

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 16 (1960)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung  
**Autor:** Läuchli, Samuel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878742>

#### **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:** 16.01.2026

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

## Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung.

Die Apokalypse des Neuen Testamentes ist mit hymnischen Strophen übersät. Nach einem möglichen Zusammenhang solcher Lieder suchend, betrachten wir zunächst den Introitus (1, 4—8) und prüfen darauf das restliche hymnische Material des Buches. Es soll zuerst gezeigt werden, wie bereits die Einleitung ihre eigene Struktur besitzt.

### I. *Die Eingangshymnen*

1. Die Offenbarung des Johannes beginnt mit Sendschreiben; die Sendschreiben beginnen mit einer hymnischen Eröffnung; der Eingangshymnus beginnt mit einem Gruß. Die Übergänge sind dreimal unorganisch oder sprachlich fragwürdig; die Verschiedenheit erklärt sich keineswegs durch apokalyptischen Stil. Der Grund abrupter Verbindungen wird ersichtlich, sobald wir Formen und Zusammenhänge der Eingangslieder uns näher ansehen.

Die einleitenden Verse zu den Sendschreiben werden durch liturgische Formeln aufgebrochen. Zwei Amen-Ausrufe zerlegen die Einleitung in mindestens drei Abschnitte. ἀμήν und εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων stammen aus dem Gottesdienst der Diaspora<sup>1</sup>, wobei die Verknüpfung von ναὶ und ἀμήν anschaulich die zwiefache sprachliche und kulturelle Erbschaft dieses Judentums demonstriert.<sup>2</sup> Man hat vermutet, die Verwendung solch liturgischer Formeln bedeute lediglich literarische Technik.<sup>3</sup> Piper hat sich mit Recht energisch gegen solche Deu-

<sup>1</sup> ἀμήν im Gottesdienst der Synagoge, nicht des Tempels: P. Billerbeck, Kommentar, 3 (1926), S. 456. 458.

<sup>2</sup> Man braucht jedoch nicht wie R. H. Charles, The Revelation of St. John, 1 (1920), S. 19—20, die beiden gegeneinander abzugrenzen, da sie sich aus der sprachlichen Synthese der Diasporaliturgie genügend erklären.

<sup>3</sup> H. Schlier in Theol. Wört. z. N.T., 1 (1933), S. 341.

tung gewehrt.<sup>4</sup> Der Inhalt muß enthüllen, ob jenseits der Formeln liturgische Substanz vorhanden ist oder nicht.

2. Wir untersuchen zunächst den ersten der drei durch die Amen voneinander geschiedenen Teile. Die Grußform ist paulinisch:  $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$   $\bar{\nu}\mu\bar{\nu}\bar{\iota}\bar{\nu}$   $\kappa\bar{\iota}\bar{\iota}$   $\epsilon\bar{\iota}\rho\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}$ .<sup>5</sup> Darauf folgt sofort der bekannte Schock für jeden Gräzisten:  $\alpha\pi\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\o}$   $\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\nu}$ . Das folgende  $\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\nu}$  ließe sich als phonetische Assimilation zu  $\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\nu}$  verstehen, wenn es auch nicht gerade polierte Sprache darstellte; das  $\alpha\pi\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\o}$  jedoch kann man nur dann begreifen, wenn ein Zitat darin enthalten ist. Die dreifache Gottesbezeichnung ist dem Verfasser in dieser Nominativform geläufig; er darf sie nicht biegen. Man hat zwar behauptet, er habe die Konstruktion absichtlich stehen lassen, um die Unveränderlichkeit des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen zu unterstreichen<sup>6</sup>; dagegen spricht, daß dasselbe gleich darauf ein zweites Mal mit den Jesus-Attributen geschieht: in offensichtlicher Reibung mit der Genetivkonstruktion stehen «der Zeuge, der Erstgeborene, der Fürst» wiederum im Nominativ. Die handgreifliche Erklärung, daß wer immer die Apokalypse schrieb, der Feinheiten der griechischen Sprache unkundig war, erklärt noch nicht alles. Die dreifache Gottesbezeichnung kehrt nämlich gleich wieder (1, 8), und die dreifache Jesusbezeichnung parallelisiert genau eine folgende triadische Aussage über Christus. Beide Einheiten fügen sich sprachlich und inhaltlich nur gezwungen in die Grußform ein. Weiter ist schon längst vermutet worden, die Erwähnung der sieben Geister sei sonderbar. Aber dies wegen seiner Heterogenität als späteren Einschub zu bezeichnen, ist ebenso sonderbar<sup>7</sup>, sind doch die sieben Geister um nichts

<sup>4</sup> O. Piper, *The Apocalypse of St. John and the Liturgy of the Ancient Church*: *Church History* 20 (1951), S. 10. Der Vergleich mit Röm. 15, 33 bei Schlier (A. 3) kann nicht bestehen, weil in der Off.  $\alpha\mu\bar{\eta}\bar{\nu}$  in Verbindung mit hymnischem Material steht, während Röm. 15, 33 einen Brief abschließt.

<sup>5</sup> Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 3; Gal. 1, 3 etc.

<sup>6</sup> E. Lohmeier, *Die Offenbarung des Johannes* (1953), S. 10. Aber  $\alpha\pi\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\o}$   $\tau\bar{\o}\bar{\iota}\bar{\o}$  hätte die Unveränderlichkeit Gottes immerhin auch ausgedrückt. Zudem berücksichtigt Lohmeier nicht, daß auch die dreifache Jesusformel im Nominativ steht. Dort handelt es sich ganz offensichtlich nicht um «Stil».

<sup>7</sup> Charles (A. 9), S. 11 ff.

heterogener als die restlichen Konstruktionen und Formeln des Introitus.

Die Antwort muß anderswo als lediglich bei sprachlicher Beschränkung des Verfassers und späterem Einschub gesucht werden. Wir haben es in dieser Einleitung mit verschiedenen Schichten zu tun, die dem Apokalyptiker wichtig waren, obwohl er sie sprachlich nur mit Mühe zu vereinigen vermochte. Eine paulinische Gruß- und Segensform:

ἀπὸ θεοῦ  
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ

ist vom Verfasser frei bearbeitet worden, indem er zwei triadische Einheiten etwas klobig dazwischenstellt und zudem ein Element seiner eigenen Offenbarung beifügt, die sieben Geister.<sup>8</sup> Die erste Apposition findet sich in 1, 8 gleich wieder, wo sie, wie noch zu zeigen sein wird, verständlich wird. Die zweite weist auf eine folgende parallele Christusbezeichnung hin. Der Apokalyptiker aber hat beide Appositionen in der Nominativkonstruktion stehen lassen, weil sie in dieser Gestalt zu ihm gekommen sind. Solche Stabilität eines Zitates läßt sich durch seine liturgische Existenz am ehesten verstehen. Genau darauf weisen die folgenden Verse.

3. Sobald wir die Grußformel und die Genetivkonstruktionen voneinander abgelöst haben, entdecken wir eine überraschend konstante triadische Struktur dieses Abschnittes. Am Anfang steht die abgelöste, thematische, dreifache Aussage über Jesus in 1, 5 a; es folgt ein dreifaches Lob auf Jesus in 5 b und 6; V. 7 bringt eine dreifache eschatologische Passage; und der ganze Abschnitt endet mit der dreifachen Gottesaussage in 8. Die durch liturgische Formeln betonte strophenförmige Struktur wird durch die grammatischen Konstruktionen unterstrichen: die erste Strophe steht im Nominativ, die zweite im Partizip des Dativs, die dritte in der dritten Person des Verbums und die vierte wiederum im Nominativ. Es folgt hier der Aufriß:

---

<sup>8</sup> Möglicherweise besitzen wir darin den Widerhall einer frühchristlichen Gruß- und Segensformel, vom Verfasser im Blick auf sein Werk abgewandelt.

<b>I</b> δ μάρτυς δ πιστός δ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν δ ἄρχων τῶν βασιλέων	<b>III</b> ἵδούν ἔρχεται καὶ ὄψεται καὶ κόψονται
<b>II</b> τῷ ἀγαπῶντι καὶ λύσαντι καὶ [st. ποιήσαντι] ἐποίησεν	<b>IV</b> ἔγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὅ δῶν καὶ ὁ ἡν καὶ ὁ ἔρχόμενος δ παντοκράτωρ <sup>9</sup>

Vor uns steht ein vierstrophiger Hymnus, am Anfang und Ende in der asyndetischen Diktion hieratischer Rede<sup>10</sup>, in den Mittelstrophäen im Parallelstil derselben anakletischen Poesie. Die erste Strophe stünde in noch deutlicher Parallele zur letzten, wenn sie ursprünglich mit ἔγώ εἰμι angehoben und mit λέγει Ἰησοῦς geschlossen hat. Wir verstehen jetzt, warum der Apokalyptiker gewisse Konstruktionen unverändert stehen lässt: er zitiert einen klarstrukturierten Hymnus, verbindet ihn jedoch mit einer Grußform, der Einleitung zu den Sendschreiben. Man könnte sich höchstens fragen, ob die erste Strophe, weil durch kein *Amen* von der zweiten geteilt, in dieser Form zur Gesamtheit gehört oder ob sie aus einem andern Zusammenhang stammt. Der Bau des Ganzen scheint für das erste zu sprechen.

<sup>9</sup> Die strophische Gestalt des Introitus bemerkte schon Charles (A. 2), S. 14. 17. Zur 12-Zahl der Apokalypse vgl. A. Farrer, *A Rebirth of Images* (1940). Eine 3mal 4teilige Struktur vermag den Introitus viel deutlicher zu erfassen als die von Lohmeier (A. 6), S. 10, vorgeschlagene. Man könnte höchstens vermuten, der Verfasser habe Hymnus III absichtlich in sieben Glieder zerlegt, um die für sein Werk so typische Verbindung von 3 und 7 zu erreichen; Lohmeyer, S. 186. Die von A. Olivier, *La strophe sacrée en St. Jean* (1939), mit zuweilen erzwungenen Konstruktionen bewiesene Theorie einer konsequent-triadischen Struktur johanneischer Rede (S. 15 ff.) wirkt bei diesen Eingangshymnen der Offenbarung am überzeugendsten (vgl. Annexe I mit Annexe II am Ende des Buches).

<sup>10</sup> J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Clemens von Alexandreia* (1921), S. 16 ff. Olivier, *La clé de l'Apocalypse* (1938), S. 24 ff., will diese strophische Technik nicht vom Rhythmus, sondern von einem Subjekt-Objekt-Verhältnis des Satzes her verstehen, welches jeweils durch ein «mot clé caténaire» zusammengehalten wird. Diese These braucht jedoch das Rhythmishe nicht zu negieren, dessen Existenz gerade in den Eingangshymnen offensichtlich ist. Der Rhythmus ist ja in hieratischer Dichtung immer frei und kann daher sehr wohl durch bestimmte Leitworte verschieden gesteuert werden.

4. Nach der Vermutung von Charles bildet der letzte unserer Hymnen einen Fremdkörper im ganzen Introitus.<sup>11</sup> Nachdem wir die vier Strophen nebeneinandergestellt haben, erscheint der vierte Hymnus in einem ganz andern Licht. Alle vier sind durch ihre abrupten Übergänge und konjunktionslosen Eröffnungen gewissermaßen Fremdkörper; aber genau darauf beruht das Wesen hymnisch-hieratischer Dichtung. Im Unterschied zur Prosa besteht der altchristliche Hymnus einerseits aus rythmischer Wiederholung, anderseits aus asyndetischer Gegenüberstellung.<sup>12</sup> Betrachten wir die vier Strophen *in toto*, entdecken wir darin eine fesselnde innere Kontinuität. Sie beginnen mit einer Aussage über die Natur des Christus, gefolgt von einem Lobpreis über dessen Werk: Liebe, Vergebung, Heiligung. Der eschatologische Ausblick mit Wiederkunft und Gericht wird vom Gotteshymnus abgeschlossen. Wir haben keineswegs zufällig hingeworfene Gedanken, sondern eine theologische Einheit.

Natur und Werk Christi, Inkarnation und Wiederkunft, überstrahlt vom Einer Ewigen und Allmächtigen Gott: dies tönt wie eine Summa frühchristlichen Gemeindeglaubens. So könnte eine Gemeinde zwischen Johannes und Ignatius und zwischen Paulus und der Gnosis ihren Glauben formuliert haben. Damit berühren wir bereits das Bekenntnis. Der urchristliche Hymnus, denken wir nur an Phil. 2, 6—11 und 1. Tim. 3, 16, grenzt an das Credo, ohne daß man die beiden immer scharf voneinander abgrenzen kann. Wie ein Vergleich mit 1. Kor. 15, 3—5 sofort zeigt, liegt die Betonung in der Eröffnung zur Offenbarung auf dem Hymnischen. Das Bekennishafte jedoch verleiht dem christlichen Hymnus theologische Substanz und Kraft.

---

<sup>11</sup> Charles (A. 2), z. St. Auch Lohmeyer (A. 6), S. 11, trennt ihn ab, indem er darin ein frei gebildetes prophetisches Gotteswort erblickt, was (ohne Übergang und ohne einen viel spezifischeren Inhalt) sehr unwahrscheinlich ist.

<sup>12</sup> Phil. 2, 6—11; 1. Tim. 3, 16; Ign. Eph. 7, 2; Ign. Pol. 3, 2; besonders in den Hymnen des Melito von Sardes. Zum Terminus Hymnus E. Norden, *Agnostos Theos* (1929), S. 177 ff. 380 ff., und die Definition von Kroll (A. 10), S. 10: «eine ganz bestimmt stilisierte feierlich hieratische Diktion».

5. In monumentalem Gefüge ruhen die viermal drei Teile in sich selber und bilden doch eine konzentriert umfassende, theologische Einheit. Die Reibung dieser hymnischen Einheit mit dem Gruß sprach dafür, daß Johannes der Apokalyptiker vorhandenes Material zitiert; in die gleiche Richtung weist das Bekenntnishaftes dieser Hymnen, besonders im Vergleich zu Phil. 2, 6—13.<sup>13</sup> Die liturgischen Formeln verraten gottesdienstlichen Ursprung. So ergibt sich als Konsequenz, daß der Autor einen vierstrophigen Hymnus zitiert, den er im *Gottesdienst* seiner Gemeinde vorgefunden hat, und das heißt: in *Kleinasien*. Es wird noch manches dafür sprechen. Gegen die mögliche These, der Autor habe drei oder vier Traditionen selber zusammengetragen und liturgisch gestaltet, spricht der Gesamtbau, der Züge des für liturgisches Gestalten typischen organischen Wachsens aufweist. Die erste Strophe tönt archaisch, als bedeute sie die frühe Stufe eines Christusbekenntnisses. Die eschatologische dritte Strophe muß auch älter sein als die zweite, vielleicht noch älter als die erste<sup>14</sup>, während die letzte fraglos in den Gottesdienst der Diaspora gehört. Dies sind Entwicklungen, wie sie die Geschichte des Gottesdienstes ständig präsentiert. Die vier Strophen, am Anfang der Sendschreiben, stellen die organisch gewachsene Anfangsadoration vielleicht eines ephesinischen Gottesdienstes dar.

6. Die liturgischen Elemente dieser Hymnen verraten deren Verwurzelung im Gottesdienst der Diaspora. Anklänge fanden wir bereits in den Doxologien und responsorialen Formeln. Hymnus IV ist mit seiner Betonung der Ewigkeit und Allmacht Gottes ein Paradebeispiel für die Anbetung des hellenistischen Judentums — ohne daß man notwendigerweise das apokalyptische ὁ ἐρχόμενος als christliche Beifügung deuten muß.<sup>15</sup> Der Verfasser ist des öfters frei von der LXX, aber Hymnus IV zeigt stärkste Abhängigkeit davon.<sup>16</sup> Das besagt wiederum,

<sup>13</sup> O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (1943), Kap. II; J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds (1950).

<sup>14</sup> Zur archaischen Gestalt, Lohmeyer (A. 6), S. 9.

<sup>15</sup> Es ist natürlich möglich, daß die Formel ursprünglich zweigliedrig war, aber Lohmeyers Deutung leuchtet ein, wonach der Apokalyptiker später das dritte Glied ausläßt, weil Gott dort bereits gegenwärtig ist, S. 95.

<sup>16</sup> Am. 3, 13; Ex. 3, 14.

daß Johannes von anderer Hand gestaltetes Gut wiedergibt. Daß παντοκράτωρ in der auf die LXX zurückgehenden Adoration von Kleinasiens eine wichtige Rolle spielte, erklärte wohl die ausgesprochene Vorliebe von Johannes zu diesem Begriff, im Unterschied zu sämtlichen übrigen Schriftstellern des NT<sup>17</sup>, obschon Paulus zum Beispiel wesentlich mehr von der LXX abhängig ist!

Die Anklänge an das AT sind im III. Hymnus noch bedeutend. Sie verringern sich in den ersten beiden Hymnen, obwohl sie nicht verschwinden. Der Schritt vom IV. zum I. und II. Hymnus ist die Entwicklung von vorchristlich-theologischer zu urchristlich-christologischer Hymnodik. Der Weg der lukanischen Lieder vom Magnifikat zum Nunc dimittis ist in der Apokalypse abgeschlossen: das Gotteslob ist zum Christuspreis geworden, ohne jedoch die Dimension des Schöpfers aufzugeben. Darum hat sich in gut liturgischem Traditionsprinzip eine ganze Strophe erhalten — das Lied, welches den Glauben vor der dualistischen Gnosis bewahrt. Wir sehen, wie sich hier das vorbereitet, was man kleinasiatische Theologie nennt (es fehlt bezeichnenderweise die paulinische Rechtfertigung aus Glauben).<sup>18</sup>

7. Die herausgearbeitete Eingangsproskynese kann nur annähernd wiedergegeben werden. Wir sind keineswegs im Besitze eines präzisen liturgischen Wortlautes. Der Gründe zu solcher Beschränkung sind mehrere. Der Verfasser hat frei über das Material verfügt, indem er zum Beispiel eine Formel anderswo wieder einsetzt (οἱ ὄντες καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἐρχόμενοι). Die Jesusformel I hat er niemals in dieser Gestalt angetroffen, sondern sie irgendwie zugeschnitten. Dann fehlt ihm das Feingefühl für den Rythmus der griechischen Sprache, weshalb sich im ἐποίησεν durch ihre ungriechische Kontinuität offensichtlich die semitische Denkweise des Apokalyptikers verrät.<sup>19</sup> Dadurch

<sup>17</sup> W. Michaelis in Theol. Wört. z. N.T., 3 (1938), S. 914.

<sup>18</sup> Die Theologie der Lieder wird deutlich, wenn wir sie zunächst gegen die paulinische Gedankenwelt, dann gegen Did. und 1. Klem. 59, gegen die Homilien von 2. Klem. und Barn. und schließlich gegen die gnostische Hymnodik abgrenzen.

<sup>19</sup> Daß die Veränderung «rhythmisch nötig» ist, Lohmeyer (A. 6), S. 11,

erklärt sich bereits ein weiterer Sachverhalt. Weil für ihn Griechisch beinahe eine Fremdsprache darstellt, fällt es ihm unendlich schwer, darin zu zitieren, eine Tatsache, die jedem vertraut ist, der in einer ähnlichen Situation wirkt. Dies wird jedoch dadurch noch mehr erschwert, daß der Verfasser der Apokalypse das AT in seinem Urtext kennt und daher konstant versucht ist, frei zu gestalten. Der III. Hymnus scheint mir stark von solcher Freiheit belastet zu sein. Der IV. Hymnus nimmt mit seiner Anlehnung an die LXX eine Sonderstellung ein, weil solche Einfachheit, eingeprägt durch fortwährenden liturgischen Gebrauch, besonders haften geblieben ist; darum finden wir hier die Ausnahme einer LXX-Treue mit dem παντοκράτωρ.

Wenn auch die Analyse von literarischen und sprachlichen Problemen erschwert wird, läßt sich eine Gesamtstruktur mit genügender Klarheit herausschälen. Wir müssen dem Verfasser dankbar sein, daß er sich an das Vorbild im wesentlichen gehalten hat. Eine rythmische Rezitation des Introitus in der aufgeführten Struktur verstärkt den hymnischen Eindruck und gibt uns einen Begriff liturgischer Schöpferkraft, die in der vierfältigen Dreiheit, im Wechsel der Verbformen und in der konzentrierten theologischen Komprehensität zum Ausdruck kommt.

## II. Das weitere hymnische Material

Daß die Offenbarung weiterhin eine Fülle hymnischer Einheiten bietet, ist längst erkannt worden.<sup>20</sup> Wir unternehmen nun, als Arbeitsprinzip, den Versuch, diese Hymnen herauszuschälen und an sich zu betrachten. Es zeigt sich allerdings sofort, daß dies höchstens annähernd und hypothetisch erfolgen kann. Die Scheidungen zwischen Prosa und verschüttetem Hymnus und richtigem Hymnus sind keineswegs scharf. Als Beispiel beginne ich mit drei hymnischen Anklängen in den Sendschreiben, welche kaum als Hymnen gelten dürfen:

ist nicht einzusehen. Codex 046 hat ein feines Empfinden für griechische Satzsymmetrie gehabt, als er seine Korrektur wagte.

<sup>20</sup> O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (1944), S. 19—20.

V ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος  
καὶ ἐγενόμην νεκρός . . . VI ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος  
δὲ ἐγένετο νεκρός . . .  
καὶ ἔχω τὰς κλεῖς . . . 2, 8  
1, 17-18

VII ὁ ἀμήν  
ὁ μάρτυς ὁ πιστός  
ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως  
3, 14b

Was wir in diesen Abschnitten entdecken, ist eine Vertrautheit mit denselben rythmischen, strukturellen Prinzipien, welche wir in den eröffnenden Versen gefunden haben.<sup>21</sup> Sobald jedoch die Sendschreiben enden, lässt sich hymnisches Material wesentlich leichter ablösen. Es folgt eine Übersicht, wobei fortgesetzt nummeriert wird:

VIII: 4, 8	XVIII: 15, 3b—4
IX: 4, 11	XIX: 16, 7
X: 5, 9—10	XX: 19, 1—2
XI: 5, 12	XXI: 19, 4b und 5
XII: 5, 13b	XXII: 19, 6b—8
XIII: 7, 10	XXIII: 22, 12
XIV: 7, 12	XXIV: 22, 13
XV: 11, 15	(XXV: 22, 17)
XVI: 11, 17—18	XXVI: 22, 20
XVII: 12, 10—12	XXVII: 22, 21 <sup>22</sup>

1. Indem wir dieses Material durchgehen, beobachten wir zunächst häufige Wiederholungen einer Formulierung oder aber ähnliche Formulierungen, welche auf dieselbe Urform zurückgehen könnten. Hymnus II verbindet Ex. 19, 6 mit Jes. 61, 6; dieselbe Verbindung bietet Hymnus X fast wörtlich: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἵερεῖς τῷ θεῷ. XII und XIII haben beide die Dativkonstruktion der Proskynese: «(Gott), dem auf dem Throne sitzt und dem Lamm . . .» II und VII schließen mit derselben liturgischen Formel: ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ständig erscheint das auf die LXX zurückgehende κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (IV, XVI, XIX, XXII). Die

<sup>21</sup> Wir haben in VII dieselbe asyndetische Konstruktion von I und IV, in V und VII die rythmische Trias des ganzen Introitus. Bemerkenswert ist die persönliche exegetische Interpretation: Christus als Amen.

<sup>22</sup> XXVII kann nicht als hymnisch bezeichnet werden, ist jedoch wegen seiner Parallele zum Eingangssegen vermerkt.

Dreiheit δοῦλοι — φοβούμενοι — μικροὶ καὶ μεγαλοὶ von XXI kehrt in Hymnus XVI in der gleichen Reihenfolge wieder. Gewisse Phrasen sind dem Verfasser geläufig gewesen («der treue Zeuge» in I und VII), obschon er solche auch frei wiedergeben kann: ἄξιος εἰ λαβεῖν zweimal (IX und X) neben ἄξιός ἐστιν λαβεῖν (XI). Diese Wiederholungen schaffen bemerkenswerte Verbindungen zwischen den einzelnen Hymnen. So nimmt XX das Zitat von Ps. 119, 137 in XIX wieder auf, wie schon XIII die Konstruktion von XII weitergeführt hat: «dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamm ...»

2. Untersuchen wir die herausgeschälten Hymnen in ihrer Reihenfolge, entdecken wir, wie sich eine gewisse Gruppierung herauskristallisiert. Hymnen IX bis XI gehören durch fast identische Eingangsformulierungen zusammen: ἄξιος εἰ λαβεῖν in IX und X, ἄξιός ἐστιν ... λαβεῖν in XI. Diese Anfangsformel scheint dem Verfasser der Apokalypse besonders vertraut gewesen zu sein. In Hymnus XI treffen wir den bekannten siebenförmigen Rhythmus des johanneisch-apokalyptischen Gedankenganges, während in IX und X triadische Strukturen vorherrschen: δόξα — τιμή — δύναμις, ἐσφάγης — ἡγόρασας — ἐποιήσας. In IX ist der Hymnus rein theologisch, in X und XI christologisch an das Lamm gerichtet. «Du bist würdig zu empfangen ...»: zuerst Ehre (Gott), dann ein Buch (Lamm), dann wieder Ehre (Lamm). Die Eröffnungskonstruktion bleibt sich gleich, obschon sie verschiedene Inhalte und Konstruktionen nach sich zieht. Und dies geschieht in einem Kapitel, dessen spezifisch liturgischen Beziehungen schlagend nachgewiesen worden sind.<sup>23</sup> Der Schluß drängt sich auf: das ἄξιος εἰ λαβεῖν hat sich in den Hymnen beharrlich erhalten, weil es einen dem Verfasser geläufigen liturgisch-hymnischen Gebrauch reflektiert.

Dasselbe entdecken wir in den beiden folgenden Liedern, obschon sie volle zwei Kapitel voneinander getrennt sind. XII und XIII haben die Konstruktion: τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ, aber wiederum sind die Verbindungen verschieden. Im ersten findet sich der typische siebenfache Preisruf, mit der liturgischen Formulierung «von Ewigkeit zu Ewigkeit» endend, während der zweite eine konzentrierte Gestalt davon

<sup>23</sup> Lucetta Mowry, Revelation 4—5 and Early Christian Liturgical Usage: Journ. Bibl. Lit. 71 (1952), S. 75—84.

zeigt. Daß der Seher dieselbe Konstruktion, beide Male im Zusammenhang des himmlischen Gottesdienstes als Ausdruck höchster Adoration, wiederholt, läßt uns daher wiederum vermuten, diese hymnische Anbetungsformel sei ihm bereits vertraut gewesen, als er sein Buch zu schreiben begann, und zwar nicht nur in der auf Jes. 6, 1 zurückgehenden atlischen Gestalt, sondern bereits in Verbindung mit dem Lamm. Hymnus XIV führt die beiden vorangehenden mit liturgischem Anfang und Ende weiter.

XV und XVII zeigen wiederum eine gleiche Eingangskonstruktion (ἐτένετο ἡ βασιλεία) mit Gott und Christus im folgenden Genetiv, in XV wiederum mit einem liturgischen Schluß. Dazwischen findet sich ein machtvolles Dankgebet dafür, daß die Stunde des Einbruches gekommen ist: καὶ ἐβασιλεύσας. Auch diese drei verteilen sich über zwei Kapitel.

XX bis XXII gehören offensichtlich zusammen und stammen auch aus demselben Kapitel. Es sind Halleluja-Hymnen, deren liturgische Bedeutung durch die Verbindung von Amen und Halleluja unterstrichen ist. Überall scheint eine triadische Struktur durch: σωτηρία – δύναμις – δόξα in XX, δοῦλος – φοβούμενος – μικροὶ καὶ μεγάλοι in XXI (19, 5), χαίρωμεν – ἀγαλλιῶμεν – δώσωμεν und ἥλθεν – ἡτοίμασεν – ἐδόθη in XXII. Der Höhepunkt liegt im dritten: die Hochzeit des Lammes ist gekommen.

Schließlich bilden die Schlußhymnen des Buches eine Einheit, betonen sie doch alle das «Kommen» des Herrn: «Siehe, ich *komme bald*» (XXIII), «Der Geist und die Braut sprechen: *Komm*» (XXV), «Amen, *komm Herr Jesu*» (XXVI). Zweimal ἔρχου, welches in XXIII umgewandelt ist in ἔρχομαι, nicht mehr Bitte um das Kommen des Reiches, sondern Selbstaussage des kommenden Herrn. Die enge Verbindung mit Amen in XXVI unterstreicht wiederum die liturgische Beziehung hymnisch-johanneischer Formeln.

Folgende Gruppen haben wir nun herausgeschält:

ἄξιος εἰ λαβεῖν  
Preis an den thronenden Gott und das Lamm, mit Amen  
εὐχαριστία und Bitte für kommendes Reich  
Halleluja mit Amen  
ἔρχου mit Amen.

Wir reden von Anspielungen, von nicht mehr. Aber trotz

der in mancher Hinsicht erscheinenden Uneinheitlichkeit der Hymnen lassen sich die Anspielungen deutlich unterteilen. Der durch solche Teilung eruierten Gesamtstruktur wollen wir jetzt nachgehen.

3. Schon lange gilt es der Forschung als gesichert, daß wir in den johanneischen Hymnen «Berührungen mit der christlichen Liturgie» finden.<sup>24</sup> Unsere herausgelösten Gruppen gestatten uns, einen Strukturvergleich zu unternehmen. Gewisse gottesdienstliche Ordnungen der Alten Kirche verraten nämlich eine verwandte Gestalt, vor allem das 65. Kapitel in *Justins erster Apologie*:

Taufe  
Gebete (εὐχή)  
Kuß  
αἶνος und δόξα  
Amen: ἐπευφημέω (Zustimmung der Gemeinde).

Wir beobachten zwischen den beiden Aufrissen eine gewisse Verwandtschaft. Ein Teil der johanneischen Linie gleicht einem Teil der Justin'schen:

ἄξιος εἶ	αἶνος
δόξα	δόξα
εὐχαριστία	εὐχαριστία
Amen — Halleluja <sup>25</sup>	Amen.

Justin bietet hier bekanntlich keinen normalen Abendmahlsgottesdienst, sondern die Tauffeier, zu welcher das Abendmahl gehört. Die Gesamtstrukturen sind nicht identisch. Und doch sind trotz der Diskrepanzen die Berührungen bemerkenswert. Sie werden verstärkt, sobald wir in Kap. 67 den Predigtgottesdienst danebenstellen:

Lesen von Apostel und Propheten  
Predigt  
Gebete (εὐχαῖ)  
Gebete (εὐχαῖ) nach dem Bringen der Elemente  
εὐχαριστία  
Zustimmung der Gemeinde (ἐπευφημέω) durch das Amen  
Verteilung der Elemente.

<sup>24</sup> Kroll (A. 10), S. 16—17; Cullmann (A. 20), S. 7, Piper (A. 4), S. 17, und Lohmeier (A. 6), S. 9. Bousset hat den liturgischen Charakter verneint, wogegen sich Kroll energisch gewehrt hat, S. 44.

<sup>25</sup> Liturgische Doppelformen (ναὶ - ἀμήν in Hymnen III und XXVI) gehören zu den Besonderheiten der apokalyptischen Liturgie.

Zunächst haben wir hier das Vorausgehen von Lektionen und Predigt. Die apokalyptischen Sendschreiben kommen am Anfang, vor dem ἀξιος, also vor den ersten Lobhymnen. Sie nehmen genau die Stellung von Justins Lektion und Predigt ein, vor dessen Lob. Dann gebraucht Justin für die Doxologie von 65 in 67 ebenfalls den Begriff εὐχή. Er kann demnach für den Lobhymnus der Adoration auch εὐχή schreiben! <sup>26</sup> Offenbar meint er damit den urchristlichen, aus der jüdischen Diaspora herausgewachsenen Gebetshymnus, wie ihn die Offenbarung in Vielfalt bietet.

Eine dritte Parallele, wenn auch bereits wesentlich undeutlicher, finden wir in *Didache*. Obschon die gottesdienstliche Konzeption dort von der Justin'schen grundverschieden ist, treffen wir gewisse Züge, die uns nicht in Justin, aber in der hymnischen Struktur der Apokalypse begegnen. Die Anklänge im ersten Eucharistiegebet könnten allerdings durch gegenseitige Abhängigkeit von synagogalen Hymnen gedeutet werden; bemerkenswert ist jedoch das zweite Didachegebet, welches folgenden Gesamtaufriss zeigt: zuerst eine dreifache Stufe Eucharistie - Doxologie - Eucharistie - Doxologie - Eucharistie - Doxologie, gefolgt von vier kurzen liturgischen Phrasen:

ελθέτω χάρις  
Hosannah  
Bußruf  
Maranatha  
Amen.

Didache beweist die liturgische Existenz einer Bitte um das Kommen des Reichen in naher Verbindung mit εὐχαριστία. Genau dies stellten wir in Hymnen XV bis XVII fest. Didache enthält einen aramäischen Ruf: Hosannah, die Offenbarung einen hebräischen Jubelruf: Halleluja (XX bis XXII). Didache schließt mit der eschatologisch-aramäischen Formel *Maranatha*,

---

<sup>26</sup> Justin redet darum nicht vom Hymnus, weil er ihn zu Doxologie und εὐχή rechnet, und nicht weil er ihn nicht kennt. Die Urkirche hatte am Anfang überhaupt keinen festen Terminus für den Christus-Hymnus, vgl. die Diskussion bei Kroll (A. 10), S. 7, zu Kol. 3, 16.

«Herr Komm», — die letzten Hymnen der Offenbarung sind Hymnen über das «Kommen» (XXIII bis XXVI).<sup>27</sup>

Von zwei Seiten finden sich also gewisse Bestätigungen dafür, daß die Sequenz der johanneischen Hymnodik eine Ordnung widerspiegelt. Für Justin steht apostolische Lektüre mit Predigt am Anfang eines normalen Gottesdienstes, gefolgt von Lob, Preis, Danksagung und der hebräischen Zustimmung der Gemeinde. Nach Didache ist tatsächlich eine solche hebräische (oder aramäische) Zustimmung als Triumphruf nach der Danksgabe erfolgt, bestand tatsächlich eine enge Verknüpfung von eucharistischen und eschatologischen Formeln und gehörte die Schlußbitte um das Kommen zur Substanz einer Abendmahlsliturgie.

4. Das Fazit der Gegenüberstellungen lautet: hinter der Anordnung der johanneischen Hymnen verbirgt sich eine Gottesdienststruktur. Vor allem die Anfänge dieser Lieder bauen sich, wenn in Kontinuität betrachtet, zu einer Gesamtheit auf, die in der Alten Kirche keineswegs fremd wirkt. Der Bau sähe ungefähr folgendermaßen aus:

Eingangssegen  
Eingangshymnus, vierstrophig<sup>28</sup>  
Apostolisches Wort<sup>29</sup>  
Trishagion<sup>30</sup>  
ἄξιος εἰ λαβεῖν<sup>31</sup>  
Zweite Doxologie: τῷ καθημένῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ  
eschatologisches Eucharistiegebet (mit ἐγένετο... ἡ βασιλεία)  
Halleluja  
Maranatha.

<sup>27</sup> Zur Beziehung von Maranatha und Abendmahl K. G. Kuhn in Theol. Wört. z. N.T., 4 (1942), S. 475.

<sup>28</sup> Schon Lohmeyer (A. 6), S. 9, forderte eine ähnliche Anfangsstruktur: «Hymnischer Introitus — Prophetie — Schriftlesung», nur möchte er Hymnus IV als «Prophetie» herausbrechen.

<sup>29</sup> Das Sendschreiben zeigt den Übergang von jüdischer Schriftauslegung zur altkirchlichen Predigt auf apostolischer Grundlage.

<sup>30</sup> Zum Trishagion der Urkirche, A. Baumstark, Trishagion und Queduscha: Jahrb. f. Lit. 3 (1923), S. 18 ff.; Charles (A. 2), S. 125; W. O. E. Oesterley, The Jewish Background of the Christian Liturgy (1925), S. 142 ff.

<sup>31</sup> Zur Beziehung von ἄξιος zur späteren Liturgie Kroll (A. 10), S. 17, Anm. 1.

Diese Aufstellung gründet sich auf das hymnische Material und darf gerade daher niemals Vollständigkeit beanspruchen. Es fehlen nicht nur Stellen wie die Einsetzungsworte, sondern zugleich viele andere Gebete, die man in einem altkirchlichen Gottesdienst erwarten muß, wie die Fürbitte und das in Synagoge und Kirche verbreitete Schuldgebet. Aber all diese gehören nicht mehr zum Bereich des Hymnus, welcher für den Verfasser der Apokalypse die bedeutende Rolle spielt. Wie wir von Justin nicht erwarten dürfen, daß er in einer an den Kaiser, den Senat und das römische Volk gerichteten Apologie alle Einzelheiten aufzählt, so finden sich auch in den Hymnen der Apokalypse lediglich Anhaltspunkte, welche zu ergänzen sind.

Dabei muß jedoch sofort eine Warnung ausgesprochen werden. Die Offenbarung reflektiert das Gemeindeleben von Kleinasien um die Wende des 1. Jahrhunderts. Von Justin oder Didache oder sogar von der Apostolischen Tradition oder von Serapion *konsequent* Rückschlüsse ziehen zu wollen, wäre ein von Anfang an zum Scheitern verurteilter Versuch. Wie Ägypten und wie Rom noch lange ihre liturgischen Besonderheiten behielten, so muß Kleinasien auf seine Weise zur liturgischen Vielfalt beigetragen haben — denken wir nur an die Osterpraxis. Daß unser  $\alpha\zeta\iota\sigma$   $\epsilon\iota\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\sigma$  in der altkirchlichen Liturgie sonst nicht belegt ist und erst später in der Liturgie auftritt, bedeutet daher nicht, daß es in Ephesus undenkbar oder unwahrscheinlich wäre. Es ist durchaus möglich, daß wir darin eine lokale Besonderheit von Kleinasien besitzen. Man kann nicht genug davor warnen, mit historischen Methoden der liturgiegeschichtlichen Forschung das frühchristliche Material zu vergewaltigen. Dasselbe gilt vom Halleluja und vom Sanctus, die beide in unserer Aufstellung bereits fungieren. Wie die Berührungspunkte gewisse Verbindungen zwischen altkirchlichen Kraftfeldern aufweisen, so betonen die Unterschiede die Individualität der Gemeindeordnungen. Daher spricht die Verschiedenheit unserer Struktur nicht gegen die Möglichkeit ihrer Existenz in Ephesus.

Indem der Verfasser der Apokalypse sein Drama vom Eingangshymnus zur Hochzeit des Lames schrieb, ließ er sich, vielleicht gar nicht immer bewußt, von der ihm bekannten Hym-

nodik der Gemeinde leiten. Fern konnte ihm dies nicht liegen, besitzen doch Abendmahl wie Apokalypse dieselbe innere Entwicklung zur Kulmination der Geschichte im Sieg des Christus, im Kommen des Herrn, jetzt und dann.<sup>32</sup>

5. Carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem.<sup>33</sup> Was immer genau hinter dieser Behauptung des jüngeren Plinius liegen mag, so bestätigt es auf jeden Fall die Bedeutung hymnischer Christusadoration in Kleinasiens. Das Carmen dicere muß ihm einen Eindruck gemacht haben.<sup>34</sup> Die Lieder der Offenbarung unterstreichen das Dasein reicher Christus-Hymnodik in kleinasiatischen Gemeinden. Nirgends sonst im N. T. oder in nachapostolischer Literatur begegnet solche Fülle. Schon Hymnen I-III stellen Proskynese an den Christus dar. Wir haben einen ganzen Zyklus von «Liedern an das Lamm»: X, XI, XII, XIII, XVII, XXII. Die rythmisch-anakletische Poesie verherrlicht das Opferlamm. Unterstrichen wird dies durch die Bedeutung des Blutes (X, XVII, XX) und durch den Loskauf durch das Blut zu einem Priestertum (II, X). Der Höhepunkt der poetischen Steigerung erfolgt im Jubel über die Hochzeit des Lammes (XXII) und im finalen Ruf: «Komm» (XXIII-XVI). Das Wesen dieser Christushymnodik liegt in der hymnischen Freude über den Sieg des Lammes, über die έξουσία (XVII) und βασιλεία (XV) im Eschaton, das im Abendmahl bereits vorweggenommen ist.

Daneben findet sich eine zweite Linie. Gewisse Hymnen

<sup>32</sup> Das eben erschienene Werk von M. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (1960), hat diese Entwicklung ausgezeichnet erfaßt. Aber ich frage mich, ob ausgerechnet eine Osterliturgie herausgelesen werden darf: 1. weil Kap. 4 entschieden dagegen spricht, zumal wir uns darin liturgisch in einer entscheidenden Phase des Gottesdienstes und nicht in den Vigilien befinden, wie dies Lucetta Mowry (A. 23) überzeugend dargelegt hat, 2. weil die Scheidung in drei Lektionen in den Hauptkapiteln nicht überzeugt; und 3. weil viel zu schnell vom 3. und 4. Jahrhundert in das apostolische Zeitalter zurückgelesen wird. Der Ertrag des Werkes von Sheperd ist jedoch bedeutend; die Apokalypse hat Elemente des liturgischen Geschehens in sein Drama aufgenommen und in freier Verarbeitung mit seinem Stoff verwoben.

<sup>33</sup> Plin. Ep. X, 96.

<sup>34</sup> Ob das «carmen» bei Plinius als rhythmisches Gebet oder als Lied verstanden wird, ist für unsere Untersuchung ohne Belang. Beides weist auf den altchristlichen Hymnus.

sind jeglicher christologischen Substanz bar, verraten jedoch in jedem Glied die Sprache der jüdischen Diaspora und ihres Gottesdienstes. VIII, IX, XIV, XVI, XVIII, XIX, XX, XXIII sind Lieder an den allmächtigen Gott, ohne daß darin die Anbetung zum Lamm oder zum Christus weitergeführt ist. Dies ist bei Hymnen der Fall, die sich weder durch Parallele noch durch innere Einheit in die Gesamtstruktur eingefügt haben (XVIII und XIX, vielleicht sogar XIV). Lassen wir jedoch diese beiseite, verwischt sich das Bild sofort. In jeder unserer Gruppen stehen Hymnen an Gott neben Christus-Hymnen. Dem  $\ddot{\alpha}\xi\iota\omega\varsigma$ -Hymnus von IX fehlt jegliche christologische Relation, während die  $\ddot{\alpha}\xi\iota\omega\varsigma$ -Hymnen von X und XI Lieder an das Lamm sind. Abgesehen vom Ende, den rein christologischen Hymnen, wiederholt sich das Nebeneinander durchaus. Der Verfasser hat das liturgische Material zum Teil also schon in seiner vorchristlichen Gestalt gekannt, entweder in literarischen Vorlagen oder aber, wofür viel mehr spricht, in vagem Gedächtnis im Blick auf liturgischen Gebrauch. Der Inhalt dieser zweiten Art ist an der Theologie der Diaspora orientiert.<sup>35</sup> Gepriesen wird Gott, der Allmächtige (XVI, XIX, XXII), der ewige (XXIV, XVI), heilige (VIII), der Schöpfer (IX), auf seinem Thron (XII). Neben der Herrschaft Gottes (XV, XVI, XVII, XXII) wird seine Gerechtigkeit unterstrichen (XVIII, XX, XXIII), die jedoch Paulus eher ferne steht (XVI, XXIII). Genau wie in Hymnus IV verschwinden das Israelitisch-Historische, die wörtliche Thora, der kanaanäische Bund, wie dies für den Gottesdienst der Diaspora erwartet werden muß.

Mit diesen beiden Schichten verwoben ist als drittes die eigene Gedankenwelt des Sehers von Patmos. Es fällt auf, daß, verglichen mit dem Rest der Offenbarung, mit ihrer Sprache von Trompeten, Zornschalen und dem Neuen Jerusalem, spezifisch apokalyptischer Wortschatz selten erscheint. Im gesamten reflektieren die Hymnen viel mehr Diasporatheologie und Abendmahlschristologie als Apokalyptik. Und doch steht hinter dem Material die souverän schöpferische Gestalt des apokalyptischen Dichters, der seine Siebenzahl einfügt (XI und XIV), der die Hymnen frei weiterbildet, mit Buch (XI)

<sup>35</sup> P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur* (1954).

und Siegel (X), in seiner Symbolik des apokalyptischen Kleides (XXII), der gerichteten Hure (XX) und dem endgültigen Wehe (XVI und XVII).

Wir haben also theoretisch *drei Stufen* vor uns: Diaspora-Rudimente, kleinasiatische Liturgie, sofern sie hymnisch war, und Überarbeitung durch den Verfasser der Offenbarung. Weiter können wir nicht eindringen. Solange nicht präzise Formen des Diasporagottesdienstes einerseits und kleinasiatische liturgische Belege anderseits vorhanden sind, kann eine endgültige, detaillierte Scheidung nicht erfolgen. Und doch steht noch sichtbar genug *in der Mitte* der drei Schichten *liturgisches* Material aus Ephesus.

6. Wir fragen weiter: wenn sich der Verfasser der Apokalypse, bewußt oder unbewußt, von gottesdienstlichen Linien leiten ließ, weshalb fehlt ausgerechnet a) die Einsetzung, das Zentrum jedes altchristlichen Gottesdienstes, und weshalb gelingt es nicht, b) einen deutlichen Hymnus herauszuschälen, so daß wir uns mit Anspielungen begnügen müssen?

Was a) betrifft, muß auseinandergehalten werden, daß die Apokalypse nirgends Liturgie sein will, daß jedoch die theologische Substanz des Abendmahls überall vorhanden, bis in einzelne Formulierungen hinein, vom Blut zum Lamm zum Maranatha. Genau dasselbe gilt für das Johannesevangelium, das bekanntlich die Einsetzungsworte nirgends enthält, obwohl eine Fülle von Anspielungen an das Abendmahl nachgewiesen werden kann.<sup>36</sup>

In Beziehung auf b) komme ich zur Zitatmethode des fremdsprachigen Menschen zurück. Daß es sich beim Verfasser der Apokalypse um einen solchen, vom Semitischen bestimmten handelt, kann kaum angefochten werden. Weil das wörtliche Zitieren in einer angeeigneten Sprache schwierig ist, wenn man mit dem Zitat schon teilweise in seiner Muttersprache vertraut ist, fällt man leicht in die Paraphrasierung. Man drückt sich zweifach, dreifach aus, gestaltet neu, greift zu sprachlichen Assoziationen. Der Anfang ist vielleicht bekannt, aber sobald man aus der Erinnerung weiterzitiert, bricht das Zitat. Genau dieser Art des Paraphrasierens begegnen wir in den johanneischen Hymnen. Die ἀξιος-Gruppe

<sup>36</sup> Cullmann (A. 20), S. 33 ff.

bietet das beste Beispiel: eine vertraute Formel wird abgewandelt, durch hymnische Assoziationen ergänzt und mit eigenem Wortschatz vollendet. So entstehen drei verschiedene ἄξιος-Hymnen, wobei in deren ersten möglicherweise noch die vorchristliche Gestalt durchscheint. Diese These vermag zu erklären, warum Formeln sich unregelmäßig durch das ganze hymnische Material gleichsam als Assoziationen wiederholen; warum wir lediglich parallele oder verwandte Anfänge der Lieder besitzen; und warum die kurzen hymnischen Abschnitte straffer gebaut sind (VIII, XI, XIII), während sich die längeren öfters einfach in normaler Prosa verlieren (XVIII, XXII). Am durchsichtigsten ist die Eingangsliturgie. Die These vermag vor allem zu erhellen, warum wir eine Gesamtstruktur und doch nur wenige klar eruierbaren Einzelhymnen gefunden haben. Sie besagt, daß der Verfasser das liturgische Material sich später erst angeeignet hat, vielleicht jedoch Rudimente dazu schon vorher gekannt hat. Hymnus XVIII und XIX machen es zudem wahrscheinlich, daß noch weiteres, nicht aus der einen Struktur stammendes Material verwendet worden ist.

7. Werden die hier berührten Umstände beachtet, so ergeben sich (in Weiterführung der Arbeiten von Cullmann, Piper und Lucetta Mowry<sup>37</sup> bedeutende *Folgerungen* für die Geschichte des altchristlichen Gottesdienstes:

a) Wir besitzen eine neue Dokumentation für eine altchristliche Lokaltradition, unabhängig neben Didache und wesentlich älter als sämtliche Belege aus Ägypten und Rom. Neben kleinasiatischer Theologie wird kleinasiatische Liturgie in frühester Zeit greifbar, nicht nur allgemein in liturgischer Hymnodik, sondern in Grundzügen einer liturgischen Ordnung.<sup>38</sup>

b) Der fragwürdigen Scheidung des jüngeren Plinius in einen Wort- und einen Sakramentsgottesdienst ist ein erneuter Schlag versetzt. Es führt eine klare hymnische Linie von Einleitung und kerygmatischem Wort zum Jubellied über die Hochzeit des Lammes. Diese Feststellung erhält erhöhtes Gewicht

<sup>37</sup> S. oben Anm. 20. 4. 23.

<sup>38</sup> Die Schlußfolgerung von Lucetta Mowry (A. 23), S. 84, wird also nicht nur bestätigt, sondern bedeutend weitergeführt.

durch die Tatsache, daß wir uns lokal nicht zu ferne von Bithynien und zeitlich nicht weit vor Plinius befinden.

c) Gegenüber der Behauptung, der vornizänische Gottesdienst habe «ausnahmslos» in seinem Katechumenenteil lediglich eine Predigt enthalten, während die Gebete erst später gesprochen worden seien<sup>39</sup>, vertritt Kleinasien (oder ein Teil von Kleinasien) eine Ausnahme, indem Gebete schon am Anfang des Gottesdienstes auftreten, wie dies auch für jüdische Diasporakreise dieser Epoche vermutet worden ist.<sup>40</sup>

d) In früher Zeit hat Kleinasien bereits den Hymnus an den Christus gestaltet und im Gottesdienst gebetet und gesungen. Was Melito von Sardes schöpferisch weiterentwickelte, aber seit Paul von Samosata und andern im vierten Jahrhundert jämmerlich erstickt worden ist<sup>41</sup>, blühte schon am Ende des ersten Jahrhunderts. Dies wird durch Ign. Eph. 7, 2 bestätigt.

e) Schließlich findet sich hier ein schönes Beispiel für das organische Wachstum des altchristlichen Gottesdienstes. Aus der Diaspora des alttestamentlichen Bundesvolkes wächst der Christus-Hymnus, das neue Lied, nicht durch Bruch, sondern durch Transformation und Durchdringung. Das ist ein gottesdienstliches Equivalent zur urchristlichen Existenz zwischen Heilsgeschichte und Neuschöpfung: *εἰ τις ἐν Χριστῷ, καὶ νὴ κτίσις.*

*Evanston, Illinois.*

*Samuel Läuchli.*

---

<sup>39</sup> G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945), S. 36—37. Daß es bei Justin und in der Apost. Trad. so war, heißt niemals, daß es in Kleinasien auch so gewesen sein muß. Ich würde Cullmanns Warnung (A. 20), S. 8, vor Lietzmanns Methode einer konsequenten Rückdeutung noch verschärfen, trotz der bedeutenden Resultate, welche diese Methode in Ägypten und bei Behandlung der Didache hervorgebracht hat. Wir dürfen unter keinen Umständen das Bild der liturgischen Vielfalt verwischen.

<sup>40</sup> Wir haben dann in der Eröffnungsliturgie der Off. einen Beweis dafür, daß der nach Dix (A. 39), S. 37, seit dem 3. Jahrhundert nachweisbare jüdische Brauch, Gebete an den Anfang zu stellen, jedenfalls in der kleinasiatischen Diaspora des 1. Jahrhunderts vorhanden war.

<sup>41</sup> Zur Vernichtung der Christus-Hymnodik Kroll (A. 10), S. 38.