

**Studien zum Neuen Testament  
und seiner Umwelt**

**Theologie  
aus dem Norden**

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . .	7
<i>Prof. Dr. Bertil E. Gärtner, Bischof von Göteborg</i> <i>S-411 17 Göteborg, Västra Hamngatan 17 – Göteborgs Stift</i>	
Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Eine Reflexion über die Bultmannschule und Lukas . . . . .	9
<i>Prof. Dr. Evald Lövestam, Univ. Lund</i> <i>S-222 21 Lund, Bredgatan 23</i>	
Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat . . . . .	19
<i>Doz. Dr. René Kieffer, Univ. Lund</i> <i>S-222 26 Lund, Sunnanväg 14L</i>	
Weisheit und Segen als Grundmotive der Seligpreisungen bei Mattäus und Lukas . . . . .	29
<i>Prof. Dr. Hejne Simonsen, Univ. Aarhus</i> <i>DK-8000 Aarhus C, Vestervang 7, 2. Etage</i>	
Die Auffassung vom Gesetz im Mattäusevangelium . . . . .	44
<i>Prof. Dr. Jacob Jervell, Univ. Oslo</i> <i>Oslo 3, Silurveien 41</i>	
Die Beschneidung des Messias . . . . .	68
<i>Pauli Huuhtanen</i> <i>04370 Rusutjärvi, Finnland</i>	
Die Perikope vom „reichen Jüngling“ unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas . . . . .	79
<i>Prof. Dr. Peder Borgen, Univ. Trondheim</i> <i>N-7000 Trondheim, Hakon Magnussonsgatan 3</i>	
Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs . . . . .	99
<i>Prof. Dr. Gijs Bouwman, Univ. Tilburg</i> <i>Tilburg, Cramerstraat 9</i>	
Samaria im lukanischen Doppelwerk . . . . .	118
<i>Prof. Dr. Birger Gerhardsson, Univ. Lund</i> <i>S-222 38 Lund, Våpplingevägen 2D</i>	
Die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3) . . . . .	142
<i>Prof. Dr. Bent Noack</i> <i>DK-3460 Birkerød, Bregnerodvej 23</i>	
Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Oracula Sibyllina . . . . .	167

Abkürzungen . . . . .	191
Autorenregister . . . . .	193
Rezensionen . . . . .	197

## VORWORT

*Der zweite Band der „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ bringt Aufsätze von Autoren, die im nordeuropäischen Raum beheimatet sind. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis verrät dabei jedem exegetisch Interessierten, daß es sich fast ausnahmslos um international bekannte Namen handelt. Leider ist ein nicht geringer Teil ihrer Publikationen aus sprachlichen Gründen nur einem kleinen Leserkreis zugänglich. Es ist deshalb als Gewinn zu betrachten, daß durch die hier vorgelegte deutsche Veröffentlichung eine Reihe von qualitativ ausgezeichneten Arbeiten allgemein benützlich bzw. überhaupt zum ersten Mal zugänglich wird.*

*Für die deutsche Veröffentlichung mußten fast alle Manuskripte sprachlich etwas überarbeitet werden. Doch ist dies mit Zustimmung der einzelnen Verfasser geschehen, die selbstverständlich auch für den Inhalt allein verantwortlich sind. Weiters wurde wie in Band 1 die Abkürzungs- und Zitationsweise der Fußnoten und Bibelstellen vereinheitlicht, soweit wie möglich die letzte Auflage zitiert, Untertitel und Reihenangabe ergänzt, was insgesamt das Neuschreiben von mehr als dem halben Manuskript erforderte. Die Besorgung dieser nicht wenig mühsamen Änderungen sowie das Abkürzungsverzeichnis und die Erstellung des Autorenregisters verdankt der Leser wieder der fleißigen Arbeit meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair.*

*DDr. Albert Fuchs*

## DIE CHRISTOLOGISCHEN AUSSAGEN IN DEN SENDSCHREIBEN DER OFFENBARUNG (Kap. 2–3)

*Birger Gerhardsson*

### Einleitung

In seiner fesselnden Arbeit „Christus und die Caesaren“ hat E. Stauffer ein Kapitel dem Thema „Domitian und Johannes“ gewidmet, d. h. dem römischen Kaiser Domitian – der 81–96 n. Chr. regierte – und dem Verfasser der Offenbarung. Stauffer versucht hier zu demonstrieren, wie scharf und konkret die Gesichte des Sehers den göttlichen Ansprüchen entgentreten, die der römische Imperator erhob. Das Buch der Offenbarung hat eine scharfe Spitze gegen die domitianische Herrscherideologie gerichtet. Der Seher schildert Christus als den wahren göttlichen Kaiser. Ausgerüstet mit astralen Herrscherattributen tritt er in seinem himmlischen Thronsaal auf, erläßt himmlische Amtsschreiben, die in kaiserlichem Hofstil verfaßt sind, leitet die Ereignisse des kosmischen Schlußdramas, einem höheren Gegenstück zu den Festspielen, die der Kaiser zu leiten pflegte, usw.<sup>1</sup>

Stauffer ist keineswegs der erste, der diese Zusammenhänge gesehen hat. Er konnte auf verschiedenen anderen Forschern aufbauen, von denen ich besonders E. Peterson nennen will.<sup>2</sup>

Wenn man von einer gewissen Übertreibung der Idee an sich und einer offenbaren Überinterpretation einiger Einzelheiten absieht, verdient die These Stauffers Beachtung. Viel spricht dafür, daß die Gesichte der Offenbarung während der domitianischen Verfolgung geschaut und niedergeschrieben wurden. Es wäre nahezu eigenartig, wenn die Hauptursache der Verfolgung, der schwere Konflikt zwischen dem Anspruch des Kaisers und dem Glauben der Christen, diese Gesichte nicht prä-

<sup>1</sup> E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg<sup>5</sup> 1960, 160–209.

<sup>2</sup> Siehe besonders den kleinen Aufsatz „Christus als Imperator“, zuerst 1937 in Leipzig veröffentlicht, dann wieder abgedruckt in: E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, 149–164. Für eine ausführliche ideengeschichtliche Präsentation der urchristlichen und altkirchlichen Vorstellung von der Königsherrschaft Christi siehe P. Beskow, *Rex Gloriorum. The Kingship of Christ in the Early Church*, Stockholm 1962.

gen sollte, die ja Trost und Ermahnung an die verfolgten christlichen Gemeinden richten.

Aber ich glaube, daß man hier — wie immer, wenn man nach der aktuellen Tendenz sucht, die ein Bibelbuch ursprünglich hatte — aufpassen muß, daß man die tieferliegenden Perspektiven nicht aus den Augen verliert. Die Christen wurden sich nicht erst während der domitianischen Verfolgung darüber klar, daß es den wahren Weltherrscher im Himmel gibt und daß der Gehorsam eines Christenmenschen gegen die Herren dieser Welt bestimmte Grenzen hat. Das war in vieler Hinsicht überkommene religiöse Ideologie. Stauffer hat diese Tatsache nicht verneint, aber er ist ihr auch nicht gerecht geworden.<sup>3</sup>

In diesem Artikel über die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3)<sup>4</sup> will ich in erster Linie mit erklärenden Kommentaren versuchen, die Bedeutung und Tragweite dieser Aussagen zu beleuchten. Gleichzeitig will ich auch versuchen nachzuweisen, woher das christologische Vorstellungsmaterial des Sehers kommt. Hierdurch will ich auch daran erinnern, daß der Gegensatz zwischen dem Gesalbten Gottes und dem Kaiser ein traditioneller Konflikt war.

Ich rechne damit, daß diese Gesichte echte Visionen, d.h. keine literarischen Fiktionen, sondern *wirkliche Gesichte* sind, in stark inspiriertem Zustand erlebt und in direktem Anschluß hieran näher ausgearbeitet und niedergeschrieben. Es gibt ja viele und ziemlich genau untersuchte Parallelen, die zeigen, wie sich die Psychologie der Inspiration in der Praxis auswirkt. Zu ihren Kennzeichen gehört bekanntlich eine eigentümliche Kombination von emotioneller Spontaneität und rationalem Bewußtsein, ein Bewußtsein, das bisweilen den Charakter einer ziemlich weit entwickelten Sophisterei haben kann. Ich weise hier auf ein sehr gut geschriebenes Buch auf Schwedisch hin, „Mystikens psykologi“ (Die Psychologie der Mystik) von Tor Andrae (Stockholm 1926). In dieser Arbeit hat der Verfasser durch zahlreiche Beispiele gezeigt, inwie-

<sup>3</sup> In Stauffers Aufsatz finden sich gewisse zurückblickende Andeutungen, aber nicht mehr. — Zur Sache vgl. *Beskow*, aaO. 136–141. — *L. Cerfaux*, Le conflit entre Dieu et le Souverain divinisé dans l'Apocalypse de Jean, in: *The Sacral Kingship* (SHR, 4), Leiden 1959, 459–470 führt so manches Material an, um zu zeigen, daß der Konflikt bis zu der Krise zurückverfolgt werden kann, welche die Religionspolitik Antiochus Epiphanes' hervorrief.

<sup>4</sup> Zuerst unter dem Titel „De kristologiska utsagorna i sändebreven i Uppenbarelseboken“ veröffentlicht, in: SEA 30 (1965) 70–90.

fern Visionen und Auditionen inspirierter Menschen in der Regel auf übernommenem Vorstellungsmaterial bauen: auf Bildern und Motiven, die durch Unterricht, Studien oder andere Erlebnisse im Bewußtsein des Betreffenden hängen geblieben sind.

### I. Die Zusammengehörigkeit der Sendschreiben untereinander und mit dem Kontext

Zunächst einige Worte zum Kontext und Zusammenhang. Die sieben Sendschreiben in Offb 2–3 sollen nicht isoliert voneinander oder losgelöst von der Vision, zu der sie gehören (dem ersten Gesicht des Sehers), ausgelegt werden. Und natürlich darf man auch nicht versäumen, das Licht wahrzunehmen, das die weiteren Ausführungen in der Offb, besonders die letzten Kapitel, auf gewisse Vorstellungen und Begriffe in unserem Abschnitt werfen. Die erste Vision weist ja vorwärts auf das, was der Seher schauen wird, und deutet damit an, worüber das ganze Buch handeln wird.<sup>5</sup>

Ein Überblick über die Komposition der Offenbarung zeigt, daß die Textpartie 1,9–3,22 einen zusammenhängenden Abschnitt bildet.<sup>6</sup> Der

<sup>5</sup> Beachte die Formulierung in 1,19: Der Seher erhält den Auftrag, nicht nur die erste Vision niederzuschreiben, sondern auch alles übrige, das folgen wird. Der Schreibauftrag gilt daher für das Buch der Offb als Ganzes. – Zur Literatur in bezug auf die Offb siehe die kommentierende Bibliographie von A. Feuillet, *L'Apocalypse* (SNS, 3), Paris-Brügge 1963. In bezug auf die Sendschreiben besonders 31f.34ff. 40ff.

<sup>6</sup> Der Abschnitt ist folgendermaßen komponiert: (A) Der Seher sieht „einen, der einem Menschensohn gleicht“ (1,9–20). (B) Der Menschensohn diktiert sieben Briefe (2,1–3,22), gerichtet an den Engel der Gemeinde in (1) Ephesus (2,1–7), (2) Smyrna (2,8–11), (3) Pergamus (2,12–17), (4) Thyatira (2,18–29), (5) Sardes (3, 1–6), (6) Philadelphia (3,7–13), (7) Laodicea (3,14–22). – Jeder Teil wird stereotyp mit einem Auftrag zu schreiben, eingeleitet: „Schreibe an . . .“. Die Schreiben sind auf folgende Weise disponiert: (I) *Briefeingang*: „Dies sagt der, welcher . . .“. (II) *Hauptteil des Briefes*: (a) anerkennende Worte: „Ich weiß deine Werke . . .“ oder ähnlich, (b) Tadel: „Ich habe wider dich . . .“ oder ähnlich, (c) Warnung und Ermahnung: „Sei nun eifrig und tue Buße . . .“ oder ähnlich. (III) *Briefschluß*: (a) Läuterungswort: „Wer ein Ohr hat, der höre . . .“, (b) Verheißungswort an „den, der überwindet“. In den letzten vier Schreiben steht das Verheißungswort (IIIb) vor dem Läuterungswort (IIIa). – Jede zweite Gemeinde wird überwiegend negativ (Gem. 1, 3, 5, 7) und jede zweite Gemeinde überwiegend positiv (2, 4 und 6) beurteilt und dies unter ständiger Steigerung (am negativsten Gem. 7, am positivsten Gem. 6). In den negativsten Schreiben schrumpfen die anerkennenden Worte (IIa)

Seher schildert hier sein erstes Gesicht, das Schauen „eines, der einem Menschensohn gleicht“ (*ὄμιον υἰὸν ἀνθρώπου*).<sup>7</sup> In einem einleitenden Abschnitt, 1,9–20, berichtet er sein Erlebnis und beschreibt die Gestalt des Menschensohnes. In Kap. 2 und 3 gibt er sodann die Briefe wieder, die ihm der Menschensohn diktiert. All dies bildet eine Einheit. In der Schilderung des Gesichts hören wir, daß die himmlische Gestalt von sieben goldenen Leuchtern umgeben ist, die sieben repräsentative christliche Gemeinden in Kleinasien vorstellen, und sieben Sterne in seiner Hand hält, die die „Engel“ der sieben Gemeinden darstellen. Die Gemeinden gehören dem Menschensohn und sind miteinander verbunden. Der Seher erhält den Befehl, was er sieht in einem Buch niederzuschreiben und dies an die „Engel“ der sieben Gemeinden zu schicken, an Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea (1,10f; 1,19). Auch inhaltlich gehören diese sieben Briefe zusammen. Sie ergänzen einander. Es geht nicht nur um eine Reihe paralleler Sonderermahnungen an die einzelnen Gemeinden, sondern auch um eine gesammelte Ermahnungsrede an sie alle. Die Allgemeingültigkeit wird außerdem in jedem einzelnen Brief ausdrücklich eingeschärft. Jeder Brief schließt stereotyp mit der Wendung: „Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“. Hier ist demnach die allgemeine Adresse klar und deutlich ausgesprochen.

Die sieben Sendschreiben sind also nicht als sieben verschiedene Schreiben aufzufassen, die ursprünglich einzeln im Umlauf waren und später von einem Redaktor zusammengestellt wurden. Sie gehören von Anfang an untereinander zusammen. Und sie gehören auch zusammen mit der einleitenden Beschreibung des Gesichts, das Johannes sah (1,9–20). Wenden wir uns dieser Beschreibung zu,<sup>8</sup> die übrigens stark von den atl Epiphanieschilderungen inspiriert ist, besonders von der in Dan 7 und 10 sowie Ez 1, so scheint das Gesicht wiedergegeben zu sein, als

---

zusammen oder fallen ganz weg; siehe die Schreiben an die Gem. 5 und 7. In den positivsten Schreiben wird kein Tadel (IIb) ausgesprochen. – Vgl. M. Hubert, L'architecture des lettres aux sept églises, in: RB 67 (1960) 349–353.

<sup>7</sup> Zum Begriff Menschensohn und der Menschensohnavorstellung in der Offb siehe T. Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes (TU, 85), Berlin <sup>2</sup>1971, 14–20. 116–137. Für einen Vergleich mit dem übrigen relevanten ntl Material siehe F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT, 83), Göttingen <sup>4</sup>1974, 13–53 mit reichlichen Literaturangaben.

<sup>8</sup> Siehe hierzu die Kommentarliteratur z. St. samt Holtz, aaO. 116–128.



ob es sich dabei nur um drei schnelle Blicke handeln würde. Sein Blick haftet zunächst an den sieben Leuchtern, und in der Mitte dieses Lichtkreises erblickt er „einen, der einem Menschensohn gleicht“, angetan mit einem langen Gewand und die Brust umgürtet mit einem goldenen Gürtel. Danach wird die Aufmerksamkeit näher auf die Person der himmlischen Gestalt gelenkt: Sein Haupt und Haar werden verglichen mit weißer Wolle und Schnee, seine Augen mit Feuerflammen, seine Füße mit Messing und seine Stimme mit dem Rauschen gewaltiger Wassermassen. Zuletzt werden seine himmlischen Herrlichkeitsattribute in den Blick gefaßt: In seiner rechten Hand hat er sieben Sterne, aus seinem Mund geht ein scharfes, zweischneidiges Schwert, und sein Angesicht leuchtet wie die helle Sonne. — Als der Menschensohn sodann den Seher von seiner Furcht befreit hat, mit der die himmlische Schau ihn erfüllt hatte, tut er dies mit der feierlichen Selbstprädikation: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige; ich war tot, und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Totenreiches“.

Wenn wir von hier aus zu den Briefen gehen, die der Seher schreiben soll, sehen wir, daß diese ohne Ausnahme mit einer feierlichen Einleitung beginnen, in denen sich der Menschensohn mit einer oder mehreren messianischen Hoheitsbezeichnungen präsentiert. In den ersten fünf Briefen sind diese der einleitenden Beschreibung der Schau des Sehers entnommen, oder besser gesagt: In den Briefeingängen wird das wieder aufgenommen, was bereits in der Visionsschilderung zum Aussehen und zu den Attributen des Menschensohnes genannt worden war. Nur in den beiden letzten Briefen wird dieses Prinzip aufgegeben.

Das Gesagte zeigt, daß die Exegese der sieben Sendschreiben unter ständiger Berücksichtigung der einleitenden Beschreibung der Vision geschehen muß.

## II. Die direkt christologischen Aussagen in den Sendschreiben

Nach diesen Bemerkungen können wir uns den *christologischen* Aussagen der Sendschreiben widmen. Wir untersuchen die sieben Schreiben aufgrund unserer besonderen Fragestellung.

Bereits ein flüchtiges Durchlesen läßt erkennen, daß die direkt christologischen Aussagen gerade diejenigen sind, die ich bereits kurz be-

rührte, nämlich jene, die in den Einleitungen zu den einzelnen Briefen stehen. Ihnen gehört also unser Hauptinteresse.

Eine nähere Untersuchung zeigt indessen, daß die christologischen Bezeichnungen, die den entsprechenden Brief einleiten, nicht aufs Geratewohl gewählt sind. Sie sind in Hinsicht auf die Botschaft gewählt, die in dem betreffenden Brief dargestellt werden soll. Die Einleitung gehört mit zum Hauptteil des Briefes, sachlich oder zumindest assoziativ. Deshalb müssen wir auch dem Inhalt der Hauptteile der Briefe ein gewisses Interesse widmen, natürlich nur in bezug auf unseren besonderen Einfallswinkel.

In den Briefschlüssen haben wir schließlich eine charakteristische Gruppe von Aussagen, — diese Verheißungsworte an den, „der überwindet“ (ὁ νικῶν). Was darin gesagt wird, handelt *indirekt* von Christus, seiner Stellung und seinen Befugnissen. Diese Abschlußworte an den, „der überwindet“, haben in der Regel eine sehr lose Verbindung mit dem übrigen Inhalt des Briefes. Die sieben Aussagen sind hingegen sehr nahe miteinander verbunden. Deshalb werde ich mit ihnen warten und sie am Schluß dieses Artikels zusammen behandeln. Und da sehr kurz.

### (1) 2,1—7: *Das Schreiben an die Gemeinde in Ephesus*

Jedes Sendschreiben wird — wie bereits angedeutet — mit einem feierlichen Eingang eingeleitet: τὰδε λέγει ὁ . . . „Dies sagt der, welcher . . .“. Wie Stauffer gezeigt hat, haben wir es hier mit einem majestätischen Dekretstil zu tun, dessen sich die römischen Kaiser bedienten — und lange vor ihnen die hellenistischen und orientalischen Despoten.<sup>9</sup> Schon die Form enthüllt also, daß diese Aussagen in einem antithetischen Verhältnis zur Herrscherideologie stehen.

Die Christusprädikation im ersten Briefeingang lautet:

„Dies sagt der, welcher die sieben Sterne in seiner Rechten hält, der inmitten der sieben goldenen Leuchter einhergeht“.

Diese Worte nehmen das wieder auf, was früher in der Schilderung der Vision des Sehers gesagt wurde (1,6). Dort fand sich auch eine Deutung der Symbolik: Die sieben Leuchter stellen sieben Gemeinden der klein-

<sup>9</sup> Stauffer, aaO. 173 und 198. Ein Beispiel: „So spricht der Kaiser, der Sohn des Gottes Vespasians, der anbetungswürdige Domitian . . .“.

asiatischen Kirche dar, die sieben Sterne entsprechen den sieben repräsentativen „Engeln“ (ἄγγελοι) der sieben Gemeinden.<sup>10</sup>

Gehen wir nun vom Eingang (V.1) zum Hauptteil des Briefes (V.2–6), so entdecken wir, wie das angeführte christologische Motiv ausgenutzt wird. Christus wirft der Gemeinde vor, daß sie ihre erste Liebe aufgegeben hat und ermahnt sie, zu den Glaubenswerken der ersten Zeit zurückzukehren. „Wenn nicht“, heißt es, „werde ich über dich kommen und deinen Leuchter von seiner Stelle stoßen“. Also: Der, dessen göttliche Herrschaft über die sieben Gemeinden durch die sieben Leuchter symbolisiert wird, droht damit, einen von diesen wegzunehmen, d.h. eine der Gemeinden zu *verleugnen* und sie aus seinem Reich zu verstoßen.

Daß der Menschensohn hier mit einem Sternendiadem in seiner Hand dargestellt wird, ist kaum aufsehenerregend. So wird übrigens der Messias auch in einem Textfragment von Qumran dargestellt.<sup>11</sup> Es ist auch nicht eigenartig, daß er von Leuchtern umgeben ist. Was hingegen in diesem Zusammenhang zu Recht Aufmerksamkeit erregt hat, ist die astrale Siebenzahlsymbolik. Eine Reihe von Forschern hat aus iranischem, babylonischem und griechisch-hellenistischem Material frappierende Parallelen zu dieser astralen Siebenzahlsymbolik anführen können, das mit Göttern und Herrschern verbunden ist.<sup>12</sup> Dieses Material kann jedoch nur *indirekt* den Sinn unseres Textes klären. Die astrale Siebenzahlsymbolik gab es auch auf jüdischem Gebiet.<sup>13</sup> Die Siebenzahl war eine sehr gewöhnliche symbolische Zahl im Judentum und Urchristentum, und der Seher in der Offenbarung verwendet sie oft. In unserem Zusammenhang wird zudem ausdrücklich vermerkt, daß die Sieben-

<sup>10</sup> Daß die „Engel der Gemeinden“ die verschiedenen Gemeinden repräsentieren – und damit die ganze Kirche – ist ohne weiteres klar. Wie ihre Repräsentativität näher aufgefaßt werden soll, ist hingegen umstritten. Sie werden gewöhnlich entweder als die Schutzengel der verschiedenen Gemeinden ausgelegt oder als Engel, die mit dem Auftrag betraut wurden, Christi Botschaft an die Gemeinden zu überbringen, oder als personifizierte Gemeinden oder als himmlische Doppelgänger der irdischen Gemeinden oder als Gemeindevorsteher oder als die von den Gemeinden ausgesandten Repräsentanten beim Apostel. – Vgl. *Feuillet*, aaO. 41.

<sup>11</sup> 4QpIs, Fr. D. – Der Text findet sich übersetzt und kommentiert bei *A. S. van der Woude*, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (SSN, 3), Neukirchen 1957, 175–182.

<sup>12</sup> Siehe die Kommentarliteratur z. St.

<sup>13</sup> Wohlbekannt ist, wie Josephus und Philo die Symbolik mit dem siebenarmigen Leuchter auslegen. Zum Problem vgl. *Holtz*, aaO. 111–116 mit Lit.

zahl nicht direkt auf die Planeten hinzielt, sondern auf die sieben Gemeinden. Die herangezogenen Parallelen zeigen daher nur, in was für einem allgemeinen historischen Milieu und in welcher ideologischen Atmosphäre wir uns befinden. Sie können dagegen die Frage nicht beantworten, was der Seher mit seiner Symbolik meint und woher er sein Vorstellungsmaterial in erster Linie hat.

(2) 2,8–11: *Das Schreiben an die Gemeinde in Smyrna*

Im Briefeingang wird Christus mit folgenden Worten vorgestellt:

„Dies sagt der Erste und der Letzte (*ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*), der tot war und lebendig geworden ist“.

Wir erinnern uns unverzüglich an das Wort des Menschensohnes in der einleitenden Beschreibung der Vision (1,17f):

„Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Totenreiches“.

An einer dritten Stelle in der Offb, nämlich 22,13, sagt Christus:

„Ich bin das A und das O (*τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ*),  
der Erste und der Letzte,  
der Anfang und das Ende“ (*ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*).

Daß es sich hier um eine Hoheitsaussage über Gott handelt, die auf Christus übertragen worden ist, geht bereits aus der Offenbarung selbst hervor. In 1,8 ist es Gott selbst, der sagt:

„Ich bin das A und das O, sagt Gott der Herr,  
der ist und der war und der kommt,  
der Allmächtige“.

Und in 21,6 ist es auch Gott selbst, der spricht und sagt:

„Ich bin das A und das O,  
der Anfang und das Ende“.

Auch zu dieser Aussage sind treffende Parallelen sowohl aus iranischem wie auch griechisch-hellenistischem Bereich herangezogen worden. Die Herrschaft des höchsten Gottes über alle Zeiten wird mit Formeln folgender Art ausgedrückt: „der Erste und der Letzte“, oder: „der

war, der ist und der sein wird".<sup>14</sup> Ich glaube, daß hier eine Beobachtung vorliegt, die es gilt wahrzunehmen. Der Seher hat offenbar seine Formulierung aus dem AT, aus dem deuterocesajanischen Teil des Jes-Buches, erhalten. Dort lauten zwei göttliche Orakelsprüche folgendermaßen:

„Ich bin der Erste und ich bin der Letzte,  
und außer mir ist kein Gott" (44,6).  
„Höre auf mich, Jakob,  
und Israel, den ich berufen!  
Ich bin's! ('nj h');  
Ich bin der Erste ('nj ršn),  
und ich bin auch der Letzte" ('p 'nj 'ħrn) (48,12).

Diese Texte stehen in einem Zusammenhang, der vom Eifer und der Abgrenzung von anderen Göttern geprägt ist. Diesen wurden vermutlich von denen, die sie verehrten, ähnliche Funktionen zugeschrieben. Es scheint daher so, als ob die Aussage „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte" bereits in atl Zeit aufgegriffen und zu polemischem Zweck verwandt worden wäre, um Ewigkeit und Alleinherrschaft über alles, was Zeit und Welt und Erlösung heißt, *des einen wahren Gottes* auszudrücken.

Zur Sache gehört auch, daß die angeführten Worte aus Jes 48,12 in der jüdischen Meditation oft mit der göttlichen Aussage an Moses in Ex 3,14 kombiniert wurden: 'hjh 'šr 'hjh („Ich bin, der ich bin"), eine Aussage, die in der LXX symptomatisch genug mit *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* („Ich bin der Seiende") wiedergegeben wird. In spätjüdischer Zeit wurde diese Aussage nicht nur als eine Andeutung davon verstanden, daß Gottes Name hochheilig ist, sondern auch als ein Orakelspruch darüber, daß Gott der Gott aller Zeiten ist und das Leben selbst, oder – in mehr hellenistisch denkenden Kreisen – das Seiende.<sup>15</sup>

In unserem Text sind diese Epitheta auf Christus übertragen. Wie dies geschehen konnte, kann aus Platzgründen hier nicht erforscht und dargestellt werden. Eine kurze Andeutung muß genügen. Es gibt – soweit ich sehen kann – zwei Möglichkeiten. Die eine ist, daß es über die Vorstellung geschehen ist, daß der Messias präexistent ist, verbunden so-

<sup>14</sup> Für religionsgeschichtliche Parallelen siehe außer der Kommentarliteratur auch G. Widengren, *Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter*, Stockholm <sup>2</sup>1953, 366f [= *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969]; *ders.*, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, 45.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. F. Büchsel, *εἰμί, ὁ ὢν*, in: TWNT, II, 396–398.

wohl mit der Schöpfung als auch mit der Neuschöpfung, die die Endzeit bedeutet. In diesem Fall ist die Spekulation über die Vorstellungen von der Präexistenz der göttlichen Weisheit in Spr 8, kombiniert mit Gen 1,1, gegangen.<sup>16</sup> Die andere Möglichkeit besteht darin, daß die Entwicklung über den Gedanken ging, daß der Messias den Namen erhielt, der über alle Namen ist,<sup>17</sup> nämlich den Jahwenamen, mit dem man ja derartige Vorstellungen, wie ich sie gerade anführte, verband. Es ist nicht ausgeschlossen, daß beiden Entwicklungswegen gefolgt wurde, und daß der Seher mit beiden so reichhaltigen – und geheimnisvollen – Vorstellungsketten bekannt war. (Ich komme auf dieses Problem weiter unten, im Kommentar zur Aussage in 3,14, zurück.)

In unserem Text – dem Eingang zum zweiten Sendschreiben – ist die Aussage, daß Christus der Erste und Letzte ist, ergänzt mit einem Hinweis auf Christi Tod und Auferstehung. Hiermit wird seine unaufhörliche Herrschaft über die Zeit, das Leben und den Tod noch mehr hervorgehoben und betont.

Im Hauptteil des Sendschreibens (VV.9–10) ist das christologische Thema des Eingangs ausgenutzt. Die Gemeinde in Smyrna befindet sich in großer Bedrängnis. Leiden und Martyrium drohen. In dieser Lage wird sie an Christi ewige Macht über Leben und Tod erinnert. Und es wird die Ermahnung gegeben: „Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des (ewigen) Lebens geben“.

### (3) 2,12–17: *Das Schreiben an die Gemeinde in Pergamus*

Das dritte Schreiben beginnt mit den Worten:

„Dies sagt der, welcher das zweischneidige scharfe Schwert hat“.

Wir erkennen die Formulierung aus der einleitenden Beschreibung der Vision wieder (1,16). Sie erscheint später noch einmal in der Offb (19, 11ff). Worauf hingezielt wird, ist die richterliche Weisheit des Menschensohnes und sein Eifer gegen das Böse. Da dies im nächsten Send-

<sup>16</sup> Siehe weiter unten Abschnitt II (7).

<sup>17</sup> Siehe hierzu *H. Odeberg*, 3 Henoch, New York 1973 (= Cambridge 1928), I, 82.188–192; II, 33f; *ders.*, Fragen von Metatron, Schekina und Memra, Lund 1942, 2–4, sowie *E. Larsson*, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten (ASNU, 23), Uppsala 1962, 255–259.

schreiben klarer zum Vorschein kommt, werde ich dies im Kommentar hierzu näher behandeln.

Im Hauptteil unseres Briefes (VV.13–16) ist das angedeutete Motiv verarbeitet. Der Menschensohn wirft seiner Gemeinde vor, daß sie diejenigen, die an der falschen Lehre Bileams und der Nikolaiten festhalten, nicht von sich entfernt hat. Die Gemeinde wird diesbezüglich zu Besserung ermahnt, mit anderen Worten zu Reinheitseifer und strenger Kirchengzucht. „Sonst komme ich schnell über dich und werde mit ihnen Krieg führen mit dem Schwert meines Mundes“.

#### (4) 2,18–29: *Das Schreiben an die Gemeinde in Thyatira*

Der Eingang hat folgenden Wortlaut:

„Dies sagt der Sohn Gottes (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*),  
der Augen hat wie Feuerflammen  
und dessen Füße gleich schimmerndem Erz sind“.

Wir bemerken vor allem drei Elemente: den Titel „Gottes Sohn“, den verzehrenden Feuerblick und die kupferglänzenden Füße, die Füße des Herrschers, vor denen man niederfällt und von denen man unterdrückt und getreten wird. Die Attribute sind der einleitenden Vision entnommen worden (1,14). Auch in diesem Fall ist es völlig klar, daß wir es mit einem Bildmaterial zu tun haben, das von traditioneller jüdischer Messianologie stammt. Der Vorstellungsstoff kann ohne weiteres lokalisiert werden.

Die Grundstelle,<sup>18</sup> von der auszugehen ist, ist Ps 2 – der übrigens später in unserem Sendschreiben direkt zitiert wird (V.26f). In diesem Psalm bezeichnet Gott seinen Gesalbten als seinen Sohn: „Mein Sohn bist du (bnj 'th); ich habe dich heute gezeugt“. Und er verspricht ihm die Heiden zum Erbe, „um sie zu weiden (oder sie zu zerschlagen) mit eisernem Stab und sie zu zerschmeißen wie Töpfergeschirr“.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Von unserer Sicht her ist es in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung zu verzeichnen, welche atl Texte Material zum *Aussehen* der Menschensohnsgestalt im Gesicht des Sehers geliefert haben: die atl Epiphanieschilderungen, vor allem Dan 7 und 10 sowie Ez 1. Vgl. hierzu Holtz, aaO. 116–128.

<sup>19</sup> Der Konsonantentext tr'm kann als *t'ro'em* „zertrümmern“ (so der masoretische Text), aber auch als *tir'em* „weiden“ gelesen werden (so LXX und syrische Übersetzungen). In der Midraschtradition sehen wir, daß beide Möglichkeiten ausgenutzt wurden.

Die Richterfunktion des Gesalbten ist in seiner Herrscherfunktion enthalten. Dies kommt in Ps 2 nur indirekt zum Ausdruck. In V.10 werden nämlich „die Richter auf Erden“<sup>20</sup> ermahnt, sich warnen zu lassen. In Jes 11,3ff findet sich das Motiv indessen in ausführlicher Form. Wie der kommende Davidsproß richten wird, ist dort folgendermaßen beschrieben: „Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, noch Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören. Er wird die Armen richten mit Gerechtigkeit und den Elenden im Land Recht sprechen mit Billigkeit; er wird den Tyrannen schlagen mit dem Stab seines Mundes und den Gottlosen töten mit dem Hauch seiner Lippen“.

In einem Text aus der Zeit kurz vor Christi Geburt finden wir diese vom Eifer geprägte Messianologie ziemlich weit entwickelt. Ich meine PsSal 17,21–46.<sup>21</sup> In diesem Text treffen wir auf den Messias, den davidischen Messias, mit all den Zügen, die wir hier andeuteten: Er zerschlägt ungerechte Herrscher, zertrümmert den Übermut der Sünder wie Töpfergefäße (V.22f), zerschmettert mit eisernem Stab all ihr Wesen und vernichtet die verbrecherischen Heiden durch Worte seines Mundes (V.24), schlägt die Erde mit Worten seines Mundes (V.35), züchtigt die Sünder wegen der Gedanken ihrer Herzen (V.25), duldet nicht, daß sich Unrecht und ungerechte Menschen unter den Söhnen Gottes, dem Volk Gottes, befinden (V.27), er hält hingegen sein Volk heilig und rein (V.28, vgl. 22 und 30), ja richtet sein heiliges Volk, aber auch die anderen Völker und Stämme mit seiner gerechten Weisheit (VV.26.29) usw. – Nichts hiervon tut er aus eigenem Antrieb und aus eigener Macht, sondern er handelt, unterrichtet von Gott und in vollkommenem Vertrauen auf ihn (V.32ff).

Die Messiasgestalt mit dem flammenden Eifer<sup>22</sup> gegen das Böse und die Menschen des Bösen ist kein gewöhnliches Bild in den ntl Texten, aber in einem paulinischen Wort vom abschließenden Kampf Christi gegen den Antichrist wird das Motiv angedeutet (2 Thess 2,8), und in den Schilderungen der Offb von den Ereignissen der Endzeit ist dieser messi-

<sup>20</sup> Wir interessieren uns in dieser Untersuchung nicht für die Frage, was der Jes-Text *ursprünglich* bedeutete, sondern nur dafür, wie er in spätjüdischer Zeit aufgefaßt wurde.

<sup>21</sup> Vgl. auch solche Texte wie 4 Esr 13,1–11; 7,27–44; syrBar 72,1–6; 4 Q Test 9–13; 4 Qpls, Fr. C–D.

<sup>22</sup> Zum Eifer (*ζηλος*) als typischem, ja programmatischem Zug bei gewissen spätjüdischen Richtungen siehe *M. Hengel*, *Die Zeloten*, Leiden 1961, 151–234.



anische Vorstellungsstoff in bemerkenswertem Ausmaß ausgenützt. In 19,11ff wird Christus als Held zu Roß geschildert, der mit Gerechtigkeit richtet und streitet und Augen hat wie Feuerflammen und ein scharfes Schwert, das aus seinem Mund hervorgeht. Mit diesem Schwert wird er -- heißt es -- die Völker schlagen und sie mit eisernem Stab weiden. Hier brennt ὁ ζῆλος, der schonungslose Eifer gegen alle Formen von Sünde und Bösem.

Gehen wir zum Hauptteil des Briefes (VV.19–25) über, bestätigt sich unsere Beobachtung. Christi Eifer fordert den Eifer von seiten der Gemeinde, einen Eifer, der sich in unerbittlich strenger Kirchengzucht kundtut. Die Gemeinde wird wegen ihrer Nachsicht der falschen Prophetin Isebel und ihren Anhängern gegenüber getadelt. Eine Zeit richterlicher Strafe wartet. „Und alle Gemeinden werden erkennen“, lesen wir in V.23, „daß ich es bin, der Nieren und Herzen erforscht; und ich will euch vergelten, einem jeden nach seinen Werken“. Dies sind andere atl Formulierungen für Wesen, Vermögen und Handlungsweise des göttlichen Richters.<sup>23</sup>

Im erweiterten Schlußwort des Briefes (VV.26–29) steht dies außerdem in einem Wortlaut, der direkt aus Ps 2,8f genommen ist, daß, wer überwindet, Macht über die Heiden erhalten wird, um sie mit eisernem Stab zu weiden, ja um sie zu zerschmettern wie irdene Gefäße. Der ζῆλος des Menschensohnes ist daher ein sehr stark betontes christologisches Thema im Sendschreiben an die Gemeinde in Thyatira. Das gleiche gilt – wie ich vor kurzem erwähnte – vom Schreiben nach Pergamus.

### (5) 3,1–6: *Das Sendschreiben an die Gemeinde in Sardes*

Der Eingang:

„Dies sagt der, welcher die sieben Geister Gottes (*πνεύματα*) und die sieben Sterne hat“.

Die sieben Sterne sind schon in der einleitenden Schilderung der Vision erwähnt und erklärt (1,16.20). Sie kommen auch im Eingang zum er-

<sup>23</sup> Siehe vor allem Jer 17,10 und Spr 24,12; aber auch Ps 7,10; Jer 11,20; 20,12 sowie Ijob 34,11; Ps 62,13; Ez 7,27 und andere.

sten Sendschreiben vor (2,1). Die sieben Geister Gottes sind hingegen im Vorhergehenden noch nicht erwähnt. Von den sieben Engeln der Gemeinde kann hier nicht die Rede sein. Es kann sich aber um die sieben Geister handeln, die nach 1,4 vor dem Thron Gottes sind – und die in einer anderen Variation des Bildes in 4,5 als sieben Feuerfackeln vor dem Thron Gottes geschildert werden. Was symbolisieren sie? Bereits bei Justin sehen wir, daß der Ausdruck „die sieben Geister Gottes“ mit Jes 11,2 verknüpft wird, wo es vom Messias heißt: „Auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn“. Im Anschluß an diese Schriftstelle sprachen die Kirchenväter davon, daß der Geist des Herrn in seiner Fülle siebengestaltig war: *spiritus septiformis*.<sup>24</sup> Das ist offenbar eine Auslegung, die von jüdischen Auslegern übernommen worden ist.<sup>25</sup>

Da der Seher, wie wir bereits sahen, so gut mit Jes 11 bekannt ist, hat er vermutlich hiervon – vom Text selbst und auch von der Auslegungstradition – diese Symbolik übernommen.

Im Hauptteil des Briefes (VV.1c–4) richtet Christus dann ernste Worte der Ermahnung an die Gemeinde: „Du hast den Namen, daß du lebst, aber du bist tot“. Stärker als so kann der Mangel an Geist in der Gemeinde nicht ausgedrückt werden. Diese Aussage fällt der Christus, der als Träger des Geistes in seiner Fülle dargestellt ist.

### (6) 3,7–13: *Das Sendschreiben an die Gemeinde in Philadelphia*

„Dies sagt der Heilige, der Wahrhaftige (*ὁ ἄγιος, ὁ ἀληθινός*),  
der den Schlüssel Davids hat,  
er, der öffnet, sodaß niemand schließt,  
und schließt, sodaß niemand öffnet“.

In diesem Briefeingang sind die christologischen Bezeichnungen nicht aus der Visionsschilderung genommen, die den Sendschreiben vorausgeht, abgesehen von der Schlüsselsymbolik, die – in anderer Form – auch in diesem vorkommt (1,8).

<sup>24</sup> Siehe W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes* (THK NT, 18), Leipzig 1928, z. St.

<sup>25</sup> Der Einwand von Holtz, aaO. 139 ist kaum von Gewicht. Die haggadische Exegese der Rabbinen ließ Vielfalt und Variationsmöglichkeiten zu.

Die Epitheta „der Heilige, der Wahrhaftige“ sind für sich genommen ziemlich allgemein. Sie kommen auch anderswo vor sowohl in bezug auf Gott als auf den Messias, aber es ist schwer, ihre mehr prägnante Anwendung von ihrer allgemeinen, verblaßten Anwendung auf Personen und Dinge zu unterscheiden.<sup>26</sup>

Von größerer Bedeutung ist die Aussage, daß Christus Inhaber des Schlüssels Davids ist. Die Formulierung ist – direkt oder indirekt – aus Jes 22,22 übernommen, wo die Worte an Davids nächsten Mann gerichtet sind, seinen „Ministerpräsidenten“ und Oberhofmeister Eljakim. Es ist wahrscheinlich, daß gewisse spätjüdische Ausleger auch dieser Aussage eine messianische Bedeutung zumaßen. Auf jeden Fall hat der Seher oder wahrscheinlicher die Auslegungstradition, von der er hier am ehesten abhängig ist, offenbar diese Prophetenstelle als messianisch aufgefaßt. „Der Schlüssel Davids“ wurde als Symbol für die Macht und Autorität (ῥῆς, ἐξουσία) aufgefaßt, die Gott seinem Gesalbten geben würde. Das Schlüsselsymbol ist ja ein Verwalter- und Machtsymbol. Das Bild liegt in einer anderen Variation in Offb 1,18ff vor („die Schlüssel des Todes und des Totenreiches“) und in einer dritten in Mt 16,17ff („die Schlüssel der Himmelsherrschaft“).<sup>27</sup>

Das Motiv des Eingangs ist wie gewöhnlich im Hauptteil des Briefes verarbeitet (VV.8–11). Der machtvollkommene Menschensohn hat die Gemeinde eine offene Tür finden lassen, die niemand schließen kann. Hier wird ein anderer bildlicher Ausdruck herangezogen, der sonst im NT dafür verwandt wird, den unaufhaltbaren Erfolg der Mission zu bezeichnen.<sup>28</sup> Im Brief wird ferner davon gesprochen, wie einige aus der Synagoge Satans gezwungen werden, sich vor den Füßen des christlichen Gemeindeengels niederzuwerfen. Auch dies ist ein Ausdruck für Christi souveräne Macht, die in der Endzeit offenbar werden soll.

<sup>26</sup> Beachte besonders 6,10. – Betreffs der Bezeichnungen „der Heilige“ und „der Wahrhaftige“ siehe *Holtz*, aaO. 140–143.

<sup>27</sup> Zum Schlüssel als Symbol für Verwalterschaft und Machtbefugnisse siehe meine Studie „Nycklamakten enligt Skriften“, in: *E. Segelberg* (Hg), *Himmelrikets nycklar*, Saltsjöbaden 1963, 41–74.

<sup>28</sup> Siehe Apg 14,27; 1 Kor 16,9; 2 Kor 2,12; Kol 4,3.

(7) 3,14–22: *Das Sendschreiben an die Gemeinde in Laodicea*

„Dies sagt der ‚Amen‘,  
der treue und wahrhaftige Zeuge,  
der Anfang der Schöpfung Gottes“.

Auch diese Epitheta sind anders als die, welche wir in der einleitenden Schilderung der Vision fanden.<sup>29</sup> Und sie sind außerdem ziemlich problematisch – wie übrigens das ganze Schreiben nach Laodicea.

Um den sachlichen Inhalt in der Formulierung, daß Christus das „Amen“, der treue und wahrhaftige Zeuge ist“ (ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός), zu enthüllen, weisen die Ausleger gewöhnlich auf gewisse zentrale urchristliche Glaubenssätze hin.<sup>30</sup> Ich brauche nur an die Worte des Paulus in 2 Kor 1,18–21 erinnern, daß die Verheißungen Gottes, so viele sie auch sind, in Christus ihr „Ja“ und ihr „Amen“ erhalten haben, und an die Rolle, die Christi „Zeugnis“ sonstwo im NT, vor allem im Joh-Ev, spielt. Vor Pilatus sagt Jesus z.B.: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge“ (μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ), Joh 18,37.

Solche Gedankengänge dürften bei den urchristlichen Gemeinden aktualisiert worden sein, die Offb 3,14 hörten oder lasen. Aber ein allgemeiner Hinweis auf diese Motive reicht nicht aus, um die *Formulierungen* in unserem Text zu erklären. Man hat daher die Frage aufgeworfen, ob wir nicht damit rechnen müssen, daß es bereits in der jüdischen Messiaspekulation solche konkrete Einschläge gab wie die Vorstellung, daß der Messias „Amen“ genannt werden und als „Zeuge“ bezeichnet werden sollte.

Um die Anwendung des Ausdrucks „Amen“ in unserem Textzusammenhang zu klären, hat man auf Jes 65,16 hingewiesen, wo es heißt, daß sich die Menschen in der kommenden Erlösungszeit „im Gott des Amens“ (b 'lhj 'mn)<sup>31</sup> segnen würden, und angenommen, daß spätjüdische Ausleger in dieser eigenartigen Formulierung eine heimliche An-

<sup>29</sup> Daß der „Verfasser“ in den zwei letzten Schreiben die christologischen Epitheta nicht mehr aus der einleitenden Schilderung der Vision holt, läßt schwerlich sichere Schlußsätze zu. Gewisse unmotiviert Inkonsequenzen gehören zu den Kennzeichen der sogenannten Offenbarungsliteratur.

<sup>30</sup> Siehe z.B. H. Schlier, ἀμήν, in: TWNT, I, 339–342, 341.

<sup>31</sup> Betreffs der verschiedenen Lesarten in TM, LXX und bei Symmachos siehe außer der Kommentarliteratur z.St. auch Holtz, aaO. 142.

spielung auf den Messias gesehen haben. Dies ist von gewissen Forschern behauptet worden,<sup>32</sup> aber nur als lose Hypothese.

Ähnliche Versuche sind mit dem Ausdruck „Zeuge“ gemacht worden. In Jes 55,4, einem göttlichen Verheißungswort an David und sein Geschlecht, steht, daß Gott David zu einem Zeugen (‘d) für die Völker eingesetzt hat. Von einer solchen Textaussage sollen spätjüdische Ausleger die Messiasbezeichnung (der treue und wahrhaftige) „Zeuge“ haben holen können.<sup>33</sup> Aber auch dies ist eine reine Hypothese und nichts anderes.

Einige Forscher haben deshalb einen ganz anderen Weg eingeschlagen, um mit den Formulierungen in unserem Text zurechtzukommen. Sie haben diese auf dem Hintergrund gewisser Elemente in der spätjüdischen Weisheitsspekulation ausgelegt.

Den Ausgangspunkt bildet hierbei das letzte christologische Epitheton in unserem Text (Offb 3,14): „der Anfang der Schöpfung Gottes“ (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Die hebräische Bibel beginnt wie bekannt mit dem Wort *bršjt*, „Im Anfang“ (schuf Gott Himmel und Erde). Der Ausdruck *ršjt* ist indessen sehr inhaltsreich. Er kann auch „Erstling“, „Hauptsache“, „Summe“ usw. bedeuten. Das griechische Äquivalent *ἀρχή* hat ungefähr die gleichen Bedeutungsvariationen.

In einem anderen Schöpfungstext, in Spr 8,22, sagt die göttliche Weisheit: *jhwh ḵnnj ršjt drk* (LXX: *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*), „Gott der Herr schuf mich als den Anfang (Erstling) seines Weges (Waltens)“. Die göttliche Weisheit wird auf diese Weise als Erstling alles Geschaffenen dargestellt.

Spätjüdische Ausleger haben aus natürlichen Gründen diese beiden Schöpfungstexte miteinander verknüpft und verbanden da Gen 1,1 mit Spr 8,22; beide Texte enthalten ja den Ausdruck *ršjt*. Aus diesen auf diese Weise miteinander vereinten Texten konnten die Ausleger sodann

<sup>32</sup> Siehe z.B. *H. B. Swete*, *The Apocalypse of St. John*, London 1906, z.St. – Gegen *W. H. Brownlee*s kühne Hypothese von einem AMN-Kryptogramm in 1QS, Kol.10 siehe *M. Burrows*, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, 242f.

<sup>33</sup> Vgl. z.B. *R. H. Charles*, *The Revelation of St. John* (ICC), I, Edinburg 1971, z.St. – Auch die Formulierung in Ps 89,38 ist als denkbarer Hintergrund zur Aussage von Christus als „dem treuen und wahren Zeugen“ angeführt worden.

viele tiefe Gedanken über die göttliche Weisheit (das göttliche Wort) als Erstling und Schöpfungsinstrument entwickeln.<sup>34</sup>

In Kol 1 können wir u. a. sehen, wie derartige Vorstellungen im Urchristentum ausgenützt wurden. Man war sich hier gewiß, daß die göttliche Weisheit (das göttliche Wort) nichts anderes war als Christus. Deshalb erhielt *Christus* nun solche Epitheta wie *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol 1,15) und *ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kol 1,18) usw.<sup>35</sup>

In diesen Zusammenhang gehört also das Epitheton „der Anfang der Schöpfung Gottes“. Nachdem man dies konstatiert hatte, ist man weitergegangen und hat behauptet, daß auch die Epitheta „Amen“ und „der treue und wahrhaftige Zeuge“ ihren Hintergrund im selben Vorstellungskreis haben kann.

Die Rabbinen lasen nämlich aus Spr 8,30 heraus, daß die göttliche Weisheit Gottes Mithelfer bei der Schöpfung war, Gottes „Architekt“: ’mn (uman).<sup>36</sup> Es müßte dann dieses Wort sein, das durch ein Mißverständnis oder bewußte Umvokalisierung in unserem Text (ὁ ἀμὴν) wurde. Ferner sollte die Wurzel ’mn (amen) zwei lautgleiche Ausdrücke aus dem Buch der Sprüche an sich gezogen haben, nämlich ‘d ’mnm (ὁ μάρτυς ὁ πιστός) in 14,5 und ‘d ’mt (ὁ μάρτυς ὁ ἀληθινός) in 14,25.<sup>37</sup>

Die letztgenannte Hypothese ist scharfsinnig und mit sicherem Blick für die Methoden und Möglichkeiten der spätjüdischen Schriftauslegung gemacht, aber sie ist, wie man sieht, ziemlich weitschweifig und läßt sich – aus verständlichen Gründen – nicht beweisen.

<sup>34</sup> BerR 1,1 – Siehe *L. Baecks* einsichtsvollen Kommentar zu diesem Text in dem Aufsatz „Zwei Beispiele midraschischer Predigt“, in: *ders.*, Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Tübingen 1958, 162–167.

<sup>35</sup> Siehe *C. F. Burney*, Christ as the APXH of Creation, in: JTS 27 (1925–26) 160–177 und *Larsson*, aaO. 188–196. Vgl. auch *Baeck*, aaO.

<sup>36</sup> Man las dabei ’mn (’āmōn) als ’mn (’ūmān), was alles leicht zu machen war, besonders wenn das Wort im Text *defective* geschrieben war. Im übrigen erlaubten sich die Rabbinen bei ihrer homiletischen Auslegung kleine Freiheiten auch in der Frage der Orthographie des Textes.

<sup>37</sup> So hat *L. H. Silberman* diese Hypothese ausgeführt in dem Artikel „Farewell to O AMHN“, in: JBL 82 (1963) 213–215. Er belegt etliche Vorgänger, welche die Hypothese nicht ganz so weit getrieben haben. Zu diesen muß *Baeck*, aaO. angefügt werden, sowie – mit gewissem Vorbehalt – *J. A. Montgomery*, The Education of the Seer of the Apocalypse, in: JBL 45 (1926) 70–80, 72f.

Keiner der oben angeführten Lösungsvorschläge ist über eine Diskussion erhaben. Und das letzte Wort ist in dieser Frage keineswegs gefallen. Selbst glaube ich, daß die Forscher, die versucht haben, Offb 3,14 auf dem Hintergrund der jüdischen Weisheitsspekulation auszulegen, auf dem richtigen Weg sind, auch wenn Einzelheiten in ihrer Auslegung unhaltbar sind. Ihre Beobachtungen können nämlich ergänzt und untermauert werden, wenn man den Briefeingang in seinem Zusammenhang mit dem Hauptteil des Briefes betrachtet (3,14b–20).

Wie ich im Vorhergehenden zeigte, besteht zwischen dem Hauptteil des Briefes und dem einleitenden christologischen Eingang eine – feste oder losere – Verbindung. Das Schreiben nach Laodicea ist inhaltlich auffällig geheimnisvoll und kryptisch.<sup>38</sup> Es enthält indessen eine Thematik, die Aufmerksamkeit verdient und es wert ist, näher untersucht zu werden. In V.17f heißt es: „Du sagst: Ich bin reich und bin reich geworden und bedarf nichts, aber du weißt nicht, daß du elend und bedauernswert und arm und blind und nackt bist“. Die Gemeinde wird ermahnt, von ihrem Herrn „Gold, das im Feuer geläutert“ ist, zu erwerben, „weiße Kleider“ und „Augensalbe“. Danach folgt eine Wendung aus Spr 3,22. Schlagen wir diesen Text auf und betrachten den Textzusammenhang, so finden wir, daß auch dies ein Weisheitstext ist. Die göttliche Weisheit, heißt es, ist besser als Silber, Gold oder Perlen (3,13ff), die Furcht Gottes, heißt es, ist ein „Gesundheitsmittel für deinen Körper“ (3,8) usw.<sup>39</sup> Deutlich ist, daß das geheimnisvolle Schreiben nach Laodicea zumindest etwas erhellt werden kann, wenn seine Bildsprache auf dem Hintergrund gewisser Themen der jüdischen Weisheitsspekulation analysiert wird. Dies kann jedoch nicht in diesem Zusammenhang geschehen.

Das Sendschreiben nach Laodicea zeigt jedenfalls, daß der Seher im Buch der Offenbarung auch mit jüdischer Weisheitstradition vertraut war.

---

<sup>38</sup> Vgl. hierzu A. Ehrhardt, Das Sendschreiben nach Laodizea, in: *EvTh* 17 (1957) 431–445.

<sup>39</sup> Zu beachten ist, daß Spr 3 an Spr 8 assoziiert, indem es in 3,19 heißt: „Durch die Weisheit hat der Herr den Grund der Erde gelegt . . .“.

### III. Die christologischen Aspekte in den Verheißungsworten der Briefschlüsse

Einen bestimmten Teil der Sendschreiben haben wir bis jetzt noch nicht berührt: die abschließenden Verheißungsworte an  $\acute{\omicron}$   $\nu\kappa\tilde{\omega}\nu$ , „den, der überwindet“. Der Ausdruck zielt offenbar auf den hin, der unerschütterliche Treue dem wahren Weltherrscher gegenüber zeigt und die Probe besteht, d.h. ohne zu versagen durch den blutigen Kampf hindurchgeht, der auf ihn im anhaltenden eschatologischen Endstreit wartet.

Diese Aussagen enthalten viele fesselnde Auslegungsprobleme, aber diese liegen nicht auf der streng christologischen Ebene. Deshalb kann ich mich damit begnügen, nur ganz kurz und summarisch zu berühren, was diese Verheißungsworte *indirekt* im Hinblick auf Christus enthüllen.

Wir sehen hier, welche Stellung und was für Befugnisse für Christus nach seinem Sieg und seiner Erhöhung vorausgesetzt werden. Wir vermerken, daß er von seinem Vater die Macht über die Heiden erhalten hat (2,28) und daß er sich mit dem Vater zusammen auf dessen Thron gesetzt hat (3,21). Es wird vorausgesetzt, daß er das Verfügungsrecht über das verborgene Manna hat (2,17), über den Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht (2,7) und über das Buch des Lebens (3,5). Deshalb kann er den ihm Treuen auch Teilhaftigkeit an seiner eschatologischen Regentschaft geben (2,26f; 3,21), ihren Platz im Buch des Lebens sichern (3,5) und ihnen vom Baum des Lebens (2,7) und vom Manna zu essen geben (2,17). Diese Stellung verleiht ihm auch die Autorität, als der große Führer der apokalyptischen Endspiele, die übrigen Siegeszeichen an die auszuteilen, die siegend aus dem Streit hervorgehen (2,10.17.28; 3,12).<sup>40</sup> Wie dies näher gedacht ist, geht aus der weiteren Darstellung im Buch der Offenbarung hervor; siehe besonders Kap. 19–22.

<sup>40</sup> Vgl. auch die Verheißungen, die – außerhalb dieser Gruppe von Aussagen – in 2,10; 3,4 und 3,20 ausgesprochen werden.



#### IV. Zusammenfassende und abschließende Gesichtspunkte

Unsere Durchnahme der christologischen Aussagen in den Sendschreiben hat gezeigt, daß diese in der Hauptsache miteinander zusammengehören und davon bestimmt sind, was einleitungsweise (1,9–20) in der Beschreibung des Gesichtes des Sehers gesagt worden ist. Der Christus, der in den Sendschreiben zum Vorschein kommt, ist identisch mit dem Menschensohn, den der Seher in seiner ersten Vision sieht. Was kann nun zusammenfassend zur Christologie in unserem Abschnitt der Offenbarung (1,9–3,22) ausgesagt werden?

Am bezeichnendsten ist, daß der Menschensohn, dem wir hier begegnen, nicht die Züge trägt, die wir bei dem *inkarnierten* Menschensohn finden, so wie ihn die urchristliche Jesustradition schildert. Dagegen hat er die typischen Züge gemeinsam mit dem *in Herrlichkeit kommenden* Messias-Menschensohn, so wie er in der bunten Vorstellungswelt der jüdischen Messiaserwartungen vorkommt. Die Gestalt, die der Seher sieht, gleicht m. a. W. nicht dem *gekommenen*, wohl aber dem *kommenden* Erlöser. Und dabei denke ich weniger an sein Aussehen und seine Stellung als an sein Wesen und seine Haltung. Sein Wesen ist kaum geprägt von der Geringheit des Inkarnierten, seiner Demut und seiner anstoßerregenden Barmherzigkeit Sündern gegenüber, sondern viel mehr von der Hoheit, Herrlichkeit, Macht und dem brennenden Eifer des kommenden Richters gegen alles, was Sünde und Sünder heißt.

Dies paßt teilweise zu dem Bild, das wir von der Anschauung und der Haltung des Urchristentums besitzen. Man predigte Erlösung, man verkündigte eine Zeit der Gnade, aber auf einem dunklen Hintergrund. Das Evangelium wurde als eine Möglichkeit der Rettung in einer bevorstehenden Katastrophe proklamiert: drohender Zorn, drohendes Gericht, drohende Verwerfung. Von dem zu einem letzten Gericht kommenden Menschensohn konnte sogar ein Paulus sagen, daß er mit dem Hauch seines Mundes „den Gesetzlosen“ töten und vernichten wird (2 Thess 2,8). In der Perspektive der Offenbarung ist die Zeit der Gesetzlosigkeit jetzt weit vorangeschritten; das Ende ist nahe, und es wirft bereits seinen Schatten auf die Gegenwart. Bereits jetzt flammt der Eifer des kommenden Menschensohnes auf gegen Sünde, Irrlehre und lästerliche Ansprüche des Kaisers. Schon jetzt soll daher der Eifer des kommenden Richters unerschütterlichen Glauben, Standhaftigkeit und Trost bei sei-

nem Volk einflößen. Und schon jetzt soll er die Gemeinde zu Reinheits-eifer und strenger Kirchengzucht anspornen.<sup>41</sup>

Dies reimt sich – wie gesagt – teilweise mit dem, was wir im übrigen NT antreffen. Aber die Harmonie ist keineswegs vollständig. Wir kommen nicht umhin, eine spürbare Dissonanz zwischen dem Menschensohn der Evangelien und dem der Offenbarung zu konstatieren. Dies hängt zusammen mit der Ursprungssituation und dem Ziel des letztgenannten Buches und dem Hintergrund des „Verfassers“.

Die lästerliche Kaiserideologie, die hinter den Verfolgungen gegen die Christen liegt, wird in der Offenbarung mit einer trostreichen Christologie beantwortet. Die verfolgten christlichen Gemeinden werden daran erinnert, wer die Macht im Himmel und auf Erden hat. Es ist der Menschensohn, nicht der geringe und erniedrigte, wohl aber der erhöhte, hohe und herrliche, der, dessen Stellung und Befugnisse in jedem Punkt die des Kaisers übertreffen.

Woher stammt das christologische Rohmaterial, aus dem die Schau des Sehers aufgebaut ist? In sehr geringem Ausmaß können wir hier direkte Einflüsse aus dem reichhaltigen Gedankengut der hellenistischen Welt wahrnehmen, auch wenn es viele und treffende Berührungspunkte gibt.<sup>42</sup> Die christologischen Vorstellungen des Sehers stammen in der Hauptsache aus der jüdischen und urchristlichen Tradition, in der er offenbar erzogen worden ist.

Dem jüdischen und christlichen Vorstellungsstoff über diese Dinge liegen gewisse alt Texten zugrunde, vor allem einige messianische – oder

---

<sup>41</sup> Auf dem Hintergrund des oben Gesagten können zwei neue Fragen gestellt werden: (1) In welchen Texten und in welchen Zusammenhängen sind im NT das Wesen und die Handlungsweise des kommenden, richtenden Menschensohnes Muster und Inspirationsquelle für den Unterricht über das christliche Leben? In der Regel dient ja der *inkarnierte* Menschensohn als Vorbild. Unser Motiv ist von L. Nieder in seiner Arbeit „Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen“ (MüThSt, I/12), München 1956 nicht bemerkt worden. (2) In welchem Ausmaß prägen die Vorstellungen vom kommenden Menschensohn und seinen richterlichen Prinzipien die Ausformung der Kirchengzucht und Rechtsprechung in der Urkirche? Daß sich gerade hier die Spannung zwischen der Barmherzigkeit des Inkarnierten und der strengen Gerechtigkeit des kommenden Richters bemerkbar machte, ergibt sich von selbst. Das Problem ist in der zusammenfassenden Arbeit zur Kirchengzucht im Urchristentum von R. Bohren, *Das Problem der Kirchengzucht im Neuen Testament*, Zürich 1952 nicht beachtet.

<sup>42</sup> Es handelt sich ja in einer ganzen Reihe von Punkten um eine Konfrontation zwischen Kaiserideologie und Christologie.

jedenfalls messianisch ausgelegte – Stellen wie Ps 2 und Jes 11. Auch Epiphanieschilderungen wie die in Dan 7 und 10 sowie in Ez 1 haben ihre Rolle gespielt. Diese atl Texte haben indessen den Seher nicht so erreicht, wie uns moderne Bücher erreichen, d.h. als isolierte Sendungen, die sozusagen von außen zu uns kommen. Sie haben ihn beeinflußt, so wie es überkommene, anhaltend gelesene und ausgelegte Bücher tun, deren Texte in dem Milieu „leben“, dem man angehört, und die von einer reichhaltigen Auslegungstradition umspinnen sind, voll von Ausstaffierungen und selbstverständlichen Textkombinationen.<sup>43</sup> Als die Kirche den Text der heiligen Schriften übernahm, hat sie auch viel von diesem ergänzenden Material übernommen. Der Stoff ist hierbei verchristlicht worden; Läuterung, Umformungen, neue Kombinationen und Neuschöpfungen haben dabei natürlich stattgefunden. Aber dies ist nicht überall so radikal durchgeführt worden wie z.B. bei Paulus oder in den Evangelien.

Die Kenntnis und Einsicht in diesen historischen Prozeß hilft uns, das Buch der Offenbarung zu verstehen. Dort begegnen wir so manchem aus dem Vorstellungsgut, das ursprünglich über den eifernden, ja kriegerischen Messias ausgesponnen wurde – er trägt verschiedene Namen in entsprechenden Zusammenhängen, wie z.B. Gottes Sohn, Davids Sohn, Menschensohn oder Messias<sup>44</sup> – Vorstellungen, die in vielen jüdischen Texten vor Eifer (ζήλος) glühen, von Eifer gegen das Böse und seine Mächte, gegen die Feinde Gottes und des Gottesvolkes. Nicht wenig

---

<sup>43</sup> Ich baue hier auf dem Verständnis der Struktur und der Mechanismen der jüdisch-religiösen Tradition auf, so wie ich diese in meinen Arbeiten „Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity“ (ASNU, 22), Lund - Kopenhagen <sup>2</sup>1964 und „Tradition and Transmission in Early Christianity“ (CN, 20), Lund - Kopenhagen 1964 präsentiert habe. Ich habe diesmal nur gebührende Rücksicht auf die Eigenart des apokalyptischen Stoffes genommen (siehe oben, Einleitung).

<sup>44</sup> Es ist wichtig zu beachten, daß verschiedene messianische Vorstellungen bereits in den jüdischen Texten miteinander verflochten sind. Es scheint deshalb äußerst schwer zu sein, z.B. klar zwischen der Gottessohnchristologie, Davidssohnchristologie, Menschensohnchristologie usw. zu unterscheiden. – Gleichermäßen scheint es äußerst schwierig, genau zwischen Messianologien verschiedener Traditionslinien oder Glaubensrichtungen zu unterscheiden, z.B. der der apokalyptischen Richtungen und der der pharisäischen. Man besaß jedoch gemeinsame heilige Schriften und eine zum Teil gemeinsame Auslegungstradition.

von diesem Eifer schlägt uns auch in der Offenbarung entgegen,<sup>45</sup> auch wenn er jetzt in der Regel auf eine mehr vergeistigte Ebene emporgehoben worden ist.

Daran zu erinnern bedeutet gleichzeitig, in das Gedächtnis zurückzurufen, daß die Darstellung der Offenbarung von dem Konflikt zwischen der Herrschaft des Bösen und der Herrschaft Gottes nichts gänzlich Neues ist, sondern nur eine Schärfung einer traditionellen Ideologie darstellt. Ja, liegt nicht in der Tiefe *aller* Messianologie – jüdischer sowohl wie christlicher – die Hoffnung und der Glaube, daß Gott durch seinen Auserwählten zuletzt endgültig Schluß machen wird mit allem, was Feind heißt? Es ist nur so, daß dies auf so vielfältige Weise gedacht werden und geschehen kann.

Traditionell identifiziert man den Seher in der Offenbarung mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus. Diese Auffassung hat auch heute noch viele Vertreter, auch wenn sie von vielen bestritten wird und dies aus beachtenswerten Gründen.<sup>46</sup> Wie dem auch sei, ist es in diesem Zusammenhang von Interesse daran zu erinnern, wie die zwei Zebedäussöhne in der synoptischen Tradition geschildert werden. Hier finden wir die Auskunft, daß Jesus den beiden Zebedaiden den Namen *βοανηργές*, „Donnersöhne“ (Mk 3,17) gegeben hat. Hier erhalten wir ferner die Auskunft, daß die zwei bei einer Gelegenheit ihren Meister darum baten, Feuer vom Himmel über die herabbitten zu dürfen, die ihn abweisen (Lk 9,51–55). Feuer vom Himmel über die Gegner Gottes herbeizubitten, war ein Musterbeispiel des Eifers. So tat Elia (2 Kön 1),<sup>47</sup> und Elia galt in spätjüdischer Zeit als eines der großen Vorbilder, wenn es um *ξήλος* ging.<sup>48</sup> Dem synoptischen Bericht gemäß schlug Jesus das Begehren der zwei eifernden Jünger ab und wies sie mit strengen Worten zurecht.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Vgl. H. Windischs – wenn auch zu negative – Beurteilung in der Studie „Der messianische Krieg und das Urchristentum“, Tübingen 1909.

<sup>46</sup> Siehe z.B. P. Parker, John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel, in: JBL 81 (1962) 35–43. Hier werden viele der Einwände gegen die Auffassung, daß der Zebedaide das vierte Evangelium verfaßt hat, aktualisiert.

<sup>47</sup> Vgl. 1 Kön 18.

<sup>48</sup> Siehe z.B. Sir 48,1–9; 1 Makk 2,58 u. ö. Vgl. Hengel, aaO. 154–188.

<sup>49</sup> Beachte besonders die längere Lesart, die von Codex Bezae u. a. in Lk 9,55 bewahrt ist. – Der Abschnitt Lk 9,51–55 kann vielleicht am besten illustrieren, was wir oben als Dissonanz der Menschensohnschilderung zwischen den Evangelien und der Offb bezeichnet haben.

Es ist schwer zu bestreiten, daß ein Eifer dieser Art tiefe Spuren im Buch der Offenbarung hinterlassen hat. Aber wenn wir dies feststellen, müssen wir auch daran denken, unter welchen Umständen dieses Buch zustandekam: Die christliche Kirche steht unter dem Druck einer schonungslosen und grausamen Verfolgung um des Menschensohnes willen. In dieser Situation sieht der Seher seine Gesichte und schreibt sie nieder, als Trost und Wegweisung für die Märtyrerkirche, die ungeduldig auf den Tag wartet, an dem der Menschensohn in Glanz erscheinen und unverhohlen offenbaren wird, wer der wahre Herrscher über Himmel und Erde ist.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Übersetzung: Walter G. Übelacker, M. A., T. K.