der Offb vgl. J. Ellul, L'apocalypse – architecture en mouvement, o.O. 1975, 35–62; Calloud/Delorme/Duplantier, Apocalypse (s. Anm. 4), 366–370; F. Hahn, Zum Aufbau der Johannesoffenbarung, in: A. Winter u.a. (Hg.), Kirche und Bibel. FS E. Schick, Paderborn 1979, 145–154; U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, Gütersloh – Würzburg 1984 (ÖTBK 19), 28–36; Schüssler Fiorenza, Book (s. Anm. 4), 170–177; Thompson, Book (s. Anm. 9), 37–52; Aune, Rev. I, xc-cv; H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes, Regensburg 1997 (RNT), 48–53; R. Bauckham, The climax of prophecy. Studies on the Book of Revelation, Edinburgh (1993), 1998, 1–37; Beale, Rev., 108–151.

denchaos vor Augen. Das Verb, das die Brücke zwischen diesem Chaos und jener Harmonie schlägt, lautet ἀνοίγειν und stellt mit 27 Belegen eine für den *disclosure*-Anspruch der Johannes-Offenbarung bezeichnende Vorzugsvokabel dar. Sie hat zwei Verwendungskreise: zum einen das Auftun der Trennungswand zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit¹⁵, zum anderen das Aufschlagen jener Himmelsbücher, die den Erdenlauf nicht nur beschreiben, sondern wirksam aus sich entlassen und damit dokumentieren, dass die fallende Erde in die Hand jenes Gottes fällt, in dessen Willen sie eingeschrieben ist¹⁶. Die »Öffnung« sprengt also eine eindimensionale Weltwahrnehmung auf Gott hin, dessen Realität im »Auftun« der Himmelswirklichkeit berührbar und dessen Willen im »Aufschlagen« von Büchern lesbar wird.



Die Grundstruktur der Johannes-Offenbarung

Das Motiv der Himmelsöffnung strukturiert den ganzen Hauptteil.¹⁷ Am *Anfang* (4,1) sieht Johannes die »spaltbreit« geöffnete Himmelstür, durch die er – und mit ihm der Leser – in Gottes Thronsaal hinaufsteigt, um so Übersicht zu gewinnen über die Ereignisse, die von hier aus ihren Ursprung nehmen. In der *Mitte* des Hauptteils öffnet sich das himmlische Heiligtum (11,19) zum Auftakt des Lebenskampfes zwischen Frau und Drachen, dem Gottesvolk und seinen Widersachern: Der Sohn der Frau wird genau im Buchzentrum (12,5) zum Thron entrückt und der Ankläger der Menschheit in der Gegenbewegung auf die Erde geschleudert (12,7–12).¹⁸ So wie

15. 3,7 (bis).8.20; 4,1; 11,19; 15,5; 19,11; vgl. 9,2. In 12,16; 13,6 wird das Verb unspezifisch verwendet.

16. 5,2.3.4.5.9; 6,1.3.5.7.9.12; 8,1; 10,2.8; 20,12 (bis).

17. Vgl. motivgeschichtlich F. Lentzen-Deis, Das Motiv der »Himmelsöffnung« in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments, in: Bib. 50 (1969), 301–327, zu Offb bes. 310–312.

18. Zum Motiv des Satanssturzes vgl. näher P. Busch, Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12, Tübingen 1996 (TANZ 19), bes. 114–159; Chr. Nanz, »Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder ...« (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), Theologie (s. Anm. 4), 151–171; zur Auslegung der

Christus als Lamm den Himmel im Zeichen des »*pro nobis*« neu definiert, so bestimmen die Zeichen des widermenschlichen Kampfes die Erde, wenn auch nur kurze Zeit (12,1–14,5). Am *Ziel* (19,11) öffnet sich der Himmel zum siegreichen Schlussakt: Harmonie und Chaos fließen ineinander, indem sich die Gottesstadt auf die Menschenwelt niedersenkt, deren Tränen Gott wegwischt und die selbst zum Thronsaal wird, dessen einziges Licht Gott ist, der die irdische Nacht für immer vertreibt.

Die Bildzyklen dazwischen verschränken in immer neuen Anläufen und mit einer Vielzahl von himmlischen Bewegungsträgern Himmel und Erde, stiften damit zu konsequentem Perspektivwechsel an, weisen den irdisch unbehausten Christen Lebensraum bei Gott zu: Wie im attischen Drama wirkt im Hintergrund der Himmelschor, der mit seinen zahlreichen Hymnen das Geschehen auf der Erdenbühne als Erlösungsprozess ins Licht hebt und jetzt schon kontrapunktisch den Sieg besingt.¹⁹ Die heranbrandenden Schrecken der Zeit zerschellen an der dem Christen offenen Gegenwart Gottes. Die irdischen Nöte werden durchsichtig als Nachwehen des kosmischen Sieges Christi, und im Horizont von dessen Heilstat wird inmitten einer gebrochenen Menschheitsgeschichte die ungebrochene Vernunft Gottes glaubhaft, dessen Titel im *cantus firmus* der himmlischen Hymnen stetig und trotzig lautet: παντοκράτωρ – Allesbeherrschender²⁰. Theologie ist das auch – *eidetische* Theologie: Sie argumentiert nicht, sie führt in Bildern über Gesichtsfelder hinaus, deren Schranken wir allzu selbstverständlich hinnehmen.

These 2: Das visionäre Strukturmotiv von der »Himmelsöffnung« gibt den Glaubenden Überblick über Richtung, Mitte und Ziel ihrer Geschichte und stiftet Vertrauen und Orientierung, indem es die Verengungen der Lebenswelt perspektivisch entgrenzt.

III. Das Einzelbild: Die Vision als Feinarbeit

Wenden wir uns den einzelnen Visionsfiguren zu, so drängt sich die Frage auf: Was denn hat der Seher wirklich gesehen? Über den psychischen Erlebnisgehalt seiner Schauung verrät seine Schrift nichts.²¹ Dass dem Seher Bilder zufielen, sei unbestrit-

Kap. 12 f. vor dem Hintergrund der in den Sendschreiben gedeuteten Situation vgl. Ulland, *Vision* (s. Anm. 4), 163–336.

19. 4,8,11; 5,9 f. 12–14; 7,10–12; 11,15–18; 12,10–12; 15,3 f.; 16,5–7; 18,20; 19,1–8; vgl. 14,3; dazu K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971 (StNT 5); Ellul, *apocalypse* (s. Anm. 14), 247–273; ferner K. M. Fischer, *Die Christlichkeit der Offenbarung Johannes*, in: ThLZ 106 (1981), 165–172, hier: 167 f.

20. 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; vgl. 1,8; 16,14; 19,15; 21,22.

21. Theologische Erarbeitung und literarische Formgebung der Visionstopik schließen das subjektiv erlebte, konzentrierte Widerfahrnis der *re-velatio* nicht aus, sondern können deren kulturkreisvermittelte Artikulation sein; vgl. auch M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie*, 2 Bde., Tübingen 1995; 1997 (WUNT II: 79; 80), I, 402. Zur *phänomenologisch-psychologischen Beschreibung* der Vision vgl. E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969; M. Lieb, *The visionary mode. Biblical prophecy, hermeneutics, and cultural change*, Ithaca, NY 1991; K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart (1991)³ 1995 (SBS 146/147), 121–129; B. Heininge, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg i. Br. 1996 (HBS 9), 32–43, sowie für Offb die Pionierstudien von C. Schneider, *Die Erlebnisesechtheit der Apokalypse des Johannes*, Leipzig 1930, und J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen*.

ten, doch die Bildmaterie weist statt auf Trance auf prägnante theologische Arbeit: verortet inmitten von biblischen Schriftrollen, justiert im Blick auf die Zeichen der Zeit.²²

Ich veranschauliche das an einer bekannten, in jeder Generation schmerzhaft neu erinnerten Visionsfolge: den vier apokalyptischen Reitern aus Offb 6,1–8.

¹ Und *ich sah*: Als **öffnete das Lamm** eines der sieben Siegel, da *hörte ich* eines der vier Lebewesen sprechen wie mit Donnerstimme: Komm!

² Und *ich sah*, und *siehe*: ein Pferd – weiß! Der auf ihm saß, hatte einen Bogen. Und ihm wurde ein Kranz gegeben, und er zog aus – als Sieger, um zu siegen. –

³ Und als **es** das zweite Siegel **öffnete**, *hörte ich* das zweite Lebewesen sprechen: Komm!

⁴ Da kam ein anderes Pferd heraus – feuerrot! Dem, der auf ihm saß, wurde gegeben: den Frieden zu nehmen von der Erde, dass sie einander schlachten, und gegeben wurde ihm ein großes Schwert. –

⁵ Und als **es** das dritte Siegel **öffnete**, *hörte ich* das dritte Lebewesen sprechen: Komm!

Und *ich sah*, und *siehe*: ein Pferd – schwarz! Der auf ihm saß, hatte eine Waage in seiner Hand.

⁶ Da *hörte ich* stimmgleich inmitten der Lebewesen sprechen: Ein Tagesmaß Weizen für einen Denar, und drei Tagesmaß Gerste für einen Denar! Doch Öl und Wein schädige nicht!

⁷ Und als **es** das vierte Siegel **öffnete**, *hörte ich* das vierte Lebewesen sprechen: Komm!

⁸ Und *ich sah*, und *siehe*: ein Pferd – fahlgrün! Der auf ihm saß – sein Name war: Tod. Und die Totenwelt folgte ihm auf dem Fuße. Und ihnen wurde gegeben Vollmacht über ein Viertel der Erde: zu töten mit Schwert und mit Hunger und mit Tod und durch die Tiere der Erde.

Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum, Lund 1968 (SHVL 65), bes. 206–239. Zum *religionsgeschichtlichen Kontext* in der atl.-frühjüdischen wie hellenistisch-reichsrömischen Antike vgl. J. S. Hanson, *Dreams and visions in the Graeco-Roman world and early Christianity*, in: ANRW II.23.2 (1980), 1395–1427; Chr. Rowland, *The open heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and early Christianity*, London 1982, 214–247; Frenschkowski, *Offenbarung*, bes. I, 247–414; B. Heininger, *Paulus*, 46–179; G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000 (Hist. Einzelschriften 143), bes. 30–55; skeptisch bezüglich visionärer Erfahrung im paulinischen Kontext bleibt ohne überzeugende Argumentation M. Goulder, *Vision and knowledge*, in: JSNT 56 (1994), 53–71; zur Vision unter *gattungskritischem Aspekt*: K. Berger, *Visionsberichte. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien*, in: ders. u. a., *Studien und Texte zur Formgeschichte*, Tübingen 1992 (TANZ 7), 177–225. Die Studie von G. Glonner, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode*, Münster 1999 (NTA 34), erweist sich aufgrund ihres anspruchslosen Problematisierungsgrads als wenig hilfreich für die hier verfolgte Fragestellung.

22. Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung*, Epilegomena, Göttingen 1995, 206–215; J. Ebach, *Apokalypse und Apokalyptik*, in: H. Schmidinger (Hg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213–273, hier: 225–229; ferner E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen (1953) ³1970 (HNT 16), 199–202; Th. E. McComiskey, *Alteration of OT imagery in the Book of Revelation: Its hermeneutical and theological significance*, in: JETS 36 (1993), 307–316; Pezzoli-Olgiati, *Täuschung* (s. Anm. 4), 187–189. Angesichts des Mangels an halluzinatorischem Überschuss und der »vollständigen theologischen Interpretierbarkeit« hält Frenschkowski die Gesichte des Johannes gar für »zutiefst rational«; vgl. *Offenbarung I* (s. Anm. 21), 399. Dem steht jedoch das pathetisch-expressive Eigengefälle der Visionen gegenüber. Zur Verschmelzung des »mythischen« mit dem »rationalen« Denkstil in Offb vgl. auch O. Böcher, *Mythos und Rationalität in der Apokalypse des Johannes*, in: H. H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 163–171.

Der Text erlaubt drei für die Johannes-Offenbarung insgesamt repräsentative Beobachtungen:

1. Was der Seher sieht, ist eine Collage von Bildzitate aus den prophetischen Büchern seiner Bibel: Die vier Lebewesen, die das Geschehen hervor-rufen, sind mit den Farben der Berufungsvision des Ezechiel gemalt (vgl. Ez 1,4–28).²³ In der ersten Vision des Sacharja (Sach 1,7–17) verkörpern farbige Pferde das Völkergericht, in der achten (Sach 6,1–8) durchziehen Pferdegespanne als Gerichtsboten die Erde. Ihre Vierzahl steht für Himmelsrichtungen und -winde, ihre Farben spiegeln die vier Welteckenplaneten: den roten Merkur, den schwarzen Saturn, den weißen Jupiter und den grünen Mars. Die von Johannes gesehenen Plagen bei diesem weltumfassenden Schreckensritt findet er in der Folge Schwert, Hunger, Pest (wilde Tiere) bei Jeremia²⁴ und Ezechiel²⁵. Bei den anderen Visionen ist es ähnlich: In den 405 Versen der Offenbarung zählt der Nestle-Aland (27. Aufl.) 524 Bezüge zum Sprach- und Bildsystem allein der Prophetenbücher.²⁶ Johannes durchschreitet also seinen altvertrauten biblischen Symbolkosmos und verdichtet, kombiniert, variiert die Bilder, die ihm dort begegnen.

2. Diese Bilder freilich – in unserem Fall die Reiter – bewegen sich ihrerseits durch die Welt des Sehers: Schon die fast zwangsläufige Abfolge Krieg – wirtschaftlicher Kollaps mit Unterernährung – Epidemien – Zivilisationsverlust ist erfahrungsgesättigt. Vor allem der erste Reiter, der keine biblische Vorlage findet, atmet Zeitgeschichte: Die Aussicht des Sieges und das Zeichen des Bogens lassen an die gefürchteten Bogenreiter des Partherreiches denken, dessen Vordringen im Osten immer wieder romkritische Regungen nährte. Der dritte Reiter mit der Waage kündigt – aktuell nach Maß und Währung – Teuerung für Grundnahrungsmittel an, die in die Provinz Asia importiert wurden und sich zumal bei kriegsbedingten Truppenbewegungen verknappten. Bei Öl und Wein dagegen, die zu schädigen die Himmelsstimme verbietet, herrschte Produktionsüberschuss. Als Kaiser Domitian um 92 zu dessen Abbau die Zerstörung von Weinbergen befahl, konnten die kleinasiatischen Städte die Rücknahme des Edikts erreichen.²⁷ Derartige Korrelationen zwischen Alltagserfahrung und biblischen Bildern geben einerseits den alten Symbolen die Farben des Hier und Jetzt und andererseits der eigenen Lebenszeit den biblischen Ritterschlag.

3. So projiziert Johannes die apokalyptischen Bilder und die Wahrnehmung der Gegenwart wie Folien übereinander. Das Licht, das diese Transparenz ermöglicht, ist

23. Eine bezeichnende Variation liegt darin, dass die Lebewesen »vorn und hinten«, »ringsum und innen« (4,6.8; vgl. Ez 1,18) mit Augen besetzt sind: Sie sind verleiblichtes Sehvermögen; vgl. Pezzoli-Olgiati, Täuschung (s. Anm. 4), 62–65.

24. Jer 14,12; 21,9; 24,10; 27,8.13; 29,17f.; 32,24.36; 38,2; 42,17.22; 44,13; vgl. 15,2f.; 21,7; 43,11.

25. Ez 6,11; 12,16; 14,21; vgl. 5,12.16f.

26. Vgl. näher A. Vanhoye, L'utilisation du livre d'Ézéchiël dans l'Apocalypse, in: Bib. 43 (1962), 436–476; G. K. Beale, The use of Daniel in Jewish Apocalyptic literature and in the Revelation of St. John, Lanham 1984, bes. 154–305; J.-P. Ruiz, Ezekiel in the Apocalypse: The transformation of prophetic language in Revelation 16,17–19,10, Frankfurt/M. 1989 (EHS.T 376); J. Fekkes III, Isaiah and prophetic traditions in the Book of Revelation. Visionary antecedents and their development, Sheffield 1994 (JSNT.S 93), 59–290; St. Moyise, The Old Testament in the Book of Revelation, Sheffield 1995 (JSNT.S 115); G. K. Beale, John's use of the Old Testament in Revelation, Sheffield 1998 (JSNT.S 166), bes. 60–128.295–317; ders., Rev., 76–99.

27. Zu den – im einzelnen kontrovers diskutierten – historischen Hintergründen vgl. bes. Statius, silv. 4,3,11 f.; Sueton, Dom. 7,2; 14,2; Philostrat, Ap. 6,42.

»Albrecht Dürer, Die vier apokalyptischen Reiter, Holzschnitt 1498 (s. Anm. 29)«

Christus, der die alte Symbolwelt von Gottes Thronsaal und die eigene Gegenwart zu einer hoffnungsdurchtränkten Einheit verbindet. Denn die ganze Dynamik dieser vier Reiter geht (wie der Fettdruck des handlungstragenden Subjekts im Text illustriert) einzig vom Lamm aus, also vom Gekreuzigten, der den Himmel und damit auch die Erde neu definiert. So offenbart sich dem Seher in den machtvollen Bildern seiner biblischen Lesekultur eine Bewegung, die auf ihn selber zuläuft: Noch in den Schreckenserfahrungen der Gegenwart setzt sich zielgerichtet Gottes letztes Wort durch, und es ist ein heilendes Wort. Denn was diese Bilder »bedeuten«, offenbart Christus. Doch auch umgekehrt gilt: Die Realität Christi tritt dem Christen aus keinem anderen als dem alttestamentlichen Symbolkosmos entgegen: die Bilder *sind* wirkmächtig Gegenwart. Genau das war die *Offenbarung* für Johannes: Die Symbolsprache seiner biblischen Lektüre geht dem Seher im christologischen »Aha-Erlebnis«²⁸ auf, und er lernt als Judenchrist, die alte Bildsprache der Apokalyptik neu zu buchstabieren. Bücher und Bilder können gerade für jüdische Leser sehr reale Offenbarungserlebnisse bergen. Eine Vision, die aus der Schriftauslegung hervorgeht, ist keine erfundene, sondern eher eine erlesene Vision.

Die bekannteste künstlerische Wahrnehmung unserer Vision (siehe Albrecht Dürer, Die vier apokalyptischen Reiter, S. 430) illustriert, dass Albrecht Dürer mit der Vision des Johannes nicht anders umgegangen ist als Johannes seinerseits mit den Visionen der Propheten.²⁹ Dürer hat die vier Bilder zu einem einzigen verschmolzen, um so einen Gesamteindruck zu geben, genauer: einen Gesamtausdruck der Angst seiner Zeit. Er hat die Reiter bis in die Kleidung hinein auf die eigene Zeit hin transparent gemacht. Und er hat diese Einzelszene als eine einzige Bewegung gemalt, deren Ursprung und Ziel aber erst dem Betrachter deutlich wird, der auch die dreizehn anderen Holzschnitte des Apokalypse-Zyklus anschaut und der die gleiche Blickrichtung hat wie diese Reiter, die auf das Ende schauen und damit auf den Sieg des Lammes im letzten Holzschnitt.

These 3: Das visionäre Erleben lässt sich als »Übereinanderschieben« dreier Bildebenen beschreiben: alttestamentlich-apokalyptischer Symbolkosmos – Wahrnehmung der aktuellen Gegenwart – Christus-Glaube als Klammer zwischen biblischem Sinngrund und Alltagswelt: Die Vision ist die – theologisch erarbeitete – Verstehens-erfahrung mit biblischen Gottesbildern.

IV. Die Bildsequenz: Die Vision als Verwandlung

Ist von apokalyptischen Bildern die Rede, sieht man meist Szenen vor sich, die keinen anderen Kontext haben als das lähmende Entsetzen, das sie verbreiten. Johannes reiht jedoch keine Einzelgemälde auf, sondern verzahnt bewegte Bilder miteinander, deren Dynamik ihrerseits den Betrachter bewegen: Die vier Reiter etwa haben ihre Stoßrichtung letztlich auf den Buchschluss zu. Nicht nur die Bilder lernen hier das

28. So Ebach, Apokalypse (s. Anm. 22), 228.

29. Zum Bildprogramm der Dürer-Apokalypse vgl. P. Krüger, Dürers »Apokalypse«. Zur poetischen Struktur einer Bilderzählung der Renaissance, Wiesbaden 1996 (Gratia 28), den Kommentar von R. Schoch in der Faksimile-Edition: Die drei großen Bücher. Marienleben, Große Passion, Apokalypse. Hg. v. M. Mende/A. Scherbaum/R. Schoch, Nördlingen 2001, 15–21, sowie noch immer H. Wölfflin, Die Kunst Albrecht Dürers, München (1905) ⁹1984, 58–73.

Laufen, sondern auch ihr Betrachter, folgt er nämlich den lektüreleitenden Signalen, die der Text ihm vorgibt. Die Bildersprache will also nicht in Begriffe übersetzt werden, sondern umgekehrt den Leser ins Bild setzen.³⁰

Dramaturgische Einheit gewinnt die Bildfolge dadurch, dass der Adressat die 19 Kapitel des Hauptteils an der Seite des Sehers verbringt, mit dem er eingangs ἐν πνεύματι die Himmelstür durchschreitet.³¹ Johannes beansprucht, den Lesern jenen Dienst zu leisten, den er seinerseits Christus verdankt: Er will ihnen die visionäre Welt »zeigen«, die ihn selbst verwandelt hat (vgl. 1,1; 4,1; 22,6.8; ferner 17,1; 21,9f.; 22,1).

Das Zeige-Verfahren wird noch einmal in dem repräsentativen Textausschnitt 6,1–8 (s. o. S. 428) deutlich, wenn man auf die Kursivierungen achtet: Insgesamt setzt in der Johannes-Offenbarung 44mal ein »Ich sah« (εἶδον)³², 26mal ein »Ich hörte« (ἤκουσα)³³ dem Leser das Bild plastisch vor Augen; 26mal wird er durch ἰδοῦ zum Selbstbetrachten, zur unmittelbaren Teilhabe an der Vision eingeladen³⁴. Und auch das zeigen die apokalyptischen Reiter: Alle Sinneseindrücke beschwört Johannes, um den Betrachter ganz und gar im Textgeschehen selbst zu platzieren. Die Welt zwischen Patmos und dem himmlischen Jerusalem, durch die wir lesend unseren Weg bahnen, ist in allen Farbnuancen gemalt: gold und weiß vor allem, dazwischen schwarz (6,5.12), leichen- und pflanzengrün (6,8; 8,7; 9,4), feuer- (6,4; 9,17; 12,3), blut- (vgl. 6,12) und scharlachrot (17,3f.; 18,12.16), rauchblau und schwefelgelb (9,17), bevor am Ziel die ganze Palette der Edelsteinfarben leuchtet (21,11.18–21; vgl. 4,3). Manche Wegstrecken sind in dichten Rauch gehüllt (8,3–5; 9,2f.18; 14,11; 18,9.18; vgl. 15,8), die Transparenz des Himmels beschreibt Johannes als klar wie Glas und Kristall (4,6; 15,2; 21,11.18.21; 22,1). Lesend bewegen wir uns zwischen einer kaum überschaubaren Vielfalt von detailfreudig gemalten Himmelswesen und

30. So die Formulierung von *Rudolf Bohren*, zit. in *G. M. Martin*, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984, 115. Hier sei an Woody Allens Spielfilm »The Purple Rose of Kairo« (1984) erinnert, dessen Wirkung gerade darin besteht, dass die Grenzen zwischen dargestellter und geschauter Wirklichkeit verschwimmen: Flieht eingangs der Held des Leinwanddramas in die Lebenswelt der ihn bewundernden Kellnerin Cecilia, so betritt diese schließlich dessen Zelluloid-Heimat, wird wörtlich »ins Bild gesetzt«. Zur inneren Kommunikationsstruktur der *Offb* und zu deren Leserführenden Linien vgl. *Karrer*, *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 6), 85–284. Eine konsequente Auslegung der narrativ-rhetorischen Strukturen der *Offb* bieten *Barr*, *Tales* (s. Anm. 1), und *J. L. Resseguie*, *Revelation unsealed. A narrative critical approach to John's apocalypse*, Leiden 1998 (Biblical Interpretation Series 32), sowie mit Schwerpunkt auf den rhetorischen Schemata sozialer Akzeptanz *D. A. deSilva*, *Honor discourse and the rhetorical strategy of the Apocalypse of John*, in: *JSNT* 71 (1998), 79–110.
31. 4,1f.; vgl. 1,10; 17,3; 21,10; ferner 19,10; 22,6. Zur Auslegung der Präpositionalwendung im Sinn einer visionären Entrückung vgl. *Aune*, *Rev. I*, 283; *Beale*, *Rev.*, 319. Theologisch-relational deutet *R. L. Jeske*, *Spirit and community in the Johannine apocalypse*, in: *NTS* 31 (1985), 452–466, die »Ortsbeschreibung« mit Blick auf die ekklesiale Gemeinschaft unter der Macht des Pneuma; ähnlich *Pezzoli-Olgiati*, *Täuschung* (s. Anm. 4), 25–27. Für den Seher dürfte hier kaum eine Alternative liegen.
32. 1,12.17; 4,1; 5,1.2.6.11; 6,1.2.5.8.9.12; 7,1.2.9; 8,2.13; 9,1.17; 10,1.5; 13,1.2.11; 14,1.6.14; 15,1.2.5; 16,13; 17,3.6; 18,1; 19,11.17.19; 20,1.4.11.12; 21,1.2; vgl. 1,2.11.12.19.20; 17,8.12.15.16.18; 21,22; 22,8.
33. 1,10; 4,1; 5,11.13; 6,1.3.5.6.7; 7,4; 8,13; 9,13.16; 10,4.8; 12,10; 14,2 (bis).13; 16,1.5.7; 18,4; 19,1.6; 21,3; unmittelbar mit εἶδον verbunden: 5,11; 6,1.5; 8,13; 14,1f.; vgl. 22,8.
34. 1,7.18; 2,10.22; 3,8.9(bis).20; 4,1.2; 5,5; 6,2.5.8; 7,9; 9,12; 11,14; 12,3; 14,1.14; 16,15; 19,11; 21,3.5; 22,7.12. Zur Formel vgl. *P. Fiedler*, *Die Formel »Und siehe« im Neuen Testament*, München 1969 (*StANT* 20), 42–44.74–81; *Karrer*, *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 6), 221–223.

deren erschreckend verwechselbaren, aber ins Monströse verzerrten Gegenspielern.³⁵ Adler, Bär, Frösche, Heuschrecken, Hunde, Jungstier, Lamm, Löwe, Panther, Pferde, Rinder, Schafe, Schlangen, Skorpione, Vögel aktivieren das Vorstellungsvermögen der Lesenden auf das Lebhafteste.³⁶ Die *Hörbilder* reichen von der etwa halbstündigen Stille im Himmel (8,1) bis zu seiner »Orchestrierung« mit Harfen (5,8; 15,2; vgl. 14,2) und Posaunen (8,2.6; vgl. 1,10; 4,1), von dem Gegeneindruck des verklingenden Flötenspiels in Rom (vgl. 18,22) bis zur Himmelsstimme wie Wasserfall und starkes Donnern (1,15 u. ö.). Die »neuen Lieder«, die der Chor der Erlösten singt, stiften geradewegs zum Einstimmen an.³⁷ Hinzu treten *Geschmacks-* (3,15 f.; 8,11; 10,9 f.) und *Geruchsbilder* (5,8; 8,3–5). Der Seher teilt auch seine Gefühle angesichts der Visionen mit, und zwar so, dass er mit Sym-Patheia rechnen darf: Er weint heftig, weil er den Weltenlauf nicht versteht (5,4 f.); er erbittet taktvoll Auskunft (7,13 f.); er lässt sich – wie alle anderen auch – staunend fesseln von der Attraktivität der Frau in Purpur, die das Faszinosum Roms visualisiert (17,6 f.)³⁸. All diese Sequenzen setzen einander nicht fort und wiederholen einander nicht; eher häufen sie sich an, um Leseindrücke zu intensivieren.³⁹

Der Adressat sieht sich also mit allen Sinnen in das pulsierende Wirkfeld der Visionen hineingezogen. Und da er – anders als wir – die ganze Schrift in einem Zug lesend bzw. zuhörend durchquert, nimmt er einen von Eindrücken und Einsichten, Ängsten und Hoffnungen erfüllten Weg, der ihn in Atem hält und erst dann zum Aufatmen kommen lässt, als Johannes ihn, endlich am Ziel, im größten und ausgemaltesten Bild (vgl. 21,1–22,5) durch die Gottesstadt führt. Diese stellt er ihm als seine ureigene Heimat vor (21,6 f.24–27; 22,3–5). Nicht erklärt wird hier, was Erlösung bedeutet, sondern gezeigt und gesehen.⁴⁰

Nicht darauf also sind die Visionen angelegt, entschlüsselt, sondern durchlebt zu werden. Sie wollen den Betrachter verwandeln. Das klassische Beispiel für ein solches Wandlungspotential von Visionen ist Paulus vor Damaskus. Die Vision vom Satan, der wie ein Blitz vom Himmel fällt, motivverwandt mit dem Satanssturz in Offb 12, hat vermutlich Jesus richtungweisend beeinflusst (Lk 10,18).⁴¹ Die Leistung des judenchristlichen Propheten Johannes liegt gerade darin, dass er mit den Mitteln

35. Zu den schattenhaften Gegen-Aktanten vgl. auch Pezzoli-Olgiati, Täuschung (s. Anm. 4), 201–204.

36. Adler (4,7; 8,13; 12,14); Bär (13,2); Frösche (16,13); Heuschrecken (9,3.7); Hunde (22,15); Jungstier (4,7); Lamm (*passim*); Löwe (4,7; 5,5; 9,8.17; 10,3; 13,2); Panther (13,2); Pferde (6,2.4.5.8; 9,7–11.17–19; 14,20; 18,13; 19,11.14.18.19.21); Rinder und Schafe (18,13); Schlange (9,19; 12,9.14 f.; 20,2); Skorpione (9,3.5.10); Vögel (18,2; 19,17.21); Tiere allgemein (6,8).

37. Vgl. Pezzoli-Olgiati, Täuschung (s. Anm. 4), 193.

38. Zu dieser Interpretation vgl. Giesen, Offb, 373; Pezzoli-Olgiati, Täuschung (s. Anm. 4), 153; Beale, Rev., 860–863.

39. Vgl. Frey, Bildersprache (s. Anm. 4), 177 f. Triftig begründet wirkt die These von D. L. Barr, *The Apocalypse as a symbolic transformation of the world: A literary analysis*, in: *Interp.* 38 (1984), 39–50, hier: 43 f., die Rekapitulation der Visionen beziehe sich (als »re-imaging«) auf den Sinngehalt, die narrative Entwicklung auf die symbolische Wirkform.

40. Zu dieser persuasiven Strategie vgl. auch Collins, *Crisis* (s. Anm. 4), 141–163, die die »kathartische« Funktion des Lektüreaktes hervorhebt, sowie Frenschkowski, *Offenbarung I* (s. Anm. 21), 397–403; Pezzoli-Olgiati, *Täuschung* (s. Anm. 4), 38–40.190 f.196–198; Frey, *Bildersprache* (s. Anm. 4), bes. 182–185.

41. Vgl. U. B. Müller, *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu*, in: *ZThK* 74 (1977), 416–448; S. Vollenweider, »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10,18), in: *ZNW* 79 (1988), 187–203.

des apokalyptischen Sprach-, Bild- und Gefühlsreservoirs diese visionäre Welt mit ihrer umfassenden Transformationskraft provinzasiatischen Christen zugänglich macht. Dabei wirkt auch das literarische Medium *unmittelbar* transformierend: Bücher spielen in den Bildsequenzen der Offenbarung eine wichtige Rolle, vor allem dort, wo sie »performativ« beschrieben sind, also das, was sie verzeichnen, allererst bewirken.⁴² Nichts anderes will Johannes auch (vgl. 1,11; 22,7–10.18 f.)!

Lektüre also soll den Christen, der liest und hört, verwandeln, und zwar in einen Mit-Visionär. In der Zielvision von dem neuen Himmel und der neuen Erde (21,1) soll er die Himmelsstadt (vgl. 3,12; 21,2–8) als seinen eigenen Lebensraum wahrnehmen, der sich von seiner Alltagswelt vor allem dadurch unterscheidet, dass er ganz aus der lichtvollen Nähe Gottes, des ganz Anderen, lebt. So führt Johannes seine Adressaten in einen symbolischen Wohnort ein, der das radikale Gegenbild zu Rom-Babylon darstellt und in dessen angstfreier Weite alle Chaosmächte gebannt sind (vgl. 21,9–22,5).⁴³ In all den Visionen mit ihrer Unruhe ergreift dieser ganz Andere, sonst der ruhende Pol, nur ein einziges Mal das Wort, und zwar genau in der Zielgeraden des Hauptteils mit drei knappen Schlüsselsätzen, mit denen alles gesagt ist: »Er, der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, neu mache ich alles! Und er spricht: Schreib es nieder, denn diese Worte sind treu und tragfähig. Und er sprach zu mir: Sie sind geschehen (γέγοναν)!« (21,5 f.; vgl. 1,8). Auf diese Neuschöpfung zielen all die bewegten Bilder und zielt nach Gottes Absicht die Niederschrift des Johannes, denn genau dort ist diese neue Welt schon betretbar, »ist es schon geschehen« – für den, der liest und sieht und bewahrt.

Jacob Taubes erzählt einmal die Geschichte von dem jüdischen Flüchtling, der bei Freunden Unterschlupf fand. Man beriet sich, in welches Land er emigrieren könne, und holte dazu einen Globus herbei. Doch jedes Land darauf bot Schattenseiten. Nach langem Beratschlagen seufzte der Flüchtling: »Haben Sie keinen anderen Globus?« Genau dies ist nach Taubes Apokalyptik.⁴⁴ Die Apokalypse des Johannes stellt den erwünschten Globus bereit, in dessen Seelenlandschaft sich Gerechtigkeit für die Opfer durchsetzt, Flüchtlinge eine Heimat finden und Lämmer über Drachen siegen.⁴⁵ Die Erde ist, wie wir wissen, auch nach der Publikation der Johannes-Offenbarung nicht zu einem anderen Globus geworden. Aber wenn die frühe Kirche sich entschied, dieses Buch in den Kanon aufzunehmen, als Jahrhunderte nach Johannes die Erde noch immer unverwandelt war, so wohl in der Hoffnung, das Eintauchen in dessen Visionswelt werde zumindest die Leser verwandeln.⁴⁶

These 4: Der Visionszyklus ist angelegt auf ein »Lesedrama«, das die Glaubenden in die gezeigte Welt hineinzieht, sie zu Mit-Visionären werden lässt, ihnen so im Lektü-

42. Vgl. 5,1–8,1; 10,1–11; ferner 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27.

43. Vgl. Pezzoli-Olgiati, Täuschung (s. Anm. 4), 161–186. Zur visionären Etablierung einer theonomieeinheitlichen Kontrastwelt gegenüber den religiösen, sozialen und kulturellen Spaltungserfahrungen kleinasiatischer Christen vgl. Thompson, Book (s. Anm. 9), 74–91.

44. Mitgeteilt bei Ebach, Apokalypse (s. Anm. 22), 217; zu dem daraus resultierenden Wechsel der Sinnperspektive vgl. K. Backhaus, »Maranatha – Unser Herr, komm!« – Das Neue Testament über den Sinn der Geschichte, in: ThGl 90 (2000), 93–115.

45. Vgl. Barr, transformation (s. Anm. 39), bes. 48–50.

46. Ein prophetisch-visionäres Buch ist mit Kunstwerken, vor allem poetischen, insofern verwandt, als es Erfahrungen nicht nur vermitteln, sondern *ipso facto* heraufbeschwören will; vgl. dazu die sensible Studie von C. Barrett, The language of ecstasy and the ecstasy of language, in: M. Warner (Hg.), The Bible as rhetoric. Studies in biblical persuasion and credibility, London 1990, 205–221.

reprozess das Erlösungsgeschehen mit allen Sinnen vermittelt und ihnen einen inneren Lebensraum erschließt, der allein durch Gottes Nähe geprägt ist.

V. Der liturgische Briefschluss: Die Vision als Christus-Begegnung

Wie von selbst erklärt sich aus den vorangehenden Beobachtungen, dass das Lesedrama mit der Sprache des Herrenmahls in gottesdienstlichen Vollzug mündet (vgl. 1,3)⁴⁷: »Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! Und wer hört, der spreche: Komm! Und wer Durst hat, komme! ... Es spricht, der dies bezeugt: Ja, ich komme bald. Amen. Komm, Herr Jesus!« (22,17.20; vgl. 2 Clem 19,1.3f.)⁴⁸. Das ganze Buch ist liturgisch stilisiert, geprägt vom Kult des himmlischen Thronsaals, der in den unscheinbaren Gottesdienst der Gemeinde hineinleuchtet.⁴⁹ Mag sie sich in der römischen Gesellschaft mit ihren Priestern des Kaiserkults noch so randständig fühlen, sie weiß sich doch – wie es dreimal heißt (vgl. 1,6; 5,10; 20,6) – zum »königlichen Priestertum für Gott« berufen.⁵⁰ Die liturgische Gottesnähe ist der Ort, an dem das »Es ist geschehen!« bereits jetzt in mündlicher Verlesung »aufgeführt«, dramatisch durchlebt, betend gefeiert wird.⁵¹ Die jüdische Frömmigkeit kennt die Vorstellung, auf den Psalmen throne der Heilige Israels (Ps 22,4). So wird der Psalter zum tragbaren Heiligtum, dessen Portal in Ps 1 durch eine Seligpreisung geöffnet wird.⁵² Ganz ähnlich lässt sich feststellen, dass der Thronsaal der Johannes-Offenbarung sich dort auftut, wo sie zur Verlesung kommt. Der Buchschluss jedenfalls preist jene selig, die »durch die Tore in die Stadt eintreten« (22,14), und knüpft diese Seligpreisung an die beiden anderen, die am Ein- und Ausgangstor des Buches denen gilt, die seine Visionen vorlesen, hören und bewahren (1,3; 22,7; vgl. 22,18f.). Das Buch handelt nicht nur vom geöffneten Himmel, es öffnet ihn selbst.

Damit schließt sich der Kreis. Der erste Akt der Offenbarung war die Urbegegnung mit Christus auf Patmos, in der Tatsachenwelt. Und hier – nach der langen visionären Reise über die Sinnhöhen – setzt Johannes seine Leser wieder ab – ver-

47. Vgl. Karrer, Johannesoffenbarung (s. Anm. 6), 251–254; J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich (1984) ²1987 (ZBK.NT 18), 208–213; P. Prigent, L'Apocalypse de Saint Jean, Genf (1981) ²1988 (CNT [N] 14), 361–363. Der Versuch von Vanni, Apocalisse (s. Anm. 4), 84–86.101–113, aus 1,4–8; 22,6–21 liturgische Wechseldialoge zu erheben, bleibt allzu konjunktural.
48. Zu dieser Bitte vgl. H. W. Günther, Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes, Würzburg 1980 (FzB 41), 71–75; Giesen, Offb, 494–496.
49. Vgl. dazu Jörns, Evangelium (s. Anm. 19), bes. 166–184; Prigent, Apoc., 379f.; Aune, Rev. I, 314–317; Resseguie, Rev., 202–205.
50. Zum speziellen Charakter der »inaugurierten Eschatologie« in Offb vgl. A. J. Bandstra, »A kingship and priests«. Inaugurated eschatology in the Apocalypse, in: CTJ 27 (1992), 10–25; zur Motivatik vom »königlichen Priestertum« der Gläubigen in Offb E. Schüssler Fiorenza, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, Münster 1972 (NTA 7).
51. Vgl. näher D. L. Barr, The Apocalypse of John as oral enactment, in: Interp. 40 (1986), 243–256. Zum kultischen Raum als Erfahrungsgrund realisierter Eschatologie (am Beispiel der Qumrangemeinschaft, des Vierten Evangeliums, der Ignatianen, der Oden Salomos und Marcions) vgl. D. E. Aune, The cultic setting of realized eschatology in early Christianity, Leiden 1972 (NTS 28).
52. Vgl. E. Zenger, Der Psalter als Heiligtum, in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Tübingen 1999 (WUNT 118), 115–130, hier: 126f.

wandelt, wie er hofft.⁵³ Die Klammer an beiden Seiten des Auf- und Abstiegs ist, wie unser Schema (S. 426) illustriert, Christus, dem Johannes eingangs begegnet ist als dem, »der uns liebt« (1,5)⁵⁴, und dem er wieder begegnen will. So bleibt nur noch die Bitte um sein Kommen. Es berührt merkwürdig, dass, nachdem zuvor nichts deutlicher offenbart wurde als Christi Gegenwart in den Gemeinden, noch »Durst« herrscht, das Kommen des Kyrios ersehnt wird. Die Qualität eines Buches erkennt man vielleicht nicht daran, wie eindeutig die Antworten sind, die es gibt, sondern wie offen die Wünsche, die es weckt. Offener als mit der dreifachen Bitte »Komm!« kann ein Buch nicht enden.⁵⁵

These 5: Die Vision zielt darauf, den »Thronsaal« der Gottesgegenwart im Rahmen liturgischer Verlesung zu öffnen. Sie entspringt und mündet in der (unabgeschlossenen) personalen Beziehung zwischen dem Glaubenden und Christus, wie sie im Gottesdienst erfahrbar wird. Die Johannes-Offenbarung (das Neue Testament, die christliche Bibel) endet nicht mit einem »letzten Wort«, sondern mit einem Gebet, das das letzte Wort an Christus abtritt. Sie endet offen.

VI. Ertrag: Von den apokalyptischen Bildern zum sichtbaren Logos

Was enthüllen »apokalyptische Bilder«? So hatten wir anfangs gefragt. Außer menschlicher Not, so schien es, werden vor allem zwei Gemütslagen enthüllt: Katastrophenstimmung und Pessimismus mit Blick auf eine fallende Erde. Unser Gang zum biblischen Ursprung erschloss dagegen zwei andere Aspekte: Grundvertrauen auf Gottes sinnstiftende Nähe noch im Fallen und Optimismus mit Blick auf die Gerechtigkeit auch für die Opfer. Was die Apokalypse ins bewegte wie bewegende Bild setzt, ist – sehr gezielt – urchristliche Theologie. Sehen erwies sich als theologische Macht.

Freilich: aus der Gott-Anschauung des Theologen lässt sich keine Weltanschauung für Visionslose machen. Die Bilder der Johannes-Offenbarung handeln von höllischen Gefahren und himmlischen Siegen, von Hass und Liebe, Todesangst und Geburtsschmerz, vom Verstehen und Nicht-Verstehen und der bleibenden Sehnsucht der Glaubenden nach dem ganz Anderen. Eine »akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane« – so hat man die Apokalyptik genannt.⁵⁶ Die Apokalypse des Johannes ist ein entzündetes, leidenschaftliches Buch. Ihre rebellischen Bilder, aus dem Rahmen gelöst, bergen ein hohes Rezeptionsrisiko. In ihrem literarischen und

53. Vgl. Barr, *transformation* (s. Anm. 39), 46–48; E. Schüssler Fiorenza, *The followers of the lamb: Visionary rhetoric and social-political situation* (1985), in: *Semeia* 36 (1986), 123–146, hier: 139–142.

54. Zum Verhältnis zwischen Christus und den Christen als »umfangende Liebe« im Zeichen der Proexistenz des Heilsgebers Christus vgl. Ellul, *Apocalypse* (s. Anm. 14), 101–148; Chr. Wolff, *Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes*, in: *NTS* 27 (1981), 186–197.

55. Für die *theologische Interpretation* der Offb scheint mir so auch textimmanent ein *prae* und *post* des Christus-Zeugnisses begründbar, wie es sich in der gesamten neutestamentlichen Literatur (und in ihrer kirchlichen Aneignung) zur Geltung bringt. Die Johannes-Offenbarung spiegelt erst die Anfänge der Integration von apokalyptischer Denkform und christologischem Novum. Vgl. dazu auch N. Walter, *Die Botschaft des Sehers Johannes zwischen apokalyptischer Tradition und urchristlichem Osterglauben*, in: *WZ (J.)G* 39 (1990), 399–404.

56. So P. Lapede, zit. bei Ebach, *Apokalypse* (s. Anm. 22), 218.

theologischen Kontext bergen sie aber auch, so sollte gezeigt werden, ein neu zu entdeckendes Potential. Auch darauf hat Jürgen Habermas in Frankfurt aufmerksam gemacht: Wo solche Visionen fehlen, tritt nichts an deren Stelle als spürbare Leere, ein Verlust an humaner Sehschärfe.⁵⁷ Die Bilder des Johannes sind vernünftig genug, der Angst und mehr noch der Hoffnung eine Sprache zu geben. Vor allem besitzen sie die Vernunft, noch die alltäglichen Schranken unseres Gesichtsfeldes in Frage zu stellen. Das aber – nach Ludwig Wittgenstein – ist die eigentliche Leistung des Glaubens:

»Ich weiß, daß diese Welt ist. – Daß ich in ihr stehe, wie mein Auge in seinem Gesichtsfeld. – Daß etwas an ihr problematisch ist, was wir ihren Sinn nennen. – Daß dieser Sinn nicht in ihr liegt, sondern außer ihr ... An einen Gott glauben heißt *sehen*, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. – An Gott glauben heißt *sehen*, daß das Leben einen Sinn hat.«⁵⁸

In ihrem leidenschaftlichen Protest gegen die Tyrannei der Tatsachen führt die Johannes-Offenbarung den Sinn vor Augen, macht sie den Logos sichtbar. Sie hat ihre eigene Vernunft: die Vernunft eines Gottes, der sich – trotz allem – sehen lässt.

Zusammenfassung

Die Johannes-Offenbarung inszeniert eine pragmatisch ausgerichtete Theologie im Modus des visionären Bilderzyklus. Die Sendschreiben erden das apokalyptische Drama glaubensbiographisch und setzen es in Handlungsmöglichkeiten um. Die Collagenkunst des Hauptteils entgrenzt die lebensweltliche Perspektive der Adressaten, indem sie die biblischen Bildzitate im Zeichen der christozentrischen Verstehenserfahrung mit der sozialen und politischen Gegenwartswahrnehmung verschränkt. Das Lesedrama zielt darauf, die Adressaten in den apokalyptischen Prozess hineinzuziehen, sie so – mit allen Sinnen und Affekten – zu visionären Teilhabern der kognitiven Gegenwelt zu verwandeln und, liturgisch vermittelt, in die wirklichkeitsstiftende Gegenwart Gottes zu führen: Während aus der Sicht diskursorientierter Exegese logische Inkonsistenz und ethisches Rezeptionsrisiko der Johannes-Offenbarung in den Vordergrund treten, kann die Würdigung ihrer bildsprachlichen Eigendynamik ihr existenzielles Transformationspotential erschließen.

57. Vgl. bes. Dankrede (s. Anm. 2), 23 f.

58. Tagebücher 1914–16, in: *Ludwig Wittgenstein*, Werkausgabe I, Frankfurt/M. (1984)¹²1999 (stw 501), 167 f. (Kursivierung K. B.).