

# Der Klageruf der Märtyrer

|| Exegetische und theologische Überlegungen  
zu Offb 6,9-11 ; U

Teil 1

Rainer Schwindt

In bedrückender Weise werden wir heute fast täglich mit Selbstmordattentätern konfrontiert, die im Namen Allahs und seines Heiligen Krieges die Tötung anderer Menschen nicht nur in Kauf nehmen, sondern bewusst zum Ziel haben. Von ihren Anhängern werden sie als Märtyrer verehrt, als Blutzeugen im Kampf gegen die Ungläubigen. Auch wenn das Märtyrertum in der islamischen Tradition durchaus unterschiedliche Gewichtungen erfahren hat, wird ein Selbstmord verurteilt, da dem Menschen, wie zahlreiche Koranverse feststellen, kein Verfügungsrecht über Leben und Tod zusteht.<sup>1</sup> Ein Selbstmörder (arab. intihari) wird nach islamischer Tradition mit ewiger Verdammnis in der Hölle bestraft. Auch der Umstand, dass Selbstmordattentäter meist auch das Leben von Glaubensbrüdern gefährden, ist den Weisungen des Korans entgegengesetzt. So wird jedem, der einen Gläubigen vorsätzlich tötet, mit der ewigen Verdammnis gedroht (4:93). Umgekehrt kennt die islamische Tradition kein generelles Verbot der Tötung Ungläubiger. Der Gedanke des Dschihad hat ihn sogar eher beflügelt.<sup>2</sup>

Auch das christliche Märtyrertum steht im Kontext der Auseinandersetzung zwischen eigenen Glaubensüberzeugungen und einer Gegenwelt, die diese nicht teilt bzw. sogar bekämpft.<sup>3</sup> Der Sitz im Leben ist freilich nicht Krieg und Eroberung, sondern Verfolgung, im frühen Christentum näher hin der Konflikt

---

<sup>1</sup> Ein direktes Verbot des Selbstmordes ist im Koran allerdings nicht belegt. Eine Minderheit der Koranausleger deutet zwar 4,29 („und tötet euch nicht“) in diesem Sinne, eine reziproke Lesung ist aber wahrscheinlicher. Näheres zur islamischen Auffassung über den Suizid bei Rosenthal, Intihâr.

<sup>2</sup> Der Heilige Krieg bestimmt den Islam seit seiner frühesten Geschichte. Seit der Schlacht von Badr 624 gilt die Vorstellung, als Gefallener ins Paradies zu kommen, als ein mächtiger Anreiz zum Krieg. Der „Zeuge“ (schahid) ist nicht durch sein Zeugnisgeben, sondern durch seine göttliche Belohnung definiert. Der Märtyrer ist allerdings auch ein Modell für Eroberung und steht für einen freiwilligen Einsatz in der Gemeinschaft. Vgl. Bonner, Märtyrer 871.

<sup>3</sup> Zum Verhältnis von christlichem und islamischem Märtyrerbegriff vgl. nur Seidensticker, Transformation 137-147.

mit dem Kaiserkult und dessen Absolutheitsanspruch, der dem Zeugnis über den Kyrios Christus entgegenstand. Als heutiger Christ ist man gegenüber dem Islam leicht geneigt, auf weitere identity markers des christlichen Märtyrers zu verweisen: so auf die Vorstellung vom Märtyrer als eines unschuldig Leidenden und eines solchen, der in der Nachfolge Christi seinen Schächern vergibt, statt ihnen Rache wünscht. Wenn er seinen „Leib hingibt, dass er verbrannt werde“, so nur „aus Liebe heraus“, wie Paulus in 1Kor 13,3 hervorhebt.

Dass hier jedoch genauer differenziert werden muss, zeigt schon die letzte Schrift des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, eine der frühesten christlichen Schriften, die vom Blutzugnis der Christen handelt. Bemerkenswert ist etwa die kurze Szene Offb 6,9-11, die von der Öffnung des fünften Buchsiegels durch das geschlachtete und inthronisierte Lamm handelt:

<sup>9</sup> Und als es [sc. das Lamm] öffnete das fünfte Siegel, sah ich unter dem Altar die Seelen der Geschlachteten wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie festhielten.

<sup>10</sup> Und sie schrien mit lauter Stimme, sagend: Bis wann, heiliger und wahrhafter Gebieter, richtest du nicht und rächst (?) (ἐκδικεῖς) unser Blut an den auf der Erde Wohnenden?

<sup>11</sup> Und gegeben wurde ihnen einem jeden ein weißes Gewand und gesagt wurde ihnen, dass sie sich beruhigen sollten noch kurze Zeit, bis vollzählig seien (πληρωθῶσιν) auch ihre Mitknechte und ihre Brüder, die getötet werden sollten wie auch sie.

Der Text irritiert ob seines vermeintlichen Racherufs, der keine Vergebung zu kennen scheint. Auch sonst wirft er Fragen auf:

Wer sind die Seelen, die des Wortes Gottes und ihres Zeugnisses wegen getötet wurden? Um welches Zeugnis handelt es sich? Wer ist ὁ δεσπότης, an den sich ihre Klage richtet? Falls es Jesus Christus ist, stellt sich die Frage nach dessen Vorbildfunktion in Leid und Martyrium der Christen. Schließlich: was ist mit der „kurzen Zeit“ gemeint, bis die getöteten Mitknechte und Brüder vollzählig sind? Die Exegese wird zeigen, dass es sich hier um grundsätzliche Fragen zur ekklesiologischen und geschichtstheologischen Gesamtkonzeption der Johannesapokalypse handelt.

## 1. Kontext

Die Vision von der Öffnung des fünften Siegels gehört zum Hauptteil der Apokalypse, die mit der Eröffnungsvision von Gott und seinem himmlischen Hofstaat in Kap. 4 einsetzt und mit dem siebenfach versiegelten Buch und dem Lamm, das die Siegel der Reihe nach öffnet, fortfährt.<sup>4</sup> Das Lamm wird in 5,6

<sup>4</sup> Vgl. Schimanowski, Liturgie.

als am Thron „stehend“ und doch „wie geschlachtet“ (ἀρνίου ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον) beschrieben, womit seine herrschaftliche Würde einerseits, seine Lebenshingabe andererseits in paradoxer Bildlichkeit ausgesagt wird. Seine einzigartige Stellung ergeht weiter aus dem Engelwort 5,3, nach dem kein Geschöpf würdig ist, das Buch zu öffnen, woraufhin das Lamm in den Blick rückt, das aus der Hand Gottes das Buch empfängt und von dem Hofstaat als würdig, es zu öffnen, begrüßt wird (5,9). Alle Geschöpfe im Universum erweisen schließlich Gott und dem Lamm Lob und Ehre und preisen ihre Herrlichkeit und Kraft (5,13). Die Vision stellt den gekreuzigten Christus somit als den erhöhten Throngenossen Gottes dar, dem mit der Verfügungsgewalt über das himmlische Buch eine universale Welt- und Geschichtsherrschaft zukommt.

Mit dem Öffnen der Siegel beginnt die Endzeit, in der sich Gottes Herrschaft im Kampf gegen das Böse endgültig durchsetzt. Es sind freilich drei Siebenerreihen von Plagen zu bestehen, die sich über die Textblöcke 6,1-8,1; 8,6-11,19 und 15,9-16,21 erstrecken und in ihrer sich steigenden Bedrohung deutlich machen, dass die Bewohner der Erde nicht zur Umkehr zu bewegen sind.<sup>5</sup> Das Vernichtungsgericht Gottes ist daher nur eine Frage der Zeit.

Auch die apokalyptischen Reiter, die mit dem Öffnen der vier ersten Siegel des Buches erscheinen, sind weitgehend als Unheilszeichen zu deuten. Während sich mit den Reitern zwei bis vier Unheil in Gestalt von Schwert, Hunger und Tod verbindet, ist der erste Reiter, der auf einem weißen Pferd daherkommt, als Siegergestalt beschrieben. Da das Siegel für diese Reitervision vom Christuslamm geöffnet wird, ist eine christologische Deutung trotz der Ähnlichkeit mit der Christusgestalt in 19,11-16 aber kaum wahrscheinlich.<sup>6</sup> Die weiße Farbe des Pferdes, der Bogen des Reiters und das Siegesmotiv dürften eher allgemeiner die Handlungsführerschaft im folgenden Gerichtsgeschehen Gottes symbolisieren.<sup>7</sup> Während in Ez 5,16f die Pfeile Gottes zu Hunger, Blutvergießen und Schwert führen, teilt der Seher diese Elemente auf die folgenden Reiter auf.<sup>8</sup> Die einzelnen Plagen sind traditionelle Bildspender für den Kampf Gottes mit den widergöttlichen Mächten. Die dreifach gewählte Form des *passivum divinum* hebt nachdrücklich hervor, dass die Vollmacht der Reiter tatsächlich von Gott herrührt. Da die Christen in der sechsten Siegelvision ausdrücklich von den Plagen ausgenommen werden – nach 7,3 sind sie gegen Schädigungen auf der Stirn versiegelt –, stellt sich ihnen das Plagengericht als Segen dar. Vor diesem Hintergrund geraten nun mit der Öffnung des fünften Siegels die christlichen Märtyrer ins Bild.

<sup>5</sup> Vgl. Giesen, Offenbarung 51.

<sup>6</sup> Gegen Bachmann, Reiter 240-275, und andere.

<sup>7</sup> Vgl. Herghelegiu, Wolken 175-186.

<sup>8</sup> Mit Giesen, Offenbarung 176.

## 2. Exegese von Offb 6,9-11

Dass die fünfte Siegelvision sich in mancherlei Weise von den übrigen unterscheidet, zeigt schon die kleine syntaktische Besonderheit zu Anfang, welche das Zahlwort nicht wie in den übrigen Fällen vor, sondern nach das Wort *σφραγίς* setzt. Noch auffälliger ist, dass der Seher nach der Öffnung der ersten vier Siegel zuerst „hört“, bei der Öffnung des fünften Siegels dagegen zuerst „sieht“.<sup>9</sup> Anders als das Erscheinen der Reiter, das die Endzeit einleitet und dynamisch fortschreibt, führt die Öffnung des fünften Siegels zu einer Zustandsschau, die dem Seher den gegenwärtigen *salus status* der Märtyrer unter dem himmlischen Altar, ihr sehnsüchtiges Warten auf die Heilsvollendung, vor Augen führt. Im visionären Bild gewinnt die die Gemeinden bedrängende Frage nach dem Heil der Blutzegen eindruckliche Gestalt. Wie bei den anderen Siegeln öffnet das Lamm letztlich nicht das Buch, sondern den Himmel, was zu einer Verschränkung von Erde und Himmel, von irdischer Geschichte und himmlischer eschatologischer Wirklichkeit führt.<sup>10</sup>

So wird als Ort der toten Seelen der himmlische Altarraum anvisiert, der aber nur vom irdischen Tempel her gedeutet werden kann. Welcher Altar ist mit *θυσιαστήριον* gemeint? Steht die Vokabel, die in Offb 8-mal belegt ist und jüdisch-christlicher Sondersprache zugehört,<sup>11</sup> für den Brandopferaltar im inneren Vorhof des Tempels oder für den Rauchopferaltar im Vorhof des Allerheiligsten? Dies ist nicht einfach zu entscheiden. Die unter dem Altar versammelten Märtyrer könnten auf den Altar als Stätte des Brandopfers weisen, da unterhalb desselben das Blut der Opfertiere gesammelt wird.<sup>12</sup> Die textliche und inhaltliche Anbindung an die siebte Siegelöffnung, die in 8,3-5 von einem Räucheropfer am Altar handelt, spricht dagegen für eine Deutung als Rauchopferaltar.<sup>13</sup> Beachtenswert ist in 8,3-5, dass auch hier die Heiligen als Beter und Bittsteller vor Gott in den Blick kommen und das Rauchopfer mit einem Strafgericht abschließt, wie es die Märtyrer in 6,10 offenbar fordern.

Der engere Kontext unserer Perikope ist auch für die Charakterisierung der Märtyrer wichtig. So lässt ihr Aufenthaltsort unter dem Altar nicht nur an ihren Opfertod, sondern auch an die unmittelbare Nähe zum Gottesthron denken, dessen Szenerie von Johannes in den Kap. 4 und 5 ausführlich geschildert

<sup>9</sup> Mit Heil, Seal 222.

<sup>10</sup> Dazu instruktiv Backhaus, Vision 37-39.

<sup>11</sup> Vgl. Klauck, *θυσιαστήριον*.

<sup>12</sup> So z.B. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont 86; Müller, Offenbarung 170; Aune, Revelation 405.

<sup>13</sup> So z.B. Musvosvi, Vengeance 184; Rissi, Hure 26, und jüngst Huber, Menschensohn 255, Anm. 111.

dert wird.<sup>14</sup> Die geschlachteten Seelen sind daher auch keine anderen als jene Menschen, deren Erlösung im Hymnus auf das Lamm besungen wird (5,9f). Mit dem Blut des Lammes sind sie für Gott erkaufte, zu Königen und Priestern gemacht und sogar zur Herrschaft über die Erde eingesetzt. Noch freilich sind sie nicht erlöst, was schon durch die Kennzeichnung der Märtyrer als Seelen deutlich wird.

Der Seelenbegriff weist zwar auf hellenistischen Einfluss, doch dürfte hier kaum an eine dichotome Anthropologie gedacht sein. Da sie sichtbar sind, einen Ort einnehmen, eine Stimme haben und bekleidet werden, sind sie nicht körperlos. Tertullian denkt daher an diejenige Sicht einer körperlichen Seele, wie sie beispielsweise die Stoiker und der ephesische Arzt Soranus in seinem Werk *Περὶ ψυχῆς* lehrten (De anima 6-8)<sup>15</sup>. Dennoch ist der Seelenbegriff des Sehers Johannes auch nicht einfach mit der alttestamentlichen Vorstellung der *שׁפּוּט* als Prinzip des Lebens identisch. „Seele“ steht eher für das den Tod überdauernde Dasein des Menschen mit seiner je eigenen Lebens- und Handlungsgeschichte, die ihn in Verantwortung vor Gott weiß und dessen Gericht untersteht – ein Gericht, das die Märtyrerseelen als Heil erwarten.<sup>16</sup>

Wer aber sind genauer „die Seelen, die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, an dem sie festhielten“? Der Umstand, dass nicht vom Zeugnis Jesu die Rede ist, hat manche Ausleger an alttestamentliche Heilige denken lassen.<sup>17</sup> In der späteren Gerichtsszene 20,4 jedoch werden die getöteten Seelen ganz ähnlich charakterisiert und das „Zeugnis“ wird auch als *μαρτυρία Ἰησοῦ* qualifiziert, so dass an der christlichen Iden-

<sup>14</sup> Dies wird auch dadurch nahe gelegt, dass die frühjüdische Apokalyptik nur den Gottesthron und nicht den Altarbereich als Stätte für die Seelen der Gerechten kennt (vgl. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont 86). Meines Wissens sind erst in der rabbinischen Literatur beide Vorstellungen geläufig. Vgl. Aboth R. Natan 26: „R. Akiba sagte ...: Wer im Lande Israels begraben wurde, der ist als wäre er unter dem Altar begraben, und wer unter dem Altar begraben wurde, der ist als wäre er unter dem Thron der Herrlichkeit begraben“ (zit. nach Lohmeyer, Offenbarung 204).

<sup>15</sup> De anima 8,5: Est adeo alteri quid invisibile, alteri non, quod non ideo incorporale sit, quia non ex aequo vis valet. Sol enim corpus, siquidem ignis; sed quod aquila confiteatur, neget noctua, non tamen praeiudicans aquilae; tantundem et animae corpus, invisibile carni, si forte, spiritui vero visibile est. Sic Joannes in spiritu dei factus animas martyrium conspicit (zit. nach Waszink).

<sup>16</sup> Vgl. Kraft, Offenbarung 119: „Die Seele ist als das Subjekt menschlichen Handelns aufzufassen“.

<sup>17</sup> So etwa Kraft, Offenbarung 119, der weitgehende Identifizierungen mit den Propheten aus Mt 23,35 und der Prophetenwolke aus Hebr 12,1 vornimmt; ferner Feuillet, Martyrs 191-196; Kiddle, Revelation 119, und Mealy, Years 111.

tität der Märtyrer kein Zweifel bestehen kann.<sup>18</sup> Der Ruf nach Rache kann also nicht auf alttestamentliche Blutzeugen abgeschoben werden, was die anfangs genannte Problematik leicht auflösen würde.<sup>19</sup>

„Das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu“, für die die Christen ihr Leben ließen, rückt der Seher schon zu Beginn seiner Offenbarungsschrift in den Blick, indem er sie als Inhalt seiner irdischen und himmlischen Gesichte vorstellt. Des Sehers Zeugnis des Zeugnisses Christi ergibt „prophetische Worte“ (λόγοι τῆς προφητείας), die von ihm im Buch der Offenbarung niedergeschrieben sind. Schon dieser Hinweis des Johannes auf sein eigenes Zeugnisgeben macht deutlich, dass der Martyria-Begriff nicht auf das Blutzeugnis reduziert werden kann. Ist der „treue Zeuge“ Jesus Christus dennoch nicht auch immer der Märtyrer-Christus? Die einleitende Grußformel mit der christologischen Bekenntnisformel 1,5 könnte darauf schließen lassen:

„Gnade sei mit euch ...  
von Jesus Christus,  
welcher ist der treue Zeuge,  
der Erstgeborene von den Toten,  
der Herr der Könige der Erde,  
der uns geliebt und uns von unseren Sünden durch sein Blut erlöst hat.“

Die Forschung ist uneins, ob Jesus Christus hier vor allem als Erhöhter oder als Irdischer im Blick ist, ob sein Zeugesein in der Offenbarung dessen, was Johannes aufzeichnen soll, oder in seinem Erlösungstod gegründet ist.<sup>20</sup>

Hanna Roose etwa kritisiert an letzter Deutung, die im Zeugen Jesu den leidenden Irdischen sieht, dass überall, wo von der μαρτυρία Ἰησοῦ die Rede sei (1,2,9; 12,17; 19,10; 20,4), die Offenbarertätigkeit des Erhöhten gemeint sei. Daher müsse auch in 1,5 vom Erhöhten die Rede sein.<sup>21</sup> Auf christologischer Seite falle damit der Leidensgedanke aus. In Anbetracht der im Zentrum der Apokalypse stehenden Lammchristologie, die die Inthronisation gerade eines geschichteten Lammes ins Bild bringt, vermag dies nicht ganz zu überzeugen. Es ist richtig, dass der Zeugnis- und Zeugenbegriff nicht auf das Blutzeugnis eingeschränkt werden kann, doch hat er darin seine inhaltliche Spitze. Nicht

<sup>18</sup> Lohmeyer, Offenbarung 63, vermutet, dass der Wegfall des Ἰησοῦ zugunsten von ἦν εἶχον aus Gründen des Rhythmus geschehen sei.

<sup>19</sup> Vgl. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont 78-79: „Die Vorstellung, daß es sich hier in 6,9 um alttestamentliche Märtyrer handelt, läßt sich, wenn auch unbewußt, von dem Gedanken leiten, daß ein solcher Racheschrei nicht mit der ntl. Botschaft vereinbar sei ... und deshalb christlichen Märtyrern nicht zugemutet werden könnte“.

<sup>20</sup> Vgl. die Liste bei Söding, Gott 94, Anm. 35.

<sup>21</sup> Roose, Zeugnis 36.

zufällig steht im wichtigen Christusbekenntnis der Einleitung der Erlösungstod Jesu Christi betont am Ende. Die Theologie des Todes Jesu ist zwar nicht differenziert entfaltet, aber wohl doch vorausgesetzt, wie die Blut- und Lamm-metaphorik nahe legt (vgl. auch 2,13; 11,8).<sup>22</sup> Im Bild des geopfertem Lammes ist der Gekreuzigte mit dem Erhöhten eins.<sup>23</sup>

Die nähere Charakterisierung des Zeugnisses der getöteten Seelen als μαρτυρία ἢν εἶχον (6,9c) deutet auf die Ausdauer in der Bedrängnis.<sup>24</sup> Trotz des Leidens „hielten sie an dem Zeugnis fest“. Auch wenn nur ein Blutzeuge namentlich genannt wird, Antipas in dem Sendschreiben an die Gemeinde von Pergamon (2,13), ist wohl vor allem an frühere Märtyrer der kleinasiatischen Gemeinden gedacht. An zwei Stellen in den Sendschreiben wird denen, die „haben“ und an dieser Habe „festhalten“, das Kommen Christi in Aussicht gestellt: „Doch was ihr habt, das haltet fest, bis ich komme“ (2,25; daneben 3,11). Da dieses „Haben“ in den Gaben Christi besteht, die er, wie es vorher heißt, „entsprechend der Werke“ ausgibt (2,23), ist freilich ein Zeugnisbegriff impliziert, der über das Martyrologische hinausgeht. Das „Festhalten“ schließt das Ausharren in der Bedrängnis und ein Blutzeugnis sicher nicht aus, kann darauf aber nicht reduziert werden.<sup>25</sup> Überhaupt ist den Kritikern einer Märtyrer-Christologie in Offb trotz der aufgezeigten martyrologischen Akzente zuzugestehen, dass die μαρτυρία Ἰησοῦ zunächst das Zeugnis meint, das Jesus ablegt und, da eine nähere inhaltliche Bestimmung fehlt, allgemein als „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat“ (1,1), verstanden werden muss. Die Präzisierung des Zeugnisses als λόγος τοῦ θεοῦ, die in der Einleitung ebenso wie in 6,9 begegnet, weist gleichfalls auf Gott als Urheber und Inhaltsgeber jeder Offenbarung hin.

Das Verhältnis zwischen Gott und Christus bzw. dem Lamm ist nicht leicht zu bestimmen. So ist bezeichnenderweise nicht ohne weiteres ersichtlich, wer der Adressat der Märtyrerbitte nach der Öffnung des fünften Siegels ist? Die Frage nach dem Zeitpunkt des Gerichtes richten die Bittfleher an den ὁ δεσπότης ὁ ἄγιος καὶ ἀληθινός (6,10b). John Paul Heil<sup>26</sup> sieht vier Gründe, die für Christus als δεσπότης sprechen: (1) In der Thronszene 5,8-14 gelte die Verehrung vornehmlich dem Lamm. (2) Das Gebet der Seelen sei ein repräsentatives Beispiel für „die Gebete der Heiligen“ und die Huldigung des Lammes

<sup>22</sup> Mit Söding, Gott 92. Zu den martyrologischen Aspekten der Offb vgl. auch Lee, Call; Reddish, Christology; Filippini, Forza; Satake, Christologie.

<sup>23</sup> Vgl. Hengel, Throngemeinschaft 165.

<sup>24</sup> Zu weitergehenden Implikationen vgl. Heinze, Johannesapokalypse 303.

<sup>25</sup> Gegen eine exklusive Deutung der Seelen als Blutzeugen Beale, Book 390-391; Kowalski, Priester 150. Anders zuletzt wieder Aune, Stories 202.

<sup>26</sup> Heil, Seal 227, Anm. 22.

durch die vier Lebewesen und die 24 Ältesten in 5,8. (3) Die Präzisierung des δεσπότης als ἅγιος καὶ ἀληθινός entspricht der Selbstvorstellung des erhöhten Christus an die Gemeinde von Philadelphia (3,7). (4) Es macht Sinn, dass die „geschlachteten Seelen“ ihre Klage an „das geschlachtete Lamm“ richten, das ihr Schicksal vorweggenommen hat. So weit die Überlegungen Heils. Als weiteres Argument könnte man die Mittlerfunktion des Lammes zwischen Gott und der Heilsgemeinde anführen, symbolisiert durch seinen Platz in der Mitte des Thrones und die Vollmachtsübertragung, das versiegelte Buch zu öffnen. Dennoch bleibt ein exklusiv christologisches Verständnis schwierig, da der unmittelbare Kontext Christus oder das Lamm nicht nennt und umgekehrt die δεσπότης-Bezeichnung in der LXX und im Frühjudentum recht häufig für Gott verwendet wird.<sup>27</sup> Das Lamm als angesprochenes Subjekt müsste bei einer theologischen Lesart nicht einmal ausgeschlossen sein, da Johannes die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in größter Handlungseinheit zeichnet.<sup>28</sup> Als Auslöser des Gerichtsgeschehens gelten denn auch beide, Gott und das Lamm. Es ist nach 6,17 „ihr *beider* Zorn, dem niemand entrinnen kann“<sup>29</sup>.

Gott bleibt dennoch der erste Adressat des Klagerufes, da ihm eindeutig das Primat im Gerichts- und Heilsgeschehen zukommt. Er ist der παντοκράτωρ, der Herr der Geschichte und der König des Alls (1,8; 11,17; 19,6 u.ö.); er ist der Richter am Jüngsten Tag (20,11-15) und der Vollender des Heils (21,1-8).<sup>30</sup> Auf eine wichtige Konnotation der δεσπότης-Titulatur weist das *Nunc dimittis* des greisen Simeon in Lk 2,29 hin: „Nun entlässt du deinen Knecht, Gebieter (νῦν ἀπολύεις τὸν δούλον σου, δέσποτα), nach deinem Wort in Frieden“. Im Angesicht des Todes stellt er sich vor Gott hin, bekennt sich als dessen Knecht und preist ihn als seinen Gebieter, der ihm in der Gestalt des Jesuskindes Rettung bringt. Wie in Todesepiklesen des hellenistischen Judentums weist die Ansprache Gottes als δεσπότης auf dessen Macht über Leben und Tod.<sup>31</sup> Weiter ruft Johannes damit sein und der Christen Sklavesein vor Gott auf, das er des Öfteren betont (z.B. 1,1; 2,20; 7,3; 22,3.6), auch hier in 6,11. Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Herrschaftsanspruch der römischen Kaiser ist mit

<sup>27</sup> Belege gibt Aune, Revelation 407.

<sup>28</sup> Vgl. den Nachweis von Hengel, Throngemeinschaft.

<sup>29</sup> Sänger, Amen 87. – Zum Zorngericht des Lammes; siehe auch im selben Aufsatzband Zager, Gericht 313-319.

<sup>30</sup> Zur Theozentrik in Offb siehe Söding, Gott 100-101.

<sup>31</sup> Belege gibt Zimmermann, Namen 305.

der Anrede sicher auch ein politischer Akzent intendiert.<sup>32</sup> Nicht der römische Imperator, sondern allein Gott ist der Herr über das Leben.<sup>33</sup>

Anders als *δεσπότης* ist die Wendung *ἄγιος καὶ ἀληθινός* in der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur nirgends belegt, die Einzelprädikationen *ἄγιος* und *ἀληθινός* aber häufiger.<sup>34</sup> Die erste Prädikation begegnet in Offb vor allem als Bezeichnung der Erlösten (5,8; 8,3 u.ö.) und des himmlischen Jerusalem (21,2.10; 22,19) als Stätte des eschatologischen Heils, die zweite besonders in Verbindung mit Gottes gerechtem Gericht (16,7; 19,2) und mit seinen Worten, die den Menschen Offenbarung und Zeugnis sind (19,9; 21,5). Es sind die Seiten Gottes, die er aus Sicht der Märtyrer nun an ihnen zeigen soll, damit sie zur Erlösung finden.

Mit einem lauten Schrei bringen die Märtyrer ihre ungeduldige Frage Gott und dem Lamm vor: *ἕως πότε, ὁ δεσπότης ... οὐ κρίνεις καὶ ἐδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;* (6,10). In ntl. Kontext könnte man zuerst an das Wort des ungerechten Richters an die Witwe in Lk 18,7 denken: „Gott aber, wird er nicht Recht verschaffen (*ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν*) seinen Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen, und sollte er bei ihnen noch lange zögern?“ Jesus reagiert also durchaus positiv auf eine ungeduldige Bitte an Gott, Recht alsbald wiederherzustellen. Auch wenn das Beispiel von Witwe und Richter von einer Rechtsprechung im Alltag handelt, verleiht die vorhergehende Endzeitrede Jesu der Szene eine eschatologische Note.

Bekannt ist die Frage „wie lange noch?“ vor allem aus der alttestamentlichen Überlieferung.<sup>35</sup> In den Psalmen weisen die Bitten auf Lebenslagen seelischer Erschütterung, auf innere wie äußere Bedrängnisse (vgl. Ps 6,3f; 13,1f; 35,17). Nicht selten rufen die Psalmen Gott zur Vergeltung und Rache des erlittenen Unrechts auf (Ps 7,7ff; 35,1ff; 55,16; 58,7ff; 69,28f u.ö.).<sup>36</sup> Bemerkenswerte Parallelen bietet besonders Ps 79, eine Klage über die Zerstörung Jerusalems und die Entweihung des Tempels durch die Heiden.<sup>37</sup> Die Vernichtungs- und Exilserfahrungen Israels stellen die Beter in einen völkerrechtlichen und theologischen Zusammenhang, der den Zorn Gottes als Folge heidnischer, aber auch eigener generationenübergreifender Sünden deutet. Die Bis-wann-

<sup>32</sup> Vgl. Zimmermann, Namen 310-311.

<sup>33</sup> Nach Flavius Josephus, Bell 7,323.410-419; Ant 18,23 erlitten die jüdischen Sikarier lieber Folter und Tod, als sich dem *δεσπότης*-Anspruch des römischen Kaisers zu unterwerfen.

<sup>34</sup> Belege wieder bei Aune, Revelation 407.

<sup>35</sup> Zum Ganzen vgl. Peels, Vengeance; Musvosvi, Vengeance 35-131.

<sup>36</sup> Vgl. Zenger, Gott; Janowski, Löwen.

<sup>37</sup> Mit Beale, Book 393.

Frage in V.5 will den Zorn Gottes auf die Heiden lenken, damit Israel überleben kann und die Ehre des göttlichen Namens gewahrt bleibt.<sup>38</sup>

Auch andernorts im AT begegnet das Motiv geforderter, mitunter blutiger Ahndung geschehenen Unrechts. So wenden sich Menschen in Erzählung und Prophetie hilflos an Gott und erbitten „Rache“: Ri 16,28; 2Sam 3,28f; 2Kön 1,10; Jer 11,20; 15,15; 20,12 und öfter. Der apokalyptische Horizont der Offb lässt weiter an das Danielbuch und dessen Visionen vom Kampf Gottes mit den satanischen Mächten denken. Auch hier kommt aus dem Kreis der Heiligen die bange Frage: „Wie lange noch (עַד־מָתַי) gilt dieses Gesicht vom täglichen Opfer und vom verwüstenden Frevel und vom Heiligtum, das zertreten wird?“ (Dan 8,13). In dieser Klage spiegelt sich die bittere Erfahrung mit dem Diabolischen, wie sie auch in der Johannesoffenbarung allenthalben durchscheint (2,9f.13) und besonders in den höllischen Tieren aus dem Abgrund Gestalt gewinnt (11,7; 13,1-18).<sup>39</sup> Diese Dämonisierung des Bösen ist in der biblischen Tradition aber stets an die Sünden des Menschen rückgebunden.

Schon im Alten Testament werden Rachegedanken vor allem von Mordtaten ausgelöst. Der Frevel vergossenen Menschenblutes ist bereits in der Urgeschichte zentrales Thema. So schreit nach der Mordtat Kains an Abel das vergossene Bruderblut zum Himmel: „Der Herr sprach [sc. zu Kain]: Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden“ (Gen 4,10). Dass das Blut, das für ein schuldhaft getötetes Leben steht,<sup>40</sup> zu Gott schreit, schließt die Möglichkeit des Mordes als gelungene Tat grundsätzlich aus.<sup>41</sup> Das vergossene Blut ruft seinen Schöpfer auf den Plan, das Unrecht und die Unordnung, die das Morden der Welt gebracht hat, als Sünde zu brandmarken und den Sünder zu richten (ohne ihn freilich zu töten)<sup>42</sup>. Die Bluttat schafft eine Art dingliche, objektive Unordnung in der Schöpfung, die beseitigt werden muss. Der Feststellung der Tat folgt daher sogleich Gottes Fluch, die den Verbrecher in der Bearbeitung eines von Mordblut fruchtlos gewordenen Ackers sühnen

<sup>38</sup> Vgl. Emmendorffer, Gott, bes. 156-157; Seybold, Psalmen 315; Peels, Vengeance 212-214, und Hossfeld / Zenger, Psalmen 450: In den Bitten V.10-12 geht es „nicht um ungezügelter ‚Rache‘ ..., sondern um die leidenschaftlich-kämpferische Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit“.

<sup>39</sup> Witulski, Johannesoffenbarung 143-237, identifiziert die beiden Tiere jüngst mit Kaiser Hadrian und dem aus der Provinz Asia stammenden Rhetor Antonius Polemon.

<sup>40</sup> Zur Vorstellung des vergossenen Blutes vgl. Christ, Blutvergießen, bes. 79-82; Koch, Spruch, bes. 407.

<sup>41</sup> Vgl. Westermann, Genesis 415.

<sup>42</sup> Anders als in altorientalischem und israelitischem Recht (Ex 21,12) verhängt Gott hier nicht die Todesstrafe. Vgl. dazu Dietrich / Link, Seiten 152-153; Peels, Vengeance 68.

lässt (Gen 4,11f).<sup>43</sup> Dass vergossenes Menschenblut gen Himmel schreit, ist ein verbreiteter Topos in biblischer und frühjüdischer Literatur (2Makk 8,3; 2Esr 15,8; Sib 3,313). In äthHen 22,5-7 wird der Geist eines verstorbenen Menschenkindes, der klagend zum Himmel schreit, als Geist, der von Abel ausgeht, gedeutet: „... und er (Abels Geist) klagt gegen ihn (Kain), bis dass seine ganze Nachkommenschaft von der Erdoberfläche vertilgt sein wird ...“ (22,7). In Ps 9,13 ist die Rolle Gottes noch stärker prononciert. Er ist der שׁוֹרֵר יִמִּיָּךְ, der vergossenes Blut selber rächt und den Notschrei der Armen nicht vergisst.

Im Ganzen zeigen die alttestamentlichen Texte, dass weit mehr als Menschen Gott selbst als Rächer in den Blick kommt. Damit erscheint Gott letztlich „als der einzige absolut zuverlässige Garant dafür, dass Unrecht nicht ungesühnt bleibt“<sup>44</sup>. Die Kontexte, in denen Gott als Rächer beschworen wird, ordnen sein Rächerhandeln der Ausübung der Königsherrschaft zu, die Israel Recht und Gerechtigkeit bringt (Lev 26,25; Jes 1,24; 59,17).<sup>45</sup> Es geht um das Ganze der Schöpfung und der Geschichtsplanung Gottes, die in menschlichen Sünden Gott selbst verletzt sieht und sein Gerichtshandeln einfordert.

Auch die Rede von Gottes „Zorn“ ist hier einzuordnen. Nach Jan Assmann ist Gottes Zorn „ein spezifisch politischer Affekt. Er wächst Jahwe zu mit der Königsrolle, die er in Bezug auf Israel übernimmt.“<sup>46</sup>

Nicht zufällig entsprechen der Fokussierung auf Gott als Rächer Veränderungen im politisch-sozialen Bereich, die straffere staatliche Strukturen entwickelten, die der „Privatrache“ im Sippenverband Schranken setzte.<sup>47</sup> Doch dürften auch äußere Bedrängnisse durch Besatzungsmächte eine Hinwendung zu Gott als Richter- und Retterinstanz befördert haben.

Dies ist auch der Hintergrund, vor dem der Ruf der Märtyrer nach Vergeltung in Offb 6,10 ergeht. Die den Heiligen vor der Entsiegelung des Buches verheißene königliche und priesterliche Herrschaft (Offb 5,10) und das durch

<sup>43</sup> Zur Bedeutung des seit der Ursünde Adams verfluchten Ackerbodens vgl. Spina, Ground 319-332.

<sup>44</sup> Dietrich, Erwägungen 458.

<sup>45</sup> Vgl. Zenger, Rache 791-792; Janowski, JHWH, bes. 121-124.

<sup>46</sup> Assmann, Theologie 85-86. Schon Laktanz betone gegenüber dem stoischen Monismus, „daß der Zorn nicht zum Wesen (natura), sondern zur Rolle, zum imperium bzw. dominium Gottes gehört und eine Form seiner erhaltenden, rettenden, Gerechtigkeit schaffenden Weltzuwendung darstellt“. – Eine extensive Aufarbeitung des Motivs von Gottes Zorn bietet Miggelbrink, Zorn; Miggelbrink, Gott.

<sup>47</sup> Vgl. Dietrich, Erwägungen 459. Kritisch gegenüber dem Entwicklungsgedanken aber Peels, Vengeance 296.

die Buchöffnung in Gang gesetzte Gerichtsgeschehen machen deren klagende und fordernde Ungeduld leicht verständlich.<sup>48</sup>

Die Bilderreden aus dem äthiopischen Henochbuch bieten in 47,1-4 eine Dan 7 verwandte Gerichtsszene am Thron Gottes, die weitgehende, über Dan hinausgehende Parallelen zu der Thronvision und Siegelöffnung in Offb zeigt:

1 Und in jenen Tagen wird das Gebet der Gerechten und das Blut der Gerechten von der Erde aufsteigen vor den Herrn der Geister. 2 In diesen Tagen werden die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen, gemeinsam mit einer Stimme Fürbitte halten, beten, preisen, danken und rühmen den Namen des Herrn der Geister wegen des Blutes der Gerechten, das vergossen worden ist und (wegen) des Gebetes der Gerechten – dass es nicht vergeblich sein möge – vor dem Herrn der Geister, dass für sie Gericht gehalten werde und ihre Geduld nicht ewig währen muss. 3 In jenen Tagen sah ich das Haupt der Tage, wie es sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte und die Bücher der Lebenden vor ihm geöffnet wurden, und sein ganzes Heer, das oben in den Himmeln und rings um ihn ist (oder: und seine Ratsversammlung), vor ihm stand. 4 Die Herzen der Heiligen wurden voll von Freude, weil die Zahl der Gerechtigkeit erreicht und das Gebet der Gerechten erhört und das Blut der Gerechten vor dem Herrn der Geister zurückgefordert (= gesühnt) ist.<sup>49</sup>

Bezieht man auch den Kontext der Kapitel 46-48 mit der Schilderung des Menschensohnes, seiner Throngemeinschaft und seines richterlichen Eingreifens mit ein, lassen sich vier gemeinsame Grundelemente zwischen den beiden Thronvisionen benennen: Gottes Richterthron, die Throngemeinschaft mit einer Mittler- und Richtergestalt, die geöffneten Bücher und die Gebete der Gerechten um ein baldiges Gericht. Der Vision der fünften Siegelöffnung eignet damit ein szenisch-dramaturgischer Rahmen, angelehnt an Vorgaben frühjüdischer Apokalyptik.<sup>50</sup>

Was die Forderung nach Gericht und Strafe für das vergossene Blut angeht, scheint der Klageschrei der Seelen aus der Offb das Gebet der Gerechten im äthHen jedoch an Eindringlichkeit und Rachedurst zu übertreffen. Dass es hier um „Rache“ geht, suggeriert die Mehrheit der Ausleger jedenfalls schlicht durch die Übersetzung des Verbuns ἐκδικεῖν mit „rächen“. Sprachgeschichtlich ist der Befund jedoch keineswegs eindeutig. So begegnet das Verb im NT nur sechsmal, neben Offb 6,10; 19,2 und Lk 18,3.5 auch 2Kor 10,6 und Röm 12,19. Bezeichnend für die Hermeneutik der älteren Forschung ist die Argumentation von Gottlob Schrenk im ThWNT.<sup>51</sup> Während „Lukas, der Hellenist“ sich in

<sup>48</sup> Vgl. Tóth, Kult 254-264.

<sup>49</sup> Übersetzung nach Uhlig, Henochbuch 589-590 (mit neuer Rechtschreibung).

<sup>50</sup> Einen ausführlichen Vergleich auch mit anderen apokalyptischen Texten bietet Bauckham, Climax 48-56.

<sup>51</sup> Schrenk, Art. ἐκδικέω 441-442.

18,3,5 „dem forensischen Tagesgebrauch seiner Zeit“ anschließe, greife die Offb in 6,10 und 19,2 auf das LXX-Vorbild zurück und greife daher das alttestamentliche Motiv der Rache auf. Dieses Verdikt geht zwar nicht ganz fehl, suggeriert jedoch die falsche Alternative von „rächen“ und „Recht verschaffen“. Wie der Überblick über den alttestamentlichen Umgang mit (Blut-)Schuld, Strafe, Gericht und Rache zeigte, ist das fordernde Begehren nach „Rache“ an den Feinden meist Gott, seiner Herrschaft, Heiligkeit und Gerechtigkeit, zugeordnet. Dass Offb 6,10 dieser Bedeutungsrichtung verpflichtet ist, zeigen die Kennzeichnung Gottes als ἄγιος καὶ ἀληθινός sowie das dem ἐδικεῖν vorangestellte κρίνειν, welches jenes als Teil des göttlichen universalen Gerichts begreift.<sup>52</sup>

Daneben ist eine kultische Konnotation zu bedenken. Hierzu ist auf zwei um 100 v. Chr. datierte Grabsteine von der Insel Rheneia zu verweisen. Die Epitaphsteine, denen zwei erhobene Hände eingeritzt sind, gedenken zweier ermordeter Mädchen und stoßen Rachegebete gegen die unbekanntenen Mörder aus:

Ich rufe an und bitte den höchsten Gott und den Herrn der Geister und alles Fleisches auf die, die mit List mordeten oder vergifteten die unglückliche jugendliche Heraklea. Sie haben ungerecht ihr unschuldiges Blut vergossen. Es soll denen, die sie mordeten oder vergifteten und ihren Kindern ebenso ergehen! Herr, der du alles überblickst und die Engel Gottes – vor dem jede Seele am heutigen Tage sich demütigt mit Flehen (ὡὶ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦνται μεθ' ἱκετείας): Strafe das unschuldige Blut (ἐγδικήσης τὸ αἷμα τὸ ἀνάιτιον), fordere es, und zwar sehr schnell (ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην)!<sup>53</sup>

Die alttestamentlichen Bezüge des Gebetes sind evident. Im Hintergrund steht das *ius talionis*, wie es im Bezug auf Mord und Blutschuld in Gen 9,6 oder Dtn 19,10-13 formuliert ist. Im Gebet von Rheneia bilden der initiale Bittruf und die finale Strafforderung den Rahmen für die Schilderung des Deliktes, die Feststellung der Unschuld und die Forderung nach Vergeltung. Entscheidend für die Interpretation dieses Textes ist die Wendung ὡὶ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦνται μεθ' ἱκετείας. Was ist mit „Demütigung an eben diesem Tag“ gemeint? Um welchen Tag handelt es sich? Schon Wilhelm Dittenberger vermutete 1900, dass es sich um einen Festtag handeln müsste.<sup>54</sup> Adolf

<sup>52</sup> Vgl. auch Musvosvi, Vengeance 228-232.

<sup>53</sup> In Anlehnung an Berger / Colpe, Textbuch 321, die ἐγδικήσης allerdings mit „räche!“ übersetzen. Griechischer Text nach Deissmann, Licht 352-353.

<sup>54</sup> Dittenberger, Sylloge 677: Quinam potissimum dies festus intelligendus sit, ... diiudicandum relinquo.

Deissmann fand wenige Jahre später eine überzeugende Zuordnung.<sup>55</sup> Da die Tat der Selbstminderung an einen festen Tag gebunden ist, an dem  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$   $\psi\lambda\chi\eta$ , also alle die Hände erheben, kann nur der Große Versöhnungstag gemeint sein, an dem dieser Ritus eine wichtige Rolle spielt. “The three elements of supplication, affliction and omniscience, which appear here in the context of ‘this day’, are frequently found connected to Yom Kippur in later texts.”<sup>56</sup> Die Vergeltungsbitte der Grabestexte ist also in die Feier des großen Versöhnungstages eingebunden. Die existentielle Frage der unschuldig Ermordeten wird dem Versöhnungshandeln des Richter Gottes überantwortet. Doch steht Gott als Adressat nicht allein. Indem auch die Engel angerufen werden, begreifen die Klagenden ihr Widerfahrnis als Teil eines überweltlich kosmisch-universalen Geschehens, an dem die himmlische Welt beteiligt ist.<sup>57</sup> Wider den ersten Anschein geht es weniger um persönliche Genugtuung, zumal die Inschrift nicht von den Mädchen selbst stammt, sondern um die Ahnung, dass der Bund Israels mit Gott geschädigt ist und dieser durch einen Akt des Rechtschaffens geheilt werden muss.

Auch in Gebeten Qumrans zum Versöhnungstag finden sich Bitten um Vergeltung für erlittenes Unrecht. Interessant sind diese Texte durch ihre Verbindung von Kult und Eschatologie, bezogen auf einen kosmischen Kampf, der zwischen den „Söhnen Gottes und den „Männern des Loses des Malkizedek“ auf der einen Seite und „Belial und den Geistern seines Loses“ auf der anderen Seite stattfindet. In dem Fragment 11Q13 II,6-25<sup>58</sup> wird das Gericht

<sup>55</sup> Deissmann, Licht 357-359.

<sup>56</sup> Stökl Ben Ezra, Impact 48, Anm. 172.

<sup>57</sup> Zur kultischen Bedeutung der Engel hier vgl. Stuckenbruck, Veneration 184-185.

<sup>58</sup> 11Q13 II,6-25: „(6) [...] Und er ruft für sie Freilassung aus, um ihnen nachzulassen [die Last aller ihrer Verschuldungen. Und er macht] die Sache (7) in der ersten Jahrwoche des Jubiläums, des zehnten, (8) um an ihm zu entsühnen alle die Söhne] Gottes und die ]Männ[er des ]Loses des Mal[kizedek ... über sie .. ... gemäß] ihren [...], denn (9) das ist die Zeit für das Jahr des Wohlgefallens (vgl. Jes 61,2) für Malkizedek, [und um zu erhöhen im Gericht Gottes die Heiligen zu einer Herrschaft von Recht wi]e es geschrieben steht (10) über ihn in den Liedern Davids [zitiert Ps 82,1; 7,8-9]. Und wenn es he[ißt] (Ps 82,2): Bis wann wollt ihr Unrecht richten und das Angesicht von Frevlern erheben? Se]lah – (12) (so geht) seine Deutung auf Belial und die Geister seines Loses, di[e] alle jene waren, die da rebellierten in ihrem Abweichen von den Vorschriften Gottes, um Frevl zu verursachen.] (13) [Und Malkizedek vollzieht die Ra[che] der Gerichte Got[tes] an diesem Tag und rettet sie aus der Hand Belial(s) und aus der Hand aller Geister seines Loses.] ... (25) [ -- sie retten wird aus der Hand Belials. Und wenn es heißt (Lev 25,9): Und lasst hindurchschallen ein Schofarhorn-Blasen – im ganzen Lande,]“ (Übers. nach Maier, Qumran-Essener 362).

und die Befreiung der von Belial gefangenen Gerechten verkündet. Die Mittlergestalt des Malkizedek vollzieht am Satan und seinen Geistern das eschatologische Strafgericht. In dieser durch den kultischen Kontext gegebenen priesterlichen Funktion rückt er in nächste Nähe zum Erzengel Michael, mit dem frühjüdische Texte einen Kampf gegen Gottesfeinde (Dan 10,13.21; 12,1; 1QM 17,5-8) und ein Priestertum (äthHen 68,2-5; 40,6; grBar 11,1-16,4; TestAbr 14,12ff) assoziieren.<sup>59</sup>

Der Kampf Michaels mit dem Satansdrachen stellt eine der in der Johannesoffenbarung geschilderten Auseinandersetzungen mit den widergöttlichen Mächten dar (Offb 12). Dieser Sieg über den Drachen wird ausdrücklich als Sieg der Märtyrer gedeutet: „Und sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und durch das Wort ihres Zeugnisses, und nicht haben sie ihr Leben geliebt bis hin zum Tod“ (12,11). Das Gericht über den Satan, der nicht nur durch den Drachen, sondern auch durch andere Tiere repräsentiert wird, vollzieht sich jedoch in mehreren Schüben, so dass das Schicksal der Blutzeugen bis zum Ende der Schrift hin immer wieder aufgegriffen und weitergeführt wird. Die bittende Frage der Seelen nach dem Zeitpunkt des Gerichtes wird also nach der Öffnung des fünften Siegels nicht sofort eingelöst. So wird ihnen zwar ein weißes Gewand gegeben, das ihre Überwindung des Bösen symbolisiert und die Anwaltschaft auf Vollendung festschreibt, doch bleibt diese noch im Werden. Anders als in Lk 18,6-8 vermag die unaufhörlich drängende Bitte die Zeit der Erhörung nicht zu verkürzen. Dies unterscheidet Offb auch von äthHen 47, wo die Bitte sogleich erhört wird. Stattdessen ergeht an sie die nachdrückliche Aufforderung „noch kurze Zeit zu warten, bis auch ihre Mitknechte und ihre Brüder vollzählig seien, die wie sie getötet werden sollten“.

Schon die frühen Abschreiber dieses Verses scheinen mit der etwas kryptischen Rede von dem „Füllen“ oder „Vollwerden“ ihre Schwierigkeiten gehabt zu haben.<sup>60</sup> Dementsprechend tauchen in der handschriftlichen Überlieferung verschiedene Verbformen von πληρώω auf, die sich allerdings inhaltlich nicht wesentlich voneinander unterscheiden, da die Stelle letztlich nur Sinn macht, wenn man die Zahlkategorie ergänzt. In der Textkritik entscheidet man sich heute mehrheitlich für die *lectio difficilior*, die passive Lesart πληρωθῶσιν, die unter anderem von A, C, der Minuskel 2344 und der gesamten lateinischen Überlieferung bezeugt wird.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Vgl. Hannah, Michael 42-45.60-75.

<sup>60</sup> Vgl. Hannah, Michael 159-161; Aune, Revelation 385, und Beale, Book 395.

<sup>61</sup> Der Mehrheitstext und  $\aleph$  notieren dagegen den Konjunktiv Aorist Aktiv πληρωῶσιν und einige Minuskeln das (Indikativ) Futur Aktiv πληρώσουσιν. Eine inhaltliche Differenz zwischen beiden Lesarten ist nicht gegeben. Bei intransitivem Gebrauch ergäbe sich die Übersetzung „bis sie (in ihrer Anzahl)

Auch die Parallele äthHen 47 enthält einen Zahlenhinweis als Antwort auf die Bitte der Heiligen um ein Strafgericht: „Die Herzen der Heiligen wurden voll von Freude, weil die Zahl der Gerechtigkeit erreicht und das Gebet der Gerechten erhört und das Blut der Gerechten vor dem Herrn der Geister zurückgefordert ist“ (47,4).<sup>62</sup> Die Wendung „Zahl der Gerechtigkeit“ dürfte auf die Prophezeiung Dan 9,24 zurückgehen, wonach Israel nach 70 Wochen der Empfang „ewiger Gerechtigkeit“ verheißen wird.<sup>63</sup> Demnach wird die „Zahl der Gerechtigkeit“ in äthHen kein *abstractum pro concreto*, keine Umschreibung für die „Zahl der Gerechten“ sein, sondern ein eschatologisches Zeitmaß ausdrücken.<sup>64</sup> Auffällig ist weiter, dass das Gebet der Gerechten gleich erhört und die Ermordeten gleich gerächt werden. Das eschatologische Maß aus äthHen ist mit dem aus Offb 6,11 also nur bedingt vergleichbar.

Eine engere Parallele bietet aber ein Passus aus 4Esr 4,33-37:

„33 Ich antwortete und sagte: Wie lange noch? Und wann wird das sein? Unsere Jahre sind ja so kurz und böse. 34 Er [der Erzengel Jeremiel] antwortete mir und sagte: Eile nicht mehr als der Höchste! Du hast nämlich nur Eile deinetwegen, der Höchste aber für viele. 35 Haben nicht schon die Seelen der Gerechten in ihren Kammern diese Fragen gestellt, als sie sagten: Wie lange soll ich noch so warten? Wann kommt die Frucht auf der Tenne unseres Lohnes? 36 Darauf hat der Erzengel Jeremiel geantwortet und gesagt: Dann, wenn die Zahl derer voll ist, die euch ähnlich sind. Denn er hat die Welt auf der Waage gewogen, 37 mit dem Maß die Zeiten gemessen, nach der Zahl die Epochen abgezählt. Er setzt nicht in Bewegung und weckt nicht auf, bis das festgesetzte Maß erfüllt ist (usque dum impleatur praedicta mensura).“<sup>65</sup>

Während äthHen 47 das eschatologische Maß mittels einer *mensura temporum* beschreibt, liegt hier nun ein Offb 6 eher entsprechender prästablierter *numerus iustorum*<sup>66</sup> vor. Der Gerichtstermin wird über das Vollwerden der Zahl der Gerechten bestimmt, das heißt über die von Gott im Voraus festgelegte Anzahl. Freilich sind beide Maße eng verknüpft, ja kongruent, sofern die wachsende Zahl der Seelen im Himmel die Zeitspanne bis zum Gericht verkürzt. Das Diktum Gottes, des Höchsten, dass der Mensch nicht mehr eilen solle als er selbst,

---

vollständig sind“, bei transitivem Gebrauch wäre „bis sie die Zahl gefüllt haben“ zu lesen.

<sup>62</sup> Vgl. Aune, Apocalypse 158-159.

<sup>63</sup> Zur theologischen Bedeutung der Jahrwochenprophetie in Dan 9 vgl. Rigger, Siebener, bes. 185-211.257-258.

<sup>64</sup> Stuhlmann, Maß 116, sieht konkret die 70 Jahrwochen aus Dan ausgesagt. Die „Zahl der Gerechtigkeit“ wäre wohl dann ein bewusste Verschlüsselung für das in Dan 9,24 beschriebene eschatologische Maß.

<sup>65</sup> Übersetzung nach Josef Schreiner, Esra 320-321.

<sup>66</sup> Bezeichnung von Harnisch, Verhängnis 281.

der um der vielen willen zögere (4Esr 4,34), beschränkt die menschliche Einflussnahme auf den Endtermin und erweist das eschatologische Maß als Gottes souveräne Setzung (vgl. auch die Fortsetzung 4,36f). Ein eigenes Zutun der Gerechten zur „Füllung der Zahl“ wird damit aber sicher nicht abgelehnt.<sup>67</sup>

Offb 6,11 lässt die *mensura temporum* allein von dem *numerus martyrum* bestimmt sein. Der Seher setzt damit offensichtlich einen paränetischen Akzent, sofern das Leiden der Erfüllung der Verheißung dient.<sup>68</sup> Die Negativverfahren bekommt so einen heilsgeschichtlichen Sinn. Das Leiden führt nicht fort von Gott, sondern hin zu ihm. Symbolisiert wird dieses Leidensverständnis durch das geschächtete Lamm, den gekreuzigten Kyrios (11,8), der nur als solcher bevollmächtigt ist, die Siegel des Buches zu öffnen und die Endzeit einzuleiten, so wie es von den gemarterten Seelen ja erbeten wird. Nach der Textwelt der Thronvisionen wurde die Klage der Seelen erst durch die Siegelöffnung des geschächteten Lammes ermöglicht. Der Sinn ihres Leidens wird damit christologisch und sühnetheologisch verankert (1,5).

Für die johanneischen Gemeinden bedeutet dies die Erwartung weiterer *notwendiger* Leiden. Mit den „Mittägen“<sup>69</sup> und den „Brüdern“ sind vermutlich nicht zwei Gruppen im Blick, sondern einfach all die, deren Zeugnis bis ins Martyrium führt. Trotz einer akuten Bedrängnis der Christen Kleinasiens und aktueller Erfahrungen von Blutzugnissen erwartet der Seher keine unmittelbar bevorstehende Heilsvollendung. Diese Spannung von eschatologischer Gegenwart und Zukunft hält Johannes bis zum Ende seiner ἀποκάλυψις hin durch.

Die Johannesoffenbarung ist durchgehend von einer gespannten Endzeiterwartung geprägt, die um das kommende Heil weiß, sich aber den bleibenden Bedrängnissen der Gegenwart durch die Satansmächte ausgesetzt sieht.<sup>70</sup> Diese Ambivalenz zeigt sich z.B. nach dem Sturz des Drachen aus dem Himmel auf die Erde. Er führt zu Jubel im Himmel, aber Bedrängnis auf der Erde: „... der Teufel ist zu euch hinab gekommen; sein Zorn ist groß, wissend, dass ihm nur eine kurze Frist bleibt“ (12,12c). Der Wechsel von Heils- und Gerichtsaussagen bricht die lineare Zeitschiene auf, so dass der Seher Ereignisse als schon geschehen darstellen kann, bevor er sie überhaupt schildert. So kündigt er in 17,1 das Gericht über Babylon erneut an, obgleich er es zuvor in 16,19-21 schon berichtet hat. Dies ist letztlich nur Ausdruck dafür, dass die verbleibende Zeit unaufhaltsam abläuft. Darauf deutet auch die dreimalige Verwendung des

<sup>67</sup> Zur Diskussion über die Möglichkeit menschlicher Einflussnahme auf das eschatologische Maß vgl. Harnisch, Verhängnis 280-282.

<sup>68</sup> Vgl. Stuhlmann, Maß 161-163.

<sup>69</sup> Zum Leitwortcharakter des Terminus σύνδομος in der Offb vgl. Scholtissek, Mitteilhaber 189.

<sup>70</sup> Vgl. Giesen, Offenbarung 61-64.

Siebenerschemas in den Siegel-, Trompeten- und Schalenvisionen.<sup>71</sup> Mit der Sieben ist das Maß der ablaufenden Zeit fast voll. Johannes gibt an mehreren Stellen auch genau an, wie groß die letzte Zeitspanne bemessen ist.<sup>72</sup> Alle Angaben gehen auf das Danielbuch zurück. So stammen die 10 Tage der Bedrängnis, mit der der Satan die Gemeinde in Smyrna angeht (1,10), aus Dan 1,12.14, wo sich dieselbe Spanne auf die Bedrohung der Juden durch ihre heidnische Umwelt bezieht. Hier wie dort ist es eine von Gott bestimmte Zeit der Prüfung.

Auch die weiteren Angaben sind von den Danielprophetien bestimmt. Nach Offb 11 geschieht die Entweiheung des Tempels 42 Monate lang. 42 Monate werden die Heiden die heilige Stadt zertreten und 1260 Tage werden zwei Zeugen Gottes im Bußgewand auftreten und prophezeien (11,2f). Auf dieselbe Spanne ist die kurze Zeit der Drachenherrschaft terminiert, in welcher die Himmelsfrau von Gott vor dem Ungeheuer verborgen und ernährt wird. Nach 12,6 sind es 1260 Tage, nach 12,14 „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“, also dreieinhalb Zeiten, was dreieinhalb Jahren entspricht und offensichtlich mit den 1260 Tagen übereinstimmen soll. Die Angabe der dreieinhalb Zeiten ist wörtlich aus LXX-Dan 12,7 übernommen und weist auf vergleichbare zeitgeschichtliche Verhältnisse. So hat Dan die Jahre 167-164 v. Chr. im Blick, in denen die Juden unter dem Hellenisierungsdruck und der Schreckensherrschaft des Antiochus IV. Epiphanes zu leiden hatten. Wenn es in Dan 7,25f heißt, dass die Heiligen ihm für diese Zeit ausgeliefert sind, dann aber Gericht gehalten wird, sind die dreieinhalb Jahre als eschatologisch ausgerichtete Zeitspanne qualifiziert.<sup>73</sup> Johannes greift dieses Zeitschema daher auf, um seine Zeit, die Zeit der Kirche, ebenfalls als eine Spanne dämonischer Bedrängnis mit Finalcharakter zu kennzeichnen. Eine nähere zeitgeschichtliche Konkretisierung ist nicht möglich und von dem Seher wohl auch nicht intendiert. In 13,5 greift Johannes diesen Zeitraum noch ein weiteres Mal auf, wenn er das Tier aus dem Meer, das das Imperium Romanum repräsentiert, 42 Monate Lästerungen gegen Gott aussprechen lässt. Wie die Zeit des Drachen bildet die Herrschaft des Tieres im Grunde nur die mythologische Fortspinnung der Aussage 11,2 über den heidnischen Götzendienst in Jerusalem.<sup>74</sup>

Dass der Apokalyptiker Johannes keinen enthusiastischen Naherwartungsglauben propagiert, ergeht auch aus der Vorstellung vom Tausendjährigen Reich in Offb 20,1-6, die die obige Zeitspanne nochmals um eine Dauer von

<sup>71</sup> Zu den traditionsgeschichtlichen Ursprüngen des eschatologischen Siebenerschemas, insbesondere in Dan, vgl. Stuhlmann, Maß 22-37.

<sup>72</sup> Stuhlmann, Maß 50-52.

<sup>73</sup> Ähnlich Roloff, Offenbarung 114.

<sup>74</sup> Vgl. Stuhlmann, Maß 52.

1000 Jahren ergänzt, bis dass das endgültige Gericht stattfinden kann.<sup>75</sup> Das Paradigma vom Tausendjährigen Reich ist als eine Kombination zweier frühjüdischer Eschatologien verstehbar: der Vorstellung eines irdisch-nationalen Messias- und Friedensreichs sowie der universal geprägten Erwartung einer von Gott herbeigeführten gänzlich neuen Welt.<sup>76</sup> Der Satansdrache wird von einem Engel überwältigt, für 1000 Jahre gebunden, dann aber endgültig besiegt werden (20,2f.7-10). Die enthaupteten Seelen, denen nach 6,11 schon weiße Gewänder gegeben waren, werden lebendig und herrschen mit Christus in dieser Zwischenzeit (20,4).<sup>77</sup> Ihr endgültiges Heil erfahren die Märtyrer und alle Christen aber erst nach dem letzten Gericht, wenn es zur allgemeinen Auferstehung kommt (20,11-15) und sie im neuen Äon und im neuen Jerusalem ewiglich regieren (22,5).<sup>78</sup>

Von einer drängenden Naherwartung kann in Offb also nicht die Rede sein. Die in mehreren Schüben sich entfaltende Endzeit erlaubt zwar eine frohe Zuversicht, aber keinen pneumatischen Gegenwartsenthusiasmus, wie er etwa im Umkreis paulinischer Gemeinden auftritt. Auch die wiederholten Parusieankündigungen ἔρχομαι ταχύ (2,16; 3,11; 22,7.12.20) sind weniger Zeitaussagen als Paränesen.<sup>79</sup> So stehen sie etwa im Schlusskapitel im Kontext des

<sup>75</sup> Jüngst dazu Bauer, Messiasreich.

<sup>76</sup> Vgl. Müller, Offenbarung 335.

<sup>77</sup> Nicht eindeutig ist, ob in 20,4 nur Märtyrer oder auch andere Christen gemeint sind. Das Relativpronomen καὶ οἵτινες könnte auf eine zweite Gruppe von Christen weisen (so z.B. Bousset, Offenbarung 437; Giesen, Offenbarung 433-434). Schwierig ist aber, dass diese Christen vielleicht nicht zu denen gehören, die zusammen mit Nicht-Christen nach 20,11-15 gerichtet werden (so Roose, Mitherrschaft 186-187; vgl. Bauer, Messiasreich 177).

<sup>78</sup> Zu dem in der Offb wichtigen Motiv der eschatologischen Mitherrschaft vgl. Roose, Mitherrschaft 169-209.

<sup>79</sup> Vgl. Taeger, Johannesapokalypse 147-149.

Gerichtes, im Angesicht dessen den Adressaten eine Zeit der Orientierung gegeben ist, in der Böse, Unreine und Gerechte ihre Werke tun, nach denen ihnen dann vergolten wird (22,11f).

PD Dr. Rainer Schwindt  
Jesuitenstr. 13  
54290 Trier  
Deutschland  
E-Mail: [schwindt@uni-trier.de](mailto:schwindt@uni-trier.de)