Das Judenproblem im Lichte der Johannesapokalypse

Autor(en): **Rissi, Matthias**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **13 (1957)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-878952

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 13 Heft 4 Juli–August 1957

Das Judenproblem im Lichte der Johannesapokalypse.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 29. Juni 1956.

In seiner Rede am Zionistenkongreß am 1. Aug. 1929 hier in Basel hat Martin Buber den Sinn der jüdischen Existenz mit folgenden Worten umrissen: «Zion ist mehr als Nation. Zionismus ist Bekenntnis zu einer Einzigkeit. Zion ist kein Gattungsbegriff wie Nation oder Staat, sondern ein Name, die Bezeichnung für etwas Einziges und Unvergleichliches ..., ein Name für etwas, was werden soll ...: Der Anfang des Königtums Gottes über alles Menschenvolk.» [1] Es geht also nach diesem jüdischen Denker in der Judenfrage nicht nur um «ein verschlepptes Stück Mittelalter, mit dem die Kulturvölker auch heute noch nicht fertig werden konnten», wie Theodor Herzl in seinem Buch über den «Judenstaat» 1896 schrieb [2], sondern um eine grundlegende theologische Frage. Es ist die Frage nach dem Wesen und dem Recht der «Einzigkeit» Israels und seiner geheimnisvollen Uneinreihbarkeit in politische, soziale und kulturelle Kategorien, der göttlichen Auserwählung zu einer menschheitlichen Aufgabe für die Zukunft.

Als solche theologische Frage ist das Judenproblem schon im Neuen Testament erkannt und von seinen geschichtstheologischen Voraussetzungen her beantwortet. [3] Wer die Theologie und besonders die Eschatologie des Urchristentums untersucht, hat keine Möglichkeit, an diesem brennenden Problem der jüdischen Existenz vorbeizusehen. Das gilt in besonderem Maße auch von der Untersuchung der *Johannesapokalypse.*

---

[1] M. Buber, Kampf um Israel. Reden und Schriften (1933).

[2] Th. Herzl, Der Judenstaat (1896).

[3] Vgl. besonders die schöne Studie von G. Schrenk, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament (1951); über das Judenproblem in der Apk. S. 37 ff.; L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert (1954).

Ich möchte nun zu zeigen versuchen, wie stark dieses Buch am Judenproblem interessiert ist und daß sich von seiner Verarbeitung der Judenfrage her Wesentliches sagen läßt über die bis in die jüngste Diskussion hinein nicht zur Ruhe gekommene Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit des Buches. [3a] Ein Resultat der Untersuchung vorwegnehmend können wir nämlich feststellen, daß die Behandlung der Judenfrage durch die Johannesapokalypse durchaus eindeutig und einheitlich ist.

1.

Um das Problem, das uns hier beschäftigt, zu Gesicht zu bekommen, untersuchen wir zunächst zwei Stellen aus den *Gemeindebotschaften.* Zwei der sieben kleinasiatischen Gemeinden, denen die Apokalypse zuvörderst gewidmet ist, haben offenbar besonders unter Anfeindungen durch die Judenschaft ihrer Städte gelitten: Smyrna und Philadelphia (2, 9; 3, 9). Seiner Gemeinde in Smyrna verkündet der Christus: «Ich kenne die Lästerung derer, die sich selbst Juden nennen und es nicht sind, sondern des Satans Gemeinde.» Ganz ähnlich die Botschaft an Philadelphia: «Siehe, ich gebe von der Gemeinde des Satans, von denen, die sich selber Juden nennen und sind es nicht, sondern lügen — siehe ich werde schaffen, daß sie kommen werden und sich niederwerfen vor deinen Füßen und erkennen, daß ich dich geliebt habe.»

Zweifellos wird hier deutlich, daß Ἰουδαῖος für den christlichen Apokalyptiker höchstes Ehrenprädikat bedeutet, das der in Feindschaft gegen die christliche Gemeinde verharrenden Judenschaft nicht gebührt. Die polemische Bezeichnung ἡ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ erschließt den rechtmäßigen Anspruch, den nach der Meinung des Apokalyptikers die wahre Judenschaft erheben darf, nämlich ἡ συναγωγὴ τοῦ θεοῦ, die Gemeinde Gottes zu sein. Die heilsgeschichtliche Prärogative, die mit dem Begriff «Jude» verbunden ist, wird vom Apokalyptiker durchaus ernst genommen und ihre Gültigkeit auch für die Gegenwart anerkannt. Denn daß die Judenschaft der beiden

[3a] Vgl. W. Michaelis, Einleitung in das N.T., 2. Aufl. (1954), S. 306—312.

Städte eigentlich nicht legitimiert ist, sich weiterhin den Ehrennamen Ἰουδαῖοι zuzusprechen, rührt nicht daher, daß es diesen Sonderanspruch in der Zeit der christlichen Gemeinde nicht mehr gäbe, sondern daher, daß die betreffenden Juden den damit verbundenen Forderungen nicht genügen. Der Apokalyptiker scheidet also — ähnlich wie Paulus — den wahren Juden mit der ihm zukommenden Heilsverheißung von dem, der es nur in einem äußerlichen Sinne ist. «Denn nicht der ist ein Jude, der es äußerlich ist, sondern der ist ein Jude, der es innerlich ist» (Röm. 2, 28 f.). Paulus unterscheidet ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος und ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος. Während jedoch Paulus den Begriff des wahren Juden an die Gesetzeserfüllung bindet, spielt die Gesetzesfrage in der Johannesapokalypse keine Rolle mehr. Es geht um die christologische Frage. Der wahre Jude, der in Wirklichkeit mit Gott verbunden ist, muß ein williges Ohr haben für die Verkündigung des Christus, der in den Gemeindebotschaften spricht, der sich als das geschlachtete Lamm, der gekreuzigte Herr in der Geschichte seines Volkes geoffenbart hat. Die Apokalypse betont in Zitaten von Gen. 49, 9 und Jes. 11, 1, daß dieser Christus als der Christus der Juden gekommen ist, ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ. Die Ablehnung dieses Herrn und seiner Gemeinde offenbart die ganze Tiefe der Verlorenheit, in welche die Juden von Smyrna und Philadelphia geraten sind. Sie haben sich aufgelehnt gegen Gott selbst und haben ihre Ehre, Gottes auserwählte Gemeinde zu sein, verkauft um den Preis ihrer Selbstbehauptung der göttlichen Offenbarung gegenüber. Damit haben sie sich zur Satanssynagoge gemacht. Die Einzigartigkeit und Größe ihrer Existenz enthüllt sich jetzt in dieser grauenvollen Perversion ihrer göttlichen Bestimmung.

So beginnt dieses christuslose Judentum eine verhängnisvolle Rolle im Thema Antichristus zu spielen: es «lästert» die Gemeinde des Christus. βλασφημεῖν und βλασφημία umschreiben in der Apokalypse die Sprache des Antichristus und seiner Trabanten.[4] Als Feind der ἐκκλησίαι und ihres Herrn hat das Judentum seine Mission als Offenbarungsträger Gottes verleugnet.

---

[4] Apk. 13, 1. 5. 6; 16, 9. 11. 21; 17, 3. Zum Begriff: W. Beyer, Theol. Wörterb., 1, S. 620 ff.

2.

Diese ganze Problematik des jüdischen Schicksals kommt noch einmal zum Ausdruck in den eindrucksvollen Visionen des *11. Kapitels*, das wir nun in der gebotenen Kürze zu besprechen haben. In zwei sich eigenartig überblendenden Bildern wird hier das Schicksal der Gottesstadt in der Endzeit geschildert.

Mit einem Stab soll der Seher «den Tempel Gottes und den Altar und die in ihm anbeten» *messen*. Der äußere Vorhof des Tempelareals bleibt außerhalb des abgesteckten Bezirkes. Das bedeutet, daß er den Heidenvölkern preisgegeben ist, wie die ganze heilige Stadt. Die Völker werden die Stadt 42 Monate lang mit Füßen treten, d. h. entweihen. In der Stadt werden nun aber während dieser ganzen Zeit der Heiden *zwei Zeugen* auftreten, die im Gewand der Bußprediger ihre prophetische Botschaft ausrichten. «Diese sind die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen. Und wenn ihnen jemand Schaden zufügen will, wird Feuer aus ihrem Munde quellen und ihre Feinde verzehren.» Sie werden also Gerichtszeichen vollbringen und unbesiegbar bleiben, bis ihre Zeit vollendet ist. «Diese haben Vollmacht, den Himmel zu verschließen, damit kein Regen falle in den Tagen ihrer Prophetie, und sie haben Vollmacht über die Wasser, sie zu verwandeln in Blut und das Land zu schlagen mit aller Plage, so oft sie wollen.» So wird ihre Gerichtsgewalt mit Worten aus den Elia- und Mosetraditionen geschildert. Ist dann ihre Aufgabe erfüllt, ihre Zeit abgelaufen, wird das Tier aus dem Abgrund, der Antichrist, sie bekämpfen und besiegen. Nachdem ihre Leiber 3½ Tage zur Freude aller Erdbewohner unbestattet auf der Straße liegen, die Zeugen also zutiefst erniedrigt sind, wird an ihnen das Wunder der Erweckung zu neuem Leben nach Ez. 37, 5. 10 geschehen. Mit Angst wird die Stadt ihre Verwandlung wahrnehmen und sie zum Himmel fahren sehen. Offenbar auf Grund einer ähnlichen Tradition, wie sie Paulus in 1. Thess. 4 festhält, erzählt die Apokalypse, daß die Zeugen eine Stimme vom Himmel hören, die ihnen befiehlt, zum Himmel aufzusteigen, und daß sie bei ihrer Himmelfahrt von einer Wolke umhüllt werden. Ein großes

Erdbeben zerstört darauf den zehnten Teil der Stadt und tötet 7000 Menschen, während die Übrigen Gott die Ehre geben.

Beide Bilder, das Bild des Tempels und das Bild der Zeugen, sind miteinander unlöslich verknüpft durch denselben Ort und dieselbe Zeit der Handlung. Welche Gedanken stehen nun hinter dieser seltsamen Bildersprache? In der Auslegungsgeschichte stehen sich meist zwei Meinungen gegenüber. Viele Exegeten sehen im 11. Kap. ein aus einer jüdischen Apokalypse übernommenes Stück, das als Fremdkörper unverarbeitet im Rahmen des christlichen Buches stehengeblieben sei, das dieselbe jüdische Tradition wie 2. Thess. 2 enthalte (das Auftreten des Antichristus im Jerusalemer Tempel und das Kommen von Vorläufergestalten vor dem Erscheinen des Messias und des Antichristus). Andere Ausleger glauben, daß der Apokalyptiker das Geschaute konsequent christlich gedeutet habe, und möchten es völlig von seiner geschichtlichen und geographischen Verbindung mit Jerusalem — Israel lösen. [5] Beide Deutungen scheinen mir Wesentliches nicht zu beachten oder preiszugeben, was dem Apokalyptiker gerade als Christen wichtig war.

Von Bedeutung für die Auslegung ist nun zunächst die feste Verankerung der ganzen Vision in der heiligen Tempelstadt Jerusalem. Die von manchen Exegeten bis in neueste Zeit verfochtene Annahme, der Apokalyptiker denke nicht an Jerusalem, sondern an Rom [6], scheitert am Hinweis auf die Geschichte der Stadt im 8. Vers: «Wo auch ihr Herr gekreuzigt ward», und an der Berechnung der Einwohnerzahl, die für das Jerusalem des 1. nachchristlichen Jahrhunderts ungefähr stimmt, nicht aber für Rom. So handelt also das 11. Kap. in besonderer Weise vom geographischen und geistigen Zentrum des Judentums, das in der jüdischen Apokalyptik auch in der Mitte aller eschatologischen Hoffnungen steht.

a) Hinter dem ersten Bild, dem *Messen des Tempels*, hat Wellhausen bekanntlich ein zelotisches Flugblatt aus der Zeit der römischen Belagerung vermutet, das die Hoffnung aus-

---

[5] Vgl. z. B. W. Bousset in seinem Kommentar zur Apk. (1906), S. 324 f.; R. H. Charles, The Revelation of St. John, 1 (1920), S. 279.

[6] Vgl. M. E. Boismard, L'apocalypse (1950), z. St.; Joh. Munk, Petrus und Paulus in der Offenb. des Joh. (1950).

sprach, Tempel und innerer Vorhof würden im Augenblick der höchsten Not dem feindlichen Ansturm trotzen können.[7] Die Hypothese Wellhausens ist seither in der Auslegungsgeschichte mannigfaltig abgewandelt worden. Sie trägt aber nichts bei zum Verständnis des ganzen Bildes; denn es geht hier gar nicht um die Tempelgebäulichkeiten. Es ist nämlich zu beachten, daß der Ausdruck «messe den Tempel Gottes und den Altar und die darin anbeten» gar nicht an den Raum denkt, sondern nur an die durch den Raum charakterisierte Gemeinde, was ähnliche Wendungen beweisen: ἡ γῆ καὶ οἱ ἐν αὐτῇ κατοικοῦντες 13, 12; οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες 12, 12. Auch hier sind weder Erde noch Himmel, sondern nur ihre Bewohner ins Auge gefaßt. Dann sind aber wohl alle räumlichen Begriffe, die im Zusammenhang der Messung erwähnt werden (der äußere Vorhof und die Stadt), auf die Menschen zu beziehen. Sie sind bildlich zu verstehen, dürfen aber von ihrer Verankerung in dem konkreten geschichtlichen Ort, dem irdischen Heiligtum der Juden, nicht gelöst werden. Es geht um die Gemeinde, die durch ihre Anbetung im Jerusalemer Heiligtum charakterisiert ist, um das Volk Gottes, *Israel*. Für die Dauer der Endzeit, die 42 Monate oder die danielischen 3½ Zeiten, sieht demnach der Apokalyptiker Israel gespalten. Ein heiliger Kern des Tempelvolkes steht unter göttlicher Bewahrung, der andere, größere Teil aber ist den Völkern zur Entweihung preisgegeben. Dieses verworfene Jerusalem ist der Typus des Judentums, das den Herrn gekreuzigt und damit sich selbst entweiht hat. Die Erwähnung des Kreuzes im 8. Vers gibt der theologischen Beurteilung dieses Judentums die letzte Begründung. Dieses Jerusalem ist darum pneumatisch gesehen:[7a] Sodom und Ägypten gleich geworden, den Typen der Gottlosen und der Feinde des Gottesvolkes im Alten Testament. Ja, Jerusalem ist jetzt zur geistigen Schwesterstadt der großen Hure Babylon geworden, kann wie jene ἡ πόλις ἡ μεγάλη genannt werden, ist Machtbereich und schließlich Offenbarungsort des Tiers, des Antichristus, der die Propheten Gottes tötet. Es ist hier dasselbe Thema, das die Apokalypse

---

[7] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 6 (1899), S. 221 ff.

[7a] D. h. «mit prophetischen Augen durchschaut» (Ed. Schweizer, Theol. Wörterb., 6, S. 448).

beschäftigt, wie in den oben erwähnten Gemeindebotschaften: die Juden, die «sich selber so nennen und es doch nicht sind, sondern lügen». [8]

Damit ist aber für die Johannesoffenbarung das Thema Judentum nicht abgeschrieben. [9] Warnen muß uns vor solchem von manchen Auslegern gezogenen falschen Schluß schon die Tatsache, daß dieses gefallene Jerusalem doch einer besonderen Aufmerksamkeit Gottes bis zum Ende wert geachtet wird. Gott sendet seine zwei Zeugen, von denen gleich noch zu reden sein wird, läßt also dieses Jerusalem bis zuletzt nicht ohne seine Botschaft und entläßt es nicht aus seiner besonderen Verantwortung. Die göttliche Botschaft ergeht jedoch nicht mehr aus dem Munde dieses verworfenen Judentums. Vocem quam habebat, amiserit... mutus ergo populus sine ratione, sine verbo, wie Ambrosius in seinem Lukas-Kommentar die jüdische Situation umschreibt. [10]

Israel behält also seinen besonderen Charakter unter den Völkern. Es wird zwar für eine bestimmte Frist dahingegeben und zertreten, aber doch nicht aufgelöst und vernichtet. Es wird zur Synagoge des Satans, aber es bleibt in einer Bindung an Gott, der es erwählte. Es wird unter die Völker gemischt, aber es kann sich doch nicht assimilieren und sein besonderes Antlitz verlieren. Es trägt nicht mehr das lebenschaffende Wort Gottes durch die Völker und die Zeiten, sondern das tödliche Schweigen Gottes. Das ist das Geheimnis seiner weiteren Geschichte. Die Tatsache, daß es nicht ausgelöscht, sondern nur in den Schatten gestellt wird, bleibt eine offene Frage an die Zukunft, an das Ende aller Geschichte dieses Äons.

b) Das ist der eine Aspekt des Judenproblems in der Apokalypse; der andere wird angedeutet im Bild jenes Judentums, das nicht den Völkern preisgegeben wird. Es ist in Wahrheit Tempel und Altar, die Schar der wahren Anbeter (11, 1). Sach-

---

[8] Weiteres in meiner Studie über «Zeit und Geschichte in der Offenb. des Joh.» (1952), S. 124 ff.

[9] Unbegreiflich z. B. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 2 (1921), S. 381: «Die Juden sind für ihn ebenso völlig abgetan wie für das Johannesevangelium.»

[10] Migne, Ser. lat. XV, 1550.

lich führt dieses Wort in die Nähe des Johannesevangeliums, das von den wahren Anbetern im Geist und in der Wahrheit spricht (Joh. 4, 21—24). Nur ist jenes Wort universal gemeint, während die Apokalypse von den Anbetern aus dem Tempelvolk, d. h. aus dem Judentum, redet, die der Offenbarung im Kyrios am Kreuz nicht widerstanden haben. Darum sind sie nicht entweiht, nicht den Völkern gleichgeworden. Sie sind *die wahren Juden,* die diesen Ehrennamen mit Recht tragen — im Gegensatz zur Judenschaft in Smyrna und Philadelphia. Dem Seher scheint also die Existenz eines christusgläubigen Judentums einer göttlichen Notwendigkeit zu entsprechen. Er wird wohl damit ähnliche Gedanken verbunden haben wie der Apostel Paulus, der in der Existenz des Judenchristentums innerhalb der Kirche den Beweis der göttlichen Treue zu seinem Volk und zu seinen Verheißungen erkennt (Röm. 9—11).

Von diesen Zusammenhängen her scheint mir auch der zweite Teil der Jerusalemvision im 11. Kap. verstanden werden zu müssen (11, 3—14). Dieses zweite Bild schildert die durch die Spaltung Israels begonnene Zeit der Heidenvölker, die im Anschluß an Daniel mit Zahlen benannte Zeit vor dem Ende. Nicht zufällig ist hier die Zahl der Monate gewählt; denn mit ihr wird im 13. Kap. die Regierungszeit des Antichristus bestimmt. Die Heiden sind Werkzeuge des Antichristus. Es ist dieselbe Zeitspanne, die den beiden Zeugen für ihre Verkündigung eingeräumt wird: 1260 Tage. Die Tageszahl ist im 12. Kap. die Bewahrungszeit des Weibes in der Wüste, wieder ein Fingerzeig auf bestimmte Zusammenhänge. Diese ganze Zeit wird hier in einer gewissen Verengung des Blickfeldes auf Jerusalem geschildert.

Die beiden *Zeugengestalten* werden mit einzelnen Schrifttraditionen des Alten Testamentes zusammengebracht. Wie Elia und Mose sind sie Zeugen göttlicher Vollmacht. Sie sind zugleich die beiden Ölbäume von Sach. 4. In einem seiner Nachtgesichte schaut Sacharja einen Leuchter, ganz von Gold, «und 2 Ölbäume daneben stehen, einen zu seiner Rechten und einen zu seiner Linken». Die Ölbäume werden gedeutet: «das sind die beiden Gesalbten, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen». In der Nachfolge der rabbinischen Deutung der Sacharjastelle ist wohl an die priesterliche und königliche Funk-

tion der Zeugen gedacht.[11] Von Sacharja weicht die Apokalypse insofern ab, als dort nur von einem Leuchter die Rede ist; hier aber heißen beide Zeugen αἱ δύο λυχνίαι. Sie haben ein Wort an Jerusalem auszurichten, das als Bußwort charakterisiert wird und von Gerichtszeichen begleitet ist. Für Israel im Unglauben hat Gott kein anderes Wort mehr als das Wort, das Israel zurückruft zu seiner eigentlichen Bestimmung.

Was hat nun wohl der Apokalyptiker unter diesen beiden Zeugen verstanden? Das ist nirgends expressis verbis gesagt, so daß wir darauf angewiesen sind, vom übrigen Bildmaterial der Apokalypse her — falls dies möglich ist — einen Deutungsversuch zu unternehmen. Zunächst fällt auf, daß die beiden Zeugen keine individuellen Züge tragen, auch nicht einfach mit Elia und Mose identifiziert werden, und daß sie alles einzelmenschliche Maß übersteigen. Sie scheinen daher am besten, wie manche andere Symbole der Apokalypse, als Bilder eines Kollektivs begriffen zu werden. Ja wir können in einer bestimmten Richtung noch weiter gehen: manche Einzelheiten, durch welche die beiden Zeugen gekennzeichnet sind, verbinden diese mit verschiedenen Aussagen der Apokalypse über die christliche Gemeinde, so daß sich uns die Deutung der beiden Zeugen auf *die Kirche in Jerusalem* nahelegt.

Folgende Zusammenhänge sind in dieser Beziehung interessant:

Das Wesen der beiden Gestalten wird bestimmt als «Zeugen». Ihr ganzes Leben ist Botschaft Gottes. Das erinnert an die Bezeichnung Jesu: μάρτυς (1, 5; 3, 14) und der Glieder seiner Gemeinde (2, 13; 17, 6), die die μαρτυρία Ἰησοῦ festhalten (6, 9; 12, 11; 17; 19, 10; 20, 4). Die Benennung der Zeugen als «Leuchter» erinnert an die Eingangsvision, in der die Gemeinden als sieben Leuchter den Christus umkreisen. Dazu kommt, daß der Apokalyptiker die Übertragung der Königs- und Priesterwürde, die im Sach.-Zitat angedeutet ist, auf die Gemeinde Christi liebt (1, 6; 5, 10). Das alles weist in dieselbe

[11] Vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, 3, S. 811 f. Zu den messianischen Gestalten «aus Aaron und Israel» in der Ordensregel DSO 9, 11: K. G. Kuhn, Die beiden Messias Aarons und Israels: New Test. Stud. I, 3 (1955), S. 168—179.

Richtung: die Zeugen sind Bild der Gemeinde.[12] Problematisch ist nur die Zweizahl der Zeugen. Es mag sein, daß sie in traditionellen Vorstellungen bereits vorlag. Was aber hat der Seher damit verbunden? Die Doppelung im Bild der Gemeinde erhält ihren guten Sinn, wenn wir an das besondere Thema des 11. Kap. denken. Es handelt sich ja um Israel, dessen christusgläubiger Teil eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung hat, wie schon das Bild der wahren Anbeter zeigte. Es liegt nun nicht allzu fern, dieses christusgläubige Israel in dem einen der beiden Zeugen dargestellt zu sehen, neben den der andere Zeuge, der Zeuge aus der Völkerwelt, tritt, d. h. die Schar der Heiden, die «erkauft ist für Gott durch das Blut des Lammes aus jedem Stamm, jeder Sprache, jedem Volk und jeder Nation, und geschaffen unserm Gott zu einem Königtum und Priestern», wie der Hymnus 5, 9 f. preist. Sie bilden zusammen die eine Gemeinde Jerusalems. Darum sind sie ohne alle individuellen Unterschiede nebeneinandergestellt. Sie reden und tun dasselbe zur selben Zeit. Und doch ist dem Apokalyptiker diese Zweiheit in der Einheit wichtig, denn in ihr enthüllt sich der Sinn der jüdischen Existenz in der Gegenwart. Wir erinnern wieder an dieselben geschichtstheologischen Gedanken, die der Apostel Paulus im Römerbrief entfaltet.

So ist nun eine innere Verbindung der beiden Bilder im 11. Kap. sichtbar geworden, die über die geographische und temporale Einheit hinausgreift: die ganze Vision spricht vom Geheimnis Israels, das untrennbar mit der christlichen Kirche verbunden ist.

3.

Dasselbe Thema taucht in der Apokalypse noch einmal auf, nämlich im *12. Kap.*, in der Vision vom Weib und ihren Kindern. Im Rahmen des ganzen Buches bilden die Kap. 12 bis 14 eine Einheit, sie enthalten eine Darstellung der Lage der christlichen Gemeinde in der Zeit der antichristlichen Versuchung.

---

[12] So auch M. Kiddle, The Revelation of St. John (1940), und Ch. Brütsch, Clarté de l'apocalypse (1955), z. St.

Die Vision des 12. Kap. gliedert sich klar in drei Teile.[13] — Zunächst wird das große Zeichen am Himmel geschildert: das Weib, das durch ihr Sonnengewand, den Mond unter ihren Füßen und den Kranz von zwölf Sternen ausgezeichnet ist, gebiert unter Schmerzen den Herrscher, «der die Völker mit eisernem Stabe weiden wird». Der große Drache, auch Satan, Schlange und Teufel genannt, will das Herrscherkind verschlingen, das jedoch aus seinen Fängen errettet zum Thron Gottes entrückt wird. Das Weib flieht in die Wüste und wird dort während der Endzeit bewahrt. — Das zweite Bild (V. 7—12) lenkt den Blick wieder zum Himmel empor. Der Engel Michael und seine Engel werfen den Drachen aus dem Himmel auf die Erde. Der Sieg wird im Hymnus 12, 10—12 gefeiert und gedeutet: es ist der eschatologische Sieg Gottes und seines Christus. Der Ankläger ist gestürzt, «und auch sie (die Gläubigen) überwanden ihn durch das Blut des Lammes und das Wort ihres Zeugnisses, und sie liebten ihr Leben nicht bis zum Tod». — Im dritten Bilde ist wieder die Erde Schauplatz des Geschehens. Der auf die Erde gestürzte Drache trifft nun mit dem Weibe zusammen und bekämpft es. Das Weib wird jedoch mit allen Mitteln göttlicher Hilfe verteidigt. Seine Flucht in die Wüste, von der schon am Ende des ersten Bildes die Rede war, wird jetzt noch genauer geschildert. Dort in der Wüste ist seine Existenz gesichert. Der Drache wirft sich schließlich in seiner Wut auf die Kinder des Weibes, ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς.

Was uns hier besonders interessiert, sind die Gestalten des *Weibes* und ihrer Kinder. Um sie verstehen zu können, müssen wir allerdings etwas weit ausholen und zunächst die Deutung der rätselhaften Geburt im Angesicht des Drachen sicherstellen.

Daß das Kind, das alle Völker mit eisernem Stabe weiden wird, der messianische Herrscher von Ps. 2, 9 ist, wird von der heutigen Auslegung ziemlich allgemein angenommen. Problematisch aber ist, ob Apk. 12 von seiner historischen Geburt, wie sie die Evangelien berichten, oder von einer zukünftigen reden will. Lohmeyer hat der von manchen Exegeten vertrete-

[13] Siehe bes. W. Foerster, Die Bilder in Offenbarung 12 f. und 17 f.: Theol. Stud. u. Krit. 104 (1932), S. 279—310.

nen zweiten Möglichkeit eine ansprechende Begründung gegeben durch den Hinweis darauf, daß dieses hochmythologische Kapitel gefüllt ist mit lauter eschatologischen Gedanken und daß der Sinn der zukünftigen Geburt die «Manifestation vor aller Welt und ihren teuflischen Mächten» im Gegensatz zur historischen Geburt in der Verborgenheit vor der Welt ist.[14] Das scheint mir jedoch dem Sinnzusammenhang des ganzen Kapitels nicht zu entsprechen. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß die ganze Vision sehr stark durchdrungen ist von einer merkwürdigen Paradoxie. Der das ganze Geschehen deutende Hymnus (12, 10—12) stellt jubelnd fest, daß durch dieses Geschehen *jetzt*, ἄρτι, der eschatologische Sieg Gottes und seines Christus errungen und daß dieser Sieg zugleich der Sieg der Gläubigen ist. Ihre Siegeszuversicht aber beruht auf der geschichtlichen Opfertat ihres Herrn: Sie überwanden den Drachen um des Lammesblutes willen! Und auch ihr Sieg vollendet sich in der Lebenshingabe: «und sie liebten ihr Leben nicht bis in den Tod» (12, 11). Hier wird also deutlich der Sieg Gottes mit der Hingabe des geschlachteten Lammes zusammengesehen. Das ist typisch für die ganze Apokalypse. So wird der herrschende Löwe aus dem Stamm Juda mit dem Lamm identifiziert; das geschlachtete Lamm ist zugleich Träger der 7 Hörner, des Sinnbildes der Stärke, und der 7 Geister Gottes, der Fülle des Heiligen Geistes. Ohne Bildersprache ausgedrückt: die Apokalypse verkündet immer wieder das Paradox, daß der leidende, sterbende Christus der Sieger ist.

Dieselbe Paradoxie kennzeichnet nun das im 12. Kap. dargestellte Christusgeschehen: «Und sie gebar ein Kind, ein männliches, der mit eisernem Stab alle Völker weiden wird; und ihr Kind wurde weggerafft hin zu Gott und zu seinem Thron.» Mit der Geburt ist also in seltsamer Weise die Inthronisation des messianischen Herrschers verbunden, von der der Christus in der Botschaft an die Gemeinde von Lao-

---

[14] E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes (1953), S. 109. Die «eschatologische», von rein innerbiblischen Voraussetzungen her unternommene Erklärung von J. E. Koch, Das große Zeichen, Offenb. Joh. 12: Judaica 13 (1957), S. 29—60 (das Kind = zukünftige christliche Erstlingsschar aus Israel, die entrückt wird), ist methodisch unhaltbar.

dizea spricht: «Ich habe gesiegt und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt.» Dieser Herrscher — und hier taucht das den Christus in der Apokalypse so sehr kennzeichnende Paradox wieder auf — dieser Herrscher ist das Kind, das in die Machtsphäre des Drachen hineingeboren wird, das Bild hilfloser Schwäche. Und seine Inthronisation ist ein Entrissenwerden aus tödlicher Bedrohung zu Gott und seinem Thron. Sein Sieg und seine Herrscherwürde ist also gerade vor der Welt verborgen, eine Realität nur für den Gläubigen, der mit dem himmlischen Christus verbunden ist. Von der bildhaften Gestaltung dieser paradoxen Christuswirklichkeit her, die das ganze Urchristentum beschäftigt hat, erklärt sich die rätselhafte Verkürzung, in der das historische Christusgeschehen geschaut wird. [15]

Dieses Bild des Schwachen, der doch der Starke ist, kennzeichnet für den Apokalyptiker die Christusoffenbarung *bis zur Parusie.* In der Parusie fällt die letzte Verhüllung seiner Allmacht, überwindet der Sieger auf dem weißen Pferde alle seine Feinde — offenbar vor den Augen der ganzen Welt.

Damit haben wir die Voraussetzungen zum Verständnis des 12. Kap. gewonnen. Es erschließt uns die überweltlichen Zusammenhänge des historischen Christusgeschehens, in welchem sich die große eschatologische Tat Gottes ereignet.

Wir haben so weit ausgeholt, um aus dem Kontexte heraus klarer zu erkennen, was der Apokalyptiker mit dem Weib gemeint hat. Es ist die Messiasmutter. Für einen Mann, der so sehr in der Vorstellungswelt des Alten Testamentes und der palästinisch-jüdischen exegetischen Tradition lebt wie unser Apokalyptiker, kann die Messiasmutter nur *die Gemeinde Israels* sein. Wenn auch astralmythologische Einflüsse und verbreitete Vorstellungen einer Himmelskönigin für die Gestaltung des Visionsbildes mitzuverrechnen sind [15a], darf doch nicht vergessen werden, daß bereits in der jüdischen apokalyp-

---

[15] Daß nur Anfang und Ende der Christusgeschichte (Geburt und Entrückung zum Thron) erwähnt, die dazwischenliegenden Ereignisse übergangen werden, entspricht semitischer Redeweise; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 4. Aufl. (1956), S. 129.

[15a] P. Touilleux, L'apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle (1935), S. 118—131.

tischen Tradition die Darstellung Israels als Frauengestalt geläufig war und Sonne, Mond und Sterne mit dem Gottesvolk in Beziehung gesetzt wurden. Die Messiasmutter mit dem Zwölfsternenkranz wird demnach das Zwölfstämmevolk, d. h. die Gemeinde des Alten Bundes, sein.

Für den christlichen Apokalyptiker ist es nun kennzeichnend, daß er die Messiasmutter im Zusammenhang mit dem historischen Christusgeschehen eine besondere Geschichte erleben sieht. Zunächst wechselt ihr Aufenthaltsort. Am Anfang lebt sie im Himmel, nach der Geburt auf der Erde — irgendwo — und danach in der Wüste. Das erste ist durchaus von jüdischen Vorstellungen her verständlich: der Seher schaut die frommen Gerechten, die mit dem präexistenten Messias im Himmel leben. «Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister. Alle Gerechten und Auserwählten vor ihm glänzen wie Feuerschein, ihr Mund ist voll von Segensworten» (Hen. 39, 6 f.). Und doch ist der große Unterschied zur jüdischen Tradition zu beachten. Der christliche Apokalyptiker kann noch nicht die Herrlichkeit und das Glück der Frommen im Himmel preisen (obwohl auch er ihren Lichtglanz beschreibt) — er sieht sie vielmehr als die in messianischen Geburtsschmerzen leidende und wartende Gemeinde.

Wie ist es nun aber zu erklären, daß die weitere Geschichte der Messiasmutter sich auf Erden abspielt? Meines Erachtens greifen die meisten Ausleger vorschnell zu einer Vereinfachung des Dargestellten, indem sie die Mutter mit der christlichen Kirche identifizieren. Es liegt viel näher, an der Identität der Person vor und nach der Geburt festzuhalten. Die Geschichte der Frommen Israels geht nun auf Erden weiter, und das heißt im Sinne der Apokalypse die Geschichte der wahren, der christusgläubigen Juden. Ein Gedanke, an welchem dem Apokalyptiker viel liegt, wie wir sahen. Bei diesem Verständnis ordnen sich auch die übrigen Züge des Bildes zusammen zu einem sinnvollen Ganzen. So erhält das Bewahrungsmotiv, das nur in der Schilderung der Messiasmutter, nicht aber ihrer übrigen Kinder, eine Rolle spielt, seine geschichtstheologische Relevanz. Die Wüste, die in der jüdischen Eschatologie im Anschluß an Hos. 2, 14 und 13, 5 der Ort der endzeitlichen Erwäh-

lung Israels ist, wird zum Bild des gottgeschenkten Bewahrungsortes des gläubigen Restes Israels.[16]

So erklärt sich aber auch eine letzte, viel umstrittene Andeutung des Sehers im 12. Kap.: da der Drache des Weibes nicht habhaft werden kann, stürzt er sich auf *die andern Kinder* der Messiasmutter. Wer sind diese λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben? Man hat die Messiasmutter und ihre Kinder oft als Idee und Wirklichkeit der Kirche oder als die Weisheit und die Frommen zu verstehen gesucht. Dies verwehrt uns jedoch die konkrete Bedeutung der Frau als Israelsgemeinde, die gleichzeitig neben ihren Kindern auf Erden lebt. Wohl aber erklärt sich das genealogische Verhältnis, in dem die Kinder — wie der Messias — zur Mutter stehen, wenn wir bei diesen Kindern und ihrer Mutter wieder an die besondere Bedeutung und Funktion der Judenchristen neben den *Heidenchristen* in der Kirche bis zur Parusie denken, die uns bereits bei der Besprechung des 11. Kap. beschäftigt hat. Es ist wesentlich für das Kirchenverständnis der Johannesapokalypse, diese Zusammenhänge zu sehen, die eine ganz ähnliche Konzeption zeigen, wie wir sie bei Paulus vorfinden.

Diese Gemeinde in dieser Differenzierung — das soll noch einmal betont werden — ist nun aber für den Seher eine einzige und unteilbare. Zu den ἐκκλησίαι gehören die wahren Juden und die Heiden, die miteinander die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns bezeugen. Denn die Gemeinde ist als ganze Erbin des alten Israel, nämlich das königliche Priestervolk von Ex. 19, 6 (1, 6; 5, 10), das Volk der Heiligen von Dan. 7, 21, gegen das der Antichristus streitet (13, 7), das wahre Zwölfstämmevolk der 144 000 Versiegelten (7, 1—8; 14, 1—5).

4.

So ist in doppelter Weise, sowohl durch das unter dem Schweigen Gottes stehende Israel, das nicht untergehen kann, als auch durch den die Treue Gottes zu seinem Volk ver-

[16] Zum Problem der Wüste im N.T. s. W. Schmauch, In der Wüste. Beobachtungen zur Raumbeziehung des Glaubens im N.T.: In memoriam E. Lohmeyer (1951), S. 202—223, und die dort genannte Literatur.

körpernden Rest Israels innerhalb der Kirche, das Problem der Zukunft der Juden gestellt. Wir haben darum abschließend noch die Grundlinien der Hoffnung für die Juden herauszuarbeiten.

Die verschiedenen Linien, die auf eine Hoffnung für die Juden hinweisen, treffen zusammen im Bild des *Neuen Jerusalem,* das dem Millennium, d. h. der Zeit der verklärten Kirche auf Erden, und dem Endgericht folgt.[17] Die Vision ist stark

---

[17] Von manchen Auslegern, die ein Sensorium für die besondere Problematik des Judentums im N.T. hatten, ist das rätselvolle Bild des Millenniums mit den Hoffnungsgedanken für Israel zusammengebracht worden; vgl. H. Bietenhard, Das tausendjährige Reich (1955), S. 90 ff. Dafür wurde immer wieder angeführt, daß die räumliche Mitte dieses Reiches das irdische Jerusalem sei. Nach Apk. 20, 9 werden nämlich die letzten Feindheere, die sich nach den tausend Jahren sammeln, von Gog und Magog ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς hinaufgeführt und werden τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων und τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην umzingeln.

Nun werden aber — wie G. Schrenk (Anm. 3), S. 51, mit Recht feststellt — die Heilsgenossen des Messias im Millennium in der Schilderung Apk. 20, 4—6 in keiner Weise mit Israel in Verbindung gebracht. Wohl wird der weltweite Ansturm «auf die Breite der Erde» in traditioneller Terminologie gezeichnet (Ez. 38, 12; 38, 16; Hab. 1, 6; Hen. 56, 5 usw.), aber es fehlt eine konkrete Lokalisierung des Geschehens. Denn die beiden die Gemeinde des Millenniums bezeichnenden Begriffe in Apk. 20, 9, das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt, weisen gar nicht auf das irdische Jerusalem. Zum letzteren Ausdruck, der an Ps. 78, 68 und 87, 2 erinnert, betont W. Hadorn mit Recht, daß «der Verzicht auf die Nennung des Namens von Jerusalem bezeichnend» ist, Die Offenb. des Joh. (1928), S. 200. Die beiden Psalmstellen, an die der Apokalyptiker wohl denkt, sprechen von «Zion». Zion aber ist in der Apk. völlig von seiner geographischen Bindung gelöst und zur Bezeichnung der heilsgeschichtlichen Bedeutung der christlichen Gemeinde als messianischer Gemeinde geworden. Das zeigt Apk. 14, 1, wo die Christenheit als die Gemeinde auf dem Zion dargestellt wird; vgl. Ed. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955), S. 20—22. Auf dieselben Zusammenhänge weist nun aber auch vor allem der andere Begriff in Apk. 20, 9, «das Lager der Heiligen». Von den meisten Auslegern wird dieser Ausdruck allerdings gar nicht als ein Problem empfunden. Zahn, der das Problem in seinem Kommentar aufgreift (II, 1926, S. 596 f.), hilft sich damit, daß er «das Lager» auf die Umgebung der Stadt Jerusalem, ja auf das ganze heilige Land bezieht. Aber davon lesen wir in der Apk. kein Wort, die Begriffe der geliebten Stadt und des Lagers bezeichnen offensichtlich dieselbe Sache. Was aber mit dem Heerlager gemeint ist, können uns die neuen Palästinatexte lehren, in denen sich die Bundesgemeinde, die sich für das auserwählte

beeinflußt von der ezechielischen Weissagung vom endzeitlichen Jerusalem (Ez. 40—48). Der Seher hat also mit dieser Stadt die Verheißungen Israels verbunden. Sie trägt den Ehrennamen «die heilige Stadt» und «das heilige Jerusalem» (21, 2. 10). In ihr erfüllt sich die Verheißung, die sich im irdischen Jerusalem nicht erfüllen konnte. Sie ist nicht mehr das irdische Jerusalem, das verherrlicht und erneuert wird, denn jenes irdische hat seine Heilsbedeutung seit der Kreuzigung seines Herrn verloren. Das neue Jerusalem wird erst für die erneuerte Welt erwartet, es kommt als eine neue Gnadenschöpfung Gottes vom Himmel herab. Diese himmlische Stadt erst trägt die Zeichen der Treue Gottes zu seinem Wort, das er seinem Volk gegeben: ihre Tore tragen die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels, wie Ez. verheißen (Ez. 48, 30 ff.; Apk. 21, 12). «Denn Gott ist kein Mensch, daß er lüge. Sollte er etwas sagen und nicht tun? Sollte er etwas reden und nicht halten?» (Num. 23, 19). [18]

Bedeutsam ist neben der Beziehung zu Ezechiel auch die Verbindung mit Jes. 60, die wir noch kurz beleuchten müssen. Nach Jes. 60 wird gesagt, daß die Stadt nicht der Sonne noch des Mondes bedarf, denn der Herr selbst wird ihr Licht sein und das Lamm, daß die Völker in ihrem Licht wandeln und die Könige der Erde ihre Herrlichkeit in sie bringen, daß ihre Tore nicht geschlossen werden Tag und Nacht. Jes. 60 verbindet die Vision vom Neuen Jerusalem schließlich in eigenwilliger Weise mit den am Anfang besprochenen Worten aus der Gemeindebotschaft an Philadelphia. Daß der Seher diese Verbindung bewußt hergestellt hat, beweist, daß er jene Gemeindebotschaft mit der Verheißung des Neuen Jerusalem schließt: «Ich will auf den Überwinder den Namen meines

---

Gottesvolk hält, «Heerschar der Heiligen» oder «Lager» (in Dam. [CDC] terminus technicus für die Einzelniederlassungen der Bundesgemeinde) nennt (vgl. K. G. Kuhn, Theol. Wörterb. 5, S. 299). מַחֲנֶה ist nicht geographisch gebunden. Das scheint mir für Apk. 20, 9 bedeutsam zu sein. Die Bildworte für die Millenniumsgemeinde binden diese gerade nicht geographisch an die alte Offenbarungsstätte, lösen die Kirche vielmehr von allen zionistischen Hoffnungen auf eine Sonderbedeutung des irdischen Schauplatzes der alten Offenbarung.

[18] Vgl. bes. K. L. Schmidt, Die Polis in Kirche und Welt (1939), S. 25 ff.; Aus der Johannes-Apokalypse (1944), S. 52 ff.

Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des Neuen Jerusalem, schreiben, das aus dem Himmel von meinem Gott herabkommt.» Von den Juden aber schreibt er in derselben Gemeindebotschaft: «Siehe, ich gebe aus der Satanssynagoge, von denen, die sich Juden nennen und es nicht sind, sondern lügen, siehe ich schaffe, daß sie kommen und vor deinen Füßen niederfallen und sie erkennen, daß ich dich geliebt habe.» So heißt es in Jes. 60, 14: «Die Söhne deiner Bedrücker werden tiefgebückt zu dir kommen und alle, die dich geschmäht, werden dir zu Füßen fallen und dich nennen Stadt des Herrn, Zion des Heiligen Israels.» Aber das gilt nun in der Apokalypse in einer merkwürdigen Umkehrung: bedrückt ist jetzt die Kirche, Bedränger sind die ungläubigen Juden, und diese werden — wie in Jes. 60 die Heiden — am Ende hinzukommen zur Gemeinde des Herrn. Die Worte der Apokalypse verheißen also nicht eine besondere Fruchtbarkeit der Judenmission in Philadelphia, sondern drücken eine viel umfassendere eschatologische Verheißung aus: ins Neue Jerusalem werden einst die jetzt noch ungläubigen Juden gesammelt werden! Auch hier stehen wir wieder in der Nähe der paulinischen Erwartung, «daß über Israel einem Teil nach Verstockung gekommen ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird und auf diese Weise ganz Israel gerettet werden wird» (Röm. 11, 25).[19]

So schaut der Seher im 21. Kap. seines Buches die Lösung der Judenfrage nicht im Bereich der geschichtlichen Möglichkeiten des alten Äons, nicht in der Kraft eines jüdischen oder christlichen Zionismus, sondern einzig in der Perspektive der eschatologischen Vollendung jenseits dieser Geschichte.

Wie sich diese letzte Einlösung des göttlichen Wortes an Israel vollziehen wird, darüber gibt der Apokalyptiker keine Auskunft. Doch ist nicht zu überhören: Ins Neue Jerusalem geht nur ein, wer im Lebensbuch des Lammes geschrieben steht (21, 27), des Lammes, das die Menschen mit seinem Blut erkauft hat.

---

[19] Vgl. K. L. Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kp. 9—11 des Römerbriefes (1943); G. Schrenk, Der göttliche Sinn in Israels Geschick (1943); W. Vischer, Der neue Staat Israel und der Wille Gottes, Theol. Zeitschr. 9, 1 (1953), S. 29 ff.

Wenigstens angedeutet werden soll noch, daß dieses eschatologische Handeln Gottes mit und an Israel geschieht im Blick auf die gesamte Menschheit. In seiner letzten Vision sieht der Apokalyptiker, wie sich ganz am Ende die Gottesstadt ausweitet zum Paradies, so daß es kein ἔξω mehr geben wird, kein von Gott abgewandtes Sein: καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι (22, 3). Damit kommt die historische Bestimmung, die Israel immer wieder verfehlte, nämlich Bundesmittler und verheißungsvolles Hoffnungszeichen für die Völker zu sein, zur Erfüllung. Auch darin schließt sich die Apokalypse an die Schrift an, vor allem an das oft zitierte Buch Jesaia, das in 49, 6 vom Gottesknecht singt: «Zu wenig ist es, daß du mein Knecht sein solltest, nur um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Geretteten Israels zusammenzubringen; so will ich dich denn zum Licht der Völker machen, daß mein Heil reiche bis an das Ende der Erde.»

Hauptwil, Kt. Thurgau. *Matthias Rissi.*