

Thomas Söding, Wuppertal

„Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt, . . .“ (1 Kor 11,33)

Zeit und Raum der Eucharistie im Neuen Testament

Wann und wo die ersten Christen zusammenkommen, um Gottesdienst zu feiern, ist signifikant. Gewiss lässt sich trefflich spekulieren, ob und wie lange Judenchristen noch – parallel – am Synagogengottesdienst und am Tempelkult teilgenommen haben. Die charakteristisch christliche Lösung zeichnet sich aber sehr früh ab. Die Apostelgeschichte gibt hinreichend sichere Auskünfte, die an wichtigen Stellen mit den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte konvergieren.

a) Geheiligte Zeiten

Die Zeiten des Gottesdienstes ergeben sich aus der jüdischen Tradition und ihrer christologischen Transformation. Zum basalen Ordnungsprinzip wird die zeitliche Struktur der Schöpfungsgeschichte und des Exodus. In diesem Zusammenhang erhellen die kosmische und die geschichtliche Dimension der urchristlichen Liturgie. Sie ist eschatologisch geprägt: Das Nahkommen der Gottesherrschaft ermöglicht die Liturgie Jesu Christi. Sie wird auf dem Weg zur Vollendung gefeiert; sie ist Wegzehrung in der Zeit (wie in der Emmausgeschichte angelegt) und Vorgeschmack des endgültigen Heiles. Die christliche Liturgie prägt die christliche Zeitrechnung und umgekehrt.¹

(1) Die Zeit des Reiches Gottes

Nach Mk 14,25 hat Jesus das Letzte Abendmahl in der Hoffnung auf das Reich Gottes gefeiert:

*Amen, ich sage euch,
ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken,
bis ich neu trinken werde im Reich Gottes.*

Matthäus ergänzt: „mit euch“ (Mt 26,29). Das Letzte Abendmahl ist nicht nur ein Vorausverweis, sondern auch schon eine Vorwegnahme des Gastmahls der Vollendung, von dem die Propheten gesprochen haben (Jes 25,6ff; vgl. äthHen 62,13f) und von dem auch Jesus in seinen Gleichnissen (Lk 14,15–24 par Mt 22,1–10; Lk 15,22f) und Logien (Mk 2,18f par; Mt 8,11f par Lk 7,29; 13,29; vgl. Lk 6,21 par) geredet hat. Diese eschatologische Perspektive öffnet auch Paulus, wenn er seinen Kurzkommentar an die Herrenmahlsparadosis beschließt (1 Kor 11,26): „bis der Herr kommt“. Paulus ordnet das Mahl des Herrn der Heilsgegenwart zu, aber er stellt es in den Horizont der kommenden Vollendung, die durch die Parusie des Kyrios geprägt sein wird (1 Thess 4,13–18; vgl. 1 Kor 15,20–28).

In der kirchlichen Eucharistietheologie ist diese eschatologische Dimension freilich unterbelichtet, bis ins Hochgebet hinein. Die Gegenwart des auferstandenen Kyrios ist tatsächlich eine unbedingte; aber sie geschieht doch unter den Bedingungen von Raum und

¹ Vgl. H. MAIER, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg – Basel – Wien ⁵2000.

Zeit, unter denen Sakramente überhaupt notwendig sind. Erst wenn die Eschatologie in ihrer jesuanisch-christologischen Spannung von Zukunft und Gegenwart die Eucharistie-theologie prägt, kann ihre Zeitstruktur verstanden werden. Die vielberufene Naherwartung hat nie das Interesse an der Gestaltung, der Interpretation, der Nutzung der Zeit behindert, da die Nähe immer mehr qualitativ als quantitativ verstanden worden ist.²

So wie das Kommen der Basileia die Schöpfung Gottes und die Heilsgeschichte nicht vernichtet, sondern durch das Gericht hindurch vollendet, so wird auch die Zeitstruktur des Kosmos und der Geschichte Israels in der christlichen Liturgie nicht negiert, sondern transformiert.³ Aus Gen 1–2 ergeben sich der Tag und die Woche mit dem Sabbat an der Spitze als elementare Struktur der Gottesdienstzeiten, aus dem Ex 12 das Paschafest als Angelpunkt des Jahresrhythmus.⁴

Jesus verkündet das Nahen der Basileia als erfüllten Kairos (Mk 1,15): Nicht nur geht eine Zeit des Wartens auf den kommenden Messias zu Ende; alle Zeit ist erfüllt von Gottes Ankunft in Jesus Christus. Die Zeit selbst ist geheiligt. Sie ist die Sphäre, in der Umkehr und Glaube an das Evangelium verkündet, gefordert, ermöglicht und gelebt, aber auch verfehlt werden. Gottesdienstzeiten im Namen Jesu nehmen die Heiligung aller Zeit durch den Gottessohn wahr, der Gottes Reich bringt. Sie stellen den Alltag in die Perspektive des Reiches Gottes. Sie zeigen, woher alle Zeit kommt und wohin alle Zeit führt: aus Gott und zu Gott. Im Gottesdienst wird gefeiert, dass alle Zeit in Gottes Händen liegt. Deshalb führt der Gottesdienst an die Quelle des Lebens, den Ursprung der Zeit: ihre Transzendenz zur Ewigkeit.

Der Mythos erzählt nach Sallust, „was niemals war und immer ist“ (De diis et mundo 4,4); das Evangelium aber erzählt, was „in den Tagen des Kaisers Augustus“ (Lk 2,1) geschah, zur Zeit des „Tiberius“ (Lk 3,1), unter „Pontius Pilatus“. Deshalb bringt der Kult im Mythos die Zeit hervor; er wiederholt den Ursprung; im Christentum hingegen nimmt die Liturgie die Zeit wahr. Dies entspricht der Liturgie Israels, wird aber durch Jesus eschatologisch radikalisiert.

(2) Pascha – Ostern

Im jüdischen Festkreis des Jahres ragt das Pascha heraus.⁵ Im Spiegel des Neuen Testaments ist es ein Fest des Gedächtnisses an die Befreiung Israels aus Ägypten und der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes.

a) Das Paschalamm

Das christliche Pascha ist zutiefst geprägt von der Erinnerung an den Tod Jesu – so sehr, dass im Zuge der synoptischen Tradition (trotz Joh 13,1 anders als nach dem Vierten Evangelium) das letzte Mahl immer mehr als ein Paschamahl dargestellt wird (Lk 22,14–17).⁶

² Vgl. K. ERLEMANN, Endzeiterwartungen im frühen Christentum. Tübingen – Basel 1996 (UTB 1937).

³ Vgl. U. MELL, Die Entstehung der christlichen Zeit. In: Theologische Zeitschrift 59 (2003) 205–221.

⁴ Vgl. I. MÜLLNER – P. DSCHULNIGG, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Würzburg 2002 (NEB.Themen 9).

⁵ Vgl. T. PROSIC, The Development and Symbolism of Passover until 70 CE. London 2004 (Journal for the Study of the New Testament. SS 414).

⁶ Die historische Frage, ob Jesu Letztes Abendmahl ein Passamahl war, kann hier offen bleiben. Die Gründe, skeptisch zu sein, überwiegen; vgl. G. THEISSEN – A. MÄRZ, Der historische Jesus.

Die theologische Pointe formuliert Paulus in einem judenchristliches Kurzbekenntnis (1 Kor 5,7):

Unser Paschalamm ist geopfert: Christus.

Das Paschalamm wird nach Ex 12 geschächtet, um Israel zu schützen.⁷ Es hat – ursprünglich – nicht die Wirkung, Sünden zu vergeben, sondern vor dem Tode zu schützen, Denn das Blut des Opfertieres, mit dem die Türpfosten bestrichen werden, hält den Würgeengel Gottes davon ab, die Israeliten heimzusuchen, wenn er die Erstgeburt der Ägypter schlägt. Der Tod Jesu, der in anderen Traditionen als stellvertretende Sühne zur Vergebung der Sünden beschrieben wird, erscheint in 1 Kor 5⁸ als Grund, dass es die christliche Kirche gibt, dass sie vor dem Bösen bewahrt wird und dass sie ihre Reinheit bewahren soll.⁹ Der Tod Jesu führt heraus aus der Knechtschaft der Sünde, indem er vor der mörderischen Macht des Bösen bewahrt; er führt hinein in die Freiheit der Kinder Gottes, indem er das Volk Gottes auf dem Weg durch die Wüste ins Gelobte Land nährt. Paulus ist präzise, wenn er – Ostern vor Augen (1 Kor 16,8) und die Kreuzigung im Sinn (1 Kor 1,18 – 2,5) – im Aorist einer definitiven Vergangenheit vom Opfertod Jesu spricht: In der christlichen Paschaliturgie wird *kein* Paschalamm geschlachtet, *weil* Jesus als Paschalamm gestorben ist, und zwar ein für allemal zum Heil der Welt (Röm 6,10).

Johannes konzentriert die Pascha-Theologie auf den Weg des Heiles, den Jesus geht, weil er selbst dieser Weg ist (14,6). Die „Stunde“ Jesu, Passion und Auferstehung, ist vom „Pascha“, vom Hinübergang Jesu aus dieser Welt zum Vater bestimmt (Joh 13,1). Johannes sagt vom Pascha, es sei das Fest, an dem die Juden nach Jerusalem hinaufziehen, sich zu „heiligen“ (Joh 11,55), d. h. der Nähe Gottes auszusetzen, die Schuld loszuwerden, den Alltag hinter sich zu lassen und in der Feier des Pascha an ihre eigenen Wurzeln, die Bestimmtheit durch Gottes Erwählung, Führung, Bewahrung zurückzukehren. Jesus wird zur „sechsten Stunde“ von Pilatus zum Tode verurteilt (Joh 19,19), der Stunde, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden. Dass seine Beine am Kreuz nicht zerschlagen worden sind (Joh 19,33), reflektiert der Vierte Evangelist mit Ex 12,46 (Ps 34,21): „Man soll ihm keinen Knochen brechen“ (Joh 19,36).¹⁰ Das Paschamotiv unterstreicht die Unschuld Jesu, die Ungebrochenheit seines Leidensweges, die Unversehrtheit des Lebens, das er durch seinen Tod den Glaubenden schenkt.

Die Synoptiker schildern zwar Jesu Letztes Abendmahl als Paschamahl; aber das Paschalamm spielt im Mahlbericht keine Rolle. Es wird nur der Erzählung von der Bereitung des Abendmahlssaales erwähnt, und sicher nur an einer Stelle, die den „ersten Tag des Festes der Ungesäuerten Brote“ als den identifizierte, da man das „Paschalamm opferte“ (Mk 14,12 parr.). Im Griechischen steht lediglich *Pascha* sowohl zur Bezeichnung des Lammes wie auch des Mahles. In den folgenden Versen gehen die Übersetzungen auseinander.

Ein Lehrbuch. Göttingen 1996, 375f. Die paschatheologische Deutung wird aber dadurch nicht konterkariert.

⁷ Vgl. T. D. ALEXANDER, The Passover Sacrifice. In: Sacrifice in the Bible. Hg. R. T. Beckwith – M. J. Selman. Carlisle 1995, 1–24.

⁸ Hintergründe beleuchtet K.-H. OSTMEYER, Satan und Passa in 1. Korinther 5. In: Zeitschrift für Neues Testament 9 (2002) 38–45.

⁹ Vgl. Ch. SCHLUND, Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition. In: Deutungen des Jesu im Neuen Testament. Hg. J. Frey – J. Schröter. Tübingen 2005 (WUNT 181) 397–411.

¹⁰ Vgl. Ch. SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden.“ Studien zur Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium. Neukirchen-Vluyn 2005 (WMANT 107).

Dreimal ist vom Essen resp. der Bereitung des *Pascha* die Rede (Mk 14,12fin. 14. 16 parr.); aber im Lichte des folgenden Mahlberichtes, wird man *Pascha* beide Male eher auf das Paschamahl als speziell auf das Paschalamm zu beziehen haben (vgl. Lk 22,15). Ist dies richtig, so verweist auch nach den Synoptikern der Ritus, das Paschalamm zu opfern und zu schlachten, in den *jüdischen Kontext* des Letzten Abendmahles, während in dessen Mitte Jesus steht: als Gastgeber, der jene Speise gibt, die er selbst ist.

β) Typologische Eucharistietheologie bei Paulus

Im Horizont der Pascha-Tradition steht die eucharistische Typologie des Manna.¹¹ Sie hat im Neuen Testament zwei Brennpunkte. Paulus erzählt in einem Midrasch, der seine Eucharistieparaklese unterfüttern soll, die Exodusgeschichte nach. Seine Pointe: Obgleich das Gottesvolk durchs Meer gezogen und mit Manna gespeist worden ist (Ex 16; Num 11), hat es doch ums Goldene Kalb getanz, nach den Fleischtöpfen Ägyptens verlangt (Num 11), in der Wüste gemurrt (Num 14) und Unzucht getrieben (Num 25); so sind auch die Christen, wenn sie in der Freiheit des Glaubens Eucharistie feiern, nicht vor der Versuchung der Sünde gefeit – gerade auch die „Starken“, die sich an den „Schwachen“ versündigen, wenn sie die verführen, gegen ihr Gewissen zu handeln (1 Kor 8).¹² Diese parakletische Intention setzt aber eine heilsgeschichtlich begründete Soteriologie voraus, die von einer vitalen Präexistenzchristologie getragen wird. Paulus scheut sich nicht, mit Blick auf das Manna (Ex 16) und das Wasser aus dem Horeb/Sinai (Num 20) zu schreiben, dass Israel auf seiner Wüstenwanderung „geistliche (pneumatische) Speise“ gegessen und einen „geistlichen (pneumatischen) Trank“ getrunken habe (1 Kor 10,3f). „Pneumatisch“ ist weit mehr als „gottgeschenkt“ (wie die Einheitsübersetzung verdeutscht). Es ist wesentlich anders gedacht als bei der Spiritualisierung des Manna und des Felsenwassers in der Allegorese Philos von Alexandrien (her. 191). Viel eher denkt Paulus in der Fluchtlinie von Sap 16,20, wo Gottes Liebe zum Volk daran festgemacht wird, dass Israel „Engelspeise“ als „Brot vom Himmel“ (vgl. Ex 16,4) erhalten habe¹³, und von Ps 78,24f, wo im Rahmen einer geschichtstheologischen Meditation das Manna als „Himmelsbrot“ gesehen wird, das wie Regen auf Israel niederfällt, um es zu stärken¹⁴.

Wie der Apostel in 1 Kor 10,11 selbst sagt, hat er typologisch gedacht: Er sieht im Verhalten Israels etwas typisches, das sich in der Kirche von Korinth wiederholt. Diese Typik aber ist in Grundstrukturen des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen begründet, die durch die Schöpfung und den Sündenfall vorgegeben, aber erst im Licht ihrer Wendung zum Rettenden, erst „in Christus“ vollends sichtbar werden. Paulus kann lapidar schreiben: „Der Fels aber war Christus“ (1 Kor 10,4), weil seine eschatologische Heilsverkündigung (in der Spannung von Zukunft und Gegenwart) protologisch rückgebunden ist und in diesem Spannungsfeld ihre geschichtliche Konkretion erfährt. Paulus behauptet nicht, den literarischen Ursprungssinn des Mosebuches aufgespürt zu haben, sondern in Christus die Geschichte Israels von Grund auf – als Heilsgeschichte – neu zu verstehen. Es bleibt beim

¹¹ Vgl. P. MAIBERGER, *Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*. 2 Bde. Wiesbaden 1983 (Ägypten und Altes Testament 6/1.2).

¹² Zum situativen Kontext und theologischen Argument vgl. Th. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*. Tübingen 1997 (WUNT 93) 346–369.

¹³ Hans Hübner betont, dass über Ex 16 und Num 11 hinaus vom „Genuss“ gesprochen werde (H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*. Göttingen 1999 [ATD.Apokryphen 4] 197f). Das ist das Gegenteil einer Spiritualisierung.

¹⁴ Vgl. F.-L. HOSSFELD, in: DERS. – E. ZENGER, *Psalmen 51–100*. Freiburg – Basel – Wien 2000 (HThK.AT) 435.

Manna, das Israel gegessen, und beim Wasser, das es getrunken hat. Aber diese Speise und dieser Trank haben pneumatische Qualität – nicht *als* Wasser und nicht *als* „Brot“, sondern als Lebens-Mittel, die Gott seinem Volk schenkt, dass es das Ziel seiner Wanderung erreiche und trotz seiner Schwäche und Schuld in der Wüste nicht umkomme. Dies aber steht in einem größeren Zusammenhang, der auf die Verwirklichung der Abrahamsverheißung, die Erfüllung des Gesetzes, die Gewinnung der Heidenvölker und die endgültige Überwindung des Bösen aus ist. Dies ereignet sich in Christus. Deshalb fällt im Blickwinkel der Christologie auf die Speisung und Tränkung des Gottesvolkes neues Licht: Das Manna bleibt als Manna, das Wasser als Wasser wichtig; das Materielle wird nicht spirituell ausgelöscht. Aber es gewinnt jetzt die Bedeutung eines Vorausverweises auf die Eucharistie. Israel erlangt bereits Anteil am Geist Gottes und damit an jenem Heil, das Jesus Christus eschatologisch – weil Jesus Christus, der Präexistente bereits gegenwärtig war beim Exodus: als der, der Israel leben ließ.¹⁵

Das aber hat im Umkehrschluss erhebliche Auswirkungen auf die Eucharistietheologie. Erstens zeigt sich, dass sie in einem essentiellen Verhältnis zur Geschichte Israels, zum Pascha, steht, und zwar nicht nur in der speziellen Form der Oster(nacht)feier, sondern jedes Mal, wenn das Brot gebrochen und der Kelch gereicht wird. Zweitens sind auch die (später so genannten) eucharistischen Elemente Bedeutungsträger, nicht unabhängig von ihrem liturgischen Konsum, aber nicht begrenzt darauf. Vielmehr ist es gerade die heilsgeschichtliche Einordnung der Eucharistie, die im gebrochenen Brot das Manna, im dargebrachten Wein das Felsenwasser aus dem Horeb erkennen lässt. Die „Materie“ Brot und Wein ist für die Eucharistiefeier konstitutiv – aus theologischen Gründen, die mit der Verwurzelung Jesu in Israel zu tun haben.

γ) Johanneische Manna-Theologie

Nach Joh 6 deutet Jesus in der Synagoge von Kapharnaum seine wunderbare Speisung des Volkes mit Brot, indem er sie auf die Mannaspeisung des Volkes Israel zurückbezieht.¹⁶ Die Erhellung ist wechselseitig. Im vollen Einklang mit dem Wortlaut der Heiligen Schrift klärt Jesus (Ex 16,4; Ps 78,24), dass nicht etwa Mose es gewesen sei, der das „Brot vom Himmel“ gegeben habe, sondern Gott selbst (Joh 6,31f). Höher kann man vom Mannawunder nicht sprechen. Freilich gibt es in Vers 32, dem Kommentarwort Jesu, einen bezeichnenden Tempuswechsel. Während im ersten Versteil, der Mose als Geber ausschließt, der Aorist eines Rückblicks steht, formuliert der zweite, der Gott als Geber einführt, im Präsens. Das wird oft so gedeutet, als ob Jesus nach Johannes dem Manna der Wüstenzeit theologische Qualität absprechen und alles auf den Moment der Gegenwart Jesu konzentrieren wolle. Aber das widerspräche dem Wortlaut des Schriftzitates in Vers 31; „die Schrift“ aber, erklärt Jesus später, „kann nicht aufgelöst werden“ (Joh 10,35). Deshalb bietet sich eine andere Deutung an: dass Johannes das Präsens der Ewigkeit Gottes wählt. Gott ist immer der Gebende – wie damals in der Wüste so jetzt in Kapharnaum und alle Zeit. Der Unterschied bleibt radikal: Das Manna in der Wüste machte immer wieder hung-

¹⁵ Vgl. W. SCHRAGE, Der Erste Brief an die Korinther. Neukirchen-Vluyn 1995 (EKK VII/2) 395: „Im Alten wie im Neuen Bund geben die geistliche Speise und der geistliche Trank realiter und nicht nur symbolisch Anteil an Christus“.

¹⁶ Eine vorzügliche Exegese findet sich bei M. THEOBALD, Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell. In: Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Hg. Th. Söding. Freiburg – Basel – Wien 2003 (QD 203) 178–257. Allerdings wäre zu überlegen, ob die pneumatologische und inkarnationschristologische Deutung stärker zu verschränken sind.

rig – so wie das Brot, das Jesus als König dem Volk immer wieder geben soll, nie ein für allemal den Hunger stillen kann. Das Brot aber, das Jesus jetzt gibt, ist das Brot, das nie mehr hungrig macht, weil Jesus selbst dieses Brot ist (Joh 6,35).

Der Schlussteil der Rede, von dem umstritten ist, ob er ursprünglich zum Johannesevangelium gehört oder nachträglich in der Johannesschule angefügt worden ist, öffnet die Christologie zur Eucharistietheologie (Joh 6,51–58). Jesus deutet das Brot, das er selbst ist und gibt, auf sein „Fleisch“, von dem er drastisch sagt, dass man es „kaut“, und verbindet es mit seinem „Blut“, das man trinkt. Dies ist angewandte Inkarnationstheologie. Im Hintergrund steht der Glaube an die Fleischwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus (Joh 1,14). Die Eucharistie ist davon geprägt. Sie ist von der realen Gegenwart des Auferstandenen bestimmt, der in Fleisch und Blut – in Brot und Wein – sich selbst gibt.

Insofern in jeder Eucharistiefeier der Tod Jesu – im Licht der Auferstehung – verkündet wird (vgl. 1 Kor 11,26), ist jede vom Paschageheimnis bestimmt. Während aber Paulus eine typologische Entsprechung zwischen dem Manna Israels und dem eucharistischen Leib Christi erkennt, betont Jesus nach Joh 6 die gemeinsame Theozentrik und die unterschiedliche soteriologische Qualität des Himmelsbrotes: Zum ewigen Leben führt nur Jesus selbst, das lebendige Brot; durch die Eucharistiefeier, in der – hoch ritualisiert – im eucharistischen Brot Jesu Fleisch gegessen, im eucharistischen Wein Jesu Blut getrunken wird.

(3) Der Jahreskreis

Ohne dass die Synoptiker dies betont hätten, stellen sie das Wirken Jesu im Zeitraum eines Jahres vor. Das Maß gibt das Paschafest vor: Jesus feiert ein einziges Paschafest in Jerusalem – und dies ist das Fest, an dem er sterben wird. Vermutlich stilisieren die Synoptiker: Die Einheit eines Jahres spiegelt die Einheit, die eschatologische Intensität des Wirkens Jesu.

Anders Johannes: Er schreibt das Wirken Jesu nicht nur viel stärker in den jüdischen Festkreis ein; er zeigt auch Jesu Wirken in einem größeren zeitlichen Rahmen von etwa drei Jahren, Wiederum gibt das Paschafest den Takt an. Am ersten steht die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Joh 2,13–22), beim zweiten das Brotwunder (Joh 6,4), beim dritten dann der Tod Jesu (13,1). Aber auch bei anderen Festen ist Jesus in Jerusalem (5,1): beim Laubhüttenfest (7,1–52) und beim Tempelweihfest (10,22–39). Das sind weit mehr als biographische Marginalien: Die Pilgerfahrten Jesu zeigen, dass er als Jude in seinem Volk lebt und den Gottesdienst des Volkes feiert.

Die christliche Liturgie des Jahreskreises ist von diesem jesuanischen Gottesdienst, den die Evangelien, besonders Johannes, stilisierend hervorheben geprägt: mit dem Pascha als dem Fest aller Feste, dem ihm zugeordneten Pfingstfest, das, auf das jüdische Wochenfest fallend, nach Lukas die Geburtsstunde der Kirche ist (Apg 2), der Epiphanie Jesu, die nach Matthäus die erste Erscheinung des Gottessohnes auf Erden ist (Mt 2,1–12), identifiziert vom Stern, der im Osten aufgeht, schließlich auch – die lukanische Tradition – vom Fest der Geburt Jesu.

Durch die Orientierung am Pascha wird die eucharistische Zentrierung der christlichen Zeitrechnung vorgegeben, umgekehrt aber die Eucharistiefeier nicht der eschatologischen Vollendung zugeordnet, sondern der eschatologischen Gegenwart, in der das Jahr im Rhythmus, den das Paschagedenken Israels vorgibt, „Gnadenjahr des Herrn“ gefeiert wird, das Jesus nach Lk 4,18f in der Synagoge von Nazareth mit Worten Jesajas proklamiert (Jes 61,1).

(4) Der Sabbat und der Sonntag

Während das Pascha ein Fest der Heilsgeschichte Israels (geworden) ist und als solches ein Fest der Christusgeschichte, sind die Woche und der Sabbat nach Gen 1f in der Schöpfungsordnung begründet. Der Sabbat als Tag der Arbeitsruhe für Mensch und Vieh, wie die Zehn Gebote einschärfen (Ex 20,8ff; Dtn 5,12–15)¹⁷, ist ein Tag, Gott die Ehre zu geben. Deshalb entwickelt sich im Frühjudentum die regelmäßige Praxis des Synagogengottesdienstes am Sabbat. Jesus hat sie geteilt¹⁸; jedenfalls stellen die Evangelien Jesus regelmäßig am Sabbat in einer Synagoge dar, sei es als Lektor und Prediger (Lk 4,16–30), sei es als Lehrer (Mk 1,21 par.; 6,2 par.; Lk 13,10; Joh 6,22–59; 18,20), sei es als Wundertäter (Mk 1,21–28 par.; 3,1–6 par.).¹⁹

Jesu Wirken am Sabbat trifft den Evangelien zufolge regelmäßig auf Widerspruch – innerhalb und außerhalb der Synagoge (Joh 5,1–9). Angeblich verstoße er gegen das Arbeitsverbot, wenn er Kranke heile. Gerade Matthäus betont freilich, dass dieser Vorwurf falsch ist und Jesus gerade es ist, er das Sabbatgebot erfüllt (Mt 12,1–14). Entscheidend ist der bereits bei Markus zu findende Kernsatz, es sei doch am „Sabbat erlaubt, Gutes zu tun“ (Mt 12,12 par, Mk 3,4). Markus (2,27) arbeitet diese Pointe in einem sprichwörtlich gewordenen Satz heraus (den allerdings die Seitenreferenten Matthäus und Lukas nicht überliefern)

Der Sabbat ist um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen.

Dieser Satz begründet eine gewisse Liberalität im Umgang mit der Sabbatgesetzgebung, aber gerade nicht eine Abschaffung, sondern eine radikale Erneuerung des Sabbats. Weiter heißt es bei Markus (2,28): *Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.*

Damit ist nicht einer Willkür das Wort geredet, sondern – aus jesuanischer und christlicher Sicht – die „Hierarchie der Wahrheiten“ etabliert. Der Sabbat ist vom Menschensohn und seiner Basileia-Sendung her neu zu verstehen.

Die Christen versammeln sich zu ihrer Eucharistiefeier seit frühester Zeit nicht mehr am Sabbat, sondern am Sonntag, dem „Tag des Herrn“ (Offb 1,10), am Abend (Apg 20,7) des ersten Tages der Woche (1 Kor 16,2).²⁰ Dies ist ein Bruch mit der jüdischen Sabbattradition und ein in seiner Bedeutung kaum zu überschätzender Neuanfang – um so bemerkenswerter, als die ersten Christen durchweg Juden sind und für sie die Heiligen Schriften des Judentums mit den Sabbatgeboten zweifellos in Geltung stehen. Zu erklären ist dies nur mit der Christologie. Ohne das Menschensohnwort vom Sabbat Mk 2,28 parr. wäre es schwer erklärlich. Aber entscheidend ist das christliche Pascha.

Der Sabbat ist nach der Passionstradition der Tag der Grabesruhe. Erst am Tag darauf, „am ersten Tag der Woche“, „in aller Frühe“ (Mk 16,1f parr.; Joh 20,1), finden die Frauen aus Galiläa das Grab leer. Dieser Tag ist der „dritte Tag“, der ältesten Osterbekenntnisse (1 Kor 15,4) und der jesuanischen Auferstehungsankündigungen (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff parr.; vgl. Mt 12,40). Der Wechsel vom Sabbat zum Sonntag ist ein Christusbekenntnis. Man trifft sich zunächst am Abend, weil die Christen ja arbeiten mussten und,

¹⁷ Vgl. R. BARTHELMUS, Sabbat und Arbeitsruhe im Alten Testament. In: DERS., Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte. Zürich 2002, 159–200.

¹⁸ Vgl. R. KRYGIER, Le chabab de Jésus. In: RSR 93 (2005) 9–25.

¹⁹ Vgl. A. J. MAYER-HAAS, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften. Münster 2003 (NTA 43).

²⁰ Vgl. E. BIANCHI, Qu'est-ce que le dimanche? In: RSR 93 (2005) 27–51.

zumal wenn sie Sklaven waren, sich erst abends freimachen konnten. Jeder Sonntag ist ein Osterfest. Das wird in der neutestamentlichen Chronologie des Herrentages, der christlichen Liturgie der Sieben-Tage-Woche wahrgemacht.

Ob Judenchristen daneben auch – und wie lange noch? – den Sabbat gefeiert haben, muss offen bleiben. Paulus geht nach der Apostelgeschichte regelmäßig am Sabbat in den Synagogengottesdienst, um dort zu predigen (13,14; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.7.19.26; 19,8); das setzt eine aktive Partizipation voraus. Freilich trennen sich die Wege bald; für Heidenchristen kommt der Synagogengottesdienst ohnehin kaum in Frage; die Apostelgeschichte berichtet, dass Paulus von jüdischer Seite recht schnell Hausverbot bekommen hat, weil er offensichtlich ein wesentlich anderes, christologisches Gemeinkonzept vertritt als das, wovon die Juden vor Ort überzeugt waren. Insofern ist es konsequent, wenn sich – in erstaunlicher Schnelligkeit – der Sonntag als *der* Tag des christlichen Wochengottesdienstes ausgeprägt hat – vom Tag der Auffindung des leeren Grabes bestimmt.

Dann aber ist es konsequent, wenn der Sonntagsgottesdienst eine Eucharistiefeier ist, bestimmt vom Glauben an die Auferstehung Jesu Christi, geprägt von der Gegenwart des Auferstandenen. Der Sabbat, als letzter Wochentag, hat schon in der Genesis eine stark retrospektive Bedeutung: „Gott sah, dass es gut war.“ Der Sonntag, als erster Wochentag, hat demgegenüber ein essentiell prospektive Bedeutung: Es wird der Tod Jesu verkündet, „bis er kommt“ (1 Kor 11,26).²¹

(5) Tag für Tag

Die sonntägliche Eucharistiefeier der Urgemeinde ist so früh bezeugt, wie die Quellen Aussagen erlauben. Fraglos ist auch, dass Tag für Tag gebetet wurde. Ob sich bereits das Vaterunser als regelmäßiges Gebet des Herrn ganz früh sehr breit durchgesetzt hat, ist wahrscheinlich, wird doch – nach Lukas (11,3) – um das „tägliche“ Brot gebetet. Für den täglichen Gottesdienst ist das lukanische Summarium des Jerusalemer Gemeindelebens der wichtigste Beleg. Danach hat die Urkirche nicht nur „Tag für Tag einmütig im Tempel verharret“ (Apg 2,46), sondern sie brach auch „in den Häuser das Brot und hielt Mahl in Freude und Einfalt des Herzens“. Umstritten ist, ob sich das „Tag für Tag“ auch auf das Brotbrechen und eucharistische Mahl bezieht oder ob die Satzkonstruktion offener ist. Bei dieser Unklarheit wird es bleiben müssen; der Text ist nicht eindeutig genug, auch wenn es ein leichtes Übergewicht für die tägliche Eucharistiefeier gibt. Die Schwierigkeit bleibt bestehen, dass die Quellen für die sonntägliche Eucharistiefeier, so spärlich sie sein mögen, sich aus ältester Zeit finden lassen, für die tägliche hingegen – bis auf Apg 2,46 – nicht.

b) Geheiligte Orte

So signifikant wie die Zeiten sind die Orte des Feierns in der urchristlichen Liturgie. Aus dem Judentum sind der Tempel²² und die Synagoge – beide eng aufeinander bezogen –

²¹ Der „Tag des Herrn“ ist in der alt- und neutestamentlichen Prophetie auf das Jüngste Gericht resp. die Parusie zu deuten (Jes 2,12; 13,6.9; 58,13; Jer 46,10; Ez 7,19; 13,5; 30,3; Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18.20; Obd 15; Zef 1,7.14. 18; 2,2; Mal 3,23; Apg 2,20; 1 Kor 5,5; 1 Thess 5,2; 2 Thess 2,2; 2 Petr 3,10). Die Bezeichnung für den Sonntag unterstreicht die Bedeutung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie.

²² Vgl. Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels. Hg. O. Keel – E. Zenger. Freiburg – Basel – Wien 2002 (QD 191).

gegebene Orte des Gottesdienstes. In der christlichen Ekklesia und ihrem Gottesdienst kommt beides im Zeichen Christi zusammen.

(1) Tempel

Der Tempel gibt nach der Apostelgeschichte der Urgemeinde einen Gebetsraum ab. Die ersten Christen folgen damit der Weisung Jesu, der nach seiner Tempelaktion – mit Berufung auf Jes 56,7 – das Jerusalemer Heiligtum zu einem „Haus des Gebetes für alle Völker“ hat machen wollen (Mk 11,15ff parr.). Tatsächlich ist der Tempel auch im Judentum keineswegs nur eine Opfer- sondern ebenso eine Gebetsstätte. Dass sich Judenchristen der ersten Zeit auch an Opfergottesdiensten im Tempel beteiligt haben, ist historisch nicht auszuschließen, wäre theologisch aber inkonsequent. Paulus stellt mit einer alten, judenchristlichen, wahrscheinlich aus Jerusalem stammenden Glaubenstradition fest, dass Gott den Gekreuzigten als „Sühneort“ aufgestellt hat (Röm 3,24).²³ Das kann nur gesagt sein als Ausdruck der biblisch fundierten Glaubensüberzeugung, dass eschatologische Sündenvergebung einzig durch Jesus Christus geschieht. Damit ist der soteriologische Wert der Tempelriten keineswegs negiert, aber auf das reduziert, was sie nach den alttestamentlichen Texten selbst zu leisten imstande sind: nicht ein für allemal die Unheilmacht der Sünde zu beseitigen, sondern immer wieder die unbeabsichtigt begangenen Übertretungen und die verzeihlichen Sünden zu vergeben. Der Hebräerbrief hat auf diesem Unterschied scharfsinnig seine gesamte Theologie des Hohepriestertums Jesu Christi aufgebaut. Zu einer Aussage wie der von Röm 3,25 muss man kommen, wenn man glaubt, dass Gott in der Hingabe Jesu seine *ganze* Liebe zur Rettung der Welt erwiesen hat (Joh 3,16; Röm 8,31–39). Das aber ist die theologische Grundüberzeugung des gesamten Neuen Testaments. In ihr ist der Opfercharakter der Eucharistie angelegt.²⁴

Jesus selbst hat den Untergang des Jerusalemer Tempels vorausgesagt (Mk 13,1ff parr.; Lk 13,34f par.) – nach Lukas nicht, ohne über den kommenden Untergang Jerusalems zu weinen (Lk 19,41). Die Zerstörung des Heiligtumes durch die römischen Truppen unter Vespasian und Titus haben die Christen als traurige Wahrheit der Prophetie Jesu verstanden.²⁵ Die Tempelkritik Jesu und der Untergang des Tempels – den das frühe Judentum unter der Ägide der Pharisäer auf seine Weise theologisch und praktisch bewältigt hat – führen aber nicht zu einem Verlust des Kultischen im christlichen Gottesdienst. Es wird vielmehr in radikaler Transformation christologisch neu gewonnen.²⁶ Der Sinn des Tempelwortes Jesu, das Markus und Matthäus – nicht ohne Mühe – in die Passionsgeschichte einbauen (Mk 14,58 par.), erschließt sich am klarsten in der johanneischen Variante, mag sie auch eine nachösterlich stimulierte Explikation sein: Jesus selbst, sein Leib, ist der Tempel Gottes (Joh 2,21). Durch ihn geschieht die Anbetung „im Geist und in der Wahr-

²³ Zur Einbindung in die Theologie des Römerbriefes vgl. meinem Artikel: Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief. In: Deutungen des Jesu im Neuen Testament. Hg. J. Frey – J. Schröter. Tübingen 2005 (WUNT 181) 375–396.

²⁴ Der gegenwärtig neu entbrannte Streit um die Reichweite der Sühnetheologie ist auch ein Streit um den Opfercharakter der Liturgie; vgl. auf der Seite der Kritiker (den reformierten Exegeten) C. BREYTENBACH, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie. Neukirchen-Vluyn 1989 (WMANT 60) 167f; der Opfercharakter lässt sich aber auch aus 1 Kor 10 ableiten.

²⁵ Vgl. J. HAHN, Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung. Tübingen 2002 (WUNT 147).

²⁶ Auf eine Spur setzt G. FASSBECK, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzeptes im frühen Christentum. Tübingen 2000 (TANZ 33).

heit“ (Joh 4,23), die nicht mehr an Jerusalem und nicht mehr an Garizim der Samariter gebunden ist.

Das ekklesiologische Pendant schafft Paulus in 1 Kor 3,9–17.²⁷ Ohne auf den Gottesdienst sich zu beschränken, entwickelt der Apostel mit Blick auf die Ekklesia seine Tempeltheologie. Der Kernsatz lautet (1 Kor 10,17): *Der Tempel Gottes ist heilig – und der seid ihr*.

Der Satz ist revolutionär. Ein antiker Tempel markiert den Unterschied zwischen Heiligen und Profanen. Er schützt einen heiligen Ort, den die verehrte Gottheit selbst gewählt hat. Das Tempelgebäude ist ein Schrein, das die Götterstatue birgt – oder im Falle des Jerusalemer Heiligtumes das bilderlose Allerheiligste. Paulus aber redet vom Tempel im Blick auf die Christen: Starke und Schwache, Angesehene und Verachtete, Hohe und Niedrige, Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen – verbunden allein durch den Glauben. Die Glaubenden bilden den Tempel Gottes, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt. Die Revolution besteht nicht – wie die Gegner des Christentums dachten – in einer Profanierung des Sakralen, sondern in der Heiligung der Welt durch den Gottesdienst der Getauften.²⁸

Im Zentrum der Liturgie steht – gerade nach Paulus – die Verkündigung des Gekreuzigten (1 Kor 1,18–25). Das Kreuz aber ist äußerste Profanität: ein Stück Holz, an dem einer hängt, der nach dem Gesetz (Dtn 21,23) von Gott verflucht sein muss (Gal 3,13). Das mythische Verhältnis von Innen und Außen, Heilig und Unheilig wird radikal verändert, weil das Kreuz Jesu, im Lichte des Glaubens betrachtet, der Ort der Versöhnung, der Heiligung und Reinigung ist. Dies aber ist gerade die Voraussetzung für die Tempel-Ekklesiologie. Sie macht damit ernst, dass *alle* Glaubenden, ob Juden, ob Heiden, vom Geist erfüllt sind, der mit dem auferstandenen Gekreuzigten eine theozentrische Wirkeinheit bildet (1 Kor 15,45). An keiner Stelle werden die Glaubenden davon intensiver geprägt als in der Feier der Eucharistie. Paulus selbst hat diesen Zusammenhang vielleicht angedeutet, aber nicht ausgeführt. Es liegt freilich in der Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie, dass der Zusammenhang zwischen dem Tempelkult und der Eucharistie – unter dem neuen Vorzeichen der Christologie und Pneumatologie – von den Kirchenvätern erkannt und ausgeführt worden ist.

1 Kor 3 hat erheblich Konsequenzen für die Theologie des Kirchengebäudes. Der christliche Gottesdienst, auch die Eucharistie, kann überall gefeiert werden, auch in der „freien Natur“ – wie Jesu Speisungswunder es vormachen. Sobald es ein Haus der Kirche gibt, dient es nicht dazu, das Volk auszuschließen (wie bei einem Tempel, zu dem nur Priester Zutritt haben), sondern hineinzuholen. Die wahren Steine, aus denen es gebaut ist, sind die Glaubenden selbst. Wenn es – später – Kirchweihen und Altäre gibt, Tabernakel, priesterliche Gewänder etc., ist einerseits die kultische Dimension der Eucharistiefeier als unblutiges Opfer eingeholt, andererseits aber die Aufgabe gestellt, die pneumatische, kreuzestheologisch ausgerichtete Neuorientierung der Ekklesiologie nicht zu verwischen.

²⁷ Vgl. Ch. G. MÜLLER, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1 Kor 3,5–17*. Frankfurt/Main 1995 (Fuldaer Studien 5).

²⁸ Vgl. meinen Beitrag: *Aufbau der Gemeinde. Der paulinische Plan*. In: *Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes*. Hg. P. Klaesvogt – R. Lettmann. Paderborn [2000] ²2001, 57–94.

(2) Das Haus

Die Freiheit der Christen, dort Gottesdienst zu feiern, wo der Geist sie zusammenführt, zeigt sich in frühester Zeit darin, dass Christinnen und Christen, die vermögend genug waren, ihr Privathaus einer christlichen Gemeinde zum Gottesdienst zur Verfügung gestellt haben (1 Kor 16,19; Röm 16,3.5).²⁹ Solche Verhältnisse setzt Paulus in 1 Kor 11 voraus. Basis ist Gastfreundschaft – so wie bereits Jesus auf die Gastfreundschaft derer gesetzt hat, die das Evangelium hören sollten, indem sie die Missionare in ihre Häuser aufgenommen haben.³⁰ Die antiken Häuser waren nicht selten groß genug, um einer Gruppe von 30 bis 40 Menschen Platz zu bieten.³¹ Wenn die Gemeinde wächst, kommt es zur Bildung neuer Hausgemeinden. Eine Ortskirche dürfte recht bald aus verschiedenen Hausgemeinden bestanden haben. (Schon in Apg 2,46 steht der Plural.) In einem profanen Haus Gottesdienst zu feiern, ist kein Notbehelf, sondern eine Konsequenz der (vor allem paulinisch geprägten) Ekklesiologie, freilich auch eine Parallele zu vielen Synagogengemeinden. Die Heiligung des Ortes geschieht durch die Menschen, die sich dort versammeln, und den Gottesdienst, der gefeiert wird.

Das „Haus“ ist in der Antike die Basis der Gesellschaft, der Lebensraum einer (Groß-) Familie samt Angestellten und Sklaven.³² Nicht selten – aber keineswegs regelmäßig (vgl. 1 Kor 7,12–6) – werden ganze Häuser zum Christentum konvertiert sein (1 Kor 16,15), dann einschließlich der Kinder (welche Bedeutung auch immer das für eine Christengemeinde gehabt hat). Dann liegt es nahe, dass sich die christlich gewordene Familie zur Keimzelle einer christlichen Hausgemeinde entwickelt hat.

Das Haus bietet einen Schutzraum für den Gottesdienst. Er bleibt aber öffentlich. Das bedeutet nicht, dass er jederzeit und in jeder Form für jeden zugänglich gewesen wäre, sondern dass er – in Wahrnehmung der Religionsfreiheit – in der Stadt und für die Welt gefeiert wird. Dies fordert die offenen Türen. 1 Kor 14,22–25 setzt sie voraus, wenn auch „Unkundige“ (jedenfalls am Wortgottesdienst) teilnehmen können. Die Öffentlichkeit, damit auch die Verantwortung der Lehre wie des gesamten Gottesdienstes werden die Pastoralbriefe besonders betonen (2Tim 1,7; Tit 2,6; vgl. Apg 20,20). Die Offenbarung des Johannes verteidigt sie gegen den Zugriff des Imperiums, in dem sich der Polytheismus politisiert.³³ Die Christen, die sich nicht mundtot machen lassen, sondern Gott durch ihre Liturgie die Ehre geben, widerstehen dem totalitären Synkretismus und schaffen Raum für Religions- und Gewissensfreiheit.

²⁹ Wichtige Untersuchungen bei H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart 1981 (SBS 103); *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Freiburg – Basel – Wien 1992.

³⁰ Vgl. (aus evangelikaler Sicht) R. W. GEHRING, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*. Gießen 2000 (Bibelwissenschaftliche Monographien 9).

³¹ Zur Korrelation mit der Archäologie vgl. D. G. HORRELL, *Domestic Space and Christian Meeting at Corinth. Imagining New Contexts and the Building East of the Theatre*. In: *New Testament Studies* 50 (2004) 349–369.

³² Zahlreiche Hinweis auf wechselseitige Zusammenhänge in: *Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion*. Hg. E. Klinger – S. Böhm – F. Thomas. Würzburg 2004.

³³ Scharfsinnig in den 30er Jahren analysiert von E. PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*. Aus dem Nachlass hg. v. B. Nichtweiß u. W. Löser. Würzburg 2004 (Ausgewählte Schriften 4).

c) *Himmel und Erde*

Die Eucharistie wird auf Erden gefeiert – von der Kirche, die sich auf irdischer Wanderschaft befindet, und in der Zeit, die durch das Kommen der Gottesherrschaft geprägt ist. Brot und Wein, die sakramentalen Elemente, machen nur in dieser Welt Sinn, die im Sinnenhaften das Spirituelle erkennen kann, weil der Geist sich durch Jesus radikal an das Fleisch gebunden hat.

Der christliche Gottesdienst wird aber – wie mit etwas Pathos gesagt werden kann – unter dem Himmel gefeiert, der sich bei der Taufe Jesu am Jordan geöffnet (und später nicht wieder geschlossen) hat (Mk 1,9ff parr.). Es sind die christlichen Gottesdienstlieder, die, der neutestamentlichen Überlieferung zufolge, diese Offenheit zur Sprache bringen. Das Gloria fußt auf dem Gesang der himmlischen Heerscharen auf dem Hirtenfeld von Bethlehem (Lk 2,13f). Nach dem Johannevangelium prophezeit Jesus, dass über dem Menschensohn eine neue Jakobsleiter entsteht, auf der über dem geöffneten Himmel Engel auf- und niedersteigen (Joh 1,51). Besonders ausdrucksvoll ist die Johannesoffenbarung. Was der Seher in den himmlischen Visionen zu hören bekommt, sind Lobgesänge der Engel, die im Gottesdienst auf Erden widerhallen. Das gilt für das Trishagion der Thronsaalvision (Offb 4,8; Jes 6,2), für das „neue Lied“, das die vier Lebewesen und vierundzwanzig (himmlischen) Presbyter zu Ehren des Lammes anstimmen (Offb 5,8f) und das sich Schritt für Schritt ausweitet zu den Engeln im Himmel auf alle Geschöpfe (Offb 5,11–14), für das Siegeslied der 144000 (Offb 7,10ff), für den himmlischen Jubelgesang über den Antritt der Herrschaft Gottes (Offb 12,10f) und für das Halleluja der himmlischen Heerscharen vor dem endgültigen Sieg des Wortes Gottes über Gottes Widersacher (Offb 19,1–4). Die Vorstellung des Sehers Johannes ist die, dass das Original dieser Gesänge im Himmel der Engel ertönt und auf Erden die Christen in diesem himmlischen Lobgesang einstimmen.

Johannes steht in der mystischen Tradition des frühen Judentums, wenn er die irdische auf die himmlische Liturgie zurückführt. Auch die Engel sind Geschöpfe; aber im Himmel sehen sie Gott und haben deshalb einen qualitativen Erfahrungs- und Erkenntnisvorsprung. Von ihm können die Menschen auf Erden profitieren, wenn und weil es Propheten wie Johannes gibt, denen Einsicht in himmlische Sphären gewährt wird. Die „Gebete der Heiligen“ (d. h. der einzig wahren Christen) werden vom Weihrauch, den Engel auf dem himmlischen Altar verbrennen, zu Gott getragen (Offb 8,3; vgl. 5,8). Ohne die Verbindung von Himmel und Erde wäre der Gottesdienst nur eine kulturelle Anstrengung, nicht aber wahrer Gottesdienst.