Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 2

Artikel: Die Erscheinung Christi nach Off. 19, 11-16
Autor: Rissi, Mathias
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878874

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 21 Heft 2 März–April 1965

Die Erscheinung Christi nach Off. 19, 11–16

Die Zukunft der Gemeinde und der Welt ist Jesus Christus. Unausweichlich und unübersehbar wird seine Erscheinung sein. Das ist das Zeugnis des gesamten Neuen Testaments. Auch die Gemeinde der Offenbarung erwartet ihn und ruft: «Amen, komm Kyrios Jesus!» (22, 20), aber begegnen werden ihm auch alle, «die ihn durchstochen haben» (1, 7). Niemand weiß, wann seine Stunde anbrechen wird, auch die Gemeinde nicht. Er kommt wie ein Dieb (3, 3; 16, 15). So gehört die *Parusie* noch zu den Geheimnissen Gottes, deren Enthüllung er sich vorbehalten hat. Aber nicht nur das Datum, sondern das ganze Geschehen ist in Geheimnis gehüllt. Und doch kennt die Gemeinde den Kommenden schon, darum vermag ihr Prophet in einem Visionsbild den Sinn seines Kommens zu deuten.

1.

Die heutige Auslegung der Offenbarung des Johannes ist sich darüber im großen und ganzen einig, daß *Off. 19, 11–16* die Wiederkunft Jesu Christi schildert. Über die *Einzelzüge* des Bildes und deren Bedeutung für die Theologie des ganzen Buches bleibt jedoch in mancher Hinsicht noch nachzudenken. Es soll im folgenden versucht werden, das Parusiebild im Rahmen der theologischen Konzeptionen des Johannes zu verstehen. Kaum ein anderer Abschnitt ist ja so vielfältig verklammert mit allen Teilen des Buches.

Johannes sieht den Himmel geöffnet (wie Ez. 1, 1)[1], und der Christus erscheint. Geschildert wird der Vorgang nach einem dem johanneischen Stil eigenen Schema. Zunächst wird das Wahrzeichen des Christus, das weiße Pferd, sichtbar und dann der *Reiter*. So erscheint auch in 4, 2 zuerst der Thron, dann der Thronende und in 14, 14 zuerst die weiße Wolke, dann der darauf sitzt[2]. Pferd,

[1] Seit Ez. traditioneller Zug in den jüdischen Apokalypsen.

[2] Dasselbe Schema auch in Off. 4, 4 (die 24 Throne und die Ältesten), 20, 4 (die Throne und die Millenniumsgenossen), 6, 2–8 (die Pferde und ihre Reiter).

Thron und Wolke enthalten eine wesentliche Aussage über den, der darauf sitzt; der Thron ist Zeichen der Herrschaft, die weiße Wolke der Wiederkunft[3]. Abweichend von allen urchristlichen Parusiebildern wird Christus hier auf weißem Pferd gesehen[4]. Weiß ist die Farbe des Lichtes, der Himmlischen und des Eschatologischen[5], das Pferd das Reittier des Königs und Heerführers (V. 16!). Christus erscheint also als der eschatologische Herrscher[6].

Was nun folgt, enthält nicht eigentlich eine Beschreibung der Gestalt des Reiters, vielmehr seiner Eigenschaften und seiner Funktionen. Dabei nimmt der Seher ständig Bezug auf andere Stellen in seinem Buch und vor allem auf das Alte Testament. Das gibt dem ganzen Bild etwas Unanschauliches[7]. Was aber zunächst noch mehr befremdet, ist die eigenartige und kunstvolle Struktur des ganzen Abschnitts. Zu beachten ist nämlich, daß die Schilderung des Christus plötzlich unterbrochen wird durch die Einführung der himmlischen Heere in 19, 14. Da kein formaler Grund für den Einschub dieses Bildelementes gerade zwischen V. 13 und 15 besteht, fragen wir, ob nicht ein inhaltlicher dahinterstehen könnte. Auffällig ist nämlich auch, was m. W. nie beachtet worden ist, daß die durch V. 14 voneinander getrennten Aussagegruppen sehr bewußt gegliedert sind durch bedeutsame Zahlen.

Die *erste Gruppe* enthält 7 Elemente:

1. Christus wird genannt: «treu und wahrhaftig».
2. Er richtet in Gerechtigkeit und führt Krieg.
3. Seine Augen sind (wie) eine Feuerflamme.

---

[3] Act. 1, 9. 11; Mark. 13, 26 par.; 1. Thess. 4, 17. Die Vorstellung geht auf Dan. 7, 13 zurück, wo «der einem Menschensohne glich» mit den Wolken des Himmels erscheint; s. dazu R. B. Y. Scott, Behold, He Cometh with Clouds: New Test. Stud. 5 (1959), S. 127–132.

[4] Es ist kaum anzunehmen, daß das weiße Pferd an die Parusiewolke erinnern soll.

[5] Vgl. die weißen Gewänder der Himmlischen, den weißen Thron Gottes; dazu W. Michaelis, Theol. Wört., 4, S. 251–256.

[6] Zur Bedeutung seines Gegenbildes, des antichristlichen Reiters auf dem weißen Pferd, 6, 1f., vgl. meinen Aufsatz: The Rider on the White Horse: Interpretation 18 (1964), S. 407–418.

[7] Das verrät den typischen Darstellungsstil des Semiten, der nicht interessiert ist am äußeren Aussehen der Person, sondern an der Dynamik ihrer Eigenschaften und Funktionen, wie Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 2. Aufl. (1952), S. 62–69, sehr schön gezeigt hat.

4. Auf seinem Haupt sind viele Diademe.
5. Er trägt einen Namen geschrieben, den niemand kennt außer ihm selbst.
6. Er ist umhüllt mit einem in Blut getauchten Gewand.
7. Sein Name ist genannt: «Das Wort Gottes».

Die *zweite Gruppe* weist 4 Glieder auf:

1. Aus seinem Munde dringt ein scharfes Schwert, damit er mit ihm die Völker schlage.
2. Mit eisernem Stab wird er die Völker weiden.
3. Er wird die Kelter des Gerichtes treten.
4. Auf Gewand und Hüfte trägt er den Namen des Allherrschers.

Wird diese Gliederung des Textes beachtet, so entfaltet die scheinbar zufällige Ansammlung von Formeln erst ihre kunstvolle Ordnung und ihren Sinn. So ist auch nicht mehr verwirrend, daß der Christus zweimal mit verschiedenen Namen genannt wird[8]. Mit dem Logos-Namen schließt der erste, mit dem Titel des Königs der Könige und Herrn der Herren der zweite Teil. Wir werden sehen, daß sich der erste Name an die Gemeinde, die die Offenbarung durch das Wort kennt, und der zweite an die «Welt» und ihre Mächte wendet[9]. Ja, alle Aussagen der beiden Gruppen weisen auf diese zweifache Bedeutung der Parusie Christi hin. Und genau das bezeugen auch die beiden Zahlen, sieben und vier. Sieben ist für Johannes im besonderen die Zahl der Fülle der Gemeinde und ihres Geistes[10].

Vier ist die traditionelle Zahl des Kosmos, der Erde[11].

---

[8] W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. (1906), S. 431, wollte den Logosnamen eventuell als «müßigen Einfall eines Abschreibers» ausscheiden, ebenso J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis (1907), S. 30.

[9] E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Handbuch zum N. T., 16, 2. Aufl. (1953), S. 159, hat richtig erkannt, daß die Aussage V. 11 «den Gläubigen, der zweite (Name, V. 16) der ‚Welt' zugewandt ist»; es ist dann aber nicht einsichtig, warum ausgerechnet im Logosnamen «beide ihren Herrn verehren und sein eigentümliches Wesen erkennen» sollen. Weiteres s. unten.

[10] Off. 1, 12–20; 2–3; 4, 5; 1, 4; 5, 6. Da der Herr der Geschichte kein anderer ist als der Herr der Kirche, wird darum die Zahl 7 als Ordnungsprinzip auch auf die chaotische Endgeschichte übertragen in den Siebenerreihen der Endzeitvisionen. Vgl. dazu mein demnächst erscheinendes Buch «Was ist und was geschehen soll danach» (ATANT, Zwingli-Verlag).

[11] Off. 4, 6 (die 4 Wesen als Repräsentanten der Schöpfung; vgl. W. Zimmerli, Ezechiel, Biblischer Kommentar Altes Testament, 13 [1960], S. 53); 7, 1 (die 4 Winde von den 4 Ecken der Erde: Bild der umfassenden eschatologischen Drangsal); ähnlich 9, 15.

2.

Wir beginnen mit der Untersuchung der *ersten Gruppe* von Kennzeichnungen des Christus.

1. Wie ein Name erscheinen zwei Aussagen, die auch sonst an bedeutsamem Ort in der Johannesapokalypse auftauchen: καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός[12]. Zur Erklärung haben wir auszugehen von 21, 5 und 22, 6, wo πιστός und ἀληθινός in Verbindung mit den Worten der Weissagung stehen. Sie lassen keinen Unterschied der Bedeutung erkennen[13] und bezeichnen die Verheißungen Gottes, die in der Apokalypse niedergelegt sind, als *gültig*, *zuverlässig* – im Gegensatz zu Worten, die bloß leere Versprechung und Lüge sind. Daß die Treue und Wahrhaftigkeit der Weissagung so sehr betont werden muß, impliziert den Gedanken der völligen Unausweisbarkeit der Verheißung. Ihre Gültigkeit wird erst die Zukunft entsiegeln[14]. Die Verheißung kann jetzt nur geglaubt und gegen alle Anfechtung der Gewalten, die sie Lügen zu strafen versuchen, «festgehalten, bewahrt» werden (22, 7; vgl. 1, 3; 12, 17; 19, 10; 20, 4). Dazu ist nur die Gemeinde Jesu imstande, die den Verheißenden kennt. Denn der Verheißende ist Gott, der durch Jesus Christus zur Gemeinde spricht. Darum ist «das Wort Gottes» (1, 2. 9), oder «die Worte der Prophetie» (1, 3) zugleich die μαρτυρία Ἰησοῦ [Χριστοῦ][15]. Die Offenbarung Jesu ist vielfältig. Sie umfaßt die Prophetie des Buches, das Johannes schreiben mußte[16], im besonderen aber auch

---

[12] Die Stellung des καλούμενος zwischen den beiden Begriffen in S ist mit J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, 2 (1955), S. 130, zu erklären: «S hat das in A, Andreas-Kommentar, fehlende καλούμενος erst nach K ergänzt». K, Orig. bezeugen hier sicher den ursprünglichen Text.

[13] Geradezu ein «Hendiadyoin» nach R. Bultmann, Theol. Wört., 1, S. 250.

[14] Auch 19, 9 ist wahrscheinlich so zu verstehen, da ἀληθινοί hier ebenfalls auf Verheißungsworte bezogen ist. Eine andere Färbung gewinnt ἀληθινός in Verbindung mit δίκαιος für die «Wege» und «Gerichte» Gottes: 15, 3; 16, 7; 19, 2; s. Bultmann (A. 13), ebd.

[15] Off. 1, 2. 9; 6, 9; 12, 17; 19, 10. Es handelt sich immer um das Zeugnis, das Jesus gibt oder gegeben hat (Genetivus subjecti). Darum kann vom ἔχειν desselben gesprochen werden (6, 9; 19, 10). Diese Botschaft bestimmt das Leben der Gläubigen. Wo sie festgehalten und also verkündigt wird als «ihre Botschaft» (11, 7; 12, 11), weckt sie Widerstand.

[16] Off. 22, 6. 7; 1, 2f. An Hos. 1, 1 («das Wort des Herrn, das an Hosea erging») angelehnt sind die Eingangsworte Off. 1, 1, wo mit ἀποκάλυψις die

persönliche Worte an die 7 Gemeinden (2–3). Stellen wie 6, 9; 11, 3; 12, 17; 19, 10 legen nahe, ganz allgemein an die prophetische Ausrichtung des Evangeliums zu denken als Konkretisierung der ewigen Frohbotschaft, die durch einen Engel in der letzten Zeit für die ganze Welt proklamiert wird (14, 6)[17]. Die Verkündigung der Gemeinde ist von Johannes nur unter dem Aspekt des Prophetischen gesehen im Sinne der aktuellen Ausrichtung des von Gott aufgetragenen Wortes an Gemeinde und Welt in der speziellen Situation der Endzeit.

Wir mußten etwas weiter ausholen, um der Bedeutung und Beziehungen ansichtig zu werden, die den Christusnamen in 19, 11 mit den Offenbarungsbegriffen der Apokalypse verklammert. Wenn nun πιστὸς καὶ ἀληθινός auf den Christus übertragen werden, so bezeichnen sie ihn als den, der sein der Gemeinde gegebenes Wort hält. Daß Johannes damit an einen alttestamentlichen Gottesnamen anknüpft, zeigt die Einleitung der Gemeindebotschaft an Laodicea, wo die beiden Ausdrücke mit dem Begriff des Zeugen verbunden sind und in bewußtem Gegensatz zur Situation der Gemeinde stehen (3, 14). Laodicea ist die Treulose, Unaufrichtige, die sich mit leeren Behauptungen selbst täuscht (3, 17). Ihr Herr wird sie züchtigen, denn er ist der «Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge». Der Gottesname von Jes. 65, 16 ist hier auf Christus übertragen[18]. Die Formel ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός ist nichts anderes als eine Übersetzung und Erklärung des hebräischen Wortes Amen[19]. Weil die Formel πιστὸς καὶ ἀληθινός sich in der Johannesoffenbarung auf das Wort der Verheißung bezieht – wie wir sahen –, erklärt sich auch ihre Verbindung mit ὁ μάρτυς. Der Begriff des Zeugen bringt kein neues Moment in den Christusnamen. Jesus offenbart als der Zeuge seine μαρτυρία. Er ist der Offenbarer, der sein Wort mit seiner Person deckt. Wir sahen, daß die Apokalypse

---

Art des empfangenen Wortes Jesu bezeichnet ist als Enthüllung des Geheimnisses der Endzeit und der Vollendung. Lohmeyers (A. 9) Auslegung als zeitlose, zeitlich und inhaltlich unbegrenzte Offenbarung, S. 7, entspricht durchaus nicht dem Inhalt des Buches.

[17] Ich muß wieder auf mein demnächst erscheinendes Buch verweisen (A. 10).

[18] Johannes liest amen, nicht omän. Die Betonung der Treue Gottes auch in Ex. 34, 6; Ps. 86, 15; vgl. 3. Makk. 2, 11; 2. Kor. 1, 20.

[19] So richtig A. Wikenhauser, Die Offenbarung des Johannes (1947), S. 44. Mit Ps. 89, 28 hat der Titel nichts zu tun.

mit μαρτυρία immer das aktuelle prophetische Wort der Verheißung und Zusage an die Gemeinde der Endzeit meint. Keineswegs wird hier «auf die Christusgeschichte Bezug genommen»[20]. Es gibt auch keinen Grund, den Zeugenbegriff in 1, 5 anders zu verstehen. Er spricht nicht vom Tod Jesu, sondern vom Christus als dem Offenbarer, der seiner Gemeinde Einblick gewährt in seine Herrschaft[21].

Auch der in 1, 5 folgende Titel ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν ist keineswegs (wie oft behauptet wird) einfach das zweite Glied der kerygmatischen Formel «gestorben, auferstanden, erhöht»[22], und T. Holtz hat mit Recht festgestellt, daß der Titel «nicht nur die Auferstehung selbst ausdrückt», sondern zugleich die Verheißung der Erlösung der Toten[23]. Die Formel umfaßt vielmehr beides: Christus war selbst ein Toter, der nun aber lebt (vgl. 1, 18) und zur Verheißung für alle Toten geworden ist. In 1, 5 tritt zum Titel des eschatologischen Offenbarers, dessen Wort als gültig charakterisiert ist, und des Erlösers dann noch der des Herrn aller Weltmächte.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß der Wiederkommende in 19, 11 also zunächst als der charakterisiert wird, der sich seiner

---

[20] So T. Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes (1962), S. 143, mit vielen Auslegern. Holtz sieht allerdings die Schwierigkeit dieser Auslegung: es wäre dies «die einzige Stelle, an der in dem ganzen Komplex der Christusvision 1, 12ff. und der Sendschreiben, auf die Christusgeschichte Bezug genommen wird».

[21] Auch die Gemeinde ist Zeuge als Träger dieser prophetischen Botschaft Jesu. So die beiden Zeugen, die als solche in Jerusalem «prophetisch reden» sollen (11, 3). Dies und nicht ihr Tod macht sie zu «Zeugen». 11, 3–7 und 1, 1–6 zeigen auch, daß man μάρτυς, μαρτυρία, μαρτυρεῖν nicht voneinander trennen darf. So bezeugt Johannes selbst seine Botschaft (1, 2), die Gemeinde «bewahrt» sie, indem sie sie weitergibt, in der Bereitschaft, mit dem Leben dafür bezahlen zu müssen (Antipas 2, 13; 6, 9; 12, 11; 17, 6; 20, 4). Der Vergleich von 17, 6 («Blut der Heiligen und Zeugen») mit 18, 24 («Blut der Propheten und Heiligen») könnte nahelegen, Zeugen und Propheten zu identifizieren, aber beweisen läßt sich das nicht mit Sicherheit. Auf alle Fälle ist der Zeuge nicht unbedingt Märtyrer. Nachträglich sehe ich, daß N. Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (1961), S. 92–105, zu ähnlichen Ergebnissen kommt. Er sagt mit Recht zu 11, 7: «Die Zeit ihrer μαρτυρία ist die Zeit ihrer Unantastbarkeit, sodaß das Wort genau das meint, was *vor* ihrem Martyrium liegt.»

[22] Nirgends im Neuen Testament (vgl. Röm. 8, 29; Kol. 1, 15. 18; Hebr. 1, 6).

[23] Holtz (A. 20), S. 57f.

Gemeinde zuwendet, das ihr gegebene Wort einlösen und erweisen wird, daß es keine leere Verheißung war.

2. Mit guten Gründen hat Holtz herausgearbeitet, daß auch die zweite Kennzeichnung des Christus in 19, 11 «sein Verhältnis zu seiner Gemeinde» beschreibt[24]. Wenn er kommt, um seines Wortes Wahrheit zu erweisen, wird er als der *Richter* der Gemeinde erscheinen. «Er richtet mit Gerechtigkeit» umschreibt gemäß Jes. 11, 4a sein heilvolles Richten[25]. Er schafft seiner Gemeinde Recht. Was das für seine Gemeinde bedeutet, zeigt Johannes dann im Bild des tausendjährigen Reiches (20, 4–6). Zugleich aber «führt er Krieg». Πολεμεῖν wird von Christus nur noch einmal gebraucht (2, 16) und auch hier im Sinne der richterlichen Tätigkeit gegenüber seiner Gemeinde[26]. Er hält Gericht über die Scheinglieder seiner Gemeinde, die der wahren Gemeinde Not bereiteten (vgl. 2, 2f. 14f. 20–25).

3. Auch die beiden folgenden Züge des Bildes gehören nicht nur allgemein zur «Schilderung des Christus, wie er dem Seher als der Wiederkommende schlechthin erscheint»[27], sondern schließen sich eng an die ersten an. Wir finden die «*Augen* (wie) eine Feuerflamme» in der Vision, die Jesus als den Herrn der Gemeinde darstellt[28]. In der Gemeindebotschaft 2, 18 sind diese Augen ebenfalls auf die Gemeinde gerichtet, deren Situation sie «durchschauen»[29].

4. Eine Ausnahme machen scheinbar die «vielen *Diademe*» (19, 12), die man eher nach V. 14 erwarten würde. Dieses Zeichen der unbegrenzten Macht steht jedoch, wie längst beobachtet wurde, in beziehungsreicher Verbindung mit 13, 1 (vgl. auch 12, 4) und gehört zu dem die ganze Johannesoffenbarung prägenden Thema der Gegenbildlichkeit der satanischen Mächte im Verhältnis zu Gott und seinem Christus[30]. Ihre Gewalt wird durch 7 bzw. 10 Diademe

---

[24] Holtz, S. 169.

[25] V. Herntrich, Theol. Wört., 3, S. 929–932; Holtz (A. 20), S. 170.

[26] In 2, 16 vielleicht von innergeschichtlichem Gericht. Holtz (A. 20), S. 170, weist auch auf das Bild eines «heiligen Krieges» Gottes gegen sein Volk in Am. 2, 14–16.

[27] Holtz (A. 20), S. 171.

[28] Unter Anlehnung an Dan. 10, 6: 1, 14. Ob in 19, 12 ὡς zu lesen ist wie in 1, 14, bleibt unsicher; s. Schmid (A. 12), S. 93. 226.

[29] Holtz (A. 20), S. 122, weist mit Recht auf die Korrespondenz dieses Eingangswortes mit 2, 23 in derselben Gemeindebotschaft (vgl. Ps. 7, 10; Jer. 11, 20; 17, 10).

[30] Dazu bes. G. Bornkamm, Die Komposition der apokalyptischen Vi-

veranschaulicht[31]. Das Ziel des Machteinsatzes des Drachen und vor allem des Antichristus ist die Gemeinde Jesu. Dem Antichristus wird sogar gegeben, «Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen» (13, 7). Dieser unheimlichen Bedrohung gegenüber wird nun im Parusiebild der Gemeinde zugerufen: Christus wird sich als der unendlich überlegene Herr seiner Gemeinde erweisen, so daß sie ihm auch im Untergang vertrauen darf! So offenbart gerade diese Betonung der Herrenstellung des Kommenden seine Hinwendung zu seiner Gemeinde.

5. Zum selben Thema gehört vielleicht auch der *Name*, den niemand außer ihm selbst kennt[32]. Denn in der Schilderung des Antichristus nach 13, 1 folgen auf die Erwähnung der 10 Diademe «Lästernamen» oder «ein Lästername»[33]. Der Name erschließt nach antiker Auffassung das Wesen seines Trägers[34]. Das Wesen des Antichristus ist die Lästerung Gottes. Der Christus trägt bei seiner Wiederkunft einen Namen, der sein Geheimnis erschließen wird, den aber noch niemand kennt und darum auch Johannes nicht lesen kann. Auch die Gemeinde steht noch in dieser Zeit vor dem Geheimnis des Christus, obwohl sie ihn bereits kennen und nennen darf mit verschiedenen Namen. In der Parusie wird mit dem neuen Namen sein tiefstes Wesen der Gemeinde offenbart.

Es ist darum sinnlos, hinter dem geheimnisvollen Namen doch einen bereits bekannten zu suchen, denn kein schon verstehbares Wort kann ja die Wirklichkeit erschließen, die erst in der Parusie offenbar werden soll[35]. Die nächste Parallele zu dieser Vorstellung

---

sionen in der Offenbarung Johannis: Studien zu Antike und Urchristentum, 2 (1959), S. 204–222.

[31] Das Diadem ist Zeichen «persönlicher Souveränität, ohne Beziehung auf bestimmte Herrschaftsgebiete»: R. Delbrueck, Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu: Zs. neut. Wiss. 41 (1942), S. 143. Delbruecks Ableitung des Christusbildes von Ptolemäus VI Philometor (1. Makk. 11, 13), der zwei Diademe trug, ist nicht beweisbar (S. 143–144). Es geht in der Johannesapokalypse gerade um die völlig ungewöhnliche Machtkonzentration in den Gestalten des Drachen, Antichristus und – alles überbietend – des Christus.

[32] Ἔχων: Partizip statt Verbum finitum wie in 10, 2; 12, 2; 21, 12. 14.

[33] Ὄνομα βλασφημίας ist gut bezeugt von p 47 SCP Andreas-Komm. Der Plural könnte spätere Angleichung an 17, 3 sein.

[34] Vgl. H. Bietenhard, Theol. Wört., 5, S. 242ff.

[35] R. H. Charles, The Revelation of St. John, ICC (1920), 2, S. 115. 132, denkt z. B. an Kyrios oder das Tetragramm, möchte aber die Aussage lieber als Glosse streichen. M. Rist, The Revelation of St. John: The Interpreter's

ist fraglos 1. Joh. 3, 2, wo sowohl auf die Offenbarung des geheimnisvollen Wesens Christi («wir werden ihn sehen, wie er ist») als auch der Gemeinde («noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden... Wir werden ihm gleich sein», vgl. Offenb. 2, 17) gehofft wird.

6. Diese Parusiekonzeption rückt nun aber auch die schwierige Bemerkung über das in Blut getauchte *Gewand* des Christus in neues Licht. Fast einstimmig wird heute dieses Bild von Jes. 63, 2–3 her erklärt: «Warum ist so rot dein Gewand, und deine Kleider wie eines Keltertreters? Ich habe die Kelter allein getreten... Ich trat sie in meinem Zorn und zerstampfte sie in meinem Grimm; da spritzte ihr Saft an meine Kleider, und ich besudelte all mein Gewand.» Diese Interpretation ist jedoch keineswegs schlüssig. Einmal wird das Wort vom Keltertreter erst im dritten Element des zweiten Teiles (19, 15) erwähnt als Bild des Völkergerichtes (wie 14, 20). Und von einer Schlacht war noch gar nicht die Rede. Christus trägt sein blutiges Gewand vom Himmel her[36].

Das Blut, von dem Johannes immer wieder im Zusammenhang mit der *Gemeinde* spricht, ist das Blut des Christus selbst, des geschlachteten Lammes[37]. Sein Blut, nicht als Stoff, sondern als Bildwort für seine Lebenshingabe, schafft die Vergebung, ist Zeichen seines totalen Sieges, an dem die Gemeinde bereits Anteil hat (5, 5. 9; vgl. 1, 5; 7, 14; 12, 10). Der Kommende trägt also das Zeichen des

---

Bible (1957), S. 513, denkt an den Jesusnamen. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments (1957), S. 322, kommt der Sache wohl am nächsten, wenn er dahinter den Namen Gottes selbst vermutet. Schon im Alten Testament werden von Gott neue Namen gegeben, die das neue Wesen oder die neue Situation ihrer Träger zum Ausdruck bringen (Gen. 17, 5. 17; 32, 28f.; 35, 10; Jes. 65, 15; 62, 2; Sach. 8, 3), vgl. Bietenhard (A. 34), S. 253. Das Judentum nennt unter den 6 Dingen, die in der Endzeit erneuert werden, auch den Namen des Messias.

[36] Charles (A. 35), S. 133, hilft sich mit dem Blut der Partherkönige und ihrer Armeen, «whom He had already destroyed, and whose destruction had already been proleptically prophesied in 17, 14», und Lohmeyer (A. 9), S. 159, verbietet überhaupt das Fragen, «von welchem Siege welcher Feinde der Reiter komme». Das Gewand soll einfach «Zeichen des Sieges» sein, schon ehe die Schlacht beginnt. Das sind keine Gründe.

[37] So erklären auch A. Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse (1912), S. 47; Ch. Brütsch, Clarté de l'Apocalypse, 4. éd. (1955), S. 188; H. Preston-A. T. Hanson, The Revelation of St. John, Torch Bible Commentaries (1957), S. 120.

geopferten Lammes, das in sein eigenes Blut getauchte Gewand[38]. Nur dieses Verständnis wird auch der eindeutig schwierigeren Lesart βεβαμμένον gerecht[39]. Das «Eintauchen» des Gewandes in Blut hat mit dem Bild in Jes. 63, 1–4 nichts zu tun. Offenbar ist aber die Bedeutung von Off. 19, 13 schon früh nicht mehr in seiner Beziehung zur Gemeinde verstanden worden und dem alttestamentlichen Bild, das in 19, 15 aufgenommen ist, angeglichen worden. Das hat zur alten und gut bezeugten Lesart περιρεραμμένον geführt[40].

Das Gewand des kommenden Christus offenbart also die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Erlösung in ihrer ewigen Gültigkeit für die Gemeinde.

7. Eng damit verbunden ist nun der *Name*, der abschließend genannt wird: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Zur Erklärung darf nicht vorschnell Joh. 1, 1 herangezogen werden. Die Voraussetzungen zur Benennung Jesu mit dem Logos-Titel liegen in der Theologie der Apokalypse selbst.

Zunächst gilt es, das in diesem Zusammenhang ungewöhnliche Perfekt κέκληται zu beachten. Wir würden das Präsens erwarten (vgl. 19, 11; 1, 9; 11, 8; 12, 9; 16, 16). So ist anzunehmen, daß dahinter eine besondere Absicht steht, und vom Kontext her erhält die unerwartete Form auch tatsächlich spezielle Bedeutung. Sie weist vom Standpunkt der Parusie zurück in die Zeit der Gemeinde. Jesus ist einmal für immer der Gemeinde gesetzt worden zum «Wort Gottes». In ihm hatte sie allezeit die Offenbarung Gottes. Er gab nicht nur Zeugnis, sondern war das Wort in Person. Darum gehört zur Weissagung, die Johannes durch Jesus empfängt, nicht nur sein Wort, sondern auch seine Geschichte, Geburt, Tod, Erhöhung und Wiederkunft[41]. Darum hält seine Gemeinde auch nicht nur «das Zeugnis Jesu» fest, sondern auch seinen Namen, d. h. ihn selbst (2, 13) oder «den Glauben an Jesus» (2, 13; 14, 12).

Die Kennzeichnung der der Gemeinde gegebenen Offenbarung

---

[38] Off. 7, 14 zeigt, daß das Bild vom Eintauchen eines Gewandes ins Blut des Lammes Johannes nicht fremd ist.

[39] Mit A Andreas-Komm. K sa sy[1] ausgezeichnet bezeugt.

[40] S bo latt Oik Hipp Orig. Schmid (A. 12), S. 114 A. 4, betont mit Recht, daß περιρεραμμένον nicht bloßer Schreibfehler sein kann.

[41] Off. 12, 5; 5, 5; 1, 5. 18; 11, 8. Zur Begründung vgl. mein Anm. 10 erwähntes Buch.

als «Wort» schließt das Eingeständnis der Vorläufigkeit und Unausweisbarkeit ihrer Wahrheit ein. Das Wort ist darum von innen und außen immerzu angefochten und anfechtbar. Darum die stete Mahnung, es zu «bewahren».

In der Parusie des Christus wird der bewahrende Glaube glänzend gerechtfertigt und «das Wort» als die Wahrheit beglaubigt, denn «das Wort Gottes» erscheint vor den Augen der Gemeinde und der Welt in der Person des siegreichen Herrn.

So stehen alle diese Wesens- und Funktionsbezeichnungen des Kommenden in innerer Beziehung zueinander und offenbaren ihn als die ersehnte Hoffnung der Gemeinde, der er sich zuerst zuwenden wird in seiner Parusie[42].

Es ist falsch, im Parusiebild der Johannesapokalypse nur den michelangelesken Richter zu sehen! Jesus ist zuerst und vor allem gesehen als die Enthüllung der Gnade, von der die Gemeinde schon in aller Anfechtung lebte[43].

3.

Mit 19, 14 wird nun die Schilderung des kommenden Christus unterbrochen und das gewaltige *Gefolge* der Himmelsheere eingeführt. Johannes denkt zweifellos an Engelsheere, wie sie die jüdische und christliche Eschatologie erwartete (Test. Levi 3, 3; 1 QM 12, 1–5; 19, 1; Mark. 13, 27; Matth. 25, 31; 2. Thess. 1, 7f.).

In den folgenden Versen tritt mit der *zweiten Gruppe* von Kennzeichnungen des Christus (o. S. 83) die Bedeutung des Kommenden für die Völker ins Licht. Den Völkern gegenüber ist er der *Richter*, dessen Tätigkeit mit 3 alttestamentlichen Worten umschrieben wird.

1. In einem ersten Wort verbindet Johannes Jes. 49, 2 mit Jes. 11, 4b[44]. Der Christus wird mit dem *Schwert* aus seinem Munde,

[42] Auch in der synoptischen Apokalypse ist die Parusie des Menschensohnes zuvörderst verbunden mit der Sammlung der Auserwählten, Mark. 13, 26f.; ebenso bei Paulus in 1. Kor. 15, 23; 1. Thess. 4, 16f.

[43] Der Doppelaspekt des Endgeschehens ist in der ganzen Johannesoffenbarung zu finden, vgl. die Hymnen 19, 1–3 (Gericht). 4–9 (Hochzeit des Lammes); 14, 14–16 (Sammlung der Erwählten). 17–20 (Völkergericht); 11, 15–18 (Gericht). 19 (Zeichen der Bundesgnade).

[44] Mit guten Gründen lehnt Holtz (A. 20), S. 127. 178f., jede Verbindung des Logostitels in V. 13 mit dem Schwert aus dem Mund und der Vorstellung

seinem Wort, Gericht halten. – 2. Dasselbe Gericht umschreibt das Wort aus Ps. 2, 9: «Und er wird sie weiden mit eisernem *Stabe*»[45]. – 3. Das dritte alttestamentliche Bild, von der *Kelter* (Jes. 63, 3; ähnlich Joel 4, 13), erscheint auch in Off. 14, 19f., ist aber in 19, 15 mit der Metapher vom Zornweine Gottes verbunden[46].

4. Abschließend wird der *Name* genannt: «König der Könige und Herr der Herren». Wieder verweist Johannes auf das Alte Testament, wo Gott «der Gott der Götter und Herr der Herren» genannt wird[47]. Der Name deutet an, daß der Christus in göttlicher Machtfülle erscheint[48].

Die *Ausführung* dieses Gerichtes, 19, 17–21, d. h. die öffentliche Manifestation der wahren Machtsituation und der Gerechtigkeit, hält sich ganz im Rahmen dessen, was über die Bedeutung des Christus für die Welt in 19, 15f. erschlossen wurde.

Als Vorspiel des Dramas versammelt ein Engel, 19, 17f., noch ehe man die Feindheere zu Gesicht bekommt, alle Aas fressenden Vögel zum gräßlichen «Mahle Gottes» nach der Gog-Weissagung Ez. 39. Denn es geht in diesem Gericht in erster Linie um die Enthüllung des Triumphes Jesu über den Antichristus, der auch nach 6, 1f. in der Gestalt Gogs auftritt[49]. Der Antichristus und sein Pseudoprophet werden dann in erstaunlicher Ohnmacht vorgeführt.

---

vom kriegerischen Wort Gottes (Sap. Sal. 18, 15f.) oder dem eschatologischen Gottesschwert ab. Unsere Untersuchung bestätigt sein Ergebnis.

[45] Zitiert nach LXX, die statt תִּרְעֵם (von רעע) lesen: תִּרְעֵם (von רעה), s. J. Jeremias, Theol. Wört., 6, S. 493 A. 87.

[46] Vgl. 14, 10; 16, 19 (Jes. 51, 17). Die Anschaulichkeit des Bildes leidet darunter, aber Johannes liebt solche Hinweise auf das Alte Testament; vgl. E. Lohse, Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes: Zs. neut. Wiss. 52 (1961), S. 122–126.

[47] Deut. 9, 17; vgl. Dan. 2, 47; Ps. 136, 2f. Zu jüdischen Titeln W. Bousset & H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (1926), S. 313.

[48] Vgl. 1. Tim. 6, 15. Daß der Name nicht nur auf dem Mantel, sondern auch auf der Hüfte erscheint, hat zu Rätselraten Anlaß gegeben. Wellhausen (A. 8), S. 30, liest statt ἱμάτιον: ἵππον, «damit der Genetiv αὐτοῦ hinter μηρόν auf das Roß bezogen werden kann». C. S. Torrey, Studies in the Aramaic of the First Century A. D.: Zs. neut. Wiss. 65 (1954), S. 235, der an eine griechische Übersetzung des Buches aus semitischem Urtext glaubt, denkt an Verwechslung von דִּגְלֵה = «sein Banner» und רַגְלֵה = «sein Bein». Der Zug ist nicht sicher zu erklären, vgl. aber J. J. Wetstein, Novum Testamentum, 2 (1752), zur Stelle, und Lohmeyer (A. 9) zur Stelle.

[49] S. dazu meinen Aufsatz (A. 6).

Trotz des Riesenaufgebots aller Feindkapazität, 19, 19 (dasselbe schildert 16, 12–16), brauchen sie nur «ergriffen» und in den Feuersee «geworfen» zu werden, 19, 20. Und ihre Anhänger fallen unter dem Wort des Christus, 19, 21. Von Kampf keine Spur! Der Satansdrache kann durch einen Engel in Haft gelegt und unschädlich gemacht werden für die Zeit des Triumphes der Gemeinde, deren verborgenes Wesen in der Auferstehung offenbar wird (20, 4–6)[50]. Auch seine letzte Auflehnung nach der Befreiung dient allein der Enthüllung seiner Machtlosigkeit (20, 7–10).

Ganz entscheidend ist in diesem Bild der Parusie, daß Johannes seine zentrale christologische Konzeption nirgends aufgibt. Für ihn gibt es nur *einen Kampf* und Sieg des Christus, der bereits in der *Vergangenheit* liegt. Mit seiner Geburt in die Welt, seinem Tod und seiner Erhöhung, hat er den Drachen aus seiner himmlischen Stellung geworfen und seiner Gemeinde das Siegen möglich gemacht (20, 5. 10f.). Als das geschlachtete Lamm ist er «der Löwe aus Juda», der allumfassende Sieger geworden (ἐνίκησεν), dem die Weltherrschaft in die Hand gelegt ist (5, 5)[51]. Von einem anderen Kampf und Sieg des Christus weiß Johannes nichts. Da die Entscheidung im Tod Jesu bereits gefallen ist, findet also der eschatologische Krieg, zu dem die Gottesfeinde sich rüsten, nicht statt[52].

Es gibt in der Johannesapokalypse eine einzige Stelle, die dieser Sicht widerspricht und die wir darum noch zu besprechen haben: *17, 9b–17*. Verschiedene Gründe sprechen dafür, daß es sich hier um einen späteren *Einschub* handelt[53]. Es handelt sich hier um eine, der Johannesoffenbarung

---

[50] S. dazu H. Bietenhard, Das tausendjährige Reich (1955).

[51] Ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον... ist Infinitiv der Folge: A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1943), § 391, 4). Vgl. den deutenden Hymnus 5, 9f. Zum ganzen Bild: H. P. Müller, Die himmlische Ratsversammlung, Motivgeschichtliches zu Apk. 5, 1–5: Zs. neut. Wiss. 54 (1963), S. 254–267.

[52] Vollkommen am Text vorbei geht die (von fast allen Auslegern geteilte) Ansicht Wellhausens (A. 8), S. 30: «19, 11–21 springt vom Triumph zurück in den Kampf.» Der objektlose Gebrauch von νικᾶν erscheint nicht nur in 5, 5, sondern auch in 6, 2, in einer Schilderung des Anti-Christus (vgl. meinen Anm. 6 genannten Aufsatz). Aber die Tempusverschiedenheit hebt sehr fein den einmal für immer erfochtenen Sieg des Lammes (ἐνίκησεν) von dem unvollendeten und letztlich sein Ziel nicht erreichenden «Sieg» des Widersachers ab (νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ).

[53] Dazu gehören auch 13, 18 und die Erwähnung der Namenszahl in 15, 2. Zur Begründung im einzelnen vgl. mein in Anm. 10 angezeigtes Buch.

sonst völlig fremde Ausrechnung des Endes in jüdisch-apokalyptischer Art. Sehr wahrscheinlich schreibt der Verfasser dieses Einschubes unter Domitian und möchte seine Zeit als die letzte, den regierenden Kaiser als Antichristus und Nero redivivus charakterisieren.

Demgegenüber hat A. Strobel vor kurzem zu zeigen versucht, daß Domitian als der 6. Kaiser, «der da ist», verstanden werden müsse[54]. Er beginnt die Kaiserreihe zu zählen mit dem Tod Christi, darf allerdings Tiberius, der Jesus überlebt hat, nicht mitzählen, sondern erst Caligula, um auf Domitian als den sechsten zu kommen. Gegen seine These spricht auch, daß der Tod Jesu für Johannes nicht der einzige Anfangspunkt in der Endgeschichtskonzeption ist (S. 437). Er kann den Tod Jesu als den entscheidenden Sieg bezeichnen, aber auch die Geburt und Erhöhung, also das ganze historische Christusereignis als eine Einheit (20, 5)[55]. Die Atmosphäre, die durch Caligulas Plan, ein Kaiserstandbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen, geschaffen wurde, ist kein Argument für Strobels These, denn weder hat dieser Plan eine Spur in der Apokalypse hinterlassen, noch hat er für die Konzeption des Johannes überhaupt etwas Antichristliches an sich, da das irdische Jerusalem mit seinem Tempel für Johannes «Sodom und Ägypten», «Welt», und damit abgeschrieben ist. Daß ἔπεσαν (17, 10) nur gewaltsamen Tod bezeichnen kann, ist unbeweisbar (S. 441), und daß 2 von den 5 Kaisern seiner Reihe gar nicht ermordet wurden (wie weit das Gerücht ihrer Ermordung geglaubt wurde, wissen wir nicht), bildet einen weiteren Unsicherheitsfaktor (S. 439f.). Mit der Bedeutung der Zahl 7 und der Aufnahme des danielischen δεῖ kann nicht bewiesen werden, daß «die durch die Prophetie vorgeprägte Idee der letzten Woche (von 70 Jahren) für den Verfasser (der Apokalypse) leitend» war, denn auffällig ist gerade (auch in bezug auf das tausendjährige Reich!) das vollkommene Fehlen jeden Hinweises auf solche verbreitete Wochenspekulationen in der Apokalypse – trotz der eminenten Bedeutung der Siebenzahl (die anders begründet ist). Es ist darum auch nicht einzusehen, warum bei dieser Konzeption ein 8. Herrscher eingeführt werden sollte und nicht gleich im 7., d. h. dem nach Domitian kommenden Herrscher die nach Strobel sehr bald erwartete Endverkörperung des Antichristus gesehen wurde (zwischen 96 und 100). Das hätte dem Visionsbild mit den 7 Köpfen sogar entsprochen.

Es liegt viel näher anzunehmen, daß der Redaktor seine Deutung in die unter Vespasian geschriebene Apokalypse eingeschoben und als Weissagung (wie die pseudonymen jüdischen Apokalypsen einem Gottesmann der Vorzeit) dem ursprünglichen Verfasser in den Mund gelegt hat. So stellt sich die Berechnung als ein Vaticinium ex eventu dar mit genauer «Voraussage» der Kaiserfolge: die ersten 5 sind Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, der sechste, «der da ist», ist Vespasian, der siebte, der «nur kurze Zeit bleiben

---

[54] A. Strobel, Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kp. 17, 9–12: New Test. Stud. 10 (1964), S. 433–445.

[55] Daß hier nicht die wirkliche Geburt Jesu auf Erden gemeint sei, ist nicht, wie Strobel (A. 54) behauptet, S. 438, mit einem Hinweis auf den heutigen Stand der Forschung zu belegen, der gar nicht einheitlich ist.

soll», ist Titus (nur 79–81!) und der achte, in dem sich das Tier aus der Unterwelt verkörpert, ist Domitian[56].

Dieser Redaktor gibt nun seine Darstellung der Parusie 17, 12–14 in deutlicher Anlehnung an 19, 11–16, weicht aber bezeichnend davon ab. Dieselbe Situation ist beschrieben: das Tier ist zum Krieg gerüstet mit seinen Königen (17, 14; vgl. 19, 19). Entsprechend seiner Deutung der 10 Hörner des Tieres sind es hier 10 Könige anstelle der «Könige der Erde», die im ganzen Buch Sammelausdruck aller politischen Mächte der Erde sind[57]. Aber nun spricht der Redaktor von einem Kampf bzw. Sieg des Lammes, der begründet ist im Herrentum des Lammes (während in 5, 5 der Sieg Voraussetzung der Herrschaft ist). Es folgt dann eine Deutung der Heere von 19, 14 auf die Gemeinde mit 3 Ausdrücken, die nur hier in der Apokalypse gebraucht sind: κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί (im Sinne von «Gläubigen»). 17, 12–14 erweist sich also (abgesehen von anderen Gründen) als eine später eingeschobene Darstellung der Parusie, gestaltet unter Kenntnis und Verwendung einzelner Elemente von 19, 11ff., die jedoch die klare christologische Konzeption des Johannes nicht durchhält.

Johannes eröffnet in seiner Schilderung der *Parusie* – wie wir sahen – keine phantastischen, spekulativen Träume, sondern seinen Glauben an die vollendende *Erfüllung* aller Verheißungen in Christus. Christus bringt die Enthüllung der Wirklichkeit und Wahrheit des im wartenden Glauben der Gemeinde schon erkannten Wesens Jesu und seines Sieges über alle Gewalten, die jetzt noch ihre grausame, zerstörerische Scheinmacht zu entfalten und der ganzen Welt zu imponieren vermögen, von der Gemeinde aber in ihrer letzten Ohnmächtigkeit durchschaut und trotz allen Bedrängnissen nicht vergötzt noch angebetet werden. Der Kommende wird ihren Glauben rechtfertigen und sich als der Retter, Richter und Herr erweisen. So wird die Verkündigung des Kommenden zur Botschaft für die Gegenwart, zur Kraft der Gemeinde in der Anfechtung und zum Ruf der Buße für Gemeinde und Welt; denn ihm haben sie beide zu begegnen.

Mathias Rissi, Richmond, Virginia

---

[56] Das ist weiter ausgeführt in dem Anm. 10 angezeigten Buch. In Strobels (A. 54) Zitat, S. 438, sollte es übrigens heißen «Christusoffenbarung», nicht «Christenverfolgung».

[57] Off. 1, 5; 6, 15; 18, 3. 9; 19, 19; 21, 24; auch im ursprünglichen Text von c. 17: V. 2. 18!