

Zugang zum Himmel

Das Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ in der Johannesoffenbarung

von Maria B. Lang

Der vorliegende Beitrag vertritt die These, dass das Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ ein zentrales Element in der Johannesoffenbarung bildet, welches sowohl mit ihrer literarischen und strukturellen Dynamik als auch mit ihrem raum-zeitlichen Konzept übereinstimmt. In der fortschreitenden Öffnung des Himmels zeigt sich die von Gott bewirkte Neuschöpfung der Wirklichkeit. Durch Jesus Christus ist die dualistische Trennung zwischen Himmel und Erde überwunden und der Zugang zum Himmel dauerhaft eröffnet.

1. Hinführung

Die Theologie der Johannesoffenbarung lässt sich zu Recht als „eidetische Theologie“¹ bezeichnen. In unzähligen, von biblischer Lektüre getränkten Bildern führt der Seher Johannes in erzählendem Modus vor Augen, was ihm gezeigt wurde.² Detailreich schildert er das von ihm im Geist Wahrgenommene.³ Auf diese Weise will er auch seine Leser zu einem Perspektivwechsel führen: Sie sollen seine Perspektive einnehmen und so die Welt mit neuen Augen sehen.⁴

¹ Vgl. *Knut Backhaus*, Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannesoffenbarung, in: ders. (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 10–53, hier 14.

² Zum alttestamentlichen Hintergrund der Johannesoffenbarung vgl. u. a. *Gregory K. Beale*, John’s Use of the Old Testament in Revelation (JSNTS 166), Sheffield 1998; *Adela Yarbro Collins*, The Use of Scripture in the Book of Revelation, in: dies. (Hg.), *New Perspectives on the Book of Revelation* (BETL 291), Leuven 2017, 11–32; *Thomas Hieke*, Die literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung, in: Stefan Alkier; Thomas Hieke; Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 271–290; *Hermann Lichtenberger*, Die Schrift in der Offenbarung des Johannes, in: Thomas S. Cauley; Hermann Lichtenberger (Hg.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins* (WUNT 277), Tübingen 2012, 382–392; *Steve Moyise*, The Old Testament in the Book of Revelation, in: Craig R. Koester; Mitchell G. Reddish (Hg.), *The Oxford Handbook of the Book of Revelation* (Oxford Handbooks), New York 2020, 83–100.

³ Die Schilderungen umfassen über das Geschaute hinaus auch Hör-, Geruchs- und Geschmackseindrücke; vgl. *Knut Backhaus*, Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, in: *EvTh* 64 (2004) 421–437, hier 432 f. Zur Ekphrasis in der Johannesoffenbarung vgl. u. a. *Annette Weissenrieder*, Bilder zum Sehen – Bilder zum Hören? Über die Grenzen von visuellem Bild und Sprache als Ekphrasis in Apk 17, in: Alkier; Hieke; Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (wie Anm. 2), 241–268; *Robyn J. Whitaker*, Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation (WUNT 2/410), Tübingen 2015; dies., *The Poetics of Ekphrasis. Vivid Description and Rhetoric in the Apocalypse*, in: Alkier; Hieke; Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (wie Anm. 2), 227–240.

⁴ Ähnlich *John J. Collins*, Revelation as Apocalypse, in: Yarbro Collins (Hg.), *New Perspectives on the Book of Revelation* (wie Anm. 2), 33–48, hier 48.

Die verschiedenen visionären Sinneseindrücke sind dabei von deutlichen Kontrasten und Gegensätzen geprägt, die sich gerade auch auf die räumliche Dimension erstrecken – wie innen und außen, oben und unten, Berg und Wüste und nicht zuletzt Himmel und Erde. Sie scheinen dem für eine apokalyptische Weltsicht typischen Dualismus zu entsprechen.⁵ Doch lässt sich fragen, ob die einander gegenübergestellten Bereiche tatsächlich so strikt voneinander geschieden sind, wie es zunächst den Eindruck erweckt.⁶

Die vorliegende Studie verfolgt die These, dass dem Motiv der ‚Himmelsöffnung‘⁷ innerhalb der Johannesoffenbarung eine Schlüsselrolle zukommt, insofern es auf literarisch-struktureller wie inhaltlicher Ebene ihrer Dynamik entspricht: In der zunehmenden Öffnung des Himmels spiegelt sich die von Gott bewirkte Neuschöpfung der Wirklichkeit. Der Begriff der ‚Himmelsöffnung‘ wird dabei in einem weiten Sinn verwendet und steht daher in Anführungszeichen, insofern er im Folgenden neben der Öffnung des Himmels selbst etwa auch die Öffnung einer Tür im Himmel oder des himmlischen Tempels bezeichnet. Über die Frage nach dem Dualismus hinaus, will die Studie damit einen Beitrag zur Diskussion um die raum-zeitliche Konzeption der Johannesoffenbarung leisten, die in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus gerückt ist, ohne dass dabei bislang die ‚Himmelsöffnung‘ eingehend untersucht worden wäre.⁸

Im Folgenden soll zunächst knapp die Rolle des Motivs der ‚Himmelsöffnung‘ innerhalb der literarischen Struktur der Johannesoffenbarung skizziert werden. Daran schließt sich eine Untersuchung der einzelnen geschilderten ‚Himmelsöffnungen‘ (Offb 4,1; 11,19; 15,5; 19,11; 21,1–22,5) an, wobei insbesondere zu fragen ist, ob damit eine sich steigernde Dynamik verbunden ist. Der abschließende Ausblick soll noch einmal den Perspektivwechsel

⁵ Zum Dualismus in frühjüdischer Apokalyptik vgl. u. a. *Stefan Beyerle*, Art. Apokalyptik (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) 2021, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13517/> [abg. am 11.07.2025]. Zum Dualismus in der Johannesoffenbarung vgl. u. a. *Akira Satake*, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 110–114.

⁶ So etwa *Konrad Huber*, Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminszenierung in der Narration der Johannesoffenbarung, in: PZB 26 (2017) 115–135, demzufolge die verschiedenen Räume einander kontrastierend gegenübergestellt, zugleich aber übereinander geblendet werden. Ferner handelt es sich etwa beim Gegenüber von ‚innen‘ und ‚außen‘ nach *Clarissa Breu*, ‚Geht hinaus aus ihr!‘ (Offb 18,4). Vier Frauenfiguren und ihre Bedeutung für die Organisation des Raumes in der Johannesoffenbarung, in: PZB 27 (2018) 24–41, nur um einen scheinbaren räumlichen Dualismus.

⁷ Vgl. dazu *Fritzeo Lentzen-Deis*, Das Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments, in: Bib. 50 (1969) 301–327.

⁸ *Stefan Alkier*; *Tobias Nicklas*, Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes, in: Tobias Nicklas, Studien zur Johannesapokalypse (Beyond Historicism – New Testament Studies Today 3), Paderborn 2024, 138–159, greifen hinsichtlich der raum-zeitlichen Struktur den von *Michail Michajlovič Bachtin*, Chronotopos (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1879), Berlin ⁵2021, geprägten Begriff des Chronotopos auf. Vgl. zur Raumkonzeption und Topographie in der Johannesoffenbarung ferner u. a. *Christian Blumenthal*, Das politische Potential neutestamentlicher Raumentwürfe. Ein Feldversuch am Ersten Petrusbrief und an der Johannesoffenbarung, in: BZ 65 (2021) 216–242; *Konrad Huber*, Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Yarbrow Collins (Hg.), New Perspectives on the Book of Revelation (wie Anm. 2), 131–159; *Michael Labahn*, ‚Apokalyptische‘ Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: Michael Labahn; Outi Lehtipuu (Hg.), Imagery in the Book of Revelation (CBET 60), Löwen 2011, 107–143; *James L. Resseguie*, Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John’s Apocalypse (BiInS 32), Leiden 1998, 70–95; *Michael Sommer*, Die literarische Konzeption von räumlicher und zeitlicher Wahrnehmung in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 96 (2015) 565–585.

thematisieren, zu dem der Seher Johannes seine Leser einlädt und mit dem er ihnen einen neuen, entgrenzten Blick auf die Wirklichkeit eröffnet.

2. Das Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ innerhalb der literarischen Struktur der Johannesoffenbarung

Das ganze Buch der Johannesoffenbarung ist – für eine Apokalypse ungewöhnlich – brieflich gerahmt:⁹ Nach dem Titel (1,1–3) mit Seligpreisung der Rezipienten steht ein Briefpräskript, in dem sich der Verfasser – ebenfalls gattungsuntypisch – selbst nennt (1,4–8). Mit der sogenannten Beauftragungsvision (1,9–20), die aufgrund ihres einleitenden Charakters noch dem Eingangsteil (1,1–20) zuzurechnen ist, setzt das visionäre Geschehen ein. Dabei verortet die Zeitangabe in 1,10 die gesamte Vision am Herrentag.¹⁰ In dichter Form begegnen in der Beauftragungsvision zahlreiche Motive, die später einzeln wieder auftreten. Darauf folgen die sieben Sendschreiben an die Gemeinden in Kleinasien (2,1–3,18). In ihnen sind Lob und Tadel des Kyrios auf die konkrete Situation vor Ort bezogen und tragen unvermutetes Lokalkolorit.¹¹ Neben dieser konkreten Verankerung bestehen gleichzeitig (u. a. mit den Überwindersprüchen) Verbindungen zum visionären Hauptteil. Am Ende des Buches fügt sich dann der zu Beginn eröffnete Rahmen, in dem sich zugleich liturgische Sprache widerspiegelt, in den Schlussdialogen (22,6–20) und im Briefschluss (22,21) wieder zusammen.

In diesen großen Rahmen ist der visionäre Hauptteil (4,1–22,5) eingespannt. Im Ineinander der verschiedenen Visionen, das zunächst eher als Durcheinander ohne erkennbare Ordnung erscheinen mag, bilden die Siebenerreihen und wiederkehrende, teils sich variierende Bildelemente und Hymnen leser- bzw. hörerenlenkende Ordnungsmuster.¹² In diesem

⁹ Zur Strukturierung vgl. *Backhaus*, *Vision* (wie Anm. 1), 34–36; ferner *David Edward Aune*, *Revelation*, 3 Bde. (WBC 52/A–C), Nashville, TN 1997; 1998; 1998, Bd. 1, XC–CV; *Heinz Giesen*, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 48–53; Franz Tóth, *Von der Vision zur Redaktion: Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse*, in: Jörg Frey; James A. Kelhoffer; Franz Tóth (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Wirkungen* (WUNT 287), Tübingen 2012, 319–412, hier 324–333, 408–411; *Francis J. Moloney*, *Tracing a Literary Structure in the Book of Revelation*, in: CBQ 84 (2022) 642–659. Zur Frage der Gattung der Johannesoffenbarung vgl. u. a. *Collins*, *Revelation* (wie Anm. 4); *Gregory L. Linton*, *Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre*, in: David L. Barr (Hg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBLSymS 39), Atlanta, GA 2006, 9–41; *Mitchell G. Reddish*, *The Genre of the Book of Revelation*, in: Koester; Reddish (Hg.), *The Oxford Handbook of the Book of Revelation* (wie Anm. 2), New York 2020, 19–35, sowie den Überblick bei *Backhaus*, *Vision* (wie Anm. 1), 30–34. Zum Briefcharakter vgl. *Martin Karrer*, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen 1986. Zur medialen Buchform wie zu Buchmotiven innerhalb der Johannesoffenbarung vgl. dagegen *Hans-Georg Gradl*, *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg i. Br. 2016.

¹⁰ Vgl. *David L. Barr*, *The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis*, in: *Interp.* 38 (1984) 39–50, hier 48.

¹¹ Vgl. dazu u. a. *Beate Kowalski*, *Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung*, in: *Backhaus* (Hg.), *Theologie als Vision* (wie Anm. 1), 54–76; *Hans-Josef Klauck*, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in: ders., *Alte Welt und neuer Glaube*, Göttingen 1994, 115–143.

¹² Vgl. *Backhaus*, *Vision* (wie Anm. 1), 34–36.

Zusammenhang kommt auch dem Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ eine strukturierende Funktion zu:¹³ Der visionäre Hauptteil hebt an mit dem Blick auf eine geöffnete Tür im Himmel (4,1), durch die der Seher – und mit ihm der Leser – in den himmlischen Thronsaal schaut. Auf die Thronsaalvision (4,1–5,14) mit dem Buch mit den sieben Siegeln und dem Auftreten des Lammes folgen die Siegelvision (6,1–8,1) mit den Visionen der Versiegelung der 144.000 und der Anbetung vor dem Thron sowie die Posaunenvision (8,2–11,19) mit den Episoden des kleinen Buches und der zwei Zeugen. Im Anschluss an die siebte Posaune, unmittelbar vor dem Erscheinen der apokalyptischen Frau und des Satansdrachens, wird der Tempel im Himmel geöffnet und die darin befindliche Bundeslade erscheint (11,19). Daran schließt sich die Vision vom Gottesvolk und seinen Widersachern (12,1–14,5) an und in ihr vom Lamm und seiner Gefolgschaft, gefolgt von der Vision der sieben Zornesschalen (14,6–16,21) mit Gerichtsankündigung und den Gerichtsbildern von Ernte und Weinlese sowie mit einer erneuten Öffnung des Tempels im Himmel – diesmal näher qualifiziert als ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ (15,5). Nach der folgenden Vision über das Geschick der Hure Babylon (17,1–19,10) ist mit dem Blick auf den geöffneten Himmel in 19,11 der Auftakt zur Vision des endgültigen göttlichen Sieges (19,11–22,5) gegeben. Der gesamte Visionszyklus mündet innerhalb dieser Schlussvision in die Vision des neuen Jerusalem, das sich von Gott her aus dem neuen Himmel auf die ebenfalls neue Erde herabsenkt (21,1–22,5).

3. Geöffnete Himmelstür (4,1)

Die dramaturgische Inszenierung lenkt den Blick zu Beginn des visionären Hauptteils zum Himmel, wo vielversprechend eine Tür geöffnet ist. Mit der Wendung μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ wird der neue Abschnitt eingeleitet.¹⁴ Die Wendung wird in leichter Variation an mehreren Stellen in der Johannesoffenbarung verwendet, um eine neue Vision einzuleiten (18,1; vgl. 7,1; 19,1) oder aber um innerhalb einer Vision neu anzusetzen (7,9; 15,5). In derselben Form wie hier begegnet die Wendung in 7,9 (vgl. auch Dan 7,6 f.^{LXX}). Als weitere Variationen begegnen μετὰ ταῦτα εἶδον (Offb 15,5; 18,1), μετὰ τοῦτο εἶδον (7,1) und μετὰ ταῦτα ἤκουσα (19,1). In diesem Fall eröffnet die Wendung nicht nur eine einzelne neue Vision, sondern den gesamten visionären Hauptteil.¹⁵

Das visionäre Geschehen wird dabei von Gott selbst angestoßen, wie das *Passivum Divinum* im Partizip Perfekt Passiv ἠνεωγμένη andeutet. Mit 27 Belegen zählt das Verb ἀνοίγειν zu den bevorzugten Vokabeln der Johannesoffenbarung und bringt zugleich ihren sinnerschließenden Charakter zum Ausdruck.¹⁶ Es steht einerseits im Zusammenhang mit teils versiegelten himmlischen Büchern, die aufgeschlagen die irdischen Ereignisse deuten

¹³ Vgl. Backhaus, Bilder (wie Anm. 3), 426.

¹⁴ Daneben ist die Wendung auch in der frühjüdischen Apokalyptik verbreitet (vgl. u. a. syrBar 37; 53,8; 4 Esra 11,22; äthHen 85,1; 86,2; 89,30); vgl. Satake, Offb (wie Anm. 5), 194, dort Anm. 2, sowie Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 279 f.; Pierre Prigent, Commentary on the Apocalypse of St. John, Tübingen 2001, 223.

¹⁵ Vgl. Gregory K. Beale, The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids, MI 1999, 316 f.; Giesen, Offb (wie Anm. 9), 147.

¹⁶ Zur Verwendung von ἀνοίγειν vgl. Backhaus, Bilder (wie Anm. 3), 426.

und vorantreiben (vgl. 5,2.3.4.5.9; 6,1.3.5.7.9.12; 8,1: Öffnen von Büchern bzw. Siegeln; 10,2.8; 20,12[2x]: geöffnete Bücher).¹⁷ Andererseits wird es verwendet, wo ein Zugang erschlossen wird (3,7[2x]: allgemein; 3,8.20; 4,1: Tür; 9,2: Schlund des Abgrunds; 11,19; 15,5: Tempel im Himmel; 19,11: Himmel; 12,16; 13,6: unspezifisch gebraucht). In diesem zweiten Fall wird das Wortfeld ergänzt durch ἡ κλεῖς (1,18: die Schlüssel des Todes und der Unterwelt; 3,7: der Schlüssel Davids; 9,1; 20,1: der Schlüssel [zum Schlund] des Abgrunds) und κλεῖν (3,7[2x].8; 11,6; 20,3; 21,25).

Bereits in 3,8 ist der Leser auf eine geöffnete Tür gestoßen. Im Sendschreiben an Philadelphia bringt der Kyrios seine ‚Schlüsselgewalt‘ zum Ausdruck: Er hat den Schlüssel Davids und kann allein öffnen wie schließen (vgl. 3,7). Er ist demnach derjenige, der den Zugang zu Gott eröffnet.¹⁸ So hat er vor die bedrängte Gemeinde, deren kleine Kraft er kennt, eine geöffnete Tür gegeben, die niemand zu schließen vermag. Die Formulierung mit dem Indikativ Perfekt Aktiv von διδόναι und dem Partizip Perfekt Passiv von ἀνοίγειν wirkt umständlich, doch impliziert das Perfekt, dass die Tür geöffnet bleibt.¹⁹ Während neben einer Deutung im Sinne einer erfolgreichen Verkündigung namentlich der Zugang zum endzeitlichen Heil bzw. zum neuen Jerusalem erwogen wird, wird ein Bezug zur geöffneten Himmelstür nur selten hergestellt, ist jedoch denkbar.²⁰

In einem anderen Zusammenhang ist im siebten Sendschreiben von einer Tür die Rede (3,20): Christus steht vor verschlossener Tür, doch öffnet er diesmal nicht, vielmehr klopft er und wartet, dass die Tür von innen geöffnet wird, ihn einzulassen. Der unterschiedliche Kontext sowie der aktivische Gebrauch von ἀνοίγειν legen einen direkten Zusammenhang mit dem Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ nicht unmittelbar nahe. An den beiden anderen Stellen, wo in der Johannesoffenbarung von einer Tür die Rede ist (3,8; 4,1) – sowie immer, wenn es um die Öffnung des Himmels geht – steht das Verb ausschließlich im Passiv (vgl. 4,1; 11,19; 15,5; 19,11). Lediglich in der fünften Posaunenvision öffnet ein Engel aktiv den Schlund des Abgrunds (9,1). Bemerkenswert ist gleichwohl die individuelle Gemeinschaft mit Christus, die sowohl präsentischen Charakter aufweist als auch eschatologisch ausgerichtet scheint.²¹

Die Idee einer geöffneten Himmelstür beruht auf einer räumlichen Vorstellung des Himmels als Gewölbe, in das man durch eine Öffnung gelangen kann.²² Das Nomen ὁ οὐρανός

¹⁷ Vgl. zu den Buchmotiven und ihrer medialen Semantik eingehend *Gradl*, Buch (wie Anm. 9), 221–398.

¹⁸ Vgl. *Martin Karrer*, Johannesoffenbarung, Teilband 1 (Offb 1,1–5,14) (EKK 24), Ostfildern 2017, 352; *Craig R. Koester*, Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 38A), New Haven, CT 2014, 324.

¹⁹ Vgl. *Giesen*, Offb (wie Anm. 9), 132; *Karrer*, Offb (wie Anm. 18), 352.

²⁰ Vorsichtig erwägt dies etwa *Harald Ulland*, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13 (TANZ 21), Tübingen 1997, 130. Zu den unterschiedlichen Deutungen vgl. u. a. *Aune*, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 236; *Ulland*, Vision (wie Anm. 20), 130–132. Den Zugang zum himmlischen Jerusalem sehen darin u. a. *Traugott Holtz*, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 2008, 48; *Satake*, Offb (wie Anm. 5), 182, während *Giesen*, Offb (wie Anm. 9), 136, auf diese und andere Stellen verweist, um die geöffnete Tür allgemein als Bild „für den Zutritt zu einem Ort oder Status“ zu deuten. Näherhin interpretiert er sie als den schon in der Gegenwart eröffneten Zugang zum endzeitlichen Heil.

²¹ Vgl. u. a. *Karrer*, Offb (wie Anm. 18), 368 f.; *Koester*, Rev (wie Anm. 18), 340 f.

²² Vgl. *Joachim Jeremias*, Art. θύρα, in: ThWNT 3 (1957) 173–180, hier 176 f.

bezeichnet in der Johannesoffenbarung sowohl die kosmische Größe (im Sinne des englischen *sky*) als auch den Raum Gottes (im Sinne von *heaven*). Beide Vorstellungen berühren einander und können ineinander übergehen.²³ Alttestamentlich begegnet das Motiv einer (geöffneten) Himmelstür in Gen 28,17 (Jakobstraum) und Ps 78,23 (bezogen auf Regen und Manna).²⁴ Zu Beginn einer (prophetischen) Vision schildert im AT nur Ez 1,1 die Öffnung des Himmels, ohne dass von Türen die Rede wäre. Dabei bleibt der Seher auf der Erde und sieht von dort die Visionen im Himmel. In der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur begegnet das Motiv einer geöffneten Himmelstür ebenfalls (AscJes 6,9; äthHen 14,14b–15; 3 Makk 6,18; TestLev 5,1). In äthHen 14,14b–15 eröffnet die Vision eine Himmelsreise, während sie in TestLev 5,1 innerhalb einer solchen geschildert wird.²⁵ In der paganen griechischen Literatur ist die Vorstellung gebräuchlicher (vgl. etwa *Hom.*, Il. 5, 749 f.) und war wohl besonders im kleinasiatischen Raum verbreitet.²⁶

Das Motiv der geöffneten Himmelstür impliziert sowohl eine räumliche Trennung zwischen Himmel und Erde als auch eine erste Durchlässigkeit bzw. Verbindung zwischen ihnen.²⁷ Mit der Aufforderung an Johannes, in den Himmel hinaufzusteigen, wo er ihm zeigen werde, was danach geschehen müsse (Offb 4,1), steht die – wenngleich begrenzte – Zugänglichkeit im Vordergrund. Dabei stellt die Zuordnung zur „ersten Stimme“ den Bezug zu 1,10 und somit zur Berufungsvision her. Unklar ist derweil, ob es sich beim Sprecher um Christus²⁸ oder um einen *angelus interpres*²⁹ handelt.

Die Wendung ἐγενόμην ἐν πνεύματι beinhaltet eine räumliche Konnotation.³⁰ Sie zeigt einen Ortswechsel an, der allerdings nicht notwendig als physisch aufzufassen ist.³¹ Bereits in der Berufungsvision (1,10) leitet sie den Übergang in die Dimension bzw. Welt der Visionen ein, der von manchen Auslegern als Entrückung in den Himmel angesehen wird.³² Die Situierung auf der Insel Patmos wie die Lokalisierung der Stimme hinter dem Seher lassen jedoch annehmen, dass die Berufungsvision noch auf Erden, konkreter: auf Patmos zu verorten ist. Ebenso bleibt in 4,1 f. – genau besehen – erzählerisch offen, ob der Seher

²³ Vgl. auch Huber, Topoi (wie Anm. 8), 148. Zum religionsgeschichtlichen wie biblisch-theologischen Hintergrund der Himmelsvorstellungen vgl. Helmut Traub; Gerhard von Rad, Art. οὐρανός κτλ, in: ThWNT 5 (1954) 496–543. Vgl. ferner Giesen, Offb (wie Anm. 9), 147; Lentzen-Deis, Himmelsöffnung (wie Anm. 7).

²⁴ Vgl. Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 280.

²⁵ Vgl. Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 280; Giesen, Offb (wie Anm. 9), 147; eingehend Lentzen-Deis, Himmelsöffnung (wie Anm. 7), 306 f., 318–321.

²⁶ Dazu ausführlicher Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 280–282.

²⁷ So treffend Labahn, Geographie (wie Anm. 8), 132.

²⁸ Vgl. etwa Giesen, Offb (wie Anm. 9), 147 f.

²⁹ So u. a. Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 282.

³⁰ Vgl. Huber, Kontrastierung (wie Anm. 6), 120.

³¹ Vgl. Daria Pezzoli-Olgiaiti, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung (FRLANT 175), Göttingen 1997, 37 f.; vgl. ferner Huber, Topoi (wie Anm. 8), 140–144.

³² Vgl. Labahn, Geographie (wie Anm. 8), 114 f. Der zweimalige Gebrauch derselben Wendung (Offb 1,10; 2,1) wird unterschiedlich ausgelegt: als Hinweis auf die Fortsetzung derselben Vision, als Zeichen für den Beginn des visionären Hauptteils, infolge der Notwendigkeit einer ‚größeren Ekstase‘ für eine Entrückung in den Himmel, als zweite Vision (hervorgerufen durch dieselbe Stimme), aufgrund der Zusammenfügung verschiedener Visionen; vgl. dazu Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 1, 283 f.

dem Auftrag, den er vernimmt, tatsächlich Folge leistet und die geöffnete Tür in einer leiblichen Himmelsreise durchschreitet,³³ oder ob er gewissermaßen an der Himmelstür stehen bleibt und lediglich durch den geöffneten Türspalt blickt.³⁴ In jedem Fall erweist sich der Himmel auf diese Weise zumindest punktuell als durchlässig – unabhängig davon, ob es sich nun um eine physische oder nur visionäre Zugänglichkeit handelt. Entscheidend ist der damit einhergehende Perspektivwechsel: Mindestens im Geist befindet sich der Seher ab dem Beginn von 4,2 in Gottes himmlischem Thronsaal. Alle folgenden Visionen, auch das irdische Chaos, nimmt er nunmehr aus der Perspektive des Himmels wahr – und mit ihm der Leser.

4. Öffnung des Tempels Gottes im Himmel (11,19)

Nachdem der Schall der Posaune des siebten Engels verklungen ist (11,15–18), erscheinen kurz nacheinander zwei Zeichen am Himmel: zunächst die apokalyptische Frau (12,1 f.) und dann der Drache (12,3 f.). Zuvor jedoch wird der Tempel im Himmel aufgetan, gefolgt von großen Naturereignissen (11,19). Die Einordnung von 11,19 in den Kontext ist umstritten: Schließt der Vers – wie es die Kapiteleinteilung nahelegt – die siebte Posaunenvision ab, oder leitet die Öffnung des Tempels die folgende Vision ein?³⁵ Im Folgenden soll daher zunächst der unmittelbare Kontext beleuchtet werden, ehe diese nächste ‚Himmelsöffnung‘ näher untersucht wird.

Die siebte Posaunenvision hebt sich von den vorhergehenden sechs Visionen deutlich ab: Ihr geht die Vision vom geöffneten Büchlein, das der Seher zu verspeisen hat, und von den zwei Zeugen voraus (10,1–11,14). Unmittelbar vor der siebten Posaune erklingt zudem, wie vor der sechsten Posaune, ein Wehruf (11,14). Dieser schließt das zweite Wehe ab und kündigt das dritte an, das jedoch nicht mehr ausdrücklich gekennzeichnet wird. Die siebte Posaune selbst leitet kein weiteres Strafgericht über die Erde ein, vielmehr wird Gott durch laute Stimmen im Himmel und durch die vierundzwanzig Ältesten gepriesen. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Öffnung des siebten Siegels (8,1) nach der Reihe der vorherigen sechs Siegel (vgl. 6,1–17). Mindestens einige Ausleger sehen mit 11,19 das Ziel bereits erreicht, auf das in den folgenden Kapiteln ein Neuansatz folgt, um der aktuellen Notsituation der Christen gerecht zu werden.³⁶ Wo der Vers in diesem Sinn als Abschluss

³³ So etwa *Labahn*, *Geographie* (wie Anm. 8), 131 f.; *Satake*, *Offb* (wie Anm. 5), 194.

³⁴ Auf die erzählerische Leerstelle macht *Michael Sommer*, „Show Me the Way to Heaven?“ Der Leser und die Konstruktion der Raumstrukturen der Offenbarung des Johannes, in: *Yarbro Collins* (Hg.), *New Perspectives on the Book of Revelation* (wie Anm. 2), 473–486, hier 477–479, aufmerksam. Die Offenheit erinnert an Paulus, der nicht zu sagen wagt, ob er sich bei der berichteten Entrückung in den dritten Himmel bzw. in das Paradies im oder außerhalb des Leibes befunden habe (vgl. 2 Kor 12,2–4); auf diese Analogie verweist auch *Huber*, *Topoi* (wie Anm. 8), 143.

³⁵ *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 661, sieht in *Offb* 11,19 den Abschluss des vorherigen wie den Beginn des neuen Abschnitts. Anderer Ansicht sind u. a. *Beale*, *Rev* (wie Anm. 15), 618; *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 267 f.; *Ulrich B. Müller*, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), Gütersloh ²1995, 224 f.; *Ulland*, *Vision* (wie Anm. 20), 169 f.

³⁶ Vgl. *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 268; *Satake*, *Offb* (wie Anm. 5), 276 f.

der vorausgehenden Vision gesehen wird, tritt vor allem ihr Charakter als Theophanie stärker hervor, welche die vorhergehenden Hymnen bestätigt.³⁷

Mit dem Erscheinen der apokalyptischen Frau und des Drachens am Himmel setzt ein neuer Abschnitt im Visionszyklus ein, der das Gottesvolk seinen Widersachern gegenüberstellt. Das Erscheinen eines großen bzw. anderen Zeichens (12,1.3) am Himmel kündigt ein Offenbarungsgeschehen an.³⁸ Noch ein weiteres Mal sieht Johannes ein anderes, großes und wunderbares Zeichen am Himmel: wenn die sieben Engel mit den sieben Plagen auftreten (15,1). Wo sonst in der Johannesoffenbarung von Zeichen die Rede ist, handelt es sich um Zerrbilder der Gegenseite, mit denen die Menschen verführt werden sollen (13,13.14; 16,14; 19,20). Dort stehen die Zeichen jeweils in Verbindung mit ποιῆν. Nur an dieser Stelle der Johannesoffenbarung wird ὡφθῆ verwendet – und das gleich dreimal in dichter Folge (11,19; 12,1.3).³⁹ Dieser Zusammenhang legt nahe, dass 11,19 die Überleitung zum folgenden Visionszyklus bildet.

Das Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ in 11,19 ist näherhin auf den Tempel Gottes im Himmel bezogen. Von einem Tempel ist in der Johannesoffenbarung insgesamt sechzehnmal die Rede (3,12; 7,15; 11,1.2.19[2x]; 14,15.17; 15,5.6.8[2 x]; 16,1.17; 21,22[2 x]). Die letzten beiden Stellen zeichnen sich dadurch aus, dass gerade *kein* Tempel zu sehen ist, da Gott und das Lamm den Tempel des neuen Jerusalem bilden.⁴⁰ Besonders in der Mitte des Buches steht der himmlische Tempel als der Ort im Fokus, aus dem Engel hervortreten oder eine große Stimme erschallt. Ähnlich wie der Thron repräsentiert der Tempel den Ort der Gottesgegenwart,⁴¹ wobei im Kontrast von Innen und Außen der verbergende Charakter stärker hervortritt. Das selbstständige Öffnen der Tempelpforten galt in der Antike als Omen, das entweder ein Heils- oder ein Unheilszeichen sein konnte (vgl. u. a. *Xen.*, *Hell.* 6,4.7; *Tac.*, *hist.* 5,13; *Verg.*, *Aen.* 3,90–96). Auch eine rabbinische Tradition spricht davon, dass sich vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels seine Tore von selbst öffneten (vgl. bYoma 39b).⁴² Das Verb ἀνοίγειν steht – wie bei der ersten ‚Himmelsöffnung‘ (4,1) – im Passiv, ohne dass der Urheber genannt wird, sodass es wiederum als *Passivum Divinum* zu lesen ist. Anders als bei der Himmelstür (4,1), die bereits geöffnet ist, wird der Seher hier zum Augenzeugen davon, wie der Tempel Gottes im Himmel geöffnet wird. Der ingressive Aorist ἠνοίγη hebt dabei einerseits den momentanen Aspekt der Öffnung hervor, zugleich akzentuiert er andererseits das Resultat des Vorgangs: die Tatsache, dass der Tempel nunmehr geöffnet *ist*.

Die Öffnung des Tempels gibt dabei den Blick auf die Bundeslade⁴³ frei, die sichtbar wird bzw. – wenn man der Offenbarungsterminologie von ὡφθῆ Rechnung trägt – erscheint. Im

³⁷ Vgl. u. a. *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 267 f.

³⁸ Vgl. *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 276.

³⁹ In *Offb* 11,19 wird ὡφθῆ aber oft anders interpretiert und übersetzt: Es handle sich um ein Sichtbarwerden im Tempel im Himmel, in 12,1.3 aber um ein Erscheinen am Himmel, vgl. etwa *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 262, 267 f., 275 f.

⁴⁰ Vgl. zum himmlischen Tempel in der Johannesoffenbarung eingehend *Nicholas J. Moore*, *The Open Sanctuary. Access to God and the Heavenly Temple in the New Testament*, Grand Rapids, MI 2024, 53–76.

⁴¹ Vgl. zur Beziehung von Tempel, Thron und Bundeslade als Ort der Schechina *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 677.

⁴² Vgl. *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 676 f.

⁴³ Aufgrund der grammatikalischen Konstruktion wäre die Übersetzung „seine Bundeslade“ ebenso möglich wie „die Lade seines Bundes“, vgl. *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 677.

NT wird die Bundeslade außer an dieser Stelle der Johannesoffenbarung nur in Hebr 9,4 erwähnt, wo die Ausstattung des irdischen Tempels beschrieben wird. Ihre Bedeutung wird dort jedoch nicht weiter entfaltet. Die Beschreibung der Tempelausstattung bei der Einweihung des salomonischen Tempels in 1 Kön 8,1–11 (vgl. 2 Chr 5,2–10), insbesondere die Lokalisierung der Lade im Allerheiligsten, dürfte zwar im Hebräerbrief wie in der Johannesoffenbarung im Hintergrund stehen, doch werden alle übrigen Aspekte ausgeblendet: Der Fokus ist einzig auf die Bundeslade im geöffneten Tempel gerichtet. Das Erscheinen der Bundeslade wird vielfach mit einer Tradition verbunden, die das Offenbarwerden der Bundeslade verheißt, wenn der Herr sein Volk wieder sammelt und ihm Erbarmen erweist: Vor der Zerstörung des Tempels 587 v. Chr. wurde sie zusammen mit dem Zelt und anderen Gegenständen von Jeremia verborgen und galt seither als verschollen (so 2 Makk 2,4–8; vgl. u. a. auch syrBar 6,5–10; 80,2; *Ios.*, ant. 18,85).⁴⁴ Möglicherweise klingt auch die Verheißung aus Jer 3,16 f. mit an.⁴⁵

Begleitet werden die Öffnung des Tempels und das Erscheinen der Bundeslade von Blitzen, Stimmen, Donner, einem Erdbeben und großem Hagel. Die genannten Naturereignisse begegnen in verschiedenen Varianten an weiteren Stellen in der Johannesoffenbarung. In 4,5 sind es vom himmlischen Thron ausgehende Theophanie-Zeichen, in 8,5 bilden sie mit stärkerem Gerichts-Charakter einerseits den Abschluss der Vision des Engels mit dem Räucherwerk und andererseits den Auftakt zum Erschallen der sieben Posaunen, in 16,18–21 wiederum besteht darin das Gericht der siebten Zorneschale.⁴⁶ Beim Vergleich mit der alttestamentlichen Verwendung der Motive im Zusammenhang mit Theophanien (vgl. Ex 19,16–20; Jes 29,6; 64,2; Ps 68,19; 77,18) fällt auf, dass sie in der Johannesoffenbarung stärker im Zeichen des Gerichts stehen.⁴⁷ Beim Hagel, der als siebte Plage die Ägypter trifft (Ex 9,13–35), ist der Gerichts-Charakter gleichwohl ebenfalls deutlich.⁴⁸ Daneben gelten Erdbeben – ohne Blitze, Donner und Getöse – teils als Bestandteil der endzeitlichen Wehen (vgl. Mk 13,8 parr.; syrBar 27,7; 4 Esra 9,2).⁴⁹ Innerhalb der Johannesoffenbarung ist der Schilderung in 11,19 jene aus 8,5 am nächsten: In beiden Fällen sind die Ereignisse im Zusammenhang einer Theophanie zu sehen, tragen aber zugleich Gerichts-Charakter. Die Erscheinungen, die dem Kontext nach wohl auf Erden stattfinden, begleiten anders als in 4,5 ein im Himmel vollzogenes Geschehen, wobei ihre Folgen im Unterschied zu 16,18–21 nicht beschrieben werden.

Die Öffnung des himmlischen Tempels und die verschiedenen Naturereignisse bilden fernerhin Epiphanie-Motive, die eine bevorstehende göttliche Erscheinung ankündigen

⁴⁴ Vgl. *Beale*, *Rev* (wie Anm. 15), 619; *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 267; *Satake*, *Offb* (wie Anm. 5), 276, Anm. 365.

⁴⁵ Vgl. *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 677 f., der näher auf die Bundeslade und ihren möglichen Verbleib in verschiedenen Traditionen eingeht.

⁴⁶ Vgl. dazu *Satake*, *Offb* (wie Anm. 5), 239 f.

⁴⁷ Vgl. zum Gebrauch der einzelnen Elemente in alttestamentlichen Theophanieschilderungen *Klaus-Peter Jörs*, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (StNT 5), Gütersloh 1971, 106.

⁴⁸ Vgl. *Müller*, *Offb* (wie Anm. 35), 224 f.

⁴⁹ Vgl. *Satake*, *Offb* (wie Anm. 5), 239.

können.⁵⁰ Liest man in diesem Sinn 11,19 als Auftakt bzw. Überleitung zur folgenden Vision, in der mit der Geburt und sofortigen Entrückung des Kindes das Erdenleben Jesu für einen kurzen Moment in den Blick kommt,⁵¹ kann noch ein weiterer Aspekt erwogen werden. Es gibt verschiedene christliche Traditionen, die das Ostergeheimnis von Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi – in unterschiedlichen Varianten – mit dem Öffnen des Zugangs zum Allerheiligsten bzw. der Himmels- oder Paradieses-Pforte verbinden: Mk 15,38 lenkt beim Tod Jesu den Blick für einen Augenblick vom Kreuz, an dem gerade der Sohn Gottes gestorben ist (vgl. 15,37.39), auf den Tempel, in dem der Vorhang von oben bis unten entzweireißt. In Mt 27,51 wird dieses Ereignis darüber hinaus von einem Erdbeben begleitet. Der Hebräerbrieff akzentuiert den durch Christus endgültig eröffneten Zugang zum Himmel bzw. zum himmlischen Heiligtum (vgl. v. a. Hebr 10,19–22).⁵² Wenn gleich die Motive nicht ganz übereinstimmen und die theologischen Ansätze völlig unterschiedlich sind, deutet sich darin doch eine dahinterliegende gemeinsame christliche Vorstellung an.

5. Erneute Öffnung des Tempels im Himmel (15,5)

Beim Auftreten der sieben Engel mit den sieben letzten Plagen wird erneut der Tempel geöffnet. Diese Engel sind, nach der apokalyptischen Frau und dem Drachen, das dritte Zeichen, das der Seher am Himmel sieht. Offb 15,1 fasst mit einer ersten Vorstellung der Engel und ihrer Plagen die folgende Vision knapp zusammen.⁵³ Darauf wechselt das Bild zunächst noch einmal zu einem gläsernen Meer, an dem die Überwinder des Tieres unter Harfenbegleitung das Lied des Mose und des Lammes singen. Der Öffnung des Himmels-tempels geht damit wiederum unmittelbar ein Hymnus voraus.⁵⁴ Aus dem Tempel treten anschließend die Engel heraus, die von einem der sieben Lebewesen die sieben Schalen mit dem Zorn Gottes empfangen. Daraufhin wird der zuvor geöffnete Tempel vom Rauch von Gottes Herrlichkeit und Macht undurchdringlich gefüllt, sodass er nicht mehr betreten werden kann, bis die sieben Plagen vollendet sind. Nur mehr zweimal wird aus dem Tempelinneren eine laute Stimme ertönen: die Anweisung, die Zornesschalen auszugießen (16,1), und der Ruf „Es ist geschehen!“, wenn der siebte Engel seine Schale ausgießt (16,17), wobei der Ruf näherhin als vom Thron herkommend gekennzeichnet wird.⁵⁵ In der weiteren Folge wird dieser Tempel Gottes in der Johannesoffenbarung nicht mehr erwähnt.

⁵⁰ Vgl. *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 661. Auch in 3 Makk 6,18 steht das Öffnen der Tore des Himmels im Zusammenhang einer Epiphanie; vgl. *Lentzen-Deis*, *Himmelsöffnung* (wie Anm. 7), 305–308, bes. 306 f.

⁵¹ Vgl. *Backhaus*, *Vision* (wie Anm. 1), 44.

⁵² Vgl. dazu *Knut Backhaus*, *Der Hebräerbrieff* (RNT), Regensburg 2009, 255–260; *Moore*, *Sanctuary* (wie Anm. 40), 77–102.

⁵³ Dies legt zum einen ihre Kennzeichnung als „die letzten“ mit der Begründung „denn in ihnen wurde der Zorn Gottes vollendet“ nahe. Zum andern lässt 15,5 f. darauf schließen, insofern die Engel aus dem zuvor geöffneten Tempel hervortreten. *Giesen*, *Offb* (wie Anm. 9), 341, betrachtet 15,1 in diesem Sinn als eine Art Überschrift; andere Ausleger dagegen deuten den Vers als Interpolation. Vgl. auch *Aune*, *Rev* (wie Anm. 9), Bd. 2, 863, 869.

⁵⁴ Vgl. zu den Verbindungen zu Dtn 31 f. *Sommer*, *Way* (wie Anm. 34), 482 f.

⁵⁵ In Offb 16,7 meldet sich zudem mit dem Altar noch ein ungewöhnlicher Sprecher im Umfeld des Tempels zu Wort, um Gott angesichts seiner gerechten und wahrhaftigen Gerichte zu preisen.

Die erneute Himmelsöffnung selbst wird ähnlich wie in 4,1 mit καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον eingeleitet. Nach dem Hymnus (15,3 f.) ist damit ein Neuansatz innerhalb der Vision der sieben Zornesschalen (15,1–16,21) markiert. Wie in 11,19 wird der Tempel im Himmel geöffnet, wobei ἀνοίγειν erneut im Indikativ Aorist Passiv steht. Es verwundert, dass der bereits geöffnete Tempel erneut geöffnet wird.⁵⁶ Eine Erklärung könnte womöglich seine ungewöhnliche Benennung als ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου bieten: Sie könnte darauf hindeuten, dass der Verfasser ihn auf diese Weise vom zuvor genannten Tempel oder Heiligtum unterscheiden wollte. Die Genetivverbindung bereitet gleichwohl gewisse Schwierigkeiten, insofern eine vergleichbare Verbindung von Tempel und Zelt sonst nur in 4Q394 frgm. 1,2,16 f. belegt ist.⁵⁷ Einige Kommentatoren versuchen die Schwierigkeiten zu lösen, indem sie den Genetiv explikativ auslegen: „der Tempel, [i. e.] das Zelt des Zeugnisses“⁵⁸. Der Ausdruck ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου wiederum kommt in LXX häufig vor (vgl. Ex 27,21; 40,34; Lev 4,4; Num 3,7 u. ö.), wo er das ‚Zelt der Begegnung‘ bzw. die ‚Stiftshütte‘ bezeichnet; im neutestamentlichen Kanon begegnet er indes außer an dieser Stelle nur in Apg 7,44. Möglicherweise steht der Ausdruck auch in Verbindung zur Exodustradition, die sich durch die gesamte Vision der sieben Plagen zieht. Die meisten Ausleger sehen darin jedenfalls das himmlische Urbild der Wohnung Gottes unter den Menschen (vgl. Offb 13,6; sowie 7,15; 21,3).⁵⁹

Während in 11,19 die Tempelöffnung Naturereignisse als Zeichen der Theophanie und des Gerichts nach sich zieht, treten hier zunächst die Engel mit den sieben Plagen daraus hervor und erhalten Schalen, gefüllt mit Gottes Zorn. So wird vor Augen geführt, dass es sich bei den Plagen um Gottes Gericht handelt. Damit stimmt ferner überein, dass der Tempel – entsprechend alttestamentlichen Theophanien (vgl. u. a. Ex 40,34 f.; 1 Kön 8,10 f.; 2 Chr 5,13; Jes 6,4; Ez 10,3 f.) – undurchdringlich mit Rauch gefüllt ist, der von der Macht und Herrlichkeit Gottes herrührt. Dabei überwiegt wie bei Offb 11,19 auch hier das *tremendum* der Gegenwart Gottes.⁶⁰

Die erneute Öffnung des Tempels und seine anschließende Unzugänglichkeit wirken irritierend. Möglicherweise verbirgt sich dahinter – mit Blick auf das neue Jerusalem, in dem kein Tempel mehr zu sehen ist – eine Relativierung des Tempels, die aber allenfalls angedeutet und nicht näher reflektiert wird. Hinsichtlich der Annahme einer sich steigernden Öffnung des Himmels zeigt sich gleichwohl eine gewisse Spannung. Eher scheint es, wie auch an anderen Stellen in der Johannesoffenbarung, dass die Visionszyklen keinen fortschreitenden, linearen Geschichtsprozess bilden, sondern die gleichen Ereignisse in variierenden Bildern vor Augen führen. Gleichwohl bleibt die Gesamtdynamik hinsichtlich der

⁵⁶ Satake, Offb (wie Anm. 5), 62, sieht in der erneuten Öffnung des Tempels im Himmel ein Anzeichen, dass die Reihe der Zornesschalen sich aus der Vision der Posaunen entwickelt, zu der sie grundsätzlich parallel aufgebaut seien, jedoch mit einigen differierenden Entwicklungen wie einer deutlichen Intensivierung; ähnlich Giesen, Offb (wie Anm. 9), 347 f.

⁵⁷ Vgl. Satake, Offb (wie Anm. 5), 331.

⁵⁸ So etwa Beale, Rev (wie Anm. 15), 801; Prigent, Rev (wie Anm. 14), 462; vgl. dazu auch Giesen, Offb (wie Anm. 9), 346.

⁵⁹ Vgl. Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 2, 876–878; Giesen, Offb (wie Anm. 9), 346; Prigent, Rev (wie Anm. 14), 462; Satake, Offb (wie Anm. 5), 331.

⁶⁰ Vgl. Beale, Rev (wie Anm. 15), 806 f.; Prigent, Rev (wie Anm. 14), 463; Satake, Offb (wie Anm. 5), 331 f.

‚Himmelsöffnung‘ bestehen: von der Tür über den Tempel bis zum gesamten Himmel. Die erneute Öffnung des Tempels fügt sich darin als retardierendes Moment ein. Zugleich bildet sie in einer Art *crescendo* den Auftakt zu einem neuen Umlauf, der in einer weiteren Steigerung, Konkretisierung und Ausweitung gegenüber den vorherigen Visionszyklen das Gericht Gottes versinnbildlicht.⁶¹

6. Offener Himmel (19,11)

Nach der von mehreren Hymnen und Dialogen durchzogenen Vision über das Geschick Babylons, die von einer Audition im himmlischen Thronsaal abgeschlossen wurde, setzt mit 19,11 die Vision von Gottes endgültigem Sieg (19,11–22,5) ein, die in der Vision des neuen Jerusalem enden wird. Der Beginn der Vision ist sprachlich nicht allzu deutlich markiert.⁶² Anstatt der signifikanteren Wendung μετὰ ταῦτα (vgl. etwa 18,1; 19,1) wird sie mit καὶ εἶδον eingeleitet, wodurch in der Folge auch der weitere Verlauf strukturiert wird (vgl. 19,17.19; 20,1.4.11.12; 21,1). Nach der vorherigen Audition ist mit dem Fokus auf das visuelle Moment aber dennoch ein Neuansatz erkennbar. Unterstützt wird dieser Eindruck durch den engen Anschluss an 4,1: Der Seher erblickt nun nicht nur eine geöffnete Tür im Himmel, sondern er sieht den ganzen Himmel geöffnet (erneut Partizip Aorist Passiv ἤνεωγμένον). Mit καὶ ἰδοὺ folgt sogleich das nächste Signalwort: Der offene Himmel lichtet gewissermaßen den Vorhang, um den Blick freizugeben auf den Reiter auf dem weißen Pferd.

Das Motiv der Öffnung des Himmels ist in der apokalyptischen Literatur am Beginn einer Vision oder Offenbarung weit verbreitet.⁶³ In erster Linie ist es mit dem Empfang einer göttlichen Offenbarung verbunden (vgl. Ez 1,1), wobei es meist mit einem Verb des Sehens einhergeht. Weiter als im AT ist das Motiv in dieser Funktion in der frühjüdischen, insbesondere der apokalyptischen Literatur zu finden (vgl. u. a. ApkMos 35,2; syrBar 22,1; JosAs 14,3; TestLev 2,6; TestJud 24,2; 4Q 213 f.). Häufig dient es als Einleitung einer göttlichen Offenbarung, kann aber auch Signal für den Beginn eines göttlichen Gerichts sein (vgl. u. a. Jes 64,1–3; 3 Makk 6,18 f.; TestLev 5,1–7; 18,6). Im NT wird an verschiedenen Stellen der geöffnete Himmel sichtbar (vgl. Mk 1,10 parr.; Joh 1,51; Apg 7,56; 10,11). Daneben begegnet das Motiv in frühchristlichen Texten (vgl. u. a. *Herm.*, vis. 1,1,4; *Orig.*, Cels. 1,41–48). In der Pistis Sophia geht die Öffnung des Himmels zudem mit dem Kommen Christi einher (PS 1,4). Mit Offenbarungszeichen oder Omen verbunden findet sich das Motiv ferner im paganen griechisch-römischen Umfeld (vgl. *Verg.*, Aen. 9,20).⁶⁴

Vor diesem Hintergrund kommt dem geöffneten Himmel in Offb 19,11 eine mehrfache Funktion zu: Er leitet die folgende Vision, näherhin: die Parusie Christi, ein. Diese trägt

⁶¹ Vgl. etwa Beale, Rev (wie Anm. 15), 808; Giesen, Offb (wie Anm. 9), 341 f., 347 f.

⁶² Vgl. zur Strukturierung u. a. Giesen, Offb (wie Anm. 9), 420; Satake, Offb (wie Anm. 5), 378 f.

⁶³ Vgl. Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 3, 1052.

⁶⁴ Vgl. zur Verbreitung des Motivs, insbesondere zu den Vergleichsstellen Aune, Rev (wie Anm. 9), Bd. 3, 1052, sowie ausführlich Lentzen-Deis, Himmelsöffnung (wie Anm. 7).

insgesamt Epiphanie-Charakter, ist aber für die Gegner Gottes und seines Volkes mit einem Strafgericht verbunden.⁶⁵ Auf der Erzählebene gibt die Himmelsöffnung sodann einerseits dem weißen Reiter und seinem Heer den Weg in Richtung Erde frei, während sie andererseits dem Seher – und mit ihm dem Leser – den Zugang zu Gottes Transzendenz gänzlich öffnet.⁶⁶

Man könnte erwarten, damit sei nun der Zielpunkt der Himmelsöffnung erreicht: Der Himmel steht vollkommen offen. Doch handelt es sich nur um den Auftakt für die große Schlussvision, die erst noch folgt: Aus dem neuen Himmel senkt sich das neue Jerusalem auf die neue Erde hinab (21,1–22,5). Himmel und Erde gehen darin gleichsam ineinander über.

7. Neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem (21,1–22,5)

Die große Schlussvision lässt alles zuvor Geschaute als Durchgangsstation erscheinen. Gott selbst wischt die Tränen von den Gesichtern und ergreift nach seinem quälenden Schweigen schließlich das Wort. Mit der Zusage „Siehe, ich mache alles neu!“ (21,5) verheißt er, was der Seher bereits schaut. Das Bild des geöffneten Himmels wird nun gewissermaßen überschritten.

Man kann überlegen, warum es nicht nur einer neuen Erde, sondern zugleich eines neuen Himmels bedarf. Hat er nicht die ganze Zeit über als Gegenwelt zum irdischen Chaos fungiert? Wie sonst in der Johannesoffenbarung darf man nicht zu sehr nach der Logik ihrer von Leidenschaft geprägten Bilder fragen, auch kann der vergangene erste Himmel auf den kosmologischen Himmel bezogen sein. Vor allem steht die jesajanische Verheißung im Hintergrund (Jes 65,17; vgl. 66,22), die auch sonst breit rezipiert wurde.⁶⁷ Daneben birgt das Bild der Neuschaffung der gesamten Wirklichkeit noch eine tieferliegende theologische Vorstellung. Treffend hinterfragt Barr die Zukunftsorientierung der Johannesoffenbarung: „for the Apocalypse the ideal is in the future. (Or is it? The new Jerusalem comes down out of heaven, implying that it already exists.)“⁶⁸

Die weiterhin bestehende Distanz zwischen Himmel und Erde – und damit zwischen Gott und den Gläubigen – überwindet das Bild des neuen Jerusalem, das sich auf die Erde herabsenkt.⁶⁹ Dieses lehnt sich deutlich an die Vision in Ez 40,1–47,12 an, wobei der Prophet dort jedoch den zukünftigen Tempel schaut. Das neue Jerusalem in der Johannesoffenbarung unterscheidet sich in mehreren Punkten vom bisher geschauten Himmel. Ausdrücklich hält der Seher fest, dass er darin keinen Tempel gesehen habe, da Gott und das Lamm selbst der Tempel der Stadt seien (Offb 21,22).

⁶⁵ Vgl. *Katerina Murillo Soberanis*, Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen (SBB 67), Stuttgart 2011, 262 f.

⁶⁶ Vgl. *Giesen*, Offb (wie Anm. 9), 420.

⁶⁷ Vgl. dazu wie zum Vergehen der ersten Schöpfung eingehend mit den dortigen Vergleichsstellen *Aune*, Rev (wie Anm. 9), Bd. 3, 1115–1120.

⁶⁸ *Barr*, Apocalypse (wie Anm. 10), 47.

⁶⁹ Vgl. *Satake*, Offb (wie Anm. 5), 406.

Allerdings trägt das neue Jerusalem selbst – in seiner Anlehnung an die Vision in Ezechiel – die Züge eines einzigen großen Tempels.⁷⁰ Es veranschaulicht auf diese Weise die Aufhebung der Trennung zwischen Sakralem und Profanem und letztlich die Überwindung der Distanz zwischen Gott und Mensch.⁷¹

Dass Johannes von einem hohen Berg aus beobachtet, wie sich das neue Jerusalem von oben auf die Erde herabsenkt, ist sicherlich der Vorlage in Ez 40,2 geschuldet. Zugleich aber drückt sich in diesem Bild die gleiche präsentisch-eschatologische Spannung aus wie am Ende des Buches im sehnsuchtsvollen Ruf „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20)⁷²: „What most fundamentally enables the followers of Jesus to endure is the confidence that this world is not what it seems, and that they have access to a truer reality“⁷³. Ein ähnlicher Gedanke begegnet im Hebräerbrief, wo es gegen Ende heißt: „ihr seid zum Berg Zion hin-zutreten und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem neuen Jerusalem“ (Hebr 12,22; vgl. 12,22–24).⁷⁴

In der Braut des Lammes, dem neuen Jerusalem, sehen viele Ausleger die Kirche als neues Volk Gottes in einem eschatologischen Bild verkörpert.⁷⁵ Die Kirche, näherhin: die kultische Versammlung wird schon jetzt zum Ort der Begegnung mit Gott, sie ist die Wohnung Gottes unter den Menschen (vgl. Offb 21,3). In ihr ist der Himmel geöffnet, mehr noch: Himmel und Erde gehen ineinander über – wenngleich sie sich noch in einem gewissen ‚Schwebezustand‘ befindet.⁷⁶

An dieser Stelle sei nochmals auf einen Bezug innerhalb der Johannesoffenbarung hingewiesen: Der große Bogen, der im visionären Hauptteil geschlagen wird, spiegelt sich interessanterweise im sechsten Sendschreiben an Philadelphia wider: Der geöffneten Tür zu Beginn (3,8; 4,1) korrespondiert am Ende das neue Jerusalem, das von Gott her aus dem Himmel herabkommt (3,12; 21,1.10). Mit den abschließenden Dialogen, die teils eine starke liturgische Prägung tragen, wird der Leser gewissermaßen wieder in der Gegenwart der gottesdienstlichen Versammlung abgesetzt. Doch wenn er Johannes bei seinem Perspektivenwechsel gefolgt ist, hat auch er selbst sich verwandelt und weiß sich schon jetzt als Himmelsbürger.⁷⁷

⁷⁰ Vgl. Holtz, Offb (wie Anm. 20), 137.

⁷¹ Vgl. Christopher Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982, 439.

⁷² Vgl. Backhaus, *Bilder* (wie Anm. 3), 435 f. Den präsentischen Charakter akzentuieren u. a. auch Alkier; Nicklas, *Welten* (wie Anm. 8), 149. Dagegen betont Craig R. Koester, *Introduction to Revelation's Social Setting, Theological Perspective, and Literary Design*, in: ders.; Reddish (Hg.), *The Oxford Handbook of the Book of Revelation* (wie Anm. 2), 1–17, hier 9, den zukünftigen Aspekt der Herabkunft des himmlischen Jerusalem, in deren Antizipation die Gläubigen zuversichtlich zu leben vermögen.

⁷³ Collins, *Revelation* (wie Anm. 4), 48.

⁷⁴ Auf diese Analogie verweist auch Wolfgang Weiß, *Aufbruch und Bewährung: Hebräerbrief und Apokalypse im Vergleich*, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 248–262, hier 259 f., meint jedoch im Anschluss an Otto Böcher, *Art. Chiliasmus I*, in: TRE 7 (1981) 723–729, hier 728, dass die Johannesoffenbarung erst noch erwarte, was für den Hebräerbrief bereits angebrochen sei.

⁷⁵ Vgl. u. a. Giesen, Offb (wie Anm. 9), 462 f.; Prigent, *Rev* (wie Anm. 14), 611.

⁷⁶ Vgl. Backhaus, *Bilder* (wie Anm. 3), 427.

⁷⁷ Vgl. Backhaus, *Vision* (wie Anm. 1), 14.

8. Ausblick: Perspektivische Entgrenzung

Der Blick auf die Öffnung des Himmels in der Johannesoffenbarung greift nur einen Aspekt ihrer facettenreichen Bilderfolge heraus. Darin zeigt sich jedoch die raum-zeitliche Entgrenzung, die bereits in den Sendschreiben angedeutet ist und sich durch die perspektivische Weitung im Erzählverlauf vollzieht. Die sich steigernde Öffnung des Himmels – von der Tür über den Tempel und den Himmel bis hin zur völligen Neuschaffung von Himmel und Erde, die im Bild des neuen Jerusalem schließlich ineinander übergehen – offenbart eine deutliche Dynamik. Die zweimalige Öffnung des Tempels weist jedoch – zumindest als retardierendes Moment – darauf hin, dass es sich nicht einfach um die Vorstellung eines linearen Geschichtsverlaufs handelt. Durch die räumliche Entgrenzung zwischen Himmel und Erde wird dieser zugleich durchbrochen. Mit der räumlichen Durchdringung geht daher eine Überschreitung zeitlicher Grenzen einher, wenn der Himmel schon jetzt erfahrbar wird.

Ein weiterer Aspekt zeigt sich in der starken kultischen Prägung, die der Himmel in der Johannesoffenbarung aufweist, verbunden mit der Situierung der gesamten Vision am Herrentag (vgl. Offb 1,10): Kultisches Gedächtnis, kultische Präsenz und Eschatologie fallen so in eins. Ähnlich wie der Hebräerbrief charakterisiert damit auch die Johannesoffenbarung die Liturgie als Ort der Berührung mit dem Himmel: Ihnen zufolge ist in der Liturgie ein Stück Himmel auf Erden erfahrbar, gewährt sie bereits jetzt Zutritt zum himmlischen Jerusalem.

Ähnlich wie andere neutestamentliche Schriften (vgl. u. a. Phil 3,20; Eph 2,19; Hebr 12,22) thematisiert demnach die Johannesoffenbarung die Erfahrbarkeit der Präsenz Gottes schon hier und jetzt. Himmel und Erde bilden keine voneinander getrennten Sphären, die sich in einer dualistischen Weltsicht gegenüberstehen. Vielmehr ist durch Jesus Christus der Dualismus durchbrochen und der Zugang zum Himmel bleibend eröffnet.

This article proposes that the motif of the 'opening of heaven' constitutes a pivotal element in the Revelation of John, aligning with its literary and structural dynamics, as well as its spatio-temporal concept. The progressive opening of heaven symbolizes the new creation of reality brought about by God. The dualistic separation between heaven and earth has been transcended through Jesus Christ, with permanent access to heaven being established.