

Carsten Mumbauer

Visionen von Gut und Böse

Studien zur Bildtheologie
der Offenbarung des Johannes

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN



Neue Folge 62

 **Aschendorff**
Verlag

CARSTEN MUMBAUER

VISIONEN VON GUT UND BÖSE

STUDIEN ZUR BILDTHEOLOGIE
DER OFFENBARUNG DES JOHANNES

 **Aschendorff**
Verlag

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11448-3

ISBN 978-3-402-11449-0 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-21826-6>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Meiner Familie

Vorwort

Die vorliegende, für die Drucklegung leicht überarbeitete Studie zur Bildtheologie der Johannesoffenbarung wurde an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern im Herbstsemester 2019 als Dissertationsschrift angenommen.

Am Ende eines solchen Projekts bleibt neben dem nur schwerlich einzuordnenden Gefühl, etwas abgeschlossen zu haben, obwohl die Arbeit munter exegetische Nachwehen produziert, eine tiefempfundene Dankbarkeit zurück. Dankbar bin ich für all jene, die mich und diese Arbeit begleitet haben.

Dieses Vorwort ist demnach auch in seinen Hauptbestandteilen eine Sammlung von Bekundungen der Dankbarkeit, ohne dass es Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Dankbar bin ich Herrn Prof. Dr. Robert Vorholt nicht nur für die Erstellung des Erstgutachtens und die intensive Betreuung wie auch sein kritisches Interesse an diesem Projekt. Vielmehr war es eine Freude, sein Assistent sein zu dürfen und bereichernde Jahre in Luzern mit ihm zu erleben. Frau Prof. Dr. Verena Lenzen hat dankenswerterweise die Mühen des Zweitgutachtens auf sich genommen und darüber hinaus wertvolle Zugänge zur jüdischen Lesart von apokalyptischen Texten eröffnet. Den Herausgebern der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge“, Herrn Prof. em. Dr. Martin Ebner und Herrn Prof. Dr. Bernhard Heininger, danke ich sehr für die Aufnahme und die wertvollen Hinweise bei der Überarbeitung der Studie für die Drucklegung.

Für die grosszügigen Druckkostenzuschüsse gilt mein aufrichtiger Dank der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, der röm.-kath. Gesamtkirchgemeinde Bern und dem Bistum Basel.

In Luzern durfte ich ein Assistentium erleben, das neben der akademischen Verbundenheit auch wunderbare Freundschaften bereithielt und so die Zeit an der Universität mehr als erträglich gestaltete und damit sicherlich einen Beitrag zum Gelingen dieser Studie beitrug. Frau Dr. Martina Tollkühn und Herrn Dr. Gian-Andrea Aepli habe ich neben dem Gegenlesen des Manuskripts und den wertvollen Randnotizen vor allem für ihre Freundschaft zu danken.

Ein besonderer Dank geht an meine Familie, der ich dieses Buch gerne widmen möchte. Unter ihnen trug sicherlich meine Frau durch ihre stete

Ermunterung und Anteilnahme am meisten zur Entstehung dieses Buches bei, der ich für so vieles mehr zu danken habe.

Diese Studie der Johannesoffenbarung möchte ich nicht abschließen, ohne es dem Seher im Ansatz gleichzutun, und einen dankbaren Blick in Richtung Himmel zu wagen, wo derjenige thront, dessen Gnade mich ins Sein gerufen hat.

Bern, Ostern 2020

VI.1.1.1.3.4 Die Füße	82
VI.1.1.1.3.5 Die Stimme	83
VI.1.1.1.3.6 Die Hand voller Sterne.....	84
VI.1.1.1.3.7 Das Schwert des Menschensohnes	86
VI.1.1.1.3.8 Das ὄψις des Menschensohngleichen	88
VI.1.1.2 Fazit	90
VI.1.2 Christus als ἀρνίον	92
VI.1.2.1 Das Lamm im Thronsaal Gottes	95
VI.1.2.1.1 Der Text.....	95
VI.1.2.1.1.1 Gliederung des Textes.....	97
VI.1.2.1.2 Der Thronsaal und das Lamm	97
VI.1.2.1.3 Das Buch	98
VI.1.2.1.4 Christus als Löwe	101
VI.1.2.1.5 Die Position des Lammes	103
VI.1.2.1.6 Die Schächtwunde	104
VI.1.2.1.7 Die sieben Hörner und Augen des Lammes.....	106
VI.1.2.1.8 Fazit.....	107
VI.1.2.2 Das Lamm auf dem Berg Zion.....	109
VI.1.2.2.1 Der Text.....	109
VI.1.2.2.2 Gliederung des Textes	109
VI.1.2.2.3 Das Lamm auf dem Zion	110
VI.1.2.2.4 Der Berg Zion.....	110
VI.1.2.2.5 Die Hundertvierundvierzigtausend	112
VI.1.2.2.6 Fazit.....	116
VI.1.3 Christus auf der Wolke	118
VI.1.3.1 Der Text.....	118
VI.1.3.2 Gliederung des Textes.....	119
VI.1.3.3 Die Wolke.....	119
VI.1.3.4 Der Menschensohngleiche auf der Wolke.....	122
VI.1.3.4.1 Der Menschensohngleiche als Engel.....	122
VI.1.3.4.2 Der Menschensohngleiche als engelhafter Christus	124
VI.1.3.4.3 Der Menschensohngleiche als Christus ...	126
VI.1.3.4.4 Die Insignien des Menschensohngleichen auf der Wolke	128

VI.1.3.4.4.1 Der goldene Kranz	128
VI.1.3.4.4.2 Die scharfe Sense	131
VI.1.3.4.5 Die beiden Ernten	132
VI.1.3.4.5.1 Die erste Ernte	133
VI.1.3.4.5.2 Die zweite Ernte	135
VI.1.3.5 Fazit	139
VI.1.4 Das Wort Gottes auf dem weißen Pferd	141
VI.1.4.1 Der Text	141
VI.1.4.2 Gliederung des Textes	142
VI.1.4.3 Das Reittier	143
VI.1.4.4 Das Haupt des Reiters	144
VI.1.4.5 Das Gewand des Reiters	146
VI.1.4.6 Die Namen des Reiters	149
VI.1.4.7 Die Bewaffnung des Reiters	154
VI.1.4.8 Das Heer des Reiters	158
VI.1.4.9 Fazit	160
VI.2 Die zwei Zeugen	162
VI.2.1 Der Text	162
VI.2.2 Gliederung des Textes	163
VI.2.3 Zwei Zeugen	164
VI.2.4 Ölbäume und Leuchter	167
VI.2.5 Die Macht der Zeugen	169
VI.2.6 Der Tod der Zeugen und ihr Aufstieg in den Himmel	172
VI.2.7 Die große Stadt	177
VI.2.8 Deutehorizonte für die zwei Zeugen	179
VI.2.8.1 Mose und Elija	180
VI.2.8.2 Henoch und Elija	182
VI.2.8.3 Johannes der Täufer und Jesus	183
VI.2.8.4 Petrus und Paulus	184
VI.2.8.5 Vertreter der Ekklesia	186
VI.2.9 Fazit	189
VI.3 Das himmlische Jerusalem	191
VI.3.1 Der Text	191
VI.3.2 Gliederung des Textes	193
VI.3.3 Die äußere Beschaffenheit der Stadt	194

VI.3.3.1 Ihre Mauer	195
VI.3.3.2 Ihre Tore.....	199
VI.3.4 Die innere Beschaffenheit der Stadt	202
VI.3.4.1 Der Strom lebendigen Wassers	203
VI.3.4.2 Der Baum des Lebens	206
VI.3.4.3 Die Bewohner des neuen Jerusalem	209
VI.3.4.4. Der Tempel	213
VI.3.4.5. Fazit	217
VII. Bilder des Bösen	221
VII.1 Der Drache.....	221
VII.1.1 Der Text	221
VII.1.2 Gliederung des Textes	223
VII.1.3 Die Frau und das Kind.....	225
VII.1.3.1 Sonne, Mond und Sterne.....	225
VII.1.3.2 Die Geburt des Kindes.....	228
VII.1.3.3 Die Flucht in die Wüste.....	232
VII.1.3.3.1 Die Wüste	233
VII.1.3.3.2 Der Adler.....	234
VII.1.3.4 These zur Deutung der himmlischen Frau.....	236
VII.1.4 Die Beschreibung des Drachen.....	239
VII.1.4.1 Die sichtbaren Attribute des Drachen.....	240
VII.1.4.2 Die Namen des Drachen.....	247
VII.1.5 Der Himmelskampf.....	252
VII.2 Das Tier aus dem Meer.....	256
VII.2.1 Der Text	256
VII.2.2 Die Gliederung des Textes	257
VII.2.3 Die äußere Erscheinung des Tieres	257
VII.2.4 Die tödliche Wunde	261
VII.2.5 Das Tier und der Drache	265
VII.2.6 Die Macht des Tieres.....	267
VII.2.7 Fazit.....	270
VII.3 Das Tier aus der Erde	273
VII.3.1 Der Text	273
VII.3.2 Die Gliederung des Textes	274
VII.3.3 Die äußere Erscheinung des Tieres	275

VII.3.4 Die verführerische Macht des Tieres	278
VII.3.5 Das Bild des Tieres	282
VII.3.6 Das Zeichen des Tieres.....	286
VII.3.7 Fazit.....	291
VIII. Die Bildtheologie der Johannesoffenbarung.....	295
VIII.1 Apokalypsen und Bildersprache.....	296
VIII.2 Systematik und Theologie der Bilder der Offenbarung ..	298
VIII.2.1.1 Die Bilder des Bösen.....	299
VIII.2.1.2 Das zwölfte Kapitel der Offenbarung.....	303
VIII.2.1.3 Die Bilder des Guten	306
VIII.2.1.4 Die Funktion der Figuren in der Bildersprache ...	309
VIII.2.1.5 Die Bilder und die Theologie	314
VIII.3 Theologische Sprachfähigkeit von Bildern	316
IX. Verzeichnis der Literatur	323
IX.1 Textausgaben und Übersetzungen.....	323
IX.2 Kommentare zur Offenbarung.....	325
IX.3 Sonstige Literatur	326
Register der biblischen Stellen (Auswahl).....	343

I. Einleitung

Die Johannesoffenbarung trägt durchaus das Potenzial in sich, um nach ihrer Lektüre dem durch Dionysius überlieferten Urteil zuzustimmen, „dass der Schrift Sinn und Zusammenhang fehle und dass (...) sie in den so dichten Schleier der Unverständlichkeit gehüllt sei.“¹ Die Grundlage des Urteils liegt in der Sprachform, die der Verfasser der Offenbarung nutzt, um seine Theologie zu verdeutlichen. Seine Gedanken übermittelt der Seher von Patmos mittels Bildern und Symbolen. Die durch den Autor der Schrift damit beschriebene Welt stellt gängige menschliche Denkmuster immer wieder in Frage, um zu beschreiben, was außerhalb menschlicher Vorstellungskraft liegt: Die eschatologische Vollendung. Für das theologische Transportmedium des Bildes nutzt der Verfasser der Offenbarung diverse Traditionsstränge aus dem Alten Testament, der frühjüdischen Literatur, den paganen Mysterienkulten und zeitgenössischen Begebenheiten. Oftmals verbindet er verschiedene Überlieferungsstücke miteinander und erschafft damit einen völlig neuen Motivkomplex. Die Bildersprache des Johannes besitzt dabei eine eigene Dynamik, die sich in ihren Visionen niederschlägt. Wer in diese Bildwelt eintaucht, dem eröffnet sich eine theologische Sprachform, die das Potenzial besitzt, die Immanenz und die Transzendenz zu verbinden. Ihre Bilder werden zu Spiegelungen theologischer Gedankenkomplexe über die eschatologische Zeit, die sich per se rein innerweltlicher Erfahrungswirklichkeit entzieht. Dabei versucht die Offenbarung nicht unter den Gesichtspunkten eines gelungenen Kriminalromans zu bestehen, denn die erste Vision (vgl. Offb 1, 12–20) enthält bereits den Ausgang der Heilsdramatik, die sich im himmlischen Jerusalem als letzter Vision (vgl. Offb 21, 9–22, 5) erfüllt: Gott ist mitten unter seinem Volk und zugleich der Garant dieser soteriologischen Hoffnungsperspektive. Diese Botschaft der heilsamen Zuwendung Gottes an die Menschen wird zum Kern der Offenbarung und scheint

¹ Die Worte der „Vorfahren“ überliefert Dionysius in der Kirchengeschichte des Eusebius nicht, um sich diesen anzuschließen, sondern im Gegenteil die Offenbarung gegenüber Anfeindungen zu verteidigen. Sein abschließendes Urteil, dass er selbst den verborgenen Sinn nicht erfassen kann, schmälert für ihn den theologischen Gehalt der Offenbarung in keinerlei Weise. Vgl. die Zitation des Dionysius bei Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, VII, 25. Hier zitiert VII, 25, 1f.

selbst in den düsteren Bildern der Antipoden Gottes auf, weil Gott der wahrhaft Mächtige ist. Dieses Grundaxiom der christlichen Verkündigung und seine Facetten nimmt der Verfasser der Offenbarung immer wieder neu in den Blick und versucht es mittels der Bilder als Kommunikationsmedium zu verbreiten. Dabei bleibt jede Bildrede einer eschatologischen Wirklichkeit auf einer gewissen Distanz zu dieser unvorstellbaren Dimension und in diese Dynamik ist jede Deutung der Bilder unweigerlich hineingenommen. Das Mysterium der soteriologischen Vollendung am Ende der Zeit können auch die Bilder des Johannes nicht gänzlich auflösen. Sie finden allerdings eine Form, um sich dieser Hoffnung beschreibend anzunähern. So dürfte die Eruierung der Bildtheologie gleichsam eine Annäherung an das Geheimnis der Offenbarung sein, sodass sich ihre Botschaft gemäß ihres eigenen Anspruchs eines Tages gänzlich unversiegelt den Menschen eröffnet (vgl. Offb 22,10).

II. Fragestellung und Methodik

Die Arbeit will der genuin singulären Verwendung der Bildersprache innerhalb des neutestamentlichen Schriftenkanons durch den Seher Johannes nachgehen. Wie wohl kein zweiter Autor versteht es der Verfasser der Offenbarung seine theologischen Aussagen in bildliche Formen zu fassen und mittels dieser seine Botschaft prägnant zu verbreiten. Damit entwickelt der Autor der Schrift eine Bildtheologie, die es ermöglicht, dass komplexe Inhalte mittels prägnanten, narrativ ausgestalteten und kombinierten Motiven dargestellt werden. Der didaktische Vorteil der Bilder im Gegensatz zum Wort liegt in der hohen Transportkapazität von Bildern, die bei dem Rezipienten eine schnellere Vermittlung als durch Beschreibungen hervorrufen.¹ Die von Johannes für seine Theologie verwendeten Bilder rufen beim Adressaten unmittelbar eine Vernetzung mit ihm Bekanntem hervor. Die große Herausforderung liegt in der Eruiierung der Traditionen, welche der Verfasser der Johannesoffenbarung in seine Bildmotivik einfließen ließ. Er kreiert völlig neue Bildwelten, die sich aus diversen Traditionen speisen, die sich nicht lediglich auf den biblischen Raum beschränken lassen. Das frühjüdische Schrifttum liefert eine mannigfaltige Fundquelle für Analogien innerhalb der Bildtheologie sowie Veweisstellen für Entwicklungsschritte des apokalyptischen Denkhorizonts. Daneben dürften gerade auch die paganen Mythen rund um den Kaiserkult einigen Einfluss auf die Darstellungen innerhalb der Apokalypse gehabt haben. Für eine stringente Methodik ist dabei zu beachten, dass die Bilder des Johannes nicht in einer vorgeprägten Tradition aufgehen, sondern diese transformiert und je neu modifiziert. Für die gesamte Hermeneutik der Bilder der Offenbarung ist grundlegend, dass die Aussageabsicht des Textes nicht dadurch erschlossen wird, dass mittels des Instrumentariums der historisch-kritischen Exegese die ursprüngliche Aussage eruiert wird, sondern dass für das theologische Potenzial der Bilder der neue Sinnzusammenhang ausschlaggebend ist.² Um die Möglichkeiten des soziokulturellen Umfeldes der Offenbarung näherhin bestimmen zu können, bedarf es zunächst einer Betrachtung

¹ Vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 52f.

² H. GIESEN, *Symbole* 276f.

der klassischen Einleitungsfragen. Die Frage nach den Entstehungszusammenhängen ist von eminenter Bedeutung für die Möglichkeit einer Deutungshypothese einzelner Aspekte der verwendeten Motive. Das Lokalkolorit der Adressaten ist für die Hinzuziehung weiterer Quellen von entscheidender Bedeutung, da der Seher höchstwahrscheinlich bei seinem Adressatenkreis bekannte Denkmuster voraussetzen konnte und diese gezielt durch motivische Elemente stimulieren möchte³. Zugleich verwendet Johannes in großer stilistischer Freiheit vorgeprägtes Bildgut, um es sogleich mit Motiven aus anderen Horizonten zu vermengen und in ein völlig neues Bild zu transformieren. Diese eigene Dynamik der Bilder gilt es anhand von ausgewählten Perikopen zu untersuchen. Dabei werden Bildfiguren wie die des Lammes innerhalb der Schrift mehrfach verwendet, um auf den ersten Blick eine bleibende Größe zu beschreiben. Gewisse Attribute innerhalb der Beschreibung einzelner Protagonisten der Vision dürften eine gewisse Statik für sich beanspruchen.⁴ Damit legt der Seher gewisse Grundaxiome fest, die die verschiedenen Visionen über die Aussagen der Bildtheologie miteinander verbinden lassen. Dass die Bilder nur in groben Zügen aufeinander aufbauen und immer wieder Neues mit Altem vermischen oder gar entscheidende Merkmale bei einer Wiederholung auslassen, dürfte der Grundstruktur der johanneischen Bildtheologie der Offenbarung entsprechen. Die zahlreiche Verwendung der vergleichenden Partikel *ὡς* sowie *ὅμοιος* geben einen entscheidenden Hinweis auf die von Johannes in seiner Bildtheologie inkludierte metaphorische Sprache.⁵ Damit eröffnen die Bilder eine Möglichkeit, sich dem Mysterium Gottes in beschreibender und vergleichender Weise zu nähern. Dieses Unterfangen bleibt insofern Stückwerk, als dass die Bilder niemals vollumfänglich die Wirklichkeit Gottes beschreiben können, weil sich der je Größere außerhalb der Ausdrucksfähigkeiten menschlicher Existenz bewegt.⁶ Gerade hierin liegt die Stärke der Bildwelt des Johannes, da er seine theologischen Aussagen mittels Motiven transportiert, die in ihrer Grundkonstellation darauf angelegt sind, auf eine je größere Wirklichkeit zu verweisen, die nicht vollumfänglich eingefangen werden kann und immer den Raum des Unsagbaren bewahrt.

³ Einige Bilder entfalten ihre Wirkung sicherlich ohne die Möglichkeit der Kenntnis sämtlicher Traditionen, aus denen sich diese womöglich speisen.

⁴ Zu recht verweist Michael Sommer auf ein „textimmanentes Strukturnetz“, das die gesamte Offenbarung durchzieht und einzelne Aspekte miteinander verknüpft. Ein bleibender Verbindungsknoten dieser Texte ist der Bezug auf zugrundeliegendes Traditionsmaterial, das der Seher in seiner Verwendung auf eine neue Bedeutungsebene hebt und damit einen neuen Text schafft, der sich von seiner Vorlage löst. Siehe hierzu M. SOMMER, *Leben* 149f.

⁵ M. KOCH, *Drachenkampf* 9f.

⁶ Vgl. H. GIESEN, *Symbole* 277.

Die Exegese der Christusvisionen soll eine Möglichkeit des Vergleichs der Darstellungen der zentralen Figur innerhalb dieser neutestamentlichen Schrift bieten. Alleine die Wahl der divergierenden Erscheinungsformen Christi lassen den Seher immer wieder neu je einzelne Aspekte der Gestalt des Gottessohnes fokussieren. Dabei bauen die Bilder nur zu einem Teil aufeinander auf. Wiederholende Motive gilt es dabei kenntlich zu machen. Sich unterscheidende Attribute, selbst jene, die die äußere Gestalt betreffen, führen bei den Christusbildern im Gros der exegetischen Forschungslandschaft⁷ nicht zu der Annahme, dass es sich hierbei um einen anderen Christus handelt als der, der in der Thronsaalvision in der Form eines Lammes begegnet. Worin diese Kohärenz obgleich der deutlichen Unterschiede in der gewählten Motivik begründet liegt, steht im Fokus der Untersuchung. Hier kann die synoptische Untersuchung einzelner Facetten der Darstellungen mögliche Verbindungslinien aufzeigen. Die Untersuchung der Christusdarstellungen innerhalb der Offenbarung lässt die theologische Spannkraft der Offenbarung in Bezug auf die innere Dynamik ihrer Bildwelt aufscheinen.

Das Bildwort von den zwei Zeugen Gottes aus Offb 11 spiegelt vor allem den nebulösen Charakter der Bildtheologie der Offenbarung wider. Innerhalb dieser Vision werden diverse Traditionen nebeneinandergestellt ohne eine Rangordnung vorzugeben. Die Bezeichnung der Stadt als große Stadt lässt sich innerhalb der Offenbarung an anderen Belegstellen relativ eindeutig mit Rom identifizieren. Mit dieser inneren Konvergenz bricht der Verfasser innerhalb dieser Perikope und eröffnet so einen Blick auf das Beziehungsgeflecht einzelner Momente innerhalb seiner Gesamtschrift.

Als Ausblick auf den eschatologischen Höhepunkt verwendet der Seher das breit vorgeprägte Bild des himmlischen Jerusalem. Er stellt damit seinen Adressatinnen und Adressaten eine Hoffnungsperspektive vor Augen, die sich am Ziel der Zeit erfüllen wird und damit den entscheidenden Relationsrahmen für alle weltlichen Belange setzt. Die realen Auswirkungen der Drangsal und das Schicksal der Verfolgung wird mittels dieses theologisch aufgeladenen Hoffnungsbildes nicht banalisiert oder in seinen erschütterlichen Ausmaßen negiert, sondern in eine Beziehung zur Transzendenz gesetzt. Der überbordende Wohlstand in der Stadt Gottes, in der er selbst mitten unter den Menschen wandelt, übersteigt jedes menschliche Vorstellungsmuster und verheißt den Gläubigen ein Leben in Fülle auf Ewigkeit. Diese Aussicht stellt der Seher seinen Adressatin-

⁷ Die Problematik der Spannungen innerhalb der Christusbilder veranlasst einzelne Autoren zu der These, gewisse Bilder innerhalb der Offenbarung, die in dieser Arbeit als Christusvision behandelt werden, seien keine Darstellung Christi, sondern einer nicht näher identifizierbaren Gestalt aus dem Dunstkreis des Hofstaates Gottes. Vgl. beispielsweise die Studien von H. RITT, Offb sowie H. KRAFT, Offb.

nen und Adressaten vor Augen in der dialektischen Gegenüberstellung zu den terminierten Verlockungen der Welt, die der Drache und seine Anhänger anbieten.

Die Exegese der Bilder der Antipoden Gottes wird in einem eigenen Kapitel besprochen. Diesen werden ohne große Berührungängste Attribute zugesprochen, die in nur leicht transformierter Form bereits Gott selbst zuerkannt wurden. Die Offenbarung scheint allgemeingültige Darstellungsoptionen für gewisse Bereiche zu wählen, wobei der entscheidende Faktor oftmals in der Qualität und Quantität der Zuschreibung dieser Attribute liegt. Welchen theologischen Stellenwert für die Gesamtaussage der eschatologischen Ereignisse gerade diese Gegenfolien besitzen und vor allem welche Botschaft diese für die angesprochene Ekklesia enthalten, gilt es zu eruieren. Das Gegenüberstellen der Bilder des Guten sowie des Bösen mag Klarheit für die Gesamtkomposition der Bildtheologie der Offenbarung bringen. Das Defizit des Bösen wird zugleich zum Benefit des Guten. Die große Herausforderung der Bildersprache, die sich mit der Unheilsmacht der Sünde beschäftigt, ist es, diese nicht zu verharmlosen, sondern sie zu relativieren. Die Bilder sprechen dabei eine beeindruckende Sprache, die im wahrsten Sinne des Wortes die reale Gefahr des Abfalls vom Glauben eindrucksvoll einholen. Hier gilt es bei einer Gegenüberstellung zwischen Gut und Böse das Grundverständnis des Johannes für deren Kräfteverhältnis herauszustellen.

In einem letzter Schritt soll der systematische Aufbau und die Theologie der Bilder der Johannesoffenbarung zusammenfassend eingeordnet werden. Die Auswahl des Kommunikationsmediums Bild durch den Seher Johannes erschliesst sich aus der genutzten Gattung seiner Schrift. Der Zusammenhang zwischen Apokalypsen und Bildersprache dient der Einordnung der Johannesoffenbarung in ein größeres literarisches Gefilde. Darin nehmen die Bilder und in besonderem die narratologische Nutzung von Figuren eine bedeutsame Rolle für die theologische Strahlkraft ein. Das Potenzial dieser Figuren und Bildwelten für eine theologische Sprachfähigkeit ist eine genuine Stärke der Offenbarung.

Die gewaltige Bildersprache des Johannes beeindruckt nicht zuletzt durch ihre plastischen Darstellungen. Die große Frage, der sich diese Arbeit widmet, ist jene nach der Bedeutung dieser bildhaften Verbalisierung. Sind es lediglich eindrückliche Bilder, die mannigfaltig in der Kunst aufgegriffen wurden, oder sind es darüber hinaus viel mehr Transportmedien einer theologisch tiefgreifenden Botschaft, die zwar Kind ihrer Zeit ist, aber ihre Aktualität bis zum Tag der eschatologischen Vollendung nicht einbüßen wird? Damit schlägt die Bildtheologie der Offenbarung eine Brücke zum einen hin zu den ihr vorliegenden Traditionen und zum anderen aktualisiert sie sich jeweils neu, wenn ihre theologische Kernbotschaft immer wieder aufs Neue profiliert in Anschlag gebracht wird. Nicht

in dem Sinne eines genau kalkulierbaren Fahrplans der eschatologischen Endzeit, sondern indem die in Bildern in ihr enthaltenen theologischen Spitzengedanken eine gewisse Flexibilität in der Darstellung aufweisen und so eine Universalisierung erfahren können, da sie sich nicht auf den Horizont des angesprochenen Adressatenkreises beschränkt wissen. Diese Dimension einer theologischen Sprachfähigkeit mittels Bildern durch die Zeiten hinweg fasziniert seit Jahrtausenden die Menschen. Handelt es sich bei den Bildern dabei um eine Adaption fest vorgeprägter Motive, die nun lediglich christologisch angehaucht werden oder entsteht unter der Regie des Sehers eine gänzlich neue Bildwelt, die sich aus vielen Zuströmen speist, aber schlussendlich einen ganz neuen Ozean bildet, der einzelne Traditionslinien nur noch erahnen lässt, weil er eigentlich eine völlig neue Dimension erschaffen hat?

III. Die Johannesoffenbarung

III.1 AUTOR

Ein Gleichnis des Philosophen Kierkegaard kann symptomatischen Charakter für die Verfasserfrage und darüber hinaus für die Thematik dieser Arbeit leisten. In seiner Erzählung vom brennenden Theater bringt der dänische Geisteswissenschaftler eine These im Subtext zur Sprache. Ein als Komödiant verkleideter Schauspieler wird geschickt, um das Publikum vor dem Brand der Kulissen zu warnen. Es besteht die Gefahr des alle ereilenden Feuertodes durch das Inferno, welches im Hintergrund des Gebäudes zu toben beginnt. Ihm begegnet aufgrund seiner Erscheinung allerdings nur der Applaus der Zuschauer für die vermeintlich vortreffliche Art der Vorführung und Werbung für seine Kunst. Die Folgen des Unglaubens über die Botschaft lässt Kierkegaard offen. Das resümierende Fazit des Philosophen ist die Apokalypse unter tosendem Gelächter und Beifall derer, die glauben alles in dieser Welt würde sich in Heiterkeit auflösen.¹

Das Gleichnis könnte gleichsam auf die Situation der Apokalypse des Johannes Anwendung finden. Es stellt sich die Frage, mit welchen semiotischen Hilfsmitteln ein Autor eine theologische These zu verbreiten versucht. Kommt er als Possenreißer daher, so kann kaum erwartet werden, dass er ernsthafte Zuhörer findet. Der Verfasser der Offenbarung bedient sich der Bilder, um seine theologischen Aussagen in ein Transportmedium zu verpacken. Die Bilder seiner Sprache müssen denen der Zuhörer entsprechen, ansonsten verblassen sie wirkungslos und hinterlassen keinerlei Eindruck oder, schlimmer noch, nur Unverständnis. Für die Frage nach dem Verfasser ist es von genuiner Bedeutung, wer die Botschaft überbringt. Wenn wir von einer inspirierten Schrift ausgehen, dann ist vielmehr noch eine grundlegendere Umdeutung möglich: Wen schickt der „Theaterleiter“², um seine wichtige und essentielle Botschaft zu verbreiten? Die Bibel berichtet von einer Vielzahl an Personen, die

¹ Vgl. S. KIERKEGAARD, Entweder 40f.

² Im Sinne einer allegorischen Auslegung würde es sich hierbei um Gott als den Akteur handeln.

sich selbst als unwürdig erachteten. Prominentestes Beispiel ist wohl der Apostel Paulus, der sich selbst als die „Missgeburt“ bezeichnet und damit seine anscheinende Würdelosigkeit für das ihm auferlegte Amt deutlich kennzeichnet, obwohl er damit vielmehr zum Ausdruck bringt, dass seine Würde in Relation zur Würde Gottes steht und dadurch eine ganz eigene Dignität erfährt (vgl. 1Kor 15,8ff.). Johannes scheint diesem Komplex nicht zu erliegen, da er seine Sendung selbstbewusst an Gott selbst rückbindet (vgl. Offb 1,1). Der Verfasser der Schrift, der in diesem Fall in der Funktion des Mittlers auftritt, ist von immenser Bedeutung für das Gewicht der Botschaft. In Bezug auf die Identifikation des historischen Autors entbrannte bereits in der frühen Kirche ein großer Streit, um zu eruieren, wer der tatsächliche Autor der Apokalypse sei. An seiner Autorität wurde mitunter die Tauglichkeit für den Kanon der Heiligen Schrift fixiert.³ Es ist daher nicht unerheblich, ob es sich bei dem visionären Schreiben um eine Pseudepigraphie handelt.

Zunächst gilt es allerdings zwingenderweise einen Blick auf den Textbefund selbst zu werfen. Hierbei begegnet uns bereits im ersten Vers des Schriftstückes der Name Johannes als Autor (Offb 1,1). Später nennt sich der Verfasser selbst dreimalig Johannes, um sich selbst vorzustellen (vgl. Offb 1,4.9; 22,8). Die erste Assoziation bei solch einem prominenten Namen in der Gesamtbetrachtung des Kanons wäre eine Verbindung zwischen dem Lieblingsjünger und Verfasser des Evangeliums sowie dem Autoren der Offenbarung zu sehen. Allerdings finden sich innerhalb der Schrift wenig Bezugspunkte⁴, welche zur Annahme führen könnten, dass es sich bei dem Verfasser Johannes um den Apostel Johannes, den Zebedaiden, handeln könnte, wie er uns gemeinsam mit seinem Bruder in der Berufungsgeschichte am See von Galiläa begegnet (vgl. Mk 1,19). Die Gruppe der Apostel wird vom Autor zweifach erwähnt (vgl. Offb 18,20; 21,14). Dabei liegt der Fokus allerdings eindeutig darauf, die Gruppierung als abgeschlossene Einheit der Vergangenheit darzustellen und sich nicht selbst als Mitglied derselben einzuführen.⁵ Auch das etwaige hohe Alter eines Zeitzeugen Jesu zur Abfassungszeit der Apokalypse lässt es als eher unwahrscheinlich und spekulativ erscheinen, den Johannes der Offenbarung mit dem Apostel Johannes zu identifizieren. Zumal die

³ Siehe hierzu die umfassende Zusammenstellung der diversen Positionen in ihrer historischen Abfolge bei M. KARRER, Offb 119–135. Siehe auch die knapperen Ausführungen von H. GIESEN, Offb 45–48.

⁴ Den Anschein einer literarischen Verbindung dürften ausgewählte Motive wie das des Satansturzes oder das des Lebenswassers wecken. Diese lassen allerdings keine direkte Rezeptionslinie erkennen und sind mit hoher Wahrscheinlichkeit von den Autoren unabhängig voneinander jeweils selbständig aus jüdischen Motiven entwickelt worden. Vgl. hierzu auch A. SATAKE, Offb 39–44.

⁵ Vgl. H. KRAFT, Offb 9.

altkirchliche Überlieferung von einem frühen Märtyrertod des Apostels Johannes berichtet.⁶ Diese Frage überschneidet sich stark mit der Ortsangabe und Verfassungszeit der Offenbarung und wird im späteren Abschnitt der Arbeit eingehender behandelt. Substanziell für eine Identifikation des Apostels Johannes mit dem Autor der Offenbarung ist in der alten Kirche ein dogmatischer Interessenkonflikt.⁷ Daher gibt es auch frühe Zeugnisse, welche nicht außer Acht gelassen werden dürfen, die eine Identifikation der beiden Autoren vornehmen. Justin der Märtyrer ist der erste Zeuge dieser Tradition⁸. In seiner Schrift „Dialog mit dem Juden Tryphon“ schreibt er, dass einer der Apostel Christi zugleich eine Offenbarung empfangen hat.⁹ Allein ein Blick auf die Verschiedenheit der eschatologischen Vorstellungsbilder lässt es aber schwerlich vereinbaren, dass es sich bei dem Verfasser des Evangeliums und demjenigen der Offenbarung um denselben Autoren handelt.¹⁰

Die Hypothese, dass es sich bei dem Verfasser um den Apostel Johannes handelt, erscheint eher auf tönernen Füßen zu stehen. Johannes ist vielmehr durch sein Auftreten als Prophet klassifiziert, denn als das eines Apostels. Er beruft sich nicht auf Augenzeugenberichte, sondern bringt durch Bilder und Visionen seine Botschaft an seine Zuhörerschaft. Deshalb gibt es auch bereits in der alten Kirche herausragende Stimmen, welche sich gegen eine Verfasserschaft durch den Apostel Johannes zu Wort melden. Bischof Dionysius, ein Schüler des Origenes, führt, überliefert durch Eusebius, einige Argumente auf, wieso eine Übereinstimmung der Verfasserschaft ausgeschlossen sei, darunter die Namensgebung zu Beginn des Schreibens als atypisches Verhalten des Apostels Johannes, der dies sonst nicht zu tun pflegt, sowie inhaltliche und stilistische Unterschiede.¹¹ Daher kommt er zu dem Schluss, dass die Offenbarung „das Werk eines heiligen und gottesleuchteten Mannes ist.“¹² Nicht mehr aber auch nicht weniger will Dionysius über den Verfasser feststellen können. Eine genauere Einordnung fällt ihm schwer, aber diese dient auch der dogmatischen und kanonischen Absicherung der Offenbarung. Die Schrift stamme zwar nicht aus der Feder des Apostels, so Dionysius, sei aber dennoch eine orthodoxe Schrift und habe ihren Platz in der kirchlichen Verkündigung zu Recht.

⁶ Siehe W. BIENERT, *Apostelbild* 23.

⁷ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 37.

⁸ In dieser Tradition befinden sich auch unter anderem Irenäus von Lyon (vgl. *Adversus Haereses* 4.30,4; 5.26,1) Tertullian (vgl. *Quintus Septimius Florens Tertullianus, Adversus Marcionem*, 3,14; 5,5), und Hippolyt (Hippolyt, *De Christo et Antichristo*, 36; 50).

⁹ *Istuni Martyris: Dialogus cum Tryphone*, 81,4.

¹⁰ Vgl. U. B. MÜLLER, *Offb* 47f.

¹¹ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, VII 25.

¹² Vgl. Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, VII 25,7.

Eusebius von Cäsarea zieht aus der Überlieferung des Papias, der als Gewährsmann allerdings umstritten ist, die Erkenntnis, dass es neben dem Apostel Johannes noch die bedeutende Person eines Presbyters mit demselben Namen gab, welchen er nun mit dem Verfasser der Offenbarung zu identifizieren versucht.¹³ Allerdings ist eine Verfasserschaft des Presbyters Johannes mehr als fragwürdig, da dieser seine Erkenntnisse über die kleinasiatischen Gemeinden nur über Dritte bezieht und sich nirgends in der Offenbarung, wie es nach der Nachricht des Papias zu erwarten wäre, sich selbst als Presbyter bezeichnet.¹⁴

Festzuhalten gilt es, dass der Verfasser sich nicht auf eine andere Autorität als die ihm eigene prophetische bezieht. Allein das Wort Christi, welches er verbreitet, ist Grundlage seiner Akzeptanz innerhalb der Gemeinde und Anerkennung seiner Lehre, die auf dem Fundament der christlichen Botschaft steht.¹⁵ Seine Adressierung an die kleinasiatischen Gemeinden lässt darauf schließen, dass er sich im paulinischen Missionsgebiet ausgezeichnet zurechtfindet und er innerhalb dieser Gemeinden einen hohen Bekanntheitsgrad besitzt. Allerdings gründet diese Publizität nicht in der Funktion eines Apostel, sondern das Verständnis seines Dienstes ist ein prophetisches.¹⁶ Der Ort der Abfassung seiner Schrift könnte die dem kleinasiatischen Festland vorgelagerte Insel Patmos sein (vgl. Offb 1,9), allerdings lässt die Verwendung des Aorist in diesem Zusammenhang sich dahingehend deuten, dass die Zeit auf der Insel bereits zurückliegen könnte. Bereits Eusebius verortet Johannes nicht mehr auf Patmos, sondern nach Ephesus.¹⁷ Ob der Seher Johannes sich auf der Insel befunden hat, gilt es wie die gesamte Verfasserfrage zu diskutieren. Die Grundlage eines Exils des Autors der Offenbarung auf Patmos könnte diverse Ursachen haben, die Art seiner (politischen) Verfolgung bleibt in einer gewissen Unschärfe verborgen. Es gilt neben der klassischen These einer Deportation durch das römische Reich¹⁸ auch die Option des selbstaufgelegten Patmossexils zu bedenken, welches aus der notwendigen Flucht vor einer Situation der akuten Bedrohung entstand.¹⁹ Durch die Offenbarungen Gottes auf dieser Insel, welche wohl in eine enge Verbin-

¹³ Vgl. Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, III 39.

¹⁴ Vgl. H. GIESEN, Offb 38f.

¹⁵ Vgl. J. ROLOFF, Offb 16.

¹⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 48.

¹⁷ Vgl. Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, III 20,9.

¹⁸ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 81, der eine solche Sanktionsmaßnahme durch das Imperium als wahrscheinlich erachtet.

¹⁹ Für eine umfassende Einordnung der Insel Patmos zu Zeiten der Johannesoffenbarung und die möglichen Indizien für eine Deutung für den Aufenthalt leistet die Studie von Friedrich Wilhelm Horn wertvolle Dienste; vgl. F. W. HORN, Johannes 139–159; hier besonders 157–159.

dung zu einer existenziellen Situation des Verfassers zu setzen ist, wird der Ort der Mühsal in der Vita des Johannes zum Ort seiner Befreiung, weil er dort einen Blick in den Himmel²⁰ wagen darf.²¹

Fernab von größeren Spekulationen kann für die Verfasserfrage konstatierend festgehalten werden: Der Seher selbst sieht sich als ein Prophet und tritt mit einer solchen Selbstverständlichkeit auf (vgl. Offb 1,3; 10,10f.; 19,9f.; 22,6ff.). Dabei ist er kein Prophet einer einzelnen, der von ihm angeschriebenen Gemeinden, sondern vielmehr sieht er sich als Botschafter aller. Die Schrift selbst ist das Signum seines Prophetentums, da sie selbst Prophetie in Reinform ist.²² Da er gute Beziehungen zu vielen Gemeinden, was die Adressierung der verstreut liegenden Gemeinden impliziert, unterhält, wird er stringenter Weise nur schwerlich einen festen Wohnsitz innerhalb einer Gemeinde haben. Seine Existenz ist daher am ehesten als die eines Wanderpropheten beziehungsweise -charismatikers zu klassifizieren.²³ Dass der Autor dabei auf ein Pseudonym verzichtet und seinen Namen selbst zu Beginn seiner Schrift nennt, zeugt erstens von großer eigener Autorität innerhalb der Gemeinden, aber zweitens verweist es auf eine größere Autorität, dessen sich der Autor stets bewusst ist und die ihm aufgrund seiner Botschaft und seines Zeugnisses zu Teil wird. Die Botschaft des Johannes erfährt dadurch Gewicht, dass er sie immer wieder neu rückbezieht auf die reale Präsenz Jesu Christi innerhalb der Kirche und der Beziehung zu ihr.²⁴ Anhand des philologischen Befunds der Schrift des Johannes, die tief geprägt ist durch die Sprache und Denkweise des Judentums²⁵, kann der Schluss gezogen werden, dass er seine ethnologischen und religiösen Wurzeln innerhalb des palästinensischen Judenchristentums hat. Der Textbefund hat einen stark semitisierenden Stil, der eine Nähe zur hebräischen Bibel und deren Sprache nahelegt.²⁶ Johannes ist durch und durch Prophet, der „sein schriftstellerisches Handwerkszeug beherrschte und in den Dienst seines als Auftrag empfundenes Werkes stellte.“²⁷ Die Ausgangslage einer näheren Bestimmung des Johannes ist vage, eventuell wurde er als politischer Aufrührer vom

²⁰ Wobei οὐρανός der eigentliche Ort des Geschehens der Vision ist.

²¹ Vgl. M. LABAHN, Geographie 114.

²² Vgl. J. M. FORD, Rev 28.

²³ Diese Ansicht teilen unter anderen sowohl Ulrich B. Müller als auch Heinz Giesen in ihren Kommentaren zur Johannesoffenbarung. Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 50 sowie H. GIESEN, Offb 40.

²⁴ So sieht dies auch J. ROLOFF, Offb 15.

²⁵ Johannes ist tief eingebettet in die Gedankenwelt des Judentums. Dies zeigt sich am deutlichsten in den von ihm verwendeten alttestamentlichen Motiven, die er oftmals als Grundfolien in seine Schrift einfließen lässt.

²⁶ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 51 sowie M. KARRER, Offb 92f.

²⁷ R. BEILE, Zwischenruf 173.

römischen Staat auf die Insel Patmos²⁸ verbannt, nachdem ihm, wie es Tertullian legendarisch zu berichten weiß, das Eintauchen in siedendes Öl keinerlei Schaden zufügen konnte²⁹, um dort im Exil über seine aufwieglerischen Handlungen nachzusinnieren. Der Verfasser der Offenbarung würde als historische Person einen autobiographischen Pakt implizieren, wie ihn der französische Literaturwissenschaftler Philippe Lejeune in der gleichnamigen Monographie beschreibt.³⁰ Die Eindrücke einer auch persönlichen Denunzierung und Verfolgung hätte er damit sicherlich in sein Werk einfließen lassen. Ob das Werk tatsächlich auf Patmos verfasst wurde oder eher in der Retroperspektive darauf zurückblickt, wie es das im Text benutzte Tempus des Aoristen möglich erscheinen lässt, muss offen bleiben. Dass die Offenbarung eine Pseudepigraphie ist, dafür gibt es aufgrund des Textbefundes und der Zeugnischaft der frühen Kirche keinen direkten Hinweis, sondern fraglich ist nur, ob der Seher mit einem der bekannten Namensvettern der frühen Christenheit identifiziert werden darf.³¹

III.2 ADRESSATEN

Für die Exegese der Motive der Johannesoffenbarung gilt es, die genuinen Adressaten der Offenbarung in den Blick zu nehmen. Sie sind ein entscheidender Schlüssel für die Bildwelt der Schrift, da ihr Erfahrungs- und Deutehorizont prägend für die Dechiffrierung sind. Der Blick in das Textzeugnis selbst zeigt auf den ersten Blick eine klar gegliederte und fassbare Gruppe von Personen. Namentlich sind diese die Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laoedizea (vgl. Offb 1,11). Geographisch sind diese Gemeinden allesamt innerhalb der römischen Provinz Asia zu verorten. Wir befinden uns im kleinasiatischen Missionsgebiet des Apostels Paulus und dessen Gemeindegründungen. Der Apostel selbst wird an keiner Stelle der Offenbarung

²⁸ Patmos ist eine dem kleinasiatischen Festland vorgelagerte Insel, die für das zeitgenössische Christentum und Judentum außerhalb der Offenbarung keine Relevanz besitzt. Die Insel war zur damaligen Zeit der Verwaltung von Milet unterstellt und diente als befestigter Stützpunkt. Vgl. hierzu M. KARRER, Offb 244f.

²⁹ Vgl. Quintus Septimius Florens Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 36 (3); allerdings nimmt Tertullian eine eher unhistorische Identifikation des Autors der Offenbarung mit dem Apostel Johannes, dem Lieblingsjünger Jesu, vor.

³⁰ Vgl. P. LEJEUNE, *pacte*.

³¹ Vgl. H. GIESEN, Offb 40. – In dieser Arbeit wird der Autor der Offenbarung mit dem Namen „Johannes“ bezeichnet oder auch ein zeichenhaftes Synonym wie „der Seher“ oder ähnliches verwendet, weil es dem Textbefund die größtmögliche Rechnung trägt.

namentlich erwähnt.³² Johannes berichtet lediglich von der Gruppierung der zwölf „Urapostel“, welche die Grundsteine des neuen Jerusalem bilden (vgl. Offb 21,14). Die Auslassung der namentlichen Nennung des Paulus könnte keine Zufälligkeit sein, sondern in theologischen Anliegen gründen, welche in einer Auseinandersetzung des Johannes mit libertinistischen Irrlehrern liegt, welche eine radikalisierte nachpaulinische Theologie präferierten.³³ Wahrscheinlich und für den Gesamtduktus der Schrift zutreffender erscheint die These, dass der Völkerapostel und sein theologisches Programm nur implizit mitschwingt, da der Verfasser der Apokalypse generell sehr sparsam mit eindeutig zuschreibbaren historischen Größen umgeht.

Den Adressatinnen und Adressaten in Kleinasien soll der Seher seine Visionen in Buchform zukommen lassen, um Zeugnis für Jesus Christus und dessen Botschaft abzulegen. Sind diese Christen, wie es die zeitgenössische Prosa nahelegt, nur eine harmlose Randerscheinung, die vor allem durch ihre Naivität und scheinbare Todessehnsucht auffällt und als ungebildete Einfältige eine Art Familienkonglomerat bilden?³⁴ Im Gegenteil zeichnen die Diskussionen innerhalb der neutestamentlichen Literatur eher das Bild von paulinischen Gemeinden in Kleinasien, die sich durchaus den geistigen Herausforderungen stellen. Das zeigen allein schon die diffizilen theologischen und philosophischen Argumentationsstrukturen, mit denen der Skandal des Kreuzes (nicht zuletzt vom Apostel Paulus) behandelt werden muss, damit er nicht zum Betriebsunfall des Heilsplanes wird. Dass die Größe des Glaubens und der Liebe Gottes dennoch in den Augen der Welt töricht erscheint und zum Anstoß führt, ist der Grundzündstoff des Christentums. An ihm muss sich jede Theologie messen lassen.

Die Beziehung der Adressaten und Adressatinnen zum Verfasser und damit die im Hintergrund stehende Vorstellung seiner Lebensweise wird im Buch selbst geklärt. Der Verfasser nennt sich selbst Bruder und Mitteilhaber an der Bedrängnis, wenn er die Adressaten und Adressatinnen anspricht (vgl. Offb 1,9). Damit ist nicht nur die Situation des Autors näherhin bestimmt, sondern auch die der Adressaten. Sie alle sind vereint durch eine Situation der Bedrängnis, welche ihren Grund in der öffentlichen Ausübung ihrer christlichen Glaubensüberzeugung haben

³² Obwohl mit der These, dass mit den zwei Zeugen aus Offb 11,3ff. eine Anspielung auf die beiden großen Apostel Petrus und Paulus vorliegt, die Möglichkeit einer Assoziation eröffnet werden würde.

³³ Auf diese Hypothese verweist Ulrich Müller, wobei es freilich weiterer spezifischer Untersuchungen bedarf. Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 52.

³⁴ So der antike Schriftsteller Lukian von Samosata in seiner Schrift über das Lebensende des Peregrinus; Vgl. Lukian von Samosata, Das Lebensende des Peregrinus, 388–400; hier besonders 391.

dürfte im konträren Verhältnis der Loyalität dem römischen Kaiserkult³⁵ gegenüber. Damit wäre der Vorwurf der Asebie für die Mitglieder der Ekklesia verbunden, der in den Konflikt mit der Staatsmacht führen würde.³⁶ Die Botschaft des Johannes will in eine konkrete historische Situation hineingesprochen sein, um eine ethische Verhaltensänderung oder Standhaftigkeit bei ihren Adressaten herbeizuführen, sodass die Adressaten den Kreis der Gemeinde Jesu nicht verlassen.³⁷ Das Ausharren in der Bedrängnis, um den Einzug in das himmlische Jerusalem (vgl. Offb 21) nicht zu verspielen, ist das große Programmwort der Schrift. Alle irdische Drangsal der Mitglieder der Gemeinde Gottes ist in Relation zur eschatologischen Erfüllung von sekundärer Bedeutung. Dieses ewige Ziel vor Augen habend, will Johannes seine Gemeinde ermutigen, damit sie nicht auf den letzten Metern des Weges Gottes mit seinem Volk die Entschlossenheit verlässt und sie das Ziel des Heilsweges nicht erreichen.

Bei der Betrachtung der Gemeindestruktur der Offenbarung unter dem Fokus der Adressaten ist auffallend, dass keine einzelnen Gemeindeämter innerhalb der Ekklesia angesprochen werden, sondern die Gemeinde als solches in den Blick des Autors gerät.³⁸ Es wird von einem ἄγγελος der jeweiligen Gemeinde gesprochen, welcher als Empfänger des entsprechenden Sendschreibens gilt (vgl. Offb 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Wenn als eine frühe Datierung die zweite Generation an Gemeindegliedern für die Adressaten der Johannesoffenbarung angenommen wird, dann darf mit vorsichtiger Sicherheit davon ausgegangen werden, dass eine klare Trennung von Ämtern innerhalb der angeschriebenen Gemeinden vorgelegen hat. Bei einer späteren Datierung der Offenbarung hin zur dritten Generation – der zeitliche Rahmen wäre damit im Umbruch

³⁵ Für einen Überblick der divergierenden Verwendung des Terminus Kaiserkult innerhalb der Forschungslandschaft siehe S. PFEIFFER, Opfer 9–17. Der Begriff Kaiserkult wird in dieser Arbeit für den aktiven Vollzug einer religiösen Handlung, deren Empfänger der lebende Kaiser, seine Familie oder Vorfahren darstellt, verwendet. Diese Kultpraxis kann im privaten oder öffentlichen Rahmen stattfinden.

³⁶ Vgl. E. W. STEGEMANN / W. STEGEMANN, Sozialgeschichte 274f.

³⁷ Vgl. M. LABAHN, Geographie 115.

³⁸ Zur Zeit der Abfassung der Offenbarung darf allerdings von einigermaßen gefestigten Gemeindestrukturen in den Gemeinden Kleinasiens ausgegangen werden. Diese Gemeindeleitungsstrukturen finden sich neutestamentlich belegt in der Apostelgeschichte (vgl. beispielsweise Apg 13,1). Das antiochenische Model von προφῆται καὶ διδάσκαλοι dürfte dabei als Vorbild für die kleinasiatischen Gemeinden gedient haben. Bereits um 80–100 n. Chr. darf für die Gemeinden eine Sensibilisierung für die Auffassung der ἐκκλησίαι als übergemeindlicher Verbund aller Ortsgemeinden gelten und es kommt zur Ausdifferenzierung der Gemeindeämter. Dietrich-Alex Koch zeigt dies deutlich an den Beispielen des Epheserbriefes und der Apostelgeschichte, wobei er vorsichtige Zeitangaben vornimmt und damit einen guten Überblick über historisch wahrscheinliche Strukturen innerhalb der Gemeinde der zweiten Generation ermöglicht; vgl. D.-A. KOCH, Entwicklung 174–182.

zwischen dem Ende des ersten Jahrhunderts und Anfang des zweiten Jahrhunderts abzustecken – darf mit größerer Überzeugung von festen Ämterstrukturen innerhalb der Gemeinden gesprochen werden. Diese Vorsteher der Gemeinden werden aber gerade nicht direkt durch den Seher Johannes angesprochen. Sie finden vielmehr an keiner Stelle eine explizite Erwähnung. Das öffnet die Briefe hin zu allen Gemeindemitgliedern und möglicherweise sogar darüber hinaus.³⁹ Die Siebenerzahl der Gemeinde ist in dieser symbolhaften Welt der Offenbarung keine Zufälligkeit, sondern öffnet eine Ebene der Interpretation. Das Buch weiß sich gerade über die schriftlich fixierten Gemeinden hinaus an eine größere Gruppe gerichtet. Immer wieder kommt es zu einer Öffnung hin zu allen Völkern, Nationen und Sprachen, welche alle durch das Blut des Lammes freigekauft wurden (vgl. Offb 5,9f.). Die sieben Gemeinden begegnen uns daher in der Offenbarung im klassischen Modell einer Synekdoche, spezifischer stehen sie als *pars pro toto* zunächst für ganz Kleinasien darüber hinaus aber auch für die gesamte christliche Kirche, die bleibend der Gefahr der Apostasie ausgesetzt ist. Spezifisch für die Situation der Erstadressaten der Offenbarung scheint dabei die Situation der Bedrängnis durch die Welt zu sein. Damit ist die Offenbarung mit weiteren Vertretern ihrer Gattung tief verbunden. Apokalyptische Literatur richtet sich oftmals an einen Personenkreis, dem das Leid in der Welt so unerträglich geworden ist, dass nur der erlösende Ausweg einer radikalen Neuschöpfung der Welt, und nicht einer bloßen Verbesserung derselbigen und ihrer Zustände für die unterdrückten Adressaten durch eine göttliche Macht gegeben scheint.⁴⁰ Dies öffnet den Adressatenkreis über die kleinasiatische Gemeindesituation hinaus.

Das Moment der Drangsal scheint für den Verfasser dominant zu sein. Die Situation der Bedrängnis der Mitglieder und ihre erwartete Hoffnung wird versinnbildlicht durch die Märtyrer, welche ihre Kleider im Blut des Lammes weiß gefärbt haben (vgl. Offb 7,14) und Gott anrufen, wie lange diese Zeit der Trauer und Verfolgung noch andauere (vgl. Offb 6,10). Diese drastische Bildersprache lässt nach dem historischen Ursprung der Bedrängnis fragen, der die Ekklesia zur Zeit der Abfassung der Offenbarung ausgesetzt war.⁴¹ Um die Lage der Adressaten der Offenbarung näherhin

³⁹ Jürgen Roloff fasst den Rahmen der Adressaten auf jeden möglichen Hörer der Apokalypse, der nun allerdings sich entscheiden muss, ob er auf der Seite der Glaubenden steht oder nicht. Vgl. J. ROLOFF, Weltgericht 203.

⁴⁰ Vgl. K. VONDUNG, Faszination 177.

⁴¹ Bei der Suche nach einer Antwort auf die konkrete Situation der Adressatinnen und Adressaten könnte ein synoptischer Vergleich mit zeitgenössischer neutestamentlicher Literatur helfen. Im Neuen Testament findet sich, was den Topos der Bedrängnis betrifft, ein literarisches Pendant: Der erste Petrusbrief. Hier findet sich eine geographische Überschneidung mit den Adressatinnen und Adressaten der Johannesoffen-

bestimmen zu können, muss zunächst ein Blick in die Geschichte der soziokulturellen Situation der Christen Kleinasiens besonders in Bezug auf mögliche Christenverfolgungen vorangehen. Erst danach kann ein einordnendes Urteil über die prekäre Lage der Christinnen und Christen der Offenbarung abgegeben werden.

III.3 SOZIO-KULTURELLE VERORTUNG UND DATIERUNG

Um die theologischen Linien richtig verorten zu können, gilt es das Umfeld der angeschriebenen Adressaten und des Autors zu beleuchten. Die Anspielungen innerhalb der Offenbarung lassen immer wieder das Bild einer Kirche der Verfolgten aufleuchten, welche in einer gottlosen Welt angefeindet wird (vgl. beispielsweise Offb 2,2f.9f.13; 11, 3–10; 13). Der Grund der Anfeindung ist zum Teil in der Nichtteilnahme am allgegenwärtigen römischen Staatskult zu sehen, der grundlegende Einschnitte im alltäglichen Leben der Christen zur Folge hat. Als Monotheisten können sie, ohne der Apostasie anheim zu fallen, ein Staatsoberhaupt nicht unterstützen, welches sich als Gott verehren und anbeten lässt. Diese Einstellung befördert sie in eine Randposition⁴² der Gesellschaft, da sie die identitätsstiftenden Rituale⁴³ des Kultes nicht mitvollziehen. Ab ca. 30 n. Chr., d.h. seit den Zeiten Octavians, ist eine Etablierung des Kaiserkultes in Kleinasien belegbar.⁴⁴ Octavian, der spätere Augustus, trieb zunächst die kultische Verehrung seines Adoptivvaters als *divus Julius* voran. Im Zuge der Divinisierung Caesars konnte er sich selbst zum Sohn des Göttlichen (*divi filius*) erklären lassen und legte damit den

barung als Gemeinden im kleinasiatischen Missionsgebiet des Apostels Paulus. Die Form der Bedrängnis des ersten Petrusbriefes ist allerdings zunächst keine staatlich organisierte. Vgl. N. BROX, Petrusbrief 24–34.

⁴² Die Christinnen und Christen bilden damit ein Novum für die bis dahin bestehende Gesellschaft innerhalb des römischen Imperiums und ihre Ablehnung des Kultes führt unweigerlich zur (Fehl-)Interpretation durch die restliche Gesellschaft als Ablehnung der römisch-staatlichen Grundsätze. Vgl. J. LEHNEN, Abkehr 7.

⁴³ Welchen großen Stellenwert (religiöse) Rituale für eine Gesellschaft besitzen und wie durch sie eine innere Sicherheit sowie äußere Abgrenzung geschieht zeigt deutlich die grundlegende Studie der Ethnologin Mary Douglas. Vgl. M. DOUGLAS, Reinheit.

⁴⁴ Vgl. F. KRINZINGER, Spectacula 121. Die Rahmenbedingungen für die kultische Verehrung einer Person liegen in Kleinasien wahrscheinlich bereits seit 400 v. Chr. vor und haben ihre Wurzeln in der griechischen Praxis der Heroisierung der Vorfahren und der Verehrung von Wohltätern, die zu einem Herrscherkult in Raum Kleinasien führten. Siehe H.-J. KLAUCK, Sendschreiben 121f.

Grundstein für die kultische Verehrung der Kaiser.⁴⁵ Der Kaiserkult wird in Kleinasien zu einer unausweichlichen Realität des Alltages, welcher man zwangsweise begegnen musste. Der Osten des römischen Reiches weist dabei früh eine Verehrung des lebenden Kaisers als Gottheit auf, im Gegensatz zu der späteren Entwicklung im eigentlichen Kernland des Imperiums, Italien, das zunächst lediglich postum den Kaisern diese Ehre zuteilwerden lässt.⁴⁶ Kern des kleinasiatischen Zentrums der Verehrung der römischen Weltmacht mit ihrem Führer als Gottheit im Tempel des Sebastoi ist Ephesus.⁴⁷ Immer wieder greift der Kult in die Alltagssituationen der Zeitgenossen des Sehers von Patmos ein. Sei es durch aufgestellte Meilensteine vor der Stadt zu Ehren eines Kaisers oder dessen Statuen an öffentlichkeitswirksamen Plätzen innerhalb der πόλις selbst das Zahlungsmittel erinnert allgegenwärtig bei den profansten Handlungen an die Sakralität des Kaisers.⁴⁸ Dass es sich bei dem Objekt des Opfers um eine bestimmte Person handelt und der teleologische Kern der Kulthandlung nicht einfach darin begründet liegt, dass lediglich ein Opfer dargebracht wird, zeigt sich bereits bei dem Konflikt der jüdischen Gesandten mit Kaiser Caligula in Alexandria.⁴⁹ Selbst das jüdische Kultopfer genügt daher den römischen Besatzern nicht, da es einer expliziten kultischen Zuordnung auf den Kaiser hin bedarf. Ob es auf der Grundlage der Verweigerung des Kultes daraufhin als Automatismus und historisch belegt zu ausgedehnten Christenverfolgungen kam, ist umstritten. In den ersten beiden Jahrhunderten wird es immer wieder vereinzelt zu Unruhen und Verfolgungen der Christen gekommen sein, diese erwachsen aus dem Umstand heraus, dass es Ressentiments innerhalb der Bevölkerungsgruppe respektive einzelner Gruppierungen innerhalb dieser Gesellschaft gegen die Nichtanpassung der Christen an die römisch-staatlich vorgegebene Gesellschaftsform gab.⁵⁰ Diese Verfolgungssituationen werden im Laufe

⁴⁵ Eine entscheidende Novellierung zur späteren kultischer Verehrung von Kaisern als Gottheiten lässt sich bei Augustus zumindest für Rom ausmachen. Die Grenze der Vergöttlichung von Kaisern zu Lebzeiten lässt dieser unangetastet. Die Dynamik innerhalb der Provinz *asia minor* ist allerdings eine andere. Hier wird der Tempel zwar offiziell dem Namen nach der *dea Roma* und den *divi filius Augustus* geweiht, jedoch etabliert sich hier im alltäglichen Sprachgebrauch die Bezeichnung Augustustempel. Bereits Caligula (37–41 n. Chr.) lässt sich im weiteren Verlauf der Entwicklung des Kaiserkults in Milet einen Kaisertempel errichten und sich in der asiatischen Provinz als Gott verehren, ohne das Kultheiligtum an eine weitere Gottheit zu binden. Vgl. D.-A. KOCH, *Geschichte* 79–82.

⁴⁶ Vgl., H.-P. HASENFRATZ, *Welt* 41f.

⁴⁷ Für die strategische Bedeutung von Ephesus für die kleinasiatische Kaiserverehrung vgl. S. FRIESEN, *Imagery* 46–48.

⁴⁸ Vgl. W. AMELING, *Kaiserkult* 22–24.

⁴⁹ Siehe Philo von Alexandria, *Legatio ad Gajum*, 357.

⁵⁰ Vgl. C. MAREK, *Geschichte* 659.

der Zeit an Intensität zugenommen haben und zunächst als Randerscheinungen begegnet sein.⁵¹

Was theologisch vielleicht diffiziler und prekärer erscheint, ist die Tatsache, dass unter den Feinden, die in der Offenbarung angesprochen werden, eventuell eigene Gemeindemitglieder auf der Seite der beschriebenen Unheilmächte respektive des römischen Reiches stehen.⁵² Diesen, vom (orthodoxen) Glauben Abgefallenen, rechnet der Verfasser einen ganzen Katalog von Lastern zu: vom Essen von Götzenopferfleisch, Unzucht (vgl. Offb 2,14) bis hin zur Falschprophetie, die zur Abwendung von der Tugend führt (vgl. Offb 2,20). Besonders problematisch und zugespitzt wird die Situation der Christen innerhalb der Gesellschaft, wenn der Kaiser gerade aufgrund seiner Funktion als Kaiser verehrt wird und damit seine Person als Garant der *salus publica* gilt. Dann ist die Nichtverehrung dieses Kaisers eine Gefährdung des persönlichen Wohls eines jeden Einzelnen in den Denkmodellen der damaligen römischen Gesellschaft.⁵³ Das Grundkonstrukt der damaligen römischen Sozietät kann, um zu verdeutlichen inwiefern die Gesellschaft Anteil an der sozialen Sicherheit des Staates auf religiöser Ebene hat, vereinfacht folgendermaßen dargestellt werden: „the gods protected the emperor [and] the people worshipped the emperor“⁵⁴. Durch den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Verehrung des Kaisers und der Gunst der Götter respektive ihrem Schutz wird jeder Einzelne von Seiten der Gesellschaft in die Verantwortung genommen, durch die Partizipation am Kaiserkult für das Fortbestehen des Staates Sorge zu tragen. Das Christentum wird in seinem rasanten Wachstum als Parallelgesellschaft eine Art Bedrohung für die staatlich propagierte und etablierte Ordnung gewesen sein. Vor allem die Ablehnung des Kaiserkultes konnte von der restlichen Bevölkerung als Affront gegen ihr Werte- und Gesellschaftssystem eingeschätzt werden und als Grundlage dienen, um die Christen daraufhin den Denunziationen ihrer Mitbürger auszusetzen. Da sich das Christentum zunächst in den Städten ausbreitet, wie wohl auch nicht zufällig Städte Kleinasiens die Adressaten der Offenbarung sind, handelt es sich bei den Personen, von denen die Anfeindungen gegenüber den Christinnen und Christen ausgehen, um keine heterogene Masse. Deren je eigenen Interessenlagen stehen individuell in Konflikt mit den christlichen Gläubigen. Die jüdische Bevölkerung beispielsweise kann in ihnen eine nicht anerkannte Sekte erkennen, welche häretische Lehren verbreitet und damit ihre eigene Diasporaidentität gefährdet. Bei anderen mag das wirtschaftliche Interesse im Vordergrund stehen,

51 Vgl. G. K. BEALE, Rev 29.

52 Vgl. M. EBNER, Stadt 160f.

53 Vgl. W. AMELING, Kaiserkult 17.

54 S. FRIESEN, Imagery 48.

wenn es zu einer Ablehnung gesellschaftlicher Konventionen und damit einhergehendem Konsumverzicht kommt, wie dies beim Kaiserkult⁵⁵ der Fall ist. Die Betreiber der örtlichen Wirtschaftszweige vom Gaststättengewerbe über die Prostitution bis hin zum Blumenhändler haben ein großes Interesse daran, dass der Kult in ihrer Stadt ausgiebig und freigiebig begangen wird.⁵⁶ Daneben darf nicht ausgeklammert werden, dass gerade die Kritik der Johannesoffenbarung am Kaiserkult eine politische (und in erster Linie ist die römische Staatsreligion hierbei Transportmittel der politischen Interessen in kultische Dimensionen zur Existenzsicherung) Bedrohung für das ca. 200 Jahre funktionierende Kooperationsprinzip zwischen Provinzialen und Rom darstellt.⁵⁷

Mit Kaiser Trajan gibt es zum ersten Mal im Jahre 111/112 n. Chr. eine rechtsverbindliche Aussage, welche das *nomen christianum*, also das bloße Christsein, als Tatbestand festlegt. Dabei gab es keine eindeutigen und flächendeckenden Eigeninitiativen des römischen Staates, sondern es sollte nur konkreten Denunzierungen nachgegangen werden. Diese wurden dann allerdings mit der Todesstrafe belegt.⁵⁸ Dabei wird aus dem Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius ersichtlich, dass es wohl nur bei der hartnäckigen Ablehnung des Kaisers als Gott zur Verurteilung und Hinrichtung kam.⁵⁹ Festzuhalten ist, dass es zu Hinrichtungen von Christen allein durch ihr Bekenntnis zum christlichen Glauben gekommen ist. Der Tod wurde dabei in den verschiedensten Facetten der Grausamkeit herbeigeführt. Nicht selten wurden Christen *ad bestias* zum Tode verurteilt und wilden Tieren zur Unterhaltung eines Publikums in der Arena vorgeworfen.⁶⁰ Inwiefern der Kaiserkult an sich und isoliert betrachtet allerdings der große Stein des Anstoßes zur Verurteilung der Christen darstellt, muss offen bleiben. Wahrscheinlicher ist vielmehr eine generelle Ablehnung sämtlicher paganer Kulte, welche dann dazu führte, dass in der Gesellschaft der Anschein erweckt wurde, eine komplette Ablösung und Ablehnung des Staates zu bewirken.⁶¹

Die Situation der Christen und des Autors der Offenbarung wird am ehesten damit zu beschreiben sein, dass es konkrete Situationen von Ver-

⁵⁵ Neben den von Rom aus geförderten Provinzialkult gab es ebenfalls die Möglichkeit einzelner Städte auch ohne Genehmigung der Hauptstadt des Imperiums einen Kaiserkult zu etablieren. Dabei übernahmen Freiwillige das Amt des Priesters und veranstalteten auf eigene Kosten Spiele und Opfer zu Ehren des Kaisers. Für die Unterscheidung der Optionen des Kaiserkults auf der Ebene der Provinzen, Städtebunde und einzelnen Städte siehe S. PFEIFFER, Opfer 17–21.

⁵⁶ Vgl. P. HERZ, Kaiserkult 74.

⁵⁷ Vgl. B. EDELMANN-SINGER, Brückenschläge 100.

⁵⁸ Vgl. A. MERKT, Verfolgung 233f.

⁵⁹ Vgl. Plinius Caecilius Secundus, Epistulae, 825.

⁶⁰ Vgl. F. KRINZINGER, Spectacula 107.

⁶¹ Vgl. W. AMELING, Kaiserkult 46–48.

folungen gab, ein staatliches Pogrom allerdings bislang nur als drohendes Schreckgespenst über den Gemeinden Kleinasiens schwebte. Eine dieser konkreten Verfolgungssituationen könnte in Verbindung mit den beiden in Offb 11,3 genannten Zeugen gebracht werden. Es wäre vorstellbar, dass der Autor der Offenbarung konkrete Martyrien erlebt hat und aus diesem Eindruck nun etwaige andere Repressalien gegen einzelne oder mehrere christliche mit ihm verbundene Gemeinden in Relation setzt. Seine mit diesen drohenden Bildern gezeichnete Schrift wäre dann das Zeugnis und der Niederschlag seines Erfahrungshorizontes. Der römische Staat wäre dann das unheilvolle Tier, welches die Zeugen der christlichen Verkündigung innerhalb und außerhalb des Judentums auf den Straßen seiner Hauptstadt blutig hinrichtet. Rom wäre damit als das Sinnbild für alle Niedertracht und Sklaverei kenntlich gemacht, wie sie in biblisch-theologischem Sinne nur in Babel und Ägypten herrschen konnte (vgl. Offb 11,8). Die verfolgten Christen sind mit hineingenommen in die Dialektik des Kreuzes und erfahren dort den Zuspruch des Glaubens. Ablehnung erfahren sie indes allerdings nicht nur durch den römischen Staat, sondern darüber hinaus durch die nichtchristliche Bevölkerung selbst. Dies hat einfachste ökonomische Gedanken zur Grundlage. Der Kult um den Kaiser und die anderen paganen Feste stellen einen enormen wirtschaftlichen Faktor für die gesamte Region Kleinasiens und im Besonderen für die regionalen Epizentren der Kaiserverehrung dar.⁶² Ob in dem Vorwurf an die Gemeinde Laodizeas aufgrund ihres Reichtums auch die Frage nach einer kultischen Loyalität mitschwingt, kann diskutiert werden. Es ist durchaus denkbar, dass einige Christinnen und Christen mit ihrem Gewerbe an den paganen Feierlichkeiten mitgewirkt und mitverdient haben. Dieses „Mitläufertum“ erachtet der Autor der Offenbarung als besondere Gefahr, weil es die Botschaft Jesu verwässert.⁶³ Als prominentes Vorbild für alle Christinnen und Christen wird daher Antipas als der treue Zeuge stilisiert, der zur Richtschnur für das eigene Handeln werden soll (vgl. Offb 2,13).

⁶² Ausführlich dargestellt durch Peter Herz; vgl. P. HERZ, *Kaiserkult*, vor allem die Seiten 70–77.

⁶³ Hans-Josef Klauck votiert daher für eine Unterscheidung in harten und weichen Kaiserkult. Harter Kaiserkult ist das tatsächliche Praktizieren des Kultes inklusive ritueller Handlungen vor den Kultstatuen des Kaisers und die Abwendung von Christus. Der weiche Kult tangiert das Alltägliche: Die Teilnahme an einem Mahl mit religiösem Rahmenprogramm, Gerichtsverhandlungen mit Eidbekundungen oder berufliche Zusammenkünfte unter Einbezug religiöser Handlungen. Die Gefahr des weichen Kaiserkultes ist dabei umso gravierender für den Apokalyptiker, weil er jeden Kompromis als Fehlverhalten zugunsten des Kaiserkultes sah und darin eine Gefahr für das eschatologische Heil der Gemeinde vermutete. Siehe hierzu H.-J. KLAUCK, *Sendeschreiben* 141–143.

Eine exakte zeitliche Einordnung muss offen bleiben. Es gilt aber die genannten Hinweise zu deuten und einzuordnen. Wenn mit den beiden Zeugen aus Offb 11 Petrus und Paulus als exegetisierbare Größen hervortreten sollten, dann ist eine Frühdatierung vor deren Martyrium unmöglich. Die Kreuzigung des Petrus scheint dem Verfasser des Johannesevangeliums bekannt (vgl. Joh 21,18f.), womit ein weiterer Rahmenpunkt gesteckt ist. Am ehesten erscheint eine zeitliche Nähe zu den Regierungsjahren des Kaisers Domitian (ab 81 n. Chr.) gegeben, welcher zum einen eine Steigerung der Kaiserverehrung in Kleinasien bewirkte und zum anderen auch rigorose Gewalt einsetzte, um den römischen Kult zu bewahren; ein Herrscher, welcher vestalische Jungfrauen aufgrund ihres gebrochenen Gelübdes hinrichten lässt, wird aller Voraussicht nach nicht allzu große Gnade mit religiösen Störenfriedern an den Tag legen.⁶⁴ Ein weiteres Argument für eine Datierung in die Nähe der Regierungszeit Domitians ist die Verwendung der legendarischen Ausgestaltung des Kaisers Nero durch die Gestalt des *Nero redivivus* in Offb 13 und 17 in Verbindung mit satanischen Attributen. Diese so charakterisierte Figur entsteht erst am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts und würde damit zeitgenössisches Gedankengut innerhalb der Offenbarung kenntlich machen.⁶⁵

Summierend lässt sich feststellen, dass der Autor „seine“ Gemeinden in einer prekären Lage beschreibt, wobei ihm im Abgleich mit weiteren Schriftzeugnissen die historischen Lebensumstände und die geographische Lage ausgesprochen gut bekannt sind. Die Lebensumstände der kleinasiatischen Christen, welche dem Autor entweder persönlich bekannt waren oder in Schriftform vorlagen, stellten eine Situation der Bedrängnis und der Sonderrolle innerhalb der Gesellschaft dar. Diese Bedrängnis stand unter dem Eindruck konkreter Repressalien und Opfer, die es bereits gab. Das drohende Bild einer zunehmenden Verurteilung durch Staat und Gesellschaft aufgrund ihres Christseins selbst führte in die Isolation und zu einer zunehmend eschatologischen Aufladung der Theologie und des Empfindens der eigenen Lebenssituation. Wenn die naheliegendste und nach dem ockham'schen Prinzip damit wahrscheinlichste Datierung auf eine Nähe zur Regierungszeit des Domitians zutreffend ist,⁶⁶ dann stehen die christlichen Gemeinden erst an der Schwelle zu systematischen Verfol-

⁶⁴ Vgl. W. ECK, Domitianus 749.

⁶⁵ Vgl. die Ergebnisse zur Gestalt des wiederkehrenden Nero innerhalb dieser Arbeit im Kapitel VII.2.4 sowie H. GIESEN, Offb 42.

⁶⁶ Für eine Datierung der Offenbarung des Johannes in die Nähe der Regierungszeit des Kaisers Domitian spricht, wie oben gezeigt, dennoch einiges, auch wenn eine systematische Christenverfolgung unter seiner Regierungsepoche eher auszuschließen ist. Die Offenbarung setzt eine relativ große Verbreitung des Christentums und der Kaiserverehrung in der Provinz *asia minor* voraus. Das darin liegende Konfliktpotenzial ordnet der Seher ein und bringt es in Bezug zu der religiösen Wankelmütigkeit seiner

gungen, die ihr volles Ausmaß noch nicht erreicht haben. Diese Nähe zu Domitian lässt sich bereits bei Irenäus belegen.⁶⁷ Allerdings ist der Quellenwert eines Kirchenvaters aus dem zweiten Jahrhundert nicht per se ein unumstößliches Argument, zumal auch die Zuordnung der Autorenschaft durch Irenäus nicht unumstritten ist. Die exegetische Diskussion über die Datierung der Apokalypse hat in den jüngsten Jahren eine Renaissance erlebt.⁶⁸ In aller Redlichkeit der exegetischen Wissenschaft gegenüber muss über eine genaue Datierung der Apokalypse zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Unschärfe stehen bleiben. Am geeignetsten erscheint der Ansatz, der mit der gegebenen methodischen Vorsicht eine allzu große Nähe zwischen den Angaben innerhalb der Perikopen der Offenbarung und den von außen in die Apokalypse hineingetragenen historischen Details negiert, da diese historischen Größen in ihrer Summe leicht zu Fallstricken der Datierungshypothesen werden, und Raum öffnen für Interpretationen der johanneischen Bilder, welche sich nicht im konkreten Bezug zu einer historischen Größe erschöpfen wollen, sondern darüber hinaus in einen je größeren Kontext als denjenigen der sieben Gemeinden Kleinasiens verweisen.⁶⁹ Dennoch ist für die Entstehung der Schrift die konkrete Situation, in die hinein der Seher schreibt, eine gesetzte Richtschnur, welche aber in ihren Grundtopoi erfasst und gedeutet werden kann. Wenn eine provinzübergreifende Verfolgungssituation unter Domitian (und kurz danach) nicht der Realität entsprochen haben dürfte,⁷⁰ dann ist damit zu rechnen, dass auch das Bild der harten staatlichen Verfolgung eine stilistische Überspitzung des Autors ist. Eine Grundlage seiner Beschreibung wird Johannes aber sicherlich in der tatsächlichen Erfahrungswirklichkeit der Christinnen und Christen gefunden haben – vielleicht sogar in der eigenen Vita oder aber auch in der konkreten Situation einer oder mehrerer ihm bekannter Gemeindeglieder. Die Texte der Offenbarung des Johannes ermöglichen es allerdings nicht, die Bedeutung des Kaiserkultes für die Provinz Asia zu rekonstruieren,

Adressatinnen und Adressaten. Vgl. zur Datierung in die Nähe der Regierungszeit Domitians A. SATAKE, *Offb* 54f.; M. KARRER, *Offb* 50–53; H. GIESEN, *Offb* 41f.

⁶⁷ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, 5.30,3 und bei Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, III 18,3.

⁶⁸ Grundlegend und ausführlich dargelegt sowie abgewägt in der Studie von Thomas Witulski. Vgl. T. WITULSKI, *Johannesoffenbarung. Die Schlussfolgerung von Thomas Witulski, die Offenbarung in die Zeit Hadrians zu verorten*, bedarf allerdings weiterhin der exegetischen Diskussion. Vor allem die Argumentation, dass es eine Identifikationslinie mittels des Relationsgeschehens zwischen den beiden Tieren in *Offb* 13 und Hadrian sowie seinem Reisebegleiter M. Antonius Polemon gäbe, müsste eingehender untersucht werden, um diese abzusichern.

⁶⁹ Treffend formuliert und erkannt durch Stephan Witetschek; Vgl. S. WITETSCHEK, *Zeitfenster* 147f.

⁷⁰ Vgl. W. AMELING, *Kaiserkult* 46.

sondern sie sind, wie Martin Ebner feststellt: „bewusst verzerrt, im Spiegel atl. Texte zugleich chiffriert wie eindeutig negativ bewertet.“⁷¹

III.4 AUFBAU UND GLIEDERUNG DER OFFENBARUNG DES JOHANNES

Die Gliederung der Offenbarung erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Es gilt die Signale des Textes wahrzunehmen und einzuordnen. Der Text der Offenbarung zeigt selbst deutliche Marker auf, die eine bewusste Komposition nahelegen. Die einzelnen Fragmente und Sinneinheiten fügen sich nicht immer problemlos aneinander und so mancher Bruch innerhalb der Stringenz der narrativen Chronologie und des Aufbaus der Handlung tritt zu Tage.⁷² Der Rahmen des neutestamentlichen Textstückes ist allerdings deutlich durch die Geschichte Jesu mit seiner Gemeinde gesetzt. Von Christus und der mit ihm verknüpften Hoffnung auf eschatologische Erlösung will die Schrift von dem ersten Vers an (vgl. Offb 1,1) bis zur letzten Verwiesenheit in die Gnade des je größeren Gottes im finalen Vers handeln (vgl. Offb 22,21). Der Seher beschreibt die Geschichte der Menschen mit Gott nach der unüberbietbaren Selbstoffenbarung Christi. Von der Zeit der Bedrängnis für die Gemeinden (vgl. Offb 1,9; 11, 3–14), die die Gefahr der Abkehr von Gott und Hinwendung zum Bösen beinhaltet (vgl. Offb 13, 1–18), bis hin zur endgültigen und wahrhaftigen Gottesgemeinschaft im neuen Jerusalem (vgl. Offb 21,1–22,5), in einer Welt, in der das Böse keinen Ort mehr findet und Gott auf Ewigkeit hin auf dem Thron seiner Herrschaft Platz nimmt.

Die Offenbarung beginnt in den einleitenden Versen mit einem Prolog (Offb 1, 1–3), der den Grund der Abfassung der Schrift erläutert, seinen Verfasser einführt und mit einem Makarismus endet. Johannes weiß sich selbst auf das Fundament Christi gestellt, dessen Offenbarung er als *δοῦλος* durch einen Engel des Herrn empfangen hat. Der Prolog geht über in eine briefliche Einleitung (Offb 1, 4–8), welche starke Bezüge zu den Eingangskapiteln des Corpus Paulinums herstellt und damit Reminiscenzen an die zeitgenössische hellenistische Gattung der Briefliteratur enthält⁷³, inklusive der gängigen Abfolge der Nennung der Adressaten, des Absenders und der daran anschließenden *Salutatio*: „Gnade sei mit euch und der Friede von IHM“.

⁷¹ M. EBNER, *Perspektiven* 13.

⁷² Vgl. T. HOLTZ, *Offb* 10.

⁷³ Als kurze Orientierungshilfe zur weit divergierenden Briefliteratur des Neuen Testaments kann der Artikel von Franz Laub dienen. Siehe F. LAUB, *Brief* 688f.

Nach der allgemeinen brieflichen Einleitung⁷⁴ an die sieben Gemeinden in der Provinz Asia (vgl. Offb 1,4) folgt der erste größere Textcorpus mit den einzelnen Sendschreiben (Offb 1,9–3,22), die sich in je eigener Form an die sieben Gemeinden wendet. Vereinesendes Element dieser ansonsten singulär betrachtbaren Sendschreiben ist die Eingangsvision des Menschensohngleichens in Offb 1, 12–17. Die Visionen geben der Offenbarung im Allgemeinen ihre weitere Struktur, umso entscheidender ist die erste Vision und ihre theologische Botschaft, die die Schrift eigentlich erst eröffnet und den theologischen Duktus vorgibt. Vom Geist ergriffen blickt sich der Seher um und sieht Christus inmitten seiner Gemeinde. Dadurch werden seine gläubigen Anhänger zugleich als eine Gemeinschaft verortet, die in Jesus Christus ihren Mittelpunkt besitzt. Die weiteren Visionen, von denen Johannes berichten wird, stehen unter diesem Vorzeichen: Christus ist das Zentrum und das Fundament der Ekklesia. Seine Ausstattung mit Herrschaftsinsignien signalisieren seine anbrechende, ewig andauernde Herrschaft, an der die Gemeinden partizipieren dürfen, wenn sie den Verlockungen des Bösen widerstehen und standhalten. Dass die erste Vision des Christus mit dem zweischneidigen Schwert der eigentliche Kern der Sendschreiben darstellt, wird durch die häufig auftretenden Rückbezüge innerhalb der einzelnen Briefe an die Gemeinden sichtbar (vgl. Offb 2,1; 2,12,18; 3,1.7). Die Briefe selbst begeben sich in eine je eigene Adressartensituation hinein und erfahren dadurch auch eine spezifische Kulmination in den angesprochenen Topoi. Gemeinsam haben sie das feste Schema einer prophetischen Rede, die mit *τάδε λέγει* eingeleitet wird und sich dabei auf Botschaften von Christus selbst beziehen.⁷⁵ Der Inhalt der Sendschreiben ist geprägt durch Ermahnungen, Tröstungen und Lob, welche immer in dem Logion „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ münden und den prophetischen Charakter herausstreichen. Die Gemeinden sollen treu das Wort Gottes vernehmen und sich an diesem orientieren.

Nach dem letzten Sendschreiben an die Gemeinde in Laodizea lässt sich ein klarer neuer Abschnitt im Textfluss erkennen.⁷⁶ Der Seher von Patmos beginnt nun mit dem eigentlichen apokalyptischen Hauptteil (Offb 4,1–22,5), der stark durch die einzelnen Visionen gliedert wird.

⁷⁴ Für die Bedeutung des antiken Briefformulars für die Offenbarung des Johannes empfiehlt sich die Studie von M. KARRER, Offb.

⁷⁵ F. HAHN, Vielfalt 452.

⁷⁶ Die Sendschreiben sind in ihrer Stilistik und gattungstypischen Form ein Sondergut innerhalb der Offenbarung. Der Verfasser der Schrift bemüht sich vor allem eine Verbindung zur Vision des Christus mit dem zweischneidigen Schwert herzustellen. Vgl. hierzu A. SATAKE, Offb 59f. Zum eigentlichen apokalyptischen Hauptteil fehlen die direkten Bezüge und sind eher auf der impliziten Ebene der Gemeinden der Sendschreiben als Prototypen der gesamten Ekklesia zu verorten.

Der Auftakt der Schau des Johannes führt ihn direkt in das Zentrum der himmlischen Sphären (vgl. Offb 4; 5). Der Seher wird durch den Geist ergriffen und in den Himmel entrückt, hinein in den Thronsaal Gottes selbst, durch eine Tür, die er zuvor erblicken konnte. Diese plastische Vorstellung eines Ganges in eine andere Wirklichkeit lässt an filmische Motive denken. Der Seher kann auf der Insel Patmos einen Blick durch eine Tür in das Transzendente werfen und wird sogleich wie ein außenstehender Beobachter Zeuge der Übergabe respektive Übernahme des Buches mit den sieben Siegeln durch das Lamm. Dadurch wird die Thronsaalvision zum Scharnierstück, welches Himmel und Erde ein Stück weit verbindet. Der erste Blick in den Himmel führt den Seher quasi in die Herzkammer der himmlischen Sphären, in den Saal der Herrscherwürde Gottes. Gott und das Lamm als ewige Herrscher bieten den Auftakt der apokalyptischen Schau der weiteren Ereignisse und nehmen ihr Ende bereits vorweg. Die Unheilmächte können die Herrschaft Gottes und des Lammes nicht tangieren. Der Sieg des Löwen aus dem Stamme Juda ist bereits geschehen (vgl. Offb 5,5).

Nach dem Empfang des Buches mit den sieben Siegeln beginnt eine neue Visionsreihe (vgl. Offb 6,1–8,1) stilistisch eingeleitet durch $\kappa\alpha\lambda\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$. Das Lamm öffnet nun die Siegel des Buches, welches es aus der Hand Gottes genommen hat. Ein jedes Siegel wird mit einem Ereignis verknüpft, wobei die ersten vier Siegel sicherlich eine literarische Einheit darstellen, da sie im Ablauf der Beschreibung der vier Apokalyptischen Reiter eine große Nähe aufweisen. Nach der Öffnung des sechsten Siegels erfährt der Textfluss einen Einschub durch die Charakterisierung der Knechte Gottes. Dieses Intermezzo nimmt die Gläubigen in den Blick und Johannes eröffnet ihnen die ekklesiologische Perspektive, dass die geschilderten Plagen für das Volk Gottes keine Wirkmacht haben.⁷⁷ Zunächst folgt die Aufzählung der durch das Siegel Gottes geschützten 144000 Menschen aus den Stämmen Israels und darauf die universale Ausweitung auf die unzählbare Schar von Menschen aus allen Ethnien in Offb 7,9f. Diese unvorstellbar große Menge soll sich nun ebenfalls im Thronsaal Gottes versammeln und sprengt damit jegliche Vorstellungskraft. So wird diese unzählbare Menschenmasse zum Bild der überbordenden Fülle an Gnade, welche von Gott ausgeht. Die Öffnung des siebten Siegels bewirkt lediglich eine begrenzte Zeit der Stille im Himmel und dient mehr der Überleitung zu dem nun folgenden Siebenerzyklus der Posaunenvisionen.

In Offb 8,2 erhalten sieben Engel von Gott sieben Posaunen und eröffnen durch das Erschallenlassen ihrer Instrumente wiederum einen Konnex zu den Ereignissen auf der Erde. Darin besitzen die Posaunenstöße

⁷⁷ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 32.

eine Analogie zu dem Aufbrechen der einzelnen Siegel des Buches durch das Lamm. Das Blasen der Posaunen gibt dem Abschnitt Offb 8,2–11,19 sein äußeres Korsett. Innerhalb dieser Siebenerreihe gibt es Einschübe durch den Verfasser, welche die Betätigung der sechsten Posaune von der siebten Posaune trennen (vgl. Offb 10–11,14). Verknüpft werden der fünfte und siebte Posaunenstoß durch οὐαί. Die Weherufe besitzen dabei die verbindende Dynamik, eine Brücke vom neunten Kapitel ins elfte zu schlagen (vgl. Offb 9,12 und 11,14). Die Einschübe innerhalb der Posaunenvision betreffen zunächst die Schilderung eines gewaltigen Engels, der in seiner Ansprache an den Seher auf die siebte Posaune rekurriert (vgl. Offb 10,7) und ihm daraufhin ein Buch aushändigt, das Johannes verschlingen muss. In Offb 11,1f. erhält der Seher den Auftrag den Tempel Gottes zu vermessen und die Gläubigen im Inneren zu zählen. Ein direkter Bezug zu den Posaunen bleibt aus und kann nur dadurch hergestellt werden, dass sich womöglich die gezählten Gläubigen unter den besonderen Schutz Gottes gestellt wissen. Die darauffolgenden Verse beschreiben das Geschick der zwei Zeugen Gottes, die durch das vollmächtige Wirken Gottes nach dreieinhalb Tagen von den Toten auferstehen und in den Himmel emporgehoben werden, wobei ihren Widersachern durch ein großes Erdbeben erheblicher Schaden zugefügt wird (vgl. Offb 11,13). Die siebte Posaune verkündet die endgültige Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung. Bemerkenswert ist wiederum der in sich achronologische Aufbau der Offenbarung, da hier erneut von der endgültigen Herrschaft Gottes über die Welt gesprochen wird, obwohl der Kampf auf einer diachronen Textebene noch aussteht. Der Sieg Gottes steht bereits fest und damit auch der Sieg für die an seiner Herrschaft und Herrlichkeit partizipierenden Gläubigen. Diese Botschaft des unumstößlich feststehenden Ausganges des Weges Gottes mit den Menschen und seiner Vollendung in der gemeinsamen Wohnsitznahme im neuen Jerusalem und der damit vollkommenen Einheit durchdringt die gesamte Offenbarung des Johannes.

Nach dem Erschallen der siebten Posaune folgt ein Intermezzo der siebenreihigen Visionszyklen. Die Getreuen Gottes, sein Volk, und die Widersacher des Pantokrators werden näherhin eingeführt (vgl. Offb 12,1–14,20). Hier wird am deutlichsten die dualistische Gegenüberstellung zwischen den Unheilmächten der Sünde und Gott, zwischen Dunkelheit und Licht der Welt deutlich. Das Böse erhält ein vielfarbiges Gewand und wird in seinen verkommenen Sendboten dargestellt. Dies geschieht immer im konträren Verhältnis zu den Anhängern des wahren Herrschers. Die Frau muss noch vor dem Drachen fliehen und wird von Gott in ein sicheres Refugium gebracht (vgl. Offb 12, 1–6), wohingegen die himmlischen Heere unter Führung Michaels den Sieg im Himmel gegen den δράκων und seine Anhänger bereits errungen haben (vgl.

Offb 12, 7–12). Innerhalb dieses Abschnittes findet sich ein scheinbarer Anachronismus, da in Offb 12, 13–18 die Narration von der Verfolgung und Rettung der Frau erneut aufgegriffen wird. Dies sind deutliche Anzeichen, dass es dem Autor nicht daran gelegen war, die Abfassung eines Geschichtswerkes über den Ablauf der eschatologischen Zukunft zu präsentieren, sondern die Bilder besitzen in ihrer Grundkonstellation die beabsichtigte Dynamik, ineinander zu verschwimmen und sich auf der Symbolebene gegenseitig zu ergänzen. Im weiteren Verlauf des Abschnittes begegnen dem Leser auf der einen Seite die beiden Tiere und die mit ihrem Signum Gekennzeichneten (vgl. Offb 13, 1–18) und ihnen gegenübergestellt die treue Schar der vom Lamm gesiegelten und geretteten Gläubigen (vgl. Offb 14, 1–5). Der Dualismus der scharfen Trennung zwischen den Anhängern der Unheilmacht der Sünde und denjenigen, die auf Gottes Seite stehen, tritt wohl an keiner Stelle deutlicher hervor als im Konterfei der widergöttlichen Tiere. Nach der Vorstellung der beiden Gruppierungen innerhalb der eschatologischen Endzeit ergeht an alle Bewohner der Erde die Ankündigung des Gerichts (vgl. Offb 14, 6–13), welche in die Vision von der Zeit der Ernte übergeht (vgl. Offb 14, 14–20). Mit der Ernte des Weinstockes wird das Gerichtshandeln in einem Bild narrativ entfaltet und hervorgehoben. Der Zorn Gottes, der Gerechtigkeit bringt, wird in diesem eindrücklichen Bild geschildert und die Stunde der Vollendung ist angebrochen. Die Ernte geht über in die sieben letzten Plagen, welche den Höhepunkt und das Ende $\acute{\omicron}$ $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ markieren.

Mit Offb 15,1 setzt der Seher zu einer weiteren großen Visionsreihe an, die wiederum aufgeladen ist durch die Symbolzahl Sieben⁷⁸, die Plagen beschreibt, die über die widergöttlichen innerweltlichen Mächte kommen. Der Starrsinn der Feinde Gottes wird darin in besonderem Maße betont, sodass der Abschnitt in der Zerstörung derjenigen Städte kulminiert, die für all das steht, was die Wirkmacht des Bösen so dominant erscheinen lässt.

Die Plagen der Erde erreichen die Weltmetropole Babylon, die als Chiffre für Rom steht und das Epizentrum der gottfeindlichen Mächte darstellt. Ihr Geschick ist der totale Untergang, sodass von ihrem scheinbar unermesslichen Reichtum und Glanz nur noch Asche bleibt. Die Radikalität des speditiven Gerichts über die Stadt wird zum Mahnmal für alle mit Babylon paktierenden Könige (Offb 18,9f.). So endgültig ist die Vernichtung des Zentrums der gottfeindlichen Welt, dass dieses vollständig von der Landkarte getilgt wird (vgl. Offb 18,21). Mit der Hure

⁷⁸ Die Siebenerschemata sind bereits seit dem Ende der Antike ein Konsens für die Einteilung der Textelemente der Offenbarung des Johannes. Durch auffallende Wiederholung der Abfolge bestimmter Ereignisse in Siebenerschritten legt der Text eine ihm selbst inhärente Ordnung offen. Vgl. M. KARRER, Offb 103f.

Babylon stellt der Seher den Antityp der himmlischen und ewigen Stadt voran, um im weiteren Verlauf des Textes in der Neuschöpfung dieser alles für menschliche Vorstellungsmuster Denkbare überbietend darzustellen.

Das letzte Handeln an den Feinden Gottes wird in den Kapiteln 19 und 20 der Offenbarung durch den Seher beschrieben. Dabei handelt es sich bei dem gerichtlichen Akt um die Ausführung dessen, was für die Gläubigen und Johannes seit anhin Gewissheit ist: Gott ist von Anbeginn der Zeit an Sieger über alle Mächte und Gewalten. Damit verkommt die Schlacht zur formalen Farce, da die Unheilmächte der Sünde zwar ihr Heer in Formation aufmarschieren lassen, aber ihnen von vornweg jedweder Handlungsspielraum genommen ist und Christus sie sogleich niederwirft (vgl. Offb 19,19f.). Am Ausgang der Auseinandersetzung zwischen Gott und der diabolischen Trinität lässt der Seher nicht den geringsten Zweifel. Diese Botschaft ist durchgehend verknüpft mit der Paränese des Sehers an die Gemeinden Gottes, das Schicksal der Welt und ihre Rolle darin in transzendenten Maßstäben zu denken.

Die himmlischen Maßstäbe übersteigen jedwede menschliche Vorstellungskraft und das Versprechen Gottes, sein Volk auf dessen Weg zum Ziel der Zeit bis in Ewigkeit zu begleiten gipfelt in der Vision des himmlischen Jerusalem (vgl. Offb 21–22,5). Dort wird es keinerlei Drangsal, Not noch Trauer mehr geben, sondern nur noch überbordende Fülle, die sich aus der gnadenhaften Zuwendung Gottes an sein Volk speist. Die letzte Vision der Offenbarung schließt damit den Kreis zum Beginn der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, wenn der Topos des Paradiesgartens, der sich durch die unmittelbare Gottesnähe klassifiziert, wieder eingeholt und sogar überboten wird.

Der Buchschluss (Offb 22, 6–21) verbindet sich mit dem Anfang der Offenbarung, indem nochmals auf denjenigen verwiesen wird, der als einziger der Garant für die soteriologische Dynamik sein kann, weil er die Macht besitzt diese eintreffen zu lassen. Christus ist derjenige, der am Anfang und am Ende steht. Die Hoffnung auf seine erlösende Kraft ist die Perspektive des Glaubenden und so schließt das Buch mit der erwarteten Hoffnung, die im Gesamtduktus der Offenbarung so viel mehr als ein Trost ist, sondern Ausdruck der Gewissheit, dass sich all das erfüllt, weil ER mit seinem Volk ist: Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.

Daraus ergibt sich folgendes Gliederungsschema:

1,1–3	Prolog
1,4–8	Briefeinleitung
1,9–3,22	Die sieben Sendschreiben
1,12–17	Christus mit dem zweischneidigen Schwert
4,1–22,5	Apokalyptischer Hauptteil
4,1–5,14	Thronsaalvision
6,1–8,1	Sieben-Siegel-Vision
<i>7,1–17</i>	<i>Die Knechte Gottes</i>
8,2–11,19	Sieben-Posaunen-Vision
<i>10,1–11</i>	<i>Der Engel und das kleine Buch</i>
<i>11,1–2</i>	<i>Die Vermessung des Tempels</i>
<i>11,3–14</i>	<i>Die beiden Zeugen</i>
12,1–14,20	Das Volk Gottes und seine Widersacher
<i>12,1–12,18</i>	<i>Die Frau, der Drache & Michael</i>
<i>13,1–18</i>	<i>Die beiden Tiere und ihre Anhänger</i>
<i>14,1–5</i>	<i>Das Lamm und seine Schar</i>
<i>14,6–13</i>	<i>Die Ankündigung des Gerichts</i>
<i>14,14–20</i>	<i>Die Zeit der Ernte</i>
15,1–16,21	Sieben-Schalen-Vision
17,1–19,10	Das Schicksal der großen Hure Babylon
19,11–20,15	Der endgültige Sieg Gottes und das Gericht über alle Toten
21,1–22,5	Gottes Wohnsitznahme mitten unter den Menschen
22,6–21	Buchschluss

IV. Die Apokalypse als Gattung

Mit ihrem ersten Wort ἁποκάλυψις hat die letzte Schrift der Bibel einer ganzen Gattung¹ ihren Namen gegeben, obwohl die Zuordnung der Offenbarung des Johannes unter die Gattung der Apokalypse nicht zweifelsfrei gegeben ist, da sie die narrative Rahmenerzählung und auch eine periodische Einteilung der Geschichtsschreibung nur undeutlich aufzeigt.² Auffallend ist, dass die Offenbarung des Johannes selbst das Wort ἁποκάλυψις nur zu Beginn der Schrift verwendet. Es findet sich an keiner anderen Stelle des Textes. Die Bedeutung des Wortes als Enthüllung³ wird dann selbst zum Programmwort. Das, was den Hörenden und Lesenden der Apokalypse offenbart wird, ist eine Botschaft über das Eingreifen Gottes in diese Welt zur Rettung derselbigen. Parallel zur Ankündigung der Enthüllung der Botschaft Gottes findet sich im Schlusskapitel der Offenbarung die Anweisung Jesu selbst an Johannes, die soeben empfangene Botschaft nicht weiter im Verborgenen zu belassen, sondern diese nun öffentlich zugänglich zu machen (vgl. Offb 22, 10). Unter der Option ganz bewusst als politische Untergrundliteratur zu gelten, kann die apokalyptische Literatur, im Falle der Offenbarung des Johannes gekleidet in das literarische Gewand eines Briefes, in die Opposition zum herrschenden Gefolgschaftssystem rufen.⁴ Als Verkündigung einer genuin theologischen Revolutionsbotschaft wird das Wort „Apokalypse“ gemeinsam mit dem am Ende des Werkes stehenden Aufruf, dass nun die Zeit nahe ist, der Welt die Botschaft vom kommenden Reich Gottes zu verkündigen, gleichsam

- 1 Wobei der Oberbegriff der Gattung „Apokalypse“ die Offenbarungsliteratur darstellt und der Titel der Offenbarung des Johannes bereits als ein gezielter Hinweis auf diese literarische Gattung verstanden werden darf. Vgl. D. HELMHOLM, Apokalypse 585f.
- 2 Bernd Schipper kommt daher zu dem Urteil, dass es sich bei der Offenbarung des Johannes um keine Apokalypse im klassischen Sinne handeln kann. Vgl. B. U. SCHIPPER, Apokalyptik 91f. Diesem Urteil kann mit dieser spezifizierenden Einschränkung gefolgt werden. Die Offenbarung des Johannes ist allerdings zweifellos Teil des apokalyptischen Schrifttums.
- 3 Walter Bauer legt in seinem Wörterbuch als Grundbedeutung der Offenbarung die Enthüllung fest. Dabei werden durch Visionen Geheimnisse der Endzeit offenbart, vgl. W. BAUER, Wörterbuch 182f.
- 4 Vgl. J. BEUTLER, Hermeneutik 16f.

zu einer literarischen Klammer der gesamten Schrift.⁵ Die Enthüllungen Gottes sind das Programmwort der Offenbarung, sodass ein jeder einen Blick auf die eschatologische Wirklichkeit erhält und dass die einmal aufgedeckten Kenntnisse nicht wieder verschüttet werden.

Worin liegt allerdings das Spezifikum einer Apokalypse und was ist der Kern derselbigen, der zur Definition gereicht? Darf die neutestamentliche Offenbarung als „Prototyp“ einer Vielfalt von Texten gelten oder gibt es gravierende Unterschiede zu ihren Artverwandten? Die antike jüdische Tradition kennt eine Vielzahl von apokalyptischen Texten,⁶ welche lange vor der neutestamentlichen Apokalypse entstanden sind. Auch die Literatur zur Zeit des Neuen Testaments kennt innerhalb ihres Kanons, um nicht auf die mannigfaltigen Zeugnisse der apokryphen Schriften einzugehen,⁷ apokalyptische Passagen (vgl. beispielsweise Mk 13, 24–27). Der Begriff der apokalyptischen Gattung lässt sich nicht einfach anhand eines definierten Kataloges bestimmen. Dennoch gibt es Signalgeber, die im Text selbst liegen, um diesen einer Apokalypse zuschreiben zu können. Grundlegend ist die Offenbarung des verborgenen Wissens in eine Narration gehüllt, die mit einer mythologischen Sprache eine dualistische Welt mittels Bildern und Motiven vom Standpunkt der *vaticinium ex eventu* vermittelt.⁸ Prägendes Stilelement ist die Schau einer Vision und der Bericht dessen, was der Seher dort erblicken konnte. Dabei versucht der Verfasser einer Apokalypse auf Grundlage der Erfahrungen der diesseitigen Welt eine Brücke zu schlagen hin zu einer transzendenten Wirklichkeit. Dieser Brückenschlag wird notwendig, da ein apokalyptischer Kerngedanke darin besteht, dass die jetzige Welt radikal den Unheilmächten verfallen ist und ihre Heilung nur in einem völligen Ende der jetzt erfahrbaren Welt und einer Neuschöpfung durch eine

⁵ Vgl. M. TILLY, Apokalyptik 10.

⁶ Um hier nur auf einige wenige, allerdings prominente Beispiele zu verweisen: Das Buch Daniel, das äthiopische Henochbuch, die jüdischen Sibyllinen und das Jubiläenbuch.

⁷ Das erste Jahrhundert nach Christus scheint eine literarische Schaffensperiode für apokalyptische Autoren gewesen zu sein. Der Umstand der Repressalien durch die römische Besatzung eint indessen oftmals die Autoren der apokalyptischen Literatur des Judentums mit dem der Offenbarung. In zeitlicher Nähe befinden sich beispielsweise die Himmelfahrt des Moses (wahrscheinlich um ca. 6 n. Chr.), die Apokalypse Abrahams (ca. 70 n. Chr.) oder die syrische Baruch-Apokalypse (entstanden am Übergang vom 1. zum 2. Jahrhundert n. Chr.).

⁸ Michael Tilly versucht, immer unter der Beachtung der Prämisse, dass es keinen klaren Katalog für apokalyptische Literatur gibt, bestimmte Wesensmerkmale zu eruieren. Daran angelehnt sind die hier dargestellten Beobachtungen. Vgl. M. TILLY, Apokalyptik 47–52.

göttliche Macht derselbigen (vgl. Offb 21)⁹ vollzogen werden kann. Darin hineingenommen sind die Erfahrungen des Leides in der Welt und ihre Unvollkommenheit.¹⁰ Die Visionen dienen dem Verfasser der Offenbarung als eine Art Brückenpfeiler, welche es überhaupt erst ermöglichen, einen Blick auf die eschatologische Vollendung zu erhaschen. Die Bilder sollen es ermöglichen, dass die Rezipientinnen und Rezipienten die eigentlich unüberwindbare Kluft zwischen Transzendenz und Immanenz zu überwinden. Die Nutzung von Bildern ist genuin stilprägend für die apokalyptische Literatur.¹¹ Der Weg, den der Seher in seiner theologischen Schrift beschreitet, geht über das Vorstellbare hinaus und benötigt ein Transportmedium, das es ermöglicht, das Gesehene zu versprachlichen. Hierzu dienen ihm die Bilder und Motive, da sie, analog zu der Funktion der Gleichnisse Jesu, etwas zur Sprache bringen können, das über die menschliche Formulierungsfähigkeit hinaus geht. Die Bilder sind mit einer theologischen Aussagekraft aufgeladen, die immer wieder neu dazu einlädt, gehört zu werden und Assoziationen freizusetzen.¹² Wenn Apokalyptik in ein Sprachmodell transkribiert werden soll, dann sind die Bilder die Semantik der Apokalypse. Sie dienen als Ausdrucksmittel der Erfahrungen des Autors und der Lesenden, welche sich im Horizont der Spannung zwischen Defizienz und Fülle bewegen.¹³ Die Bilder erschließen sich nicht in der bloßen Aneinanderreihung von Buchstaben zu Wörtern, sondern tragen ihre Botschaft in sich und sind über alle zeitlichen und

- 9 John J. Collins wendet diesen Kerngedanken auf das Buch Daniel und die jüdische apokalyptische Literatur an. Diese Idee ist allerdings auf die Offenbarung des Johannes auszuweiten und anzuwenden. Vgl. J. J. COLLINS, *Imagination* 114.
- 10 Auch wenn nach christlichem Verständnis das Reich Gottes bereits im Hier und Jetzt beginnt, aber bislang nur vergleichbar mit einer Pflanze, welche ihre wirkliche Größe noch lange nicht erreicht hat (vgl. Mk 4,30ff. par.), ist dennoch der Gedanke der generell erlösungsbedürftigen und im Vergleich zur eschatologischen Vollendung defizitären Welt tief eingetragen in das urchristliche Verständnis. In besonderem Maße gilt die Hoffnung auf eine eschatologische Perspektive im Zuge der erwarteten baldigen Parusie des Kyrios (vgl. paradigmatisch den Ausruf des Apostels Paulus in 1Kor 16,22). Diesen fest in das apokalyptische Denken eingebetteten Gedanken nimmt der Verfasser der Offenbarung auf, indem er auf eine radikale Neuschöpfung durch Gott verweist (vgl. Offb 21,5).
- 11 Vgl. beispielsweise die Beschreibung der Vision in Dan 7 oder die Schau des Menschensohnes aus äthHen 46, 1–8.
- 12 Thomas Söding zeigt diese theologische Leistungsfähigkeit der Motive mit Blick auf die Gleichnisse Jesu. Vgl. T. SÖDING, *Verkündigung* 322f. Diese Bildtheologie lässt sich nun auch für die Bilder und Motive der Offenbarung applizieren und nutzen, indem die Bilder sich aus verschiedenen Quellen speisen und auf eine je größere eschatologische Wirklichkeit verweisen, die erst am Ziel der Zeit eingeholt wird und bis dahin lediglich im Ansatz begriffen und beschrieben werden kann.
- 13 Zu einer systematischen Kategorisierung der Sprachfähigkeit apokalyptischer Literatur empfiehlt sich der Artikel von Alexander K. Nagel. Vgl. A. K. NAGEL, *Ordnung*, hier besonders die Seiten 51–58.

räumlichen Grenzen hinweg Transporteure einer Theologie, welche allerdings exegetisch in den Kontext ihrer Entstehung gesetzt werden muss. Die in der Offenbarung verwendeten Bilder speisen sich aus vielerlei Quellen und ihre theologische Strahlkraft liegt gerade darin, dass sie keine vorgeprägten Bilder simpel übernehmen, sondern diverse Traditions- und Assoziationsstränge miteinander verknüpfen und so ein ganz neues Bild erschaffen. Johannes arbeitet bewusst mit den Spannungen, die zwischen Bekanntem und Neuem entstehen, um die ureigene Dynamik der alles überbietenden eschatologischen Vollendung aufscheinen zu lassen. Alle Versuche, das Eschaton zu beschreiben, müssen Stückwerk bleiben, da es menschliche Vorstellungsmuster übersteigt. Die theologische Trag- und Strapazierfähigkeit von Bildern nutzten die Autoren von apokalyptischen Schriften für ihr Vorhaben geschickt. Die in Bildern beschriebenen Visionen eröffnen einen Raum, der es ermöglicht, eschatologische Potenziale anklängen zu lassen, die eigentlich unbeschreiblich sind.¹⁴

Bei aller individuellen Verschiedenheit der apokalyptischen Literatur finden sich in den behandelten Topoi und der Stilmittel sie einende Überschneidungen. Die Thematik der zukünftigen Erlösung durch Gott in einer radikalen Überwindung der entarteten Schöpfung ist das große Programm der Gattung.¹⁵ Diese Idee ist eingebettet in einen nartratologischen Rahmen, der mittels seiner Bildern und Motive über alle Zeit und alle räumlichen Grenzen hinweg ein – wenn nicht sogar *das* – verbindende Element der Apokalypsen bildet. Die Bilder als Ausdruck einer Schau in die göttlichen Gefilde lassen an dem partizipieren, was unmöglich in einer Sprache entfaltet werden kann. Sie bleiben immer ein Stück weit nicht in menschliche Sprache transkribierbar und entfalten gerade dadurch ihre je eigene Art einer „Gottessprache“¹⁶. Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, dass die Offenbarung des Johannes nach einem kurzen Prolog sogleich tief in diese Bildwelt eintaucht und mit einer Thematik beginnt, welche die gesamte Apokalypse durchziehen wird. Der Seher erblickt in seiner ersten Vision ein christologisches Bild. Damit ist der Grundstein seiner Botschaft gelegt und zugleich die Autorität dessen definiert, der ihn sendet. Die Autorität des Sohnes Gottes

14 Wenn Christus als Lamm beschrieben wird, dann ist damit viel mehr ausgedrückt als die gängige Definition eines Nutztieres. Mit dem Lamm verbindet sich ein theologisches Programm, das das Bild bei Weitem übersteigt, aber durch dieses für die Adressatinnen und Adressaten sichtbar gemacht werden kann, ohne es eigens in einem theologischen Traktat zu verschriftlichen.

15 Vgl. J. B. BAUER, Apokalypsen 810.

16 Heinz Giesen legt hier bei der Art der Formulierung der Apokalypse den Fokus stark auf die Entschlüsselung der Bilder durch die eingeweihten Adressatinnen sowie Adressaten und erkennt den besonderen Wert der Bilder als Botschaftsträger in Relation zur bloßen Sprache; vgl. H. GIESEN, Symbole 256f.

selbst steht am Eingang seiner Schrift, als dessen treuer Knecht der Seher sich weiß (vgl. Offb 1,1). Wer sich mit der Motivik der Offenbarung des Johannes beschäftigen möchte, kommt daher nicht umhin, sich mit der christologischen Spannweite dieser Schrift auseinanderzusetzen. Daher folgen nach dieser Einführung in gattungsspezifische Fragen und einem Forschungsüberblick einer chronologischen, aber auch theologischen Stringenz folgend, die Bilder des Christus, des Sohnes Gottes, wie er uns durch die zum Teil verzerrten Bilder des Sehers von Patmos begegnet und immer wieder je neu Facetten seines Wesens durch die bildgewaltige Sprache des Johannes zum Ausdruck gebracht wird.

V. Überblick über die Forschung

Die Bildersprache der Johannesoffenbarung fordert die Exegese heraus, um Zugänge zu ihrer Auslegung zu eröffnen. Die ambivalente Nutzung von Motiven, Traditionen und Mythen innerhalb ihrer Bilder erschwert eine eindeutige Interpretation der jeweiligen theologischen Aussagen. Diese inhärente Deutungsdiversität ist durch das vom Verfasser gewählten Medium Bild grundgelegt. Das Bild ermöglicht Aussagen über theologische Vorstellungen, die die menschliche Sprachfähigkeit oftmals übersteigen. Einzelne Aspekte der verwendeten Bilder können dabei nicht zweifelsfrei identifiziert und interpretiert werden. Der Rückschluss auf die vorliegende Tradition eröffnet plurale Möglichkeiten, da der Seher äußerst frei und ohne Angabe von Belegen diverse Symbole in seine entworfenen Figuren einfließen lässt. Manche Bildelemente scheinen sich gar zu widersprechen und der Aufbau der Offenbarung folgt keiner festen Chronologie. Der dadurch aufgeworfenen Problematik einer besonderen methodischen Herangehensweise an die Auslegung der Bildersprache widmen sich verschiedene Ansätze.

Ein erster Ansatz der exegetischen Forschung versucht mittels der dahinterliegenden Traditionslinien¹ den Zugang zur Bedeutung der Bilder der Offenbarung zu erschließen. Dabei gilt der Grundsatz, dass die Offenbarung „einer Erklärung (... bedarf ...), die (... ihre ...) Bildersprache aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen heraus versteht, in denen sie geschrieben wurde.“² Die Eruierung der durch Johannes genutzten Quellen beleuchtet dabei neben dem Traditionsgut alttestamentlicher und frühjüdischer Schriften auch Quellen aus dem altorientalischen Bereich und der

¹ Vgl. hierzu die Ansätze der Kommentare von W. BOUSSET, *Offb* oder auch das dreibändige Werk von D. E. AUNE, *Revelation*.

² O. KARRER, *Offb* 7. Otto Karrer macht im weiteren Verlauf seines Kommentars besonders die alttestamentlichen sowie frühjüdischen Schriften als Hintergrundfolie der Bilderwelt der Offenbarung aus. So auch Hermann Lichtenberger in seinem Kommentar: „Die Apokalypse ist nicht für uns geschrieben, sondern für bedrängte Gemeinden am Ende des 1. Jh.s (...). Sie spricht aus einer konkreten historischen Situation und ist von dorthier zu verstehen.“ Siehe H. LICHTENBERGER, *Apk* 34f.

griechischen Mythologie bis hin zu astralen Mysterienreligionen³ sowie Einflüssen aus dem Kaiserkult⁴. Der Fokus der exegetischen Forschung dieses Ansatzes liegt in der Offenlegung der Verbindung von einzelnen Aspekten der pluralen Motive, die Johannes in seinen Bildern verwendet, mit anderen Schriften, um eine Abhängigkeit herauszustellen. Mit der Herleitung der Bilder aus bestimmten vorliegenden Kontexten bleibt ihre Funktion⁵ in der Verwendung durch den Autor der Offenbarung jedoch unbeantwortet. Die reine Fokussierung auf die Ursprünge der Bildwelt der Offenbarung würde ihr jeden theologischen Mehrwert absprechen, da sie dann lediglich „das Ergebnis einer höchst schablonenhaft realisierten Redaktionsarbeit sei, bei der Bilder zusammenkomponiert wurden, die schon seit mindestens zweihundert Jahren vor der Zusammenstellung unseres Textes in allen apokalyptischen Schriften nachweisbar sind.“⁶ Die traditionsgeschichtliche Frage nach ihren motivischen und symbolischen Ursprüngen ist für die Bildersprache der Offenbarung des Johannes unverzichtbar. Sie erklären jedoch nicht den neu geschaffenen Kontext, in den sie gestellt werden.

Die traditionsgeschichtliche Analyse kann nicht jedes durch den Verfasser der Offenbarung verwendete Motiv klären. Oftmals verbleiben Lücken bei der Zuordnung der Bedeutung der Bilder oder ihrer einzelnen Elemente. Die Visionen hinterlassen mit ihren Bildern Fragen, die scheinbar unlösbar sind.⁷ Zur Lösung der „Nicht-Interpretierbarkeit“

- 3 Die Verbindung zwischen den Bildern der Offenbarung und der antiken Astralprophetie lässt Bruce J. Malina zu dem Urteil gelangen, dass der Verfasser der Offenbarung „seine Schrift als eine Untergattung des Typs astronomischer und/oder astrologischer Literatur verstanden“ haben will. Siehe B. J. MALINA, *Offb* 39.
- 4 Eine besonders enge Verzahnung des in der Offenbarung geschilderten Weltbilds und den historischen Begebenheiten des Kaiserkults findet sich in den Studien von Thomas Witulski. Vgl. T. WITULSKI, *Kaiserkult; DERS., Johannesoffenbarung; DERS., Bar Kokhba-Aufstand; DERS., Struktur*.
- 5 In der neueren Forschung hat Michael Sommer darauf verwiesen, dass die Offenbarung multiperspektivisch zu lesen sei und sich so für eine Weitung der Traditionslinien der Bilder hin auf ihre durch Johannes verwendete Funktion ausgesprochen. Der Verfasser nutze in seinen intertextuellen Zusammenhängen nicht einen Text als Motivspender, sondern hat bereits die Assoziationspotentiale der ihm vorliegenden Texte erkannt und reflektiert. Vgl. M. SOMMER, *Tag* 262f. So würde sich ein ganzes Netzwerk miteinander verbundener Motiven ergeben, auf deren Potenzial der Verfasser der Offenbarung bereits zurückgreifen könnte. Für die Eruierung dieser Assoziationen ist die Kenntnis der dahinterliegenden Traditionen wiederum unabdingbar.
- 6 J. ELLUL, *Apk* 2, der mit seiner Kritik der Deutung der Offenbarung als bloßes kulturelles Dokument widerspricht und sie als zeitlos gültige Botschaft verstanden wissen will, deren Bilder nicht ein Sammelsurium von Motiven ohne neuen Sinngehalt sind.
- 7 Berühmt geworden ist das Urteil Martin Luthers, der keinen Zugang zur Offenbarung findet, da gerade die Bildwelt ihm geistig undurchdringbar erscheint, und er es daher für unmöglich hält, dass in der Schrift Christus erkannt werden kann. Siehe M. LUTHER, *Vorrede* 404.

einiger Stellen der Offenbarung für heutige Forschende wird die These einer durch den Verfasser bewusst genutzten Geheimsprache⁸ verwendet. Diese codierte Sprache muss erlernt werden, um die Botschaft hinter den durch Johannes genutzten Bildern entschlüsseln zu können.⁹ Damit wäre die Botschaft der Offenbarung nur den Eingeweihten eines „Soziolekts“¹⁰ vorbehalten. Dieser Engführung auf einen relativ kleinen Empfängerkreis steht die durch die Offenbarung selbst postulierte universale Adressierung an die sieben¹¹ Gemeinden entgegen (vgl. Offb 1,4).

Ein dritter Ansatz versucht den Zugang zur Bildersprache der Offenbarung durch ihre Funktion auf der Ebene anthropologischer und psychologischer Fragestellungen herzustellen. Dabei nimmt er das für ihn vorliegende Desiderat einer rein traditionsgeschichtlichen Textbearbeitung auf, um einen überzeitlichen Sinn innerhalb der verwendeten Symbolik herauszustellen. Bilder dienen dazu, einen Blick in die transzendente Wirklichkeit zu werfen und diese in der Tiefe des menschlichen Bewusstseins metaphorisch zu deuten.¹² Die bildliche Sprache beinhaltet nach dieser Auffassung einen Sinn, der zeitliche Abschnitte überdauert, da sie Symbole enthält, die im Unterbewussten des Menschen verankert sind¹³. Dadurch enthalte die Bildersprache eine besonders ursprüngliche

8 Die verschlüsselten Botschaften würden laut Hildegard Gollinger in Bildern übermittelt, um etwaiger staatlicher Repression aufgrund der revolutionären Ansichten der Offenbarung zu entgehen. Die Geheimhaltung der Botschaft vor feindlich gesinnten Gruppierungen wäre das Ziel der unverständlichen Bilder für Uneingeweihte. Siehe H. GOLLINGER, Zeichen 14f.

9 Georg Glonner verfolgt daher den Ansatz, dass derjenige, der „die Offb lesen und verstehen (will ...), muß (...) die Bildersprache des Johannes erlernen.“ (G. GLONNER, Bildersprache 268) Er versucht daher eine Grammatik bildlicher Sprache zu entwickeln, um die Rätselhaftigkeit mancher Aussagen dechiffrieren zu können. Siehe G. GLONNER, Bildersprache 55–61. Einen ähnlichen Ansatz, dass Johannes eine eigene „Sprache“ verwendet, deren Vokabeln erlernt werden muss, verfolgt ebenfalls G. SIEGEL, Offb und DERS., Wörterbuch 14: „Kennt man die Bedeutung und den Inhalt ihrer (d.h. der Offenbarung) einzelnen Vokabeln, dann liegt vor einem ausgebreitet der ganze Weg der wandernden Gottesgemeinde durch die Zeiten (...)“.

10 Den Begriff nutzt Heinz Giesen zur spezifischen Beschreibung dieser „Gruppensprache“: H. GIESEN, Symbole 256. Vgl. auch für die Überlegungen der Nutzung einer Gruppensprache, die zur Entschlüsselung der Bilder und Symbole dient: H. GIESEN, Offb 20f.

11 Vgl. für die Bedeutung der Siebenzahl der Gemeinden als Größe der Totalität, die die gesamte Ekklesia betrifft, den Beitrag von K. H. RENGSTORF, ἐπτὰ 628f.

12 Vgl. P. TRUMMER, Offenbarung 186. Eine tiefenpsychologische Schriftauslegung der Offenbarung in Anlehnung der Erkenntnisse von Sigmund Freud und Carl Gustav Jung empfiehlt ebenfalls D. DORMEYER, Neue Testament 237: „Für die Interpretation der apokalyptischen Traumvisionen erweist sich heute die tiefenpsychologische Schriftauslegung in der Nachfolge von Freud und Jung als hilfreich und notwendig.“

13 Grundlegend hierzu ist die Auslegung der Apokalypse mittels der Methoden der Tiefenpsychologie bei Eugen Drewermann zu nennen: E. DREWERMANN, Tiefenpsychologie 436–591.

Form der menschlichen Sprachfähigkeiten, deren Symbole durch Erkenntnis entschlüsselt werden können. Die Methodik muss sich aufgrund dieser Engführung auf überzeitliche Symbole¹⁴ und auf wenige Motive beschränken, die diese Kriterien erfüllen. Eine durch den Verfasser der Offenbarung gezielte Kombination und Verwendung einzelner Symbole ist für dieses Methodenspektrum nicht nachvollziehbar. Damit eröffnet dieser Ansatz keinen Zugang zum spezifischen Sinnhorizont der Bildtheologie der Offenbarung.

Einen umfassenderen Ansatz wählen Studien, die die Bildersprache als rhetorisches¹⁵ Mittel in der Gesamtkomposition der Offenbarung betrachten. Damit werden nicht lediglich einzelne Symbole, Motive oder Figuren¹⁶ näherhin auf ihren Ursprung untersucht, sondern in ihrer Funktion in den Gesamtduktus der Offenbarung eingeordnet. Die intertextuellen Verbindungslinien innerhalb der Offenbarung werden dadurch sichtbar und für eine theologische Exegese fruchtbar gemacht. Grundlage dieses methodischen Ansatzes ist es, dass die einzelnen Elemente und Symbole nur in ihrer Beziehung zur Gesamtbetrachtung der Offenbarung gewinnbringend exegetisiert werden können.¹⁷ Die Offenbarung bedient sich mittels ihrer „Sprache“ einer Rhetorik, deren Aussagefähigkeit sich nicht in der Analyse historischer und literarischer Beobachtungen – so unersetzlich diese sind – erschöpft, sondern die eine Symphonie von miteinander verbundenen Bildern darstellt.¹⁸ Dieser methodische Ansatz fokussiert auf die Textpragmatik sowie die beim Rezipierenden ausgelöste Wirkung auf die Bildwelt der Offenbarung. Eng damit verbunden ist der Ansatz der Rezeptionsästhetik¹⁹. Die Bildersprache der Johannesoffen-

14 Für Peter Trummer sind diese durch Betrachtung gewonnenen, überzeitlich wirksamen Elemente: Bewegung, Formen, Farben, Nuancen und Stimmungen. Siehe P. TRUMMER, *Aspekte* 289.

15 In der jüngeren Kommentarlandschaft findet sich die Widmung der besonderen Rhetorik der Offenbarung innerhalb eines eigenen Kapitels bei Martin Karrer. Dieser versucht neben der eigentümlichen Sprache der Offenbarung ihre rhetorischen Besonderheiten aufzuzeigen unter die ebenfalls die Nutzung der Bilder fällt. Siehe M. KARRER, *Offb* 95–99.

16 Für die Verbindung der Christusvisionen in der Gesamtschau der Offenbarung des Johannes und ihrer Funktion für den Aufbau der Schrift zeigt dies Konrad Huber in seiner Monographie „*Einer gleich einem Menschensohn*“, vgl. für die strukturellen Verbindungen besonders die Seiten 270–277.

17 Siehe J. ELLUL, *Apk 3*: „(...) die Apokalypse (muß) als ein Ganzes verstanden werden (...), dessen Teile ihre Bedeutung nur in der Beziehung auf den Gesamtzusammenhang gewinnen.“

18 Siehe den rhetorischen Ansatz von Elisabeth Schüssler Fiorenza, die die Bilder der Offenbarung in ihrer provozierten Wirkung auf die Adressaten untersucht. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Offb* 46–52.

19 Vgl. für die Methodik der Rezeptionsästhetik grundlegend die Beiträge in dem Sammelband von R. WARNING, *Rezeptionsästhetik*.

barung ergänzt sich in dieser Theorie in ihrem Symbolgehalt durch ihre Lesenden respektive Hörenden und ist in ihrem Kontext zu betrachten. Die Bilder rufen eine Wirkung bei den Leserinnen und Lesern hervor, verbinden sich mit bereits vorgeprägten Assoziationen und verändern deren Weltsicht. Der rezeptionsästhetische Ansatz eröffnet Zugänge in die Symbolwelt der Bildwelt der Offenbarung zunächst auf der Ebene der intendierten Erstadressaten. Darüber hinaus werden Leserinnen und Leser aller Zeiten durch sie in den Bann gezogen. Die Rezeptionsästhetik will als ein auf der historisch-kritischen Methodik aufbauender Schritt helfen, um einen Zugang zur theologischen Botschaft innerhalb der Bildersprache der Offenbarung zu eröffnen.²⁰

Diese Studie mit ihrer Forschungsfrage zur Funktion der Bilder als Transportmedium einer theologischen Botschaft schließt sich dem letztgenannten Ansatz an. Die Bildersprache des Johannes erschöpft sich nicht in der Aufsummierung der jeweiligen Traditionen, die der Bildwelt zu Grunde liegen, sondern in der Verflechtung diverser Motive und Symbole entstehen je neue Bildkompositionen, die ihre theologische Dynamik im Gesamtduktus der Schrift entfalten. Die vorliegende exegetische Untersuchung soll einen bislang innerhalb der Forschungslandschaft wenig beachteten Zusammenhang zwischen den externen Traditionen, die die Bildwelt des Johannes prägen, und den internen Verbindungslinien innerhalb der Offenbarung aufzeigen. Die Bilder der Offenbarung stehen miteinander in Kommunikation und werden so für den Rezipienten und die Rezipientin zum Schlüssel für die darin inhärente theologische Botschaft.

²⁰ Vgl. für diesen Ansatz die Studie von K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen sowie die Überlegungen von J. FREY, Bildersprache 182–185.

VI. Bilder des Guten

Der Abschnitt des exegetischen Hauptteils widmet sich der Analyse der Visionen des Johannes, die göttliche Figuren in den Blick nehmen. Zunächst sollen die christologischen Darstellungen exegetisch betrachtet werden. Der Verfasser der Offenbarung verwendet für Christus verschiedene Bilder, um mit diesen theologische Gedankenmodelle zum Ausdruck zu bringen. Die christologischen Verbindungslinien zwischen dem Menschensohngleichen, dem Lamm und dem himmlischen Heerführer sollen in einem ersten Schritt aufgezeigt werden. Im Anschluss daran werden die beiden Zeugen als Prototypen der von Gott berufenen Gläubigen untersucht. Das Kapitel endet in dem Bild der eschatologischen Hoffnungsperspektive, die Johannes den Glaubenden vor Augen stellt: Das himmlische Jerusalem. All diese Bilder sind Wegmarken der theologischen Botschaft der Offenbarung, die auf dem Vertrauen gründet, dass Gott mitten unter seiner Ekklesia ist (vgl. Offb 1,13) und der Weg Gottes mit seinem Volk in eine Stätte ewiger Gottesbeziehung mündet (vgl. Offb 22,5).

VI.1 DIE CHRISTUSVISIONEN

Die erste Vision des Sehers von Patmos empfängt er an einem Sonntag, dem Tag des Herrn¹ (vgl. Offb 1,10). Der Tag selbst ist schon ein Anzeiger für die Gottesnähe. Nicht irgendein Tag wird zum Tag der Offenbarung der Botschaft Gottes, sondern der heiligste Tag, der Tag, an dem die Gemeinden Kleinasiens zusammenkommen, um das Herrenmahl zu feiern, den Leiden und der Auferstehung Christi, des Kyrios, zu gedenken und seine Auferstehung zu verkünden (vgl. 1Kor 11,26). Der Sonntag als der Tag der Verkündigung des Herrn wird zu dem Tag, an welchem den Seher die Visionen ereilen und in Verbindung mit dem alttestamentlichen Motiv

¹ Mit dem Topos des Tages des Herrn ist zugleich eine alttestamentliche Verheißung verknüpft, die in der apokalyptischen Deutung das anbrechende Gericht Gottes anzeigt. Vgl. hierzu die Ausführungen des Exkurses zum Gericht innerhalb dieser Arbeit sowie einleitend den Artikel von H. Gross, Tag 1083–1086.

des Tages des Herrn (vgl. Am 5,18f.) wird er zugleich zum Anzeiger des bevorstehenden Gerichts², dem Christus vorsitzen wird. Die erste Vision handelt von keinem geringeren als dem auferstandenen Kyrios selbst, der, wie es das Johannesevangelium als Programmwort formuliert, der Einzige ist, der Kunde vom Vater bringt (vgl. Joh 1,18). Dieser wird nun zu der Mittlergestalt der gesamten Offenbarung. Christus selbst wird zum Garanten für die Botschaft, die Johannes von Patmos empfängt, und darüber hinaus wird Christus selbst Kern dieser Verkündigung. Die Botschaft Johannis beginnt mit Jesus und seine Person ist es, die, gleich einer Klammer, die gesamte Schrift einrahmt. Das Signalwort hierfür ist: Das Zeugnis. Getätigt und schriftlich fixiert durch seinen Diener Johannes (vgl. Offb 1,9) und das Zeugnis Christi selbst für die eschatologische Heilsgewissheit der Gemeinden am Ende der Schrift (vgl. Offb 22,16). Daher bilden die Christusvisionen den Kern der Offenbarung. Sie sind die Hauptschlagader der gesamten Schrift und erfüllen diese mit Leben, gleich einer Aorta, die den menschlichen Körper durchzieht. Ziel der christologischen Visionen ist es, immer wieder neu theologische Vorstellungsbilder von Gott zu geben und das Verhältnis zwischen Vater und Sohn nachzuzeichnen. Die Christologie ist der Transporteur der wahrhaft authentischen Kunde von Gott, weil Christus selbst das εἰκὼν des unsichtbaren Gottes ist: Wer ihn blickt, der schaut Gott (vgl. Kol 1,15). Diese Christologie in Bildern soll in den nachfolgenden Ausführungen zu den christologischen Figuren des Menschensohngleichen, des Lammes und des weißen Reiters beleuchtet werden, um ihre jeweiligen Facetten des einen Christus und die damit verbundenen Motive exegetisch einzuholen.

VI.1.1 Christus mit dem zweischneidigen Schwert

VI.1.1.1 Der Text

Offb 1, 12–20

¹²Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν
ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, καὶ ἐπιστρέψας
εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς

¹² Und ich wandte mich um, zu sehen
die Stimme, die mit mir redete und
als ich mich umgewandt hatte, da sah
ich sieben goldene Leuchter

² Vgl. M. KARRER, Offb 254.

¹³καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον
 υἷον ἀνθρώπου ἐνδεδιμένον ποδήρη καὶ
 περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην
 χρυσαῖν.

¹⁴ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες
 λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιῶν καὶ οἱ
 ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς

¹⁵καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι
 χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης
 καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων
 πολλῶν,

¹⁶καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ
 ἑπτὰ ἀστέρας καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ
 ῥομφαία δίστομος ὡς ἔλα ἐκπορευομένη
 καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν
 τῇ δυνάμει αὐτοῦ.

¹⁷Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς
 πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός, καὶ ἔθηκεν τὴν
 δεξιάν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ·
 ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος

¹⁸καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ
 ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
 αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλείς τοῦ θανάτου
 καὶ τοῦ ἄδου.

¹⁹γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ
 μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.

²⁰τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὗ
 εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ
 λυχνίας τὰς χρυσαῖς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες
 ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν καὶ
 αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι
 εἰσίν.

¹³und in der Mitte der Leuchter
 (sah ich) einen dem Menschensohn
 Gleichenden, bekleidet mit einem
 Gewand und um die Brust mit einem
 goldenen Gürtel umgürtet,

¹⁴sein Haupt und seine Haare aber
 waren weiß wie weiße Wolle, oder wie
 Schnee, und seine Augen wie eine
 Feuerflamme

¹⁵und seine Füße glichen ‚Golderz‘,
 das in einem Ofen zum Glühen ge-
 bracht wird und seine Stimme war wie
 eine Stimme von vielen Wassermassen

¹⁶und in seiner rechten Hand haltend
 sieben Sterne und aus seinem Mund
 kam ein zweischneidiges, scharfes
 Schwert heraus und sein Aussehen
 strahlte, wie die Sonne scheint in
 ihrer Macht.

¹⁷Und als ich ihn sah, (da) fiel ich zu
 seinen Füßen wie tot. Und er legte
 seine rechte (Hand) auf mich (und)
 sagte: „Fürchte dich nicht! Ich bin der
 Erste und der Letzte

¹⁸und der Lebendige. Und ich war
 tot, und siehe, ich bin lebendig bis in
 die Ewigkeiten der Ewigkeiten, und
 ich habe die Schlüssel des Todes und
 des ‚Hades‘.

¹⁹Schreibe also, was du gesehen hast
 und was ist und was danach gesche-
 hen wird!

²⁰Das Geheimnis der sieben Sterne,
 die du auf meiner Rechten gesehen
 hast, und der sieben goldenen Leuch-
 ter (ist): Die sieben Sterne sind (die)
 Engel der sieben Gemeinden, und
 die sieben Leuchter sind (die) sieben
 Gemeinden.

VI.1.1.1.1 Gliederung des Textes

Das Setting der ersten Christusvision wird klarer, wenn Johannes von Patmos als ein am Schreibpult Sitzender in den Vorstellungshorizont der Lesenden rückt. Johannes ist bereit, die Botschaft, die er empfangen soll, schriftlich zu fixieren, um diese an die sieben Gemeinden zu versenden. Johannes wird so zum Boten der Botschaft Gottes an seine Ekklesia. Er selbst empfängt seine Visionen von Gott und wird dadurch sein prophetisches Sprachrohr. Die Aufforderung zur schriftlichen Fixierung hebt dabei die Momente der Beständigkeit und der universellen Verbreitung hervor. Johannes erfährt seine Vision und möchte nun ganz der menschlichen Natur entsprechend Erkenntnis darüber erlangen, woher die Stimme kommt, welche ihm die Informationen zuführt. Dazu wendet er sich ihr zu und wie bei einem Kameraschwenk oder Schnitt erfährt die Schilderung dadurch eine neue Dynamik. Der Duktus verschiebt sich von der *salutatio* des Briefes (vgl. Offb 1, 4–8) hin zu einer Vision des Erhöhten. Die Gliederung dieser ersten Vision ist stark durch die Beschreibung des Menschensohnlichen getaktet. Der Blick des Sehers ist konditioniert, er bewegt sich zunächst von außen (V. 12a), von den sieben Leuchtern der Gemeinde (V. 12b–13a), hin zum Zentrum, zur Gestalt des Menschensohnlichen (V. 13b–16c). An dieser Figur werden zunächst einzelne körperlichen Partien und Attribute intensiver beschrieben, bevor es zur Erfassung des Aussehens des Menschensohnlichen in seiner Fülle kommt. Die Gesamtschau der Gestalt führt zum totgleichen Niederfallen des Betrachtenden. Die Perikope spannt einen Bogen von dem Außen der Gemeinde über die Details der geschauten Gestalt bis hin zur Erfassung der Gesamtheit des Menschensohnlichen in seiner unfassbaren Herrlichkeit, die den Menschen zu Boden wirft. Die Reaktion des Sehers (V. 17a) und der Zuspruch durch die himmlische Gestalt (V. 17b) runden die gattungsspezifische Form der Theophanie ab. Die Selbstzuschreibung der Gestalt in den Versen 17c–18 holt das Ostergeschehen in komprimierter Form ein und begründet die Vollmacht der Sendung, welche im Schreibbefehl (V. 19) an Johannes von Patmos mündet. Dass es sich um eine genuine Christusvision handelt, wird schlussendlich erst in den Versen 17 und 18 der Vision deutlich. Der Schlüssel ist die Verbindung zum achten Vers des ersten Kapitels, durch den Christus hier in dieser Version eindeutig identifizierbar wird. Dort wird Gott als das Alpha und das Omega bezeichnet (Offb 1,8). Wie diese beiden Buchstaben den Beginn und das Ende des griechischen Alphabets markieren, so ist Christus gleichsam der Erste und der Letzte (Offb 1,17).³

³ Die auf Christus bezogenen göttlichen Hoheitstitel offenbaren den christologischen Anspruch der Schrift. Die theologische Deckungsgleichheit zwischen Gott und Christus kommt darin en passant zur Sprache. Vgl. A. SATAKE, Offb 145.

Die Deutungshilfe im letzten Vers der Perikope wirkt wie ein Zusatz an die eigentlich abgeschlossene Rede des Menschensohngleichen.

In der nachfolgenden schematischen Darstellung wird eine Gliederung der Perikope systematisch dargestellt:

V. 12a	Das Umwenden des Sehers als Reaktion auf die Stimme
V. 12b – 13a	Die sieben goldenen Leuchter
V. 13b	Das Gewand und der Gürtel des Menschensohngleichen
V. 14	Das Haupt des Menschensohngleichen
V. 15a	Die Füße des Menschensohngleichen
V. 15b	Die Stimme des Menschensohngleichen
V. 16a	Die rechte Hand des Menschensohngleichen
V. 16b	Das scharfe, zweischneidige Schwert aus dem Mund des Menschensohngleichen
V. 16c	Das Aussehen des Menschensohngleichen in seiner Gesamtheit
V. 17a	Die Reaktion des Sehers
V. 17b	Der Zuspruch der Gestalt
V. 17c – 18	Die Selbstbeschreibung des Menschensohngleichen
V. 19	Der Schreibbefehl
V. 20	Erklärende Deuteworte der geschauten Vision

VI.1.1.1.2 Die sieben goldenen Leuchter

Die erste Vision beginnt mit dem Blick auf eine neue Gemeinschaft. Es ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Diese Gemeinschaft wird bereits eingangs als durch Christus erlöst (vgl. Offb 1,5) und als partizipierende Größe an der Inthronisation Jesu selbst durch Gott dargestellt (vgl. Offb 1,6). Die Gemeinschaft Gottes herrscht gemeinsam mit Christus, da sie an seiner Herrschaft partizipiert.⁴ Die sieben goldenen Leuchter stehen in enger Relation zu den sieben Gemeinden, die als ideale Adressaten gedacht werden. Darüber hinaus wollen sie aber auf eine nicht fassbare Größe, die die gesamte christliche Kirche umfasst, verweisen.⁵ Das Material der Leuchter ist als eine wertvolle Substanz charakterisiert, was Rückschlüsse auf die Wertschätzung der Gemeinden als ein uner-

⁴ Vgl. S. SCHREIBER, Könige 242f.

⁵ Die Zahl Sieben ist innerhalb der Zahlensymbolik der biblischen Ziffern wahrscheinlich die herausragendste. Die Schöpfung der Welt durch Gott in sieben Tagen setzt bereits ein Verständnis der Siebenerzahl als Zahl der Vollendung voraus und wird gleichsam durch diese Einteilung tief geprägt. In Analogie zu dieser Verwendung stehen auch die sieben goldenen Leuchter für die Gesamtheit der Kirche und zugleich für die sieben konkret angesprochenen Gemeinden. Vgl. zur Zahlensymbolik J. WERLITZ, Geheimnis 275–279.

messlich kostbarer Schatz Gottes erkennen lässt. Die Gemeinden mit dem Gold in einen Konnex zu setzen, lässt diese gleichfalls im Horizont der gesamten Offenbarung, welche das Adjektiv χρυσοῦς in Relation zur göttlichen Sphäre nutzt, in die Nähe⁶ Gottes rücken.⁷ So wird in Offb 8,4 die Räucherpfanne ebenfalls wie der Altar als aus purem Gold gefertigt beschrieben und auch die Kronen der 24 Ältesten vor dem Thron sind aus Gold (vgl. Offb 4,4), sodass der gesamte himmlische Thronsaal in den Visionen des Sehers wohl in goldenem Glanz erstrahlen mag. Gold gilt grundsätzlich sowohl in Israel als auch bei den paganen Nationen als Werkstoff, der sich besonders eignet, um aus ihm kultische Gegenstände zu fertigen, da er als in hohem Maße rein gilt.⁸ In Analogie zu dem Gebrauch dieses edlen Werkstoffes in der Offenbarung und im weiteren kultischen Umfeld erscheinen die adressierten Gemeinden auf Gott hin geordnet zu sein und durch das Gold in Bezug zum göttlichen Bereich klassifiziert werden zu können.

Die Positionierung Christi innerhalb der Beschreibung der goldenen Leuchter ist auffallend. Christus ist ἐν μέσῳ. Er steht mitten⁹ unter den Gemeindegliedern. Die Verortung Christi innerhalb des Bildes zeigt zugleich eine Kernaussage der Christologie der Johannesoffenbarung auf. Von entscheidender theologischer Bedeutung für die Darstellung des Christus ist für Johannes die Begegnung des Erhöhten mit seinen Anhängern. Darauf zielt seine Bedeutung der Christologie für die Ekklesia ab. Christus ist keine *ad extra* stehende Größe, sondern vielmehr ist seine innere Verbundenheit mit den Gemeinden deutlich nach außen hin sichtbar.¹⁰ Dies ruft unweigerlich das durch den Propheten Hosea alttestamentlich vorgeprägte Bild Gottes als des Heiligen in der Mitte seines Volkes auf (vgl. Hos 11,9). Gott steht seinem Volk bei und führt es zur soteriologischen Vollendung, gerade weil er der Heilige und damit der je Andere ist. An dieser Heiligkeit dürfen die Gemeinden partizipieren, insofern sie sich gewiss sein können, dass Christus bleibend in ihrer Mitte ist. Die Leuchter werden so zum Rahmen dessen, was ihre Mitte begründet, zu der sie wie von einer unsichtbaren Zentripetalkraft gezogen werden. In diesen Kontext könnte die kosmologisch-mystische Deutung an Zugkraft

6 Diese durch den Werkstoff eventuell angezeigte Nähe der Gemeinden bedeutet allerdings nicht, dass sie in ihrer irdischen Verfasstheit bereits im Vollsinn Teil der göttlichen Sphäre sind.

7 Vgl. K. HUBER, Menschensohn 120f.

8 Vgl. M. KARRER, Offb 256.

9 Unter Einbezug von Offb 2,1 sowie Offb 2,5 ist diese Verortung allerdings nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen. Christus wird unter den Leuchtern umherwandeln und im Falle ihres Versagens den Leuchter als Sinnbild der Gemeinde umstoßen. Vgl. hierzu auch die Fußnote bei K. HUBER, Menschensohn 120.

10 Vgl. S. SCHREIBER, Könige 237.

gewinnen, nach der die sieben Leuchter für die sieben Himmelskörper stehen¹¹, welche Christus als ihr Zentrum umkreisen.¹² Christus, der treue Zeuge und der Fürst der Könige der Erde, wird zum bleibenden Fokus seiner Gemeinden.

Das Bild des Leuchters ermöglicht neben der Deutung als die sieben angesprochenen Gemeinden Kleinasiens, wie es uns der weitere Textverlauf darlegt (vgl. Offb 1,20), noch weitere Assoziationen. Dies entspricht allerdings der Leistungsfähigkeit narrativer Bildtheologie und der Hermeneutik der bildhaften Rede. Kein Bild kann ganz in einem ursprünglichen Sinn aufgehen, es bleibt immer in einer relativen Distanz. Daher werden im folgenden weitere mögliche Facetten des durch Johannes implizierten theologischen Aussagegehalts seines Bildes beleuchtet.

Eine weitere mögliche Assoziation ist die Identifizierung der Leuchter mit dem siebenarmigen Kandelaber des jüdischen Tempels,¹³ dessen genaue Beschreibung Mose auf dem Sinai empfängt und der *en détail* beschrieben wird, inklusive der Wahl des Goldes als Werkstoff (Vgl. Ex 25, 31–40). Wenn zur Interpretation der Leuchter aus Offb 1,12f. dem alttestamentlichen Pfad gefolgt wird, dann begegnet uns beim Propheten Sacharja bereits die in Relationssetzung des Leuchters mit dem Geist (vgl. Sach 4, 2–6). Den heiligen Geist mittels Feuer zu charakterisieren, findet sich im Fortgang der neutestamentlichen Schriften häufiger. Johannes der Täufer sieht die Taufe ebenso in Verbindung mit dem Feuer (vgl. Mt 3, 11), analog zu der Schilderung des Pfingstereignis, wenn der Heilige Geist gleich Feuerzungen auf die Gläubigen herabkommt (vgl. Apg 2,3). Das Motiv des Feuers scheint insofern in der urchristlichen Kirche auch mit dem Heiligen Geist verbunden zu sein. Die Leuchter sind die geisterfüllten Gemeinden und der, der hier den Mittelpunkt der Vision markiert, ist es, der die Aussendung des Heiligen Geistes veranlasst.¹⁴ Der Topos der Flamme begegnet in der Offenbarung noch an zentraler Stelle in der Thronsaalvision. Dort stehen in unmittelbarer Nähe zum Sedile Gottes sieben Feuerfackeln (vgl. Offb 4,5), welche näherhin als die sieben Geister identifiziert werden, die bereits im Präsript des Buches begegnen (vgl.

11 Belege für die kosmische Bedeutung des siebenarmigen Leuchters des Tempels finden sich in der zeitgenössischen Literatur bei Philo von Alexandria, *Quis rerum divinarum heres sit*, 221 und bei Flavius Josephus, *Geschichte des Jüdischen Krieges*, 5,5,5, welche ohne ausführliche Erläuterungen den Leuchter mit den sieben Planeten gleichsetzten.

12 Vgl. H. LICHTENBERGER, *Apk* 75 und H. GIESEN, *Offb* 87, welche aber gleichfalls eine eher zurückhaltende Gewichtung dieser Deutung vorschlagen.

13 Dieser siebenarmige Leuchter ist zugleich Signum für die Gegenwart Gottes unter den Menschen und wird zu diesem Zweck im Zelt beziehungsweise im Heiligtum aufgestellt. Vgl. hierzu P. BILLERBECK, *Briefe* 716–719.

14 Vgl. H. KRAFT, *Offb* 44.

Offb 1,4). Die Offenbarung gibt daher im Gesamtkontext zu erkennen, dass für den zugrunde gelegten Vorstellungshorizont eine Verbindung zwischen Feuer und Geist gedacht wird.

Ein paganes Pendant zum jüdischen Leuchter im Tempel findet sich am römischen Kaiserhof, wobei der römische Leuchter sich am Vorbild der persischen Herrschaftssitze orientiert. Das Feuer, das am römischen Hofe unterhalten wird, gilt als irdisches Abbild eines himmlischen Feuers und symbolisiert die Dauer der Herrschaft als eine ewige. Diesen Topos nimmt der Seher auf und novelliert ihn zugleich entscheidend. Die Herrschaft Christi wird unter Einbezug von Offb 1,18 ebenfalls als eine dauerhafte Größe etabliert. Seine Herrschaft ist eine universale Größe, die von Anbeginn der Zeit bis zu ihrer Vollendung dauert, und damit ist der quantitative und qualitative Unterschied zur Herrschaft der Kaiser gesetzt.¹⁵ Auch diese Assoziation kann bei dem antiken Leser respektive der antiken Hörerin, gerade unter der Perspektive einer Ablehnung des Kaiserkultes, aufkommen. Dann würde das Symbol des Leuchters die Größe Gottes hervorheben, der gerade nicht nur ein Abbild eines himmlischen Feuers ist, sondern dem Feuer die eigentliche Leuchtkraft verleiht.

Die exakte Deutung des Bildes verbleibt in einer gewissen Unschärfe. Eventuell sind aber gerade diese pluralisierten Deutehorizonte vom Autor beabsichtigt. Die Relation zu den angesprochenen Gemeinden markiert bereits der Text selbst offenkundig (vgl. Offb 1,20) und lässt damit ein eindrückliches Beziehungsgeschehen zwischen Ekklesia und Christus bildlich entstehen. Christus steht mitten unter seiner Gemeinde, die er gerettet hat von der Macht des Todes und sie durch seine soteriologische Sühnewirkung aus der Verdammnis des Todes befreit sowie sie an seiner Herrschaft partizipieren lässt. Durch Jesu Zuordnung in die himmlische Sphäre Gottes werden die Gemeinden gleichsam mithineingenommen in diese neue Charakteristika. Die Gemeinden werden zu Trägern des göttlichen Lichtes in der Welt und lassen damit zugleich aufscheinen, wer die Quelle ihres Wirkens ist. Das von Johannes verwendete Substantiv *λυχνία* stärkt diese theologische Interpretation, da es näherhin die Lampenständer beschreibt, an denen das eigentliche Licht erst noch zumeist in der Form von Öllampen installiert werden muss.¹⁶ Das Bild der Gemeinde als Leuchter Gottes in der Welt holt dann gleichsam den Auftrag Christi in der Bergpredigt ein: „Ihr seid das Licht der Welt!“ (Mt 5,14)

¹⁵ Vgl. für die diametrale Gegenüberstellung des Herrschergedankens zwischen dem Kaiser und Christus im Bild des ewigen Feuers E. PETERSON, Offb 29f.

¹⁶ Vgl. M. KARRER, Offb 256.

VI.1.1.1.3 Der Menschensohngeleiche

Mitten unter den Leuchtern¹⁷ erscheint dem Apokalyptiker Johannes eine Gestalt, die dem Menschensohn gleicht: sie ist ὁμοιον. Die darauffolgende, nähere Charakterisierung der Figur wird mittels dieser Zuordnung bereits in ein bestimmtes Licht gerückt. Die Gestalt des Auferstandenen, die Johannes hier in seiner visionären Schau begegnet, ist unbeschreiblich. Es ist der Erhöhte selbst, der außerhalb jedweder weltlicher Kategorie gedacht werden muss und deshalb eben gerade nur in annähernder Weise in die Schemata dieser Welt eingefügt und beschrieben werden kann. Dass es der Auferstandene selbst ist, dem Johannes hier begegnet, wird in Offb 1,17 belegt. Die Begegnung mit der Heiligkeit Gottes zwingt den Menschen nicht nur sinnbildlich in die Knie.¹⁸ Johannes erfährt im Angesichts Gottes die eigene Unzulänglichkeit und kann nur in dem Zustand der „Schockstarre“ – wie tot – verharren, bis der Zuspruch des Erhöhten ihn reanimiert und ins Leben zurückruft: μή φοβοῦ! Die Erfahrung des Sehers der radikalen Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch beinhaltet den Blick auf die eigene Endlichkeit. Er erkennt den lebendigen Gott in der Gestalt des Menschensohnes vollgültig.¹⁹

Die Gestalt des Menschensohngeleichen wird eindrücklich vom Seher beschrieben. Eine ihrer Grundlagen in der Vision des Menschensohnes im alttestamentlichen Buch Daniel (vgl. Dan 7) ist nicht zu bestreiten. Der Seher von Patmos scheint in seiner ersten Christusvision alttestamentlich-apokalyptische Tradition in sein Bild des Menschensohngeleichen hineinzuflchten, um an diese Überlieferung anzuknüpfen. Indiz dessen ist, dass Johannes mit seiner Formulierung υἱὸν ἀνθρώπου an einer vorchristlichen Formulierung festhält, die sich in den Evangelien so nicht finden lässt,²⁰ und die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Bezeichnung aus Dan 7,13 rekurriert.²¹ Der Menschensohn aus der Vision Daniels bekommt die Attribute eines Herrschers und sein Geschick wird symbolhaft für das „Volk der Heiligen des Höchsten“ (Dan 7,27) verstanden.²² Auch die in Dan 7, 3–7 beschriebenen Tiere, die Tod und Verderben über die Erde

17 Im Zeichen der hier favorisierten Deutung erscheint Christus also mitten unter der Gemeinde.

18 Zu den gattungstypischen Elementen der Theophanie vgl. die Beschreibung der Facetten des Motivs in der Studie von A. SCRIBA, Geschichte 14–79, hier besonders 47–53.

19 Vgl. T. SÖDING, Gottessohn 141.

20 Innerhalb des neutestamentlichen Kanons findet sich dahingegen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Hoheitstitel Jesu (vgl. Mk 2,10. 28; Mt 11,18f.; Lk 9,58).

21 Vgl. A. SATAKE, Offb 141.

22 Vgl. K. HUBER, Menschensohn 126–135.

bringen, stehen symbolhaft für die Könige der vier Weltreiche,²³ welche sich in chronologischer Reihenfolge in der Herrschaft im vorderasiatischen Raum gegenseitig ablösen. Der Menschensohnliche Daniels kommt aus dem Himmel und ihm wird die Herrschaft über alle Völker und Nationen der Erde übergeben. Die Vision Daniels trägt eindeutig Lokalkolorit seiner Erfahrungswelt und auch, wenn das Reich des Menschensohnes als ein Reich in Ewigkeit bezeichnet wird (vgl. Dan 7,18), so ist doch die Konnotation auf ein irdisches Reich gelegt, da es sich um die Reiche unter dem Himmel handelt (vgl. Dan 7,27). Christus ist dem Bild des Menschensohnes aus dem Buch Daniel insofern nur ähnlich, da sein Reich ein ewiges Reich ist und lediglich in einer bestimmten Relation in irdischen Maßstäben gedacht werden kann. Sein Reich, seine Herrschaft und sein ganzes Sein als solches kann nur ansatzweise durch die Darstellung des Menschensohnes beschrieben werden. Er ist kein gewöhnlicher Mensch, der wie andere dieser Spezies über ein Reich regiert.²⁴

Die Assoziationen des Menschensohnlichen erschöpfen sich allerdings nicht ausschließlich aus dem Buch Daniel. Die Erwartung des Menschensohnes als einer Gestalt, welche eindeutig der Sphäre Gottes zuzuordnen ist, findet sich daneben in der frühjüdischen Schrift des äthiopischen Henochbuches. Der Verfasser der apokalyptischen Schrift, der sich selbst pseudepigraphisch den Namen des großen Patriarchen gibt (vgl. Gen 5, 18–24), beschreibt einen Menschensohn, der die Personifizierung der Gerechtigkeit Gottes zu sein scheint und am Ende der Tage die Mächtigen der Welt von ihren Thronen reißen und die Sünder zerschlagen wird (vgl. äthHen 46, 1–8). Der Topos des endzeitlichen gerechten Richters, der Gottes Urteil exekutiv vollzieht und wahre Gerechtigkeit bringt, ist ein divines Attribut, das dem Messias allein zukommt. Diesen Gedanken des Vollstreckers des göttlichen Gerichts des äthiopischen Henochbuches nimmt der Seher ebenfalls in seinem Bild des Menschensohnlichen auf und wird es noch durch die feuerflamenden Augen sowie das zweischneidige Schwert²⁵ unterstreichen (vgl. Offb 1,14.16). Den Gedanken des endzeitlichen Richters verarbeitet ebenfalls das 4. Buch Esra mit der Gestalt des Menschensohnlichen, wobei dieses der Figur explizit noch schützende Funktion für die getreu Glaubenden zuspricht (vgl. 4Esra 13). Damit ist die Gestalt des Menschensohnlichen ambivalent aufzufassen. Für die Gläubigen, denen Johannes seine Schrift widmet, verheißt sie Schutz und Zuversicht. Für all jene gottfeindlichen Mächte ist sie die Figur, die

²³ Diese Reiche hinter den Tierchiffren sind wahrscheinlich: Das neubabylonische Reich, das medische Reich, das persische Reich und das hellenistisch-seleukidische Reich. Siehe hierzu auch O. PLÖGER, Buch 108–110.

²⁴ Vgl. E. PETERSON, Offb 30.

²⁵ Vgl. hierzu auch die exegetischen Beobachtungen zu diesen Attributen des Menschensohnlichen in den Kapiteln VI.1.1.3.3, VI.1.1.1.4 und VI.1.4.7 dieser Arbeit.

am Ziel der Zeit das Gericht über sie vollstrecken wird.²⁶ Mit der Wahl dieses Bildes für Christus legt Johannes den Grundstein seiner, die ganze Schrift durchziehenden Christologie, die der Gemeinde einen Messias vor Augen stellt, der dualistisch geprägt trennscharf unterscheidet zwischen den Anhängern Gottes und denjenigen der Unheilmächte der Sünde.

Der Menschensohnliche des Johannes, der einen engen Bezug zu verschiedenen apokalyptischen Quellen herstellen lässt, wurde zum Teil tief durch diese geprägt. Sie können als Hintergrundfolie vorausgesetzt werden, welche die bildgewaltige Beschreibung des johanneischen Menschensohnlichen in eine Traditionslinie setzen, die allerdings zugleich gesprengt wird, durch die Vermischung und Neuakzentuierung, die der Seher von Patmos vornimmt, um die Unüberbietbarkeit „seines“ Menschensohnes darzustellen und einzuholen. Christus ist der Erste und der Letzte, von Ewigkeit zu Ewigkeit erfüllt er bereits die soteriologische Verheißung in einem unüberbietbaren Übermaß (vgl. Offb 1,17f.).

VI.1.1.1.3.1 Die Attribute des Menschensohnlichen

Der Menschensohnliche, der in Vers 13 erscheint und gleichsam das Zentrum der Vision einnimmt, wird nicht allein mit dem vorgeprägten Hoheitstitel versehen, sondern erfährt eigens eine nähergehende Charakterisierung. Christus erscheint dem Seher von Patmos hier nicht genuin als der Durchbohrte, der vom Himmel kommt, wie er ihn ganz zu Beginn des Präskriptes seiner Schrift beschreibt (vgl. Offb 1,7), sondern in der Gestalt des Menschensohnlichen. Die erste Vision des Auferstandenen zeigt die radikale Verschiedenheit zum humanen Personenbegriff. Christus gehört zur Sphäre Gottes. Er kommt aus den Wolken als der Auferstandene und erscheint Johannes selbst, um ihm seine Botschaft zu übermitteln. Das Erscheinen Christi und die Erkenntnis darum, wer vor ihm steht, wirft Johannes zu Boden (vgl. Offb 1,17), was als untrüglicher Beweis einer Theophanie gilt, deren Gattungsschema Johannes im Verlauf der Verse 17ff. folgt.²⁷ Diese Reaktion ist stark konditioniert durch: *Καὶ ὅτε εἶδον (...)*. Sobald Johannes ihn sieht, fällt er zu Boden. Dem Lesenden nimmt er diese Reaktion allerdings nicht vorweg²⁸. Zunächst beschreibt er

²⁶ Sinnbild dieser universalen Vollmacht, die ihren Ursprung nur in Gott selbst haben kann, sind die Schlüssel für den Tod und den Hades, die der Menschensohnliche als sein Eigentum nennt (vgl. Offb 1, 18). Christus ist zugleich der Garant des Heils der Ekklēsia und der Vollstrecker des Gerichts an den gottfeindlichen Mächten. Vgl. H. GIESEN, Offb 89f.

²⁷ Vgl. M. KARRER, Offb 267.

²⁸ Bei einer strengen Einhaltung der Chronologie während der Schilderung der Ereignisse durch Johannes hätte seine Reaktion auf das Erscheinen des Menschensohnlichen am Beginn der Vision erfolgen müssen. Johannes scheint es zunächst daran gele-

das Aussehen der Gestalt ausgehend von der Kleidung (V. 13), das Haupt inklusive Haar und Augen (V. 14), die goldenen Füße und seine Stimme (V. 15), bis hin zu dem gewaltigen Bild des zweischneidigen Schwertes, welches aus dem Mund hervorkommt (V. 16).

Dem Text liegen mindestens zwei literarische Vorbilder zugrunde. Deutlich ist die Parallele zu Dan 10, bis hinein in den Ablauf der Beschreibung des Habitus des erscheinenden Engelsfürsten, welcher Daniel in der Gestalt eines Menschen (ἄνθρωπος εἶς) erscheint (vgl. Dan 10,5ff.), und seine Geste der Handauflegung als Zuspruch (vgl. Dan 10,10). Gerade die humanoide Erscheinung des Boten Gottes assoziiert bereits eine große Nähe zu der Vision des Menschensohngleichen der Offenbarung. Auch die Beschreibung des „Alten an Tagen“ in Dan 7,9 ist ein deutlicher Hinweis auf den Rezeptionshintergrund der Perikope in der Offenbarung des Johannes. Das genutzte Repertoire zur Ausgestaltung der Motive weist sehr stark auf den alttestamentlichen Kontext zurück.²⁹ Ein weiterer Bezugspunkt lässt sich darüber hinaus auch in der neutestamentlichen Literatur ausmachen. Im Evangelium des Matthäus findet sich in der Beschreibung der Verklärung Jesu ebenfalls das Motiv des hell strahlenden Gewandes und Hauptes (vgl. Mt 17,2).³⁰ Hier könnte wiederum ein Anklang an ein vorgeprägtes Textstück vorgenommen worden sein, welches Eingang in die Visionsschilderung des Johannes gefunden hat. Es gilt nun die einzelnen Spezifika des Habitus des Menschensohngleichen in der Vision des Johannes näherhin zu analysieren.

VI.1.1.1.3.2 Die Kleidung

Der, der selbst durch sein vollmächtiges Wirken die Christen zu Priestern und Königen gemacht hat (vgl. Offb 1,6), erscheint in einer Gewandung, die starke Anklänge an das priesterliche Ornat besitzt. Die Kleidung lässt an die alttestamentliche Beschreibung der Amtstracht der Hohenpriester (vgl. Ex 28,4; Sir 45,8) und die damit verbundene besondere Gottesbeziehung der höchsten Repräsentanten des Kultes Adonais unter den Menschen denken. An dem Hohepriester Jeschua wird gerade durch

gen zu sein, die Gestalt in all seiner Pracht zu beschreiben und dadurch ein Erkennen, wen er hier beschreibt, zu ermöglichen. Erst im Anschluss daran erfolgt die Schilderung der adäquaten Reaktion, die auf eine Begegnung mit Gott einzig folgen kann.

²⁹ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 146.

³⁰ Lukas spricht lediglich davon, dass sein Angesicht anders wird (ἕτερον), ohne diese Andersartigkeit näherhin zu spezifizieren (vgl. Lk 9,29). Markus hingegen erwähnt das Angesicht überhaupt nicht (vgl. Mk 9,3), was allenfalls als ein Hinweis auf eine Tradition innerhalb der Logienquelle Q zu deuten sein könnte. Dies vorbehaltlich der gebotenen Vorsicht, welche diese theoretische Rekonstruktion der gemeinsamen Quelle von Mt und Lk verlangt.

die feierlichen Gewänder, mit welchen ihn der Engel des Herrn im Angesicht des Satans bekleidet, die Zugehörigkeit zu Gott und die Vergebung der Schuld sichtbar gemacht (vgl. Sach 3,4). Der Kult erfuhr durch die prächtigen sowie imposanten Gewänder des Hohepriesters eine hohe Feierlichkeit und eine Steigerung der gesellschaftlichen Relevanz kam dem Träger des Gewandes hinzu, als die Hohenpriester der nachexilischen Zeit als theokratische Herrscher Geltung fanden.³¹ Bei der Beschreibung des Gewandes muss allerdings nicht zwangsweise die Assoziation mit dem klerikalen Habitus geweckt werden. Das Gewand eines einfachen Arbeiters war relativ kurz, wohingegen lange Roben von Menschen, welche einer höheren sozialen Schicht angehörten, getragen wurden.³² Daher kann das lange Gewand auch eine prinzipielle Anspielung auf eine sozial hochgestellte Persönlichkeit sein. Die Umgürtung der Brust nimmt die Anklänge des Vergleiches des Menschensohngleichen mit dem jüdischen Hohepriester unmittelbar wieder auf.³³ Der Gürtel scheint zu dem priesterlichen Schleppgewand in direkter Relation zu stehen. Auch Flavius Josphus berichtet von diesem Gürtel aus äußerst feinem Gewebe, der mit farbigen Blumen geschmückt ist.³⁴ Johannes dynamisiert das Bild jedoch, wenn der Gürtel des Efod des Menschensohngleichen aus Gold gefertigt ist.³⁵ Dadurch sprengt er das Bild eines „gewöhnlichen“ Priesters und fügt eine neue Dimension hinzu. Der goldene Gürtel ist ein Kleidungsstück des Königs.³⁶ Christus erscheint mit seinem Gewand und Gürtel als der Herrscher über religiöse und weltliche Belange. Wenn die Herrschaft Gottes beginnt, dann werden die scheinbar Mächtigen der Erde durch ihn abgelöst (vgl. Offb 1,5). In seiner Person realisiert sich wahre Herrschaft, weil sie im Einklang mit Gott steht. Es handelt sich hierbei allerdings um keine Staatstheorie, die für die jetzige Welt Anwendung finden sollte, sondern das teleologische Potenzial der Vision des Johannes zielt auf die Neuschöpfung des Himmels und Erde. Deshalb ruft Gott vom Thron Jo-

³¹ Vgl. H. RITT, Offb 22.

³² Vgl. C. R. KOESTER, Rev 245.

³³ Neben der Relation des Gürtels zur Tracht des Hohenpriesters könnte der Verfasser der Offenbarung auch versucht haben an pagane Kleiderordnungen anzuknüpfen. Die Belege einer vorauszusetzenden Verbindungslinie hierzu sind aufgrund der Alltäglichkeit dieses Kleidungsstückes eher schwierig zu führen. Die Deutung des Gürtels als Signum eines Kriegers in Anlehnung an Darstellungen aus dem Mithraskult findet sich beispielsweise im Anschluss an David A. Aune bei Katerina Murillo Soberanis. Diese Beobachtung würde den Deutehorizont für die pagane Umwelt der neutestamentlichen Schrift öffnen. Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 100f. sowie D. E. AUNE, Rev 1–5, 94.

³⁴ Vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, 3,154.

³⁵ Eine Traditionsquelle für den goldenen Gürtel kann im Buch Daniel bei der Beschreibung des Engelsfürsten in Dan 10,6 gefunden werden.

³⁶ Vgl. E. PETERSON, Offb 30.

hannes zu: „Siehe, ich mache alles neu!“ (Offb 21,5). Weil Gott es ist, der die Neuschöpfung kreiert, verbindet sich die eschatologische Perspektive mit einer Soteriologie, die in Tod und Auferstehung Christi grundgelegt ist und sich an allen Gläubigen erweist.

Die Vision eröffnet den Raum für die Interpretation, dass die Gewandung und der Gürtel des Menschensohngleichen Christus als den neuen und ewigen Hohepriester auszeichnet, der zugleich königliche Attribute erhält, legt sie dabei allerdings nicht zwingend fest.³⁷ Die priesterliche Kleidung lässt Christus im Lichte des von der Welt Verworfenen erscheinen, der durch seine Sühnetat aber eben jene rettet. Das ist das entscheidende Moment, welches Christus von allen vorstellbaren Konventionen eines Hohepriesters³⁸ oder Königs ablöst. Er wird zum ewigen Hohepriester (vgl. Hebr 5,6) und zum Herrscher eines Reiches, welches weit größere Dimensionen als diese Welt umfasst (vgl. Joh 18,36f.). Der Konnex zum priesterlichen und königlichen Dienst wird umso deutlicher, wenn die Rolle der Adressaten in den Blick gerät. Christus hat sie durch seine Proexistenz selbst zu Königen und Priestern gemacht (vgl. Offb 1,6). Damit geschieht eine ontologische Zustandsänderung bei den Adressatinnen und Adressaten der Botschaft Christi. Sie erfahren ein neues Sein und neue Aufgaben, da Christus sie einbettet in die Würde des königlichen und priesterlichen Amtes, welches in der ewig dauernden Herrschaft Gottes im neugeschaffenen Jerusalem nach dem Weltgericht in Eins fällt.³⁹ Diese Ehrenprädikation der Christen könnte darüber hinaus eine besondere Polemik gegenüber der paganen Gesellschaft sein, welche den Zugang zum Priesteramt lediglich bestimmten gesellschaftlichen Zirkeln ermöglicht⁴⁰ und damit einhergehend eine Machtsicherung betreibt. Die soziale und religiöse Identität der Christen in Kleinasien wird ihnen wohl diesen gesellschaftlichen Status größtenteils verwehrt haben und ein öffentliches Bekenntnis zum Christentum wird die Ausübung eines paganen Priesteramtes *per se* unmöglich gemacht haben.⁴¹ Die angesprochenen Christen werden nun durch ihre Partizipation am Priesteramt Christi allesamt zu

³⁷ Hermann Lichtenberger ist ein Verfechter dieser vorsichtigen Exegese, dass die Beschreibung des Gewandes lediglich auf eine hochgestellte Persönlichkeit zurückzuführen ist. Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 75f.

³⁸ Im Gegensatz zu der zeitlichen Terminiertheit auf ein Jahr der Sühnemöglichkeit des Hohenpriesters (vgl. Lev 16) ist die soteriologische Dimension des Heilshandelns Jesu zeitlich unbeschränkt.

³⁹ Zu der Funktion und Würde der Menschen als Teilhaber an der „Erwürdigung“ Christi vgl. M. BÄR, Könige 254–259.

⁴⁰ Zumindest das Bürgerrecht scheint eine zwingende Voraussetzung für die Ausübung des Priesteramtes gewesen zu sein. Höhere Ämter innerhalb der priesterlichen Dienste waren darüber hinaus für lange Zeit den alten Adelsgeschlechtern vorbehalten und den Plebejern verweigert. Vgl. B. LINKE, Religion 44f.

⁴¹ Vgl. S. SCHREIBER, Könige 241.

Priestern. Sie benötigen, anders als die paganen Schichten ihres Umfeldes, nun keine, die Differenz zu Gott überwindende, Mittlerinstanz mehr, sondern Christus vermittelt ihnen unmittelbare Teilhabe an der Herrschaft Gottes. Sie sind es, die hineingerufen werden in die Basileia Gottes, um im neuen Jerusalem gemeinsam mit Gott sesshaft zu werden, der nun keine Mittlerinstanz des Tempels mehr benötigt, sondern unter den Menschen wohnt (vgl. Offb 21,22). Genau wie Christus als der Menschensohn gleiche in der Vision inmitten der Gemeinde steht. Im neuen Jerusalem ist Christus als das Lamm das Licht, welches die Stadt erhellt (vgl. Offb 22,23f.), so wie er bereits in der Eingangsvision der Zündfunke der Leuchtkraft der sieben Gemeindeleuchter ist.

VI.1.1.1.3.3 Das Haupt

Der Seher fährt in Vers 14 in der äußeren Beschreibung des Menschensohn gleichen fort. Sein Blick richtet sich nun auf das Haupt der Zentrums-gestalt seiner Vision. Auch hierin werden starke Bildmotive verarbeitet und bewusst überzeichnet. Nicht lediglich die Haare⁴² erstrahlen in reinstem Weiß, sondern das gesamte Haupt ist λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν (Offb 1,14). Die Doppelung von λευκός macht den Reinheitsgrad und die Leuchtkraft des Hauptes Christi umso deutlicher. Der Bezug zu Wolle und Schnee spitzt das Bild abermals zu.⁴³ Deutlich soll erkennbar werden, in welcher Überfülle Christus ein Teil der göttlichen Sphäre ist. Denn Weiß ist eine der wichtigsten Symbolfarben der gesamten Apokalypse. Sie ist ein unverkennbares Signum für himmlische oder göttliche Wesen oder für den Höchsten selbst.⁴⁴ Darüber hinaus wird Weiß in der Offenbarung des Johannes zur Farbe des Siegers. Deutlich wird dies im Bild des weißen Pferdes, welches der Seher in seiner Motivik gleich mehrfach aufnimmt. Der erste der apokalyptischen Reiter erscheint auf einem weißen Pferd und erhält neben dem majestätischen Attribut der Krone und dem Bogen als Waffe die Eigenschaft siegend zu sein um des Siegens willen (vgl. Offb 6,2). Christus selbst überbietet allerdings dieses Bild noch, wenn er angetan mit vielen διαδήματα auf einem weißen Pferd seine himmlischen Heere auf weißen Pferden in die Schlacht gegen das Tier und die Könige der Erde führt (vgl. Offb 19, 11–19). Weiß ist darüber hinaus in der Apo-

⁴² Weiße Haare alleine galten in der Antike bereits als Sinnbild für Würde, Weisheit und einen hohen Sozialstatus. Diese paganen Denkmuster einer bereits würdevollen Gestalt wird durch den Seher noch überboten, indem er die gängige Erfahrungswelt durchbricht und nicht lediglich die Haare als weiß klassifiziert, sondern das gesamte Haupt als solches erstrahlen lässt. Vgl. hierzu D. E. AUNE, Rev 94f.

⁴³ Die Hervorhebung des göttlichen Attributs durch den Vergleich mit der Wolle und dem Schnee deutet in ähnlicher Weise ebenfalls H. GIESEN, Offb 88.

⁴⁴ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 76.

kalypse die Farbe der Sündlosigkeit und erfährt dadurch eine sühnetheologische Komponente. Die Märtyrer konnten die soteriologische Kraft des Blutes des Lammes nutzen, um ihre Kleider und damit ihre gesamte Existenz darin rein zu waschen und weiß zu färben (vgl. Offb 7, 14) – wenn auch dieses Bild in seiner Paradoxie wohl kaum zu überbieten ist.⁴⁵ Die verschiedenen Deutungskomponenten der Farbe Weiß werden innerhalb der Schrift der Offenbarung durch den Autor nicht klar in ihrer Verwendung abgegrenzt. Eine trennscharfe Unterscheidung der Charakteristika zwischen Göttlichkeit, Sieger und Sündlosigkeit ist nicht möglich. Diese liegt überdies gar nicht in der Absicht des Sehers, vielmehr kommt in der Farbzuschreibung die Pluralität des Bildes vom strahlenden Haupthaar Christi und seines gesamten Antlitzes zur herausstechenden Deutlichkeit. Die literarische Vorlage der Beschreibung des Hauptes Christi findet sich zunächst in Dan 7,9, in dem der „Alte an Tagen“, *i. e.* im jüdischen Kontext eindeutig Gott selbst,⁴⁶ ebenfalls mit Haar wie weißer Wolle beschrieben wird. Im Buch des Propheten Daniel wird mit dem „Alten an Tagen“, der eben jene weißen Haare besitzt, Gott als derjenige geschildert, der allen zeitlichen Denkmustern gegenübersteht und der Zeit selbst überlegen ist.⁴⁷ In der literarischen Vorlage des Danielbuches, die als einzige neben der hier behandelten Stelle die Konnotation des weißen Hauptes mit einem göttlichen Wesen verbindet, sind der Menschensohnleiche und der „Alte an Tagen“ noch getrennt. Diese, durch Daniel vorgeprägte Tradition durchbricht Johannes, wenn er die beiden Gestalten in eins fallen lässt und im Spiegel von Dan 7,9 dadurch „den himmlischen Charakter des Menschensohnähnlichen“⁴⁸ unterstreicht. Johannes bricht damit bewusst mit der ihm vorliegenden Tradition und erweitert das ihm als Grundlage dienende Bild des Menschensohnleichen aus dem Buch Daniel an entscheidender Stelle durch eine christologische Zuspitzung, dass im Menschensohnleichen kein anderer als Gott selbst zu erkennen ist. Neben dem Beleg des weißen Hauptes im Buch Daniel finden sich auch außerbiblische Zeugnisse für diese Identifikation mit göttlichen Attributen im frühjüdischen Schrifttum (vgl. äthHen 46, 1; ApkAbr 11, 2). Alles an der Gestalt des Menschensohnleichen soll die Möglichkeit der Assoziation mit der göttlichen Sphäre ermöglichen.

Die feurigen Augen können ebenfalls ein literarisches Pendant im Feuersthrone des Hochbetagten aus Dan 7,9 haben. Es gibt im frühjüdischen Schrifttum aber auch die Möglichkeit der negativen Konnotation: Wenn der ehemalige König Herodes zur Bestrafung für seinen Befehl zum

45 So auch T. HOLTZ, Offb 72.

46 Vgl. O. PLÖGER, Buch 110f.

47 Vgl. M. KARRER, Offb 240.

48 A. SATAKE, Offb 143.

Kindermord auf einem feurigen Thron sitzen muss und diese Strafe ohne Aussicht auf Linderung erdulden muss (vgl. ApcEsr 4,9). Mit πυρός bei der Beschreibung der Augen ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der Topos des Gerichts in die Perikope eingetragen. In der gesamten Heiligen Schrift wird das Feuer vielfach in Verbindung mit richterlichem Handeln Gottes gesetzt⁴⁹ (vgl. Gen 19,24f.; Mk 9,43 parr.; Mt 13,40; Lk 9,54; 1Thess 1,5ff.). Die Assoziation des Feuers als das Gerichtsgewand Gottes findet sich eindrücklich beim Propheten Jesaja, der dem Feuer die verzehrende Kraft des Gerichts des Herrn zuschreibt (vgl. Jes 66,15f.). Die feuerflamenden Augen stehen für den richtenden Blick Christi, welchem kein Fehlverhalten entgeht,⁵⁰ und der seinen Feinden von Angesicht zu Angesicht entgegenreitet (vgl. Offb 19,12). Die Augen des Menschensohngleichen ähneln den Augen des Engels mit der menschlichen Gestalt, der dem Propheten Daniel am Ufer des großen Flusses Hiddekel begegnet und welcher noch weitere gemeinsame Attribute mit dem Menschensohngleichen der Offenbarung in sich vereint (vgl. Dan 10,6). Die Beschreibung der Augen in dieser zentralen Stelle zu Beginn der Schrift innerhalb der ersten Vision zeigen deutlich, welche Absicht der Autor für seine Christologie verfolgt. Das Bild der Augen, welche Feuer sprühen, steht für „indicated divine power [...]“.⁵¹ Das ganze Haupt wird zum impliziten Manifest der Göttlichkeit Christi und seiner ewig andauernden Herrschaft.⁵² Ihm werden die Attribute eines ewigen Thrones und des ewigen Königtums des „Alten an Tagen“ (vgl. Ps 102,13.27f.) zugeschrieben. Johannes zeichnet in seiner Beschreibung des Hauptes des Menschensohngleichen die Herrlichkeit und die Hoheitsprädikate Christi heraus, sodass in diesem Bild des Auferstandenen inmitten seiner Gemeinde „Göttliches und Menschliches [...] in eins projiziert [werden und] die Heiligkeit des Menschensohnes [...] über jedes menschliche Maß durch die Göttlichkeit Jesu gesteigert [wird].“⁵³

49 Damit verbunden ist die Vorstellung, dass das Feuer seinem gerechten Zorn Ausdruck verleiht und verheerende Auswirkungen auf seine Feinde besitzt. Vgl. J. JEREMIAS, Theophanie 71.

50 An markanter Stelle werden die Augen Christi mit dem feurigen Blick in dem ermahnenden Eingang des Briefes an die Gemeinde in Thyatira in Verbindung mit der Kenntnis der Werke und des Glaubens derselbigen erwähnt (vgl. Offb 2,18f.)

51 C. R. KOESTER, Rev 246.

52 Vgl. E. PETERSON, Offb 30f.

53 T. SÖDING, Gottessohn 140f.

Exkurs: Das Gerichtsmotiv im Kontext des Alten und Neuen Testaments

A.) VORSTELLUNGEN IM ALTEN TESTAMENT

Die Vorstellungen eines Gerichtshandeln Gottes innerhalb der Schriften des Alten Testaments haben ihren Niederschlag in den theologischen Topoi der Schriften der Propheten gefunden. Sie prophezeien dem Volk das Gericht Gottes aufgrund seines fehlerhaften Verhaltens und finden drastische Bilder zur Schilderung der Zerschlagung des Volkes Gottes.

Das prophetische Zeugnis des Schafhirten Amos hält die Gerichtsansagen fest, dass für das Volk Israel das Ende gekommen ist (vgl. Am 8,2) aufgrund seiner eigenen Taten, die der Gerechtigkeit Gottes diametral gegenüber stehen (vgl. Am 1,3–2,15). Damit wird die auslösende Ursache des notwendigen Gerichtshandeln Gottes auf der Seite der Menschen verortet, da diese einen Bruch im Beziehungsgeschehen zwischen Schöpfer und Geschöpf verursachen. Selbst das kultische Handeln⁵⁴ wurde von Israel losgelöst vom Schöpfer, weil es die Gerechtigkeit Jahwes nicht widerspiegelte und sogar in die Apostasie mündete (vgl. Am 5, 21–25). Israels eigenes Handeln führte in die Opposition zu Gott. Maßgeblich damit verbunden ist der Gedanke des Bundesbruchs und der damit einhergehenden Idolatrie. Diese Kritik ist ein Grundtopos der prophetischen Klage, die als unmittelbare Konsequenz das Gericht verheißt (vgl. auch Jer 11, 1–8; Ez 5,6.11; 20, 11–13). Bei Amos wird im Duktus der Schilderung das Bild der Ernte (vgl. Am 8, 1–3) neben den Naturkatastrophen und der wirtschaftlichen Inflation das Gerichtshandeln Gottes einleiten (vgl. Am 8, 4–9). Die größte Qual der Menschen wird aber die Gottesferne sein, sodass das Volk „nicht Hunger nach Brot, nicht Durst nach Wasser, sondern danach (hat), die Worte des Herrn zu hören“ (Am 8,11). Ähnlich wird der Prophet Hosea das futurische Gerichtshandeln Gottes dadurch klassifizieren, dass Naturkatastrophen, Hungersnot, Krieg sowie Deportation das Volk treffen werden (vgl. Hos 1, 4–9; 8,8) und es in der Erntemetapher gleich dem Spreu im Winde verstreut wird (vgl. Hos 13,3). Der Grund des Gerichts ist wiederum die Abkehr vom Monotheismus

⁵⁴ Die Kultkritik des Amos zielt auf die inhaltsleere Erfüllung von Riten ab, die, obwohl sie den Vorgaben entsprachen, gerade nicht zum Garant der Gottesbeziehung wurden, weil die Lebenswirklichkeit des Volkes sich vom Willen Adonais entfremdet. Amos zielt mit seiner Kritik auf den Kern der Religiosität seiner Landsleute, die in hohem kultischen Maße gegeben war, aber gerade dadurch den Zugang zur Umkehr versperrte, weil sie nur in der korrekten kultischen Handlung kulminierte. Vgl. F. ANDERSEN / D. FREEDMAN, Amos 529.

und die Hinwendung zum Götzendienst (vgl. Hos 13,1f.). Dabei besitzt das richterliche Handeln Gottes bereits im Denken der vorexilischen Propheten eine universale Größe, die neben dem Volk Israel auch die anderen Völker umfasst.⁵⁵ Das soteriologische Eingreifen hat Gott gemäß der Darstellung des Propheten Amos nicht nur an seinem Volk erwiesen, sondern auch schon an den Philistern demonstriert (vgl. Am 9,7). Mit der Herausführung von fremden Nationen aus deren Knechtschaft und dem damit verbundenen Heil ist allerdings keine Abwertung des Volkes Israels verbunden, sondern zeigt vielmehr die universale Machtfülle Gottes, dessen soteriologische Dynamik keine Grenzen kennt.⁵⁶ Die Idee eines durch Gott eingeleiteten Gerichts findet sich durchgehend in den prophetischen Schriften des Alten Testaments. Die Bildersprache ist dabei von der agrarischen Lebenswirklichkeit der Menschen geprägt. Gott erscheint als der Hirte, der sein Weidevieh der Musterung unterzieht (Ez 34, 17–22) oder als derjenige, der die Kelter der Weinlese tritt (vgl. Jes 63, 1–6). Begleiterscheinungen des Gerichts sind zugleich der menschlichen Lebenswelt entnommene Phänomene des über die Menschen kommenden Unheils, wenn sich alle Gestirne verfinstern (vgl. Jes 13,10) oder die Erde bebt (vgl. Joel 4,16). Gott nutzt die Natur und mit Blick auf die kriegerischen Verluste sowie Deportationen auch die paganen Völker als Werkzeuge seines richterlichen Willens, um sein Volk für das fehlerhafte Verhalten zur Rechenschaft zu ziehen.⁵⁷ Das klassische Bild des zu Gericht sitzenden Gottes⁵⁸, der gleich einem Herrscher mit richterlicher Funktion die Individuen nach ihren Taten beurteilt, findet sich am prägnantesten beim Propheten Daniel (vgl. Dan 7).⁵⁹

Neben dem Aspekt des Strafgerichts findet sich gerade im universal gedachten Gerichtstopos als dem Moment der Einsetzung diviner Gerechtigkeit auch die Hoffnung auf das kommende Heil für Gottes Volk. Der Prophet Joel sieht im Gerichtshandeln Gottes die Umwandlung vorherrschender ungerechter Strukturen der Unterdrückung des Volkes Gottes (vgl. Joel 4). Das Gerichtshandeln Gottes ist in der prophetischen Denke nicht als Sackgasse des Weges Gottes mit seinem Volk aufzufassen,⁶⁰

⁵⁵ Vgl. D. MICHEL, Gericht 801–803.

⁵⁶ Vgl. G. STEINS, Gericht 111–115.

⁵⁷ Vgl. W. PESCH, Gericht 476f.

⁵⁸ Die Beschreibung des obersten Gottes als „Alten an Tagen“ findet sich ebenfalls in ugaritischen Texten und dürfte von dorthier Eingang in die Schriftwelt des Judentums gefunden haben. Für den Kontext des Alten Testaments wird der Titel genutzt, um Jahwe selbst zu beschreiben (vgl. Ps 102,13.28). Vgl. hierzu auch die Erkenntnisse von O. PLÖGER, Buch 110f.

⁵⁹ Der „Alte an Tagen“, der auf seinem Thron Platz nimmt, um mittels der Bücher Gericht zu halten, hat gerade auch die Vorstellungswelt der Offenbarung tief geprägt (vgl. Dan 7, 9–11 mit Offb 20, 11–14).

⁶⁰ Vgl. H. D. PREUSS, Theologie 88.

sondern es wird zum Mittel der soteriologischen Ordnung, die die Tilgung des Bösen impliziert (vgl. Dan 7, 9–11). Dadurch wird Heil immer im und durch das Gericht erst ermöglicht.⁶¹ Auf der bildtheologischen Ebene wird dieser Gedanke verarbeitet, wenn Gott als Besitzer sein Volk gleich verunreinigten Metallen in den Schmelzöfen⁶² wirft, um die Edelmetalle von den wertlosen Materialien zu trennen (vgl. Ez 22, 18–22). Das Gericht geht einher mit dem Gedanken der Läuterung und der Ermittlung des unschuldigen Teils des Volkes⁶³. Die Perspektive der prophetischen Autoren ist von der Abkehr des Volkes von Gott geprägt, die das Gerichtshandeln Gottes notwendig werden lässt. Das Gericht wird zum Instrument, um einen wahren Neuanfang zu ermöglichen. In diese Dynamik führt die Rede vom jungen Trieb aus dem Baumstumpf Isais (vgl. Jes 11,1). Der neue Trieb wird zum Indikator, dass es zunächst eine radikale Abkehr von der herrschenden Dynastie geben muss und Jahwe in dieser Neuordnung dem Volk eine Zukunft eröffnet.⁶⁴ Dieser Neuanfang, der dem Impetus des Gerichts entspricht, ist auf das Engste mit dem Topos des Tags des Herrn verknüpft, die beide Ausdruck der zu Gottes Wesen gehörender königlicher Herrschaft sind⁶⁵ (vgl. Jes 2, 12; 13, 6–9; 22,5; 34,8; Jer 46, 10; Ez 7,10; 13,5; 30,3; Joel 1, 15; 2, 11; 3,4; 4, 14). Am Tag Gottes, der zugleich der Tag des Gerichts ist, wird Gott soteriologisch für sein Volk wirksam werden und seine Feinde vernichten (vgl. Joel 2), die allerdings auch im Volk selbst zu finden sind und die der gerechten⁶⁶ Strafe zugeführt werden (vgl. hierzu beispielsweise Am 5, 18–20). Der Verweis auf eine erst futurische Dimension lässt den Tag des Herrn in das Licht eines eschatologischen Gerichts rücken, das die Hoffnungsperspektive enthält,

⁶¹ Vgl. C. STETTLER, Gericht 79f.

⁶² Der Topos des Feuers als Motiv des Gerichts wird ebenfalls aufgenommen, wenn die Lippen Adonais wie Feuer erscheinen (Jes 30,27) oder Gottes glühender Zorn die Feinde Israels verbrennt, so wie dies mit den Stoppeln auf den Feldern nach der Ernte geschieht (vgl. Ex 15,7).

⁶³ Der Prophet Ezechiel scheint dabei auch das Moment der Barmherzigkeit Gottes nicht auszuschließen, wenn er in einer Vision die Umkehr des Verwesungsprozesses beschreibt, sodass aus totem Gebein wieder Menschen werden, denen Gott selbst Leben einhaucht. So erwächst aus dem Drohbild die prophetische Hoffnungsbotschaft, dass es ein Leben nach dem Gerichtshandeln Gottes gibt. Vgl. K. KOENEN / R. KÜHSCHHELM, Zeitenwende 17.

⁶⁴ Vgl. K. KOENEN / R. KÜHSCHHELM, Zeitenwende 15.

⁶⁵ Vgl. E. HAAC, Tag 1228.

⁶⁶ Das Wesensmerkmal Gottes, dass er gerecht ist, spielt eine entscheidende Rolle für die Qualifizierung dieses Gerichts. Die Ungerechtigkeit der Welt steht diametral der Gerechtigkeit Gottes gegenüber. Die Hoffnung auf soteriologische Erlösung liegt darin begründet, dass Gott alles Unrecht bestrafen sowie hinwegnehmen wird. Unter diesen Bedingungen sind die prophetischen Ankündigungen des Gerichts Ausdruck eines Grundvertrauens in die Gerechtigkeit Gottes. Vgl. hierzu einleitend K. KERTELGE, Gerechtigkeit 504f.

dass Gott sich durch und in diesem Tag dem nicht schuldig gewordenen Teil seines Volkes (vgl. Joel 4,20f.) in heilsamer Weise zuwendet.⁶⁷

B.) GERICHTSTOPOI IM NEUEN TESTAMENT

Die neutestamentlichen Schriften berichten von mehreren Vorstellungen des Gerichtshandelns Gottes, die auf das Engste mit ihren Verkündern verknüpft sind. Diese theologischen Gerichtsvorstellungen bewegen sich auf den vorgeprägten Bahnen der alttestamentlichen Verheißung und werden durch ihre Verkünder theologisch akzentuiert. Zeugnis der großen Bedeutung der zu erwartenden Gerichtshandlung Gottes sind die durch das Neue Testament erinnerten Vorstellungen. Für die ersten Nachfolgenden Jesu scheinen sich die Ankündigungen des Gerichts mit drei theologischen Lehrern zu verbinden. Zum einen mit Johannes dem Täufer, der als charismatischer Wanderprediger die Menschen mittels seiner Bußpredigten auf das drohende Unheil aufmerksam machen wollte, und zur Taufe als Mōmetum der Umkehr aufruft, und zum zweiten ist der Gedanke des Gerichts mit Jesus Christus selbst verbunden. Jesus kanalisiert das theologische Denken des Johannes und verbindet es mit seiner vollmächtigen Rede von der Ankunft der Basileia Gottes. Eine dritte Theologie des eschatologischen Gerichts verknüpft sich mit Paulus, der die nachösterlichen Gemeinden im Fokus hat, das Kommen des Erlösers erwartet und im Gerichtshandeln Gottes die Beseitigung allen Übels erwartet (vgl. Röm 16,20). Allen gemeinsam ist die Vorstellung, dass die eschatologische Heilszeit sich untrennbar mit dem Gericht Gottes verbindet.

Eine erste Facette der neutestamentlichen Rede vom Gericht Gottes zeigt sich in der Person Johannes des Täufers. Eine besondere Fokussierung auf das nahende Endgericht ist dabei für Johannes von entscheidender Bedeutung: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt“ (Mt 3,10 par.). Der Kairos der drängenden Umkehr ist mit diesem Logion tief eingetragen in die Gerichtsverkündigung des Johannes. Die Wirkungsstätte⁶⁸ des Täufers am Jordan ist zugleich theologisches Programmwort. Der Fluss markiert für das Volk die Demarkationslinie zum verheißenen

⁶⁷ Vgl. H. GROSS, Tag 1085.

⁶⁸ Die Synoptiker berichten übereinstimmend, dass Johannes der Täufer in der ἔρημος gewirkt hat (vgl. Mk 1,4; Mt 3,1; Lk 3,2). Damit dürfte im Kontext der Narration die Wüste gemeint sein. Der Begriff selbst beschreibt ein differenzierteres Wortfeld, indem er ein generelles Verlassensein beschreibt. Dieses Verlassensein kann sich dabei neben der (mensen-)leeren Örtlichkeit auch beispielsweise auf den Beziehungsstand eines Menschen beziehen. Vgl. G. KITTEL, ἔρημος 654f.

Land und an eben jener Stelle fand nach alttestamentlicher Auskunft der Übergang ins gelobte Land statt (vgl. Jos 3–4). Die Taufe des Johannes im Jordan „ist also die eschatologische Entsprechung zum Exodus aus Ägypten und zum Exodus ins verheißene Land“⁶⁹. Johannes verkündet in seiner Umkehrpredigt⁷⁰ das kommende Gericht in der Wüste. Damit ist ein alttestamentlicher Topos eingetragen, der das heilsame Zuwenden Gottes zu seinem Volk beschreibt. Gerade in diesem lebensfeindlichen Ort wird die heilsame Zuwendung Gottes für Israel erfahrbar. Die Zeit der Entbehrung und der existenziellen Not durch die geographischen Gegebenheiten wird zugleich als Heilszeit qualifiziert, da in ihr die Gottesbegegnung stattfindet.⁷¹ In der Einöde tauft Johannes das Volk (vgl. Mk 1,6; Mt 3,5f.; Lk 3,7; Joh 1,25), um die Menschen zur Umkehr zu bewegen. Dabei ist seine Taufe verwoben mit der Vorstellung der Buße⁷² sowie der durch Gott gewährten Vergebung der Sünden. Dieser Gnadenakt Gottes lässt keinen Spielraum für eine spätere Umkehr, da innerhalb der Dramatik der Verkündigung des Johannes die Naherwartung des Gerichts unmittelbar bevorsteht und die Taufe sich auf die Sünden bezieht, die in diesem Gericht den Menschen belasten würden.⁷³ Der drängende Ruf zur Umkehr hat seinen Impetus in dem drohenden Zorngericht Gottes⁷⁴, vor dem Johannes Israel warnt. Der Sonderstatus des erwählten Volkes wird durch Johannes radikal in Frage gestellt. Die Zugehörigkeit zu Israel durch eine genealogische Verbindung ist in der Botschaft des Johannes kein Heilsgarant (vgl. Mt 3, 7–9). Damit ist der Gedanke verbunden, dass das bevorstehende Gericht Gottes nicht die paganen Völker von Israel scheidet, sondern die Trennlinie des richterlichen Spruches Gottes verläuft zwischen den Sündern und den Gerechten.⁷⁵ Der Weg zur Rettung war für Johannes von einem Dreischritt geprägt: An erster Stelle stand das Bekenntnis der Sünden (Mk 1,4f. par), darauf folgte die Taufe im Jordan (Mk 1,4 par.) und drittens führte echte Buße zu Taten, die der inneren Umkehr ein äußeres Gewand geben (Mt 3,8 par.). Damit ist die Taufe kein Heilsautomatismus, der losgelöst von der inneren Überzeugung der

⁶⁹ C. STETTLER, Gericht 191.

⁷⁰ Für die gattungsspezifischen Besonderheiten der Predigt des Johannes und die Vorprägung durch die alttestamentlichen Traditionen siehe S. v. DOBBELER, Gericht 83–87.

⁷¹ Vgl. S. KREUZER, Wüste 892–894.

⁷² Die Buße ist im Denkmuster des Johannes auf das Engste mit der Praxis verknüpft. Aus der Umkehrbewegung, die in der Bußhandlung mündet, erwächst eine konkrete Konsequenz für das weitere Leben. Siehe A. SCHLATTER, Johannes 142.

⁷³ Vgl. H. THYEN, Studien 136f.

⁷⁴ Der Begriff des Zornes Gottes verweist auf die alttestamentliche Prophetie, die den Tag des Zornes Jahwes ankündigt (vgl. Ez 7,19; Zef 1,15.18). Der Zorn Gottes wird über die Welt kommen und nur die Gerechten können darin bestehen (vgl. PsSal 15,4f.). Siehe hierzu die Ausführungen bei U. B. MÜLLER, Johannes 28–33.

⁷⁵ Vgl. M. REISER, Gerichtspredigt 180f.

Empfangenden betrachtet werden kann und die darauf folgende Handlung der Täuflinge wird zum entscheidenden Qualitätsmerkmal für die Authentizität der Bußhaltung.⁷⁶ Das von Johannes in seiner Predigt propagierte Gericht ist ein Zornesgericht Gottes, das unmittelbar bevorsteht und dem nur durch eine radikale Umkehr begegnet werden kann, um darin bestehen zu können. Die Aufforderung des Johannes eröffnet eine letzte Heilsmöglichkeit, bevor das Gericht apodiktisch eingesetzt wird.⁷⁷ Nachdem der Umkehrruf ergangen ist, gilt es zu handeln.

Im Gerichtsdenken Jesu gibt es ein verbindendes Element zu demjenigen des Johannes. Die genealogische Abstammung bietet keinen Schutz mehr für das Volk Israel, um im drohenden Gericht zu bestehen.⁷⁸ Die neutestamentlichen Autoren erinnern gar das für jüdische Ohren skandalöse Drohwort Jesu, adressiert an die Söhne und Töchter Israels, dass selbst die Heiden die Möglichkeit erhalten werden, ihren Platz am eschatologischen Mahl einzunehmen (vgl. Mt 8, 11f.; Lk 13, 28f.). Damit universalisiert Jesus das theologische Denkmuster des Gerichts und das damit verbundene Heil in der eschatologischen Gottesbeziehung, ohne die Vorrangstellung Israels in Frage zu stellen, zu denen er sich zuallererst gesandt weiß (vgl. Mk 7, 27 par.).⁷⁹ Wer die soteriologische Handreichung Gottes verweigert, der wird im eschatologischen Gericht keinen Bestand haben. Den Vorsitz im Gericht wird der Menschensohn, durch die Vollmacht Gottes beauftragt, einnehmen und sein Kommen wird zugleich zum Zeichen der nahenden Erlösung (vgl. Lk 17; 21). Mit dem Topos des Heils, der sich mit der Verkündigung der sich etablierenden Königsherrschaft Gottes verbindet, eröffnet sich in der Botschaft Jesu ein entscheidender Unterschied zum Täufer. Die soteriologische Dynamik durch die anbrechende Basileia⁸⁰ steht im Zentrum der Verkündigung.⁸¹ Dass das Gericht ein zentraler Topos im theologischen Denken Jesu darstellt, belegen die vielfältigen Gerichtsworte und Gleichnisse (vgl. beispielsweise Mt 7, 1f. par.; 8, 11f. par.; 11, 21–24 par.; 21, 41f. par.; 13, 24–30; 18, 23ff.; Mk 9, 43–48; Lk 13, 2–9; 16, 19–31). Diese schildern die Notwendigkeit der Umkehr, um im Gericht Gottes bestehen zu können und dem heilsamen Handeln Gottes teilhaftig zu werden. Der Fixpunkt der Umkehr, der die soteriologische Dynamik des Handelns

⁷⁶ Vgl. C. STETTLER, Gericht 186f.

⁷⁷ Vgl. U. B. MÜLLER, Johannes 26f.

⁷⁸ Vgl. J. BECKER, Jesus 92 sowie U. B. MÜLLER, Johannes 57f.

⁷⁹ Die Begegnung mit der syrophönizischen Frau ermöglicht den Gedanken der Öffnung seiner Botschaft, deren Erstadressaten das Volk Israel ist, in einem weiteren Schritt auf die pagane Welt. Vgl. D. BOSCH, Heidenmission 115.

⁸⁰ Damit wird die Gegenwart durch Jesus als eine Zeit qualifiziert, die nicht vollkommen schlecht ist, sondern im Hier und Jetzt zeigt sich bereits die anbrechende Basileia. Vgl. K. KOENEN / R. KÜHSHELM, Zeitenwende 66f.

⁸¹ Vgl. W. ZAGER, Gottesherrschaft 311.

Gottes ermöglicht, ist die von ihm verkündete Botschaft: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Das Jesuslogion betont die unmittelbare Notwendigkeit der Handlung, da das Reich Gottes und das damit verbundene Gericht nahe sind⁸². Die Umkehr, die Jesus fordert, bezieht sich auf das gesamte Leben der Adressatinnen und Adressaten, die sich an seiner Botschaft auszurichten haben. Wer diese Lebenswende nicht durchführt und sich in bußhaftem Verhalten Gott zuwendet, der wird keinen Bestand in der eschatologischen Erfüllung der Zeit haben (vgl. Lk 13,3.5). Dabei fordert Jesus keine bloßen Lippenbekenntnisse, sondern das individuelle⁸³, alltägliche Leben wird die innere Gottesbeziehung offenlegen (vgl. Mt 7, 21–23; 21, 28–32) und diejenigen Gläubigen, die wahrhaft umkehren⁸⁴, werden ihren Anteil am Reich Gottes besitzen. Das Reich Gottes, welches durch das Gericht vollgültig errichtet wird, ist für die Gläubigen die eschatologische Hoffnungsperspektive, die das gesamte Gerichtshandeln Gottes unter sein soteriologisches Wirken stellt. Die durch Jesus und seine Botschaft gestiftete neue Gottesbeziehung wird im Gericht Gottes das entscheidende Kriterium sein, um darin bestehen zu können.⁸⁵

⁸² Die Heilszeit und das Gericht sind im Vorstellungshorizont Jesu keine chronologisch trennbaren Größen, sondern beginnen zeitgleich. Beide beschreiben und unterliegen einem sukzessiv voranschreitenden Prozess, an dessen Ende die vollkommene Herrschaft Gottes und die Etablierung seines Reiches steht. Damit wird das Gericht, das Jesus verkündet, zugleich als dynamisches Geschehen klassifiziert. Siehe H. STREGMANN, *Essener* 331f. Vgl. auch die Verbindung von angebotenen Heil und drohendem Gericht bei G. THEISSEN / A. MERZ, *Jesus* 250f.

⁸³ Die Gerichtsankündigungen Jesu beinhalten neben der kollektiven Einbeziehung Israels und der Heiden auch das Individuum. Die Grundlage dessen ist die Wechselwirkung zwischen dem für alle verkündeten Heilswillen Gottes, der zugleich das Gericht aller bedingt. Damit wird die individuelle Verantwortung im Handeln in Beziehung zum eschatologischen Schicksal gesetzt. Siehe hierzu die Ausführungen von J. GILLNER, *Gericht* 309–312.

⁸⁴ Wahre Umkehr zeigt sich für Jesus in einem anthropologisch-ganzheitlichen Sinne, da die innere Zuwendung hin zu Gott auch äußere Konsequenzen besitzt. Das Gericht Gottes wird jedoch neben den Taten auch die Worte und Gedanken (vgl. Mt 5,22; 12,36f.; 23,26) der Gläubigen prüfen, um selbst das für menschliche Wahrnehmung Verborgene (vgl. Mk 4,22) zu offenbaren. Siehe C. STETTLER, *Gericht* 256f.

⁸⁵ M. REISER, *Gericht* 516. Daneben gilt es den Aspekt der Gnade für die Ermöglichung eines positiven Verlaufs des Gerichts immer als vorausgesetzt zu denken. Denn es gilt, wie es der Psalmist bereits treffend formuliert: Würdest du, HERR, die Sünden beachten, mein Herr, wer könnte bestehen? (Ps 130,3). Damit wird das Gerichtshandeln Gottes zugunsten der Menschen immer durch das Moment seiner gnadenhaften Zuwendung geleitet. Sinnbilder dieses durch Gott ermöglichten Gnadenzustands sind die vorurteilsfreien Aktionen Jesu, die immer wieder neu seine Zuwendung an die Sündhaften demonstrieren, um diese in die Gottesgemeinschaft zu integrieren (vgl. Lk 15; Lk 23,24.43). Siehe hierzu C. STETTLER, *Gericht* 251f.

Paulus knüpft in seiner Theologie an diese, durch das Christuserignis gestiftete, neue Gottesbeziehung an. Für ihn gilt diese Botschaft universal, da jeder Mensch, der an Christus glaubt, mit in diese Beziehung hineingenommen ist und Teil des Volkes Gottes wurde (vgl. Gal 3,28f.). Damit ist das, durch Jesus vorgedachte, universale Gericht, das keine genealogischen Unterscheidungen mehr vornimmt für Paulus grundlegend, wenn er im Römerbrief die Werke der Menschen in den Blick nimmt (vgl. Röm 2, 6–12). In der eschatologischen Vollendung, die das Gerichtshandeln beinhaltet, wird es keinen Unterschied zwischen Juden oder Heiden im Gericht geben.⁸⁶ Der Grund der Hoffnung der Gläubigen bilden allerdings nicht ihre Werke, sondern allein die Gnade Gottes (vgl. Röm 3,24; Eph 2,8f.). Paulus verbindet die Soteriologie mit dem eschatologischen Gericht, dass zur Beseitigung aller Übel dient (vgl. Röm 16,20), wenn die Basileia Gottes vollgültig am Ziel der Zeit errichtet wird.⁸⁷ Zeugnis der nahen Erwartung dieses Gerichts ist die Bitte um das Kommen des Herrn (1Kor 16,22).⁸⁸ In der Parusie Christi gründet die eschatologische Hoffnung der Christinnen und Christen auf ein ewiges Leben (vgl. 1Thess 4, 13–18). Diese ewigen Wohnstätten bei Gott und die Gemeinschaft mit dem Kyrios sind gekoppelt an das vorangehende Gericht, dem Christus vorsitzen wird (2Kor 5, 1–10). Die paränetischen Logien Pauli an die Ekklesia nehmen daher die Mahnung auf, dass die Christinnen und Christen am Tag des Herrn ohne Tadel⁸⁹ sein mögen (Phil 1,10f.; 2,15; 1Thess 3,13; 5,23), um keinen Grund zum Anstoß im Gericht zu geben. Das Gericht wird den Glauben der Menschen offenlegen. Der Gegnerschaft Christi wird es zum Verderben (vgl. Phil 3,18f.; 2Kor 1,8f.), wohingegen die in der Gottesbeziehung Lebenden den Kranz des Sieges erhalten werden (Phil 3,14). Garant des Bestehens im Gericht ist das Zeugnis Christi⁹⁰, von dessen Liebe keine Macht mehr trennen kann (Röm 3,35.38f.). Diese Zusage endet nicht vor dem Richter-

⁸⁶ Vgl. M. WOLTER, Paulus 217.

⁸⁷ Vgl. J. FREY, Gericht 471.

⁸⁸ Das „Maranatha“ als eine der ältesten Traditionen der frühchristlichen Gemeinden beinhaltet die Bitte des Beginns der Endzeit. Der Kyrios wird mit seinem Erscheinen das Geschick der Welt endgültig zum Ziel führen. Damit verknüpft ist der Gedanke des Gerichts. Vgl. K. KOENEN / R. KÜHSHELM, Zeitenwende 72f.

⁸⁹ Paulus ist sich durchaus bewusst, dass es zur anthropologischen Wirklichkeit gehört, dass der Mensch sündhaftes Verhalten begeht (vgl. Röm 3,23). Die Option der heilsamen Zuwendung zu Gott und der Rettung im Gericht besteht durch die gnadenhafte Erwählung durch Gott im gestifteten Bund. Siehe hierzu M. KLINGHARDT, Sünde 78f.

⁹⁰ Mit dem Kreuzestode Jesu und seiner Auferstehung ist die Botschaft der anbrechenden Basileia verknüpft. Sein Tod in Stellvertretung für die Vielen eröffnet zugleich die Hoffnungsperspektive, dass er auch im Gericht sich an die Seite der Menschen stellt und sein Handeln auf die Erlösung der Welt ausgerichtet ist. Vgl. für den Gedanken der Stellvertretung Jesu auch im eschatologischen Gericht die Monographie von S.-H. PARK, Stellvertretung 196–406.

stuhl, sondern mündet in das Vertrauen in eine soteriologische Vollendung im Eschaton. Weil Christus, wie Paulus es formuliert, für uns gestorben ist (1Thess 5,10) und damit zur Rettung wurde, ist „das Kreuz Christi (...) (vorweggenommenes) Strafgericht über die Sünde der Sünder(...)“.⁹¹

VI.1.1.1.3.4 Die Füße

Bei der Beschreibung der Füße des Menschensohnlichen eröffnet sich ein etymologisches Problem.⁹² Ein Hinweis für die Identifizierung des Materials des podologischen Beschriebs der Gestalt des Menschensohnlichen als χαλκολίβανον findet sich dabei im Buch Daniel. Analog der Schilderung des alttestamentlichen Propheten wandert nach der Beschreibung der Augen der Blick des Sehers hinab auf die Füße des Menschensohnlichen. In Dan 10,6 ist allerdings die Rede von Armen und Füßen aus χαλκός, dessen Bedeutung Bronze oder Kupfer ist. Ob es sich bei der Materialbeschreibung durch Johannes um eine Wortneuschöpfung aus χαλκός und λίβανος handelt, bleibt offen. Die Relation zu Weihrauch bleibt undeutlich, da dieser im Ofen nicht glüht, wie es die spezifische Darstellung des Sehers nahelegt.⁹³ Ein Anklang könnte auch in der Vision Gottes des Propheten Ezechiel liegen, als dieser Gott – *notabene* als einen Menschenähnlichen – auf einem Thron sitzend erblickt. Der alttestamentliche Prophet sieht dessen Körper von der Lende abwärts ως ὄψιν ἠλέκτρου. Elektron ist eine Legierung aus Gold und Silber und kann im Feuerschein wie Gold glänzen.⁹⁴ Die genaue Bestimmung bleibt offen, da es außer den Stellen in Offb 1,15 und Offb 2,18 keine weiteren Belegstellen für χαλκολίβανον gibt. Vielleicht kann auch das Erz, welches noch feiner und kostbarer als Gold ist, das nach der Beschreibung durch Flavius Josephus von David bei seinen Kriegszügen erbeutet wurde und aus welchem Salomon später Zierdestücke für den Tempel anfertigen lässt, gemeint sein.⁹⁵ Als sicher kann dies nicht gelten. Der Wert des Materials scheint sogar die Möglichkeit es mit Gold aufzuwiegen zu übersteigen,

⁹¹ J. FREY, Gericht 478.

⁹² Die Identifikation des Werkstoffes der Füße mit einem bekannten Metall ist aufgrund der Analogielosigkeit nicht möglich. Walter Bauer plädiert für eine Übertragung mit Golderz, wobei er ebenfalls auf die singuläre Verwendung in der Offenbarung hinweist, die eine befriedigende etymologische Einordnung verhindert. Als thematischer Oberbegriff für die Verwendung in der Offenbarung votiert er daher für den Namen eines Metalls oder einer Metallmischung. Vgl. W. BAUER, Wörterbuch 1730.

⁹³ Für eine ausführliche Theorie über die Entstehung des Wortes bis hin zu seiner lateinischen Bedeutung vgl. H. KRAFT, Offb 46.

⁹⁴ Das Wort selbst kann als Synonym für Glanz benutzt werden und bezeichnet neben der Gold-Silber-Legierung auch den glänzenden Bernstein. Siehe hierzu W. GEMOLL / K. VRETSKA, Gemoll 382.

⁹⁵ Vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, 7,106.

wenn es mit dem Golderz identifiziert werden kann, dessen Bedeutung nicht einmal die Alten mehr kannten.⁹⁶ Der Herstellungsprozess in einem glühend heißen Ofen lässt Rückschlüsse auf die Qualität des Materials zu. Wenn ein Material in einem Hochofen zum Glühen gebracht wird, dann bleibt am Ende des Verarbeitungsprozesses ein äußerst reiner Rest zurück. Der Schmelzofen entfernt mittels der enormen Hitze alle unreinen Materialien und lässt einen möglichst puren Stoff zurück. Die Analogie zu Gold ist gegeben, auch wenn der Wert desselben überstiegen wird. Gold ist in der Apokalypse das Material, das für das Räuchergefäß vor dem Thron und für diesen selbst verwendet wird (vgl. Offb 8,3). Der Werkstoff Gold signalisiert damit die Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes, das Material der Füße Christi überbietet dies noch: Christus ist ganz Teil dieser Göttlichkeit. Wenn auch die endgültige Klärung der Begrifflichkeit ausbleibt, so kann dennoch festgehalten werden, dass es sich um einen besonders reinen, im Feuer glänzenden und überaus wertvollen Werkstoff handeln muss, der selbst der Hitze des Schmelzofens standhält und dadurch einen ausgesprochen hohen Härtegrad aufweist.⁹⁷ Christus steht auf einem wahrhaft sicheren Fundament, seine Füße sind das Sinnbild für seine Standhaftigkeit und Unverrückbarkeit.⁹⁸ Womöglich hat der Verfasser der Offenbarung bewusst einen Neologismus in seiner inhärenten Singularität kreiert, um die Einzigartigkeit Christi zu symbolisieren. Das Metall aus welchem die Füße Christi bestehen, ist auf der Erde analogielos, um die absolute Verschiedenheit der transzendenten Wirklichkeit Christi zum Ausdruck zu bringen.⁹⁹ Die gesamte Gestalt des Menschensohngleichen erstrahlt vom Scheitel bis zur Sohle im hellsten Licht.

VI.1.1.1.3.5 Die Stimme

Erst nach fünf Versen rückt nun das eigentliche Ausgangssignal der Vision des Sehers wieder ins Betrachtungszentrum. Die Stimme, welche in Vers 10 die erste Wahrnehmung Johannes war, wird nun eigens charakterisiert. Das eigentlich rein aurale Signal der Stimme wird nun sogleich visuell verknüpft und in ein Bild gekleidet, welches an ein beeindruckendes Naturschauspiel erinnert. Wo in Vers 10 lediglich von dem Klang einer Posaune die Rede ist, wird das nun zur Veranschaulichung herangezogene Bild umso eindrucklicher. Das Rauschen von Wassermassen, wie bei einem großen Wasserfall, welcher sich von einem Felsplateau in einen

⁹⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 77.

⁹⁷ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 157f.

⁹⁸ Wenn Petrus der Fels ist, auf dem die Ekklesia sicher steht (vgl. Mt 16,18), dann wird Christus zu einem noch härteren Material, welches unerschütterlich das Zentrum seiner Gemeinden markiert und zum sicheren Fundament wird.

⁹⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 88.

Fluss oder See ergießt, ergibt eine imposante Umschreibung für den Klang einer Stimme. Die akustische Simulation wird gleichsam zu einem Rahmen für die gesamte Vision der äußeren Gestalt des Menschensohnlichen¹⁰⁰, bevor Johannes die Insignien der Macht, die Sterne und das Schwert, des Menschensohnlichen beschreibt. Die Umschreibung der Stimme entschwindet mit diesem Bild aus der Natur zugleich ein Stück weit in das Numinose, weil es die Erfahrbarkeit der menschlichen Sprache wiederum übersteigt. Es verharrt auf der phonetischen Ebene und diese spezielle Stimme kann nicht einfach gleichgesetzt werden mit einem extrem lautstarken Organ, sondern in diese Darstellung werden theophane Akzente mit hineingenommen.¹⁰¹ Die ganze Gestalt der Vision Christi trägt vom Aussehen bis hin zum Klang ihrer Stimme majestätische und göttliche Züge. Im Buch Daniel findet sich bei der Beschreibung der Stimme der himmlischen Gestalt lediglich die Charakterisierung mit *θόρυβος*. Dieser Tumult oder Lärm einer (Volks-)menge bleibt allerdings qualitativ hinter dem Bild der tosenden Wassermassen zurück. Dieses Motiv gebraucht der Seher noch an anderer Stelle für die Stimme des Lammes (vgl. Offb 14,2) und für eine undefinierte Stimme aus der himmlischen Sphäre (vgl. Offb 19,6), die dort allerdings zur Verstärkung in Relation mit dem Hallen eines gewaltigen Donners gesetzt wird. Der literarische Bezug zum Buch Ezechiel wird bei dieser Motivik wiederum sichtbar, wenn der alttestamentliche Prophet die Herrlichkeit Gottes (Ez 43,2), das Geräusch der Flügel des himmlischen Thronwagens und – zumindest in der hebräischen Version des Verses – indirekt die Stimme Gottes (vgl. Ez 1,24) mit den rauschenden Wassermassen vergleicht. Die V. 13–15 schreiben Christus priesterliche, anglophane, königliche und theophane Attribute zu, wodurch seine Rolle als Mittler zwischen Gott und den Menschen betont wird, aber gerade auch seine gottgleiche Stellung, sodass Johannes in seiner ersten Vision von Christus „Gott als jenen [vorstellt], der sich in Christus endgültig definiert hat.“¹⁰²

VI.1.1.1.3.6 Die Hand voller Sterne

Die *ἀστέρας* in der Hand des Menschensohnlichen wären bereits einzeln betrachtet schon ein Sinnbild für die Machtfülle der visionären Gestalt. Die Sterne ruhen in der rechten Hand des Christus, welche als besondere Seite der Kraft und Macht (vgl. Ps 89,14; 98,1; Mt 25,33f.) bei der Darstel-

¹⁰⁰ Das strahlende Aussehen des Menschensohnlichen in Vers 16 wird die insgesamt überwältigend strahlende Gestalt abschließend in der Gesamtschau beschreiben. Dadurch entsteht keine Doppelung der Beschreibung des Hauptes in Offb 1,14.

¹⁰¹ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 158.

¹⁰² H. GIESEN, Offb 88.

lung einer Person gilt.¹⁰³ Zugleich steht das Bild der uneingeschränkten Herrschaft und Gewalt für den Schutz seiner ihm Anheimgefallenen, welche in dieser Machtdemonstration die Topoi der Hilfe und Sicherheit erblicken können.¹⁰⁴ Im äthiopischen Henochbuch stürmen die Feinde Gottes gegen die Sterne des Himmels an (vgl. äthHen 46,7). Auch wenn dieser ungleiche Kampf selbstverständlich widersinnig erscheinen muss, so verdeutlicht er doch, dass die Sterne der himmlischen Sphäre zuzuordnen sind und dass die Bekämpfung derselbigen die Abkehr von Gott sinnbildlich zum Ausdruck bringt. Die Verfügungshoheit über die himmlischen Gestirne ist Signum der divinen Macht. Die Zahl Sieben verstärkt den Eindruck der Machtfülle des Menschensohngleichen in das Unermessliche. Innerhalb der Zahlenmystik der Bibel gilt die Zahl Sieben als eine der wichtigsten Zahlen und wird geradezu „inflationär“ von Johannes gebraucht, allerdings hier (wie auch anderswo) an entscheidender Schaltstelle, um die Fülle zu signalisieren.¹⁰⁵ Die sieben Sterne in der Hand werden nachträglich von der Gestalt des Menschensohngleichen selbst als die Engel gedeutet, welche zu den sieben Gemeinden geschickt werden (vgl. Offb 1,20), und dadurch wird umso mehr die enge Verbundenheit Christi mit seinen Gemeinden signalisiert – er trägt und umschließt sie ganz.¹⁰⁶ Dadurch bricht das Bild von Christus in der Gemeinde auf zu dem Bild des Christus um die Gemeinde und erreicht universale Höhen. Christus ist zugleich Zentrum als auch äußerer Bezugspunkt der Ekklesia. Christus wird zum Weltenherrscher, der über alle (damals) bekannten Planeten herrscht und damit eine quantitative und qualitative Steigerungsform zu jedem denkbaren irdischen Herrscher einnimmt.¹⁰⁷ Der von Johannes dargestellte Menschensohn ist der Pantokrator. In scharfer Polemik kann Johannes seinen Herrscher im Gegensatz zu den römischen Kaisern darstellen, die mitten in einem gewaltigen Monument, dem Septizonium, welches Bezug auf die sieben Planeten nimmt, verehrt wurden. Inmitten dieses Gebäudes fand sich das Bild des jeweiligen Kaisers und zu dessen Füßen ein groß angelegtes Wasserspiel¹⁰⁸, um zur Verehrung des Kaisers als Gott zu dienen. Christus wird nun, wenn denn diese Polemik zutrifft, als das überragende Gegenbild dargestellt. Er ist der wahre Gottkaiser,

¹⁰³ Vgl. J. ROLOFF, Offb 43.

¹⁰⁴ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 161.

¹⁰⁵ Zur Bedeutung der Zahl Sieben im biblischen Kontext vgl. J. WERLITZ, Geheimnis 275–279.

¹⁰⁶ Vgl. K. HUBER, Schwert 43.

¹⁰⁷ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 77.

¹⁰⁸ Hier könnte durchaus, wenn auch nicht mit Sicherheit feststellbar, ein weiterer Bezug zu der Stimme des Menschensohngleichen in Vers 15 liegen.

wobei hier die Betonung auf der göttlichen Natur Christi liegt, und der Herrschaft über das zukünftige und ewige Reich.¹⁰⁹

Christus hält die in der antiken Welt als Schicksalsmächte¹¹⁰ der Menschen gedachten Gestirne in seiner Hand und wird somit zum herausragenden Bild eines vollkommenen Herrschers. Christus wird in der Schilderung des Johannes zur realen Personifizierung des Pantokrators. In dieser Darstellung des Auferstandenen rückt immer mehr auch der Aspekt des Richters und des Gerichts in den Fokus. Wobei bei Johannes von Patmos und seinem frühchristlichen Adressatenkreis durchaus von einer jüdisch-apokalyptisch geprägten Gerichtsvorstellung ausgegangen werden darf.¹¹¹ Alles an dieser geschauten Gestalt strahlt Macht und Würde aus und dies in einem immens gesteigerten Maße, das eigentlich alle menschlich vorstellbaren Rahmen sprengt und überwindet. Die Charakteristika des Menschensohngleichen erfordern es, dass der Seher nicht nur ein Bild nutzt, um Christus in seiner Vision darzustellen, sondern mehrere Bilder mit ihren jeweiligen Attributen benötigt, welche die sprachlichen Formulierungen übersteigen, und diese kombiniert, um überhaupt ansatzweise die Existenz Christi in seiner Schau darzustellen. Christus ist der Prototyp des Herrschers, der allerdings von Anfang an als dieser existiert – er ist das Alpha und das Omega (vgl. Offb 1,8), der erste wahre Herrscher und zugleich der letzte ewige König über alle Könige (vgl. Offb 1,5).

VI.1.1.1.3.7 Das Schwert des Menschensohnes

Mit der Beschreibung des letzten Symbols, dessen der Seher in seiner Vision des Menschensohngleichen ansichtig wird, wird zugleich eines der eindrucksvollsten Bilder geschildert. Aus dem Mund, welcher bereits diese gewaltige Stimme erfahrbar werden lässt, erscheint ein zweischneidiges scharfes Schwert, gleich der Zunge eines Menschen. Das Schwert selbst ist durch zwei besondere Attribute charakterisiert. Es ist *δίστομος* und *ῥξύς*. Es ist funktional und zugleich einsatzfähig. Das alttestamentliche Vorbild für dieses Bild findet sich im zweiten Lied vom leidenden Gottesknecht in Jes 49,2. Dieser prophetische Kontext und die frühjüdischen Weiterführungen zeigen deutlich die Verschmelzung des Gedankens der Wirkmäch-

¹⁰⁹ Für den Grundgedanken der verbindenden Darstellung zwischen einem römischen Imperator und Christus in dieser Vision vgl. E. PETERSON, Offb 31f.

¹¹⁰ Vgl. J. ROLOFF, Offb 43.

¹¹¹ Karlheinz Müller veranschlagt dies für die gesamten neutestamentlichen Schriften, was nun aber explizite Anwendung auf die Offenbarung finden kann. Vgl. K. MÜLLER, Gott 29.

tigkeit des Wortes¹¹² mit demjenigen des richtenden Aspekt Gottes.¹¹³ Das Schwert ist im Umfeld des römischen Imperiums ein Zeichen der Macht und der Möglichkeit diese durchzusetzen.¹¹⁴ Unter dem Kriegsgerät hat es eine hervorgehobene Position. Wo Speer und Bogen zur Jagd dienen können und eine Axt ihre alltägliche Funktionalität in der Forstwirtschaft beweist, da ist das Schwert nur zu dem Zweck der Ausübung von Gewalt und Herrschaft geschmiedet. Das Schwert Gottes aus dem Munde Christi zielt allerdings nicht auf den physischen Schaden, sondern das Wort Gottes ist das machtvolle Instrument des Menschensohnes. Das Schwert ist ein „familiar image of the power of speech“¹¹⁵ und als solches will es auch hier Geltung beanspruchen. Christus wird mit seinem πνεῦμα, mit seinem Hauch, den Antichristen und alle seine Feinde bezwingen (vgl. 2Thess 2,8). Diese Botschaft symbolisiert das furchterregende Schwert aus dem Munde des Menschensohngleichen. Der Reiter in Offb 19,13, welchem in Analogie zur hier beschriebenen Gestalt ein Schwert aus dem Munde ragt, trägt wohl nicht zufällig den Namen: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

Das Schwert ist für die irdischen Herrscher Symbol ihrer Macht und hat als solches auch Eingang in den neutestamentlichen Kanon gefunden (vgl. Röm 13,4). Aber das Schwert des Menschensohngleichen steht in einer anderen Beziehung zu ihm. Christus ist es nicht von außen oktroyiert, sondern es kommt aus seinem eigenen Selbst, weil die Machtfülle Christi in seinem Tod und seiner Auferstehung begründet liegt (vgl. Phil 2, 6–11). Aus seiner eigenen Existenz heraus kann er mit wahrer Vollmacht agieren. Das Schwert Christi wird für seine Widersacher zum „eschatologischen Schwert“¹¹⁶, das sie bezwingt. Das Bild des Schwertes wird an anderer Stelle noch aufgenommen und in den Kontext nahezu „blutrünstiger Bilder“ verpackt. Dort grenzt die Visionsschilderung des Johannes an einen ausufernden Gewaltexzess (vgl. Offb 19,15.21). Dieses Bild kann nur aufgebrochen und von fundamentalistisch motivierter Gewalt getrennt werden, wenn gleich den beiden Zeugen in Offenbarung 11, welche mit dem Feuer aus ihrem Mund die Feinde Gottes verzehren, die Kraft des Wortes die Macht dieses Schwertes ist. Dabei verarbeitet der Autor der

112 Im Kontext des Alten Testaments findet sich häufig der Vergleich der Rede oder des Wortes mit einem scharfen oder zweischneidigen Schwert, um dessen Gefährlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Vgl. Ri 3,16; Ps 52,4; 57,5; 59,8; 149,6; Spr 5,4; Weish 18,15f.

113 Vgl. K. HUBER, Schwert 45.

114 Zur Zeit der Abfassung der Offenbarung des Johannes war das Gladius die Standardbewaffnung der Infanterie der Legionssoldaten und sein Anblick somit unweigerlich mit der schlagkräftigen Exekutive des Imperium Romanum verknüpft. Für die Beschaffenheit des Schwertes in der klassischen Antike und den Gebrauch in den Armeen Roms vgl. Y. LE BOHEC, Schwert 294f.

115 C. R. KOESTER, Rev 247.

116 E. PETERSON, Offb 32.

Apokalypse wohl frühjüdische Apokalypsevorstellungen, wenn er die Personen der Sphäre Gottes mit einem Feuerhauch aus deren Mündern und nicht mit dem Griff zum Schwerte die Feinde niederwerfen lässt (vgl. 4Esra 13,9ff.). Nicht physische Zerstörung der Feinde auf der Erde möchte Christus bringen, sondern den radikalen Ruf zur Umkehr, wie er ihn bereits in den Evangelien verkündet (vgl. Mk 1,15). Darin wird das Wort vom Schwert allerdings keineswegs zum harmlosen Spielzeug im Repertoire Gottes, sondern in den Gedanken des Schwertes ist tief eingebettet der Topos des Gerichts, welcher drohend über einem jeden Menschen schwebt. Deutlich wird dies unmittelbar im Sendschreiben an die Gemeinde in Pergamon, in welchem der Engel verkündet, dass Christus mit seinem Schwert, *i.e.* mit seinem wirkkräftigen Wort gegen sie vorgehen werde, wenn sie der Häresie verfielen. Das Wort Gottes ist ein Inbegriff des performativen Sprechaktes: Christi Ruf in die Nachfolge verheißt eine für den Menschen unerreichbare Soteriologie – die Verurteilung aus seinem Munde führt letztendlich in den Tod. Diese Drohung ergeht an die Christen, aber auch an die Völker aller Nationen (vgl. Offb 19,15.21). Für die Gläubigen Kleinasiens und der gesamten römischen Welt impliziert das Schwert die Botschaft, wen es wirklich zu Fürchten, d.h. wem es Ehrerbietung entgegenzubringen, gilt: Christus und nicht dem Kaiser, der sich selbst zum Feind Gottes macht, da er sich der Hybris hingibt, sich selbst als Gott verehren zu lassen.¹¹⁷ Das vom Seher geschilderte Bild vom Schwert aus dem Mund Christi komplementiert die gesamte Vision des Menschensohngleichen, um ihn „als eine machtvolle, faszinierende und zugleich furchterregende Gestalt zu beschreiben.“¹¹⁸ Das Schwert des Menschensohngleichen ruft zur Umkehr, aber es trennt auch diejenigen von der Partizipation an der Herrschaft Gottes, die sich endgültig von ihm abgewendet haben und ihn bekämpfen. Die Tore des neuen Jerusalem stehen den Menschen offen (vgl. Offb 21,25), aber der Weg dorthin führt über das Gericht (vgl. Offb 20,11–15).

VI.1.1.1.3.8 Das ὄψις des Menschensohngleichen

Der Ausdruck ὄψις¹¹⁹ kann im neutestamentlichen Kontext, in dem er neben der Offenbarung nur noch im Evangelium des Johannes (vgl. Joh 7,24) begegnet, plurale Übersetzungsmöglichkeiten zulassen. Die Transkription

¹¹⁷ Vgl. H. GIESEN, Offb 88.

¹¹⁸ K. Huber, Menschensohn 163.

¹¹⁹ ὄψις kann die Bedeutung der gesamten äußeren Erscheinung respektive des Aussehens besitzen. Daneben findet sich beispielsweise bei der Narration des Sieges Davids über Goliath die Verwendung des Nomens in spezifischer Weise als Gesicht (vgl. Jos. Ant. 6, 189). Der Ausdruck ὄψις eröffnet damit einen gewissen Interpretationsspielraum, ob der Seher einen spezifischen Teil des Körpers in den Blick nimmt oder viel-

mit „Aussehen“ erscheint ein gangbarer Weg, um der inneren Konsistenz des Aufbaus der Vision zu folgen.¹²⁰ Damit würde allerdings Johannes von der Beschreibung des Engelsfürsten in Dan 10,6 abweichen, da dort lediglich dem Gesicht das Aussehen eines Blitzes verliehen wird. Diese Abweichungen sind allerdings auch bereits an anderer Stelle ersichtlich geworden, wenn Johannes sich des großen Motivrepertoires des Alten Testaments und des Frühjudentums für seine Beschreibung des Menschensohn gleichen bedient. Die ganze Vision ist stark getaktet durch die akustische Wahrnehmung der Stimme über die Beschreibung der äußeren Gestalt bis hin zur gewaltigen Machtdemonstration mit dem Schwertbild. Zum Abschluss der Vision schaut der Seher die „Gesamtkomposition“; er versucht die gesamte Gestalt als Einheit zu erfassen, was ihn zu Boden wirft. Der unmittelbare Anblick Christi in all seiner Herrlichkeit, Würde und Macht ist für menschliche Maßstäbe unaushaltbar und konfrontiert den Seher mit der eigenen Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit, sodass er gleich einem Toten zu Füßen der Gestalt sinkt. Gott wirft durch reine Präsenz zu Boden.¹²¹ Er fordert das durch natürliche Autorität ein, was die Könige der Erde von ihren Untertanen als Zeichen der Demut und Gefolgschaft, verlangen müssen. Ihm kommt die Proskynese der Menschheit von sich aus zu und nicht, weil er sie durch Aufforderung zu einem ritualisierten Handeln erzwingen müsste. Diese Gegenüberstellung von Gott mit den Königen der Erden zeigt deutlich, dass sie „letztlich machtlose Vasallen des himmlischen Herrschers“¹²² sind. Das Aussehen des Menschensohn gleichen erstrahlt so hell wie die Sonne. Wenn der Seher Christus betrachtet, dann ergeht es ihm gleichsam wie dem Gefangenen im platonischen Höhlengleichnis, der gezwungen wird in die Sonne zu starren¹²³: Der Mensch wird geblendet von so viel Macht. Das Attribut der strahlenden Sonne dient wiederum dazu, die unermessliche Machtfülle des Menschensohn gleichen zu beschreiben, die Hinzufügung von δύναμις bringt es deutlich zum Ausdruck.

Der folgende Vers 17 verweist zurück auf den unmittelbaren Anfang vor der Beauftragung des Johannes (vgl. Offb 1,8): Christus ist Gott. Die eigentliche Offenbarungsbotschaft, welche Johannes hier empfängt, ist

mehr die gesamte Gestalt des Menschensohn gleichen im Fokus liegt. Vgl. W. BAUER, Wörterbuch 1193f.

¹²⁰ So ebenfalls K. HUBER, Menschensohn 167–170.

¹²¹ Damit wird der Topos der Theophanie aufgegriffen. Zu den gattungstypischen Elementen der Begegnung des Menschen mit der Präsenz Gottes vgl. die Beschreibung der Facetten des Motivs in der Studie von A. SCRIBA, Geschichte 14–79, hier besonders die Seiten 47–53 sowie grundlegend für die alttestamentliche Bedeutung des Begriffs J. GAMBERONI, Theophanie 828–830.

¹²² M. LABAHN, Geographie 131.

¹²³ Vgl. Platon, Politeia, 514–517a.

eine Selbstdarstellung Christi, welche sich in einer dreifachen Steigerung entfaltet und sich schlussendlich im Ostergeschehen begründet.¹²⁴ Der Erste und Letzte ist eine klare synonymische Verwendung des Begriffes Alpha und Omega. Christus steht am Anfang und Ende der Geschichte Gottes mit den Menschen. Jesus ist Gott, der Herr, der Allmächtige, da es im alttestamentlichen Kontext Gott ist, dem diese Selbstprädikation zugeschrieben wird (vgl. Jes 44,6). Die Bezeichnung des ewig Lebenden hat ihren Parallelort in der rabbinischen Literatur.¹²⁵ Christus hat mit dem ἄδης die Schlüsselgewalt nicht nur über einen Ort¹²⁶, sondern in der Offenbarung ist damit vielmehr die Macht gemeint, die alles ins Böse zu verkehren sucht. Christus erhält dadurch im jüdischen Kontext wiederum ein göttliches Attribut und wird „zugleich auch der Herr über den Tod.“¹²⁷ Auch bei der gleichzeitigen Betonung der Präexistenz Christi will Johannes von Patmos deutlich zum Ausdruck bringen, dass der erhöhte Christus kein anderer ist als der auf Erden gewandelte Jesus von Nazareth.¹²⁸ Er ist es, den selbst die Mächte der Unterwelt nicht aufhalten können, weil er die Schranke des Todes durchbricht, damit die je größere Ehre Gottes sich durch ihn und in ihm in der Welt verwirklicht. Damit kann der Kern der Apokalypse getroffen werden: Gott ist am Ende aller Zeit der Sieger über jede noch so übermächtig erscheinende Kraft des Unheils¹²⁹, weil die eschatologische Zugkraft von ihm ausgeht und zu ihm hinführt. Darüber Zeugnis abzulegen, ist die Grundlage des Schreibbefehls an den Seher jetzt und am Ende des Buches, wenn der siegreiche Christus selbst zum Kronzeugen der Botschaft wird (vgl. Offb 22,16).

VI.1.1.2 Fazit

Die erste Vision, die Johannes in seinem Werk beschreibt, ist zugleich eine Präambel für sein gesamte Schrift. Der Menschensohnliche als seine erste christologische Figur markiert theologische Grundlinien, an denen sich die weitere Schrift ausrichten wird. Christus ist in diesem Bild als integraler Bestandteil seiner Kirche eingeführt. Die Position mitten unter den sieben Leuchtern hebt seine Bedeutung für ihre Existenz hervor. Von ihm her erhalten die Leuchter als Sinnbild der Ekklesia erst ihre Leuchtkraft und auf ihn hin müssen sie sich ausrichten. Johannes

¹²⁴ Vgl. H. RITT, Offb 23.

¹²⁵ Vgl. die Belege bei P. BILLERBECK, Briefe 790.

¹²⁶ Anders sieht dies Heinz Giesen, vgl. H. GIESEN, Offb 89.

¹²⁷ H. LICHTENBERGER, Apk 79.

¹²⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 89.

¹²⁹ Zu der Hermeneutik einer Apokalypse mit der These, dass zunächst Unheil kommen muss, damit am Ende das Heil Gottes als je größere Macht erscheint vgl. J. BEUTLER, Hermeneutik 27.

verknüpft die Kirche auf das Engste mit dem Menschensohn gleichen und nimmt in den auf die Vision folgenden Sendschreiben immer wieder Bezug auf diese Verbindung, deren Auflösung durch die Menschen den Weg in das himmlische Jerusalem versperren würde. In seinem Bild des Menschensohn gleichen wird deutlich, inwiefern Christus die Vollmacht der Realisierung dieser Aussagen zukommt. Christus ist der Garant der soteriologischen Wende für die Glaubenden, weil er kein anderer ist als Gott selbst. Johannes modifiziert seine Bildtheologie daher an entscheidender Stelle, wenn er das vorgeprägte Bild des „Alten an Tagen“ für Gott aus der Vorlage aus Dan 7 mit dem Menschensohn gleichen verbindet und so die alttestamentliche Trennlinie der ehemals pluralen Gestalten verschwinden lässt und eine singuläre Figur beschreibt. Gott und der Menschensohn gleiche verschmelzen in einer Gestalt.¹³⁰ In diese theologische Klassifizierung des Menschensohn gleichen fügen sich nahtlos die weiteren Attribute der Gestalt an. Der Seher lässt die Stimme in einem alles menschliche Vorstellungsmaß übersteigenden Laut erklingen und gibt der Gestalt die Sterne des Himmels in die Hand (vgl. Offb 1, 15f.). Mit seiner Beschreibung betritt der Seher bewusst Pfade, die jenseits der menschlichen Vorstellungskraft liegen. Alles an dieser himmlischen Gestalt erscheint für irdische Maßstäbe unermesslich. Diese Figur dynamisiert zugleich die eigentlich unermessliche Verheißung einer eschatologischen Vollendung. Die Hoffnungsperspektive, die der Seher denjenigen vor Augen stellt, die ihren Fixpunkt in Christus finden, übersteigt im selben Maße alles Vorstellbare. Der Menschensohn gleiche hält die Schlüssel zum Ewigen Leben in seiner Hand (vgl. Offb 1, 18) und will seine Gemeinden daran partizipieren lassen. Den Dualismus, der in dieser Botschaft steckt, übertüncht Johannes nicht. Wer sich gegen Gott entscheidet und sich auf die Seite der Unheilsmacht der Sünde stellt, der entgeht dem prüfenden Blick Gottes durch seine feuerflamenden Augen nicht (vgl. Offb 1, 14). Das Bild des wehrhaften Messias ist hierin eingetragen und verbindet sich mit dem Besitz des zweischneidigen Schwertes.¹³¹ Der paränetische Charakter der Rede vom zweischneidigen Schwert trifft auch die Ekklesia. Das Wort Gottes, gesprochen aus seinem Mund, trennt die Menschen in radikaler Weise. Wie es den Antipoden in der eschatologischen Schlacht besiegen wird (vgl. Offb 19, 11–21), so wird es auch all jene vom Einzug in das himmlische Jerusalem kappen, die sich auf die Seite der Unheilsmacht der Sünde geschlagen haben. Alles an der Schilderung des Menschensohn gleichen strahlt Divinität, Majestät und Dynamis aus und Johannes beschreibt mit den einzelnen Facetten seiner Visionsfigur deren symbolhafte Bedeutung für das einzigartige Wesen

¹³⁰ M. KARRER, Offb 260.

¹³¹ Vgl. A. SATAKE, Offb 143.

Christi und seiner essentiellen Bedeutung für die gesamte Eklessia.¹³² Mit der Figur des Menschensohngleichen werden gleich zu Beginn der Schrift zwei Grundkonstanten der Theologie der Offenbarung sichtbar. Erstens ist Gott ein Gott der Geschichte, der mit seinem Volk geht und mitten unter ihm ist. Bildtheologischer Ausdruck dessen ist die Verortung Christi mitten unter die sieben Leuchter. Diese hier angedeutete vollumfängliche Gottesbeziehung wird sich eschatologisch im himmlischen Jerusalem erfüllen, wo es keine Trennlinie mehr zwischen Gott und dem in seinem Licht wandelnden Volk gibt (vgl. Offb 21,24). Zweitens beschreibt der Seher von Patmos Gott als den wahrhaft Mächtigen. Er besitzt die Macht, die Verheißung einer eschatologischen Vollendung zu erfüllen, weil er der Pantokrator und eschatologische Richter ist, der die Vollmacht über die gesamte Schöpfung besitzt.

VI.1.2 *Christus als ἀρνίον*

In der Apokalypse erscheint der Hoheitstitel „Lamm“ quantitativ mit großem Abstand am häufigsten als Bezeichnung Jesu. Er begegnet uns 28 Mal für Christus¹³³ und ein einziges Mal in der Beschreibung des Pseudopropheten¹³⁴, um diesen als verzerrten Christus darzustellen. Außerhalb der Offenbarung des Johannes findet sich ἀρνίον im neutestamentlichen Kanon nur in Joh 21,15. In der exegetischen Forschung ist mit dem Terminus ἀρνίον zunächst ein philologischer Diskurs verbunden. Die Frage einer adäquaten Übersetzung drängt sich auf, da mit ihr auch eine Sinnverschiebung einhergehen könnte. Bei Walter Bauer findet sich die Möglichkeit einer Transkription mit Widder, Schaf oder Lamm.¹³⁵ Mit der Variante Widder steht er allerdings in der philologischen Landschaft isoliert da.¹³⁶ Der neutestamentliche Befund lässt zunächst ganz klar an das Lamm denken, das, getragen durch die johanneische Theologie, eine starke Assoziation zum Pessachlamm besitzt.¹³⁷ Diese sühnetheologische

¹³² Vgl. K. HUBER, Menschensohn 170f.

¹³³ Vgl. Offb 5,6.8.12f.; 6,1.16, 7,9f.14.17; 12,11; 13,8; 14,1.4 (zweimal).10; 15,3; 17,14 (zweimal), 19,7.9; 21,9.14.22f.27; 22,1.3.

¹³⁴ Vgl. Offb 11,13.

¹³⁵ Vgl. W. BAUER, Wörterbuch 214.

¹³⁶ Vgl. hierzu die Belege in den Fussnoten 10–15 in dem das Thema ausgezeichnet aufarbeitenden Artikel von Otfried Hofius, vgl. O. HOFIUS, Ἀρνίον 274.

¹³⁷ Einen Deutungshintergrund für die Gestalt des Lammes in der Offenbarung findet sich in den alttestamentlichen Vorstellungen des Pessachfestes wie es uns in den einschlägigen Textpassagen in Ex 12; Num 9, 1–14; Dtn 16, 1–8 begegnet. Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 162; J. ROLOFF, Offb 75f.; H. GIESEN, Offb 167f.; E. LOHSE, Offb 44; T. SÖDING, Gott 89f. Zu einem anderen Ergebnis kommt Stefan Schreiber, dessen Kritik sich an der Handlungsunfähigkeit des Pessachlammes festmacht. Vgl. S. SCHREIBER, Lamm-

Qualifizierung würde mit der Doppeldeutigkeit des Begriffes als Widder stark in das Nebulöse abtauchen, da es nach Ex 12,5 ein einjähriges Lamm ohne jeden Makel sein muss, welches für das Pessachfest geopfert werden soll. In der Septuaginta findet sich *ἀρνίον* nur in der Bedeutung „Lamm“, wenn beispielsweise der Prophet Jeremia gegenüber seinen Widersachern wie ein argloses Lamm auftritt, das zur Schlachtbank geführt wird (vgl. Jer 11,19). Damit treffen sich bei Johannes in seiner vorgeprägten Bildersprache mehrere alttestamentliche Motive, indem er den leidenden Gerechten des Propheten Jeremia mit dem wehrlosen Opferlamm des Pessachs in einer soteriologisch aufgeladenen Symbolfigur verschmelzen lässt. Loren J. John hält fest, dass in den bekannten Deutehorizonten des Frühjudentums keine „redeemer-lamb figure“ als Vorlage des Lammes in der Offenbarung zur Gänze dienen kann.¹³⁸ Christus wird zu dem Pessachlamm, aber in einer unüberbietbaren Weise. Er ist das ewige Opferlamm, welches, ohne jedweden Makel, sich selbst hingegeben hat, da sein ganzes Leben als Koexistenz zu fassen ist. In Christus wird der Ort des schändlichen Kreuzes zum Ort des Triumphes. Jürgen Roloff versucht dies durch die Zweideutigkeit des Begriffes *ἀρνίον* als Lamm und Widder einzuholen, wenn er konstatiert, dass gerade dadurch die Herrlichkeit und Opferbereitschaft Christi zum Ausdruck gebracht werden könnte.¹³⁹ Allerdings benötigt der Begriff des Lammes christologisch akzentuiert überhaupt keine derartige Form einer philologischen Eisegeese. Der Begriff des Lammes zeigt gerade auf den Kern des Skandals des Kreuzes und überwindet ihn so theologisch, wenn das Wort vom Kreuz zur eigentlichen Machtdemonstration Gottes wird (vgl. 1Kor 1,18), weil entgegen den Denkmustern der damaligen Gesellschaft an dieser schändlichsten Todesart die unüberbietbare Glorie Gottes ersichtlich wird.¹⁴⁰ Die *theologia crucis* als ein Kern der paulinischen Theologie¹⁴¹ muss freilich klar von der Kreuzestheologie der Offenbarung unterschieden werden, zumal nur in Offb 11,8 die Rede vom *σταυρός* in der Prädikatsform ist. Die Offenbarung stellt anders als die paulinische Literatur keinen dialektischen Gegensatz zwischen Stärke und Schwäche auf, sondern Christus bleibt auch im Leiden der Souveräne. Hier tritt eine theologische Nähe zum Evangelium

Perspektive 297f. Der Einwand Schreibers kann unter dem Aspekt des alle bekannten Denkmuster überbietenden Lammes Christus stark abgeschwächt werden. Eine Leistungsfähigkeit der Bildersprache des Johannes ist es, bekannte Bilder in neue zu transformieren und so Christus als Lamm auch sühnethologische Wirkmächtigkeit zuzuordnen, anders als das Opferlamm des Pessachfestes.

¹³⁸ Vgl. die monographische Studie zur Lamm-Christologie von L. L. JOHNS, *Lamb 106f.*, der diesen Gedankengang im Anschluss an Joachim Jeremias formuliert.

¹³⁹ Vgl. J. ROLLOFF, *Offb 75f.*

¹⁴⁰ Vgl. M. KONRADT, *Kreuzestheologie 315–318*

¹⁴¹ Vgl. hierzu die grundlegende Studie von T. SÖDING, *Wort*.

des Johannes deutlich zu Tage, weil auch dort Jesus selbst am Kreuz noch der Handelnde ist (vgl. Joh 19, 28–30), der sein Schicksal übergibt.¹⁴² Der Kreuzestod Jesu und seine Auferstehung sind für den Seher Johannes untrennbar miteinander „in einer synchronischen Einheit [verbunden], die sich nur in himmlischer Perspektive darstellen“¹⁴³ kann. Der Auferstandene ist und bleibt der am Kreuz Durchbohrte, weil das Eine nicht ohne das Andere zu denken ist.¹⁴⁴ So verbindet der Seher das Leiden Jesu mit den Leiden der Ekklesia im Konnex der Partizipation des Volkes Gottes an der Auferstehung Jesu. Das Sterben Jesu gehört zur Identität des Auferstandenen, da sich im Ostergeschehen die alle Stricke des Todes durchbrechende Dynamik des Heilshandelns Gottes zeigt. Deshalb kann sich eben auch in der Offenbarung des Johannes im Bild des Lammes Bahn brechen, was christologisch vorgedacht ist. Der siegreiche Löwe aus Offb 5,5 ist nicht das verzerrte Gegenbild des geschlachteten Lammes, sondern die Wunde gehört zur Existenz des siegreichen Christus, ohne darin eine Schwachheit oder Niederlage zu signalisieren. Johannes stellt bereits in Offb 1,7 Christus als den Durchbohrten, ergo als den Gekreuzigten vor. Das Bild des Lammes kann die dualistische Spannung zwischen Schwäche und Stärke nur dann auffangen, wenn der Gekreuzigte der Erhöhte ist und bleibt. Für das Verständnis des Lammes in der Offenbarung als ein christologisches Bild kann dann nur die grundlegende Erkenntnis stehen, dass „der Kreuzestod Jesu (...) nicht eine vergangene und durch die Auferstehung überholte Episode (ist), sondern ein eschatologisches Geschehen und somit ein Ereignis von ewiger Relevanz.“¹⁴⁵ Der Seher von Patmos hat dieses, auf den ersten Blick befremdlich wirkende Bild des geschlachteten Lammes als ewigem Sieger als ein Herzstück seiner Bildmotivik aufgenommen.¹⁴⁶ In welcher Form Christus als das *agnus Dei* in der Offenbarung begegnet, beleuchten die nächsten Analysen.

¹⁴² Vgl. U. WILCKENS, Evangelium 297f.

¹⁴³ T. SÖDING, Gott 91.

¹⁴⁴ Der wirkliche Tod Jesu, der in der Auferstehung mündet, ist der Garant für die soteriologischen Versprechungen, die sich vollumfänglich erst im Eschaton erfüllen. Weil Jesus wirklich gestorben und auferstanden ist, können die Christinnen und Christen ebenfalls darauf hoffen, dass Jesu Sterben auch ihrem Tod eine Hoffnungsperspektive verleiht, die in der Auferstehung und dem ewigem Leben mündet.

¹⁴⁵ O. HOFIUS, Ἀρνίον 281.

¹⁴⁶ Loren L. Johns erkennt in dem ungewöhnlichen Bild des Lammes das Potenzial, dass es eben gerade die prophetische Einsicht („it requires prophetic insight“) benötigt, um erkannt und gedeutet zu werden. Vgl. L. L. JOHNS, Lamb 38.

VI.1.2.1 Das Lamm im Thronsaal Gottes

VI.1.2.1.1 Der Text

Offb 5, 1–14

¹Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιάν τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἕωςθεν καὶ ὀπισθεν κατεσφραγισμένον σφραγισιν ἑπτὰ.

²καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ;

³καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.

⁴καὶ ἔκλαιον πολὺ, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὐρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.

⁵καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε, ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβὶδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.

⁶Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἐστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ οἳ εἰσιν τὰ [ἑπτὰ] πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.

⁷καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου.

¹Und ich sah in der rechten (Hand) des auf dem Thron Sitzenden ein Buch, (das war) innen und hinten beschrieben, (und) versiegelt mit sieben Siegeln.

²Und ich sah einen starken Engel mit lauter Stimme verkündend: Wer (ist) würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen?

³Und niemand im Himmel noch auf der Erde oder unter der Erde konnte das Buch öffnen oder in es hineinschauen.

⁴Und ich weinte viel, weil niemand für würdig befunden wurde, um das Buch zu öffnen oder in es hineinzusehen.

⁵Und einer von den Ältesten sagt zu mir: Weine nicht! Siehe (doch), der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, hat gesiegt (und kann) das Buch und seine sieben Siegel öffnen.

⁶Und ich sah im Zentrum zwischen dem Thron und den vier Wesen und (zugleich) im Zentrum der Ältesten ein stehendes Lamm (mit einer Wunde) wie geschlachtet, sieben Hörner und sieben Augen habend, die die sieben Geister Gottes sind, (die) über die ganze Erde ausgesandt (wurden).

⁷Und (das Lamm) kam und hat sich (das Buch) aus der rechten (Hand) des auf dem Thron Sitzenden genommen.

⁸Καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμουσᾶς θυμιαμάτων, αἱ εἰσιν αἱ πρὸ σευχαί τῶν ἁγίων,

⁹καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες· ἄξιός εἰ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους

¹⁰καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

¹¹Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλω τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων

¹²λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιόν ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.

¹³καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας· τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

¹⁴καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα ἔλεγον· ἀμήν. καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

⁸Und als (das Lamm) das Buch genommen hatte, (da) fielen die vier Wesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm nieder, jeder eine Harfe und goldene Schalen voll von Räucherwerk, das die Gebete der Heiligen sind, habend

⁹und sie singen ein neues Lied, sagend (= mit folgenden Worten): Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast für Gott durch dein Blut (Menschen) aus jedem Stamm und (jeder) Sprache und (jedem) Volk und (jeder) Ethnie erkaufte

¹⁰und hast sie für unseren Gott zu (seinem) Königreich und zu Priestern gemacht, und sie werden auf der Erde herrschen.

¹¹Und ich sah, und ich hörte eine Stimme vieler Engel rund um den Thron und die Wesen und die Ältesten, und ihre (,der Engel) Zahl war zehntausend mal zehntausend (= unzählig gross) und tausend mal tausend,

¹²mit lauter Stimme sagend: Würdig ist das geschlachtete Lamm, Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lob zu nehmen.

¹³Und ich hörte jedes Geschöpf, das im Himmel und auf der Erde oder unter der Erde und auf dem Meer und alles, was in ihnen ist, sagend: Dem Sitzenden auf dem Thron und dem Lamm (gebührt) das Lob und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht von den Äonen zu den Äonen.

¹⁴Und die vier Wesen sagten: Amen. Und die Ältesten fielen nieder und beteten an.

VI.1.2.1.1.1 Gliederung des Textes

Der Abschnitt des fünften Kapitels, der die christologische Figur des Lammes einführt, ist im Thronsaal Gottes situiert. Der Hauptakteur der Textstelle ist das Lamm, welchem beschreibend spezifische Charakteristika zugewiesen werden. Die Sinneinheiten der Perikope sind generell stark durch das viermalige καὶ εἶδον getaktet (V. 1.2.6.11).¹⁴⁷ Das Sehen des Sehers richtet den Fokus auf einen je neuen Aspekt innerhalb der Vision. Der erste einleitende Vers markiert sogleich den Gegenstand, um den die Handlung der Perikope kreisen wird. Die Zuschreibung, dass das Buch in der Hand Gottes liegt, schlägt den Verbindungsbogen zu dem vorangegangenen Kapitel, das die Beschreibung des Thronsaales vornimmt (vgl. Offb 4). Die in Vers 2 einsetzende Anglophanie markiert die besondere Dramatik, dass weder im Himmel noch auf Erden bislang jemand für würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen. Die Tränen des Sehers als Reaktion auf die Ankündigung des Engels unterstreichen diese Dramaturgie, die in der Ankündigung des Einen gipfelt, der schlussendlich würdig ist, das Buch zu öffnen. Mit den Versen 6–10 folgt der Hauptteil der Perikope, der denjenigen beschreibt, der in Vers 5 angekündigt wird. Das Lamm und seine ihm zugehörigen Attribute werden geschildert, bevor es zur eigentlichen Buchübernahme kommt. Mit dem Nehmen des Buches verändert sich die Perspektive. Die Wesen rund um den Thron Gottes geraten in den Blick des Sehers, die dem Lamm ein neues Lied singen, um seine einzigartige Rolle hervorzuheben. Die diskursiven Elemente des Lammes weichen im Verlauf der Perikope nach und nach den lobpreisenden, die im Hofstaat Gottes verortet sind. Am Ende stimmen anscheinend die gesamten himmlischen Heerscharen in die Doxologie des Lammes ein.

V. 1	Das Buch in der Hand Gottes
V. 2–5	Die besondere Würde
V. 6–10	Das Lamm
V. 11–13	Der Lobpreis

VI.1.2.1.2 Der Thronsaal und das Lamm

Nachdem der Seher in Offb 4,2 vom Geist ergriffen wurde, schaut er den himmlischen Thronsaal Gottes. Dabei ist das antike Weltbild im Hintergrund implizit mitzudenken, dass es sich bei dem Himmel, den Johannes schaut, nicht um den Himmel als Firmament, also dem Ort, an dem die Planeten und Gestirne nach zeitgenössischer Denke „befestigt“

¹⁴⁷ Vgl. A. SATAKE, Offb 204.

sind, handelt, sondern der Seher blickt in jene himmlischen Sphären, welche sich dadurch auszeichnen, dass sie erfüllt sind von der Präsenz Gottes.¹⁴⁸ In der ersten Schilderung des Thronsaales (vgl. Offb 4, 1–11) begegnet uns allerdings noch kein Lamm. Die Einführung des Lammes erfolgt im fünften Kapitel der Offenbarung und sprengt das Bild der Anbetung Gottes durch die 24 Ältesten und die vier himmlischen Gestalten, da relativ unvermittelt mitten unter ihnen das Lamm in die Nähe des Thrones Gottes rückt. Die doppelte Verwendung von ἐν μέσῳ macht die räumliche Dimension dieser Versammlung eigentlich unvorstellbar. Die Position des Lammes erhellt sich im Licht von Offb 7,17. Das Lamm hat Teilhabe an der Königswürde Gottes, denn es sitzt gemeinsam mit ihm auf seinem Thron.¹⁴⁹ Damit wandelt der Seher einen Kerngedanken der Christologie, den Erhöhungsglauben, in ein treffendes Bild.¹⁵⁰ Christus als das Lamm partizipiert an der Größe und Macht Gottes, daher wird ihm auch die Anbetung der himmlischen Gestalten und der Ältesten (vgl. Offb 5,8) bis hin zur ausdrücklichen gemeinsamen Verehrung (τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ) in Vers 13 zuteil. Dadurch wird die Antwort auf die nicht bloß rhetorische Frage des Engels aus Vers 2 gegeben, die Johannes so sehr berührt hat. Christus ist als Einziger im Himmel und auf der Erde würdig, das siebenfach versiegelte Buch zu öffnen und den Heilsplan Gottes zu initiieren.¹⁵¹ Damit wird Christus in der Figur des Lammes zum dynamischen Auslöser der eschatologischen Abläufe, wenn er die Siegel des Buches zerbricht.

VI.1.2.1.3 Das Buch

Für Johannes und seine Zeitgenossen verbindet sich mit dem Terminus des Buches etwas Mysteriöses.¹⁵² Die Positionierung des Buches unmittelbar bei Gott sublimiert dessen Bedeutung nochmals. Das Buch in der Hand Gottes ist näherhin als Buchrolle zu identifizieren, da es sowohl innen als auch außen beschriftet ist (vgl. Offb 5,1). Der alttestamentliche Kontext eröffnet sich mit den Versen in Ez 2,9f.¹⁵³, in denen der Prophet eine Rolle

¹⁴⁸ Vgl. M. LABAHN, *Geographie* 122f.

¹⁴⁹ Mit dem Bild des unschuldigen Lammes wird die christologische Dimension der Legitimität wahrer Machtausübung betont. Die Unschuld Christi wird neben seiner Gottessohnschaft zum Fundament seiner Herrschaft. Siehe hierzu K. BERGER, *Flügel* 224f.

¹⁵⁰ Vgl. T. SÖDING, *Gott* 90.

¹⁵¹ Vgl. B. KOLLMANN, *Trost* 57.

¹⁵² Georg Glonner weist sogar darauf hin, dass Büchern bis in die Zeit des Mittelalters hinein eine Art Eigenleben zugeschrieben wurde; vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 218.

¹⁵³ Diese alttestamentliche Parallelstelle als Vorlage würde eine Möglichkeit der Deutung der Beschreibung des Buches als innen und außen beschriftet bieten, insofern, als dass der Seher hier lediglich aus dem vorgeprägten Text die Schilderung übernommen hätte. So A. SATAKE, *Offb* 205.

voller Klagerufe erhält, und kann darüber hinaus die Assoziation an das versiegelte Buch bei Daniel wecken, das er bis zum Eschaton verborgen halten soll (vgl. Dan 12,4ff.). Das Lamm empfängt aus der Hand Gottes, der in der gesamten Szene nicht spricht, sondern gerade in seiner verbalen Passivität eine unüberbietbare Würde ausstrahlt, das Buch, damit es die siebenfache Versiegelung¹⁵⁴ löst, da nur das Lamm die Macht und Befähigung dazu besitzt. Eine genaue Identifizierung des Buches ist diffizil. Die Beschreibung der Vorder- und Rückseite könnte auf eine zur Abfassungszeit der Offenbarung geläufige Doppelurkunde hinweisen, die im inneren Teil, dem versiegelten Part, den Inhalt enthält und auf der äußeren Seite eine kurze Inhaltsangabe festhält, ähnlich dem modernen Klappentext auf der Rückseite eines Buches. Ein etwaiges Öffnen der Siegel würde dann die Inkraftsetzung¹⁵⁵ der Urkunde bedeuten, deren Inhalt in dieser Form durch die äußere Beschriftung keineswegs vorher als geheim gelten dürfte.¹⁵⁶ Eine spezifische Zuweisung, ob es sich bei dem βιβλίον in der Hand Gottes um eine Doppelurkunde oder einen Opisthographen handelt, ist wenig zielführend. Für die theologische Aussage des Bildes entscheidend ist es, dass die Versiegelung und die offizielle Dokumentenform auf einen Rechtstext hinweisen.¹⁵⁷

Eine erste Identifizierung mit dem Buch des Lebens, das die Namen derer enthält, die das endgültige Heil empfangen (vgl. Offb 13,8; 17,8; 20,11ff.; 21,27), erscheint möglich.¹⁵⁸ Diese Gleichsetzung eröffnet sich durch den Konnex der soteriologischen Wirkmacht des Lammes für die Völker. Bei der Einführung des Buches in Offb 5,9f. wird direkt auf die Partizipation der Gläubigen an seinem ewigen Priester- und Königtum verwiesen. Die Menschen aus allen Sprachen und Nationen, die durch das Kreuzesgeschehen für Gott durch Christus erkaufte worden sind, korrelieren mit den geschriebenen Namen im Buch des Lebens, die im Gericht Bestand haben werden (vgl. Offb 20, 11–15). Das Blut des Lammes hat sie erlöst (vgl. Offb 1,5) und befähigt, in unmittelbarer Gottesnähe

¹⁵⁴ Eine zeitgeschichtliche Parallele findet sich in der römischen Vorschrift, dass ein Testament in siebenfacher Weise versiegelt sein muss, worauf E. LOHMEYER, Offb 53 hinweist. Die Siebenerzahl dürfte im Gesamtkontext der Apokalypse aber eher als allumfassend gedeutet werden. Vgl. zur Zahlensymbolik J. WERLITZ, Geheimnis 275–279.

¹⁵⁵ Das Buch mit den sieben Siegeln besitzt einen ähnlich performativen Aspekt. Die Öffnung der Siegel strukturieren den gesamten apokalyptischen Hauptteil und somit ist das Buch auf das Engste mit dem Inhalt der Johannesoffenbarung verknüpft. Vgl. H.-G. GRADL, Buch 380f.

¹⁵⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 127.

¹⁵⁷ Vgl. M. KARRER, Offb 442.

¹⁵⁸ Eine Verbindung zwischen dem Buch mit den sieben Siegeln und dem Buch des Lebens zieht T. SÖDING, Gott 90. Für Heinz Giesen ist eine Deutung des Buches im Thronsaal Gottes mit dem Lebensbuch hingegen nicht möglich, vgl. H. GIESEN, Offb 161.

im himmlischen Jerusalem Einzug zu halten (vgl. Offb 21,27). Die Würde des Lammes, das Buch aus der Hand Gottes vollmächtig entgegenzunehmen, wird unmittelbar verknüpft¹⁵⁹ mit dem an Christus vollzogenem Ostergeschehen, das den Weg für alle Gläubigen jeglicher Ethnien und Sprachfamilien eröffnet. Das Buch in der Hand Gottes vergewissert somit eine Zuversicht, wenn es das vorgeprägte Bild aus Ezechiel durchbricht und nicht nur Klage enthält, sondern auch Heil verheißt.

Eine zweite Deutungslinie für die Identifizierung des Buches aus dem Thronsaal Gottes, welches das Lamm empfängt, zeichnet sich im Schicksalsbuch¹⁶⁰ von der Ewigkeit Gottes und dessen Sieg über alle Unheilmächte, an denen die Gläubigen aus reiner Gnade partizipieren können, ab, dessen Inhalt komplett zu erfassen der menschlichen Existenz nicht möglich ist. Dann wären die Tränen des Sehers an diesem Zeitpunkt Tränen des Unvermögens, die wirkliche Herrlichkeit Gottes zu begreifen.¹⁶¹ Der Seher selbst würde aber in den Besitz dieses Buches gelangen, wenn er es in Offb 10 vom Engel des Herrn empfängt und es ganz in sich aufnimmt. Denn in Offb 1,1 kommentiert Johannes selbst sein Buch als dieses Buch, welches Christus durch Gott gegeben wurde und ihm, Johannes, durch einen Engel übergibt.¹⁶² Johannes kann dieses Buch allerdings erst empfangen und auch nur ansatzweise durch den Spiegel der Vision begreifen, da das *agnus Dei* die Siegel bricht und es ihm offenbart. Dabei wird das dem Seher vorgezeichnete Bild aus Ezechiel 2 und das der Doppelurkunde gebrochen, weil es sich um das Buch der eschatologischen Wiederherstellung der Herrschaft Gottes handelt, das nicht nur Klage, sondern Heil verheißt, und dessen Inhalt nicht einsehbar ist.¹⁶³ Mittels der Deutungsunterstützung des 10. Kapitels der Offenbarung wird das Buch aus der Hand Gottes zum Buch des Schicksals und das Lamm zum Hüter desselbigen, das die Verfügungsgewalt inne hat.¹⁶⁴

Eine abschließende zweifelsfreie Identifizierung des Buches kann kaum vorgenommen werden, da die Indizien nur im Subtext zu finden sind und es einer Abwägung der Argumente bedarf. Vielleicht lag es dem Seher auch daran, eine Pluralität der Deutungen zu eröffnen oder aber alle Versuche der Gleichsetzung mit einem anderen genannten Buch innerhalb der Offenbarung verlaufen im Sande, da das Buch im Thronsaal Gottes singulär zu begreifen ist und analogielos in der Offenbarung verbleibt. Der Grundtopos, der in der Übergabe des Buches genuin eingetragen ist, bleibt auch ohne eine genaue Identifizierungsmöglichkeit des Buches

¹⁵⁹ Vgl. das kausal verbindende ὅτι in Offb 5,9.

¹⁶⁰ Vgl. W. BOUSSET, Offb 254.

¹⁶¹ Vgl. E. PETERSON, Offb 68f.

¹⁶² Vgl. R. BERGMIEER, Buchrolle 230 sowie H. GIESEN, Offb 161.

¹⁶³ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 127f.

¹⁶⁴ Vgl. R. BERGMIEER, Buchrolle 242.

bestehen. Das Buch gehört auf die Seite Gottes und ist Signum seiner allumfassenden Herrschaft, die als Pantokrator in seiner Hand liegt. Das Buch steht damit als Medium für die uneingeschränkte Macht Gottes über Himmel und Erde.¹⁶⁵ Christus wird durch den aktiven Akt der Übernahme dieses Buches mithineingenommen in die Herrschaft Gottes und die Beschreibung dessen ist der sichtbare Erweis seiner Partizipation an der divinen Vollmacht.¹⁶⁶ Die Identifizierung mit dem Buch des Lebens würde die dort eingetragenen Personen bereits in der Thronsaalvision in die unmittelbare Nähe Gottes rücken und mit dem Christusereignis verknüpfen. Das Handeln des Lammes als Ausdruck für die eschatologische Hoffnungsperspektive einer unmittelbaren Gottesnähe der Gläubigen aus allen Nationen und Sprachen im himmlischen Jerusalem würde somit bereits im 5. Kapitel der Offenbarung des Johannes aufscheinen. Damit wäre die Vollendung in Herrlichkeit und die Verheißung des ewigen Priester- und Königtums bereits durch das Lamm als Garanten gesetzt und mit seinem Blut besiegelt. Dies würde einer hohen soteriologischen Christologie und der Erwartung der Vollendung der Gläubigen trotz aller Drangsal in der irdischen Jetztzeit Ausdruck verleihen.

VI.1.2.1.4 Christus als Löwe

Die tröstenden Worte der Ältesten sind Worte des Triumphes. Christus hat gesiegt und gemeinsam mit dem Vater Platz genommen auf dessen Thron (vgl. Offb 3,21). Eine Inthronisation findet nicht statt, da Christus in der Theologie des Johannes der Präexistente ist. Christus hat den Tod überwunden und in seiner Auferstehung wurde seine Erhöhung durch Gott manifestiert. Wenn die irdischen Herrscher wie die Gottkaiser Roms schon gewaltige Siege verbuchen, dann steht der eschatologische Sieg des Lammes diesen in unüberbietbarer Weise gegenüber. Erst vom eschatologischen Ausgang her ist das Geschick der Welt zu begreifen und sind die Siegel des Buches aus der Hand Gottes zu lösen.¹⁶⁷

Der endgültige Sieger wird durch den Apokalyptiker als Löwe dargestellt und alttestamentlich rückgebunden. Das Bild des Löwen steht im alttestamentlichen Bezug verbunden mit der Motivik Ägyptens für königliche Herrschaft und ihm ist das Potenzial der Gewalt inhärent.¹⁶⁸ Der Löwe aus dem Stamme Juda findet seine motivische Vorlage im Jakobsseggen in Gen 49,9. Die Rückbindung der messianischen Hoffnung an einen Spross aus dem Stamme Juda wird in der neutestamentlichen und früh-

¹⁶⁵ Vgl. H.-G. GRADL, Buch 387f.

¹⁶⁶ Vgl. M. KARRER, Offb 443.

¹⁶⁷ Vgl. E. PETERSON, Offb 70.

¹⁶⁸ Vgl. L. L. JOHNS, Lamb 164f.

jüdischen Literatur aufgenommen (vgl. Röm 1,3), daher kann der Löwe zur Zeit der Offenbarung als bekanntes messianisches Symbol vorausgesetzt werden.¹⁶⁹ Das Bild des Löwen ist verknüpft mit dem Sieg über alle Feinde (vgl. Num 23,24) und dem unantastbaren Herrschaftsanspruch (vgl. Num 24,9 mit der rethorischen Frage: „Wer will ihn stören?“). Die nahezu übermenschliche Stärke von Jonathan und Saul wird mit der Stärke des Löwen verglichen, um ihr deutlich genug Ausdruck zu verleihen (vgl. 2Sam 1,23). In Ps 7,2 wird Gott als Retter und Beschützer angerufen, damit die Widersacher nicht wie Löwen über den vermeintlich schutzlosen Gottesfürchtigen herfallen. Alles an dem Bild des Löwen strahlt Kraft und Autorität, aber auch eine Gefahr für seine Feinde aus.

Das Motiv passt zur Gestalt Christi. Er ist es, der durch sein Blut die Menschen erlöst hat, ihnen nun alle Drangsal nimmt (vgl. Offb 7,14ff.) und zugleich den Sieg über alle seine Feinde in der Ewigkeit erringt (vgl. Offb 19,11ff.), um eine Herrschaft zu begründen, die nicht mehr wanken wird, wenn das neue Jerusalem die Braut des Lammes geworden ist (vgl. Offb 21,9ff.). Und der Spross aus der Wurzel Davids wird gleich der Weissagung aus Dan 11,7 einen großen Sieg erringen. Der messianische Topos des Löwen steht im bildtheologischen Programm der Offenbarung im Kontrast zum eigentlich hilflos anmutenden geschlachteten Lamm.¹⁷⁰ Dem Seher gelingt es damit, der Dialektik der Kreuzestheologie eine bildhafte Form zu geben, wenn er den Löwen aus dem Stamme Juda als das bleibend geschlachtete Lamm im Thronsaal Gottes auftreten lässt. Der Sieg des Lammes ist der Sieg über den Tod und alle Götzen der Welt.¹⁷¹ Christus identifiziert sich selbst als die Wurzel und das Geschlecht Davids (vgl. Offb 22,16) und greift damit das Motiv des ewigen Friedensreiches¹⁷² aus Jes 11,10 auf. Die Vision des Gott verachtenden Adlers im vierten Buch Esra (vgl. 4Esra 11,43ff.) verbindet gleichsam mit Offb 5,5 die beiden Hoheitsprädikate, um Christus als den endzeitlichen Messias aus der davidischen Abstammung zu verkünden, der kommt um die Feinde Gottes zu richten und gleichzeitig ein Reich des Friedens für seine Getreuen zu errichten.¹⁷³ Christus ist der Sieger über jedwedes Hindernis. Selbst der

¹⁶⁹ Vgl. G. SCHIMANOWSKI, Liturgie 199f.

¹⁷⁰ Vgl. S. SCHREIBER, Lamm-Perspektive 295.

¹⁷¹ Vgl. H. KRAFT, Offb 106.

¹⁷² Auffallend ist unter Einbezug der prophetischen Verheißung des Messiasreiches, dass dort der Löwe nicht mehr als gefahrvolles Raubtier in Erscheinung tritt, sondern seine Friedfertigkeit gepriesen wird (vgl. Jes 11,6f.). Diese Paradoxie des natürlichen Verhaltens greift der Verfasser in seinem dialektischen Bild auf, wenn er den Löwen und das Lamm gleichsetzt. Der ewige Friedensbringer Christus durchbricht die Vorstellungen der Welt. Gegen Wilhelm Michaelis, der diesen Aspekt der Friedfertigkeit des Löwen im Eschaton in keiner neutestamentlichen Schrift rezipiert wissen möchte. Vgl. W. MICHAELIS, Art. λέων 258f.

¹⁷³ Vgl. H. GIESEN, Offb 163.

Tod kann ihn nicht in die Schranken weisen, da er ihn durch die Allmacht Gottes in der Selbstaufgabe bis hin zum Kreuzestod bezwingt. Christus ist der treue Zeuge (Offb 1,5) für die Errichtung der Herrschaft Gottes. In ihm nimmt Gestalt an, was messianische Verheißung ist, weil er nicht strauchelt im Angesicht seiner Feinde, sondern den endgültigen Sieg erringt. Aufgrund seiner beständigen Treue auch durch Leiden und Tod hindurch besitzt er die Würde, das Buch mit den sieben Siegeln aus der Hand des Vaters zu empfangen.¹⁷⁴ In ihm bildet sich die Herrschaft und Herrlichkeit Gottes ab. Die uneingeschränkte Macht und Gewalt Gottes zeichnet sich insofern im Bild des siegreichen Löwen ab.

VI.1.2.1.5 Die Position des Lammes

In einem anscheinend starken Kontrast zu dem herrschaftlichen Anblick des Löwen erscheint dem Seher Christus als das Lamm im Thronsaal Gottes. Das Lamm strahlt eine ungeheure Souveränität aus, denn ihm gilt zusammen mit Gott die Anbetung der himmlischen Heerscharen (vgl. Offb 5, 9–14). Der Ort des Lammes ist in unmittelbarer Nähe zu Gott zu lokalisieren. Seine stehende Haltung ist Ausdruck sieghafter Souveränität.¹⁷⁵ So sehr Christus in der Offenbarung des Johannes Mitteilhaber an der Herrschaft und Macht Gottes ist, so sehr ist auch der Primat des Vaters gekennzeichnet, weil er es ist, der hier auf dem Thron sitzt.¹⁷⁶ Aber mit ihm wird nun das Lamm verherrlicht. Die 24 Ältesten und die vier himmlischen Lebewesen verlassen ihre Throne, um dem Lamm und dem Vater die Ehre zu erweisen. Die in der himmlischen Hierarchie Hochgestellten erweisen nun demjenigen die Ehre, der weit über ihnen steht, da er gemeinsam mit Gott regiert. In einem gewissen Maße gehen der auf dem Thron Sitzende und das Lamm in eine Einheit über; der Effekt verstärkt sich noch durch die unspezifische Verortung des Lammes. Christus hat bereits im Überwinderspruch in Offb 3,21 seinen gemeinsamen Platz auf dem Thron seines Vaters eingenommen und sich so die göttliche Verehrung zugesichert.¹⁷⁷ Für die himmlischen Heerscharen gibt es bei der Verehrung keine Unterscheidung, weil das Lamm schon immer an der Seite Gottes als der Präexistente steht.¹⁷⁸ Das Lamm steht an der Seite

¹⁷⁴ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 129.

¹⁷⁵ Vgl. P. RICHARD, Apk 105.

¹⁷⁶ Vgl. T. SÖDING, Gott 90. Wohingegen Gottfried Schimanowski der Ansicht ist, dass die Darstellung eines sitzenden Lammes das Bild sprengen würde, vgl. G. SCHIMANOWSKI, Liturgie 218. Allerdings hält sich der Seher auch an anderer Stelle nicht an die Vorgaben menschlicher Logik bei seinen Beschreibungen der himmlischen Visionen, sondern er überzeichnet diese bewusst.

¹⁷⁷ Vgl. H. GIESEN, Offb 167.

¹⁷⁸ Vgl. T. SÖDING, Gott 90.

Gottes, es liegt nicht tot zu seinen Füßen. Seine aufrechte Haltung ist Ausdruck seiner Vitalität.¹⁷⁹ Mit der Haltung des Lammes und der damit verbundenen Schächtwunde wird das Ostergeschehen in bildtheologischen Facetten dargestellt. Christus ist der Auferstandene, der wahrhaft lebt und vor Gott zu stehen vermag, weil dieser ihn aufgerichtet hat. Somit wird die aufrechte Haltung des Lammes zum Symbol der Auferstehung. Die stehende Position markiert den entscheidenden Punkt, um keinen Gegensatz zwischen dem herrschaftlichen Löwen und dem geschlachteten Lamm aufkommen zu lassen. Die messianische Identität Christi wird gerade nicht negiert durch das Bild des Lammes, sondern die davidische Verheißung wird im Bild des Lammes eingeholt, weil das Opferlamm durch seine unüberbietbare Tat der ἀγάπη den Raum öffnet, damit die Menschen Eingang in das Reich Gottes finden können.¹⁸⁰ Christus ist aufrecht durch jedwede Demütigung und scheinbare Erniedrigung gegangen, weil er das Martyrium aus reiner Liebe auf sich genommen hat und nun seine Herrschaft an der Seite des Vaters vollendet, um einem Reich „vorzustehen“, welches die Mächte der Unterwelt nicht zu überwinden vermögen (vgl. Mt 16,18). Das stehende Lamm wird zum unübersehbaren „Signum der eschatologischen Macht.“¹⁸¹

VI.1.2.1.6 Die Schächtwunde

Das Lamm besitzt neben den siebenfachen Augen und Hörnern noch ein Attribut, welches wohl das eindrucksvollste von allen darstellt. Es trägt am Hals eine tiefe Wunde, die den Wunden anderer Lämmer bei der Schlachtung entspricht. Die tödliche Wunde bleibt ein beständiges Signum Christi, weil er schon vorösterlich, wie es das Johannesevangelium festhält (vgl. Joh 1,29.36), das *agnus Dei* ist. Christus überwindet zwar den Tod, aber der Tod ist eine bleibende Größe der Vergangenheit, welche nicht einfach abgelegt wird, sondern zum Lebenszeugnis wird. Tod und Auferstehung fallen in Eins: Das Eine kann nicht ohne das Andere gedacht werden. Der schmachvolle Tod am Kreuz wird auch im himmlischen Thronsaal nicht einfach ausgeblendet, sondern bewusst dargestellt, weil die Schächtwunde das Lamm „als eine Größe der Geschichte“¹⁸² ausweist. Die Option der soteriologisch¹⁸³-eschatologischen Wirklichkeit für die

¹⁷⁹ Vgl. G. SCHIMANOWSKI, Liturgie 218.

¹⁸⁰ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 385.

¹⁸¹ T. SÖDING, Gott 90.

¹⁸² J. BEUTLER, Hermeneutik 20.

¹⁸³ Für die heilsvermittelnde Wirkung des Blutes des Lammes ist sicherlich die Bluttypologie des Paschalammes aus der alttestamentlichen Exoduserzählung neben dem Kreuzestod Jesu der entscheidende Verbindungsmarker (vgl. Ex 12,7.13). Dort wird das Blut am Türpfosten zum Zeichen für Jahwe, kein Unheil über dieses Haus hereinbrechen zu

gesamte Welt liegt begründet im heilschaffenden Sterben Christi am Kreuz.¹⁸⁴ Christus ist ein und für allemal als das unüberbietbare Sühnopfer dargebracht worden und durch das Geheimnis der Auferstehung als dieses Opfer erhöht worden. Das griechische Partizip Perfekt stellt dies in seiner grammatikalischen Funktion deutlicher heraus, indem es eine Handlung anzeigt, die in der Vergangenheit stattgefunden hat, aber bis hinein in die Gegenwart wirkt. Das Lamm, das Christus symbolisiert, will seine, durch seinen Heilstod geschaffene, Gemeinde sammeln, um alle Völker und Nationen, welche er durch sein Blut erlöst hat (vgl. Offb 1,5), in die neue Gerechtigkeit Gottes zu führen, damit sie ihre Befreiung von der Sünde erfahren.¹⁸⁵ Anders als bei dem Tier aus dem Meer, das auf der Seite der Unheilmächte der Sünde zu verorten ist, stellt die Wunde Christi wirklich eine tödliche Verletzung dar und ist nicht bloße Illusion (vgl. Offb 13,3). In dieser Wunde versucht der diabolische Widersacher das Osterereignis in einer die Theologie der christlichen Soteriologie verdrehenden Art nachzustellen.¹⁸⁶ Wenn Christus sich nur scheinbar am Kreuz hingegeben hätte und seine Wunde nur eine im Nachhinein getilgte Größe wäre, dann wäre auch die Auferstehung ein reines Trugbild und die Hoffnung der Christen auf die Partizipation an seinem Ewigen Leben unbegründet. Christus ist im Leben wie im Sterben und in der Auferstehung der treue Gottesknecht, der die Last der Sünde für die Anderen trägt und als leidender Gerechter gleich dem Lamm, welches zur Schlachtbank geführt wird, nicht zaudert (vgl. Jes 53,4ff.). Der Gottesknecht des Propheten Jesaja muss zweifellos als Hintergrundfolie für das Bild des geschlachteten Lammes gedacht werden. Nur durch die soteriologische und sühnetheologische Komponente erfährt der widersinnige Tod des Sündlosen in der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen eine Sinnhaftigkeit, welche den Verstehenshorizont des Menschen zunächst übersteigt. Um das eschatologische Heil zuzusichern, muss auch der proexistente Tod ein bleibendes Moment sein. Erik Peterson formuliert treffend: „Christus ist auch im Himmel der Gekreuzigte, seine Glorie löscht nicht seine Erniedrigung aus, seine Wunde – die Wunde, die wir ihm beigebracht haben – bleibt.“¹⁸⁷

lassen, sondern es ermöglicht den Auszug aus der Sklaverei durch den wundersamen Schutz Gottes für sein Volk. Vgl. T. SÖDING, Gott 89.

184 Vgl. T. HOLTZ, Offb 61.

185 Vgl. U. B. MÜLLER, Messias 162–164.

186 Vgl. G. GLONNER, Bildersprache 141.

187 E. PETERSON, Offb 70.

VI.1.2.1.7 Die sieben Hörner und Augen des Lammes

Der Seher beschreibt neben der Schächtwunde die äußerlichen Merkmale¹⁸⁸ der sieben Hörner und Augen des Lammes. Die Zahl Sieben ist in der Offenbarung die Zahl der absoluten Fülle.¹⁸⁹ Der Autor der Offenbarung kann bei seiner Beschreibung des Lammes auf alttestamentlich vorgeprägte Bilder zurückgreifen, die theologische Topoi aufscheinen lassen. Die Hörner stehen im alttestamentlichen Kontext für die Macht Gottes (vgl. Ps 18,18.25), seine unvorstellbare Fülle an Stärke (vgl. Num 23,22) und seine Herrschaftsgewalt über die Nationen (vgl. Dtn 33,17). Die Siebenerzahl der Hörner des Lammes betonen dessen vollkommene Machtfülle.¹⁹⁰ Das äthiopische Henochbuch verknüpft in seinen apokalyptischen Traumvisionen das Horn als überbietendes Zeichen der Macht eines bereits von Natura aus furchteinflössenden Stieres mit der weißen Farbe als Farbe der Reinheit (vgl. äthHen 90,37). Die durch das Symbol des Hornes signalisierte Stärke ist nicht Ausdruck roher Gewalt, sondern gehört auf die Seite des Guten. Das Horn wird zum Zeichen für königliche Dignität (vgl. 1Sam 2,10, Ps 111,9 LXX; 132,17).¹⁹¹ Vielleicht soll in der Vision des Johannes beim Leser respektive bei der Hörerin die Vorstellung geweckt werden, dass die Anordnung der Hörner auf dem Kopf einer kreisrunden *corona* entspricht, die einem königlichen Hauptschmuck gleich auf dem Kopf des Lammes anzufinden ist. Das Bild des Lammes im Thronsaal Gottes konterkariert damit alle weltlichen Vorstellungen von Herrschaft, weil „das geschlachtete Lamm (...) mit den Hörnern, (...) der mächtige Herrscher im Reich der Ewigkeit (ist).“¹⁹² Die Machtfülle des Lammes ist im Kontrast zu weltlichen Denkmustern auf Ewigkeit ausgelegt und durch die Zahlensymbolik als eine allumfassende ausgewiesen.

Neben der Ausstattung mit dem siebenfachen Horn besitzt das Lamm sieben Augen, die sein Haupt schmücken. Die sieben Augen des Lammes überblicken gleich den sieben Augen Gottes das gesamte Erdenrund (vgl. Sach 4,10). Die Augen stehen als Symbol für göttliche Allmacht und Allwissenheit.¹⁹³ Der Seher Johannes weist nun diese Eigenschaften

188 Wobei die Hörner das Lamm damit nicht genuin als Widder charakterisieren, sondern zum Sinnbild seiner Machtfülle werden. Vgl. T. HOLTZ, Offb 61.

189 Vgl. zur allgemeinen biblischen Zahlensymbolik der Ziffer 7 J. WERLITZ, Geheimnis 275–279.

190 Vgl. A. SATAKE, Offb 210.

191 Im Judentum findet sich unter den Deutungen dieser Stellen die Vorstellung, dass es die Hörner des Messias gibt, der das Heil für das Volk bringen wird. Vgl. P. BILLERBECK / H. STRACK, Evangelium 8–10. Wobei für Israel die Singularität des Hornes in der Symbolik eine entscheidende Rolle zu spielen scheint. Vgl. M. KARRER, Offb 454.

192 E. PETERSON, Offb 71.

193 Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 57.

Gottes bildhaft Christus zu, wenn er die Symbolfigur des Lammes damit ausstattet. Johannes hält dabei am Monotheismus fest, insbesondere wenn er Christus mit göttlichen Fähigkeiten ausgestattet sieht, weil der Kern der Botschaft eine untrennbare Verbindung zwischen Vater und Sohn darstellt. Die Wirkmacht Gottes bricht sich in und durch Christus Bahn.¹⁹⁴ Aus der göttlichen Verbindung heraus speist sich die Macht, um die Siegel des Buches zu zerbrechen und die Knechtschaft der Menschheit von der Sünde zu beenden.¹⁹⁵

VI.1.2.1.8 Fazit

Mit seiner zweiten christologischen Figur übernimmt der Seher ein gängiges Bild aus der biblischen Vorstellungswelt. Christus erscheint in der Vision des Johannes als Lamm im Thronsaal Gottes. Dies überrascht zunächst auf der Narrationsebene, da im Anschluss an die Anglophanie das Bildwort vom Löwen aus dem Stamme Juda gebraucht wird. Entgegen dieser erzähllogischen Erwartung erscheint Christus am Thron Gottes in der Gestalt des Lammes. Den anscheinenden Bruch im Erwartungshorizont überwindet der Seher, indem er das Lamm in überbordender Fülle als Gott zugehörig klassifiziert. Christus erhält in der Schilderung des Autors der Offenbarung mannigfaltige Attribute, die Gott zugeordnet sind. Sinnbild der ungeteilten Partizipation des Lammes an der Macht Gottes ist das Buch, das Christus aktiv aus der rechten Hand Gottes nimmt. Die Symbolkraft dieses Bildes in Bezug auf die dahinterstehende Christologie ist dabei in keiner Weise von einer genauen Identifizierung des Buches¹⁹⁶ abhängig, sondern erschließt sich aus dem Kontext einer öffentlichen Machtübergabe. In die Darstellung der Befugnisse des Lammes fügen sich nahtlos seine äußerlichen Merkmale an, die der Seher beschreibt. Die Hörner symbolisieren seine allumfassende Macht und Weisheit im Zusammenspiel mit den Augen. Die grenzenlose Befähigung, die dem Lamm zukommt, wird durch die Zahl Sieben hervorgehoben. Dabei verbindet Johannes seinen „himmlischen Christus“ untrennbar mit dem irdischen Jesus, da das Lamm bleibend die Schächtwunde des Kreuzestodes am Leib trägt. Diese Wunde beeinträchtigt allerdings in keiner Weise die von Johannes implizierte göttliche Ausstrahlung, sondern unterstreicht sie noch, da das Lamm selbst in der Verwundung majestätisch vor Gott steht. Vielmehr nimmt Johannes den im Hintergrund der Paschatypologie

¹⁹⁴ Vgl. A. SATAKE, Offb 210.

¹⁹⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 168.

¹⁹⁶ Die pluralen Deutungsmöglichkeiten unterstreichen viel eher noch die theologische Strahlkraft des Bildes und der Bedeutung des Buches für die christologischen Machtbefugnisse.

stehenden apotropäische Topos des Blutes auf und wendet ihn sogleich auf die eschatologische Ekklesia an, die sich unter den Schutz des Lammes stellen kann.¹⁹⁷ Wenn nun Christus als das Lamm im Thronsaal Gottes mit solchen divinen Attributen ausgestattet wird, dann wird er noch näher in das Zentrum der mit Gott gemeinsamen Verehrung gerückt. Selbst das geschundene und tödlich verwundete Lamm wird von Johannes als ein machterfülltes und würdevolles Wesen identifiziert. Die sieben Hörner und Augen des Lammes werden zur Bestätigung seiner Messianität in Verbindung mit dem wirkmächtigen Wesen, welches sich selbst geopfert hat.¹⁹⁸ Der Blick des Sehers zeichnet das Osterereignis nach: Zunächst sieht er den gekreuzigten Christus als das geschlachtete Lamm, im Anschluss daran erhebt sich sein Blick gleich der Aufnahme Christi in den Himmel nach oben, um die göttlichen Attribute an dem geschundenen Körper des Lammes zu erblicken. Das geschlachtete Lamm ist zugleich der Erhöhte. Der Sieg über das Böse ist bereits vollständig im Tod und der Auferstehung Christi geschehen. Der Sieger des Kampfes der Endzeit ist bereits proklamiert, weil die Anhänger Christi die Unheilmächte bezwingen können in der Partizipation an dem einmaligen und unüberbietbaren Sieg Gottes über die Macht der Sünde und des Todes.¹⁹⁹ Diese theologische Botschaft kann der Seher in ein einziges Bild kleiden, weil diese Assoziationen bei den Lesenden respektive Hörenden sofort geweckt werden. So wird aus dem gemarterten und erniedrigten Schlachtopfer ein Sinnbild für die unüberbietbare Größe und Wirkmächtigkeit Gottes, welche alle Schranken der menschlichen Vorstellungskraft überwindet, um schlussendlich in grenzenloser und unbedingter ἀγάπη aus der Selbstopferung die Rettung der Völker aus dem alles verschlingendem Sog des Todes zu befreien.

¹⁹⁷ T. SÖDING, Gott 89.

¹⁹⁸ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 377.

¹⁹⁹ Vgl. L. L. JOHNS, Lamb 175.

VI.1.2.2 Das Lamm auf dem Berg Zion

VI.1.2.2.1 Der Text

Offb 14, 1–5

¹Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

²καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῶδων κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν.

³καὶ ἄδουσιν [ὡς] ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.

⁴οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἀν ὑπάγει. οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ,

⁵καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί εἰσιν.

¹Und ich sah, und siehe, das Lamm auf dem Berg Zion stehend und mit ihm Hundertvierundvierzigtausend, welche seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen geschrieben haben.

²Und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel wie eine Stimme von vielen Wassern und wie eine Stimme eines großen Donners, und die Stimme, die ich hörte, (war gleichsam) wie von Kitharensängern, die auf ihren Kitharen spielen.

³Und sie singen wie ein neues Lied vor dem Thron und vor den vier Wesen und den Ältesten, und niemand konnte das Lied lernen, außer die Hundertvierundvierzigtausend, die von der Erde weg Erkauften.

⁴Diese sind (jene), die sich nicht mit Frauen befleckt haben, denn sie sind jungfräulich rein. Dies (sind) die dem Lamm Folgenden, wohin es (auch) geht. Diese wurden aus den Menschen erkaufte als Erstlingsfrucht für Gott und für das Lamm,

⁵und in ihrem Mund wurde keine Lüge gefunden, sie sind untadelig.

VI.1.2.2.2 Gliederung des Textes

Das 14. Kapitel ist ein Kontrastbild zum vorangegangenen Kapitel. Nachdem die Unheilmächte der Sünde bestialisiert dargestellt wurden, erblickt der Verfasser Christus als Lamm. Eingeleitet wird die neue Vision und der damit einhergehende thematische Wechsel durch das stilbildende καὶ εἶδον. Der erste Vers benennt die Protagonisten, die die Perikope dominieren. Der Fokus liegt auf den Hundertvierundvierzigtausend,

die allerdings durch ihre Verortung beim Lamm in Bezug zu diesem gesetzt werden. V. 2 leitet mit einer gewaltigen Himmelsstimme, die wahrscheinlich das neue Lied selbst ist²⁰⁰, zu der näheren Charakterisierung der Hundertvierundvierzigtausend über und setzt diese in Relation zur himmlischen Sphäre. Die letzten Verse der Perikope beschreiben die Besonderheiten derjenigen, die den Namen Gottes tragen.

V. 1	Das Lamm und seine Erwählten
V. 2	Die Stimme aus dem Himmel
V. 3–5	Charakterisierung der Hundertvierundvierzigtausend

VI.1.2.2.3 Das Lamm auf dem Zion

Christus erscheint im vierzehnten Kapitel dem Seher in einer Vision wiederum als Lamm, welches sich auf dem heiligen Berg Zion befindet. Gleich dem Menschensohn gleichen in der frühjüdischen Apokalypse des vierten Buches Esra wird sich der Sohn Gottes auf dem Berg Zion seinen Feinden sichtbar entgegenstellen (vgl. Offb 20,9) und seine Gefolgsleute, die unter seinen Schutz gestellt sind, um sich scharen (vgl. 4Esra 13, 35–49). Der diabolische Widersacher, der Drache, mag auf dem Strand des Meeres Stellung bezogen haben (vgl. Offb 12,18), Christus allerdings hat auch unter militärischen Gesichtspunkten die herausragende Stellung eingenommen.²⁰¹ Gleich dem Menschensohn gleichen in der ersten Vision befindet sich das Lamm inmitten seiner Getreuen. Wie die Leuchter der Gemeinden, so sind hier die Erwählten Gottes um Christus als das Lamm herum angeordnet. Christus wird wiederum zum Zentrum und Anziehungspunkt der Menschen, die in seiner Nachfolge stehen. Die stehende Position des Lammes ist der Brückenschlag hin zur Thronsaalvision im vierten Kapitel. Auch hier strahlt das Lamm durch sein Auftreten eine immense Würde und Autorität aus. Eine weitere Charakterisierung des Lammes selbst findet in dieser Perikope nicht statt, da der Seher hier die im Verlauf der Offenbarung geschilderte Darstellung des Lammes beim Leser voraussetzt.

VI.1.2.2.4 Der Berg Zion

Das Lamm steht in der Vision des Johannes auf dem $\Sigma\iota\omicron\nu\nu$, dem kulturellen Epizentrum des jüdischen Volkes. Der Berg Zion ist der heilige Berg, auf dem bis zu seiner Zerstörung 70 n. Chr. durch die römischen

²⁰⁰ A. SATAKE, Offb 311.

²⁰¹ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 607.

Besatzungsmächte²⁰² der Tempel Jahwes stand. Der Zion war seit der Eroberung der Stadt der Jebusiter durch David (vgl. 2Sam 5,6) die Stadt der Bundeslade und damit der Anbetung Gottes (vgl. 2Sam 6). Nur Gott und seine Reinen dürfen auf dem heiligen Berg wohnen (vgl. Ps 15, 1f.). Zion wird im alttestamentlichen Kontext als Synonym für Jerusalem verwendet (vgl. Jes 8,18). Damit erscheint das Lamm mit seinen Getreuen in der Stadt der kultischen Verehrung Gottes. Mit diesem Kulthandeln geht von Jerusalem eine Heilsgewissheit für das Volk Gottes aus. Der Zion wird zum Inbegriff der Heilzusage Gottes an die Menschen.²⁰³ Darüber hinaus weckt die Stadt und ihre imposante Feste immer wieder die Konnotationen von Schutz und Sicherheit, die freilich auf dem Beistand Gottes mit seinem Volk gründen²⁰⁴. Der Zion wird in den prophetischen Schriften zum Herrschaftssitz Gottes (vgl. Jes 52,7), von welchem er über alle Nationen sein Königtum ausüben wird (vgl. Ps 99,2). Damit ist im Bild vom irdischen Zion bereits die Vollendung im himmlischen Jerusalem angesprochen. Im himmlischen Jerusalem wird Gott mitten unter den Menschen leben und es wird kein Tempel mehr benötigt, da es keiner kultischen Mittlerinstanz für die Beziehung Gott-Mensch mehr bedarf (vgl. Offb 21,22). Die Stadt Jerusalem wird in der Apokalyptik zum Ort des eschatologischen Heils (vgl. 4Esra 10) und in ihr fließen die Ströme des Wassers des ewigen Lebens (vgl. Offb 21,6).

In dieser Vision des Sehers schaut er zunächst noch den ursprünglichen Ort des irdischen Jerusalem, der den Gefahren der Unheilsmächte ausgesetzt ist. Noch ist das himmlische Jerusalem, wie der Seher es erst zum Ende seines Buches einführt, nicht Teil der irdischen Realität.²⁰⁵ Während noch der Drache und seine Unheilsmächte auf Erden wirken und Chaos und Verwüstung ihre stetigen Begleiter sind, findet sich mit Blick auf den Zion eine Wirklichkeit, welche im krassen Kontrast zur restlichen erleb-
baren Realität steht. Der visionäre Blick des Sehers legt die Wirklichkeit offen, welche durch die Gegensätze und den Kampf zwischen Gut und Böse geprägt sind.²⁰⁶ Noch ist die ewig andauernde Herrschaft Gottes mit den Menschen nicht vollendet, wenn auch freilich der Sieg über alle Unheilsmächte bereits endgültig durch die Auferstehung Christi errungen ist. Aber in der Zeit, da der Drache und die beiden Tiere toben, gibt es

²⁰² Zur Geschichte und theologischen Bedeutung des Tempels nach der Zerstörung vgl. C. THOMA, Tempel 1327–1329.

²⁰³ Vgl. J. SCHREINER, Zion 1462f.

²⁰⁴ Vgl. beispielsweise die wundersame Rettung der Stadt Jerusalem vor der Vernichtung durch Sanherib, dem König der Assyrer, durch Gott in 2Kön 19.

²⁰⁵ Die Unterscheidung zwischen dem irdischen Zion und dem himmlischen Jerusalem macht bereits Wilhelm Bousset in seinem für die Auslegungsgeschichte der Offenbarung lange Zeit wegweisenden Kommentar. Vgl. W. BOUSSET, Offb 380.

²⁰⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 195.

nicht lediglich Schlechtes auf Erden, sondern der Zion bleibt (auch nach der Zerstörung des Tempels) als Leuchtfeuer der Hoffnung der Gläubigen bestehen. Der Zion wird zu dem Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde in der Johannesoffenbarung und zur bleibenden Metapher für die Wohnstatt Gottes unter den Menschen, welche „zugleich in der Geschichte verankert (ist) und doch über sie hinausweist.“²⁰⁷ Der Kern der Botschaft ist eindeutig: Gott ist bereits im Hier und Jetzt mitten unter den Menschen und steht ihnen bei. Gott hat diese Welt nicht dem Untergang übergeben und sie verlassen. Er ist ihre unüberwindbare Festung und die Offenbarung deutet den Sachverhalt im Licht von Joel 3,5, dass auf dem Berg Zion die Rettung derjenigen sein wird, die den Namen des Herrn auf ihren Lippen tragen.

VI.1.2.2.5 Die Hundertvierundvierzigtausend

Die Versiegelung der Knechte wird bereits in Offb 7,3 angekündigt und nun wohl vollzogen. Die in Offb 7,4 genannten Anhänger Gottes erfahren in dieser Perikope eine nähergehende Charakterisierung. Die Zahl der Erretteten ist keine quantitative Größe, sondern eine symbolische. Zwölf gilt im biblischen Kontext als Zahl der Fülle.²⁰⁸ Der Seher multipliziert diese nun noch einmal mit sich selbst, was alleine schon ein Ausdruck einer unüberschaubaren Schar wäre, und dann wiederum mit tausend. Die Zahl Eintausend steht für eine unermessliche Größe, wenn Gott beispielsweise tausend Generationen seine Huld erweist (vgl. Ex 20,6), dann ist dies ein Ausspruch seiner ewigen Treue zu seinem erwählten Volk durch die Zeiten hindurch. Durch diese Multiplikation der Potenz der Zahl Zwölf entsteht für den biblischen Kontext eine Ziffer, welche die größte exakt messbare Zahl angibt.²⁰⁹ Die Zahl der von Gott Erwählten ist keine Ansammlung eines letzten heiligen Restes, sondern eine Botschaft an alle Nationen und Stämme (vgl. Offb 14,6), dass bei Gott für sie das Heil ist. Die Zahl der von Gott Erwählten und Erretteten steht für die bleibende Kontinuität des alten Israels mit dem neuen Israel in der verheißenen Treue Gottes als eines Gottes, der seinen Weg mit und für die Menschen geht.²¹⁰ Zunächst ist der Blick auf den verheißenen Bund mit Israel gerichtet, der im Lichte der Johannesoffenbarung in größerer Dimension als einer rein ethnischen Größe zu denken ist. Der Seher verknüpft in Offb 7 die jüdische Hoffnung der Sammlung der Gerechten durch Gott

²⁰⁷ J. BEUTLER, Hermeneutik 21.

²⁰⁸ Man mag hier nur an die zwölf Stämme Israels oder die zwölf Apostel Jesu denken. Für die Zahlensymbolik der Zahl Zwölf vgl. J. WERLITZ, Geheimnis 285–289.

²⁰⁹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 147.

²¹⁰ Vgl. T. NICKLAS, Frau 62.

mit der Universalisierung des neuen Gottesvolkes durch die Öffnung zu allen Völkern und Nationen, welche das Evangelium empfangen und in Treue zu Gott stehen.²¹¹ In der Zahl der auf dem irdischen Zion mit dem Lamm versammelten Gemeinschaft scheint bereits jetzt das Bild von den ewigen Wohnungen bei Gott im Himmel (vgl. 2Kor 5,1) durch, weil Gott im himmlischen Jerusalem gemeinsam mit dieser unermesslichen Anzahl von Menschen seinen bleibenden Wohnsitz nehmen wird (vgl. Offb 21,3).

Die von Gott Erwählten tragen analog zu den Anhängern des Tieres (vgl. Offb 13,16) ein Zeichen. Aber das Zeichen Gottes befähigt nicht zum Handel mit weltlichen Gütern, sondern ist Zeichen für die Errettung durch die soteriologische Wirkmacht Gottes. Die Anhänger des Tieres mögen das Privileg der ökonomischen Transaktionen auf Erden besitzen, allerdings erscheint dieses wie eine verzerrende Karikatur, da sie ihre wahre Handlungsfreiheit eingebüßt haben und ihren wertvollsten Besitz, die Hoffnung auf das ewige Leben, eingesetzt und verloren haben. Die Hundertvierundvierzigtausend sind durch das Blut Christi von der Sünde losgekauft. Ihr Zeichen, das an die Marken des jüdischen Sklavenwesens²¹² erinnert, auf denen der Besitzer eingetragen ist, ordnet sie Gottes Besitz zu und bedeutet für sie dennoch wahre Freiheit. Diese Dialektik von Sklaverei und Freiheit löst sich nur auf, wenn die von Gott Erwählten an seiner Herrschaft partizipieren (vgl. Offb 1,6) und in seine Familie aufgenommen werden (vgl. Offb 21,7). Das zu Beginn der Schrift verheißene Heil wird an deren Ende in der eschatologischen Schau des himmlischen Jerusalem wieder eingeholt. Durch das bleibende Siegel Gottes am Menschen wird diese Verbindung transportabel sichtbar. Es handelt sich um keine lokale Größe, die nur am Berg Zion wirken würde. Der Name Gottes auf ihren Stirnen drückt ihre Zugehörigkeit aus und verleiht ihnen zugleich die Partizipation an dem Wesen des Lammes und Gottes.²¹³ Mit der Versiegelung durch Gott wird ein unüberwindlicher Graben zwischen den Anhängern Gottes und den Menschen mit dem Zeichen des Tieres sichtbar.²¹⁴

Der Seher formuliert in knapper Weise, dass diese von Gott Erwählten nun das neue Lied der vier himmlischen Wesen und der 24 Ältesten aus dem Thronsaal Gottes lernen können, ohne näherhin auf den Vorgang des „Lernens“ oder das Objekt der pädagogischen Unterweisung einzugehen (vgl. Offb 5,9). Hinter der Aussage des Sehers verbirgt sich die jüdische Hoffnung, dass Israel erst dann ein neues Lied singen wird, wenn die Zeit des Messias angebrochen ist, um die Menschheit ins Heil

²¹¹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 147f.

²¹² Grundlegend zum zeitgenössischen Verständnis des jüdischen Sklavenwesens siehe den Exkurs von Paul Billerbeck in: P. BILLERBECK / H. STRACK, Exkurse 698–744, hier besonders 716–718 und die Anmerkungen c. und e.

²¹³ Vgl. N. HOHNJEK, Lamm 113f.

²¹⁴ Vgl. J. ROLOFF, Offb 148.

zu führen. Die Aufforderung dazu findet sich in Ps 98,1, damit die ganze Erde erfüllt wird von der Herrlichkeit Gottes, wenn er am Ende der Tage kommt (vgl. Jes 42,10f.)²¹⁵ Die Lernfähigkeit der Versiegelten besteht nicht darin, dass sie die Worte des Liedtextes des neuen Liedes sprechen können, sondern dass sie dessen Inhalt erfassen können. Es handelt sich um einen Erkenntnis- und Verstehensakt auf theologischer Ebene.²¹⁶ Der Spannungsbogen, welches Lied sich hinter dem „neuen Lied“ verbirgt, wird in Offb 15,3f. gelöst, wenn der Seher den Wortlaut des Liedes des Mose und des Lammes nennt. Das Lied eröffnet der unter das Gericht Gottes gefallenen Welt eine neue Perspektive, weil es nicht der Wille Gottes ist, alle Völker zu vernichten, sondern zu sie retten. Sein Anliegen ist die Beglaubigung der Verheißung, die an Mose ergangen ist und ihre Hinführung durch Christus als einer eschatologisch aufgeladenen Mosefigur zu einer Gemeinschaft mit Gott.²¹⁷ Das Lied wird zum Manifest der Anbetung Gottes durch die Glaubenden, auch gerade durch sein Gerichtshandeln hindurch, das unweigerlich die soteriologisch dimensionierte Loskaufung durch das Blut Christi als Akt der Barmherzigkeit impliziert. Die Hundertvierundvierzigtausend sind durch die Selbsthingabe Christi am Kreuz erlöst und werden so zur Erstlingsgabe Gottes. Ihre Wegnahme von der Erde (vgl. Offb 14,3) ist Ausdruck ihrer bereits jetzigen Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes, auch wenn der eschatologische Kampf auf Erden erst noch auszutragen sein wird. Die Unheilmächte, die auf Erden wirken, haben keinen Zugriff mehr auf die mit dem Siegel Gottes Gezeichneten, weil die Hingabe Jesu ein unwiderrufliches Ereignis der Geschichte ist, das bereits im Hier und Jetzt seine Wirkmächtigkeit an ihnen erweist. Die Tadellosigkeit der von Gott Besiegelten erstreckt sich nicht in rein asketischen Vorstellungsmomenten²¹⁸, sondern ist weiter zu denken als eine Abwehr aller Götzendienste, die in den Augen Gottes tatsächlich verunreinigend sind. Das verwendete Verb *μολύνω* begegnet bereits in Offb 3,4 in dem Schreiben an die Gemeinde in Sardes, die sich nicht nur Werke Gottes zuschreiben kann, sondern sich durch widergöttliche Dienste verunreinigt hat. Nur einige Wenige haben sich keine befleckende Schuld aufgeladen und können mit den weißen Gewändern Gottes bekleidet werden (vgl.

²¹⁵ Vgl. P. BILLERBECK, Briefe 801f.

²¹⁶ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 609.

²¹⁷ Vgl. W. FENSKE, Lied 261–263.

²¹⁸ Anders sieht dies Wilhelm Bousset, der hier das Bild christlicher Asketen erkennen möchte. Vgl. W. BOUSSET, Offb 381. Allerdings wird m. E. eine Engführung auf die Enthaltensamkeit der Hundertvierundvierzigtausend der theologischen Leitlinien der Johannesoffenbarung nicht gerecht, da die Christen in der Welt durch vielerlei Arten in Versuchung geführt werden und sich ihre Makellosigkeit nicht allein auf sexuelle Enthaltensamkeit fokussieren lässt. Die Anklagepunkte der Sendschreiben an die Gemeinden (vgl. Offb 2–3) sind differenzierterer Natur.

Offb 4,5). Wenn der Seher mit dem Beflecken tatsächlich eine sexuelle²¹⁹ Verunreinigung beschreiben würde, dann würde dies zwangsweise zu einer Denunziation aller verheirateten Christen zugunsten einer Minderheit führen.²²⁰ Die Hoffnung auf die Erwählung und Siegelung durch Gott wäre auf einen kleinen Kreis der Gläubigen beschränkt und würde für die Mehrzahl der Gemeindemitglieder zu einer Schwächung ihres Glaubens führen, da ihre Lebenssituation als Ehepartner sie in den Konflikt führen würde. Die Zahlensymbolik der Hundertvierundvierzigtausend im Zusammenspiel mit der Ekklesiologie im Gesamtduktus der Offenbarung spricht eher für eine Universalisierung der Geretteten hin auf die gesamte Kirche.²²¹ Gegen eine buchstabengetreue Auslegung spricht zudem die Annahme, dass der Autor der Offenbarung nicht lediglich männliche Christen als Adressaten im Fokus hatte, sondern ebenfalls gläubige Frauen.²²² Wahrscheinlicher ist es, dass hierin Reminiszenzen an die Praxis christlicher Wandermissionare anklingen, welche zu der Entstehungszeit der Offenbarung durch Kleinasien zogen und sich an dem Lebensideal der völligen Hingabe und Freiheit für Gott radikal orientierten, um dem Anspruch einer rigorosen Ethik der totalen Hinwendung zu Gott gerecht zu werden.²²³ Diese Erinnerung sind aber nicht im Literalsinn völlig auflös- und ekklesiologisch anwendbar.

Die Hundertvierundvierzigtausend stehen als Prototyp für die Braut des Lammes im Fokus und müssen in der Gestalt „jungfräulich“ und makellos (vgl. Offb 14,4f.) sein, da sie sich konsequent der Anbetung der widergöttlichen Unheilsmächte der Welt verschlossen und an ihrem Glauben auch in der Bedrängnis festgehalten haben.²²⁴ Die Kirche Gottes ist das Pendant zur Unzucht treibenden Hure Babylon²²⁵, die aufgrund ihrer Handlungen dem Untergang geweiht ist (vgl. Offb 14,8). Die erlesene Erstlingsgabe wird Gott und dem Lamm zugeeignet und erreicht darin christologische Höhen, da wiederum die *communio* Gottes mit Christus herausgestellt wird. Durch die herrschaftliche Position des Lammes auf dem heiligen Berg Zion wird die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Gottes betont und herausgestellt. In

²¹⁹ So Ernst Lohmeyer, der das für seine Exegese entscheidende Moment der völligen sexuellen Abstinenz auch noch auf das männliche Geschlecht der Hundertvierundvierzigtausend engführt und die Charakterisierung der von Gott Gesiegelten lediglich unter sexual-ethischen Gesichtspunkten einordnet. Vgl. E. LOHMEYER, Offb 123.

²²⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 322.

²²¹ Vgl. R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik 458.

²²² Vgl. A. SATAKE, Offb 311.

²²³ Vgl. J. ROLOFF, Offb 149f.

²²⁴ Vgl. T. NICKLAS, Frau 63; auch H. GIESEN, Offb 322.

²²⁵ Hierbei ist der Terminus der Hurerei im Kontext der Bildfeldtradition viel weiter zu fassen als sexuelle Lasterhaftigkeit. Die Hure steht in der bildtheologischen Motivik diametral der Braut gegenüber und wird zum Signum des Götzendienstes. Vgl. hierzu die Studie von R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik 396–401.

der Sammlung der versiegelten Hundertvierundvierzigtausend entsteht ein Sinnbild für die Sammlung der gesamten ἐκκλησία Gottes durch die Heilstat Christi, die durch die Darstellung als Lamm symbolisiert wird. Durch die Verbindung der Hundertvierundvierzigtausend aus den Stämmen Israels mit den direkt darauf folgenden Heiligen aus allen Völkern und Nationen (vgl. Offb 7, 4–10) wird aus der scheinbaren Diskontinuität eine Kontinuität, die in dem, das alte und neue Israel verbindenden, Heilsweg Gottes gründet und eine unauflösliche Heilsgewissheit für alle Menschen ermöglicht, die Gott und dem Lamm in Treue folgen und sich nicht durch die Versuchungen des Götzendienstes verleiten lassen. Die Christinnen und Christen Kleinasiens und der gesamten Welt dürfen auf die Errettung durch Gott und das Lamm hoffen, weil auch ihnen das εὐαγγέλιον verkündet wird (vgl. Offb 14,6) und sie unauslöschlich eingetragen werden in das Lebensbuch des Lammes, um an der eschatologischen ewigen Herrschaft Gottes zu partizipieren.

VI.1.2.2.6 Fazit

Die Dramaturgie der Gesamtkomposition der Offenbarung aufgreifend stellt der Seher in seinem 14. Kapitel der Schrift den scheinbar unbesiegbaren Mächten des Bösen eine heilige Schar gegenüber. Die von Gott mit seinem Zeichen Versiegelten versammeln sich um das Lamm auf dem für Israel heiligsten Berg. Die Kontrastfolie zu den der Unheilsmacht der Sünde Verfallenen wird deutlich durch Johannes gezeichnet. Auf der Seite der diabolischen Mächte sind all jene, die sich mit der Hure Babylon einlassen und Unzucht treiben. Auch jene erhalten ein Zeichen, das ihre innere Zugehörigkeit nach außen hin sichtbar werden lässt. Diametral gegenüber stehen die Anhänger des Lammes. Sie werden durch den Seher als tadellos und unbefleckt charakterisiert. Ihr Zeichen dient ihnen nicht in irdischer Kategorie zur Ausübung wirtschaftlicher Macht, sondern ist ein Signet der Treue zur Verheißung Gottes. Johannes lässt mit der Schar der Hundertvierundvierzigtausend eine unvorstellbare Menge an Gottestreuen auftreten, deren Quantität sich nicht in der Zahl erschöpft, sondern durch die dahinterstehende Symbolik zu ermessen ist. Dass der Autor der Offenbarung das gesamte Volk Gottes universell hineinnimmt, wird deutlich, wenn im unmittelbaren Kontext der Perikope der Engel allen Völkern und Nationen das Evangelium verkündet (vgl. Offb 14,6) und bei der expliziten Auflistung der Stämme, die die Hundertvierundvierzigtausend bilden, die unzählbare Menge aus der gesamten Menschheit hinzugegestellt wird (vgl. Offb 7, 4–10). Johannes gelingt es in seinem Bild der Hundertvierundvierzigtausend Erretteten die Vorrangstellung Israels unangetastet zu lassen und gleichsam universell auf das gesamte Gottesvolk zu weiten. Alle, die in Treue zu Gott stehen, und sich nicht auf die

Seite der diabolischen Antipoden stellen, sollen sich unter diese heilige Schar subsumieren. Das vorbildliche Ideal dieser Gläubigen wird durch Johannes in der Schilderung ihrer Charakteristika betont. Der Grundton der Beschreibung der Hundertvierundvierzigtausend ist allerdings ein paränetischer. Johannes setzt an entscheidender Stelle ein Gegenmodell der Lebensführung zu der Praxis der Anhänger der Unheilsmacht der Sünde. Die Engführung auf sexuelle Enthaltensamkeit ist dabei nicht das teleologische Schlüsselmoment, sondern dies eröffnet sich vielmehr in der generellen Abkehr von allem Gottverneinenden. Johannes nimmt die gängige Vorstellung auf, dass Unzucht symptomatisch für alle durch den Menschen mögliche Form der Idolatrie steht.²²⁶ Der Autor der Offenbarung nutzt den Vergleich aus dem sexual-moralischen Bereich konsequent in seiner bildtheologischen Sprache, um auf generelle Verfehlungen aufmerksam zu machen. Der Hure Babylon, der Gespielin der Mächtigen der Erde (vgl. Offb 17, 1f.), stellt er das himmlische Jerusalem als die reine²²⁷ Braut Gottes gegenüber (vgl. Offb 21,9). Eine Auflösung des Bedeutungsgehalt dieser Aussagen in reine Sexualethik greift zu kurz. Johannes will die gesamte Ekklesia an ihren Fixpunkt im Leben erinnern und sie zu loyalen Handeln gegenüber Gott in der Konkretion ihrer Lebensführung ermahnen. Das Bild vom Lamm, das seine Schar um sich sammelt, verheißt zugleich den Lohn, der dem Volk Gottes vor Augen gestellt wird. Welch intensive Gottesbeziehung Johannes seinen Adressatinnen und Adressaten vor Augen stellt, wird deutlich, wenn die von Gott Erwählten dadurch gekennzeichnet sind, dass sie dem Lamm überallhin folgen können (Offb 14,4).²²⁸ Der Schutz des Lammes und seine Nähe sind Quell ewigen Lebens, da das Lamm selbst das Symbol der soteriologischen Macht Gottes ist. Die Verbindungslinie zwischen dem Berg Zion und dem himmlischen Jerusalem verdeutlicht nochmals die eschatologische Hoffnungsperspektive, die Johannes den Christinnen und Christen als Gegenprogramm zu den Verlockungen des Drachen und seiner bestialischen Komplizen vorstellt.

²²⁶ Vgl. P. RICHARD, Apk 178f.

²²⁷ Der Aspekt der Reinheit wird ebenfalls auf die Glaubenden übertragen, der auch eine kultische Facette besitzt (vgl. Lev 17–26). Darin erschließt sich das Bild der durch Gott Gesiegelten aber nicht im Vollsinn, sondern beleuchtet nur einen Teilaspekt.

²²⁸ Vgl. A. SATAKE, Offb 311.

VI.1.3 *Christus auf der Wolke*

VI.1.3.1 Der Text

Offb 14, 14–20

¹⁴Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκὴ, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὄξύ.

¹⁵καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ κρᾶζων ἐν φωνῇ μεγάλῃ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης· πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι, ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς.

¹⁶καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ.

¹⁷Καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων καὶ αὐτὸς δρέπανον ὄξύ.

¹⁸καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὄξύ λέγων· πέμψον σου τὸ δρέπανον τὸ ὄξύ καὶ τρύγησον τοὺς βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς γῆς, ὅτι ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς.

¹⁹καὶ ἔβαλεν ὁ ἄγγελος τὸ δρέπανον αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν καὶ ἐτρύγησεν τὴν ἀμπελον τῆς γῆς καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν.

²⁰καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλιῶν τῶν ἵππων ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων.

¹⁴Und ich sah, und siehe, eine weiße Wolke, und auf der Wolke saß einer dem Menschensohn Gleichenden, auf seinem Haupte einen goldenen Kranz habend und in seiner Hand eine scharfe Sense

¹⁵und ein anderer Engel trat heraus aus dem Tempel mit lauter Stimme rufend zu dem, der auf der Wolke saß: *Sende deine Sense und ernte, weil gekommen ist die Stunde zu ernten, weil dürr geworden ist die Ernte der Erde!*

¹⁶Und der, der auf der Wolke saß, setzte seine Sense an die Erde und abgeerntet wurde die Erde.

¹⁷Und ein anderer Engel trat heraus aus dem Tempel im Himmel, auch er eine scharfe Sense habend.

¹⁸Und ein anderer Engel kam aus dem Altar, der Macht über das Feuer hatte und er rief mit lauter Stimme zu dem, der die scharfe Sense hatte: *Sende deine scharfe Sense und schneide ab die Trauben des Weinstockes der Erde, weil reif sind seine Trauben geworden.*

¹⁹Und der Engel setzte seine Sense an die Erde und er erntete den Weinstock der Erde ab und schleuderte (die Trauben) in die grossen Kelter des Zornes Gottes.

²⁰Und die Kelter wurde außerhalb der Stadt getreten und es kam Blut aus der Kelter heraus bis an das Zaumzeug der Pferde, tausendsechshundert Stadien weit.

VI.1.3.2 Gliederung des Textes

Die Perikope wird analog zu dem gängigen Beginn einer Vision in der Offenbarung des Johannes durch die Formulierung καὶ εἶδον eingeleitet. Die darauffolgenden Beschreibungen der zwei Ernten in ihrer Grundstruktur sind parallel zueinander aufgebaut: Vor der eigentlichen Erntehandlung werden die Erntenden zunächst eingeführt, die dann in einem zweiten Schritt rückgebunden werden an die Sphäre Gottes und als letzten Akt die Ernte selbst vollziehen.

Der Seher wendet sich zunächst dem Hauptakteur seines ersten Gerichtsbildes zu und beschreibt den Menschensohn gleichen inklusiver seiner äußeren Attribute. Auf die Beschreibung des Menschensohn gleichen folgt der erste Erntevorgang, eingeleitet durch die Befehlsübermittlung durch einen Engel. Das ἄλλος ἄγγελος gibt dabei der Zeit der Ernte ihre innere Struktur. Bei jeder Erwähnung eines anderen Engels wird die Dramaturgie der Erntehandlungen vorangetrieben und zugleich zurückgebunden an die Vollmacht Gottes über das Gericht. Symbolisiert wird dies durch den Tempel sowie den Altar als die Ursprünge der Gerichtshandlung. Die Zweiteilung der Ernte ist zum einen durch ihre Akteure bestimmt sowie zum anderen durch die Form der Ernte. Der Menschensohn gleiche erntet mit der Sense im Kontrast zur Weinlese des Engels. Die Lese der Trauben ist im letzten Abschnitt mit einem Drohbild verknüpft, was ein besonderes Spezifikum im Ablauf des Gerichtsbildes im Vergleich zum ersten Erntevorgang darstellt.

V. 14	Der Menschensohn gleiche
V. 15	Die Ankündigung der ersten Ernte
V. 16	Die erste Ernte
V. 17	Der andere Ernteengel
V. 18	Die Ankündigung der zweiten Ernte
V. 19a	Die zweite Ernte
V. 19b–20	Die Kelter des Zornes Gottes

VI.1.3.3 Die Wolke

Die Perikope Offb 14, 14–20 wird durch das einleitende καὶ εἶδον bereits zu Beginn als Visionsbericht des Sehers von Patmos gekennzeichnet. Seine Ausführungen sollen den Hintergrund einer himmlischen Schau besitzen. Mit dem – den Lesefluss unterbrechenden – Einschub καὶ Ἴδού wird die besondere Aufmerksamkeit des Lesenden sichergestellt. Wie bereits in der ersten Christusvision (vgl. Offb 1, 12–20) wendet sich der Blick des Johannes nicht direkt auf Christus, den eigentlichen Hauptakteur der Vision.

Zunächst rückt das Vehikel des Menschensohngleichen in den Blick.²²⁹ Er erscheint auf einer weißen²³⁰ Wolke. Damit schlägt Johannes eine Brücke zu dem Beginn seiner Schrift, wenn er in Offb 1,7 die Ankunft des Auferstandenen als ein Kommen mit den Wolken definiert.²³¹ Die Verbindung zu der Wolke scheint für den Verfasser eine konstitutive zu sein. Der Menschensohngleiche erscheint in der gesamten Perikope als ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης (vgl. Offb 14,15.16). Wenn der Menschensohngleiche in dieser Szene in den Blick gerät und als Akteur auftritt, dann als derjenige, der auf der Wolke Platz genommen hat. Die Wolke ist im römischen wie auch im hellenistischen Kontext ein besonderes Attribut der göttlichen Wesen.²³² Die spezifische Haltung des Menschensohngleichen als Sitzender auf der Wolke lässt daneben noch die Reminiszenz eines zu Gericht sitzenden Richters aufscheinen²³³ und der Seher gibt darin bereits in der Einleitung seiner Vision einen Hinweis auf den thematischen Topos, der folgen wird. In die explizit zugeschriebene Körperhaltung Christi ist zugleich seine Dignität als Herrscher und Richter eingetragen.²³⁴ Christus ist es, der beide Ämter im eschatologischen Gericht in seiner Person vereint.

Das Alte Testament kennt in diversen Narrationen die Wolken als begleitendes Element der Erscheinung Gottes²³⁵, entweder als Signum einer Theophanie oder in attributiver Form als sein ihm eigenes Trans-

²²⁹ Hier ist eine starke Parallele zu dem Visionsbeginn von Offb 19,11 festzustellen. Dort wird ebenfalls mit καὶ εἶδον und καὶ ἰδοὺ der Beginn der Erzählung gesteckt und auch der Blick des Sehers wandert dort zunächst auf das Transportmedium der Gestalt. In diesem Falle ist es das weiße Pferd, auf dem die Person des eigentlichen Interesses sitzt.

²³⁰ Der Farbe der Wolke scheint der Verfasser der Offenbarung eine besondere Funktion beizumessen, da diese besondere Farbqualifikation sich weder in der Vorlage des Danielbuches (vgl. Dan 7,13) noch in den auf dieser Vorlage aufbauenden neutestamentlichen Schrift wiederfindet. Wahrscheinlich betont der Seher in der Zuschreibung der Wolke den besonderen Glanz, der den Menschensohngleichen umgibt. Analog zu den Darstellungen in Offb 1,14; 19,11 (dort ist das Reittier Christi ebenfalls als ein weißes beschrieben) wird die Gestalt Christi in besonderer Pracht durch den Seher geschildert. Vgl. A. SATAKE, Offb 323.

²³¹ Ein Bruch ist freilich zu erkennen, wenn man in Offb 1,7 den genauen Wortlaut verfolgt. Dort tritt die Wolke im Plural auf, in der hier behandelten Perikope allerdings untypisch im Singular.

²³² Man möge hier nur an den Sohn des Zeus, Ares, denken, der nach der Verwundung durch Diomedes (unter Beihilfe der Athene) in Wolken gehüllt in den Göttersitz des Olympos auffährt, um Klage bei seinem Göttervater Zeus gegen diese schmähliche Tat vorzubringen. Vgl. Homer, Ilias, Fünfter Gesang 855–887. Vgl. auch noch weitere Beispiele aus dem griechisch-hellenistischen Umfeld bei A. ΟΕΡΚΕ, νεφέλη 906f.

²³³ Vgl. A. SATAKE, Offb 323.

²³⁴ Vgl. K. BERGER, Apk 1110.

²³⁵ Die Wolke als Sinnbild der Gegenwart Gottes enthält eine dialektische Logik, da sie die Person Gottes gerade durch das eigentliche Verhüllen erkennen lässt. Vgl. X. LÉON-DUFOUR, Wolke 768.

portmittel (vgl. Ex 16,10²³⁶; Lev 16,2; Num 11,25; Ps 104,3; Jes 19,1; Dan 7,13). Wie herausragend die Wolke als göttliches Attribut im alttestamentlichen Umfeld erscheint, wird in Ez 30,3 MT²³⁷ herausgestellt, da dort der Tag Adonais als der Tag der Wolke beschrieben wird: אֲנִי אֶהְיֶה לְיָמֵי הַבָּרָק. Neutestamentlich begegnet das Motiv der Wolken an theologisch markanten Stellen, wenn sie beispielsweise einerseits an zentraler Stelle bei der Verklärung Christi als Ort der Stimme Gottes erscheint (vgl. Mk 9,7; Mt 17,5; Lk 9,34f.) und andererseits bei seiner Apotheose (vgl. Apg 1,9). Für die eschatologische Dimension des Menschensohnes ist darüber hinaus das Erscheinen von Wolken ein bleibendes Moment im Neuen Testament, um die Sammlung des erwählten Volkes von allen Enden der Erde vorzunehmen (vgl. Mk 13,26 parr.).²³⁸ Von besonderem Stellenwert für den Verfasser der Offenbarung erscheint der Beleg im alttestamentlichen Prophetenbuch Daniel. Dort erscheint der Menschensohngleiche ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (vgl. Dan 7,13). Die Parallele der Figur des Menschensohngleichen zum Buch Daniel wurde bereits in der ersten Vision des Menschensohngleichen herausgestellt.²³⁹ Eine weitere Verbindungslinie findet sich im frühjüdischen Schrifttum, wenn beispielsweise in 4Esra 13,3 die messianische Gestalt aus dem tobenden Sturm des Meeres auf den Wolken des Himmels herausschwebt. Als gemeinsames Moment dieser Stellen ist festzuhalten, dass sie ihren Konnex in der Darstellung einer oder mehrerer Wolken darin haben, dass mit dem Erscheinen der Wolken eine Verbindung zur himmlischen Sphäre geschaffen wird. Wo die Wolken sind, da ist im Rahmen dieser Perikopen die Nähe zu Gott gesetzt. Die Wolken werden so zum Symbol für die göttliche Sphäre, wenn irdische Augen sie erblicken²⁴⁰. Für die hier behandelte Stelle Offb 14, 14–20 ist die Verortung der Wolke am Beginn der Schau durch den Verfasser herausstechend. Heinrich Kraft ist der Ansicht, dass die Position am Anfang der Perikope von Offb 14,14 vom Verfasser deshalb gewählt wurde, um in der

²³⁶ Die Erscheinung Gottes in Verbindung mit einer Wolke ist in besonderem Maße ein entscheidendes Motiv der Exoduserzählung. Gott in der Gestalt einer Wolkensäule wird zum sicheren Führer Israels durch die tödlichen Gefahren des Auszugs aus Ägypten (vgl. Ex 13,21; 14,19ff.). Für die Bedeutung der Theophanie in Gestalt einer Wolke für das Alte Testament vgl. A. OEPKE, νεφέλη 907f.

²³⁷ Die Septuaginta kennt den auf die Wolken verweisenden Zusatz nicht: ὅτι ἐγγύς ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμέρα πέρας ἐθνῶν ἔσται (Ez 30,3 LXX)

²³⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza weist in diesem Kontext zu Recht darauf hin, dass die gesammelten Erwählten bereits symbolisch in Offb 14, 1–5 dargestellt wurden und der Fokus des Autors auf allen Völkern liegt, die dem Gerichtshandeln Gottes unterworfen sind. Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Offb 113f.

²³⁹ Vgl. hierzu die Ergebnisse im Kapitel VI.1.1.1.3 dieser Studie.

²⁴⁰ Die weiße Wolke ist im Setting der durch Johannes beschriebenen Szenerie ein entscheidender Signalgeber für das darin verarbeitete Epiphanieerlebnis. Vgl. T. HOLTZ, Offb 106.

Traditionslinie von Ez 30,3 als sichtbares Zeichen für den Tag des Herrn zu dienen.²⁴¹ Damit würde das Gerichtshandeln Gottes nach der Versiegelung seiner Knechte nun unmittelbar beginnen und in dem Sieg über das Tier und seine Propheten (vgl. Offb 19,11ff.) gipfeln. Die Parallelen im Erzählaufbau der Eingangsverse der beiden Perikopen (Offb 14,14 und Offb 19,11) lassen eine Nähe erkennen. Die besondere Hervorhebung der Farbe der Wolke als λευκη, unterstreicht diese Verbindung eigens, da auch das Pferd des Siegers in Offb 19,11 ein weißes ist. Die Farbe Weiß ist in der Offenbarung als Farbe der himmlischen Sphäre konnotiert und findet sich ansonsten nirgends in der Heiligen Schrift in Verbindung mit der Beschreibung der Wolke. Sie wird zur Farbe „für Reinheit, für Herrlichkeit und für Sieghaftigkeit“.²⁴² Auf diesem Symbol der göttlichen Dignität erscheint der Menschensohnliche nun wiederum dem Seher von Patmos. Die Wolke ist sein dienstbares Transportmittel, um die Zeit der Ernte einzuleiten. Damit wird die Legitimität der Handlung sichtbar und die Vollmacht des Menschensohnlichen ist hineingenommen in die göttliche Sphäre.

VI.1.3.4 Der Menschensohnliche auf der Wolke

Bei der Sichtung der exegetischen Forschungslandschaft wird deutlich, dass sich bezüglich der Deutung des Menschensohnlichen aus Offb 14 drei Hauptpositionen abzeichnen. Einerseits findet sich die Deutung des Menschensohnlichen als Engel, die durch die Formulierung ἄλλος ἄγγελος aus Offb 14,15 abgesichert wird. Die zweite Gruppierung unternimmt den Versuch, die Gestalt des Menschensohnlichen als ein höheres Engelswesen zu verstehen im Licht von Dan 7,13. Die dritte Position identifiziert den Menschensohnlichen mit dem Menschensohnlichen aus Offb 1 und damit als Christus. Die folgenden Unterpunkte beleuchten die diversen Argumentationsstrukturen und ordnen sie abschließend ein.

VI.1.3.4.1 Der Menschensohnliche als Engel

Die erste Gruppierung vertritt die Ansicht, dass der Menschensohnliche den Engeln zuzuordnen sei und beruft sich dabei in der Kernthese auf die Formulierung ἄλλος ἄγγελος aus Offb 14,15.²⁴³ Damit wird der Engel, der nach dem Menschensohnlichen in den Fokus gerät als ein „anderer“ Engel beschrieben. Dadurch, so die Argumentationsstruktur, sei der auf der Wolke Sitzende lediglich ein Engel und über den Vers 15

²⁴¹ Vgl. H. KRAFT, Offb 197.

²⁴² K. HUBER, Menschensohn 228.

²⁴³ Vgl. H. KRAFT, Offb 197f. und H. RITT, Offb 77f.

näherhin charakterisiert. Das Relativpronomen ἄλλος würde ein Kontinuum ausdrücken und den Menschensohnähnlichen in die Gruppe der Engel eingliedern. Damit würde das für den Aufbau der Offenbarung des Johannes bekannte Phänomen einer Siebenerreihe zur Gliederung entstehen: Drei Engel zu Beginn der Aufzählung (Offb 14,6.8.9), dem Menschensohn gleichen in der Mitte (Offb 14,14) und drei Engel am Ende (Offb 14,15.17.18). Diese Deutung kann allerdings auch gegen die Deutung des Menschensohn gleichen als Engel verstanden werden, wenn die Position des Menschensohn ähnlichen in deren Zentrum eine Aufbrechung der Hierarchie anzeigen würde.²⁴⁴

Ein zutreffenderes Argument zur Bestimmung des Menschensohn gleichen als Engel zielt auf die Befehlsstruktur ab. Der Menschensohn gleiche erhält anscheinend von einem Engel in Offb 14,15 einen Befehl. Christus steht in der Hierarchie allerdings eindeutig über einem Engel und muss daher eigentlich keine Befehle aus dem Mund eines Engels entgegennehmen.²⁴⁵ Der Aufbau von Offb 14, 14–20 lässt ein weiteres Argument für die These aufscheinen, wenn dem Menschensohn gleichen in dem Ablauf und dem Aufbau der Schilderung der Weinlese (vgl. Offb 14,18f.) ein ἄλλος ἄγγελος gegenübergestellt wird, der wie der Menschensohn gleiche agiert, obwohl nach messianischer Tradition nur der Repräsentant Gottes die Gewalt über das Endgericht inne hat.²⁴⁶ Der Menschensohn würde hier lediglich für den ersten Abschnitt der Ernte eine entscheidende Rolle spielen, bei der zweiten Ernte, der Weinlese, tritt der Menschensohn gleiche auf der Wolke nicht wieder in Erscheinung, was auf eine unbedeutende oder unerwähnenswerte Rolle, zumindest beim zweiten Ernteprozess, schließen lässt.²⁴⁷ In der synoptischen Zusammenschau der Erntebilder der Evangelien tritt der Menschensohn als der Sender der Engel in Erscheinung und nicht umgekehrt. Die Exekutiven des Endgerichts sind die Engel, welche durch den Menschensohn beauftragt werden, um die Ernte einzuholen (vgl. Mk 13,26f.; Mt 13,39). Unter der Prämisse, dass der Verfasser der Apokalypse die Tradition der Evangelisten voraussetzen würde, gäbe es hierin eine bedeutende Verschiebung der Rollenbilder innerhalb des Endgerichts. Dieser inneren Spannung kann eventuell exegetisch mit einem zweifachen Gerichtshandeln begegnet werden, welches zum einen durch Christus und in einem zweiten Schritt durch einen Engel durchgeführt wird.

Eine weitere Argumentationslinie spricht der Gestalt des Menschensohnes einen christologischen Bezug ab, da seine Attribute (Sichel, Farbe

²⁴⁴ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 236.

²⁴⁵ Vgl. T. ZAHN, Offb 524f.

²⁴⁶ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 236f., P. RICHARD, Apk 186.

²⁴⁷ D. E. AUNE, Rev 801.

der Wolke, der goldene Kranz sowie sein Sitzen) nicht dem Buch Daniel, welches in dieser Auslegung als Vorbild der Figur des Menschensohngleichen dient, zu entnehmen wären²⁴⁸ oder nicht typologisch für die Darstellung des Messias in der Offenbarung seien.²⁴⁹ Zu bedenken gilt es hierbei, dass der Autor der Johannesoffenbarung in seinen Bildern eigene Wege der Interpretation und der hybriden Bildung von bekannten Motiven beschreitet. Die Tragfähigkeit der Bilder innerhalb der Offenbarung liegt gerade darin, dass sie die lediglich annähernden Möglichkeiten zur Deskription transzendenter Vorgänge durch verschiedenartige Assoziation beim Adressaten aufruft. Eine Beschreibung der himmlischen Sphäre bleibt immer lückenhaft und ebenso behelfsmässig sind daher die Bilder, welche der Verfasser der Offenbarung aufruft. Ihr Potenzial liegt in der Vermengung diverser vorgeprägter Traditionen und der dadurch entstehenden annähernden Beschreibung einer radikalen Selbstoffenbarung Gottes und einer apokalyptischen Deutung der Welt. Ein entscheidender Punkt dieser Transformation der Welt hin zum Guten ist das Gericht. Bei der Deutung der Figur des Menschensohngleichen in Offb 14,14 als ein Engel würde offen bleiben, welche Rolle Christus in diesem für eine Apokalypse immanenten Vorgang des Gerichts zukommen würde. Ein Gerichtsbild ohne christologischen Bezug steht im Verdacht seine Profilierung und Zentrierung unerwähnt zu lassen.

VI.1.3.4.2 Der Menschensohngleiche als engelhafter Christus

Die zweite Position versucht eine vermittelnde These der beiden Pole in der Frage nach der Zuschreibung des Menschensohngleichen in Offb 14,14 einzunehmen. Sie beruft sich dabei auf eine antike judenchristliche Tradition, die im Kern auf den Menschensohngleichen als einen Typos recurriert, der eng mit der Erscheinung aus Dan 7,13 verbunden ist.²⁵⁰ Das Motiv eines Menschensohngleichen, der in Verbindung einer Wolke erscheint, wird hierbei auf ein höheres Engelswesen bezogen. Durch eine synoptische Betrachtung der Erscheinung in Offb 14 mit dem Menschensohngleichen aus der ersten Vision der Johannesoffenbarung können

²⁴⁸ P. RICHARD, Apk 185–187; freilich mit der folgenden Relativierung, dass die Interpretation nicht ausdrücklich ausschließt, dass der Menschensohn Christus ist.

²⁴⁹ D. E. AUNE, Rev 800f. Auffallend ist hierbei, dass die exegetische Forschungslandschaft aus den Attributen nicht zwangsweise eine Anlehnung der Deutung der Gestalt des Menschensohngleichen als Christus vornimmt, sondern diese Attribute gerade als Beleg für die herausgehobene Stellung heranziehen und so die Messianität der Gestalt herausstellen; vgl. hierzu J. ROLOFF, Offb 154.

²⁵⁰ J. ROLOFF, Offb 154. Wobei zu beachten ist, dass Jürgen Roloff den auftretenden Menschensohngleichen als den wiederkehrenden Jesus identifiziert und diese Deutung lediglich en passant erwähnt.

einige der zugewiesenen Attribute der dargestellten Gestalt eine größere Verbindung zum jüdisch-christlichen Kontext und damit auch zum prophetischen Buch Daniel herstellen. Neben der parallelen Darstellung des Menschensohngleichen in Dan 7 gibt es weitere Bezugspunkte für eine solche exegetische Deutung. Engel können am Glanz der Herrlichkeit des Allerhöchsten partizipieren (vgl. Ez 10,4) und so mit dem strahlenden Antlitz des Menschensohngleichen (vgl. Offb 1,16) in Verbindung gesetzt werden. Das schneeweiße Haar des Menschensohngleichen aus Offb 1,14 begegnet dem Leser in der Darstellung des Engels in der Apokalypse Abrahams (vgl. Apoc. Abr. 11,1). Eine weitere Verbindungslinie zwischen Engeln und der Herrlichkeit Gottes findet sich in der griechischen Baruch-Apokalypse. Dort wird eine Krone (vgl. Offb 14,14) beschrieben, die die Strahlkraft der Sonne aufgreift (vgl. hierzu Offb 1,16) und die Frage nach der Reinheit der Menschen, ergo den Gerichtstopos aufwirft (vgl. ApcBar(gr) 8). Die Krone wird als das höchste Kleinod vier Engeln als deren Behütern und Restauratoren in der Nacht anvertraut. Damit wäre wiederum eine enge Verzahnung zwischen Gott und seinen Dienern, den Engeln gegeben. Ob dies allerdings auch für die Gestalt des Menschensohngleichen zutrifft, bleibt fraglich, da diese Aspekte der Engel nicht Textimmanent zu finden sind. Die Deutung erweckt den Anschein einer Behelfskonstruktion, die, um der Glättung der disparaten Positionen innerhalb der exegetischen Forschungslandschaft willen, eine Konsensbasis erzwingt.

Die Position der Darstellung eines engelgleichen Christus durch den Verfasser der Apokalypse könnte darüber hinaus Momente an eine Polemik des Autors gegenüber paganen Schriften Kleinasiens enthalten. In der populären Literatur aus dem kleinasiatischen Raum finden sich immer wieder Formulierungen, welche die Engel neben Gott verehren lassen. Den Engeln gebührt innerhalb dieser Sozietät anscheinend gottgleiche Verehrung.²⁵¹ Johannes von Patmos könnte dieses Denkmodell aufgenommen haben, um es allerdings als Antiprogramm in seine Darstellung des Christus als Engel einfließen zu lassen. Nicht, um dasselbige zu unterstützen, sondern, wie er möglicherweise auch an anderem Ort gezielt gegenüber dem Kaiserkult Position bezieht, um sich karierend gegen eine solche magische Kultpraxis auszusprechen. Die dahinterliegende Polemik gegenüber dem Götzendienst läge in der Tatsache, dass der Menschensohngleiche – anders als die christologische Figur des Lammes – an keiner Stelle der Offenbarung des Johannes ausdrücklich verehrt wird. Dadurch würde die engelhaftige Darstellung des Menschensohngleichen für die Wahrung des Monotheismus eingesetzt werden, um eine Gegenposition der Angeluskulte in der römischen Provinz zu

²⁵¹ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 238.

bilden.²⁵² Die Spannung, welche diese Position bei einer Gesamtbetrachtung der Apokalypse hinterlässt, liegt freilich in der Frage nach der christologischen Zuspitzung und Verortung der Gestalt des Menschensohnlichen.²⁵³ Wenn mit dem Menschensohnlichen hier lediglich ein Gegenpol zu den engelverehrenden Kulturen geschaffen würde, dann würde gerade der Kern der Eingangsvision der Offenbarung ausgehöhlt. Die bleibende Verbundenheit mit den Gemeinden als christozentrische Versammlungen kann nur Gott selbst authentisch garantieren. Von daher würde im Duktus dieser Deutung Johannes seine auf das Engste mit der Ekklesiologie verbundene Christologie zugunsten einer Karikatur von gängigen Vorstellungsmustern innerhalb der paganen Gesellschaft zumindest abwerten, wenn nicht sogar aufgeben. Dieser Preis scheint in der Gesamtbetrachtung des Stellenwerts der Christologie für die Schrift sowie in besonderem Maße für die Heilsdramatik zu hoch auszufallen.

VI.1.3.4.3 Der Menschensohnliche als Christus

Die dritte Position identifiziert die Gestalt des Menschensohnlichen mit Christus. Sie entspricht der Majorität der Forschungslandschaft²⁵⁴ und kann exegetisch am ehesten überzeugen. Die Gestalt des Menschensohnlichen wird mit der in Offb 1,13 ebenso genannten Figur in Verbindung gesetzt, die deutlich als der Auferstandene markiert und dargestellt wird.²⁵⁵ Die Kritik, dass nicht sämtliche Attribute bei der Darstellung des Menschensohnlichen auf der Wolke aufgenommen werden, kann dahingehend entkräftet werden, dass der Verfasser der Offenbarung die Gestalt des Lammes aus der Thronsaalvision in Offb 5 ebenfalls mehrfach im Fortgang seiner Schrift auftauchen lässt, ohne ihr an jeder Stelle die Attribute der sieben Augen und Hörner explizit zuzuschreiben (vgl. Offb 14,1; 21,22f.). Die Statik der Bilder der Johannesoffenbarung ist dahingehend dynamisch, dass sie immer wieder neue Facetten hervorhebt und andere Spezifikationen eines Motives unerwähnt lässt, um so je neu zu akzentuieren. Der Verfasser der Offenbarung vermischt in seiner Darstellung wiederum bekannte Bildersprache und gibt neue Attribute hinzu, um in diesem Fall den Menschensohnlichen als den endzeitlichen

²⁵² Für diese Position vgl. L. T. STUCKENBRUCK, *Angel* 264f.

²⁵³ Zu demselben Schluss kommt ebenfalls K. MURILLO SOBERANIS, *Christusvisionen* 238.

²⁵⁴ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 336; W. BOUSSET, *Offb* 388, der allerdings der Ansicht ist, dass erst ein Redaktor durch die spätere Einfügung von ἄλλος den Messias zu einem Engel degradiert hat und damit das argumentative Problem des V. 15 nur mittels dieses nicht notwendigen Kunstgriffes zu lösen vermag; O. KARRER, *Offenbarung* 131; H. LICHTENBERGER, *Apk* 204f.; E. LOHMEYER, *Offb* 127; K. HUBER, *Menschensohn* 242f.; A. WIKENHAUSER, *Offb* 116; C. R. KOESTER, *Rev* 627f.; T. HOLTZ, *Offb* 106f.

²⁵⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen dieser Arbeit im Kapitel VI.1.1.1.3.

Richter einzuführen.²⁵⁶ Die Grundfigur für den Menschensohn gleichen findet sich analog zu der Darstellung im ersten Kapitel der Offenbarung im Buch des Propheten Daniel und der Verfasser bedient sich dessen Sprachhabitus.²⁵⁷ Darüber hinaus kündigt der Autor der Schrift bereits in Offb 1,7 an, dass ein begleitendes Element Christi die Wolke ist. Eine andere Identifizierung als mit Christus, der an dieser Stelle als durchbohrt geschildert wird und in Herrlichkeit mit himmlischen Gefährt wiederkehren soll, erscheint unwahrscheinlich.

Das Hauptargument für eine Identifizierung des Menschensohn gleichen mit einem Engel fixiert durch die nachfolgende Formulierung ἄλλος ἄγγελος aus Vers 15 ist dadurch zu entkräften, dass es sich bei dieser Engelsgestalt um eine herausgehobene Figur handelt, die von den bisherigen anglomorphen Gestalten abgegrenzt werden soll. Sein primäres Agieren liegt in der Übermittlung eines Befehls gleich dem „anderen Engel“ aus Offb 7,2, der den vier Engeln an den Ecken der Erde befiehlt ihren Auftrag noch nicht auszuführen. Auch in Offb 10, 1–3, Offb 18,1 und Offb 19,²⁵⁸ begegnet ein „anderer Engel“ in Verbindung mit der Aufgabe, Sprachrohr eines Befehls zu sein. Die Verbindung der (starken) Stimme und der Rede vom ἄλλος ἄγγελος vereint diese Engelsdarstellungen. Der Ursprung der Autorität der Befehle liegt in der göttlichen Sphäre. Der Engel aus Offb 14,15 kommt ebenfalls aus dem allerheiligsten Bereich, dem Tempel, um seine Botschaft dem Menschensohn gleichen zu übermitteln. Nicht der Engel ist damit der Urheber und letztlich Befehlssender, sondern Gott ist es. Es liegt die Vermutung nahe, dass es sich beim ἄλλος ἄγγελος um eine spezifische Beschreibung eines Engelstopos handelt, der die besondere Funktion der Aussprache von Befehlen besitzt.²⁵⁹ Dadurch würde das ἄλλος sich nicht unmittelbar auf den Menschensohn gleichen beziehen, sondern den Raum für eine eigenständige Engelsfigur eröffnen, die durch dieses Spezifikum durch den Verfasser gekennzeichnet werden will. Die dem Menschensohn gleichen zugeordneten Attribute, beginnend beim herrschaftlichen Sitzen auf der Wolke über die Krone auf seinem Haupt bis zum Instrument des Gerichts, lassen die Gestalt des Menschensohn gleichen als den vollmächtigen Christus aufscheinen, der an der göttlichen Souveränität des Vaters vollumfänglich partizipiert. Gleich dem Lamme sitzt er mit Gott auf dem Thron und agiert mit diesem im Gericht als seine exekutive Gewalt. Die Brüche innerhalb der Darstellung entsprechen der Dynamik der Offenbarung. Der Seher

²⁵⁶ Siehe H. GIESEN, Offb 337.

²⁵⁷ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 627.

²⁵⁸ Auch wenn Nestle-Aland hier nicht der Lesart des Codex Sinaiticus entspricht und abweichend davon das ἄλλων in seiner Wiedergabe des griechischen Textes streicht.

²⁵⁹ Vgl. für die grundlegende Herausarbeitung dieser Sprechengelfigur die Überlegungen von K. HUBER, Menschensohn 237–242.

zeichnet keine eindeutigen und unveränderbaren Bilder, sondern betont immer wieder neue Aspekte mit der (eventuell kalkulierten) Gefahr, die Motivik auszureizen. Wie variabel er in seiner theologischen Bildmotivik ist, zeigt alleine die Wahl der Bilder des Lammes und des Menschensohngleichen zur Darstellung Christi. Die genuinen Gemeinsamkeiten zwischen einem Wesen der himmlischen Sphären und einem Weidetier sind nur schwerlich ausweisbar. Die Bildwelt der Offenbarung lebt von dieser Ambivalenz, um immer wieder neue Aspekte des eigentlich unbeschreiblichen eschatologischen Vorgangs hervorzuheben. Dabei bleibt es immer bei einer Annäherung an ein Ideal, da die Bilder theologischen Behelfskonstruktionen entsprechen und Assoziationen wecken, die nicht dogmatisch für jede Situation Geltung beanspruchen können.

VI.1.3.4.4 Die Insignien des Menschensohnlichen auf der Wolke

Anders als bei der ersten Vision des Menschensohnlichen fällt im 14. Kapitel die Beschreibung der Gestalt weniger ausgeprägt aus. Dennoch werden dem Menschensohnlichen auf der Wolke, neben dem Attribut der Wolke selbst, zwei Insignien zugeschrieben. Er trägt zum einen einen *στέφανον*, der sich durch seinen Werkstoff hervorhebt und zum anderen eine Sense, die als besonders scharf geschildert wird.

VI.1.3.4.4.1 Der goldene Kranz

Der Kranz ist sowohl im frühjüdischen als auch im hellenistisch-antiken Umfeld in unterschiedlichster Weise durch literarische, ikonographische und künstlerische Elemente belegt.²⁶⁰ Dabei kann *στέφανος*, neben der primären Bedeutung des Kranzes, noch die Bedeutung eines Diadems oder einer Krone zukommen. Alle Termini zielen ganz konkret auf die Königswürde der tragenden Person ab. Damit würde der Kranz eine Verbindungslinie zu der beschriebenen Königswürde in Dan 7,14 ziehen. Mit dem Reiter auf dem weißen Pferd aus der Vision der Öffnung der sieben Siegel (vgl. Offb 6,2) gerät der Kranz als Symbol des Siegers in den Blick. Der siegreiche römische Feldherr trägt während seines Triumphzuges durch die Hauptstadt des Imperiums neben der purpurnen Gewandung und seinem Zepter als Teil seiner Triumphaltracht, die ansonsten im Tempel der höchsten römische Gottheit verwahrt wurde, einen Lorbeerkranz und versucht mit der gesamten Inszenierung als eine Inkarnation des Gottes Jupiters den Menschenmassen zu erscheinen.²⁶¹

²⁶⁰ Vgl. die Belege bei W. GRUNDMANN, *στέφανος* 615–627 sowie in der umfassenden Studie von G. M. STEVENSON, *Background*, hier besonders die Seiten 257–268.

²⁶¹ Vgl. B. LINKE, *Religion* 30.

Der Kranz ist im gesellschaftlichen Umfeld der Zeit der Abfassung der Offenbarung des Johannes eng verwoben mit dem siegreichen Feldherrn, der heimkehrt, um sich huldigen zu lassen. Mit dem Gedanken des Sieges ist wiederum der Gerichtstopos eng verbunden,²⁶² weil der Sieger einer militärischen Auseinandersetzung die Gerichtshoheit innehat.²⁶³ Neben den militärischen Erfolgen gilt der Kranz in dem soziokulturellen Umfeld der Offenbarung auch als besondere Auszeichnung für herausragende sportliche oder kulturschaffende Leistungen, wobei der goldene Kranz hierbei allerdings die Ausnahme bildet.²⁶⁴ Die Offenbarung verspricht im Brief an die Gemeinde in Smyrna denjenigen den Kranz des Lebens, die standhaft den Versuchungen des Teufels widerstehen (vgl. Offb 2, 10). Der Kranz wird in der Symbolwelt der Offenbarung zu einem Zeichen der Zugehörigkeit zu Gott und des Sieges über die Versuchungen der Unheilmächte.²⁶⁵ Wiederum versteht es der Seher der Offenbarung ein vielschichtiges Bedeutungsspektrum zu eröffnen. Der Kranz des Menschensohngleichen vereint in sich mannigfaltige Attribute. Er ist das Sinnbild der Herrlichkeit und Autorität Gottes, wenn er auf dem Haupt des Menschensohngleichen ruht.²⁶⁶ Das Material des Kranzes, Gold, erinnert wie bereits bei den goldenen Leuchtern und der goldenen Umgürtung in der Eingangsversion der Offenbarung des Johannes (vgl. Offb 1, 12f.) an eine besonders kostbare Substanz, die neben der königlichen Würde als ein besonders reiner Werkstoff der Sphäre des Göttlichen zugeschrieben wird. Eine goldene Krone wird zur Abfassungszeit der Offenbarung des Johannes zum Symbol der Göttlichkeit der sie tragenden Person.²⁶⁷ Der Werkstoff Gold im Konnex eines Kranzes unterstreicht bei künstlerischen Darstellungen von Gottheiten zur Zeit der Apokalypse den transzendenten Status der symbolisch dargestellten Figur.²⁶⁸ Die 24 Ältesten in der unmittelbaren Nähe des Thrones Gottes tragen ebenfalls Kränze aus purem Gold (vgl. Offb 4, 4) und legen diese als besondere Opfergaben²⁶⁹

²⁶² Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 243.

²⁶³ Hier eröffnet sich bereits im Bild des Kranzes der Brückenschlag zum zweiten Gegenstand des Menschensohngleichen in dieser Perikope. Die Sichel wird den Gedanken des Gerichts aufnehmen und verdeutlicht hervortreten lassen.

²⁶⁴ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 232.

²⁶⁵ Ähnliche Konnotationen für den Kranz finden sich auch in anderen Schriften des Neuen Testaments. Vgl. 1Kor 9, 25; 2Tim 4, 7f.; Jak 1, 12; 1Pet 5, 4.

²⁶⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 337; H. LICHTENBERGER, Apk 205; C. R. KOESTER, Rev 627f.

²⁶⁷ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 243, im Anschluss an die Ausführungen von G. M. STEVENSON, Background.

²⁶⁸ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 232.

²⁶⁹ Die Verbindung von Kränzen und Opferhandlungen findet sich im paganen Bereich bei den Tieropfern der Griechen. Dort symbolisieren die Kränze, die die Teilnehmer der Opferung oftmals trugen, die besondere Feierlichkeit der Situation und wurden mit weißen Kleidern verbunden, die für die kultische Reinheit standen. Vgl. B. LINKE,

vor Gott selbst nieder, um seine Herrlichkeit zu preisen und ihm die Ehre zu geben (vgl. Offb 4,10f.). Die Darstellung der 24 Ältesten mag sich an das Ornat der jüdischen Hohepriester anlehnen, die als Symbol ihrer besonderen Verbindung zu Gott einen goldenen Kranz tragen (vgl. Ex 28,36f.; 29,6). Nach Auskunft des Flavius Josephus ist der Werkstoff des Kranzes der Hohepriester gewählt, um den Glanz nachzuahmen, der Gott umgibt.²⁷⁰ Damit könnte eine Verbindungslinie zu dem strahlenden Aussehen des Menschensohngleichen in Offb 1,16 gezogen sein. Christus erstrahlt somit symbolisiert durch den Kranz in der Herrlichkeit Gottes.

Der Kranz ist in der antiken Gesellschaft ein Symbol für herausragende Leistungen auf militärischem, sportlichem, künstlerischem und gesellschaftlichem Gebiet. Er findet breite Verwendung in der Gesellschaft, um eine Person und ihre Dienste in besonderer Weise zu würdigen. Darüber hinaus eröffnet er einen religiösen Aspekt durch die Verleihung an religiöse Würdenträger, welche gerade in Verbindung mit dem Material des Goldes ihre Nähe zum göttlichen Ausdruck verleihen. Eine erste Vermischung zwischen weltlicher und diviner Macht findet sich bei dem Tragen des Kranzes in Verbindung mit der Ausübung eines Herrscheramtes, dass zugleich einen Kult um die eigene Person impliziert, wie dies im römischen Kaiserkult der Fall ist. Christus kann nun wiederum als Gegenfigur zu einem Kaiser verstanden werden, der sich als Gott anbeten lässt. Im Gegenüber zu der Würde Christi wird jede „Göttlichkeit“ eines Kaisers zur Karikatur. Der Seher lässt im Bild des Kranzes die königlichen Attribute mit den göttlichen in eins fallen.²⁷¹ Im Kranz kulminiert die alles umfassende Herrschaft Christi, die ihre Grundlage in seiner Göttlichkeit besitzt. Der Menschensohngleiche trägt den goldenen Kranz des Siegers über alle Mächte. Mit seiner Gestalt ist die Würde des Herrschers verknüpft und in der göttlichen Dimension erschließt sich diese Herrschaft als eine Ewige. Christus partizipiert an der Gott allein zustehenden ewigen Herrschaft über alle Mächten und Gewalten. Hier erreicht die Christologie der Offenbarung des Johannes einen weiteren Zenit. Theologie und Christologie bedingen und befruchten einander und sie stehen in der gesamten Offenbarung des Johannes in „einem produktiven Spannungsverhältnis“²⁷². Der goldene Kranz ist das Symbolum der herrschaftlichen Gotteswürde Christi in der Gestalt des Menschensohngleichen.

Religion 23–26. Inwiefern diese rituellen Handlungen auch die Darstellungen der Offenbarung geprägt haben, bleibt offen.

²⁷⁰ Vgl. Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, 186f.

²⁷¹ Vgl. K. HUBER, *Menschensohn* 235.

²⁷² U. SCHNELLE, *Theologie* 716.

VI.1.3.4.4.2 Die scharfe Sense

Neben dem goldenen Kranz auf dem Haupt trägt der Menschensohn gleiche eine scharfe Sense in seiner Hand. Mit der Sense kommt der Topos des Gerichts als Ernte in die Vision, da die Sense resp. Sichel seit frühester Zeit als das klassische Erntegerät Geltung beansprucht.²⁷³ Parallel zu den feurigen Augen in Offb 1,14 erhält der Menschensohn gleiche in dieser Perikope ein Attribut, welches seine Richterfunktion hervortreten lässt. Ebenfalls aus der ersten Vision des Menschensohn gleichen wird der besondere Schärfegrad des Gegenstandes des Menschensohn gleichen hervorgehoben. Wie beim Schwert aus dem Mund in Offb 1,16, so findet sich auch hier das Adjektiv ὀξύς. Auch der Reiter auf dem weißen Pferd führt ein solch scharfes Schwert im Mund (vgl. Offb 19,15), wobei der Schluss naheliegt, in den geschilderten Gestalten ein und dieselbe Person, nämlich Christus zu erkennen. Dann wären das Schwert des Menschensohn gleichen und die scharfe Sense ein diese drei Visionen verbindendes Element und die Gerichtshandlung durch die Sense würde wiederum auf das wirkmächtige Wort Gottes rekurrieren.²⁷⁴

Mit der Allegorie von der Zeit der Ernte greift der Seher Johannes ein neutestamentliches Motiv auf. Die Ernte ist im Kontext der Evangelien immer wieder das prägende Bild für das richtende Handeln Gottes (vgl. Mt 3,12par.; Mk 4,29; Mt 13,30).²⁷⁵ Der Ursprung, welcher freilich starke redaktionelle Veränderungen durch den Autor der Johannesoffenbarung erfährt, für den gesamten Abschnitt Offb 14, 14–20 mit seinem Bild der Ernte als ein Gerichtshandeln Gottes, dürfte im Buch Joel liegen. Dort ergeht der Befehl Gottes die Sense zur Ernte anzulegen, um alle versammelten Nationen am eschatologischen Tag der Entscheidung durch Gott, der auf dem Zion thronet und seine Getreuen²⁷⁶ um sich sammelt und Zuflucht schenkt, zu richten (vgl. Joel 4, 12–21). Der Prophet Joel lässt analog zu der Perikope der Offenbarung in seinem Gerichtsbild die Motive der Getreideernte mit der Weinlese verschmelzen. So wird die Sense in der Hand des Menschensohn gleichen zum untrüglichen Zeichen der übertragenen Vollmacht im Gericht. Das Wirken Christi in der Gestalt des Menschensohn gleichen ist in engster Art und Weise ein- und rückgebunden an eine Handlungshoheit, die nach jüdischer und christlicher Vorstellung nur Gott selbst zukommen kann und im Gerichtsbild tritt

²⁷³ Vgl. den Artikel von R.-B. WARTKE, Sichel 503f.

²⁷⁴ Dieselbe Schlussfolgerung zieht auch Konrad Huber, wenn er die großen Verbindungslinien zwischen den Visionen des Menschensohn gleichen und dem Reiter auf dem weißen Pferd zieht. Vgl. K. HUBER, Menschensohn 163.236f.

²⁷⁵ In der apokryphen Literatur finden sich Belege ebenfalls im Testament Abrahams für den Topos der Ernte als Gerichtsmotiv, vgl. TestAbr 4,11; 8,9f.

²⁷⁶ Vgl. hierzu die Parallele in der Funktion des Lammes in Offb 14, 1–5.

eine untrennbare Wesensverbindung zwischen Menschensohngleichen und Gott offen zu Tage.²⁷⁷ Im Konnex mit dem Hymnus im Proömium der Schrift, in dem alle Völker der Erde den Christus auf der Wolke als den nach dem Tod Auferstandenen erblicken, wird auch das hier angekündigte Gericht als ein alle Nationen umfassendes Geltung beanspruchen dürfen (vgl. Offb 1,7). Die besondere Beschaffenheit der Sense als ὄξυς hebt ihre Effizienz hervor und die mit diesem Werkzeug ausgeführten Handlungen sind von vorneherein ohne Zweifel als erfolgreich zu klassifizieren.²⁷⁸ Wie kein Halm der scharfen Sense bei der Heuernte entgeht, so wird auch keiner dem eschatologischen Gericht Gottes entkommen können.

VI.1.3.4.5 Die beiden Ernten

Die Schilderung eines Erntevorgangs wiederholt sich im Verlauf der Perikope von Offb 14, 14–20. Mit dem Bild der Ernte greift der Seher von Patmos auf ein zentrales Moment der durch die Agrargesellschaft geprägten Lebensumstände der Adressatinnen und Adressaten der Offenbarung des Johannes und weit darüber hinaus zurück. Diese für hunderte von Generationen alljährlich wiederkehrenden Arbeitsmuster, die eine existenzielle Grundlage bilden, sind für heutige hochtechnisierte Gesellschaftsformen weitestgehend fremd geworden. Zur Zeit der Abfassung der Johannesoffenbarung sind es jedoch Bilder, die dem Arbeitsalltag eines Großteils der Bevölkerung entsprechen.²⁷⁹ Die Grundstrukturen der beiden Ernten in der Schilderung des Sehers sind dabei identisch. Ein Engel eilt aus der unmittelbaren Nähe Gottes, zum einen ist es der Tempel und zum anderen der Altar, zu dem Ausführender der Ernte und übermittelt ihm die Botschaft, dass die Zeit der Ernte gekommen sei und die Sense angesetzt werden solle. Der Dopplung scheint nicht lediglich die wiederholte Beschreibung ein und desselben Vorgangs zu Grunde zu liegen, sondern dürfte vielmehr auf die Darstellung eines zweifachen Gerichtshandeln Gottes²⁸⁰ als Teilaspekt des unvorstellbaren Prozesses der eschatologischen Dramaturgie hindeuten. Dabei ist die exegetische Forschungslandschaft gespalten, was die beiden Gerichtshandlungen trennt oder vereint. In einem ersten Akt, ohne dies in chronologischen

²⁷⁷ Vgl. K. HUBER, *Gott* 141.

²⁷⁸ Vgl. K. HUBER, *Menschensohn* 236.

²⁷⁹ Vgl. für das Bedeutungsspektrum einer Erntemetaphorik innerhalb der biblischen Schriften die Ausführungen von R. MÜLLER-FIEBERG, Sichel 253–256.

²⁸⁰ Dass der Seher Johannes theologisch das eschatologische Endgericht aufgrund seiner unüberbietbaren Endgültigkeit als singular betrachtet, wird bei der Betrachtung von Offb 20, 11–15 deutlich. Die beiden Ernten spiegeln zwei Facetten des einen Gerichtshandeln Gottes wider, dass im Gesamtduktus der Offenbarung als Prozess geschildert wird.

Dimensionen verstehen zu wollen, könnte der Menschensohn gleiche selbst seine Anhänger richten, um ihnen Anteil zu geben an der Basileia Gottes. Das Gericht Gottes wäre dann im ersten Akt ausdrücklich ein Gericht der Agape. Erst im zweiten Akt werden die Trauben der Erde in die Kelter des Zorns geworfen und ihnen droht ein Strafgericht.

VI.1.3.4.5.1 Die erste Ernte

Der Befehl der Ernte ergeht mittels eines Engels an den Menschensohn gleichen. Der Impulsgeber ist der Tempel Gottes und damit Gott selbst. Der ἄγγελος dient, wie auch in der sonst gebräuchlichen Weise des biblischen Kontextes, als ein Bote Gottes²⁸¹, der lediglich die Botschaft überbringt und nicht deren Ursprung ist.²⁸² Die Legitimation des Gerichtshandelns hat ihre Quelle in der göttlichen Autorität und mit keiner anderen Vollmacht handelt nun der Menschensohn gleiche. Der Auftrag zur Ernte ergeht, da die Fülle der Zeit erreicht und die Ernte der Erde ξηραίνω ist. Die überreife Ernte ist Ausdruck der drängenden Nähe des eschatologischen Gerichts und speist sich aus der „prophetischen Gewissheit“²⁸³ des Verfassers. Die Früchte werden zum Symbol der anbrechenden Endzeit. Der Terminus Erde ist in der Johannesoffenbarung ambivalent zu verstehen. Er ist universell zu fassen, da mit den Bewohnern der Erde zum einen Treue Anhänger Gottes als auch zum anderen den Unheilmächten Verfallene bezeichnet werden können.²⁸⁴ Das Deutungsspektrum für das erste Gerichtshandeln ist breit aufgestellt. Georg Giesen plädiert für ein Gerichtshandeln Gottes in zwei Bildern, ohne einer besonderen Fokussierung auf eine der beiden Ernten oder die Unterscheidung derselbigen.²⁸⁵ Dann wären die Bilder von der Weizenernte und Weinlese lediglich eine Dopplung, welche in eins fallen und auf einer Spiegelung des Bildwortes in Joel 4,13 beruhen würde, das die beiden Motive hintereinander verwendet, um das einmalige Gerichtshandeln Gottes aufzuzeigen. Die erste Ernte der Perikope, welche durch den Menschensohn gleichen selbst durchgeführt wird, könnte allerdings auch ein Symbol für die Errettung der treuen Anhänger Gottes sein.²⁸⁶

²⁸¹ Siehe hierzu H. VORGRIMLER, Wörterbuch 150–152.

²⁸² Der Verstehenshintergrund für die Mittlergestalt eines Engels als Sendboten Gottes und den ihnen damit zustehende Autorität erschließt sich durch die altorientalische Botenformel, nach der dem Überbringer der Botschaft dieselbe Autorität zukommen soll wie dem Aussender des Boten.

²⁸³ H. GIESEN, Offb 338.

²⁸⁴ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 246.

²⁸⁵ Siehe H. GIESEN, Offb 336.

²⁸⁶ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 244, sowie E. LOHMEYER, Offb 129. Anders sehen dies W. BOUSSET, Offb 389 sowie H. GIESEN, Offb 337f.

Das Motiv würde dann dem Duktus der vorangegangenen Sammlung der hundertvierundvierzigtausend Erwählten durch das Lamm auf dem Berg Zion (vgl. Offb 14, 1–5) folgen, die auch dort passend zur hier anzutreffenden Erntetypologie als Erstlingsfrucht benannt werden, und auf die Rettung der Getreuen aus allen Nationen durch Christus abzielen und eine soteriologische Universalisierung für die gesamte Ekklesia beinhalten, ohne bei der Sammlung Rücksicht auf jedwede Ethnie zu nehmen.

Einen Hinweis auf diese positive Deutung des ersten Ernteauftrags kann sich in der Ausführung der Ernte selbst finden. Der Menschensohn, der wiederum mit dem Attribut der Wolke verknüpft wird, um seine herausragende Stellung hervorzuheben, setzt seine Sense gleich einem Schnitter bei der Weizenernte²⁸⁷ an die gesamte Ernte an²⁸⁸, um dieselbige abzuerneten. Die gesamte Frucht wird eingeholt. Von einer Verwerfung einzelner Halme ins Feuer oder ähnlichem wird nichts berichtet.²⁸⁹ Die Früchte als Symbol des Ewigen Lebens wären in diesem Deutungsschema den Anhängern Jesu verheißen. Gleich dem johanneischen Gleichnis würden diese anhand der überreifen Ernte die Zeichen der Endzeit erkennen (vgl. Joh 4, 35–38).²⁹⁰ Die passive Formulierung in V. 16b lässt dabei den eigentlichen Akteur der Ernte ungewiss, wodurch die Möglichkeit eines *passivum divinum* hervortritt und es so ermöglicht, dass die zwei Handelnden im Gericht, der Menschensohn und Gott, verschmelzen und als eine agierende Person betont werden.²⁹¹ Christus und Gott würden dann gemeinsam das vollmächtige Gerichtshandeln durchführen. Anders als bei der zweiten Ernte mit dem dortigen Tretern der Kelter wird hier kein Drohbild angefügt, wie dies beispielsweise durch das Dreschen der Ähren oder das Verwehen der unbrauchbaren Spreu im Wind geschehen könnte, wie es sich in alttestamentlichen Belegen finden lässt (vgl. Ps 1,4; 35,5; Jes 17,13; Jer 51,33; Dan 2,35; Hos 13,3; Mi 4,12f.). Eine rein negative Deutung der ersten Ernte kann auch mit dem Blick auf die Verknüpfung des Bildes der Ernte mit der Sammlung der Erwählten aus den Evangelien

²⁸⁷ Im agrarökonomischen Hintergrund der ersten Ernte darf für den gesamtbiblischen Kontext die Aberntung von Weizen stehen, da dieses Gewächs als die wichtigste Feldfrucht zur Ernährungssicherung galt. Für die Bedeutung sowie Rezeption des Weizens als Erntefrucht innerhalb des biblischen Befunds vgl. grundlegend M. ZOHARY, Pflanzen 74f.

²⁸⁸ Die Sense ist als Erntewerkzeug in der Tradition außer bei Joel 4,13 kein gängiges Instrument, sondern eher als ein apokalyptischer Terminus aufzufassen. Vgl. A. BENTZEN, Sichel 216f.

²⁸⁹ Dass das Bildwort der Weizenernte durchaus auch die Verbindung mit dem Motiv der Vernichtung der ungewollten Saat aufweisen kann, belegt das neutestamentliche Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, das als literarisches Vorbild für den Seher hätte dienen können (vgl. Mt 13,30).

²⁹⁰ Vgl. R. ZIMMERMANN, Arbeit 741.

²⁹¹ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 248.

entkräftigt werden (vgl. Mt 13,30; Lk 10,2 par., Joh 4, 35–38). Damit würde sich das urkirchliche Hoffnungsbild des Wiederkehrens des Messias mit den Wolken zur Sammlung seines erwählten Volkes, wie es in Mk 13,26f. enthalten ist, in dieser Perikope wiederfinden lassen und in der „hope of resurrection to life with Jesus the Lamb“²⁹² münden. Die erste Ernte ist auf den Standpunkt der vorherigen Neutralität zurückzuführen. Gott sichtet die gewachsene Frucht der gesamten Erde und eröffnet so eine universale Ankündigung und Durchführung des Gerichts. Alle Menschen werden qualitativ durch die Standards Gottes bewertet. Dass auch diese erste Ernte ein von Gott abschneidendes Moment beinhaltet, macht die Beschaffenheit der Sense des Menschensohngleichen deutlich. Sein Arbeitsgerät ist ein scharfes und das im Gericht an alle Menschen ergehende Wort Gottes kann sie auf dieser Symbolebene von Gott schmerzhaft abtrennen, weil es wirkmächtig ist.²⁹³

VI.1.3.4.5.2 Die zweite Ernte

Das zweite Gerichtsbild bedient sich der Motivik der Weinlese und wird so zum Supplement der vorangegangenen Weizenernte. Damit wird die Vermischung der Erntemetaphern aus Joel 4,13 aufgegriffen und weitergeführt. Die zweite Ernte wird durch einen anderen ἄγγελος ausgeführt, der aus dem Tempel Gottes selbst hervorkommt. Dadurch wird die dynamische Stoßrichtung der Weinlese abgesteckt. Der Impulsgeber ist analog zur ersten Erntehandlung Gott selbst, der seine Boten aussendet, wobei nun nicht der Menschensohngleiche den zweiten Erntevorgang vollzieht, sondern ein anderer Engel. Die Beschaffenheit des Werkzeuges der Ernte ist analog geschildert. Der Engel, der die Weinlese vollzieht, besitzt ebenfalls eine scharfe δρέπανον. Mit dieser Sense²⁹⁴ vollzieht er die Ernte, wobei der menschliche Vorstellungsrahmen einer Weinlese mittels einer Sense wohl bewusst überspannt wird, um eine Analogie zur ersten Ernte zu erzwingen. Der Clou des Erntewerkzeuges liegt in seiner Leistungsfähigkeit und diese geht auf Gott selbst zurück. Außer dem Werkzeug wird der Engel der Weinlese mit keinem weiteren Attribut geschildert. Hierin liegt eine deutliche Verschiedenheit zur Würde des Menschensohngleichen auf der Wolke. Dieser bleibt gemeinsam mit Gott, der nur passiv in Erscheinung tritt, die eigentliche Hauptfigur der Perikope. Der Befehl zur Ernte ergeht nun vom Altar durch einen anderen Engel, der durch seine Verfügungsgewalt über das Feuer von dem anderen Engel abgegrenzt

²⁹² C. R. KOESTER, Rev 629.

²⁹³ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 252.

²⁹⁴ Vielleicht ist bei dem Werkzeug des Engels an ein sichelartiges Winzermesser zu denken. Vgl. die Anmerkung bei H. LICHTENBERGER, Apk 206.

wird.²⁹⁵ Der Seher bringt mit diesem Engel die für den Gerichtstopos essentielle Motivik des Feuers in die Vision. Die Überdeutlichkeit des Topos des Gerichts innerhalb dieser Perikope wird neben der Erntemetaphorik mittels einer weiteren Facette dieser Bildwelt aufgerufen, wenn die Feuerthematik in den zweiten Erntegang eingetragen wird. Die Verbindung des Feuers mit dem Gericht findet sich innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums (vgl. Mt 18,8; Lk 9,54; 2Thess 1,7f.) und kann als typisches Verbindungsschema Geltung beanspruchen. Der andere Engel mit dem Feuer könnte eine Engelsgestalt sein, die bereits in Offb 8,3 eingeführt wurde. Dort tritt ebenfalls ein ἄλλος ἄγγελος an den Altar Gottes und empfängt von dort zunächst eine große Menge Weihrauch für seine goldene Räucherpfanne. Der zweite Füllvorgang der Räucherpfanne ist für die Analogie dieser Szenerie allerdings der entscheidendere. Der Engel erhält wiederum vom Altar glühende Kohlen, welche er analog zu der in dieser Darstellung über das Erdenrund geschleuderten Sense über die Erde wirft. Die inhaltliche Nähe der Engelsgestalt in den beiden Perikopen legt den Schluss nahe, dass der Seher hier bewusst ein und denselben Engel erneut auftreten lassen möchte. Der genannte Altar, der aufgrund seines Terminus zunächst sowohl den Brandopferaltar als auch den Rauchopferaltar im Tempel bezeichnen kann, wäre dann durch die Gebete der Heiligen, welche mit dem Rauch zu Gott steigen, als der Rauchopferaltar im Vorhof des Allerheiligsten zu klassifizieren.²⁹⁶ Dies kann sicherlich nur unter der Prämisse gelten, dass der Seher beim himmlischen Thronsaal eine architektonische Parallelität zum Tempel in Jerusalem im Hintergrund voraussetzen würde. Das Bild des Altares würde den Ruf der Märtyrer, die als Seelen am Fuße des Altares weilen, nach dem ihr Blut rächenden Gericht während der Öffnung des fünften Siegels aufgreifen (vgl. Offb 6,9f.). Damit würde das Gerichtshandeln Gottes als ein Erhören der Gebete seines Volkes verstanden werden und Gott würde sich in konsequenter sowie unüberbietbarer Weise als der Treue erweisen, der sich in *communio* mit seinem Volk verbindet und dessen Feinde bezwingt.²⁹⁷

Der Engel setzt im Fortgang der Narration seine Sense an den Weinstock der Erde, wobei die Erde als *genitivus definitivus* aufzufassen ist. Die Erde spezifiziert den Weinstock näherhin. Dabei ist der Terminus der Erde, wie bereits im vorangegangenen Abschnitt ausgeführt, ambivalent zu fassen. Wenn nun dieses Gerichtshandeln als ein sekundäres aufzufassen ist,

²⁹⁵ In der frühjüdischen Engelslehre werden den Engeln verschiedene Elemente zugewiesen. Eine Ausführung dieser Überlegungen finden sich bei Heinz Giesen. Vgl. H. GIESEN, Offb 338.

²⁹⁶ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 254f.

²⁹⁷ Vgl. H. GIESEN, Offb 338.

dann wäre der Weinstock der Erde²⁹⁸ die Heimstätte der gottverachtenden Bewohner, die nach der vorangegangenen Weizenernte noch auf ihr ausharren. Der mehrdeutige Begriff der Erde als Wohnstätte für gute und gottlose Bewohner würde in dem zweifachen Gerichtsbild aufgelöst werden. Die Ernte für das ganze Menschengeschlecht ist geradezu überreif, sowohl die Ähren der Weizenfrucht als auch die Beeren des Weinstockes haben ihren Reifegrad längst erreicht. Nach der Erwählung der treuen Anhänger Gottes würde die Feinde desselbigen die Kelter des Zornes nach dem Gericht erwarten. Der Engel Gottes schneidet die Trauben des Weinstockes und wirft sie in die Kelter des Zornes Gottes. Dadurch tritt eine prägnante Unterscheidung zum Menschensohn gleichen auf der Wolke zu Tage. Der Menschensohn gleiche wird in der Gesamtschau der Offenbarung des Johannes als der Christus dargestellt, der mit göttlicher Herrlichkeit ausgestattet ist und ihm ist das Gericht übergeben, damit er als der Gekreuzigte und Auferstandene seine Treuen um sich sammelt und in die Erlösung führt, weil nur ihm in Ewigkeit die gemeinsame Verehrung mit dem Vater zu eigen ist.²⁹⁹ Der andere Engel führt das Gerichtshandeln, anders als der Menschensohn gleiche, nicht selbst aus, sondern übergibt es an Gott, der dann die Kelter treten wird.³⁰⁰ Die Hoheit über das Gericht haben nur Christus und Gott Vater inne. Ihnen allein gebührt die Vollmacht der Trennung und Vollendung. Der Radius des eschatologisch-gerichtlichen Handelns ist dabei ein den gesamten Kosmos umfassender, der die gesamte Schöpfung inkludiert.³⁰¹ Schlussendlich zielt das Gericht auf die Rettung der Menschheit, da die je größere Agape Gottes ein Gericht der Liebe initiiert. Versinnbildlicht wird dies durch die offenen Tore des himmlischen Jerusalem, welche eine Einladung an die gesamte Menschheit darstellen, um die unmittelbare Partizipation an der Herrschaft Gottes zu erfahren (vgl. Offb 21, 25). Die Kehrseite der Medaille sind die Kelter des Zornes Gottes, der diese durch das *passivum divinum* gekennzeichnet, selbst tritt.³⁰² Für die Feinde Gottes scheint hier das Motiv des prophetischen Gerichtsbilds aus Jes 63, 2f. auf, in dem Gott seine Feinde niederwirft, wie ein Mann, der voll Zorn die Trauben im

²⁹⁸ Die positive Konnotation des Weinstockes mit dem Haus Israel aus der alttestamentlichen Tradition (vgl. beispielsweise Jes 5) würde damit nicht zerstört, sondern durch die Spezifizierung dieses Weinstockes hervorgehoben.

²⁹⁹ Benjamin E. Reynolds entwickelt den Gedanken der Gestalt des Menschensohn gleichen für das Johannesevangelium, zieht dabei aber konsequent die Linien aus der frühjüdischen Literatur und aus der Offenbarung des Johannes. Vgl. B. E. REYNOLDS, Son 83–85.213.

³⁰⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 338f.

³⁰¹ Vgl. P. v. GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik 317.

³⁰² Entgegen der Annahme einiger Exegeten, dass es nicht geklärt ist, wer die Kelter tritt. Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 271; C. R. KOESTER, Rev 630.

Kelter zerquetscht.³⁰³ Die Kelter des Zornes Gottes stehen draußen vor der Stadt. Dies ist zum einen einer agrarischen Wirklichkeit geschuldet, dass die Kelter zumeist außerhalb der Stadt auf dem Feld aufgebaut wurden, um die Arbeitswege zu erleichtern.³⁰⁴ Zum anderen wird der Kontext aus Joel aufgegriffen, wenn dort die Feinde Israels im Tal Joschafat, dass vor den Toren der Stadt Jerusalem liegt, durch Gott gesammelt und gerichtet werden (vgl. Joel 4,2). Die Stadt, die hier angesprochen wird, ist das himmlische Jerusalem, welches sich in der Sammlung der Gläubigen auf dem Zion (vgl. Offb 14,1ff.) verwirklicht.³⁰⁵ Hier kommt die versammelte Heilsgemeinde in den Blick, die sich im Kontrast zu den Feinden im Tal nun auf dem erhöhten Zion befindet und durch Gottes Gnade errettet wurde. Das himmlische Jerusalem ist frei von allem Übel (vgl. Offb 21,27) und ihr ist der ewige Bestand durch Gott selbst zugesichert, anders als die Stadt Babylon, deren Geschick im Untergang bereits jetzt besiegelt ist (vgl. Offb 18, 1–24).³⁰⁶ Das Gerichtshandeln Gottes findet außerhalb der Stadt seiner Erlösten statt. Vielleicht mag hierbei eine Erinnerung an den Kreuzestod Jesu vor den Toren der Stadt Jerusalem aufgerufen werden.³⁰⁷ Damit würde der Gegensatz zwischen dem weltlichen Gericht, das den Sohn Gottes zu Unrecht verurteilt hat und dem Strafgericht Gottes nur umso deutlicher zu Tage treten. Erst durch das Kreuzesgeschehen wird für die auf dem Zion versammelte Gemeinde die Heilspartizipation ermöglicht. Das Bild vom Blut bis an die Zügel der Pferde, welches durch die Kelter überfließt, erinnert an das Gerichtsbild im äthiopischen Henochbuch (vgl. äthHen 100, 1–3). Dort wird das Blut der Sünder bis an die Brust der Pferde reichen, die sich ihren Weg durch die Gerichteten bahnen. Die Überfülle des Blutes, welches sich aus den Keltern ergießt, ist freilich durch eine Symbolzahl gekennzeichnet. Die 1600 Stadien³⁰⁸ sind eine Vervielfältigung der Weltzahl 4 (40*40).³⁰⁹ Diese 1600 Stadien werden zum Symbol für die ganze Welt. Das Gericht Gottes erstreckt sich nicht lediglich auf ein geographisch absteckbares Terrain, sondern ist vielmehr allumfassend. Johannes modifiziert gängige apokalyptische Gerichtsvorstellungen mittels seiner Christologie, da er in seiner Chris-

³⁰³ Das Bild vom Zertreten der Feinde wie Trauben in Keltern wird vom Reiter auf dem weißen Pferd wieder aufgegriffen werden, wodurch diesem wiederum als Christus göttliche Autorität zugesprochen wird (vgl. Offb 19,15).

³⁰⁴ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 630.

³⁰⁵ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 263; J. ROLOFF, Offb 156; H. LICHTENBERGER, Apk 206; H. GIESEN, Offb 339. Anders sieht dies Bousset, der in der Stadt das gottfeindliche Rom benannt wissen will. Vgl. W. BOUSSET, Offb 390.

³⁰⁶ Vgl. J. ROLOFF, Offb 156.

³⁰⁷ Vgl. D. E. AUNE, Rev 847.

³⁰⁸ Ein Stadion entspricht in der gängigen Maßrechnung der Zeit 192 Meter. Hier ist ergo von 307,20 km die Rede, siehe H. LICHTENBERGER, Apk 206.

³⁰⁹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 206.

tusdarstellung die Vollmacht über das eschatologische Gericht, die nur Gott zukommen kann, kulminieren lässt. Die Universalität der Gerichtshandlung führt den Adressaten und Adressatinnen der Offenbarung vor Augen, dass kein Gegner Gottes diesem Strafgericht entgehen kann.³¹⁰

VI.1.3.5 Fazit

Nachdem der Seher die Antipoden Gottes sowie seine treuen Knechte beschrieben hat (vgl. Offb 12–14,4), wendet er sich der aus dem Gesamtduktus der Schrift hervorgehenden logischen Konsequenz aus dem Handeln der Menschen zu. Drei Engel werden unmittelbar vor der hier behandelten Perikope das Gericht Gottes über all jene ankündigen, die mit dem Satan kollaboriert haben und das Zeichen des Tieres tragen. Das Gerichtshandeln Gottes wird durch eine weitere Vision eingeleitet, in der Christus wiederum als Menschensohngleicher begegnet. Die Ausstaffierung seiner divinen Attribute wird im Vergleich zu der Darstellung in Offb 1 vorangetrieben. Er erhält das klassische göttliche Gefährt der Wolke sowie den goldenen Kranz, der seine majestätischen und sieghaften Züge unterstreicht. Die scharfe Sense in seiner Hand wird zum Symbol seiner Gerichtshoheit in der eschatologischen Zeit. Das darauf folgende Gerichtsbild ist geprägt durch die Darstellung des Propheten Joels. Der Seher novelliert jedoch an entscheidender Stelle, wenn er die beiden Gerichtsbilder aus der Vorlage der alttestamentlichen Schrift entflechtet und spezifiziert. Der Ursprung jedweden Gerichtshandelns bleibt davon unangetastet. Gott ist es, der auch in seiner Passivität in der Beschreibung als der aktive Initiator der jeweiligen Ernte auftritt. Von seinem Tempel respektive Altar aus erfolgt die Anweisung, die die Dynamik des Gerichts auslöst. Mit Blick auf die Adressaten der Schrift kann die Stunde der Ernte ambivalente Gefühle hervorrufen. Johannes betont mit diesem Gerichtsbild den paränetischen Aspekt seines Schreibens. Es gilt in der Stunde der Bedrängnis auszuharren und in Treue zu Gott zu stehen. Die Folgen der Apostasie sind in bildhafter Sprache die Kelter des Zornes Gottes. Zugleich verheißt der Seher jedoch für all diejenigen, die sich nicht den Unheilmächten der Sünde zuwenden, eine eschatologische Hoffnungsperspektive im ersten Erntebild des Gerichts. Christus selbst sammelt seine Getreuen ein wie der Bauer den Weizen auf dem Feld. Nicht um zu vernichten, sondern um die erfolgreich aufgegangene Saat als Frucht einzuholen. Johannes ermöglicht die positive Konnotation des Gerichtshandelns Gottes, da er die Hoffnung auf Erfüllung aufnimmt. Der entscheidende Unterschied zur Bildersprache der zweiten Erntehandlung ist das fehlende Drohbild am Ende der Ernte. Die Weinlese leitet

³¹⁰ Vgl. K. HUBER, Menschensohn 265f.

über in das Bild der Vernichtung. Der Seher beschreibt als Konsequenz der zweiten Ernte ein Blutbad, dessen Dimensionen alles Vorstellbare überschreiten. Damit markiert der Seher neben der Erfüllung der Verheißung durch das Gericht den zweiten Topos seiner Gerichtstheologie. Das eschatologische Gericht führt in dualistischer Weise die Trennung zwischen den Anhängern Gottes und denjenigen der Unheilsmacht der Sünde herbei. Was für die einen Sammlung bedeutet, wird für die anderen zum Akt der endgültigen Trennung von Gott. Diese Scheidung führt in letzter Konsequenz entweder zum ewigen Leben oder zum Tod. Abkehr von Gott endet eschatologisch betrachtet immer im Tod. Daher wählt der Seher als Warnung sein drastisches Bild. Im Duktus der Universalität des Gerichts Gottes zeigt Johannes damit zwei Facetten des Prozesses des eschatologischen Gerichtshandelns auf. Das Verhalten der Menschheit hat konkrete Auswirkungen zur Folge.³¹¹ Das bildtheologische Potenzial der Gerichtsbilder steckt in der Wahrnehmung der Adressatinnen und Adressaten. Für die einen verheißen sie Rettung, für die anderen den Tod. Johannes formuliert in seinen Gerichtsbildern eine Universalität, der keiner entgehen kann. Doch nicht Gott hat den Menschen verdammt – seine Tore im himmlischen Jerusalem stehen weit offen (vgl. Offb 21,25) –, sondern der Mensch verurteilt sich selbst, wenn er sich der Agape Gottes bis in letzte Konsequenz hinein verweigert.³¹² Das Gericht Gottes ist auf seine Liebe und die *communio* mit allen Menschen ausgerichtet, bleibt aber doch immer ein Gericht mit der realen Möglichkeit der Trennung und des Scheiterns auf der Seite der Menschen. Alles andere würde in den Heilsautomatismus führen und den freien Willen der Menschen negieren. Die hoffnungsfrohen Logien Jesu würden dann gegen seine gerichtsankündigenden ausgespielt werden und damit seine Botschaft ad absurdum führen. Erst im Spannungsfeld dieser beiden Pole wird die unermesslich große Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen und die eigentliche Unfähigkeit des Menschen zur Erlösung ersichtlich. So sind auch der Psalmist oder die Ankläger Ijobs zu verstehen, wenn sie die drängende Frage aussprechen: Wer könnte vor dir, o Gott, bestehen, wenn du die Schuld anrechnen würdest? (Vgl. Ijob 25,4ff.; Ps 130,3). Das Bestehen und damit die daraus erwachsende soteriologische Konsequenz erfährt der Mensch einzig und allein durch die Gnade Gottes, weil dieser, ganz in der Hoffnung des Beters des Psalms, allein die Möglichkeit besitzt die Sünden der Menschheit hinwegzunehmen (vgl. Ps 130,8). Christus als

³¹¹ Dass die Gegenwart für die eschatologische Zukunft eine Zeit voller Entscheidungen und zugleich eine entscheidende Zeit ist, hält Armand Puig i Tàrrach mit Blick auf die Botschaft Jesu fest. A. PUIG I TÀRRECH, Jesus 352. Damit bewegt sich Johannes von Patmos hier auch auf genuin jesuanischen Bahnen.

³¹² Vgl. H. U. v. BALTHASAR, Diskurs 11.

das Lamm Gottes nimmt durch seine unüberbietbare Sühnetat uneinholbar die Sünde der Welt hinweg zur Erlösung der Welt (vgl. Joh 1,29; 1Petr 1,18f.). Die Verweigerung der angebotenen Gnade Gottes führt im Gericht zur Trennung, weil Gott bis in letzter Konsequenz gedacht die Entscheidungsfreiheit des Menschen ernst nimmt und dieser sich selbst der ihm angebotenen Gottesgemeinschaft verweigert. Die Tore des himmlischen Jerusalem stehen weit offen, die Menschen halten sich durch die sie prägenden Taten (vgl. Offb 22,15) aber selbst vom Eingang in die unmittelbare Nähe Gottes ab. So unfassbar groß der Sieg der Anhänger Gottes ist und ihre Erhöhung wird durch die Sammlung auf dem Zion im himmlischen Jerusalem versinnbildlicht, so umfassend ist auch die Niederlage der gottfeindlichen Mächte, deren Untergang bereits feststeht und vor dem es kein Entrinnen gibt. In der Austilgung allen Übels erfüllt sich der Spruch vom Thron Gottes: „Siehe ich mache alles neu!“ (Offb 21,5). Dadurch wird die Verheißung der wahren Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in unmittelbarer Nähe erfüllt und eingeholt.

VI.1.4 Das Wort Gottes auf dem weißen Pferd

VI.1.4.1 Der Text

Offb 19, 11–16

¹¹ Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ.

¹² οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ [ὡς] φλὸξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός,

¹³ καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

¹¹ Und ich sah den Himmel geöffnet, und siehe ein weißes Pferd und der sitzt auf diesem, heißt: Treu und Wahrhaftig, und in Gerechtigkeit richtet und kämpft er.

¹² Seine Augen (waren) aber wie eine Feuerflamme und auf seinem Haupt (waren) viele Diademe, einen Namen geschrieben habend, den niemand kennt, wenn nicht (=außer) er selbst.

¹³ Und (er ist) bekleidet mit einem in Blut getauchten Gewand, und sein Name heißt: „Das Wort Gottes“.

¹⁴Καὶ τὰ στρατεύματα [τὰ] ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν.

¹⁵καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾶ, καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος,

¹⁶καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

¹⁴Und die Heere im Himmel folgten ihm, auf weißen Pferden, angetan mit weißem, reinem Leinen.

¹⁵Und aus seinem Mund kommt ein scharfes Schwert heraus, damit er die Völker schlage, und er wird sie mit eisernem Stabe weiden, und er tritt die Kelter des Weines des Grimmes des Zornes Gottes, des Allmächtigen

¹⁶Und er hat am Gewand und an seinem Schenkel einen Namen geschrieben: „König der Könige und Herr der Herren.“

VI.1.4.2 Gliederung des Textes

Der Seher Johannes beginnt seine Vision analog zu weiteren Perikopen innerhalb des Gesamtkorpus mit dem stilbildenden καὶ εἶδον. Das „und ich sah“ leitet die Schau des Sehers ein und sein erster Blick fällt, wiederum in Analogie zu den Christusvisionen innerhalb des Erntebildes zunächst auf sein Reittier. Einen besonderen Fokus scheint der Seher auf die Namen des Reiters zu seiner Identifizierung zu legen. Sowohl in V. 11 als auch in V. 13 sowie in V. 16 werden dem Reiter mittels Namen Hoheitstitel zugeschrieben. Die Beschreibung des Reiters beginnt und endet mit seinem Namen, sodass der letzte Vers der Perikope rückgebunden wird an den ersten.

Nach der Einführung des Pferdes des Reiters folgt die nähere Beschreibung Christi. Ihm werden erste Namen zugesprochen und seine Aufgaben geschildert. Der Blick des Sehers wandert danach analog zu der Darstellung des Menschensohngleichen aus Offb 1 zunächst auf das Haupt des Reiters, das geziert wird durch viele beschriebene Diademe. Darauf folgt der Beschrieb der Gewandung sowie eine erneute Namensgebung. Der Vers 14 bildet einen Einschub innerhalb der Schilderung des Reiters. Der Fokus des Sehers richtet sich auf die himmlischen Heerscharen, die demjenigen folgen, der auf dem weißen Pferd sitzt und die Vision dominiert. Indirekt beschreiben die Gefolgsleute zugleich auch denjenigen, dem sie folgen, sodass Johannes keinen harten Bruch innerhalb der Beschreibung des Reiters aufkommen lässt. Darauf folgt die Beschreibung der Waffe des Reiters, die analog zu der Vision aus Offb 1 geschildert wird. Der fünfzehnte Vers beschreibt die Wirkmächtigkeit des Reiters in Verbindung zu der Gerichtsvision aus Offb 14. Der letzte Vers der Perikope betont nochmals die außergewöhnliche Stellung des Reiters durch die Namensgebung als König der Könige und Herr der Herren, welche sein Gewand und seine Oberschenkel ziert.

V. 11a	Das Reittier
V. 11b	Die ersten Namen des Reiters und seine Aufgabe
V. 12	Das Haupt des Reiters und der unbekannt Name
V. 13	Das Gewand des Reiters
V. 14	Die himmlischen Heerscharen
V. 15	Die Waffen des Reiters und seine Funktion
V. 16	Die abschließende Namensgebung

VI.1.4.3 Das Reittier

Stilistisch für die Johannesoffenbarung prägend erscheint zunächst nicht die eigentliche Hauptgestalt der Vision im Blickfeld des Sehers, sondern analog zu der Wolke in Offb 14,14 wendet sich Johannes zuerst dessen Reittier zu. Im aufgetanen Himmel erscheint ein Pferd, das durch die Farbe λευκός näherhin gekennzeichnet ist. Es ist wie die Pferde des himmlischen Heeres (vgl. Offb 19,14) weiß und damit der himmlischen Sphäre zuzuordnen. Eine direkte Zuordnung zum irdisch betrachtbaren Firmament will hier wohl nicht gemeint sein, sondern es handelt sich vielmehr um die Verwiesenheit in die Transzendenz Gottes, die sich nun in der Immanenz manifestiert.³¹³ Weiß als Symbol der himmlischen Reinheit ist dabei ein prägender Terminus der Offenbarung: Des Menschensohngleichen Haar ist wie weißeste Wolle (vgl. Offb 1,14) und auch die Gewänder der himmlischen Märtyrer sind durch ihr, im Blut des Lammes reingewaschenes, weißes Äußeres gekennzeichnet (vgl. Offb 3,4f.; 6,11; 7,14). Die Farbe weiß ist Signum der göttlichen Sphäre und wird im Bild vom Gericht über alle Toten interessanterweise wiederum als Farbe der Sitzgelegenheit des allerhöchsten Richters aufgegriffen (vgl. Offb 20,11).

Das Erscheinen Christi auf einem Pferd überrascht zunächst im Gesamtduktus der biblischen Schriften. Eigentlich wäre in diesem Kontext eher der Esel als das bevorzugte Reittier des messianischen Friedenskönigs als biblischer Topos zu erwarten gewesen (vgl. Sach 9,9; Mk 1, 1–11; Joh 12, 12–14). Johannes beschreibt Christus hier allerdings auf einem ἵππος. Damit wird die Vorstellung Sacharjas eschatologisch dimensioniert und profiliert. Nicht in der „Niedrigkeit, sondern in königlicher Machtfülle“³¹⁴ erscheint Christus in der Endzeit im Angesicht seiner Feinde. Das Pferd

³¹³ Daher überzeugt hier m. E. die kosmologische Deutung wenig, wenn sie versucht den Reiter mit einem der damaligen Zeit bekannten Himmelskometen gleichzusetzen. Der Ertrag einer konstruierten Verbindungslinie zwischen der mit einem männlichen Aspekt versehenen Venus hin zu Christus bleibt für die Offenbarung des Johannes noch aus und erklärungsbedürftig. Vgl. hierzu die Überlegungen von Bruce J. Malina, der sich einer kosmologischen Exegese der Offenbarung verschrieben hat, in: B. J. MALINA, Offb 233–235.

³¹⁴ H. GIESEN, Offb 420.

ist Inbegriff einer kriegerischen Gestalt (vgl. Ez 23,6.12) und königlicher Würde³¹⁵. Einige siegreiche militärische Führer wurden auf weißen Rössern dargestellt.³¹⁶ So auch die siegreichen römischen Feldherren auf ihren Triumphzügen quer durch die Hauptstadt der damaligen Weltmacht.³¹⁷ Christus überbietet diese Darstellung freilich noch und karikiert sie geradezu, da er den endgültigen Sieg bereits im Osterereignis durch Tod und Auferstehung errungen hat, wie sich durch die Verbindung mit dem blutgetränkten Gewand zeigen wird. Alles an der Gestalt des auftretenden Messias soll hier an seinen Triumph über alle widergöttlichen Feinde erinnern. Christus reitet mit seinem Heer in all seiner heilsverkündenden Pracht in die Schlacht.

VI.1.4.4 Das Haupt des Reiters

Gleich dem Menschensohn gleichen aus dem 1. Kapitel der Offenbarung werden die Augen des Reiters als Feuerflammen beschrieben. Der Rekurs auf die Darstellung aus dem Buch Daniel ist eine weitere Verbindungslinie der beiden Christusdarstellungen des Sehers (vgl. Dan 10,6). Ganz der Statik seiner Bildmotivik entsprechend wird hier ein einzelnes bekanntes Element einer vorab eingeführten christologischen Darstellung aufgegriffen, um eine Kontinuität in der Diskontinuität darzustellen. Der Seher nutzt Bekanntes, um es sogleich in einen neuen Zusammenhang zu transformieren. Das Bild der feuerflammenden Augen hat bereits in Offb 1,13 den Topos des Gerichts aufgerufen. Dieses Leitmotiv kann nun in direkter Verbindung mit dem Schwert aus dem Munde Gottes als *divines* Gerichtshandeln aufgefasst werden, ohne dass dies eigens erwähnt werden muss. Die Bilder weisen über die bloße Beschreibung einer Schlacht hinaus auf die eschatologische Vollendung, die nicht als neue theologische Leitlinie in das Bild eingetragen wird, sondern von Beginn der ersten Vision der Offenbarung an eine Wegmarke markiert und nun in der neuen Dynamik einer endzeitlichen Heerschau auftritt. Der Blick des Reiters trifft anders als in der Vision des Menschensohn gleichen zu Beginn der Offenbarung seine Gegnerschaft und unter ihm müssen sie ihr Versagen und ihre falsche Gefolgschaft bekennen. Die Antagonisten können im Rekurs auf die Beschreibung in Offb 13,16 als eine heterogene Masse aufgefasst werden, die sich aus allen sozialen wie auch ethnischen Schichten zusammensetzt. Niemand, der sich durch das Zeichen und sein Handeln den Unheilmächten verschrieben hat, wird

³¹⁵ Vgl. die Rolle des königlichen Pferdes in der öffentlichen Darstellung zur Erhöhung Mordechais in Est 6.

³¹⁶ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 753.

³¹⁷ Vgl. W. BARCLAY, Offb 199f.

dem richtenden Blick Christi entgehen, so viel Macht er auch im Diesseits besitzen mag.³¹⁸ Christus erblickt mehr als rein visuell Wahrnehmbares. Er schaut die Werke und den Glauben. Sein feuriger Blick schaut damit auch auf das Innerste des Menschen selbst (vgl. Offb 2, 18f. in Verbindung mit 1Sam 16,7). Christus erscheint als Streiter Gottes, dessen feuriger Blick seine Gegner erkennt und im Fortgang der Narration niederwerfen wird.³¹⁹ Für die Anhänger des Lammes besitzt das Feuer nicht nur den Aspekt des Gerichts, sondern auch der Treue Gottes zu seinem Volk. Symbol dessen ist die sein Volk begleitende Feuersäule (vgl. Ex 13,21). Im Angesicht derer, die wohl für die Verfolgung und den gewaltsamen Tod der Anhängerschaft des Lammes verantwortlich waren, tritt nun Christus als deren Beschützer auf. Er ist die Hoffnungsperspektive für all diejenigen, die im Glauben standhaft bleiben und nicht wie viele im Angesicht des Martyriums an ihrem Glauben zu zweifeln beginnen und sich der Gefahr des Abfalls nicht erwehren können.³²⁰ Gott zieht für sein Volk in die Schlacht gegen die Unheilmächte der Erde. Gleich dem Bild der Feuersäule, welche in der Nacht über seinem heiligen Volk während des Exodus wachte (vgl. Ex 13, 17–22), so können die feurigen Augen des weißen Reiters für seine Anhänger die Verheißung einer ewigen Gottesgemeinschaft symbolisieren, die sich durch alle Drangsal des Irdischen hindurch bewährt und sich in einer Partizipation Gottes an seinem erwählten Volk manifestiert.

Neben dem richterlichen Attribut, symbolisiert durch die Augen wie eine Feuerflamme, wird das Haupt des weißen Reiters noch durch *διαδήματα πολλά*, näherhin beschrieben. Wo einst die Dornenkrone als pietätlose Verkleidung zur Verspottung durch seine Folterknechte gedacht war (vgl. Mt 27,29), dabei allerdings bereits in der unrechtmäßigen Verurteilung durch das römische Gericht das Bild einer Königswürde hat aufscheinen lassen, die diametral zu allen irdischen Vorstellungen verläuft, da tritt nun Christus auf dem weißen Pferd als vollgültiger Herrscher in Erscheinung. Seine Legitimation erhält er durch seine göttliche Ontologie und trägt sie offen sichtbar auf seinem Kopf. Christus trägt als Ausdruck seiner majestätischen Würde viele – vielleicht sogar unzählbar viele – Diademe auf seinem Haupt. Im Hintergrund steht die zeitgenössische Vorstellung, dass die Anzahl der Kronen die Zahl der unterworfenen Königreiche widerspiegelt.³²¹ Die herrschaftliche Dignität Christi erschöpft sich allerdings

³¹⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 421.

³¹⁹ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 754.

³²⁰ Andreas Merkt beschreibt die reale Gefahr für die Zeit der frühen Kirche im Blick auf die Verehrung der Märtyrer als Symbolgestalten für Standhaftigkeit auch in größter Drangsal. Vgl. A. MERKT, Verfolgung 196f.

³²¹ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 271. Flavius Josephus erinnert im Duktus dieser Gewohnheit ebenfalls bei der Schilderung des Einzugs Ptolemäus VI nach An-

nicht in weltlichen Belangen, sondern zielt auf eine alles umfassende Universalität. Dies entspricht einer Karikatur aller weltlichen Herrscher, deren Gepflogenheit es entsprach, sich durch einen solchen Kopfschmuck besondere Würde und Autorität zukommen zu lassen. Wenn Christus nun nicht lediglich eine einzelne Krone trägt, sondern derer viele, so setzt er weltliche Maßstäbe in Relation zu göttlichen. Er gehört ganz in die Sphäre Gottes und seine Herrschaft ist als eine ewige qualifiziert (vgl. Offb 22,5) und gibt damit jeden anderen Herrscher, der den Vergleich mit ihm wagen möchte, der Lächerlichkeit preis. Selbst das Tier aus dem Meer, welches zehn Diademe auf seinen mit gotteslästerlichen Namen³²² geschmückten sieben Häuptern trägt (vgl. Offb 13,1), kann in einem Vergleich nur das Nachsehen haben.³²³ Christus wird hier als der Gegenspieler des Tieres und des Drachen beschrieben.³²⁴ Alles am Bild des weißen Reiters übertrifft allerdings die Beschreibung seiner Antipoden und negiert dadurch deren Herrschaft. Der Konnex des Richters und des durch die Diademe symbolisierten Herrschers lässt Christus als eine Gestalt erscheinen, die beide Ämter in sich vereint. Er hat die Gabe des unbestechlichen und wirklich gerechten Richters und kann dieses Gerichtshandeln durch die ihm zu eigene herrschaftliche Vollmacht durchsetzen. Er ist das Idealbild eines Pantokrators und übertrifft dieses noch.

VI.1.4.5 Das Gewand des Reiters

Christus erscheint dem Seher angetan mit einem Obergewand, das in Blut getränkt ist. Dies kann in Verbindung mit den Keltern des Zornes Gottes aus Vers 15 in ein gewalttätiges Bild münden. Bei einer synoptischen Betrachtung des Bildes der roten Gewandung in Verbindung mit den Keltern des Zornes Gottes wird das prophetische Apophthegma Jesajas erkennbar, in dessen Gerichtsmetaphorik die prächtigen Kleider Gottes durch das zornige Zertreten der Völker in den Keltern mit dem Blut der Menschen aus allen Nationen besprengt werden (vgl. Jes 63, 1–6). Insofern der Seher hier eine direkte Kopie der Motivik des Bildes benutzen und das Bild des Propheten Jesaja nicht lediglich anklingen lassen würde, um mit ihm als Hintergrundfolie transformierend zu arbeiten, würde sich der Deutehorizont durch die alttestamentliche Perikope größtenteils

tiochia, dass dieser zwei Kronen auf seinem Haupt trug, um seine Herrschaft sowohl über Ägypten als auch über Asien der Menge zu visualisieren. Vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, 13.113.

³²² Notabene trägt Christus in dieser Vision ebenfalls einen Namen auf seinem Haupt, der allerdings entgegen der lästerlichen Namen des Tieres so unbegreiflich ist, dass ihn niemand kennt, als er selbst.

³²³ Vgl. P. RICHARD, Apk 216.

³²⁴ Vgl. W. BOUSSET, Offb 431; H. LICHTENBERGER, Apk 249.

erschließen lassen. Dann würde bei einer reinen Analogie das Blut auf dem Gewand Christi von seinen erschlagenen Feinden stammen,³²⁵ deren Vernichtung bereits beschlossene Sache ist und durch das Bild vom blutgetränkten Gewand bereits vorweggenommen wird.³²⁶ Verübt Christus ein derartig blutrünstiges Massaker an seinen Widersachern, dass er von oben bis unten mit deren Blut befleckt wird?³²⁷ Der Gedanke eines gerechten Richters würde hier allzu nahe an das Bild eines zügellosen, sich im Gewaltrausch befindenden Gottes geraten, der zugleich Richter und Henker ist. Die Stringenz einer simplen Dublette des Bildes in Offb 19 und Jes 63 wird schon dadurch durchbrochen, dass es bei Jesaja den direkten Zusammenhang zwischen dem Blut beim Treten der Kelter, welches gleich dem Saft der Weintrauben ringsum spritzen, und den durch den Arbeitsgang verursachten Verschmutzungen in Offb 19 nicht gibt. Dort fällt der Blick zunächst und zuallererst auf die bereits voll Blut befindliche Gewandung Christi. Die Ausübung des Prozesses des Kelterns durch Gott als Gerichtsbild folgt erst im Nachgang. Dieser Anachronismus bricht mit der Logik sowie der detailgetreuen Vorlage des jesajanischen Prophetenspruchs. Ebenfalls wird die eigentliche Waffe Christi später durch das Schwert aus seinem Mund qualifiziert (vgl. Offb 19,21), welches die Feinde Gottes tötet, und anders als im Buch des Propheten steht damit nicht das Arbeitsgerät der Weinlese bei der Vernichtung der Feinde im Fokus. Ob das Schwert aus dem Mund des weißen Reiters wirklich im Sinne eines profanen Kriegsgerätes zu verstehen ist oder vielmehr das wirkmächtige Wort Gottes darstellt (analog zu dem Symbolgehalt in Offb 1,16), wird nachfolgend untersucht werden. Wenn das Schwert allerdings mit dem Wort Gottes identifiziert wird, dann ergibt sich eine Spannung zum blutigen Erschlagen der Feinde in einem gewaltsamen Akt, der keine explizite Erwähnung im Fortgang der Perikope finden würde. Diese Dialektik lässt sich auflösen, wenn das blutgetränkte Gewand des Reiters nicht durch fremdes Blut befleckt wird, sondern es das Blut Christi selbst ist.³²⁸ Hier steht es allerdings nicht als Zeichen der Verwundung im Kampf, sondern als bleibendes Signum der Proexistenz³²⁹ Jesu, die im Opfertod am Kreuz

³²⁵ Vgl. J. ROLOFF, Offb 185; A. SATAKE, Offb 379.

³²⁶ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 280f.

³²⁷ Dies führt bei Lichtenberger zur Ratlosigkeit einer Deutung dieses Bildes, vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 254.

³²⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 422; gegen K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 273.

³²⁹ Bereits in der Alten Kirche gab es die Deutung, dass mit dem Blut des Mantels das Blut Jesu selbst in Beziehung zu setzen sei. Hippolyt verweist im Zusammenhang mit dem blutgetränkten Mantel auf die Menschwerdung und die damit einhergehende Leidensfähigkeit des Logos. Vgl. Hippolyt, Contra Noetum, 15,2f.

kulminiert³³⁰. Durch die Deutung des Blutes als Blut Christi selbst greift der Verfasser der Offenbarung den Text aus Jes 63 auf und transformiert ihn sogleich, indem er ihn unter einen neuen Deutungshorizont durch die österliche Perspektive stellt.³³¹ Das Blut Jesu wird für die Ekklesia zum Signum der Passion. Die Verbindung zum gerechten Gerichtshandeln ist bleibend, wird aber in der Art des Sieges gegenüber allen menschlichen Denkmustern neu in Verbindung zum Kreuzestod Jesu gesetzt, der einen Paradigmenwechsel hervorruft. Analog zur theologischen Bildersprache in der Figur des Lammes, welches mit der bleibenden Schächtwunde im Thronsaal Gottes erscheint (vgl. Offb 5,6), tritt hier ein siegreicher Feldheer auf, der bereits seinen größten Sieg errungen hat. Dieser Sieg hat Spuren hinterlassen und ist tief eingegraben in die Identität des Siegers. Aber gerade auf dem blutgetränkten Mantel erscheint der Hoheitstitel βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων (Offb 19,16), der dadurch den Reiter zweifach charakterisiert und die immense Spannweite der Christologie der Offenbarung absteckt: Im leidenden Jesus ist kein anderer zugegen als der triumphale Christus.³³² Es ist die Kontinuität in der Diskontinuität des Lebens Christi, der durch die Überwindung des Todes nicht in sein vorösterliches Leben zurückkehrt, dieses aber auch nicht zur Gänze zurücklässt.³³³ Beides, das Ereignis von Kreuz und Auferstehung, gehört zur Existenz Christi. Es gab kein Scheinleiden oder vorgetäushtes Sterben³³⁴, sondern die Auferstehung bedingt den wirklichen Tod am Kreuz.

Diese Dynamik nimmt überdies die in der Welt um Christi Namen und Botschaft Verfolgten mit hinein in dessen Heilsdramatik. Weil seine Leidensfähigkeit ein ontologischer Wesensbestandteil ist, ist Christus das Leiden seines Volkes nicht fremd, sondern er hat es sich zu eigen gemacht. Die Partizipation an den Leiden Christi führt dann allerdings nicht in die Leere, sondern in die Partizipation am Sieg über den Tod (vgl. 1Kor 15,54) und hinein in das ewige Leben. Deshalb kann der Seher den Sieg über die Unheilsmacht der Sünde durch die Märtyrer auch in umgekehrter Stringenz in Relation zum Blut des Lammes und ihrem zeugnishaften Wort bringen (vgl. Offb 12,11), weil der Sieg Christi der ihre ist. Dieser

³³⁰ Origenes verweist in ähnlicher Weise in seinem Kommentar der Passion nach Matthäus auf den roten Mantel als Symbol für die Proexistenz Jesu, der mit seinem Blut das Blut der gesamten Menschheit auf sich genommen hat. Der rote Mantel wird in dieser Väterexegese zum Zeichen des qualvollen Todes und zugleich zum Signum der Leidensfähigkeit Jesu für alle Menschen, sodass diese mithineingenommen werden in die soteriologische Dynamik des Kreuzgeschehens. Vgl. Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus* (Dritter Teil), 125.

³³¹ Vgl. P. RICHARD, *Apk* 216.

³³² Vgl. S. WITETSCHKE, *Wort* 52f.

³³³ Vgl. R. VORHOLT, *Osterevangelium* 333.

³³⁴ Anders als die bei der scheinbaren Todeswunde des Tieres in Offb 13 der Fall ist. Vgl. hierzu die Ergebnisse dieser Studie im Kapitel VII.2.4.

endgültige Sieg wird eingeholt im blutgetränkten Gewand des zur letzten, aber nicht entscheidenden Schlacht antretenden Christus. Der Sieg ist bereits vorweggenommen, das Blut Christi an seinem Gewand erinnert daran und öffnet sogleich für die ihm Folgenden eine eschatologische Hoffnungsperspektive, dass sie bereits jetzt auf der Seite des Siegers stehen. Johannes von Patmos zeichnet mit dem weißen Reiter ein Bild des prächtigen Siegers, ohne die Dialektik des Kreuzes abzudunkeln oder verbergen zu wollen.

VI.1.4.6 Die Namen des Reiters

Die Darstellung des Reiters in der Perikope wird durch die Zuschreibung von Namen geklammert. Nach der Beschreibung seines Reittieres gerät der Hauptakteur der Vision in den Blick. Das erste Signum, das der Leser über Christus in diesem Abschnitt erfährt, ist ein Name in V. 11 und die letzte, die Beschreibung des Reiters abschließende Information ist wiederum durch eine Namensnennung in V. 16 gegeben. Die folgenden Verse widmen sich den ausführenden Handlungen Christi, dienen aber nicht näherhin zur Beschreibung seiner Person. Dem Reiter auf dem weißen Pferd werden in seiner Darstellung vier Namen zugesprochen, wobei einer der Namen nur dem Reiter selbst bekannt ist.

Der erste Name wird mit πιστός καὶ ἀληθινός wiedergegeben. Christus wird als der Treue und Wahrhaftige benannt. Der Aspekt der Treue wird Christus bereits in Offb 1,5 zugeschrieben. Das Sendschreiben in Laodizea gibt als Absender denjenigen an, der als Beginn der Schöpfung Gottes und als der treue und wahrhaftige Zeuge zu gelten hat (vgl. Offb 3,14). Die Zuschreibung Christi als treuer und wahrhaftiger Zeuge Gottes spiegelt sich in seinem Ideal, das er als Vorbild für die Gemeinden vorgibt.³³⁵ Die Klassifizierung Christi als wahrhaftig steht diametral der Zuschreibung seines Antipoden als ὁ ψευδοπροφήτης gegenüber (vgl. Offb 19,20). Der Pseudoprophet verkündet eine falsche Lehre, wohingegen Gott kein falsches Wort im Munde führt, sondern durch seine Botschaft die Gegnerschaft zu Grunde gehen lässt.³³⁶ Christus symbolisiert nicht den Schein wie sein Widersacher, sondern er steht für die wirkliche Wahrheit und für wahres Leben in Fülle.³³⁷ Das Motiv des Treuen als Zuschreibung Gottes findet sich alttestamentlich breit belegt (vgl. nur Ex 34,6; Dtn 7,9; Jes 65,16). Die Psalmen qualifizieren die Pfade Gottes und jene, die auf ihnen wandeln,

³³⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 421.

³³⁶ Vgl. hierzu das Bild des zweischneidigen Schwertes, das aus dem Mund des Reiters kommt, um das wirkmächtige Wort Gottes zu symbolisieren, das in gerechter Weise seine Gegnerschaft richtet und vernichtet.

³³⁷ Vgl. W. BARCLAY, Offb 200.

durch Treue (vgl. Ps 25,10) und rühmen die unerschöpfliche Weite der Treue Gottes zu seinem Volk (vgl. Ps 36,6). Seine Treue ist der Grund der Hoffnung der flehenden Bitten seines Volkes in der Bedrängnis (vgl. Ps 40, 11–18). Weil sie zu ihm gehört, wie der Gürtel, der das Gewand am Leibe hält (vgl. Jes 11,5), dürfen seine Anhänger darauf vertrauen. Die Benennung des Reiters auf dem weißen Pferd als treu und wahrhaftig attestiert diesem seine göttliche Dignität. Diese Namensgebung dient gleichsam als göttlicher Hoheitstitel, der Christus unverrückbar an die Seite seines Vaters stellt.³³⁸

In der Beschreibung des Hauptes in Vers 12 kommt es zu einer scheinbaren Kontradiktion³³⁹, wenn der Seher dem Reiter auf dem weißen Pferd einen Namen zuschreibt, den niemand als dieser selbst zu kennen vermag, ergo auch nicht der Seher. Der Clou dieser Aussage liegt darin, dass es nur dem Reiter selbst möglich ist, seinen Namen zu kennen und dies ist Ausdruck seiner unüberwindbaren Stärke, da es nach antikem Vorstellungsmodell eine Korrelation zwischen der Kenntnis eines Namens und dem Wesen seines Trägers gibt.³⁴⁰ Wenn der Name Christi hier als ein verborgener klassifiziert wird, dann ist es seinen Feinden unmöglich, sein wahres Wesen zu erraten und ein Mittel des Widerstandes gegen ihn zu erdenken. Christus ist es zu eigen, dass er einen unbekanntem Name für alle Widersacher besitzt und somit durch den Seher als derjenige klassifiziert wird, der als absoluter Herrscher in Erscheinung tritt.³⁴¹ In dieser Namensgebung tritt der Aspekt zu Tage, dass das wahre Wesen Jesu erst von einer eschatologischen Betrachtung her möglich scheint.³⁴² Jedwede Namensgebung bleibt auf dem Status eines Behelfskonstrukts stehen, da die Natur Christi sich der Auffassungsgabe irdischer Maßstäbe entzieht. So befindet sich dieser unbekannt Name im Kielwasser des „neuen Namens“ Jesu, der in der eschatologischen Vollendung in Bezug zum himmlischen Jerusalem steht (vgl. Offb 3,12).³⁴³ Der Name, der im Verborgenen bleibt, ist Ausdruck der göttlichen Zueignung des Reiters.

³³⁸ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, *Christusvisionen* 282f.

³³⁹ Der Widerspruch, dass im Verlauf der Schilderung des Reiters weitere seiner Namen aufgezählt werden, ist in der Betrachtung der theologischen Komposition der Offenbarung keiner, da der Seher bewusst auf einzelne Aspekte fokussiert, ohne diese trennscharf von anderen zu unterscheiden und womögliche Widersprüche in der Logik der Gesamtdarstellung seiner Figur nicht auflöst. Vgl. A. SATAKE, *Offb* 379.

³⁴⁰ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 422.

³⁴¹ Vgl. A. SATAKE, *Offb* 379.

³⁴² Vgl. J. ROLOFF, *Offb* 185. Im Duktus dieser Deutung bewegt sich ebenfalls David E. Aune, der die Verbindung zum vorösterlichen Wirken Jesu zieht, dessen Anhänger seine wahre Natur erst nach dessen Himmelfahrt erkennen können. Siehe D. E. AUNE, *Rev* 1055.

³⁴³ Gegen die klare Abgrenzung von Heinz Giesen, dessen Grundaussage, dass es keine genaue Zuschreibung des Namens gibt, der Verfasser jedoch teilt. Siehe H. GIE-

Er verweist auf das Mysterium, das dem Wesen Gottes zu eigen ist. Er, der Schöpfer, der alles erschaffen hat und seinem Geschöpf den Auftrag übereignet alles Lebendige zu benennen (vgl. Gen 2,19f.), bleibt damit eine Größe, die jenseits der Verfügungsgewalt des Menschen steht. Gott selbst nennt sein Volk beim Namen, um es als sein ihm angehöriges Eigentum zu bezeichnen³⁴⁴ und gleichsam unter seinen Schutz zu stellen (vgl. Jes 43,1). Die Zueignung zum Besitz Gottes ist dabei nicht negativ aufgeladen, sondern entspricht dem Gegenteil, weil es gerade Gott ist, der sein erwähltes Volk³⁴⁵ rettet und begleitet, da es für ihn das wertvollste Kleinod darstellt, das er besitzt und an deren Wohlergehen ihm gelegen ist. Das Handeln Gottes an seinem Volk geschieht nicht, um Gott etwas hinzuzugeben, was schlechterdings unmöglich ist, sondern zum Heil der Menschen. Sein Name kann nur in der Selbstoffenbarung übermittelt werden und im Rahmen der eingeschränkten sprachlichen Leistungsfähigkeit des Menschen tradiert werden. Vielleicht kann sich hierin die theologische Idee des Tetragramms als Gottesnamen wiederfinden, dessen Decodierung immer ein Stück weit im Verborgenen bleibt.³⁴⁶ Im unsagbaren Namen Gottes wird der Bruch der Schöpfung mit dem Schöpfer ersichtlich, der sich erst in der Neuschöpfung überwinden lässt. Im himmlischen Jerusalem wird die unmittelbare Gottesbeziehung als Topos eingesetzt, der es ermöglichen wird das Wesen Gottes für den Menschen unmittelbar erfahrbar werden zu lassen. Im Kreuz und Auferstehung Christi tritt das Wesen Gottes zu Tage. Sein ganzes Naturell kann jedoch noch nicht erfasst werden. Die Zuschreibung mit dem Namen, den nur er allein kennt, bringt diese bleibende Differenz zum Ausdruck. Noch gibt es eine Gottesferne, die wie ein Schleier zwischen dem Wesen Gottes und dem Menschen steht. Oder wie es der Apostel Paulus formuliert: „Jetzt schauen wir wie in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“ (1Kor 13,12).

Nachdem der Seher mittels der Metapher des unsagbaren Gottesnamen, den nur Christus allein kennt, dessen Unüberwindbarkeit für seine Gegnerschaft herausgestellt hat, kann er einen zweiten fassbaren Namen für den Reiter einführen. Er ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Dabei beschreibt der Name „Wort Gottes“ eher die funktionale Einsetzung des Reiters als vollmächtig handelnder Gott, als dass es sich um eine Zuschreibung eines Eigennamens handeln würde.³⁴⁷ Damit würde sich der scheinbare

SEN, Offb 422. Mit Jürgen Roloff, dass es eine mögliche Verbindungslinie zwischen Offb 3,12 und dem hier unbekanntem Namen gibt, J. ROLOFF, Offb 185.

³⁴⁴ Vgl. H. VORGRIMLER, Wörterbuch 670.

³⁴⁵ Zur Begrifflichkeit des Volkes Gottes und seiner theologischen Aussagekraft, vgl. den Artikel von C. FREVEL, Volk 843–846.

³⁴⁶ Vgl. W. BARCLAY, Offb 201.

³⁴⁷ Vgl. H. KRAFT, Offb 249.

Widerspruch des unbekanntens Namens Gottes mit einer durch den Seher unmittelbar folgenden Namensgebung auflösen.³⁴⁸ Das Wort Gottes wird in Beziehung zu setzen sein mit dem zweischneidigen Schwert, welches aus dem Mund des Reiters zur Vernichtung seiner Feinde fahren wird. Es qualifiziert diese Waffe damit als Sinnbild der wirkmächtigen Botschaft Gottes, die alle Feinde zerstreut und niederwirft. Johannes könnte hier die alttestamentlich aus dem Buch der Weisheit geprägte Narration des Todes der Erstgeborenen als Hintergrundfolie verwenden, wenn er das Wort Gottes über die Feinde wie ein Schwert über die Feinde Gottes herabkommen lässt, um diesen den Tod zu bringen (vgl. Weish 18, 5–19). Christus wird klassifiziert als derjenige, der in solch enger Verbundenheit zum Allerhöchsten steht, dass in seinem Handeln und seinen Worten Gott selbst zum Ausdruck kommt, ohne dass sie eine Mittlerinstanz trennen würde.³⁴⁹ Die Einführung des Namens „Wort Gottes“ hebt eine innigste Verbundenheit zwischen Gott Vater und dem Sohne hervor, deren Denken und Handeln in eins fallen. Wo in Offb 14,15 noch der Befehl aus dem allerheiligsten Bereich an den Menschensohngleichen ergehen muss, so scheint es hier eine Befehlskette, die es einzuhalten gilt, nicht mehr zu geben, weil der Wille des Vaters dem Handeln des Sohnes entspricht. So wird wohl der Sache nach der johanneische Gedanke aus dem Prolog des Evangeliums aufgegriffen und zum Ausdruck gebracht³⁵⁰, wenn das Wort, das bei Gott war, zugleich Gott ist (vgl. Joh 1,1) und als Einziger die Möglichkeit besitzt Gott authentisch zu exegetisieren (vgl. Joh 1,18).

Der letzte Name, der dem Reiter zugeschrieben wird, befindet sich nach der Aussage des Sehers auf dessen Gewand und seiner Hüfte. Die örtliche Konkretheit überrascht im Kontext der sonstigen Namenszuschreibungen. Der tiefere Sinn der Schreibung des Namens auf dem Schenkel und Mantel des Reiters kann nicht mehr eingeholt werden.³⁵¹ Der Deuteversuch eine Anspielung auf den Mantel des Kaisers zu erkennen,³⁵² überzeugt wenig und auch eine Analogie zu der Namensschreibung auf den Schenkeln antiker Plastiken, die Reitergestalten darstellen,³⁵³ bedarf einer theologischen Füllung. Ein Übertragungsfehler im Prozess der Abschreibung und Überlieferung der Majuskelhandschriften zu attestieren, um aus den Schenkeln (MHPON) einen Gürtel (MITPAN) werden

³⁴⁸ Mit Heinz Giesen und Heinrich Kraft; vgl. H. GIESEN, Offb 423; H. KRAFT, Offb 249. Anders H. LICHTENBERGER, Apk 250.

³⁴⁹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 185f.

³⁵⁰ Freilich ohne in dieser thematischen Verbundenheit die Unabhängigkeit der beiden Schriften in Frage zu stellen.

³⁵¹ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 284 sowie H. GIESEN, Offb 425.

³⁵² R. SCHÜTZ, Offenbarung 36f.

³⁵³ Vgl. H. RITT, Offb 98.

zu lassen, damit eine Harmonisierung mit Jes 11, 1f. gelingt,³⁵⁴ darf wohl durchaus als gewagt betrachtet werden, zumal kein Handschriftenfund den notwendigen Beleg beisteuert. Die doppelte Zuschreibung mittels Gewand und Schenkel kann Anklänge an das biblische Zeugenverständnis bieten, nachdem nur das zweifach von Zeugen belegte Wort Geltung beanspruchen darf.³⁵⁵ Woher die Lokalität der Zuschreibung des Titels stammt ist in der exegetischen Forschungslandschaft umstritten. Die Deutung hingegen findet einen breiten Konsens. Der Ursprung des Titels findet sich im Hofzeremoniell des persischen Großkönigs, dem dieses Hoheitsprädikat zu eigen gemacht wird.³⁵⁶ Neben der Zuschreibung zum orientalischen Herrscherhaus finden sich auch Belege für den griechisch-römischen Kulturraum, wenn Zeus als Könige der Könige beschreiben wird.³⁵⁷ Dies würde die Deutung in die Nähe der paganen Gottheitsvorstellungen rücken und diese wiederum karikiert überbieten, weil eben nicht ein Kaiser, der sich diesem Götterpantheon zuschreiben lässt, an diesem Titel partizipiert, sondern der wahre König der Könige allein Jesus der Christus ist. Einen weiteren Befund lässt sich für den von den Babyloniern verehrten Gott Mardok finden, der als Oberhaupt dieser göttlichen Vorstellungswelt ebenfalls den Titel für sich beansprucht.³⁵⁸ Die Spur des persischen Großkönigs wird auf exegetisch fruchtbareren Boden führen, wenn die alttestamentlichen Funde, die eine Adaption dieses Titels belegen, herangezogen werden (vgl. Dtn 10, 17; Ez 26, 7; Dan 2, 47; 2Makk 13, 4). Durch die Verwendung des zentralen Gottesprädikates wird die bereits beschriebene Nähe der Reiterfigur zum Gott Israels wiederum fokussiert. Christus ist untrennbar der göttlichen Sphäre zuzuordnen. Die Verleihung des Titels bringt erneut seine göttliche Wesenhaftigkeit zum Ausdruck.³⁵⁹

Alle Namen, die dem Reiter auf dem weißen Pferd zugeschrieben werden, sind erfüllt durch göttliche Hoheitsprädikate. Dass hierzu nicht ein einziger Name genügt, entspricht der Natur Gottes, die für den Menschen immerzu unbeschreiblich bleibt, weil er als Geschöpf in Distanz zum Schöpfer lebt, solange die eschatologische Vollendung nicht vollumfänglich eingetreten ist. Ureigener Ausdruck dieser Differenz und Spannung, in der der Mensch sich zu Gott befindet, ist wohl der unbeschreibbare Name auf dem Haupt des Reiters. Im Gegensatz zu den lästerlichen Namen der gottfeindlichen Mächte (vgl. Offb 13, 1; 17, 3) strahlen die Namen

³⁵⁴ Vgl. die These von H. KRAFT, Offb 251.

³⁵⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 425.

³⁵⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 251; H. GIESEN, Offb 424f.; K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 284; H. RITT, Offb 98.

³⁵⁷ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 759.

³⁵⁸ Vgl. M. E. HERGHELEGIU, Wolken 219.

³⁵⁹ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, Christusvisionen 285.

Christi die Würde Gottes aus. Er ist das Gegenbild zu den Unheilmächten, die durch sein Auftreten in ihre Schranken verwiesen werden und deren eigentliche Unzulänglichkeiten gerade im Konterfei des Reiters als ihrem Gegenüber offen zu Tage treten. Alles an der Christusfigur, die zur Schlacht gegen die göttlichen Widersacher angetreten ist, ist erfüllt von seinem göttlichen Auftrag und Wesen. Die Namen des Reiters sind Zeugnis dessen, da sie einzelne Topoi lediglich aufzurufen brauchen, um die dahinterliegenden Traditionslinien unkonventionell miteinander zu verbinden, um so die für menschliche Fähigkeiten unbeschreibliche Größe und Würde Gottes herantastend zu beschreiben.

VI.1.4.7 Die Bewaffnung des Reiters

Christus verfügt analog zu der Darstellung in Offb 1,16 über ein Schwert, welches aus seinem Mund fährt, um alle seine Feinde niederzustrecken. Im Hintergrund steht die prophetische Verheißung aus Jes 49,2. Der Mund des Propheten wird dort mittels eines *passivum divinum* als Schwert qualifiziert, das ihn im Einklang mit weiteren Attributen als Streiter Gottes auszeichnet. Der Topos des Todes der göttlichen Gegner durch das niederschmetternde Wort Gottes findet sich bereits zuvor in den Schriften des Propheten (vgl. Jes 11,4), darüber hinaus auch im frühjüdischen Schrifttum. Im äthiopischen Henochbuch wird in einem Gerichtsbild dem Menschensohn die Macht durch Gott verliehen, dass seine Rede alle Sünder vom Antlitz der Erde hinwegfegen werde (vgl. äthHen 62,2). In plastischen Bildern beschreibt der Verfasser des apokalyptischen Esra-Buches in seiner Gerichtsvision wiederum den Kampf einer unzählbar großen Menschenmenge gegen den Auserwählten Gottes. Dabei wird ausdrücklich darauf verwiesen, dass der Streiter Gottes gerade nicht zum gewöhnlichen Schwert an seiner Seite greift, sondern vielmehr aus seinem Mund wie ein Feueratem über seine Feinde kommt (vgl. 4Esra 12,1–12). Diese Texte mögen den Kontext eines Deutungshorizontes bieten, um das Schwert des weißen Reiters näherhin einzuordnen. Gleich dem prophetischen Wort vernichtet Christus hier seine Feinde, weil er deren Botschaft die Worte Gottes selbst entgegenschleudert. Den lästerlichen Reden der gottfeindlichen Mächte (vgl. Offb 13,5f.) wird das wahre wirkmächtige Wort Gottes entgegengesetzt. Christus tritt aktiv in einer Handlungscommunitio mit Gott auf, weil sein Agieren rück- und eingebunden ist in das vollmächtige Gerichtshandeln Gottes, symbolisiert durch die alles bezwingende Botschaft aus seinem Munde, deren Ursprung kein anderer als Gott selbst sein kann.³⁶⁰ Nicht der Aufruf zur gewaltvollen Unterwerfung wird hier stilisiert, sondern den Akten der Greuel durch

³⁶⁰ Vgl. K. HUBER, Gott 141f.

die Unheilmächte wird die Botschaft Gottes diametral gegenübergestellt. Dabei soll nicht das Leid der Gläubigen, das sie unter der Herrschaft des Bösen zu Ertragen haben, relativiert werden (vgl. Offb 13,9). Die Klage am Throne Gottes (vgl. Offb 6,10) hat ihr Recht und ihre Dignität, weil Gott das Leid nicht ausblendet oder es ihm fremd wäre. Nicht zuletzt, weil er als derjenige qualifiziert wird, den die Feinde durchbohrt haben (vgl. Offb 1,7). Die eschatologische Hoffnungsbotschaft, dass das Beste erst noch kommt und der eigentliche Sieg im Kreuzesgeschehen bereits errungen ist, bleibt bestehen. Dieser Sieg steht unverrückbar als richtungsweisender Stern am Firmament der Glaubenden. Die Herrschaft Gottes wird hierin allerdings nicht durch ein Monopol der Gewalt und Unterdrückung aufgerichtet, im Dienste einer von der Rache geleiteten Umkehrung aller Verhältnisse, sondern das Wort ergeht an die Gegnerschaft, so wie es bereits an sie ergangen ist, bevor sie den Versuchungen der Unheilmächte erlegen ist. Das Sendschreiben an die Gemeinde in Laodizea bringt zum Ausdruck, welche Gefahr im Abfall von der wahren Lehre lauert. Es beinhaltet aber daneben auch die Botschaft der Versöhnung und Bereitschaft Gottes, dass, wenn er an ihre Türe klopft und mit seiner Stimme (sic!) um Einlass bittet, er eine umfassende Koinonia verspricht (vgl. Offb 3,20). An der Gemeinde in Laodizea wird ersichtlich, dass Gott sich seinem Volk rufend zuwendet und es in eine (Mahl-)Gemeinschaft führt, die alle irdischen Vorstellungen sprengt. Wo der Ruf der Umkehr nicht auf fruchtbaren Boden fällt, sondern sich die Völker und Nationen offen in Heeresformation gegen Gott stellen, da wird das Wort Gottes zur Waffe. Das Bild der Mahlgemeinschaft führt dies ins Extreme aus, wenn dem Mahl zu Ehren der Hochzeit des Lammes (vgl. Offb 19,9) das Mahl der Vögel des Himmels an den Feinden Gottes (vgl. Offb 19,17f.) entgegengesetzt wird.³⁶¹ Das eine verheißt Partizipation am ewigen Leben und das andere führt in die ewige Gottesferne, den Tod.

Neben seinem Schwert, das den finalen Todesstoß gegen die Gegnerschaft führen wird, schreibt der Seher Christus noch den eisernen Stab zu. Dieser ῥάβδος σιδηρᾶ ist Ausdruck seiner Herrschaftswürde und erweckt Assoziationen zu dem eisernen Stab, der dem Messias gegeben ist, um alle Völker und Nationen, die sich gegen ihren Gesalbten wenden, zu zerschlagen, damit der wahre Herr der Herren seine Herrschaft auszuüben vermag (vgl. Ps 2). Mit dem Psalm werden all die Hoffnungen aufgegriffen, denen sich jene hingeben, die ein Machtvakuum bei der Inthronisation eines neuen Herrschers vermuten, die im Angesicht der unüberwindlichen Macht Gottes allerdings keine Chance haben und nur ihre Vernichtung bleibt.³⁶² Die Zeit der Unheilmächte ist eine beschränkte Zeit, weil der

³⁶¹ Vgl. P. RICHARD, Apk 217.

³⁶² Vgl. H. RITT, Offb 97.

Sieg Gottes bereits feststeht, darum ergeht der anscheinend anachronistische Befehl an die Vögel des Himmels in V. 17 sich am Fleisch der Gegner satt zu essen vor der eigentlichen Schlacht.³⁶³ Die Zeit der gottfeindlichen Mächte ist für Johannes von Beginn an terminiert³⁶⁴ und der Sieg Gottes eine Formalie, weil Christus im Kreuz und der Auferstehung den Tod bereits endgültig überwunden hat. Die Weissagung des Kindes der Frau, die mit der Sonne bekleidet ist (vgl. Offb 12,5), mag als Hintergrundfolie dienen. Dort wird dem Knaben, der alle Völkern weiden soll, ebenfalls ein eiserner Stab für diese Aufgabe zugesprochen.³⁶⁵ Die Konnotation ist dort nicht eindeutig. Es handelt sich wohl eher um das archetypische Bild des Hirten, der für seine Herde Sorge trägt, analog zu dem im Johannes-evangelium festgehaltenen Auftrag Jesu an seinen Jünger Petrus (vgl. Joh 21, 15–17). Der Stab als Instrument des Hirten, um diesem Schutz zu gewährleisten und bei der Obhut seiner Herde dienlich zu sein, verliert in Offb 19 allerdings diesen Aspekt der Fürsorge. Der Aspekt verschiebt sich hin zur Thematik des Gerichts über die paganen Völker, die selbst im Angesicht des Messias noch die Waffen gegen ihn erheben. Der Fokus wird auf die Vollstreckung des endzeitlichen Gerichts über die Heiden gelegt.³⁶⁶

Das Bild der Kelter des Zornes Gottes wird nach der Einführung in Offb 14,19f. hier wiederum aufgegriffen. Dort ist nicht geklärt, wer die Kelter treten wird. Hier wird dieses Gerichtshandeln Christus zugewiesen

³⁶³ Das Bild des für die Vögel des Himmels bereiteten Mahls durch Gott selbst hat seinen Ursprung in der prophetischen Verheißung Ezechiels an die Feinde Gottes. Gott lässt dort durch den Menschensohn den Vögeln und wilden Tieren den Befehl überbringen, dass sie sich am Fleisch der Feinde Israels satt fressen sollen, die beim Untergang Gogs fallen werden (vgl. Ez 39, 17–20).

³⁶⁴ Bereits in Offb 1,18 wird die Schlüsselgewalt Christi, die Ausdruck seiner Souveränität über Tod und Leben ist, mit dem Osterereignis in Verbindung gesetzt.

³⁶⁵ Inwiefern die Gestalt des Knaben mit Christus identifiziert werden kann, scheint in der Forschung unlösbar strittig. Dass sich der Seher beim eisernen Stabe eines messianischen Motives bedient, lässt sich durch den alttestamentlichen Horizont erschließen. Die Statik des Bildes und seine ihm eigenen Relationen lassen dort allerdings kein stringentes Fundament erkennen, um eine widerspruchsfreie These zu erstellen. Der Fokus des Sehers gilt dort allerdings eher der Frau als dem Sohne und so ist dort nur verknüpft vom Sohne die Rede, was eine eindeutige Zuordnung unmöglich erscheinen lässt. M. E. setzt der Seher dort wie an anderem Ort gewisse Kenntnisse voraus, um seine Bilder miteinander verschmelzen zu lassen. Es handelt sich dabei in der Einführung des Sohnes und seiner Mutter nicht um eine Kurzvita Christi, die seine soteriologische Komponente entgegen der theologischen Absicht des Verfassers der Johannesoffenbarung nicht zur Sprache bringt, sondern das Bild des seine universelle Herde weidenden Messias scheint kurz auf und wird durch die spätere narratologische Entfaltung in Offb 12,11 wieder eingeholt, wenn das Blut des Lammes eingebracht wird. Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei H. GIESEN, Offb 282f.; H. KRAFT, Offb 166; H. LICHTENBERGER, Apk 455; die eine Gleichsetzung mit dem Messias positiv bewerten im Gegensatz zu H. GOLLINGER, Zeichen 98f.

³⁶⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 424.

und er erhält dieses divine Attribut zugeschrieben, das alttestamentlich nur Gott selbst zukommen kann. Gott ist es, der die Gerechtigkeit verkündet und die Völker in seine Kelter wirft, wenn sie sich gegen ihn wenden (vgl. Jes 63, 1–6) und nur er kann sie in dem ihm eigenen Gerichtshandeln aufgrund ihrer Bosheit richten (vgl. Joel 4, 13). Aus dem eigentlich positiv konnotierten und oftmals mit einem festlichen Handeln verbundenen Zeitpunkt der Weinlese³⁶⁷ wird für die Gegnerschaft Gottes eine Dystopie. Nicht mehr Tanz und Freude hat sie zu erwarten, sondern das Gerichtshandeln Christi. Weil sie sich dem Wein der Hure Babylons hingegeben haben (vgl. Offb 17, 2; 18, 3), werden sie nun selbst zu Früchten im Kelter des Zornes Gottes, deren Extrakt allerdings wohl kein Wohlgefallen auslösen wird. Gleich der Hure Babylon (vgl. Offb 16, 19) bleibt für die Antipoden Christi nur der Becher voll mit dem Wein des Zornes Gottes. Das Schicksal Babylons, das eindrücklich im 18. Kapitel der Offenbarung beschrieben wird, klingt hier an und wird auf die gesamte gottfeindliche Menschheit ausgeweitet, die sich den Verlockungen der großen Stadt und allem, was damit in Verbindung steht, hingegeben hat, anstatt an der frohen Botschaft festzuhalten und die Werke Gottes bis zum Ende zu bewahren (vgl. Offb 2, 25f.). Wie bereits in der anglophonen Ankündigung des Gerichts in Offb 14, 6–13 wird das Motiv des Zornesbeckers auch in dieser Perikope mit dem Tod der Gegnerschaft mittels Feuer und Schwefel verbunden. Das Tier und sein Handlanger, der Pseudoprophet, werden in den See von Feuer und Schwefel geworfen, zu denen sich im weiteren Gerichtshandeln Gottes der Teufel selbst gesellen muss (vgl. Offb 20, 10). Die Aussagen über die dort ewig andauernden Qualen haben weniger eine moralische Konnotation als die theologische Aussage, dass selbst in der ewigen Verdammnis Gott als Schöpfer seine Geschöpfe nicht im Sinne einer totalen Annihilation vernichtet und Johannes verzichtet darauf, dieses endgültige Scheitern als Los auch nur eines Menschen in seinen Bildern wirklich aufzuzeigen. Die reale Möglichkeit des Scheiterns in der auf Ewigkeit gedachten Absage des Geschöpfes und der Abwendung vom Schöpfer wird Offb 20, 15 formulieren, wenn diejenigen in den Fokus rücken, die nicht im Buch des Lebens stehen und stattdessen in den Feuersee geworfen werden. Von einer definitiven Füllung dieses Sees durch Menschen berichtet Johannes nicht.³⁶⁸ Dies ist die eschatologische Hoffnungsperspektive für alle Menschen, ohne dass dabei die Gefahr des Bösen banalisiert und eine Abwendung von Gott relativiert wird. Wer auf Ewigkeit gesehen in seiner Gottesbeziehung scheitert, der teilt das Schicksal der Unheilmächte, die im Feuersee ihr Dasein fristen, nachdem ihr

³⁶⁷ Vgl. M. ZOHARY, Pflanzen 54.

³⁶⁸ Vgl. für den Gedanken des ewigen Feuersees und seiner „Bewohner“ die Ausführungen von Margareta Gruber. M. GRUBER, Blut 122–126.

Untergang im Gerichtshandeln Christi, der selbst die Kelter Gottes tritt, beschlossen wurde. Der Becher voll des Weines des Zornes Gottes wird innerhalb der mit dem Kolorit des Gerichts versehenen Perikopen der Offenbarung zum Sinnbild der Zerstörung aller gottfeindlichen Mächte stilisiert.³⁶⁹ Der Seher greift die bereits an ihn ergangene Ankündigung eines Gerichts über die Unheilmächte wieder auf und löst damit das Versprechen der Engel an die Heiligen Gottes, die die Gebote Gottes halten und den Glauben an Jesus nicht verleugnen, ein, dass ihre Geduld nicht ins Leere verläuft, sondern im Gerichtshandeln Gottes belohnt wird (vgl. Offb 14,12). Der genuin göttliche Topos des eschatologischen Gerichtshandelns wird hier auf den weißen Reiter übertragen, der damit unmittelbar an dem Gottsein Gottes selbst partizipiert. Dies entspricht einem weiteren Höhepunkt der Christologie der Offenbarung des Johannes, gleichwohl der Autor der Schrift ihm bereits an anderer Stelle immerzu göttliche Wesensmerkmale zur Seite stellt.³⁷⁰

VI.1.4.8 Das Heer des Reiters

Die Gefolgschaft Christi wird im 14. Vers dieser Perikope näherhin beschrieben. Gleich ihrem Anführer in der Schlacht reiten die himmlischen Heerscharen auf weißen Rössern an diesem eschatologisch entscheidenden Tag in Schlachtformation.³⁷¹ Weil sie ἐν τῷ οὐρανῷ sind, werden sie als der himmlischen Sphäre zugehörend qualifiziert. Dies könnte zu der Deutung veranlassen, dass mit den himmlischen Heeren analog zu dem Kampf Michaels und seiner Getreuen gegen den Satan (vgl. Offb 12,7) Engelsgestalten gemeint sind, die an der Seite Christi das Schlachtfeld betreten.³⁷² Die weißen Gewänder der Heerscharen wären somit Ausdruck ihres himmlischen Lichtglanzes und würden sie als Wesen des Himmels klassifizieren.³⁷³ Die weißen Gewänder eröffnen darüber hinaus ebenfalls die Möglichkeit der Identifikation mit den Märtyrern³⁷⁴, die ihre Kleider

³⁶⁹ Vgl. K. MURILLO SOBERANIS, *Christusvisionen* 281.

³⁷⁰ Vgl. die Darstellungen des Lammes und des Menschensohngleichen, die in ihren Ausführungen immer wieder die unmittelbare Partizipation Christi an der ewigen Herrschaft seines Vaters herausstellen und eine Wesensnähe nachzeichnen, die jedwedes Bild sprengen lässt.

³⁷¹ Eine intertextuelle Nähe zu den Darstellungen der Heuschrecken, die dem Seher als eine der Plagen in Offb 9 erscheinen, mit den hier auftretenden Rössern hat Michael Sommer in seiner Studie aufgezeigt, um den Zeitpunkt der Schlacht als den Tag des Herrn herauszuarbeiten. Vgl. M. SOMMER, Tag 233–250, für Offb 19 entscheidend die Seite 250.

³⁷² Vgl. W. BOUSSET, Offb 432; H. KRAFT, Offb 250; H. LICHTENBERGER, Apk 251.

³⁷³ Vgl. H. KRAFT, Offb 250.

³⁷⁴ Pablo Richard beschränkt die Maße des himmlischen Heeres auf die Gruppierung der Märtyrer, obwohl er diesen Begriff wahrscheinlich offener verwendet, da er ihn in die-

im Blut des Lammes weiß gewaschen haben (vgl. Offb 7,14) und deren immer wiederkehrendes Motiv gerade die weißen Gewänder sind, die diese erhalten, weil sie in ihrem Glauben standhaft bleiben (vgl. Offb 3,4f.; 6,11). Heinz Giesen widerspricht einer solchen Deutung des himmlischen Heeres als Engel oder Märtyrer aufgrund des strahlend weißen Byssusleinen der Braut des Lammes (Offb 19,7)³⁷⁵ und sieht eine Verbindungslinie zu den Christen in der Heilsvollendung.³⁷⁶ Diese Deutungen müssen sich allerdings nicht zwangsweise ausschließen, wenn in Offb 19,8 die Gewänder der Heiligen ebenfalls als weiß beschrieben werden. Dann eröffnet sich durch diesen Terminus bereits der Kreis der genannten Personen-Gruppe, da die Offenbarung für die Heiligen keine Abgrenzung zwischen Christen, die die Vollendung erwarten, und Märtyrern, die bereits am Throne Gottes weilen, vornimmt. Eine Symbiose erscheint möglich, wenn das himmlische Heer keine homogene Masse bildet und Johannes hier mehrere Traditionslinien verbindet, damit die himmlischen Heerscharen eine Verquickung aus Engeln und Heiligen darstellen.³⁷⁷

Die neutestamentlichen Zeugnisse sprechen gehäuft von dem Auftreten Christi bei seiner Wiederkunft mit einem himmlischen Heer, das als seine Begleitung dient (vgl. Mt 16,27; 24,31; 25,31; Lk 9,26; 2Thess 1,7f.). Die Masse der Heiligen, die in weiße Gewänder gekleidet werden, erscheint als offene Größe, die sowohl diejenigen einschließt, die als Erstlingsgabe erkaufte wurden und dem Lamm folgen, wohin dieses sich auch wendet (vgl. Offb 14,4), als auch jene, die bereits am Throne Gottes weilen, weil sie um des Zeugnisses Christi willen getötet wurden (vgl. Offb 6,9–11) oder standhaft im Glauben ausharren und auf die Vollendung in der unmittelbaren Gottesbeziehung hoffen. In Offb 17,14 findet sich hierzu die offenere Formulierung für die Gruppierung, die sich um das Lamm bei dessen Kampf gegen die Unheilmächte formiert, als die, die *καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοὶ*. Daher erscheint es durchaus sinnvoll, die himmlischen Heerscharen als eine heterogene Masse einzuordnen, die sich aus Engeln, Märtyrern und aus allen Heiligen aus sämtlichen Völkern und Nationen zusammensetzt, die Zeugin des Sieges Christi wird.

Die Rolle des himmlischen Heeres in dieser Schlacht ist die des passiven Beobachters sowie die der weiteren Klassifizierung ihres Anführers als dem rechtmäßigen Befehlshaber der himmlischen Heerscharen. Ein Eingreifen der divinen Armee wird nicht notiert, sondern allein das wirkmächtige Wort Gottes, symbolisiert durch das Schwert aus dem Mund des

sem Abschnitt synonym zu den Heiligen nutzt. Vgl. P. RICHARD, Apk 216f.

³⁷⁵ Für Lichtenberger eröffnet sich dieser Deutungshorizont nicht, da für ihn die weißen Kleider lediglich Ausdruck des Sieges der himmlischen Heerscharen sind. Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 251.

³⁷⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 423f.

³⁷⁷ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 757.

weißen Reiters, wirft die Feinde nieder und sorgt für deren Ende. Dieser Dynamik entspricht auch, dass dem Beschrieb des himmlischen Heeres keinerlei militärisches Element zugeeignet wird wie beispielsweise eine Bewaffnung oder ähnliches.³⁷⁸ Christus benötigt seines Volkes nicht, um seine Feinde zu überwinden. Sein Volk benötigt hingegen Christus, um schlussendlich zu obsiegen. Die richterliche Gewalt und Herrschaft über die Feinde übt Gott selbst und alleinig aus. Die Gläubigen dürfen auf die Partizipation an der ewigen Herrschaft hoffen, weil Gott sie ihnen verheißt und im Blut Christi besiegelt hat (vgl. Offb 1,5f.). Die Verheißung des Volkes Gottes erfüllt sich, weil der Sieg über die Unheilmächte ihr Heil bedeutet.³⁷⁹ Zu diesem Heil können sie selbst nichts hinzufügen. Ihren Anteil daran erhalten sie aus reiner Gnade, weil Gott sie als sein heiliges Volk berufen hat.

VI.1.4.9 Fazit

Die johanneische Vision des Reiters, der sich den diabolischen Mächten zum Kampf stellt, zeigt eindrücklich weitere Facetten der Christologie der Johannesoffenbarung. Alle Machtinsignien, die Christus in der Figur des weißen Reiters in der Vision angeeignet werden, strahlen absolute Herrschaft aus. Das Schwert sowie der eiserne Stab bilden die ihm eigene Herrschergewalt ab. Christus ist im Besitz der Waffen, welche all jene zerstören, die sich gegen ihn und damit gegen Gott selbst gewandt haben. Der Stab, der für die treue Herde Schutz durch seinen Hirten verheißt, wird zum Signum der Niederlage der Gegnerschaft. Der Zustand ihres vom Wein der großen Stadt verursachten Rausches (vgl. Offb 18,3) wird ein jähes Ende finden, wenn sie wie überreife Früchte in die Kelter des Zornes Gottes geworfen werden, um dort ihr Ende zu finden. Christus erscheint als der Heeresführer in all seiner Pracht und demonstriert durch seine pure Anwesenheit jene Dominanz, die selbst den Tod überwunden hat, der im Zeichen des blutroten Gewandes immerzu zu seiner ontologischen Beschaffenheit gehört und auch im Bild des ultimativen Sieges nicht ausgeklammert wird. Das Blut des Gewandes wird bildtheologisch betrachtet ein Zeichen der untrennbar mit der Christologie der Offenbarung verbundenen Passion Jesu. Für Johannes gehört der Tod am Kreuz bleibend zur Existenz Christi, wie er dies bereits im Bild des Lammes mit der Schächtwunde gezeigt hat (vgl. Offb 5,6). Die Wunden Jesu schränken dabei in keinsten Weise seine unüberbietbare Souveränität und Herrschaft ein, sondern werden zum Hoffnungsbild für das gesamte Volk Gottes. Mittels der diversen Namen des Reiters lässt der Seher verschiedene

³⁷⁸ A. SATAKE, Offb 380.

³⁷⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 426.

christologische Aspekte der Figur des Reiters aufscheinen. Alle fokussieren von anderen Werten aus die jeweilige divine oder herrschaftliche Zuschreibung, die in Christus kulminiert. Verbindendes Element jeder Namenszuschreibung sind die damit verbundenen Machtansprüche des Reiters. Johannes beschreibt in seiner Gestalt Christus als denjenigen, der sowohl weltliche als auch göttliche Herrschaftsansprüche in seiner Person erfüllt. Dabei liegt ein besonderer Fokus auf der alle weltlichen Ideen überbietenden Macht Christi. Der Reiter, der zur himmlischen Heerschau aufruft, birgt das Potenzial der Karikatur weltlicher Machtdemonstrationen. Selbst die zeitgenössischen, akribisch vorbereiteten Triumphzüge der römischen Herrscher, die an Imposanz für die Vorstellungswelt der Einwohner des römischen Imperiums kaum zu überbieten waren, werden zum „Laientheater“ im Angesicht des wahren Triumphators, der nur Gott selbst sein kann.³⁸⁰ Auch der Vorstellungskontext des Bildes des klassischen Reiters hoch zu Ross, der seinen Feinden entgegenreitet, wird durch die Vision gebrochen, wenn nicht ein gewöhnliches Kriegsgerät den Feinden den finalen Todesstoß versetzt, sondern das Wort Gottes selbst als der Grund der Niederlage seiner Gegnerschaft zum Vorschein kommt. Christus benötigt das ihn begleitende himmlische Heer nicht als Mittel zum Sieg, sondern es ist lediglich Ausdruck seiner machtvollen Souveränität. Das Wort, symbolisiert durch das zweischneidige Schwert aus seinem Mund, bezeichnet einen performativen Sprechakt, insofern es sogleich den Richterspruch mit der Ausführung desselbigen verbindet. Das Urteil über die Unheilsmacht wird mit der Verkündigung vollzogen und führt diese in die Vernichtung. Alles an der Gestalt des weißen Reiters lässt ihn als den Christus erscheinen, der als Pantokrator und Richter am Ziel der Zeit die Verheißung der Schöpfung erfüllt.

³⁸⁰ Vgl. A. HAMMES, *Namen* 169f.

VI.2 DIE ZWEI ZEUGEN

VI.2.1 Der Text

Offb 11, 3–13

³Καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεῦσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκου.

⁴οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνῖαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες.

⁵καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.

⁶οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ ὅσάκις ἐὰν θελήσωσιν.

⁷Καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς.

⁸καὶ τὸ πτώμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.

⁹καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἔθνῶν τὸ πτώμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνήμα.

³ Und ich werde (den Auftrag) meinen zwei Zeugen geben, und sie werden weissagen tausendzweihundertsechzig Tage, bekleidet mit Säcken.

⁴ Diese sind die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, stehend vor dem Herrn der Erde.

⁵ Und wenn jemand sie beschädigen will, (so) kommt Feuer aus ihrem Mund und verzehrt ihre Feinde. Und wenn jemand will sie beschädigen, so ist es nötig, (dass) er getötet wird.

⁶ Diese haben die Macht, den Himmel zu verschließen, sodass kein Regen fällt während der Tage ihrer Weissagung, und sie haben Macht über die Wasser, sie in Blut zu verwandeln und (darüber hinaus die Macht) die Erde mit jeder Plage zu schlagen, so oft sie wollen.

⁷ Und wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben, wird das Tier, das aus dem Abgrund heraufsteigt, mit ihnen Krieg führen und wird sie besiegen und sie töten.

⁸ Und ihr Leichnam liegt auf der Straße der großen Stadt, die geistlich Sodom und Ägypten genannt wird, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde.

⁹ Und Menschen aus den Völkern und Stämmen und Sprachen und Nationen sehen ihren Leichnam dreieinhalb Tage lang und lassen es nicht zu, dass sie in ein Grab gelegt werden.

¹⁰καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται καὶ δῶρα πέμπουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.

¹¹Καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς.

¹²καὶ ἤκουσαν φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς· ἀνάβατε ὧδε. καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν.

¹³Καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμὸς μέγας καὶ τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ καὶ οἱ λοιποὶ ἔμβοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.

¹⁰Und die Bewohner der Erde freuen sich über sie und frohlocken und sie schicken sich gegenseitig Geschenke, weil diese zwei Propheten die Bewohner der Erde gepeinigt haben.

¹¹Und nach den dreieinhalb Tagen kam der Geist des Lebens von Gott in sie hinein und sie stellten sich auf ihre Füße und große Furcht fiel die sie Sehenden.

¹²Und sie hörten eine laute Stimme aus dem Himmel zu ihnen sagen: Kommt hier herauf! Und sie stiegen hinauf in den Himmel in der Wolke und ihre Feinde sahen sie.

¹³Und in jener Stunde ereignete sich ein großes Erdbeben, und ein Zehntel der Stadt fiel (zusammen) und es wurden bei dem Beben siebentausend Menschen getötet und die Übrigen wurden voll Furcht und gaben dem Gott des Himmels die Ehre.

VI.2.2 Gliederung des Textes

Nach der Vermessung des Tempels am Beginn des 13. Kapitels der Offenbarung werden zwei Protagonisten eingeführt, die auf der Seite Gottes zu verorten sind. Johannes schildert das Wirken zweier Zeugen Gottes, die in prophetischem Gewand auftreten und die Botschaft Gottes übermitteln. Der vergleichende Einschub der beiden Streiter Gottes mit Leuchtern und Ölbäumen bildet den Übergang zur Schilderung der prophetischen Verheißung. Im Anschluss daran wird den beiden Zeugen die Macht zugeschrieben, die durch die alttestamentlichen Vorbilder zutiefst geprägt ist. Den Zeugen kann kein Unheil geschehen bis zu dem Tag, da ihre Verkündigung beendet ist. Im Anschluss an ihr öffentliches Wirken folgt das Martyrium durch das Tier aus dem Abgrund. Die Reaktion der Menschheit auf den Ausgang der tödlichen Konfrontation ist überschwängliche Freude, da die beiden Zeugen Gottes sie durch ihre Botschaft gleich einem Stachel in ihrem Fleisch immerzu gequält haben. Im Angesicht des scheinbaren Triumphs der widergöttlichen Mächte und mitten im Freudenfest der Bewohner der Erde haucht Gott seinen zwei Zeugen den Geist des Lebens ein, sodass diese vor den Augen der Welt auf-

erstehen und zum Himmel fahren. Dieses Ereignis göttlichen Eingreifens wird konditioniert durch ein großes Erdbeben, das zehn Prozent der Stadt vernichtet. Die Reaktion der Menschheit auf diese Machtdemonstration Gottes ist der Lobpreis ihm gegenüber.

V. 3	Die zwei Zeugen Gottes und ihr Auftrag
V. 4	Ölbäume und Leuchter
V. 5f.	Die Macht der zwei Zeugen
V. 7–10	Der scheinbare Sieg des Tieres und die Freude der Menschen
V. 11f.	Die Auferweckung und die Himmelfahrt der Zeugen
V. 13a	Das große Erdbeben
V. 13b	Der Lobpreis Gottes

VI.2.3 *Zwei Zeugen*

Nach der Ankündigung der Schändung der heiligen Stadt und damit des Zentrums der kulturellen Verehrung Gottes des Judentums durch die Heiden in Offb 11,2 werden zwei Zeugen eingeführt, die die Macht der Prophetie (und noch mehr) besitzen. Auffallend ist bei dem gesamten Abschnitt, dass das charakteristische *καὶ εἶδον* als einleitende Formel einer Vision hier fehlt.³⁸¹ Ob der Sprecher, der dem Seher den Befehl zur Vermessung gibt, mit dem Engel aus Kapitel 10 in Verbindung steht, muss offen bleiben. Ein etwaiger Hinweis könnte darauf die alternative Lesart von Offb 11,1 geben, die am prominentesten durch das Textzeugnis des Codex Sinaiticus (ⲛ) belegt ist. Den zweiundvierzig Monaten, in denen die gottfeindlichen Mächte die heilige Stadt zertreten, steht diametral die Zeit der Verkündigung durch die zwei Zeugen entgegen.³⁸² Es ist in beiden Fällen dieselbe Anzahl an Tagen respektive Monaten. Es könnte sich damit eine Kongruenz zwischen der Zeit der Demütigung der Anhänger Gottes durch die heidnischen Mächte und dem prophetischen Auftritt der göttlichen Zeugen feststellen lassen. Der biblische Topos der Endzeit rückt unmittelbar in den Fokus und mit ihm die jeweiligen Verhaltensmuster.³⁸³ Eine eschatologische Traditionslinie lässt sich in der zahlhaften Fixierung der Vollendung feststellen, wenn dort ebenfalls von dreieinhalb Zeiten die Rede ist, insofern eine Zeit einem Jahr entsprechen würde, dann könnten hier ebenfalls zweiundvierzig Monate errechnet werden (vgl. Dan 12,5ff.).

³⁸¹ Diese atypische Visionseinleitung ist innerhalb der Forschungslandschaft kaum beachtet. Alfred Wikenhauser hält diesen Umstand zumindest fest, ohne allerdings darauf näherhin einzugehen. Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 85.

³⁸² Die Zeitangaben bilden den verbindenden zeitlichen Rahmen der Ereignisse der Kapitel 11–13. Siehe A. SATAKE, Offb 261.

³⁸³ Vgl. H. GIESEN, Offb 248.

Unter dieser Deutung könnte dann ebenfalls eine weitere Analogie zur Zeit des Schutzes für die Frau vor der Schlange eröffnet werden und dieses Ereignis in den Topos der eschatologischen Endzeit einbezogen werden (vgl. Offb 12,14)³⁸⁴. Die dort angegebene Zeitspanne von dreieinhalb Zeiten könnte eine Verbindung zur Geistsendung der beiden Zeugen nach dreieinhalb Tagen eröffnen, als eine Zahl, die der Hälfte der Vollkommenheit entspricht und andeutet, dass die Vollendung noch nicht vollständig erreicht ist. Die gottfeindlichen Mächte und ihr Wirken über zweiundvierzig Monate hinweg werden bereits in der vorangegangenen Vermessungsszene charakterisiert (vgl. Offb 11,1f.). Als Gegenbild werden nun die beiden Zeugen eingeführt, um die Perspektive der Getreuen Gottes innerhalb der Endzeit aufzuzeigen. Die Anrede τοῖς δυὸν μάρτυσίν μου macht deutlich, dass sie der göttlichen Partei zuzuordnen sind. Es sind die Zeugen Gottes respektive Christi, die in seinem Namen auftreten und verkündigen. Eine Analogie findet sich zu dem „treuen Zeugen“ Antipas, der um das Wort Gottes willen zum Märtyrer wurde (vgl. Offb 2,13). Dort spricht Christus selbst von seinem Zeugen, weshalb er hier ebenfalls als Urheber zu vermuten ist und ihm überdies in der Thronsaalvision die Macht über die endzeitlichen Geschehnisse übergeben wurde.³⁸⁵ Darüber hinaus wird Jesus der Titel des treuen Zeugen durch den Propheten Johannes zugesprochen (vgl. Offb 1,5), der sich wiederum als Zeuge Christi bezeichnet (vgl. Offb 1,9). Die Zeugenschaft verläuft in der Offenbarung daher mehrstufig, weil Christus selbst der Zeuge Gottes ist, können die Gläubigen ihrerseits Zeugen sein. Christus beruft nun selbst Boten als seine Zeugen, die sich durch diese Berufung mit Christus identifizieren, und ihre Botschaft erhält die Authentizität durch den Rekurs auf ihn. Der Ehrentitel Christi kann somit auf die Mitglieder der Gemeinde übertragen werden, weil sie ebenfalls die erhaltene Botschaft tradieren. Der Ursprung und das Ziel ihres Zeugnisses ist bleibend Christus. Dabei ist der Begriff μάρτυρος nicht lediglich im Kontext eines gewaltsamen Todes zu verstehen, sondern er umfasst allgemein insgesamt das Einstehen für die Botschaft Gottes unter allen Umständen.³⁸⁶ Die Wirkungsgeschichte, die eine Glorifizierung des gewaltsamen Todes als Märtyrer bis in die Gegenwart genommen hat, lässt sich in der Offenbarung des Johannes so noch nicht absehen, da das Zeugnis im Vordergrund steht und nicht das etwaige grausame Todesschicksal der Boten Gottes.³⁸⁷

³⁸⁴ Vgl. H. GIESEN, Offb 248.

³⁸⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 248f.

³⁸⁶ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 507.

³⁸⁷ Vgl. hierzu die Studie von Rupert Klieber, der allerdings m. E. die Situation für die kleinasiatischen Gemeinden zur Zeit der Offenbarung nicht gänzlich erfasst und bereits in der neutestamentlichen Zeit eine Art „Gütesiegel des Christlichen“ (S. 209) im gewaltsamen Tod erkennen möchte. Vgl. R. KLIEBER, Martyrium 207–236.

Die Zweierzahl der Boten Gottes entspricht dem biblischen Zeugenrecht. Ein Zeuge allein genügt nicht, um eine Aussage glaubwürdig zu belegen. Der juristische Hintergrund wird durch Num 35,30 eingeholt, wenn ein Todesurteil nur durch die zweifache Bezeugung eines Mordes vollstreckt werden darf (vgl. hierzu auch Dtn 17,6). Diese Rechtspraxis wird im Buch Deuteronomium auf alle Urteilsfindungen geweitet, um ein ordentliches Gerichtsverfahren zu gewährleisten und der vorschnellen einseitigen Verurteilung einen Riegel vorzuschieben. Zugleich wird der hohe Stellenwert der Zeugen definiert und ein Falschzeugnis vor Gericht mit der Exkommunikation belegt (vgl. Dtn 19, 15–21). Beleg einer Bedeutung dieses Zeugenrechts für die Historizität eines Ereignisses bietet die Emmausperikope aus dem vierundzwanzigsten Kapitel des Lukasevangeliums. Die Kenntnis des Sachverhalts der Begegnung mit dem Auferstandenen wird durch zwei Jünger abgesichert, wobei nur Kleopas namentlich Erwähnung findet (vgl. Lk 24, 13–35). Innerhalb dieses biblischen Deutespektrums, das eine unmittelbare Nähe zur jüdischen Rechtsprechung aufweist, bewegt sich die hier genannte Zweierzahl³⁸⁸ der Zeugen. Sie bringen authentische Kunde, die auch einem ordentlichen Gerichtsverfahren standhalten könnte.³⁸⁹

Die Gewänder der beiden Zeugen sind als Säcke beschrieben. Das Material dieser Gewandung wird als grobes Leinen aus dunklem Ziegenhaar zu identifizieren sein.³⁹⁰ Das Gewand der beiden Zeugen erinnert hierbei im biblischen Kontext an ein Trauer- oder Bußgewand.³⁹¹ Wenn Jakob um seinen vermeintlich dahingeschiedenen Sohn Josef trauert, dann zerreißt er sich seine Kleider und legt sich ein solches *σάκκος* an (vgl. Gen 37,34 LXX). Der hier benutzte Terminus wird in zahlreichen weiteren biblischen Belegen als Trauergewand verwendet, bei den Propheten Jesaja und Jeremia durchaus mit dem Konnex der Buße (vgl. Jes 3,24; 22,12; Jer 4,8; 6,26). In seiner Gerichtspredigt über die Städte Galiläas gebraucht Jesus

³⁸⁸ Für Akira Satake ist mit der Zahl Zwei hingegen kein Bedeutungsgehalt für den Verfasser der Offenbarung verknüpft, da Johannes sich selbst in seiner Funktion als Zeuge keine weitere, seine Verkündigung absichernde Person zur Seite stellt. Vgl. A. SATAKE, *Offb* 264. Dieses Argument überzeugt allerdings nicht vollends, da Johannes sein gesamtes verkündigendes Wirken in prophetischer Tradition direkt auf Gott selbst zurückführt, dessen treuer Zeuge er ist (vgl. *Offb* 1,1f.). Mit der Zahl Zwei wird dieser Aspekt nicht negiert, sondern durch das biblische Modell des Zeugenrechts mit einer weiteren Facette versehen.

³⁸⁹ Die Idee einer tatsächlichen Zeugenfunktion im Gerichtssaal Gottes gegenüber der Stadt, wie dies Heinrich Kraft anklingen lässt, lässt sich nur mit Mühe exegetisieren, da der Text selbst von dem Ende ihres Zeugnisses in V. 7 spricht und ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Zerstörung der Stadt durch das Erbeben hier nicht vorliegt. Vgl. H. KRAFT, *Offb* 156.

³⁹⁰ Vgl. C. R. KOESTER, *Rev* 498.

³⁹¹ Vgl. H. LICHTENBERGER, *Apk* 169.

das Bild der sackartigen Gewänder ebenfalls, um den Umkehrwillen der reuigen Sünder darzustellen (vgl. Mt 11,21 par., Lk 10,13). Die Gewandung der Zeugen wird zum Signum ihrer Botschaft. Was sie nach außen sichtbar tragen, erwarten sie von ihrer Hörerschaft: Umkehr und Busse.³⁹² Gleichsam verweisen die Säcke auf die drohende Trauer im Gericht für all jene, die der Bereitschaft, umzukehren, negativ gegenüberstehen. Für sie wird es niemanden geben, der ihre Tränen abschwicht und ihr Leid überwindet (vgl. Offb 21,4). Der zweite motivische Aspekt der Gewänder der Zeugen ist ein prophetischer.³⁹³ Vor allem Elija (vgl. 1Kön 19,13; 2Kön 1,8; 2,8), aber auch Elischa (vgl. 1Kön 19,19), Jesaja (vgl. Jes 20,2) sowie weitere Propheten (vgl. Sach 13,4) werden in ihrer Gewandung aus Säcken als Propheten dargestellt. Der Verzicht auf Errungenschaften der Zivilisation dient in diesem Kontext den Propheten der Vorbereitung und der Fokussierung auf die Begegnung mit Gott.³⁹⁴

Bereits mit der knappen Einführung der beiden Protagonisten markiert der Seher zweierlei. Sie treten erstens als Zeugen auf, die in den juristischen Kontexten der Zeit als glaubwürdig und belastbar galten. Ein Defizit in ihrer Glaubwürdigkeit wird durch die Pluralität ihres Auftretens negiert. Zweitens führen sie die Gewänder der Trauer an sich, die ihrem Gegenüber deutlich genug als Signalgeber der Umkehr dienen sollen. Sie kommen mit einer Botschaft, die in die Entscheidung zwingt und gleichzeitig festlegt, dass ihr Sender entgegen der Anschauung der Mächte der Welt die Geschehnisse derselben in Händen hält. Sie sind gesendet, um die eschatologische Botschaft der Niederlage der gottfeindlichen Mächte, die jetzt noch die heilige Stadt verwüsten, zur Menschheit zu tragen, sodass diese umkehren kann, um im drohenden Gericht Gottes nicht unterzugehen.

VI.2.4 Ölbäume und Leuchter

Johannes von Patmos leitet im vierten Vers eine nähere Beschreibung der zwei Hauptfiguren der Perikope ein. Als grobes Hintergrundraaster ist dabei eine Vision des Propheten Sacharja auszumachen. In seiner

³⁹² Anders A. Satake, vgl. A. SATAKE, Offb 266.

³⁹³ Ob mit den sackartigen Gewändern immer auch zugleich ein prophetisches Charakteristikum verbunden ist, ist nicht abschließend zu klären. Da Johannes aber in seiner Bildtheologie jedoch immer wieder mehrere Facetten aufscheinen lässt und die Propheten in Offb 11,3 als Verkünder des Wortes Gottes eingeführt werden, ist es in diesem Fall durchaus wahrscheinlich, dass auch ihre Gewandung auf ihren prophetischen Habitus verweist. Mit U. Müller, vgl. U. B. MÜLLER, Offb 209 sowie A. SATAKE, Offb 266, anders H. GIESEN, Offb 249.

³⁹⁴ Vgl. K. BERGER, Apk 780f.

fünften Vision sieht der Prophet einen Leuchter der von zwei Ölbäumen flankiert wird (vgl. Sach 4, 1–14). Auffallend ist die Lokalisierung der beiden Charaktere innerhalb der Perikopen. Diese werden stehend vor dem Herrn der Erde verordnet (vgl. Offb 11,4: ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἕστῶτες; Sach 4,14: עַל-אַרְצוֹן עַל-הָאָרֶץ). Der Text der Offenbarung verläuft hierbei nahezu in einer wörtlichen Transkription der Vorlage aus Sacharja. Lediglich das כֹּל wird in der Übertragung ausgelassen. Es ist allerdings davon auszugehen, dass implizit auch in der Offenbarung von Gott als Pantokrator der gesamten Welt auszugehen ist, ohne dass dies hier explizit hervorgehoben werden müsste. Die beiden Ölbäume in Sacharja werden als der Hohepriester Joshua und der König Serubbabel aus dem Hause Davids gekennzeichnet.³⁹⁵ Aus den Ölbäumen fließt mittels goldener Rohre in der prophetischen Textpassage das Öl in den Leuchter. Der siebenarmige Leuchter wird zum Symbol der Gegenwart Gottes unter seinem Volk³⁹⁶, auf das hin alles menschliche Streben zielt. Das Öl der Bäume wird zum Ausdruck ihrer Messianität als gesalbte Gottes in der Doppelfunktion als König und Hohepriester.³⁹⁷ Diese Motivik der Ölbäume und Leuchter hatte großen Einfluss auf die frühjüdischen Messiaserwartungen. Die zwei Ölbäume symbolisierten in diesem Horizont die Ankunft eines priesterlichen und eines königlichen Messias. Literarisch belegt wird dies in der sogenannten Gemeinderegel von Qumran, die eine Erwartung der Gemeinschaft am Toten Meer festhält, nach der es einen königlichen und priesterlichen Messias geben wird (vgl. 1 QS 9,10f.) Johannes sprengt bei aller Nähe zum Text des Propheten Sacharjas jedoch in seinem Bild sogleich den ursprünglichen Text, da er anstelle des Leuchters in der Singularität, wie dies in Sacharja vorzufinden ist, die Anzahl der Leuchter verdoppelt und so einen doppelten Bezug zu der Zweizahl der Zeugen herstellt. Was im ursprünglichen Bild zwei getrennte Hoheitsbereiche der jeweiligen Gesandten Gottes waren, wird nun beiden Abgesandten zugeschrieben.³⁹⁸ Die beiden Zeugen sind zugleich Ölbaum und Leuchter. Der Ölbaum steht für die direkte Aussendung durch Gott, in dessen Vollmacht sie handeln und unter dessen Schutz sie stehen.³⁹⁹ Sie sind gesalbte Gottes und mit seinem Geist ausgestattet, der sie zu authentischen Propheten werden lässt.⁴⁰⁰ Die Leuchter entstammen der Symbolik der christlichen Gemeinden in der Johannesoffenbarung (vgl. Offb 1,20; 2,5).⁴⁰¹ Der Wirkradius ist dabei freilich nicht lediglich auf

³⁹⁵ Vgl. D. E. AUNE, Rev 631.

³⁹⁶ Vgl. R. VORHOLT, Zeugnis 60.

³⁹⁷ Vgl. H. KRAFT, Offb 156f.

³⁹⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 250.

³⁹⁹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 116.

⁴⁰⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 250f.

⁴⁰¹ Vgl. A. SATAKE, Gemeindeordnung 130.

die konkreten Gemeinden und ihre institutionellen Vorgaben begrenzt, sondern universell geweitet.⁴⁰² Zugleich entspringt das Bild des Leuchters möglicherweise der Symbolik der Geistbegabung, wenn in Offb 4,5 die Geister Gottes im Thronsaal als Leuchter dargestellt werden und es zu einer möglichen Akzentverschiebung von den sieben Gemeinden hin zu demjenigen, der diese be-geistert, kommt.⁴⁰³ Die beiden Zeugen sind somit die Ausformulierung eines Prototyps, der in Offb 1,6 vorgestellt wird: Christus hat sie zu Königen und Priestern gemacht, die vor Gott, seinem Vater, stehen. Die beiden Zeugen repräsentieren die gesamte christliche Kirche in ihrer neuen Erwählung durch Gott als Könige und Priester, wobei ihre Dualität den Vorgaben einer Reliabilität innerhalb ihres soziokulturellen Ursprungs geschuldet ist.⁴⁰⁴ Die messianische Hoffnung des Frühjudentums wird aufgenommen und zugleich überboten. Es treten in der Apokalypse zwei Zeugen auf, die sich allerdings nicht in ihrer Ämterstruktur diametral gegenüberstehen, sondern zugleich beide Dimensionen dieser messianischen Hoffnung verkörpern. Sie gehen als leuchtendes Beispiel paradigmatisch der Ekklesia voran, wobei das Öl ihre unmittelbare Verbundenheit zu Gott unterstreicht, der sie als Licht in die Welt sendet (vgl. Mt 5,14; Phil 2,15; 1Thess 5,5). Dass diese beiden Zeugen vor τοῦ κυρίου τῆς γῆς stehend verortet werden, unterstreicht zugleich den Ursprung als auch die Tragweite ihrer Sendung.⁴⁰⁵ Gott ist es, der sie hinaussendet und in dessen Namen sie ihren Dienst vollbringen.⁴⁰⁶

VI.2.5 Die Macht der Zeugen

Die Macht der beiden Zeugen ist zunächst in zwei Kategorien zu unterteilen. Sie besitzen zum einen die passive Schutzmacht, die ihnen durch Gott zuteil wird, und zum anderen haben sie aktive Fähigkeiten.

Weil sie unter dem Schutz des Allerhöchsten stehen und mit seinem Geist ausgestattet sind, darf ihnen in den Tagen ihrer Prophetie kein Unheil geschehen.⁴⁰⁷ Der Seher beschreibt einen Automatismus in doppelter Form. Sobald jemand den beiden Zeugen Schaden zufügen will, kommt Feuer aus deren Mündern, um ihre Feinde zu vernichten. Dass dies einem

⁴⁰² Vgl. H. GIESEN, Offb 250.

⁴⁰³ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 170; J. ROLOFF, Offb 116.

⁴⁰⁴ Vgl. D. E. AUNE, Rev 631.

⁴⁰⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 251.

⁴⁰⁶ Anders sieht dies Thomas Witulski, der die beiden Zeugen durch Engel gesendet wissen will, um eine Hierarchie der Zeugen aufzubauen, in der dann der Seher selbst weit übergeordnet wäre, da nur er von Gott beauftragt wäre. Vgl. T. WITULSKI, Bar Kokhba-Aufstand 47–49 sowie T. WITULSKI, Struktur 276f.

⁴⁰⁷ Vgl. J. ROLOFF, Offb 116.

Todesurteil entspricht, hebt V. 5 deutlich hervor. Im Hintergrund steht das Motiv des Eingreifens Gottes, um seine Glaubenden aus der Not zu befreien. Der Akt der Vernichtung der Feinde durch das Feuer aus ihren Mündern ist deswegen im *passivum divinum* gehalten.⁴⁰⁸ Das Feuer aus den Mündern der Propheten korreliert dabei auf der Inhaltsebene mit dem Schwert aus dem Mund Christi (vgl. Offb 1,16; 2,16; 19,15). Der Bildebene liegt hier allerdings die deutliche Verschiebung zugrunde, dass nunmehr das Feuer anstelle eines Schwertes aus dem Mund kommt. Dies liegt wohl darin begründet, dass Christus das Feuer als Attribut bereits in der dortigen Figur in Bezug auf seine Augen zugeschrieben wird (vgl. Offb 1,14; 19,12) und dadurch das wirkmächtige Wort durch das Schwert symbolisiert wird. Die Übereinstimmung ist dahingegen deutlich, dass der Topos des Gerichts, symbolisiert durch das Feuer, mittels der wörtlichen Botschaft die Feinde Gottes erreicht. Die Worte, die bei den Boten auf den eigentlichen Sender als Urheber verweisen, vernichten die Gegnerschaft. Der Ruf zur Umkehr und die Ankündigung des eschatologischen Gerichts führen in die Krise und sollen in die Bereitschaft zur Aufnahme einer Gottesbeziehung münden. Die Reaktion der Bewohner der großen Stadt ist dagegen eine andere. Sie bejubeln den Tod der Zeugen, da deren Botschaft ihnen lediglich Qualen bereitet hat (vgl. Offb 11,10). Das Wort Gottes, das seine Feinde endgültig niederschlagen wird (vgl. Offb 19,21) bereitet allen Gottfernen Schmerzen, weil sie sich der Botschaft zur Umkehr verweigern. Der Schutzmechanismus Gottes gegenüber seinen Zeugen geht soweit, dass er all diejenigen, die in der Zeit der Verkündigung seinen Zeugen schaden wollen, tötet. Das Motiv des durch Gott gesandten schützenden Feuers ist alttestamentarisch vorgeprägt. Wie Mose und Elija können sich die beiden Zeugen auf den Schutz Gottes verlassen. Bei den beiden alttestamentlichen Protagonisten wird das Feuer von Gott ausgehen (vgl. Num 16,35), respektive vom Himmel fallen (vgl. 2Kön 1, 10–12), um sie vor ihrer Gegnerschaft zu bewahren. Hier kommt es aus dem Mund der Zeugen selbst. Der Urheber all dieser Ereignisse ist bleibend Gott: „Das Feuer (...) ist die Manifestation des Zornes Gottes.“⁴⁰⁹ Gleich dem bildlichen Vorbild aus dem Prophetenbuch Jeremia, lässt Gott *seine* Worte im Mund des Propheten zur Feuersglut werden, die das Volk gleich Brennholz verglühen lässt (vgl. Jer 5,14). Das $\delta\epsilon\iota$ in V. 5 lässt dabei eine drängende Notwendigkeit dieses harten Urteils erahnen. Die Gegnerschaft der beiden Zeugen kann, insofern sie nicht zur Umkehr bereit ist, anscheinend nur tatenlos bleiben, bis das Tier aus dem Abgrund

⁴⁰⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 252; anders sehen dies Hermann Lichtenberger und Thomas Witulski, die den Zeugen eine kämpferische Wehrfähigkeit zusprechen. Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 170 sowie T. WITULSKI, Bar Kokhba-Aufstand 80–82.

⁴⁰⁹ H. GIESEN, Offb 251.

die Zeugen töten wird (vgl. Offb 11,7). Die Zerstörung der Gegnerschaft ist hier nicht im Kontext einer Befriedigung der Rachsucht zu sehen⁴¹⁰, sondern der Auftrag der Boten ist die Verkündigung auch unter dem Kontext des durch Leiden qualifizierten Geschicks der Propheten.⁴¹¹ Die Botschaft an die Adressaten der Offenbarung im Fokus des Schicksals der Zeugen ist es, standhaft an der empfangenen Botschaft in der Drangsal festzuhalten, weil auch dieses Leiden unter der je größeren Schirmherrschaft Gottes ertragbar bleibt.⁴¹²

Neben des passiven Schutzes, den die Zeugen durch Gott genießen dürfen, sind sie noch mit der Fähigkeit ausgestattet Wunder zu wirken, die die Macht Gottes demonstrieren sollen und so die Bewohner der großen Stadt zur Umkehr bewegen mögen.⁴¹³ Die erste Zeichenhandlung, die wohl beide der Zeugen vollbringen können, zumindest diversifiziert der Text an keiner Stelle die Fähigkeit der beiden Protagonisten, ist das Verschließen des Himmels, sodass kein Regen mehr auf die Erde fällt. Dies ist eigentlich vor allem im Kontext einer Agrargesellschaft bedrohlich, hat aber in einem komplexen Relationsgeschehen selbstverständlich auch Auswirkungen auf die urbane Bevölkerung, da diese in unmittelbarer Abhängigkeit zur Versorgung durch die Lebensmittel der Felder, die den Regen benötigen, steht. Alttestamentlicher Hintergrund dieser Zeichenhandlung ist das Vorbild des Propheten Elija, dem die Macht zugeschrieben wird, Dürre über das Land zu bringen (vgl. 1Kön 17, 1; Sir 48,3; Lk 4,25; Jak 5,17). Die Perikope aus dem Königsbuch lässt – anders als der behandelte Textabschnitt – allerdings offen, ob es sich lediglich um prophetische Weissagung oder vollmächtiges Wirken handelt.⁴¹⁴ Der Text der Offenbarung schreibt den beiden Zeugen zweifelsohne die von Gott gegebene Macht zu, dieses Wunder zu vollbringen. Auffallend ist im Kontext des Lukasevangeliums und des Jakobusbriefes, dass Elija dort eine Trockenperiode hervorruft, die dreieinhalb Jahre andauerte.⁴¹⁵ Diese Zeitangabe entspricht exakt der Dauer des prophetischen Wirkens der zwei Zeugen (vgl. Offb 11,3). Dies ist zugleich die Symbolzahl der Kirche und der Zeit ihres Schutzes durch

⁴¹⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 251f.

⁴¹¹ Damit werden die zwei Zeugen wiederum in die lange Reihe der Propheten gestellt, die die Botschaft Gottes der Welt verkündeten und gemäß dem biblischen Zeugnis dadurch der Anfeindung ausgesetzt waren. Vgl. R. VORHOLT, Zeugnis 60.

⁴¹² Ihr gewaltsames Martyrium aufgrund ihrer prophetischen Zeugenfunktion wird durch den Verfasser in der Perikope unmittelbar mit der Auferstehung verknüpft, sodass am Ende nicht das Leiden obsiegt, sondern das Leben. Gerade diese Botschaft stellt Johannes der Ekklesia vor. Vgl. T. HOLTZ, Offb 86.

⁴¹³ Vgl. J. ROLOFF, Offb 116.

⁴¹⁴ Vgl. H. KRAFT, Offb 157.

⁴¹⁵ Nach Ausweis der Königsliteratur dauerte die Trockenheit lediglich nicht ganz drei Jahre (vgl. 1Kön 18,1).

Gott in der Bedrängnis der Welt.⁴¹⁶ Neben der Möglichkeit den Regen ausbleiben zulassen, können die beiden Märtyrer das Wasser in Blut verwandeln.⁴¹⁷ Hier klingt unmittelbar die erste Plage an, die Mose nach der Weisung Gottes über Ägypten hat kommen lassen, um den Pharao zu überzeugen, sein Volk ziehen zu lassen (vgl. Ex 7, 14–20). Neben dieser Plage können die beiden Zeugen die Erde noch mit Plagen jedweder Couleur überziehen. Dies wird neben den Plagen, die Ägypten betroffen haben (vgl. die Formulierung in 1Sam 4,8) noch weitere Optionen eröffnen, da die Zeugen mit der Macht „over each part of the created order“⁴¹⁸ ausgestattet werden. Ihrem vollmächtigen Wirken entspricht ihr Auftrag durch Gott selbst. Die Reaktion auf das Auftreten kann implizit in der Freude der durch die Botschaft Gottes „Gequälten“⁴¹⁹ bei der Verkündung des Todes der Zeugen erkannt werden (vgl. Offb 11, 10). Das teleologische Handeln der beiden Zeugen zielt auf die Umkehr der Menschen, die sich in der Gottesferne befinden, wobei das Ergebnis eher ernüchternd ausfällt.⁴²⁰ Der Auftritt der beiden Propheten erweckt damit Reminiszenzen zu der Verkündigung Jesu selbst, der das Evangelium den Menschen unter der Prämisse bringt: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ! (Mk 1,15). Auch das Geschick der beiden Märtyrer ist durch das Lebenszeugnis Jesu vorgeprägt, wenn sein Weg immer auch zugleich Kreuzweg ist, der allerdings nicht am Kreuz endet, sondern in der Himmelfahrt und Inthronisation kulminiert (vgl. Mk 16,19). Hierin eröffnet sich zugleich im Leidensweg eine eschatologische Hoffnungsperspektive für all diejenigen, die unter dem Schutz Gottes wandeln und in seinem Namen zur Umkehr auffordern.

VI.2.6 *Der Tod der Zeugen und ihr Aufstieg in den Himmel*

Die umfassende Schutzfunktion und die vollmächtige Sendung durch Gott prägt die Beschreibung und Charakterisierung der beiden Zeugen. Umso erstaunlicher und unerwarteter erscheint in diesem Kontext ihr gewaltsamer Tod. Sobald ihre Zeit der Verkündigung, *i.e.* auch die Zeit ihres divinen Auftrages und dem damit einhergehenden Schutz, abgelaufen ist, ereilt sie der gewaltsame Tod. Da von einem Kampf die Rede ist (vgl. Offb 11,7), werden sie Widerstand geleistet haben und sich nicht schick-

⁴¹⁶ Vgl. H. KRAFT, Offb 252.

⁴¹⁷ In der Offenbarung des Johannes wird diese Plage noch an anderem Ort verwendet, um die anbrechende Endzeit begleitend zu beschreiben (vgl. Offb 8,8; 16, 3–6).

⁴¹⁸ C. R. KOESTER, Rev 509.

⁴¹⁹ Der Text lässt allerdings offen, ob die beiden Zeugen die ihnen gegebene Macht auch einsetzen.

⁴²⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 252.

salsergeben selbst ausgeliefert haben. Zumindest weiß der Text hiervon nichts zu berichten und die Wortwahl lässt eher auf einen Schlagabtausch schließen. Das physische Unterliegen im Kampf gegen die übermenschlich agierende gottfeindliche Macht holt eine Größe der Realität ein, die jedem ekklesialen Triumphalismus konträr gegenübersteht.⁴²¹

Dieser Topos eines endzeitlichen Kampfes ist vorgeprägt. Wiederum dient zum einen das Buch Daniel als Hintergrundfolie zur Deutung, wenn dort das vierte Tier, welches mit extraordinären Attributen ausgestattet wird, die selbst Daniel dazu veranlassen noch einmal gezielte Informationen über es einzuholen (vgl. Dan 7,19), gegen die Heiligen in den Kampf zieht und diese überwältigt (vgl. Dan 7,7.21). Die Darstellung des Tieres aus Daniel wird dabei allerdings stark abgewandelt. Im alttestamentlichen Prophetenbuch kommt es aus dem Meer, hier ἐκ τῆς ἀβύσσου. Auch die Zuschreibung weiterer Machtinsignien, wie die martialischen Klauen und Zähne bleibt aus. Der Aufstieg aus dem Abgrund hingegen ist das verbindende Element innerhalb der Offenbarung zu dem Tier aus den Kapiteln 13 und 17.⁴²² Neben der Darstellung aus dem Buche Daniel könnte eine gemeinsame Traditionslinie in dem endzeitlichen Kampf zwischen dem gottfeindlichen Widersacher sowie Elija und Henoch liegen, wie sie durch die jüngere Elijaapokalypse beschrieben wird (vgl. ApcEl 34,7–35,15) sowie durch die koptische Version (ApkEl 35, 7–21). Auffallend sind hierbei vor allem die Parallelen des Kampfes mit dem großen Antipoden Gottes, der als falscher Messias versucht Geltung zu erlangen. Gleich der Darstellung in der Offenbarung des Johannes werden die beiden Gottestreuen auf dem Marktplatz der großen Stadt liegen und dreieinhalb Tage vom Volk, das innerhalb dieser apokalyptischen Darstellung allerdings wertneutral dargestellt wird, betrachtet werden (vgl. ApcEl 34, 29–31). Der gravierende Unterschied liegt – neben der späteren Auferstehung Elijas und Henochs am vierten Tag nach ihrem Tode – allerdings in der Darstellung der endzeitlichen Überwindung des „Sohns der Gesetzlosigkeit“ in der Elijaapokalypse. Nicht Christus wird den Widersacher Gottes bezwingen (vgl. Offb 19,22), sondern Elija und Henoch kommen in pneumatischer Erscheinung über den Feind und vernichten ihn so grundlegend wie ein Feuer das Eis verzehrt (vgl. ApcEl 42,10–43,3). Dies widerspricht der christologischen Zuspitzung der Offenbarung, die die Überwindung und das Erringen des endgültigen Sieges über die Unheilmächte nur Christus allein zuschreiben kann.⁴²³ Die großen Übereinstimmungen der beiden Kampfszenen lässt die Vermutung nahe legen, dass es eine unabhängige jüdische Tradition für

⁴²¹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 116

⁴²² Vgl. H. KRAFT, Offb 157.

⁴²³ Vgl. E. LOHSE, Offb 65f.

die Geschehnisse eines Kampfes zweier Propheten gegen den gottfeindlichen Widersacher gegeben hat, die im Tod der beiden Gottesstreiter und ihrer Auferstehung gipfelt.⁴²⁴

Der Tod der Zeugen löst bei den von diesen mit dem Wort Gottes bedrängten Bewohnern der Erde eine freudige Reaktion aus. Was die Pein bei den Menschen ausgelöst hat, war die Konfrontation mit der Botschaft Gottes und seinem Anspruch an seine Geschöpfe. Diese Begegnung „mit der Heiligkeit Gottes und seines Willens (führt) in die Krise (...), die zur Entscheidung für oder wider den Glauben drängt.“⁴²⁵ Aus allen Ethnien und Nationen⁴²⁶ kommen die Menschenmengen herbei, um die Leichname der Toten auf der πλατεία der großen Stadt zu beschauen (vgl. Offb 11,9). Die Menge feiert den anscheinenden Sieg der irdischen Mächte über die göttlichen Propheten.⁴²⁷ Eine ordentliche Bestattung ist ihnen nicht vergönnt. Dies bedeutet im Kontext der Zeit eine außerordentliche Verschärfung der Todesstrafe.⁴²⁸ Der Jubel der Menge gipfelt in einer großen Freude bei den Menschen, die sich in der gegenseitigen Zusendung von Geschenken Bahn bricht. Die Pietätlosigkeit dieses Bildes ist schwerlich zu übertreffen. Ihre historische Vorlage kann in der Durchführung der *Damnatio memoriae* und *Consecratio* des Römischen Imperiums liegen.⁴²⁹ Die *Damnatio memoriae*, die in der zahlreichsten Form die römischen Kaiser betraf, umfasste die versuchte vollständige Tilgung aller Erinnerungen an eine Person, die sich durch die Löschung ihres Namens aus den öffentlichen Schriften, der Umbenennung von Bauwerken und die Zerstörung von bildhaften Darstellungen auszeichnet.⁴³⁰ Für die Zeit des Principatsystems und innerhalb seiner Denkmuster gab es für den Kaiser nur die Möglichkeit der *Consecratio*, was einer Vergöttlichung entspricht, oder die totale Ablehnung seiner Herrschaft, was die *Damnatio memoriae* zur Folge hatte.⁴³¹ Eine *Consecratio* wird analog zu der Aufnahme in den Himmel der beiden Zeugen aus der Offenbarung ebenfalls als eine Himmelfahrt verstanden. Im Hintergrund

⁴²⁴ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 221.

⁴²⁵ R. VORHOLT, Zeugnis 62.

⁴²⁶ Die große Zahl der Menschenmasse unterstreicht dabei das Bild der universalen Verkündigung der Botschaft Gottes durch seine Zeugen.

⁴²⁷ Anderer Meinung ist Heinz Giesen, der den Grund des Jubels im Ende der durch die Propheten verursachten Leiden sieht. Für einen Jubel über die Enden der Leiden bedarf es allerdings keiner Totenschau und der Verweigerung einer Bestattung, die eine Denunziation der Zeugen und eine Schändung ihrer Leichname darstellt. Vgl. H. GIESEN, Offb 256.

⁴²⁸ Vgl. J. MUNCK, Petrus 35.

⁴²⁹ Vgl. für diese Thematik die grundlegende Studie von B. A. PASCHKE, *Damnatio* 555–575; besonders die Seiten 568–571.

⁴³⁰ Vgl. C. GIZEWSKI, *Damnatio* 299.

⁴³¹ Vgl. P. ZANKER, *Apotheose* 36.

steht die soziokulturelle Vorstellung des römischen Hellenismus, dass verdiente Herrscher aus dem Reigen der Götter kamen und nach ihrem Tod dorthin zurückkehrten.⁴³² Selbst Justin der Märtyrer nutzt die wohl weit verbreitete Vorstellung einer Himmelfahrt hochgestellter Personen, um Analogien zum Leben Jesu herzustellen. So weiß er unter anderem von der Himmelfahrt Caesars zu berichten.⁴³³ Die Grundlage der christlichen Entrückungsvorstellung setzt allerdings voraus, dass nur Lebende entrückt werden können (vgl. 1Thess 4,16f.). Die logische Konsequenz ist daher, dass die beiden Zeugen zunächst auferstehen und dann in den Himmel hinaufgenommen werden.⁴³⁴ Parallelen zur paganen Darstellung der Konsekrationen durch die Himmelfahrten finden sich in dem damit einhergehenden Naturwunder, welches sich im Falle der Offenbarung unmittelbar in einem die Stadt zu einem Zehntel zerstörenden Erdbeben ereignet (vgl. Offb 11,13).⁴³⁵ Die große Bekanntheit innerhalb des römischen Imperiums der Vergöttlichung und der totalen Auslöschung der Zeugnisse eines Kaisers lassen den Schluss zu, dass diese römische Praxis als ein Vorbild für die Darstellung der öffentlichen Bloßstellung und nachfolgenden Erhöhung der zwei Zeugen gesehen werden kann. Dieser Kontrast zwischen Jubel und Furcht⁴³⁶, die die beiden prägenden Reaktionen des Volkes innerhalb dieses Vorgangs bilden, könnte die Spannweite zwischen der *Damnatio* und *Consecratio* abzubilden versuchen.⁴³⁷ Neben der möglichen Vorlage einer heidnischen Himmelfahrtspraxis für verdiente vergöttlichte Herrschergestalten ist eine Nähe zur Auferstehung Christi gegeben. Wie dieser so steigen auch die beiden Zeugen in einer Wolke auf. Dies geschieht im Angesicht ihrer Feinde, unmittelbar vor deren Augen (vgl. Offb 1,7 mit Offb 11,12), durch den Befehl einer himmlischen Stimme.⁴³⁸ Die öffentliche Himmelfahrt der Märtyrer im Kontrast zu ihrem vorangegangenen öffentlichen Tod will den Kontext einer historischen Äonenwende andeuten, indem der vorher an das Volk ergangene Ruf zur Umkehr in aller Dringlichkeit aufgenommen wird und das Imperium gleich dem Erdbeben erschüttern soll.⁴³⁹ Das letzte Wort hat überdies nicht der Tod, weder bei der *Vita* der Zeugen noch in dem Er-

⁴³² Vgl. B. A. PASCHKE, *Damnatio* 560; im Anschluss an die Überlegungen von C. GIZEWSKI, *Damnatio* 299 und P. ZANKER, *Apotheose* 8.12.58.

⁴³³ Vgl. *Iustini Martyris, Apologiae pro Christianis, Apologia Maior* 21,3.

⁴³⁴ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 257.

⁴³⁵ Vgl. D. E. AUNE, *Rev* 627, der die Belege für solche Naturphänomene, die im Zusammenhang einer heidnischen Himmelfahrt einhergehen, ausweist.

⁴³⁶ Vgl. U. B. MÜLLER, *Offb* 215.

⁴³⁷ Vgl. B. A. PASCHKE, *Damnatio* 569.

⁴³⁸ Wer der Urheber der himmlischen Stimme ist, bleibt überdies unerklärt. Ob Gott selbst oder einer seiner Engel ihm als Sprachrohr dient, lässt der Text offen. Vgl. hierzu die Überlegungen von T. WITULSKI, *Struktur* 307f.

⁴³⁹ Vgl. P. RICHARD, *Apk* 139f.

gebnis des Erdbebens. Die Bewohner der Erde haben zwar die vermutlich symbolhafte Zahl⁴⁴⁰ von siebentausend Opfern zu beklagen, doch bewirkt das Eingreifen Gottes nun das, was die prophetische Verkündigung der zwei Boten wohl nicht vollbringen konnte. Die Bewohner geben Gott, der im Unterschied zu den Bewohnern der Erde mit der aus dem Judentum bekannten Umschreibung⁴⁴¹ als „Gott des Himmels“ bezeichnet wird, ohne dabei seinen Herrschaftsbereich auf diese Sphäre einzuschränken, wie das im Vorgang bewirkte Wunder deutlich genug markiert, die Ehre. Diese Reaktion ist innerhalb der Offenbarung analogielos, da die Überlebenden in solchen Kontexten eher Gott verfluchen, als ihn zu ehren (vgl. Offb 6,15ff.; 9,20f.; 16,9.11.21).⁴⁴²

Die teleologische Stoßrichtung der Botschaft greift das Grundanliegen des apokalyptischen Denkens auf. Am Ende hat nur einer die Macht über die Geschehnisse der Welt und dieser wird sich gegen alle Widrigkeiten durchsetzen, weil er der Herr der Geschichte ist.⁴⁴³ Die Antwort der überlebenden Bewohner bringt damit die soteriologische Hoffnung zum Ausdruck, dass Gott den Seinen beisteht und letztlich alles zum Guten wendet. Damit ist die Lebenszeit der Gläubigen und zugleich die Zeit der Ekklesia allerdings näherhin als eschatologische Zeit spezifiziert, die den Schutz Gottes für sich beanspruchen darf, wobei die Vollendung in Herrlichkeit erst noch aussteht und es die Realitäten des Alltages mit all ihren Anfeindungen in Treue zu Gott auszuhalten gilt.⁴⁴⁴ Die Christinnen und Christen müssen sich immer wieder neu für Gott entscheiden und gleich den beiden Zeugen für die an sie ergangene Botschaft einstehen. Sie stehen damit zugleich unter dem Zuspruch Gottes, der ihnen ewiges Heil verheißt und sie bereits im Hier und Jetzt schützend begleitet und zugleich unter dem Anspruch, sich auch in der äußersten Not nicht von dieser Botschaft abzuwenden. Daher sind die Taten der Ekklesia und ihrer einzelnen Glieder auf Erden in unmittelbare Relation zum Eingang in das himmlische Jerusalem und in die Doxa Gottes zu setzen. Das Signum der Gegenwart ist daher geprägt als „eine entscheidende Zeit und eine Zeit voller Entscheidungen.“⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 258.

⁴⁴¹ Vgl. E. PETERSON, Offb 110.

⁴⁴² Vgl. A. SATAKE, Offb 271 sowie T. WITULSKI, Struktur 308.

⁴⁴³ Vgl. J. ROLOFF, Offb 118.

⁴⁴⁴ Vgl. H. GIESEN, Offb 260.

⁴⁴⁵ A. PUIG I TÀRRECH, Jesus 352.

VI.2.7 Die große Stadt

Die πόλις, in der die beiden Zeugen in ihrem finalen Kampf gegen das Tier aus dem Abgrund unterliegen, ist nicht eindeutig durch den Text zu identifizieren, da der Verfasser der Offenbarung hier wiederum durch die Nutzung mehrerer Chiffren ein diffuses Bild zeichnet. Mittels der Zuweisung des Eigennamens „der großen Stadt“ wird eine Singularität aufgerufen, die an anderem Ort der Offenbarung mit Babylon respektive Rom zu deuten ist (vgl. Offb 14,8; 16,19; 17,18; 18,10). Die Spezifizierung als der geographische Ort, an dem der Kyrios gekreuzigt wurde, ruft hingegen unmittelbar Jerusalem auf, da dort der historische Fortgang der Passion Jesu zu verorten ist. Der Verfasser der Offenbarung implizierte mit der Apposition, die auf den Ort des Kreuzesgeschehens rekurriert, dann wohl eine Abwertung des irdischen Jerusalem,⁴⁴⁶ um den späteren Kontrast zum himmlischen stärker hervorzuheben. Es gibt Hinweise in der Literatur des Umfeldes der Offenbarung darauf, dass Jerusalem ebenfalls als große Stadt bezeichnet werden kann und dies nicht per se ein Eigenname Roms ist. Dadurch eröffnet sich diese Zuschreibung auch für Jerusalem durch Johannes (vgl. Flavius Josephus, *Contra Apionem* I 197.209; Plinius *NatHist* V 14,70). In den Schriften der Sibyllinen findet sich ebenfalls die Zuschreibung Jerusalem als große Stadt (vgl. Sib 5,154.226.413). Der Zusatz, dass diese große Stadt durch die Möglichkeit des Geistes⁴⁴⁷ näherhin als Sodom und Ägypten erkannt werden kann, eröffnet weitere Deutungsmuster. Jerusalem kann im Rückgriff auf Ez 16,46.49 ebenfalls als Sodom bezeichnet werden. Das Land Ägypten gilt in der paganen und jüdischen Umwelt als Ort der Magie und der religiösen Verirrungen.⁴⁴⁸ Ägypten ist darüber hinaus bei einer geographischen Zuschreibung innerhalb eines zeitgenössischen literarischen Werkes der Prototyp des Sitzes des Bösen.⁴⁴⁹ Eine für diese Stelle konkrete thematische Verbindung zwischen Ägypten und dem Mord der Propheten Gottes lässt sich im Buch des Propheten Joel finden, der für das gottfeindliche Land die Verwüstung ankündigt, weil es zum Blutvergießen der Unschuldigen kam (vgl. Joel 4,19). Die Weisheitsliteratur lässt Ägypten neben Sodom auftreten, um sie als das beispiellose Paar der Herrschaftssucht und Lasterhaftigkeit darzustellen (vgl. Weish 19,14f.). Die durch Offb 11,13 gemachten Größenangaben von 70 000 scheinen auf die Einwohnerzahl des historischen Jerusalem

⁴⁴⁶ Vgl. A. SATAKE, Offb 268; T. WITULSKI, Struktur 302.

⁴⁴⁷ Vgl. J. ROLOFF, Offb 117.

⁴⁴⁸ Vgl. H. KRAFT, Offb 158.

⁴⁴⁹ Vgl. E. PETERSON, Offb 109.

zu passen, auf das damalige Rom sicherlich nicht.⁴⁵⁰ Dieser Befund kann zu einer Identifizierung mit Jerusalem führen, die Rom ausklammert.⁴⁵¹

Bei jeder Deutung einer Chiffre verbleibt eine gewisse Unschärfe in der Identifizierung. Für die Offenbarung ist ebenfalls in Betracht zu ziehen, dass es sich bei der großen Stadt um keine reale Zuschreibung handelt, sondern der Seher vielmehr darum bemüht ist, ein negatives Ideal einer gottfeindlichen Welt zu beschreiben.⁴⁵² Jerusalem wird zur Stadt, in der Jesus und seine Zeugen den gewaltsamen Tod finden, und somit zum Ausdruck einer Gottesferne des geographischen Zentrums des Judentums und einer gottfeindlichen Welt.⁴⁵³ Dies impliziert, dass für den Verfasser das irdische Jerusalem den Status der heiligen Stadt verloren hat.⁴⁵⁴ Deshalb braucht es die Neuschöpfung des himmlischen Jerusalem und nicht einfach einen Wiederaufbau oder eine Restauration in der eschatologischen Vollendung (vgl. Offb 21,2). Die Kreuzigung Jesu schafft durch die exekutive Gewalt des römischen Imperium eine Verbindungslinie zwischen der jüdischen Stadt Jerusalem und der Metropole Rom. Das Todesurteil Jesu durch die Folter des Anschlagens an das Kreuz deckt die (Un-)justiz des römischen Imperiums auf.⁴⁵⁵ In einem solchen Unrechtskontext befindet sich der gesamte Kampf der beiden Propheten aus Offb 11 gegen die Unheilmächte. Die Anwesenheit der vielen Völker und Nationen, denen zunächst die Botschaft Gottes solche Qualen bereitet und die im Anschluss jubelnd den Tod seiner Propheten feiern, weitet den Raum von einer einzelnen Stadt hin zu einer multikulturellen Deutung.⁴⁵⁶ Es handelt sich bei der Zuschauerschaft nicht um eine homogene Masse, sondern die ganze Welt kommt in den Blick der Verkündigung. Die Universalität könnte für Rom sprechen, das sicherlich einen Schmelztiegel der Kulturen versinnbildlicht. Darüber hinaus würden allerdings viele weitere Städte ein solches Bild abgeben können. Die paulinische Mission der Hafenstadt Korinth eröffnet Einblicke in eine solche. Mit der Gegenfolie Roms als Epizentrum der gottfeindlichen Mächte innerhalb der Welt verquickt sich das Bild mit Jerusalem als dem Ort der Kreuzigung Jesu.⁴⁵⁷ Der Horizont der Botschaft weitet sich von einer einzelnen Stadt, die konkret verortet werden könnte, hin zu einer Universalisierung für eine Welt, die in Gottesferne lebt und diese auch noch propagiert. Der Seher will die

⁴⁵⁰ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 171.

⁴⁵¹ Vgl. hierzu die Schlussfolgerungen von W. BOUSSET, Offb 321; H. GIESEN, Offb 255 sowie E. PETERSON, Offb 109.

⁴⁵² Vgl. J. ROLOFF, Offb 117.

⁴⁵³ Vgl. H. GIESEN, Offb 255.

⁴⁵⁴ Vgl. J. ROLOFF, Offb 117.

⁴⁵⁵ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 509.

⁴⁵⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 171.

⁴⁵⁷ Vgl. J. ROLOFF, Offb 117.

Botschaft der anbrechenden eschatologischen Vollendung mittels der zwei Zeugen in die Welt gesandt wissen. Menschen aus allen Völkern und Nationen haben den Ruf zur Umkehr vernommen. Diese universelle Weite sprengt jedes Bild einer einzelnen Stadt. Die Prototypen der Stadt sind dabei allerdings zum einen in Jerusalem als der einstigen heiligen Stadt, die auch schon immer auch der Ort der Verfolgung der Propheten war, sowie zum anderen in Rom als dem Hauptsitz eines Kaisers, der durch seine Propagierung als Gott zum Symbol der gottfeindlichen Welt wird, zu finden. Diese beiden Pole beinhalten die Spannung der eschatologischen Endzeit, dass es selbst in der einst heiligen Stadt zu Anfeindungen und Gewalttaten kommt und die Botschaft Gottes nicht überall auf offene Ohren stößt, weil die Mächte der Welt zunächst als Sieger erscheinen. Das Geschick der großen Stadt, die durch ein Erdbeben im wahrsten Sinne des Wortes in ihren Grundfesten erschüttert wird, mag den endgültigen Sieg Gottes über seine Widersacher bereits andeuten. Der Ehrerweis Gottes durch die übriggebliebenen Zeugen dieses Naturereignisses ist ein weiterer Vorgeschmack auf diesen umfassenden Sieg Gottes über alle Mächte.

VI.2.8 Deutehorizonte für die zwei Zeugen

Der folgende Abschnitt der Arbeit möchte sich mit der Identifikation der beiden Zeugen befassen, die innerhalb der exegetischen Forschungslandschaft divergierend diskutiert wird und zum Teil im Ergebnis zur Unidentifizierbarkeit der beiden Zeugen führt⁴⁵⁸ sowie als eine Art Konklusion des vorangehenden Befundes dienen. Die oft innerhalb der Forschung lediglich singular auftretenden Thesen wie eine Identifikation der beiden Zeugen mit den beiden Zebedaiden, Jakobus und Johannes,⁴⁵⁹ mit Bar Kohba und dem Priester Elázar,⁴⁶⁰ mit den beiden unter Anfeindung lei-

⁴⁵⁸ H. KRAFT, *Offb* 156.

⁴⁵⁹ Vgl. hierzu den Artikel von Michael Oberweis, der in der Anfrage der Zebedaiden nach der Platznahme zu beiden Seiten Jesu im Reich Gottes (vgl. Mk 10,40; Mt 20,23 als Analogie zu den beiden Leuchtern und Ölbäumen) und deren Wunsch, Feuer vom Himmel regnen lassen zu können (vgl. Lk 9,54 als Reminiszenz für das Feuer aus dem Mund der beiden Zeugen) Hinweise erkennen mag, dass dieser irdische Wunsch nun in der eschatologischen Endzeit dahingehend erfüllt wird, dass die beiden Brüder als prophetische Verkündiger in Jerusalem auftreten. Vgl. M. OBERWEIS, *Martyrium*, besonders die Seiten 79–92.

⁴⁶⁰ Bemerkenswert ist dieser neu in der Forschungslandschaft anzutreffende Ansatz die beiden Hauptakteure des Bar Kohba Aufstandes hinter der Darstellung der zwei Zeugen zu vermuten. Diese These, aufgestellt von Thomas Witulski in seiner mehr als 300 Seiten umfassenden Studie, dient ihm zur Absicherung seiner extraordinären Spätdatierung der Johannesoffenbarung in die Jahre um 130 n. Chr. Ob sich dieser historische Bezug in Gänze für die Offenbarung belegen lässt, bedarf sicherlich weiterer

denden christlichen Gemeinden Smyrna und Philadelphia,⁴⁶¹ oder, dass es sich dabei um ein Selbstporträt des Johannes von Patmos handle,⁴⁶² werden hierbei nicht näherhin berücksichtigt, da sie sich zumeist auf ein Detail innerhalb der Zuschreibung der Charaktere fixieren und bei einer weiteren exegetischen Betrachtung mitunter größere Lücken und Desiderate aufweisen.

VI.2.8.1 Mose und Elija

Eine innerhalb der exegetischen Forschung vertretene Position lautet, dass es sich bei den beiden Zeugen deutlich genug „um bekannte Gestalten handelt (...), die deshalb nicht benannt werden brauchen. (...D)ie Beziehung auf Mose und Elia (ist) unverkennbar.“⁴⁶³ Bei den beiden Zeugen aus Offb 11 handle es sich demnach um die großen Propheten des Alten Testaments, Mose und Elija. Wobei die keineswegs zu leugnende große Rolle für das Geschick und die Identität des Volkes Gottes durch die Zeit nicht schon alleine als belastbares Argument zu eruieren sei.⁴⁶⁴ Mose würde in einem solchen Deutehorizont für das Gesetz stehen und Elija für die Prophetie. Beide Propheten würden nun im Zuge der eschatologischen Endzeit von Gott zur Bußpredigt ausgesandt werden, um die Völker und Nationen von der Umkehr zu Gott zu überzeugen. Die beiden großen Akteure des Alten Testaments und ihre Charakteristika werden freilich innerhalb der Perikope von Offb 11 aufgerufen,⁴⁶⁵ da die dortigen Wunder respektive Machttaten, wie bereits in der vorangegangenen Untersuchung gezeigt wurde, neben der Ölbaumthematik zweifelsohne auf sie rekurren könnten. Welche entscheidende Rolle sie auch für das junge Christen-

Studien und bleibt vorher eine Einzelmeinung. Die Stärke der These liegt sicherlich in ihrer konkreten Zuschreibung auf historische Personen aus dem unmittelbaren Umfeld des geographischen Jerusalem, die eine messianische Hoffnung innerhalb des Judentums weckte. Die Fokussierung auf einzelne historische Gestalten obliegen allerdings derselben Schwierigkeit der anderen Vorschläge, welche konkrete historische Personen als Zuspitzung der Deutung formulieren, zumal dieser Ansatz bei einer früheren Datierung obsolet wird. Vgl. hierzu T. WITULSKI, Bar Kokhba-Aufstand, besonders die Seiten als Summarium der Studie 307f.

⁴⁶¹ Vgl. die These von B. WITHERINGTON III, Rev 42f.

⁴⁶² Vgl. F. D. MAZZAFFERI, Genre 325. Unbestreitbar ist bei dieser These, dass sich Johannes selbst als treuer Zeuge der Botschaft Gottes sieht. Diesen Befund nun auf diese Perikope auszudehnen erscheint allerdings wenig tragfähig.

⁴⁶³ E. LOHMEYER, Offb 91.

⁴⁶⁴ Anders William Barclay, der gerade die besonderen Verdienste für die religiöse Vergangenheit des Judentums als Beleg für eine Überstimmung mit den beiden hier genannten Zeugen bietet. Vgl. W. BARCLAY, Offb 81.

⁴⁶⁵ Vgl. W. BOUSSET, Offb 318f., der allerdings bei der Zuordnung der machtvollen Attribute stehen bleibt und sein Urteil auf dieser Grundlage bildet, obwohl er im Nachgang von weiteren Deutemöglichkeiten berichtet, die er nicht negieren möchte.

tum bleibend spielen, zeigt sich alleine schon in ihrer exponierten Rolle innerhalb der Narration der Verklärung Jesu, bei der Mose und Elija als Zeugen und Erweis der göttlichen Sohnschaft Jesu erscheinen (vgl. Mk 9, 2–10). Die Möglichkeit des Elija, den Himmel zu verschließen und so den Bewohnern der Erde den Regen zu verweigern, wird analog zu den Plagen, die Mose über den Pharao kommen lässt, um diesen zum Exodus seines Volkes zu bewegen, einen klaren Hinweis auf diese alttestamentliche Position geben. Diese Erweise der von Gott gegebenen Macht stehen deutlich in Verbindung zu den biographischen Besonderheiten des Lebens des Mose und des Elija.⁴⁶⁶ Auch die Himmelfahrt der beiden Zeugen findet eine Parallele im Leben des Elija, (vgl. 2Kön 2,1–15) und auch das zeitgenössische Judentum weiß von einer außerbiblichen Tradition, die eine geheimnisvolle Aufnahme des Mose in den Himmel beschreibt.⁴⁶⁷ Doch dabei bleibt der Text nicht stehen, er liefert keine einfache Übertragung der Viten der beiden alttestamentlichen Figuren, sondern weitet den Rahmen. Beiden Zeugen ist die Macht gegeben, die jeweiligen Machttaten zu vollbringen, von einer Singularität oder Gewaltenteilung sind im Text keine Anzeichen zu finden. Die Verbindungslinie zwischen den Ölbäumen und Mose sowie Elija findet überdies keine Übereinstimmung mit einer vorgeprägten Tradition.⁴⁶⁸ Mit dem Ort der Verkündigung, Jerusalem, wird ein Horizont eröffnet, in den Mose und seine alttestamentlichen Taten nicht unmittelbar zu passen scheinen. Die ebenfalls im Frühjudentum und den damit verbundenen Traditionen verbreitete Vorstellung der Wiederkunft des Elija und des Mose im Anschluss an Mal 3,23 respektive Dtn 18,15 als verheißene Vorläufer des Messias⁴⁶⁹ scheitert an der eigentlichen Funktion der beiden Zeugen innerhalb der hier behandelten Perikope. Die beiden Hauptfiguren von Offb 11, 3–14 sind keine Vorbote eines Messias, „sondern Propheten im Dienst der Heilsbotschaft Christi.“⁴⁷⁰ Für den Kontext des frühen Christentums erscheint es überdies fraglich, diese Vorbote-funktion des Messias aufrechtzuerhalten, da bereits Johannes der Täufer wegen seines Appells der Umkehr als der verheißene Elija gedeutet wurde (vgl. Mk 1,2; 6,15; 9, 11–13; Mt 11,14) und mit dem Tod und der Auferstehung Jesu das Messiasereignis bereits einen historischen Sitz im Leben der Gemeinden besitzt und eine Ankündigung unter diesen Vorzeichen leicht schizophoren wirken würde.⁴⁷¹

Festzuhalten gilt, dass den beiden Zeugen durch den Seher Attribute des Mose und des Elija zugeordnet werden. Die Darstellung der beiden

⁴⁶⁶ Vgl. E. PETERSON, Offb 108.

⁴⁶⁷ Vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, IV 8,48.

⁴⁶⁸ Vgl. M. OBERWEIS, Martyrium 79.

⁴⁶⁹ Vgl. W. BARCLAY, Offb 81.

⁴⁷⁰ H. GIESEN, Offb 251.

⁴⁷¹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 114.

Zeugen rekurriert dabei stark auf die alttestamentlichen Narrationen von den Wundertaten der beiden Vertreter des Volkes Gottes. Die Beschreibungen des Johannes bleiben allerdings nicht dabei stehen, sondern führen weiter. Die alttestamentlichen Topoi sollen durchaus die großen Propheten Elija und Mose anklingen lassen. Dabei werden einzelne Aspekte der beiden Zeugen der Offenbarung des Johannes besonders betont und kontextualisiert. Wie die großen Protagonisten des Alten Testaments, so agieren auch diese Zeugen mit der Vollmacht Gottes, um prophetisch den Ruf zur Umkehr in die Welt zu schicken. Die Option des Erweises ihrer Dignität durch Machttaten eröffnet hierbei einen unmittelbaren Bezug zu ihrem Sender, auf den diese Zeichenhandlungen zurückzuführen sind. Nicht aus sich heraus können die beiden Zeugen diese Macht vollbringen, sondern sie sind Gnadengaben Gottes. Die Perspektive der Offenbarung weitet dabei den Blick von den beiden biblisch vorgeprägten Akteuren hin zu weiteren Aspekten, die keine Analogien in den Viten des Elija oder Mose aufweisen, sondern weitere Idealfiguren für die Charakteristika der beiden Zeugen aufrufen.

VI.2.8.2 Henoch und Elija

Bereits bei Tertullian findet sich die Idee eines anderen endzeitlichen Paares, das den Kampf mit den widergöttlichen Kräften aufnimmt. Dort tritt Elija gemeinsam mit Henoch auf, nachdem sie von Gott entrückt und somit vor dem Tod bewahrt wurden, um den Antichristen in ihrem Blut zu ertränken.⁴⁷² Diese leichte Variation der vorangegangenen Identifikationslinie entspringt ebenfalls der verbreiteten Tradition, dass es ein verheißenes Vorläuferpaar geben wird, welches die Zeit der Ankunft des Messias qualifiziert.⁴⁷³ Bei der Zuschreibung dieser Vorläufer auf Henoch und Elija wird das Szenario eines eschatologischen Endkampfes der Streiter Gottes mit seinem größten Widersacher aufgegriffen. Dieses Geschehen ist vor allem in der Tradition der späteren Antichristapokalypsen zu finden.⁴⁷⁴ Dazu brauchte es Figuren, die vor ihrem Tod in den Himmel aufgenommen wurden (vgl. 4Esra 6,26), um dann in der Phase der Äonenwende erneut auf der Erde zu agieren. Diese Personen wären dem natürlichen Tode entgangen, um in der Endzeit als vom Himmel, das heißt von Gott, herkommende Ankünder des Endgerichts zu erscheinen. Neben den Belegen für die Himmelfahrt des Elija lassen sich Zeugnisse für eine Entrückung Henochs ebenfalls innerhalb des kanonischen, aber auch außerkanonischen Schrifttums finden (vgl. Gen 5,24; Sir 44,16;

⁴⁷² Vgl. Quintus Septimius Florens Tertullianus, *De Anima*, 50,5.

⁴⁷³ Vgl. A. WIKENHAUSER, *Offb* 86.

⁴⁷⁴ Vgl. W. BOUSSET, *Offb* 318f.

äthHen 90,31). Zeugnisse der Rezeption dieser Vorstellung findet sich dann im Schrifttum der hellenistischen und römischen Zeit, vor allem in der ausdrücklichen Schilderung dieses Kampfes in der Apokalypse des Elija (vgl. ApcEl 34,7,1–35,15). Diese Vorstellung könnte damit durchaus im kleinasiatischen Missionsraum des Paulus einige Bekanntheit erlangt haben. Die Schwäche dieser Deutung liegt, wie bei der mit ihr eng verbundenen Zuschreibung auf Elija und Mose, vor allem in der Zuspitzung auf einzelne Detailfragen, die bei der Betrachtung der Gesamtdarstellung nicht überzeugen können. Es findet sich außer der Himmelfahrt keine Analogie zum Leben des Henoch in der Perikope der beiden Zeugen, sodass eine Gesamtbetrachtung der Attribute der beiden Zeugen diese These schwerlich unterstützt. Wiederum fehlt die christliche Verortung der Vorläufer des Messias parallel zu den Problemanzeigen bei der Zuschreibung der Zeugen auf Mose sowie Elija. Darüber hinaus bleibt fraglich, welche Bedeutung die beiden Protagonisten für die Lebenssituation der christlichen Gemeinden der Provinz *asia minor*, die als die Erstadressaten der Schrift zu gelten haben, gespielt haben. Insgesamt kann diese These nur bedingt überzeugen, da sie sich vor allem auf spätere, außerbiblische Traditionen stützt, die von Henoch und Elija als Kämpferpaar wissen.

VI.2.8.3 Johannes der Täufer und Jesus

Eine andere Möglichkeit der Verwendung der beiden Zeugen in Form eines Synonyms für historische Persönlichkeiten findet sich in der These, dass es sich bei den zwei Protagonisten aus Offb 11 um Jesus und Johannes den Täufer handelt. Johannes der Täufer würde hierbei klassisch als der Elias redivivus auftreten, analog zu der wohl verbreiteten Vorstellung zur Zeit Jesu, wie sie die Evangelien notieren (vgl. Mt 11,14). Jesus würde im Duktus dieser Deutung dann als der Moses redivivus erscheinen. Die Grundlage für diese Deutung ist eine christliche Uminterpretation der alttestamentlichen Gestalten und der Versuch der Etablierung eines neutestamentlichen Prophetenpaares. Die Zuweisung des Hoheitstitel „der Prophet“ auf Jesus aus dem Johannesevangelium (vgl. Joh 4,19,25; 6,1–15; 7,40; 9,17) und die Verweigerung dieses Titels für Johannes den Täufer (vgl. Joh 1,21) neben weiteren christologischen Zuschreibungen einer Mosetypologie führt in dieser Tradition zum Befund, dass Jesus als der wiederkommende Mose zu beschreiben sei.⁴⁷⁵ Die Leuchtermetaphorik wird ebenfalls als Argumentationsmittel aufgegriffen und zum einen mit den Selbstaussagen Jesu verbunden, dass er das Licht schlechthin sei (vgl. Joh 1,9; 8,12; 9,5; 12,46), sowie zum anderen auf die Beschreibung des Täufers als die brennende und leuchtende Lampe (vgl. Joh 5,35) hin

⁴⁷⁵ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 82f.

gedeutet.⁴⁷⁶ Der Topos des Gerichts verlagert sich in dieser Interpretation von Jesus auf den Täufer des Johannes und dessen neutestamentliche Gerichtspredigt.⁴⁷⁷ Dadurch wird, so die These, dem genuinen Verhältnis zwischen Johannes dem Täufer und seinem Schüler Rechnung getragen, deren Verbindung spätere Autoren zu tilgen versuchten, und es handele sich in der Perikope der beiden Zeugen um eine Dokumentation der ursprünglichen Täufer- und Jesusüberlieferung.⁴⁷⁸ Gegen diese These spricht die durchgängig hohe Christologie der Johannesoffenbarung, die nicht zwischen dem irdischen Jesus, der durchaus als Schüler des Täufers gelten kann, und dem auferstandenen Christus unterscheidet.⁴⁷⁹ Ebenfalls auffällig unauffallend ist die sonst an keiner Stelle Erwähnung findende Person des Täufers innerhalb der Offenbarung des Johannes. Ein weiteres Manko dieser Deutung liegt darin, dass die Charakteristika der beiden Gestalten nur durch den Umweg über Elija auf Johannes den Täufer bezogen werden können. Die Verbindungslinie zwischen Mose und Jesus bleibt dahingehend schwach, da für die christologische Zuspitzung der Offenbarung des Johannes Jesus als der Christus viel mehr ist als ein Moses redivivus, ohne der jesuanischen Figur diese Züge abstreiten zu wollen. Christus ist gerade derjenige, der alle prophetische Verheißung erfüllt und zugleich in seiner Proexistenz überbietet. Der Text selbst widerspricht ebenfalls deutlich dieser Deutung, wenn er von der Stadt spricht, in der der Herr gekreuzigt wurde. Wollte man nun keine Schizophrenie bei den Zeugen attestieren, so würde es wohl eher heißen müssen, dass die Propheten an dem Ort auftreten, an dem einer von ihnen bereits den Tod erlangte. So wird das Argument der geographischen Situierung zur eigentlichen Antithese. Den (Probleme für die Theorie aufwerfenden) Nebensatz als nachträgliche Redaktion im Dienste einer Glosse und damit als unbedeutend zu markieren⁴⁸⁰, überzeugt in keinster Weise, zumal sämtliche Handschriften diese Apposition bezeugen.⁴⁸¹

VI.2.8.4 Petrus und Paulus

Eine weitere Position, die ein neutestamentliches Duo für die Interpretation der beiden Zeugen sucht, findet diese in den beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus. Grundlage ist die Annahme eines gemeinsamen Mar-

⁴⁷⁶ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 85.

⁴⁷⁷ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 85.

⁴⁷⁸ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 86.

⁴⁷⁹ Hier muss beispielsweise an das Bild des Lammes gedacht werden, welches bleibend die tödliche Wunde an seinem Leibe trägt, um die untrennbare Verbindung zwischen Tod und Auferstehung in Herrlichkeit zu markieren.

⁴⁸⁰ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 81f.

⁴⁸¹ Vgl. H. GIESEN, Offb 252.

tyriums der beiden Apostel in Rom, um so ein Zeugenpaar zu eruieren, das hingegen der bisherigen Deutungsthese keine Behelfskonstruktion darstellt, sondern durch eine historische Verwurzelung getragen wird.⁴⁸² Der Tod der beiden Zeugen wird in der großen Stadt stattfinden, die in dieser Tradition als Chiffre für Rom dienen muss, mit dem eigentlich nicht leicht zu entkräftenden Argument, dass es durchgängig genuin für die Offenbarung des Johannes ist, das Synonym „große Stadt“ auf Rom anzuwenden.⁴⁸³ Die Verortung der Martyrien der beiden Apostel, Petrus und Paulus, in die Metropole des Imperium Romanum wäre für den Verfasser dabei nicht lediglich legendarische Tradition, sondern er hätte das Bild vom Tod, Auferstehen und Himmelfahrt vor Augen mitgeprägt, das zur späteren Ausgestaltung durch die Apostelakten und weiteres Schrifttum geführt hat.⁴⁸⁴ Wenn man der Auslegung Josef Schmidts folgen möchte, dann hätte der Verfasser nicht lediglich die Narrationen, die sich um die beiden großen Apostel der jungen Kirche ranken, gekannt, sondern im elften Kapitel quasi eine Landkarte Roms und der Gräber der Apostel verzeichnet, die durch das Abschreiten der jeweiligen Stationen, ausgehend vom Forum Romanum als dem Tempel aus Offb 11,1⁴⁸⁵ hin zu den Gräbern der Apostel in und um Rom eruiert werden kann.⁴⁸⁶ Der Tod der beiden Apostel wäre im Ergebnis dieser Deutung der sichtbare Erweis der anbrechenden Endzeit.⁴⁸⁷ Unter der Voraussetzung einer bildhaften Beschreibung der historischen Ereignisse der beiden Apostelfürsten, die in eine eschatologische Äonenwende übergehen, müsste die Narration von den zwei Zeugen durch den Seher in diesen Duktus eingeordnet werden.

Diese These kann durch die historische Rückbindung auf große Persönlichkeiten der frühen Kirche an Sympathie gewinnen, zumal es durchaus anzunehmen ist, dass das Schicksal der Apostelfürsten der Ekklesia bekannt war. Der Verfasser der Offenbarung könnte daher eine biographische Verbindung zwischen Petrus und Paulus sowie seinen Adressaten herstellen, weil er bekanntes Traditionswissen voraussetzen dürfte. Fragwürdig wird der Rekurs auf die beiden Gestalten im Hinblick auf ihr

⁴⁸² J. MUNCK, Petrus 16.18.

⁴⁸³ J. MUNCK, Petrus 30–35.

⁴⁸⁴ J. MUNCK, Petrus 71–81.

⁴⁸⁵ Die Umdeutung des Tempels Gottes auf den Jupitertempel bleibt auf dem Status einer Behauptung stehen. Gerade die Rede vom Throne Satans aus Offb 2,12 lässt es sprachlich nur schwerlich ermöglichen, dass Johannes bei heidnischen Kultanlagen den Gottesbegriff benutzen würde.

⁴⁸⁶ Vgl. J. SCHMIDT, Petrus 37–40. Eine Schwäche dieser These, die aus gewissen Textpassagen geographische Details zu erkennen mag, liegt allein darin begründet, dass es fraglich ist, ob der Verfasser der Apokalypse mit diesen ebenso vertraut ist. Zum anderen werden Hinweise des Textes, die der Deutung widersprechen konsequent ausgeklammert, um die These nicht zu belasten.

⁴⁸⁷ J. MUNCK, Petrus 55.

sonstiges Auftreten innerhalb der Offenbarung. Diese finden keine Erwähnung im Rest der Schrift. Der Zwölferkreis gilt als abgeschlossene Größe, die die Grundsteine des himmlischen Jerusalem bilden (vgl. Offb 21,14) und eine Erwähnung des Paulus findet dabei nicht statt. Eine Aufteilung dieser in sich anscheinend untrennbaren Größe in einzelne Akteure lässt die Offenbarung dabei ebenfalls nicht erkennen.⁴⁸⁸ Der große Fixpunkt innerhalb dieser These ist zugleich ihr Schwachpunkt. Die Verortung hin zu Rom als Ort des Geschehens und des Geschicks der Apostel ist überaus fraglich. Der Zusatz des achten Verses, der die Lokalisierung durch den Ort, an dem auch ihr Herr gekreuzigt wurde, „als eine Hinzufügung durch einen Leser zu betrachten“⁴⁸⁹, überzeugt wenig. Eine spätere Glosse durch einen Redakteur sollte sich mittels Textfunden eruieren lassen, um nicht auf dem Status einer Mutmaßung stehen zu bleiben und dem Verdacht zu unterliegen, lediglich problematischen Textbefund ausmerzen zu wollen. Die Annahme Roms als Ort des Auftretens des Antichristen ist zumal nach alttestamentlicher und neutestamentlicher Vorstellung nicht zu halten, da innerhalb dieser Strömung Jerusalem als zentraler Ort aufgerufen wird.⁴⁹⁰ Für eine Verbindung der beiden Zeugen sowie dem historischen Ort der Leiden christlicher Gemeinden mit Rom⁴⁹¹ spricht hingegen das Auftreten des Tieres aus dem Abgrund, dass im Gesamtduktus der Offenbarung mit dem Kaiserkult verwurzelt ist.⁴⁹² Eine direkte und vor allem singuläre Identifizierung mit Petrus und Paulus erscheint für die beiden Zeugen in Offb 11 als schwierig. Möglich wäre es, dass der Seher die Viten der beiden Apostel bei seinen Adressaten hat anklingen lassen wollen, wenn er sie als die großen öffentlichen Verfechter des christlichen Glaubens in den Gemeinden sicherlich als bekannte Größen voraussetzen durfte. Ob die beiden Zeugen mehr als diese kleine Reminiszenz an die Tugenden der Apostelfürsten besitzen, lässt der Textbefund offen.

VI.2.8.5 Vertreter der Ekklesia

Alle bisher genannten Identifikationsschemata haben einen gewissen Reiz zu verbuchen. Der Offenbarung des Johannes ist immanent, spezifische Deutemuster zu durchbrechen und Vorstellungshorizonte miteinander zu vermengen. Unbestreitbar prägend ist daher auch der alttestamentlich prophetische Hintergrund der beiden Gestalten. Sie werden mit wirkmächtigen Zeichenhandlungen ausgestattet, die ihr Pendant in den Narra-

⁴⁸⁸ Möglich wäre hierbei der Gedanke, dass der Autor der Schrift vielleicht die konkrete Nennung von Namen gerade deshalb auslässt, um diese Einheit nicht zu zerstören.

⁴⁸⁹ J. MUNCK, Petrus 35.

⁴⁹⁰ Vgl. H. W. GÜNTHER, Enderwartungshorizont 249.

⁴⁹¹ Vgl. R. VORHOLT, Zeugnis 64.

⁴⁹² Vgl. hierzu die Ergebnisse der Studie in den Kapiteln VII.2 sowie VII.3.

tionen des Elija und Mose haben. Von dorthier speist sich diese Tradition. Es findet allerdings zugleich eine Überbietung statt, da nun nicht lediglich einem Propheten die Möglichkeit gegeben ist, entweder die Himmel zu verschließen, oder Plagen über das Land hinweg fegen zu lassen, sondern die beiden Zeugen treten als Union auf, die nicht mehr unterschieden werden kann. Johannes von Patmos verwendet diese jüdische Grundfolie und überbietet sie sogleich, um die christlichen Zeugen als Vollender der alttestamentlichen Prophetie darzustellen.⁴⁹³ Dabei verwendet er neben den bekannten Protagonisten des Alten Testaments, Mose und Elija, mit dem Bild aus Sacharja weitere prophetisch-messianische Hoffnungen. Das Erwarten eines priesterlichen und königlichen Messias wird durch die Ölbäume und die Leuchter aufgegriffen und christlich neu veranschlagt, da eine Messiaserwartung für die christlichen Gemeinden nach der Auferstehung Jesu radikal transformiert wurde. Johannes holt hierin seine an die Christinnen und Christen bereits in der ersten Salutatio an die Gemeinden ergangene Daseinsbestimmung ein: Die Ekklesia ist es, die die Prägemerkmale eines königlichen und priesterlichen Geschlechts an sich trägt und in sich vereint (vgl. Offb 1,6). Gott hat sie durch den Sühnetod in diesen Stand erhoben. Damit vermengt der Verfasser der Offenbarung die futurische Hoffnung auf das Kommen eines königlichen und priesterlichen Messias mit seiner Vorstellung der Identität der Ekklesia Gottes. Die Ölbäume dienen ihm hierbei als Synonym für die gesamte Kirche.⁴⁹⁴ Wiederum verwendet Johannes ein alttestamentliches Fundament, welchem er eine neue Ausrichtung zuweist durch die ekklesiologische Zuspitzung, welche sich durch die Proexistenz Christi ereignete. Wie eingeschlagene Pfähle, an denen ein Schiff ankert, nutzt der Seher die alttestamentlich vorgeprägten Motive, um seinen Bildern Halt zu verleihen. Dabei wird, um in diesem Bild zu bleiben, das Tau, das das Schiff mit den Pfählen verbindet, zur Möglichkeit der Entfernung von diesem statischen Standort hin zu einer ganz neuen Dynamik, die sogar bis zur völligen Loslösung bei einer möglichen Abfahrt führen kann. Johannes könnte in seiner Darstellung der beiden Zeugen den Prototyp der christlichen Verkünder vor Augen haben, die verbunden sind mit den Traditionen der großen Propheten und gleich diesen durch Gott mit Macht ausgestattet wurden, um ihre Botschaft zu verkünden. Die beiden Hauptakteure der Perikope sind als „christliche Propheten der Kirche“⁴⁹⁵ gekennzeichnet.

Der Schutz Gottes für die Zeugen, der zum Todesurteil für all diejenigen wird, die Hand an sie legen, holt wiederum das Versprechen des

⁴⁹³ Vgl. J. ROLOFF, Offb 115.

⁴⁹⁴ Vgl. A. SATAKE, Offb 266.

⁴⁹⁵ H. GIESEN, Offb 253.

ewig treuen Gottes ein: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,20). Diese Zusage Gottes wird bereits in der ersten Vision der Offenbarung entfaltet, wenn Christus als die Mitte der Gemeinden markiert und eingeführt wird. Durch ihn speist und definiert sich die Ekklesia. Dieser Zuspruch Gottes wird in der Darstellung der zwei Zeugen nun konkretisiert und entfaltet. Das scheinbare Scheitern der Verkündigung der Märtyrer steht in der prophetischen Tradition des leidenden Gerechten (vgl. Jes 53) und wird christologisch von Ostern her fixiert. Darin sind die beiden Zeugen wiederum Prototypen der Hoffnung der gesamten Kirche, dass es nicht bei der Niederlage durch die Unheilmächte bleibt, sondern Gott sie an der Überwindung des Todes partizipieren lässt, um sie zum ewigen Leben zu führen. Selbst der Tod kann die Gottesbeziehung der Kirche nicht kappen, sondern die bleibende Hoffnung durch die Erwählung manifestiert sich in der Himmelfahrt der beiden Idealfiguren. Der Tod ist nicht die Endhaltestelle auf dem Weg der Gottestreuen, sondern es wird teleologisch die Aufnahme in die ewige Herrschaft Gottes veranschlagt.⁴⁹⁶ Das Geschick der beiden Propheten ist zugleich Zuspruch und Anspruch der gesamten Ekklesia. Johannes beschreibt in dieser Szenerie die Dynamik der Verkündigung, die vor alle Völker und alle Nationen, *i.e.* vor die ganze Welt, getragen wird und in die Passion führt, weil das Zeugnis die Leidensfähigkeit um seiner Botschaft willen voraussetzt.⁴⁹⁷ Die Verkündigung unter widrigsten Umständen soll sie nicht entmutigen, sondern vielmehr hinaustreiben in die Welt unter der Gewissheit, dass sie den Schutz Gottes genießen und selbst die Schändung der Leichname, was eine Schmach nach dem eigentlichen Tod darstellt, kein Signum der Niederlage darstellt, sondern zum Leben in Fülle führt.

Die Stärke dieser Deutung liegt darin, dass sie die Details der Beschreibung der Perikope aufnimmt, sich aber nicht an einem einzelnen Spezifikum festmacht und sich dadurch in die Konfliktsituation mit anderen Aussagen begibt und sich der Notlösung einer späteren redaktionellen Nachtragung bedienen muss, um ihre Zuschreibung aufrecht erhalten zu können. Des weiteren ruft eine universale Deutung auf nicht konkrete Prophetengestalten die Dynamik der apokalyptischen Bilder auf. Der Verfasser der Offenbarung würde Vorstellungshorizonte, die er bei seinem Leserkreis voraussetzen darf, vermischen und diese somit zugleich universalisieren und überbieten. Die beiden Zeugen wären dann nicht lediglich das Echo althergebrachter Prophetie, sondern würden ganz konkret in die Gemeindesituation hineinsprechen, um den Anspruch, aber auch den Zuspruch Gottes an sein Volk zu symbolisieren. Gott geht den Weg durch die Bedrängnis mit seiner Kirche. Er fordert im Umkehr-

⁴⁹⁶ Vgl. H. RITT, Offb 60.

⁴⁹⁷ Vgl. J. ROLOFF, Offb115.

schluss aber ebenfalls die Gefolgschaft, die sich in der Verkündigung seiner Botschaft an alle Menschen Ausdruck verleiht.

VI.2.9 Fazit

Johannes lässt in sein Bild der getreuen Zeugen Gottes vielerlei Traditionslinien hineinfließen. Die Gewandung der beiden Figuren erinnert gleichsam mit den ihnen zugeschriebenen Attributen an den Topos der alttestamentlichen Propheten. Sie können gleich Elija den Regen beeinflussen und dadurch eine agrarökonomische Katastrophe herbeirufen. Ihre verkündigende Tätigkeit steht unter keinem geringeren Schutz als unter dem des Höchsten selbst, der all jene in tödlicher Weise ereilt, die Hand an sie legen möchten. Das Tier aus dem Abgrund wird sie erst dann im Kampf überwinden, wenn ihr Sendungsauftrag erfüllt ist. Bei der Definition, wer mit den namenslosen Figuren gemeint ist, ruft der Seher durch die Verwendung markanter Details diverse Anknüpfungspunkte an vorgeprägte Traditionen auf, die in einer Gesamtbetrachtung kein einheitliches Bild ergeben, das sich auf einen Personenkreis engführen lassen würde. Dem Seher könnten für seine Darstellung historische Personen als Vorlage gedient haben. Gerade das Glaubenszeugnis der beiden Apostelfürsten, Petrus und Paulus, dürfte einen hohen Bekanntheitsgrad innerhalb der frühchristlichen Gemeinden besessen haben. Und die mit ihnen bleibend verbundene Erinnerungskultur des Topos des Martyriums für den Glauben dürfte für die gesamte Ekklesia von immenser Bedeutung gewesen sein. Der Seher von Patmos könnte eben jene Martyrien des Petrus sowie des Paulus aufnehmen und ihnen ekklesiologische Bedeutung zumessen, die gerade durch die theologischen Reminiszenzen an Ostern⁴⁹⁸ (vgl. Offb 11,11) soteriologische Denkmodelle für die gesamte Kirche eröffnen. Johannes hätte damit die ihm vorliegenden Traditionsmodelle nicht einfach kopiert, sondern sie mit weiteren Idealtypen verbunden, um so eine Universalität zu propagieren.⁴⁹⁹ Die Zweierzahl der Zeugen sichert die Zuverlässigkeit ihrer Botschaft ab. Die ausbleibende Nennung der Namen oder sonstiger personaler Spezifika lässt sie als Vorbilder für die gesamte Kirche erscheinen. So offenbart auch die schwierige Debatte um den Ort des Geschehens eine weitere Komponente ihrer Universalität. Im Hintergrund wird Jerusalem als ehemals heilige Stadt zu veranschlagen sein, doch die Verquickung mit weiteren Zuschreibun-

⁴⁹⁸ R. VORHOLT, Zeugnis 64.

⁴⁹⁹ Anders Lichtenberger, der an das konkrete Schicksal urchristlicher Propheten denkt, eine Zuschreibung mit dem Verweis auf die Rätselhaftigkeit des Bildes allerdings unterlässt. Siehe H. LICHTENBERGER, Apk 169.

gen, die sie in die Nähe des Epizentrums des Bösen, Rom, rücken, zeigt deutlich, wie global der Seher hier denkt. Menschen aus allen Ethnien und Sprachen werden Zeugen der Botschaft Gottes (vgl. Offb 11,9). Dies weitet den geographischen Rahmen von einer einzelnen zuschreibbaren Stadt hin bis zu den Enden der Erde. Auch die Zerstörung eines Zehntels der Stadt will hier nicht auf die Zerstörung Jerusalem oder einer anderen Stadt direkt rekurrieren.⁵⁰⁰ Der Seher hat sicherlich konkrete Metropolen vor Augen, er belässt es aber nicht bei der einfachen Fixierung auf eine solche, sondern überbietet jede Stadt, und mag sie auch die Ausmaße der Hauptstadt des Imperiums besitzen, weil das Evangelium Gottes größer als jede Stadtgrenze ist und die Verkündigung nicht an derselbigen endet.⁵⁰¹ Der Ort der Himmelfahrt ist zugleich der eigentliche Ort der Stärke des Imperium Romanum. Auf dem Marktplatz können sie, die mit dem Zeichen des Tieres ausgestattet sind, Handel betreiben (vgl. Offb 13, 16f.). An diesem Ort der nahezu greifbaren Macht des römischen Staates erweist sich dessen eigentliche Ohnmacht im Angesicht der Macht Gottes. Dieser nimmt seine Getreuen vor den Augen der Weltöffentlichkeit in den Himmel auf. Johannes weitet durch die Überbietung des historisch zuschreibbaren Rahmens den Blick auf die gesamte Kirche. Die beiden Zeugen sind Repräsentanten dieser Ekklesia, die sich gemeinsam mit Gott auf den Weg gemacht hat, um schlussendlich im himmlischen Jerusalem eine unmittelbare Gemeinschaft zu bilden. In diesen Ruf der Nachfolge ist die gesamte Kirche hineingenommen, weil sie gleich den beiden Propheten Zeugnis für ihren Glauben in der Welt ablegen mögen.⁵⁰² Diese Nachfolge der Gläubigen ist im Licht von Ostern auch Kreuzesnachfolge. Unter Bezugnahme der Christologie als den Definitionsmarkern der Ekklesia würde das Bild der beiden Zeugen eben jenen Aspekt der Kreuzesnachfolge als Teil der eschatologischen Botschaft des Johannes narrativ illustrieren und den Gemeinden als bleibendes Vorbild vor Augen stellen.

⁵⁰⁰ Vgl. E. PETERSON, Offb 110.

⁵⁰¹ Damit wird auch die wahrscheinlich hinter der Chiffre „Babylon“ stehende Stadt Rom wiederum selbst zum Synonym.

⁵⁰² Vgl. P. RICHARD, Apk 138.

VI.3 DAS HIMMLISCHE JERUSALEM

VI.3.1 Der Text

Offb 21, 10–22, 5

⁹Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δεῖξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.

¹⁰καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

¹¹ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, ὃ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι.

¹²ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἃ ἔστιν [τὰ ὀνόματα] τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραὴλ·

¹³ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς.

¹⁴καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.

¹⁵Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς.

⁹Und es kam einer der sieben Engel, die die sieben Schalen gefüllt mit den letzten sieben Plagen hatten, und redete mit mir und sagte: Komm, ich will dir die Braut, die Frau des Lammes, zeigen.

¹⁰Und er brachte mich im Geist auf einen großen und hohen Berg, und zeigt mir die heilige Stadt Jerusalem, die aus dem Himmel her von Gott herabkam

¹¹und die Herrlichkeit Gottes hatte; Ihr Glanz war gleich einem sehr wertvollen Edelstein, wie ein glänzender Kristall Jaspstein.

¹²Sie hatte eine große und hohe Mauer, sie hatte zwölf Tore, und auf den Toren zwölf Engel und darauf sind Namen geschrieben, die die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels sind,

¹³im Osten waren drei Tore und im Norden drei Tore und im Süden drei Tore und im Westen drei Tore.

¹⁴Und die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes.

¹⁵Und der mit mir sprach, hatte als Maßstab ein goldenes Rohr, um die Stadt und ihre Tore und ihre Mauer zu vermessen.

¹⁶καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κείται καὶ τὸ μήκος αὐτῆς ὅσον [καὶ] τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων, τὸ μήκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. ¹⁷καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου.

¹⁸καὶ ἡ ἐνδύμησις τοῦ τεύχους αὐτῆς ἴασπις καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ.

¹⁹οἱ θεμέλιοι τοῦ τεύχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασπις, ὁ δεύτερος σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος,

²⁰ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἕνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος, ὁ ἐνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος,

²¹καὶ οἱ δώδεκα πυλώνες δώδεκα μαρμάρω γαρίζονται, ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἐνὸς μαρμαρίτου. καὶ ἡ πλατεία τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὑάλος διαυγής.

²²Καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ, ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστὶν καὶ τὸ ἄρνιον.

²³καὶ ἡ πόλις οὐ χρειαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ, ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον.

²⁴καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν,

¹⁶Und die Stadt ist viereckig angelegt und ihre Länge ist ihre Breite. Und er vermaß die Stadt mit dem Rohr auf zwölftausend Stadien, ihre Länge und ihre Breite und ihre Höhe sind gleich. ¹⁷Und er vermaß ihre Mauer auf hundertvierundvierzig Ellen nach dem Maß eines Menschen; das ist das Maß des Engels.

¹⁸Und der Baustoff ihrer Mauer war aus Jaspis und die Stadt war aus reinem Gold gleich reinem Glas.

¹⁹Die Grundsteine der Mauer der Stadt waren mit jederlei wertvollem Stein geschmückt: der erste Grundstein war ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalzedon, der vierte ein Smaragd,

²⁰der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Karneol, der siebte ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst,

²¹und die zwölf Tore waren zwölf Perlen, jedes einzelne der Tore war aus einer Perle. Und die Straße der Stadt war aus reinem Gold gleich durchsichtigem Glas.

²²Und einen Tempel sah ich nicht in ihr, denn der Herr, der Gott, der Pantokrator ist ihr Tempel und das Lamm.

²³Und die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, damit diese ihr leuchten, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.

²⁴Und die Völker werden durch in ihrem Licht wandeln, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit in sie hinein.

²⁵καὶ οἱ πυλώνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶ
σιν ἡμέρας, νύξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ,

²⁶καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν
τῶν ἔθνων εἰς αὐτήν.

²⁷καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν
κοινὸν καὶ [ὁ] ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψευ-
δος εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ
τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου.

22¹Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς
λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον
ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου.

²ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ
ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον
ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα
ἕκαστον ἀποδιδόν τὸν καρπὸν αὐτοῦ,
καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν
τῶν ἔθνων.

³καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. καὶ ὁ
θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ
ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύουσιν
αὐτῷ

⁴καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ
ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

⁵καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι καὶ οὐκ ἔχουσιν
χρεῖαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου,
ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτούς,
καὶ βασιλεύουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων.

²⁵Und ihre Tore werden nicht ge-
schlossen sein bei Tag, weil keine
Nacht dort sein wird.

²⁶Und sie werden die Herrlichkeit
und die Ehre der Völker in sie brin-
gen.

²⁷Und in sie wird nichts Unreines
hineinkommen und keiner, der
Gräuel und Lüge tut, sondern nur
die im Buch des Lebens des Lammes
geschrieben sind.

22¹Und er zeigte mir den Fluss des
Wassers des Lebens, glänzend wie
Kristall, der vom Thron Gottes und
des Lammes herauskommt.

²In der Mitte der Straße und auf jeder
Seite des Flusses ist der Baum des
Lebens, der zwölfmal Früchte bringt,
jeden Monat bringt er seine Frucht,
und die Blätter des Baumes (dienen)
zur Heilung der Völker.

³Und nichts Verfluchtes wird mehr
sein, und der Thron Gottes und des
Lammes wird in ihr sein, und seine
Knechte werden ihm dienen,

⁴und sie werden sein Angesicht sehen
und sein Name wird auf ihren Stirnen
sein.

⁵Und es wird keine Nacht mehr sein
und sie bedürfen keines Lichts einer
Leuchte noch des Lichts der Sonne
mehr, denn Gott der Herr wird über
sie leuchten, und sie werden in alle
Ewigkeit herrschen.

VI.3.2 Gliederung des Textes

Als Einleitung des letzten Bildes wird der Seher mittels eines Engels auf einen hohen Berg entrückt, um von dort aus in seiner letzten Vision das himmlische Jerusalem, das vom Himmel auf die Erde herabkommt, in seinen ganzen Ausmaßen zu betrachten (V. 9f.). Zunächst beschreibt der Seher die äußere Beschaffenheit der Stadt (V. 15–21), wobei er auf

deren genaue Vermessung durch den Engel (V. 15–17) neben der Klassifizierung der Baumaterialien (V. 18–21) verweist. Nach der Schilderung der äußerlichen Begebenheiten und Dimensionen der Stadt widmet sich der Autor der Offenbarung den Besonderheiten des Inneren der Stadt (Offb 21,22–22,5). Neben der architektonischen Auffälligkeit des Fehlens eines Tempels (V. 22) werden einzelne Elemente der Stadt in der Vision durch den Verfasser hervorgehoben (V. 1f.). Zu der Schilderung des Inneren des himmlischen Jerusalem zählt neben baulichen oder geographischen Spezifika auch die Charakterisierung der Bewohner der eschatologischen Stadt (Offb 21,24.27; 22,3–5).

Die Vision des himmlischen Jerusalem lässt sich dadurch nach der einführenden Anglophanie in zwei grobe Abschnitte gliedern, die sich an der Dynamik der Betrachtung der Stadt orientiert, die von einer Außensicht in eine Innensicht übergeht.

Offb 21,9f.	Visionseinleitung
Offb 21, 15–21	Die äußere Beschaffenheit der Stadt
Offb 21,22–22,5	Das Innere der Stadt

VI.3.3 Die äußere Beschaffenheit der Stadt

In seiner letzten Vision schaut der Seher das eschatologische Jerusalem, das aus der himmlischen Sphäre herabkommt und das unüberbietbare Zeichen der Wiederherstellung der Gottesnähe für die Menschheit am Ziel der Zeit darstellt. Damit verbindet der Seher theologisch aufgeladen die fassbare Wirklichkeit der Erde mit der Transzendenz des Himmels.⁵⁰³ Im Eschaton fallen im himmlischen Jerusalem, das auf die Erde hinabkommt, diese beiden Dimensionen der einen Schöpfung in eins. Diesen neuschöpferischen Vorgang schaut Johannes von einem exponierten Ort aus, wenn er von einem der sieben Engel mit den Schalen auf einen hohen Berg⁵⁰⁴ entrückt wird, um von dort aus die gesamte Pracht des auf die Erde niedergehenden Jerusalem zu bestaunen. Mit seiner Vision greift der Seher zum einen auf die architektonischen Idealbilder des Städtebaus⁵⁰⁵

⁵⁰³ Vgl. P. RICHARD, Apk 236ff.

⁵⁰⁴ Johannes geht es bei der Nennung des Ortes wahrscheinlich eher um die Aufnahme eines geprägten Motives als um die geographische Zuordnung einer bestimmten Örtlichkeit. Die späteren Ausmaße der Stadt lassen eben gerade jede kartographische Zuschreibung in weite Ferne rücken. Eine Identifizierung des Berges mit dem Ölberg auf geographischer Ebene und nicht auf motivgeschichtlicher erscheint daher eher unzutreffend. Anders H. LICHTENBERGER, Apk 263.

⁵⁰⁵ Vgl. für die Bedeutung des Bildes von der Stadt als Zentrum der Bevölkerung im paganen Kontext die Studie von Sim, Unyong: Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1–

sowie auf die gängige Vorstellung der jüdischen Apokalyptik zurück, dass am Ziel der Zeit das himmlische Jerusalem zum Versammlungs- und Wohnort des Volkes Gottes wird.⁵⁰⁶ Die Darstellung der Schau der neuen Schöpfung, die bis in Ewigkeit währt, und durch einen Engelsboten eingeleitet wird, findet sich in analoger Form auch im frühjüdischen Schrifttum (vgl. beispielsweise äthHen 72, 1). Die alttestamentliche Hintergrundfolie für die Beschreibung der Stadt findet sich beim Propheten Ezechiel (vgl. Ez 48, 30–35), allerdings speist sich die Darstellung des Johannes wie bei anderen seiner bildtheologischen Motive nicht alleine aus einer Quelle, sondern vermischt weitere Aspekte zu einer Gesamtkomposition. Die narratologische Beschreibung der Vision beginnt mit dem Blick auf das Äußere der Stadt. Als erstes hält der Seher fest, in welchem, alle menschlichen Vorstellungsmuster durchbrechenden, Ausmaß sich die Stadt Gottes manifestiert.

VI.3.3.1 Ihre Mauer

Der Seher von Patmos beschreibt zunächst für die antike Stadtplanung eine gängige Vorstellung einer Metropole oder Siedlung, die am Reißbrett entworfen wurde.⁵⁰⁷ Wichtigstes Verteidigungsinstrument einer Siedlung der damaligen Zeit ist die Anlage einer Einfriedung der Stadt mittels einer Mauer. Sie dient als Schutzhindernis, das Aggressoren zunächst überwinden müssten, um die Bewohner der Stadt in Bedrängnis zu bringen. Die römischen Stadtarchitekten legten deshalb neben der durch natürliche Gegebenheiten vorgefundenen Lage ein besonderes Augenmerk auf die Fundamente sowie die darauf zu errichtenden Mauern, um eine dauerhafte Besiedlung des Gebietes zu gewährleisten.⁵⁰⁸ Das Moment der Verteidigung scheint allerdings bei der Etablierung des himmlischen Jerusalem auf der Erde keine Rolle zu spielen. Die Stadt will sich viel mehr mit der Mauer von ihrer Umwelt abgrenzen.⁵⁰⁹ Die Mauer ist die sichtbare Trennlinie zwischen Gut und Böse. Sie steht zwischen der Welt und ihrer Mächte, die sich von Gott abgewendet haben, und dem himmlischen Bezirk. Dass die Mauer ihre Sinnhaftigkeit gerade nicht in Verteidigungsmaßnahmen im Kriegsfall besitzt, lassen die ständig offenen Tore erkennen (vgl. Offb 21, 25). Die Mauer des himmlischen Jerusalem

22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus, besonders die Seiten 38–41 sowie 50–61.

⁵⁰⁶ Vgl. O. BÖCHER, Johannesapokalypse 118.

⁵⁰⁷ Sicherlich werden die Dimensionen des himmlischen Jerusalem alle gängigen Vorstellungsmuster der Städteplanung sprengen. In ihrer Grundkonstellation lassen sich aber durchaus Parallelen nachzeichnen.

⁵⁰⁸ Vgl. M. EBNER, Stadt 56f.

⁵⁰⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 465.

steckt den Raum für das Volk Gottes ab und zieht zugleich eine Demarkationslinie zu den Menschen, die nicht vom Bösem ablassen können oder wollen. Gemäss der Aussage von Offb 21,27 wird daher nichts Unreines die Stadt betreten können. Damit erhält die Mauer eine apotropäische Funktion, die eine eschatologische Vollendung der ekklesiologischen Hoffnung markiert, dass bis im Ziel der Zeit das Volk Gottes in Ewigkeit frei bleibt von der Apostasie.⁵¹⁰

Das Fundament der Mauer bilden die zwölf Apostel des Lammes (vgl. Offb 21,14). Sie sind die Grundsteine der Mauer und damit tragende Säulen der Gemeinschaft, die sich innerhalb dieser Eingrenzung versammelt.⁵¹¹ Damit greift Johannes frühchristliches Denken auf, wenn architektonische Metaphern zur Beschreibung der Grundkonstellation der Ekklesia genutzt werden (vgl. Mt 16,18; 1Kor 3,9; Gal 2,9). Die Apostel sind das bleibende Fundament der Kirche und zugleich zurückbezogen auf den Eckstein Christi, der Ausrichtungs- und Fixationspunkt zugleich ist (vgl. Eph 2,20). Die theologische Funktion der Mauer durch die Betitelung mit den zwölf Aposteln⁵¹² ist der Sukzessionsmarker⁵¹³ auf den sich all jene beziehen, die innerhalb der Stadt die absolute Gottesnähe suchen. Wer der Kirche, die in ihrer Grundkonstellation durch die zwölf Apostel symbolisiert wird, angehört, der kann darauf hoffen, in die Gottesgemeinschaft einzugehen. Die Namen der Apostel des Lammes auf den Grundsteinen der Mauer sind damit zugleich das Eintrittsbillet für alle jene, die in deren Nachfolge stehen. Die ekklesiale Verbundenheit mit Christus durch die Apostel kommt durch die Grundsteine zum Ausdruck und wird zur Einzugsmöglichkeit für die ganze Kirche ins himmlische Jerusalem.⁵¹⁴

Nachdem in dem einleitenden Vers 12 die Mauer bereits als μέγα und ὑψηλόν beschrieben wurde, folgt in den Versen 17f. die genaue Vermessung der Stadt sowie der Mauer und die Mitteilung der Ergebnisse durch den Engel. Der goldene Werkstoff des Messstabes zeigt zugleich die hohe Qualität an, die diese Messung beansprucht.⁵¹⁵ Dabei handelt es sich bei der Tätigkeit des Engels ausdrücklich um ein Nachmessen und nicht um

⁵¹⁰ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 155.

⁵¹¹ Vgl. hierzu auch die Vorstellungen der Qumran-Gemeinde, die ebenfalls zwölf Männer bestimmt, die als erprobte Mauer und Fundament der Gemeinschaft symbolisch stilisiert werden. (1 QS VIII)

⁵¹² Die Nennung der zwölf Apostel als abgeschlossene Größe, die die Grundsteine der Mauer bilden ist nota bene ein zutreffendes Argument, um Johannes, den Verfasser der Apokalypse, eben jenem Zwölferkreis nicht zuzuordnen.

⁵¹³ Neben den zwölf Stämmen Israels, die die Tore der Stadt mit ihrem Namen zieren und so eine weitere theologische Verbindungslinie eröffnen.

⁵¹⁴ Vgl. A. SATAKE, Offb 408.

⁵¹⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 466.

eine Vermessung für ein zukünftiges Bauprojekt, dessen Maße zunächst auf dem Bauland eingezeichnet werden müssen.⁵¹⁶ Das Ergebnis des Messvorganges sprengt alle menschlichen Vorstellungsmuster und ist durch die Symbolik dominiert. Die Ausmaße der Stadt nach menschlichen Maßstäben gemessen, wie der Engel betont (vgl. Offb 21,17), würde einen Kubus von circa 2200 km ergeben, wohingegen die Mauer mit gerade einmal 70 Metern verschwindend gering wirkt.⁵¹⁷ Damit übertrifft die Stadt noch die Vision des Propheten Ezechiel, die als eine der alttestamentlichen Folien der Beschreibung des Johannes gedient haben dürfte, der der heiligen Stadt „lediglich“ 18 000 Ellen im Umfang zuschreibt (vgl. Ez 48,35). Der Schlüssel der verwendeten Zahlen scheint in ihrer Symbolik zu liegen. Die Zahl Zwölf als Zahl der Ganzheit des Volkes Gottes wird mit der Zahl Eintausend multipliziert, um sowohl die Länge als auch die Breite sowie die Höhe der Stadt zu erhalten. Die Zahl Eintausend steht dabei für eine eigentlich unermesslich große Menge.⁵¹⁸ Die Ausmaße der Mauer werden angegeben durch die Quadratzahl⁵¹⁹ von Zwölf⁵²⁰. Die Beschreibung des neuen Jerusalem ist eine Summierung von Superlativen. Die Kubusform ist Ausdruck der absoluten Perfektionierung eines Gleichmaßes und damit Sinnbild der Vollkommenheit.⁵²¹

Der delikate gewählte Baustoff⁵²² der Mauer mit Jaspis ist weiterer Erweis der überbordenden Fülle, die das neue Jerusalem zu bieten hat. Im Hintergrund schwingen die prophetischen Verheißungen mit, dass das neue Jerusalem aus den erlesensten Edelsteinen und wertvollsten Materialien errichtet werden wird (vgl. Jes 54,11f. und Tob 13,17). Der Seher greift

⁵¹⁶ Vgl. K. BERGER, Apk 1443.

⁵¹⁷ Vgl. die Berechnungen von H. LICHTENBERGER, Apk 265.

⁵¹⁸ Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 158.

⁵¹⁹ Welch wichtige Zahlensymbolik das Quadrat besitzt, lässt sich nicht zuletzt an der quadratförmigen Beschreibung des Altares im Innenhof des Tempels bei Ezechiel nachzeichnen (vgl. Ez 43, 13–17).

⁵²⁰ $12 \cdot 12 = 144$

⁵²¹ Vgl. K. BERGER, Apk 1444.

⁵²² Der Seher verwendet hierbei das Wort ἐνδωμησις, welches in dieser Form singularär innerhalb der biblischen Schriften ist. Die etymologische Suche bleibt hierbei leider wenig zielführend, wenn sie sich auf einen spezifischen Terminus des Bauhandwerks versucht festzuschreiben und diesen transkribiert wiederzugeben. Walter Bauer vermutet beispielsweise hinter der Verwendung in der Offenbarung den Begriff des Unterbaus. Einen Beleg für diese Verwendung außerhalb der Offenbarung liefert er allerdings nicht, sondern leitet ihn relativ frei von der Verwendung von ἐνδωμησις als Hafentmole ab. Vgl. W. BAUER, Wörterbuch 524. – Da eine realgeschichtliche Verwendung eines solch kostbaren Werkstoffes die Grenzen zum Phantastischen eröffnet, agiert der Seher hier auf der Symbolebene. M. E. wird damit ein Baustoff der Mauer symbolisch aufgewertet, um eine theologische Reflexion zur Herrlichkeit Gottes, die sich bereits in der äußeren Umfassung der Stadt wiederfindet, zu ermöglichen. Zur Diskussion vergleiche die Ergebnisse von A. SATAKE, Offb 410.

eben diese Vorstellungen in seiner Bildtheologie auf. Der Jaspis, aus dem die Mauer besteht, wird bereits in Vers 11 als der edelste Stein identifiziert und mit der $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ Gottes in direkte Verbindung gesetzt. Selbst die Mauer der Stadt wird zum sichtbaren Zeichen dessen, der seinen ewigen Wohnsitz in ihr genommen hat.⁵²³ Die Verbindung des Jaspis als dem Baustoff der Mauer, der die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt, erfährt eine weitere Dynamik, wenn er mit der alttestamentlichen Verheißung verbunden wird, dass Gott selbst wie eine Mauer aus Feuer Jerusalem ummauern wird (vgl. Sach 2,9). Gott wird zum Garanten des Schutzes seiner Heiligen Stadt in der Ewigkeit. Der Jaspis als Stein der $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ Gottes spiegelt den Urheber der Mauer wieder und verheißt sogleich ihre Unüberwindbarkeit für alle gottfernen Mächte.

Die zwölf Grundsteine der Mauer mit den Namen der Apostel des Lammes werden mit je einem wertvollen Edelstein⁵²⁴ in Verbindung gesetzt (vgl. Offb 21, 19ff.). Der erste Eindruck könnte sein, dass die Grundsteine mit allerlei Edelsteinen geschmückt sind. Bei der individuellen Beschreibung der Steine drängt sich jedoch der Eindruck auf, es handle sich je um einen gigantischen Edelstein, der den Grundstein selbst bildet. Hier sprengt die Beschreibung des Sehers wiederum alle möglichen Vorstellungsmuster, da ein Schmücken mit Edelsteinen bereits einen nahezu unermesslichen Reichtum ausdrücken würde, aber zwölf Grundsteine aus jeweils einem Edelstein übertrifft jedwede irdische Möglichkeit und stellt sogar noch den überbordenden Reichtum der großen Hure Babylon in den Schatten (vgl. Offb 18, 16). Die Wahl der Zwölferzahl scheint keine beliebige zu sein, sondern zugleich das Thema der universalen Ekklesia zu eröffnen, die ihre Wurzeln in der priesterlichen Tradition des Judentums findet. In der Beschreibung des Brustschildes des Hohepriesters im Buch Exodus werden ebenfalls zwölf Grundsteine aufgeführt, die eine ekklesiologische Deutungsmöglichkeit für die zwölf Steine der Mauer des himmlischen Jerusalem eröffnen.⁵²⁵ Die Funktion der zwölf Edelsteine in der Tracht des Hohepriesters dient der Erinnerung Gottes an sein erwähltes Volk (vgl. Ex 28, 29). Selbst wenn Johannes in seiner Beschreibung keinen Rekurs auf das Brustgewand des Hohepriesters genommen haben mag, so ist die Symbolzahl Zwölf für sich alleine schon ein Hinweis auf die ekklesiologische Dimension der Mauer.⁵²⁶ Die Mauer mit dem, die Herrlichkeit widerspiegelnden, Baumaterial Jaspis und ihren Grundsteinen, die das Volk Gottes symbolisieren, wird zum Manifest einer unverrückbar

⁵²³ Vgl. H. GIESEN, Offb 467f.

⁵²⁴ Für die Identifizierung der zwölf Edelsteine im Hinblick auf eine realgeschichtliche Analyse vgl. die Studie von U. SIM, Jerusalem 108–110.

⁵²⁵ Vgl. O. BÖCHER, Jerusalem 12.

⁵²⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 468.

etablierten Größe. Alles an der Mauer strahlt den unüberbietenden Charakter des himmlischen Jerusalem aus.⁵²⁷ Die Mauer des neuen Jerusalem dient keinem Verteidigungszweck im eigentlichen Sinne, sondern spiegelt die „incomparable majesty of God“⁵²⁸ wieder. Mittels der Mauer wird die dualistische Trennlinie zwischen dem absoluten Guten innerhalb von ihr und der, der Unheilmacht der Sünde verfallenen, restlichen Welt sichtbar. Im Innern der Stadt kommt es zur unmittelbaren Gottesnähe, wohingegen vor ihren Mauern nur noch das Schlechte seinen Platz findet.

VI.3.3.2 Ihre Tore

In entscheidender Verbindung zur Mauer, die eine Stadt umschließt, stehen die Tore, die dieselbige durchbrechen, um einen Kontakt mit der Außenwelt zu gewährleisten. Den Torhäusern wurde in der antiken Stadt ein großer kommunikativer Faktor beigemessen, da sie als Versammlungsort für Fragen der Verwaltung und der Beratung fungierten.⁵²⁹ Die Verbindungsöffnungen einer Stadt, welche durch Mauern von ihrer Umwelt abgeschirmt ist, stellen sogleich eine Besonderheit im Gegensatz zu den alltäglichen Erfahrungen von Torhäusern der Antike in der Beschreibung des himmlischen Jerusalem durch Johannes dar. Zunächst ist ihre Anzahl eine Verdreifachung in Bezug zu gängigen römischen Stadtlagern, die lediglich vier Tore in jede Himmelsrichtung besitzen.⁵³⁰ Auch das historische Jerusalem kann nicht als Vorlage gedient haben.⁵³¹

Die Offenbarung gibt sogleich selbst die Antwort auf diese Besonderheit und die dahinterstehende Symbolik, wenn die Tore jeweils einem der zwölf Stämme Israels gewidmet sind (vgl. Offb 21, 12). Johannes sieht den Eingang in das himmlische Jerusalem, symbolisiert durch die zwölf Tore als Ort des Einzuges, untrennbar verknüpft mit dem von Gott erwähltem Volk Israel. Dabei handelt es sich für Johannes nicht um eine empirische Erfassung einer Ethnie, sondern um die Ganzheit der Heilsgemeinde.⁵³² Alles an der Stadt, von ihren Ausmaßen, ihrer Mauer, ihren Grundsteinen bis hin zu ihren Toren, wird dominiert durch die Zahl Zwölf. „Die

⁵²⁷ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 359.

⁵²⁸ C. R. KOESTER, Rev 814.

⁵²⁹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 204.

⁵³⁰ Vgl. M. EBNER, Stadt 60.

⁵³¹ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 814.,

⁵³² In Anlehnung an Heinz Giesen, der allerdings die Heilsgemeinde auf das Spezifikum des Christlichen hin spezifiziert, da die zwölf Apostel als Grundsteine der Mauer genannt werden. Vgl. H. GIESEN, Offb 465. M. E. weitet Johannes gerade das Bild, indem er die zwölf Stämme und die zwölf Aposteln kulminierend das eine Volk Gottes darstellen lässt. Damit fällt im himmlischen Jerusalem die Ekklesia und Israel in Eins.

ganze Stadt ist auf der Zwölfzahl aufgebaut⁵³³ und wird als solche zur unüberbietbaren Wohnstätte des Volkes Gottes. Der Eingang in diese ewige Stadt erfolgt über jene zwölf Tore, die der Seher in seiner Vision beschreibt. Der alttestamentliche Hintergrund der Beschreibung des himmlischen Jerusalem und seiner Tore ist wiederum beim Propheten Ezechiel zu verorten, der ebenfalls der Stadt zwölf Tore zuschreibt, die den Namen der zwölf Stämme tragen werden (vgl. Ez 48, 30–35). Über die Beschaffenheit der Tore schweigt sich Ezechiel allerdings aus. Die Tore werden nach Auskunft des Sehers Johannes hingegen aus je einer einzigen Perle⁵³⁴ bestehen. Perlen gehören für die Abfassungszeit der Offenbarung und darüber hinaus zu den auserwählten Kostbarkeiten,⁵³⁵ die nur einer raren Gesellschaftsschicht zugänglich ist. Damit fügt sich die Wahl des Baustoffes in die übrige Aufzählung der Güter, die für den Bau des himmlischen Jerusalem Verwendung finden. Die Vorstellung, dass die jerusalemer Tore aus einer einzigen riesigen Perle bestehen, findet sich ebenfalls im rabbinischen Judentum. In der Schrift *Baba Bathra 75^a* wird das gelehrte Zwiegespräch des Rabbi Jochanan mit seinem Schüler festgehalten, in dem der Lehrer, gegen den Einwand seines Schülers, dass lediglich äußerst selten taubeneigroße Perlen zu finden seien, beschreibt, wie Dienstengel Perlen von der Größe von 30 Ellen bearbeiten, sodass sie eine ausgehöhlte Öffnung erhalten, die dereinst in Jerusalem als Tore eingesetzt werden sollen.⁵³⁶ Die Verwendung eines solch wertvollen Baumaterials im Superlativ entspricht dem Selbstverständnis des himmlischen Jerusalem. Nichts Vergleichbares gibt es, das sich mit dieser Stadt messen lassen kann. Alles an ihr ist für menschliche Denkmuster nur im Ansatz begreifbar. Die wirklichen Dimensionen sprengen aber selbstige. Die *μαργαρίται* der Tore des himmlischen Jerusalem stellen analog zu den Edelsteinen der Mauer wiederum den Schmuck der Hure Babylon in den Schatten (vgl. Offb 17,4). Menschliche Vorstellungen von Reichtum werden im Gegenüber zur Herrlichkeit Gottes in ihrer Absurdität

⁵³³ J. WERLITZ, *Geheimnis* 189.

⁵³⁴ Um welch einen kostbaren Werkstoff es sich dabei zur neutestamentliche Zeit handelte, mag der bewusst provokativ formulierte Vergleich der Absurdität der Fütterung von Schweinen mit Perlen versinnbildlichen, wie er in der Mahnrede Jesu begegnet (vgl. Mt 7,6).

⁵³⁵ Als Illustration der besonderen Wertschätzung, die der Perle innerhalb der antiken Gesellschaft entgegengebracht wurde, mag das „Loblied“ des älteren Plinius dienen, der diese Kleinode mit herausragenden Eigenschaften bis hin zum schönsten Schmuckstück einer Frau ausstattet. Vgl. Gaius Plinius Secundus, *Naturalis historia*, IX, 113f.

⁵³⁶ Vgl. hierzu die weiterführenden Beleg bei P. BILLERBECK, *Briefe* 852 und die dortigen Ausführungen.

offenbart.⁵³⁷ Gott schmückt sogar seine Stadtmauern so reichhaltig, dass selbst die nach irdischen Maßstäben reichsten Könige arm wirken. Damit werden die Dimensionen der eschatologischen Ewigkeit eingeholt. Im himmlischen Jerusalem herrscht eine solche unvorstellbare Überfülle, dass menschliches Streben nach irdischen und vergänglichen Gütern nur als Karikatur bestehen bleiben kann.

Johannes verbindet die Vision aus Ezechiel in seiner Beschreibung der Tore mit den himmlischen Wächtern aus Jes 62,6. Engel wachen im alttestamentlichen Prophetenwort genauso wie in der Schau des Sehers über den Toren des ewigen Jerusalem.⁵³⁸ Der Aspekt der Wache scheint allerdings eher passiver Natur zu sein, da die Tore des himmlischen Jerusalem auf ewig offen stehen (vgl. Offb 21,25). Die Öffnung der Tore ist im Gegensatz zu der Beschreibung des Propheten Ezechiels als Einbahnstrasse in die Stadt zu verstehen, in die die Völker und Nationen einziehen, und nicht zum Auszugspunkt der Stämme Israels bestimmt, wie dies ihre Funktion in der Deutung des Propheten Ezechiels ist (vgl. Ez 48,30).⁵³⁹ Die offenstehenden Tore werden laut Aussage der Offenbarung allerdings nicht von allen Menschen als Einladung verstanden, um durch sie hindurchzugehen, sondern lediglich diejenigen, die im Lebensbuch des Lammes verzeichnet sind, werden in die Stadt einziehen (vgl. Offb 21,27). Der Mensch verwehrt sich selbst den Zutritt, wenn er sich für die Unheilsmacht der Sünde entscheidet. Johannes fügt einen Lasterkatalog an, der all jene verzeichnet, die keinen Eingang in das himmlische Jerusalem finden können: „Draußen sind die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzendiener und alle, die die Lüge lieben und tun.“ (Offb 22,15) Ihr Schicksal benennt der Seher bereits in Offb 21,8. Wer sich selbst den Zugang ins himmlische Jerusalem verbaut, dem bleibt der See von brennendem Schwefel. Johannes stellt die Werke ins Zentrum, wenn er aktive Handlungen beschreibt, die zum Ausschluss führen. Vor allem die Verleumdung Gottes und seiner Botschaft beinhaltet für ihn das Potenzial sich auf ewig dem Heilshandeln Gottes zu widersagen.⁵⁴⁰ Die Stadt Gottes hingegen wird durch seine Präsenz zum

⁵³⁷ Gerade diese alles vorstellbare überbietende Darstellung der himmlischen Stadt im Gegenüber zu weltlichen Städten ist der Clou der johanneischen Darstellung. Nicht das Übernehmen paganer Denkmuster von Wertvorstellungen, sondern das Aufzeigen der Absurdität derselbigen in der Gegenwart Gottes. Anders K. WENGST, PAX 161f.

⁵³⁸ Durch die Konnotation mit den paradiesischen Zuständen, die innerhalb der Stadt herrschen, könnte durchaus eine Verbindungslinie zu den Kerubin aus Gen 3,24 gezogen werden, die den Garten Eden und vor allem den Baum des Lebens vor unerlaubtem Zugriff schützen.

⁵³⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 471.

⁵⁴⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen dieser Arbeit zum Gerichtshandeln Gottes sowie die Gedanken von Hans Urs von Balthasar in seiner Schrift „Kleiner Diskurs über die Hölle“, der, ohne direkten Bezug auf die Offenbarung des Johannes zu nehmen, die

Ort der absoluten Reinheit. Eine paränetische Botschaft an die Ekklesia ist damit verbunden: Es wird keine Kompromisse mehr geben und all jene, die mit den Unheilmächten der Sünde kollaborieren, werden keinen Zugang zur himmlischen Stadt haben.⁵⁴¹

Die Erscheinung des himmlischen Jerusalem ist an Imposanz nicht zu überbieten. Die Darstellung des Sehers lässt eine Stadt aufscheinen, die alleine durch ihre Ausmaße bereits universale Dimensionen eröffnet. Damit lässt er die prophetische Verheißung des Alten Testaments der Völkerwallfahrt zum Zion als eschatologische Größe in Erfüllung gehen (vgl. Jes 2, 2–5; 60). Alle Völker werden im Glanz des himmlischen Jerusalem wandern und durch seine Tore einziehen (vgl. Offb 21, 24). Dass sich der Verfasser nach ökonomischen Gesichtspunkten den höchst möglichen Materialien für die Beschreibung des himmlischen Jerusalem bedient und Punkte der bauhandwerklichen Historizität außer Acht lässt, ist der bildtheologischen Annäherung an das eschatologische Mysterium geschuldet und verläuft ebenfalls auf alttestamentlichen Bahnen. Wenn im himmlischen Jerusalem Edelsteine mit einfachen Ziegelsteinen beim Mauerbau gleichzusetzen sind, dann wird damit, neben den herrschaftlichen Attributen Gottes und seiner Stadt, auch die verquere Logik der Welt deutlich herausgestellt. Alles Anhäufen von Schätzen bleibt im Vergleich zur eschatologischen Vollendung nur Stückwerk. Was im Hier und Jetzt der Adressaten der Offenbarung nur die äußert begrenzte Oberschicht ziert, das wird zum sozialisierten Schmuck für das ganze Volk der Erlösten.⁵⁴²

VI.3.4 Die innere Beschaffenheit der Stadt

Von besonderem Interesse für den Adressatenkreis der Offenbarung muss das Stadttinnere des himmlischen Jerusalem gewesen sein, zumindest unter dem Aspekt, dass Johannes gerade für seine Ekklesia den Einzug in die Stadt als Ziel am Ende der Zeit propagiert und so deren Geduld sowie Ausharren in der Bedrängnis ein lohnendes Ziel vor Augen stellt. Das Volk Gottes findet im himmlischen Jerusalem eine bleibende Wohnstätte, die paradiesische Zustände verheißt. Alles an ihr betont die überbordende Fülle, die gestiftet wird durch die Präsenz Gottes. Dort wird es Bäume geben, die zu jeder Zeit voller Früchte sind, und einen Fluss, der lebendiges Wasser führt (vgl. Offb 22, 1f.) Alleine der Baustoff der Stadt

Möglichkeit des Scheiterns der menschlichen Existenz in der äußersten Radikalität denkt, wenn sich der Mensch aus seiner Freiheit heraus Gott verweigert und sich so selbst verdammt. Vgl. H. U. v. BALTHASAR, Diskurs 9–70.

⁵⁴¹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 207.

⁵⁴² Vgl. M. EBNER, Spiegelungen 125.

lässt sie in einem besonderen Glanz erstrahlen. Die ganze Stadt ist aus purem χρυσίου errichtet.⁵⁴³ Gold hat neben seiner wirtschaftlichen Komponente als dem edelsten Metall innerhalb der Offenbarung eine sakrale Bedeutung. Die Gegenstände, die in der Offenbarung mit dem Werkstoff Gold in Verbindung gebracht werden,⁵⁴⁴ sind dem himmlischen Bereich zugeordnet.⁵⁴⁵ Die ganze Stadt, so scheint es, ist aus diesem „Baustoff“ gefertigt (vgl. Offb 21,18) und damit ist alles an und in ihr Gott zugeordnet. Wer Eingang ins himmlische Jerusalem findet und auf seinen goldenen Straßen wandelt, hat zugleich Zugang zu Gott. Ein besonderer Seitenhieb dieser Überfülle an Wohlstand ist sicherlich an die Herrscher Babylons und ihre Kollaborateure⁵⁴⁶ gerichtet, die darauf bedacht sind, irdische Reichtümer anzuhäufen, um damit ihre Macht zum Ausdruck zu bringen (vgl. Offb 18,10ff.). Alles an dieser himmlischen Stadt übersteigt jedoch menschliche Vorstellungen. Mit welchen Bildern Johannes dies zum Ausdruck bringt und welche Verheißung er in seiner Schau der inneren Beschaffenheit des himmlischen Jerusalem hineinlegt, gilt es näherhin an einzelnen Aspekten der himmlischen Stadt zu betrachten.

VI.3.4.1 Der Strom lebendigen Wassers

Der Engel richtet den Blick des Sehers in Offb 22 auf eine weitere Besonderheit des himmlischen Jerusalem. In der Stadt fließt ein Fluss, dessen Ursprung kein anderer ist als der Thron Gottes und des Lammes (vgl. Offb 21,1). Der Seher vergleicht seine Klarheit⁵⁴⁷ mit der eines Kristalls (vgl.

⁵⁴³ Der Gedanke des Werkstoffes Gold für Jerusalem findet sich in der Tradition des Tobitbuches. Die alttestamentliche Gestalt Tobit beschreibt in ihrer Vorstellung des erneuerten Jerusalem die Tore und Türme der Stadt als aus Gold erbaut (vgl. Tob 13,16). Die Idee einer gesamten Stadt aus Gold findet sich daneben in dem zeitgenössischen, parodistischen Reisebericht Lukians von Samosata, vgl. Lukian von Samosata, *Der wahren Geschichten* 2, 588.

⁵⁴⁴ Vgl. die sieben goldenen Leuchter aus Offb 1,12, die goldenen Schalen vor dem himmlischen Thron (vgl. Offb 5,8) oder die goldene Krone des Menschensohngleichen in Offb 14,14.

⁵⁴⁵ Vgl. K. HUBER, *Menschensohn* 121.

⁵⁴⁶ Das Bild des himmlischen Jerusalem wird zur Gegenfolie der menschlichen Hybris, weil sie ihre Macht nicht durch verbrecherische Handlungen versucht zu erringen, sondern ihre Herrlichkeit allein von Gott kommt. Siehe G. LOHFINK, *Ende* 222.

⁵⁴⁷ Ein Fluss durch eine Stadt ist dabei keine Besonderheit, sondern Teil der antiken Stadtplanung. So fließt durch Rom der Tiber oder durch Babylon der Euphrat. Mit der Beschreibung dieses an Klarheit nicht zu überbietenden Flusses konterkariert der Seher jedoch die realhistorischen Größen. Die Flüsse der großen antiken Städte, gleichwohl sie dazu dienen sollten, frisches Wasser in die Stadt zu bringen, ähneln eher Kloaken. Im himmlischen Jerusalem erfüllt sich hingegen mit ihrem kristallklaren Strom eine Vorstellung der antiken Gesellschaft, die in deren Lebenswirklichkeit nur ein angestrebtes Ideal bleibt. Das himmlische Jerusalem erfüllt alles, was der

Offb 22,1), die dem Wasser zugleich himmlische Dimensionen zueignet.⁵⁴⁸ Die Stadt hält mit diesem Fluss die existenzielle Lebensgrundlage jedes Lebewesens bereit, die sich aus einer nie versiegenden Quelle speist, da sein Ursprung das Machtsymbol Gottes, sein Thron, selbst ist. Das biblische Motiv des Flusses ist tief geprägt durch die alttestamentliche Tradition.

Der Fluss mit seinem frischen Süßwasser als Grundkomponente des Lebens ist tief eingebettet in die ätiologische Narration der Entstehung der Welt des Alten Testaments. Der Strom des himmlischen Jerusalem schlägt die Brücke zur Entstehung der Welt und dem paradiesischen Urzustand (vgl. Gen 2,10). Gleich dem Fluss, der durch Eden zieht, durchfließt nun ein Strom das himmlische Jerusalem. Der Fluss mit seinen ihn säumenden Bäumen nimmt das Paradies der Urgeschichte der Beziehung zwischen Gott und der Menschheit auf und integriert den Garten Eden zugleich in das Bild der eschatologischen Stadt Jerusalem.⁵⁴⁹ Damit bewegt sich Johannes im Kielwasser frühjüdischer Rezeption von endzeitlichen Vorstellungsmustern, die die metaphorischen Deutungen von Jerusalem und dem Paradies miteinander in Beziehung setzen (vgl. TestDan 5,12; 2Bar 4,3–7; 4Esr 7,26).⁵⁵⁰ Johannes novelliert jedoch das alttestamentliche Motiv des Flusses im Garten Eden durch das besondere Wasser, welches der Fluss im himmlischen Jerusalem führt. Die Qualität dieses Wassers wird durch Johannes im Gegenüber zum Paradiesfluss entscheidend akzentuiert. An die Stelle eines Urflusses, der „gewöhnliches“ Wasser hervorbringt und die Pflanzen im vergangenen Paradies bewässert, tritt ein Fluss, der lebendiges Wasser⁵⁵¹ führt. Das Wasser, das ausgeht vom gemeinsamen Thron Gottes und des Lammes, löscht damit nicht lediglich rein physische Bedürfnisse, sondern wird zur Quelle ewigen Lebens. Damit übernimmt der Seher Johannes ein Moment des jüdisch-apokalyptischen Denkens. Denn in der eschatologischen Vollendung wird es weder Hunger noch Durst geben beim Einzug in die Stadt Gottes (vgl. ApcEl 21,1; Jes 49,10). Dieses unermesslich kostbare Gut gibt es im himmlischen Jerusalem in einem solchen Überfluss, dass es kostenlos zur Verfügung gestellt wird (vgl. Offb 21,6). Die Überfülle des Motivs wird gespeist durch die überbordende Gnade, mit der sich Gott seinem Volk zuwendet.

Mensch sich wünschen kann und noch mehr. Die Metropolen der antiken Zeit offenbaren dahingegen im Gegenüber mit ihr lediglich ihre Unvollkommenheit. Jerusalem ist Sinnbild des eigentlich unerreichbaren Ideals. Vgl. hierzu M. EBNER, Stadt 61.

⁵⁴⁸ Vgl. A. SATAKE, Offb 416.

⁵⁴⁹ Vgl. P. WICK, Paradies 240.

⁵⁵⁰ T. HOLTZ, Offb 140.

⁵⁵¹ Das Wasser dieses Flusses, qualifiziert als lebendiges Wasser, rückt so in die theologische Nähe des Wassers, das Jesus nach der Aussage des Johannesevangeliums der Samaritanerin am Jakobsbrunnen verheißt (vgl. Joh 4, 1–26).

Für das Bild des endzeitlichen Flusses, der Jerusalem durchzieht, kann der Seher Johannes auf das Buch des Propheten Ezechiel zurückgreifen. Der Prophet beschreibt in seiner Vision des kommenden Jerusalem ebenfalls einen Wasserlauf,⁵⁵² der von der Tempelschwelle⁵⁵³ ausgehend nach Osten fließt und sich zu einem reißenden Strom entwickelt. Dieser Fluss besitzt die Dynamik, sogar das Salzwasser des Meeres zu verdrängen, und Obstbäume säumen seine Ufer (vgl. Ez 47, 1–12). Der qualitative Unterschied zwischen dem Wasser, das Ezechiel beschreibt, und dem Fluss des Johannes liegt in der expliziten Zuschreibung der Führung von lebenspendendem Wasser.⁵⁵⁴ Damit übernimmt der Seher wiederum ein alttestamentlich vorgeprägtes Bild und überbietet es zugleich durch eine vordergründige Nuancenverschiebung. Der Unterschied ist jedoch keineswegs marginal, sondern theologisch aufgeladen. In der Beschreibung des Johannes wird dem Fluss selbst lebensspendende Kraft zugesprochen, die weit über die vitalisierende Funktion von Wasser hinausgeht. Dieser Unterschied wird durch den Quellort eingeholt. Nicht mehr der Tempel ist Ursprung des Flusses, wie dies bei Ezechiel geschildert wird, sondern der Thron Gottes und des Lammes. Der Fluss speist sich damit aus der soteriologischen Kraft Gottes. Damit entspricht Johannes der Gesamtkonzeption seiner Darstellung des himmlischen Jerusalem, da es in der eschatologischen Vollendung keines Tempels mehr bedarf, sondern Gott und das Lamm an dessen Stelle getreten sind (vgl. Offb 21,22). Die lebensspendende Funktion des Wassers ist dabei fokussiert auf das himmlische Jerusalem und nicht geographisch geweitet, wie dies bei Ezechiel der Fall ist. Für Johannes bedarf es dieser Weitung nicht, da „das neue Jerusalem im vollkommenen Sinn der Ort des Segens“⁵⁵⁵ ist und es keiner Ausweitung dieser per se universell angelegten Konzeption bedarf. Die Verbindung zwischen dem Urstrom der Genesis und des Tempelstromes aus Ezechiel ermöglicht Johannes es, ein Bild zu entwerfen, das ein er-

⁵⁵² Der reale Bezugspunkt könnte für Ezechiel hierbei die Quelle des Flusses Gihon gewesen sein, die unterhalb des Tempelberges entspringt. Vgl. J. ROLOFF, Offb 207. Um solch geographischen Zuschreibungen geht es jedoch Johannes nicht. Ihm liegt vielmehr an dem theologischen Gehalt des Bildes vom Fluss und er benötigt keinen regionalgeschichtlichen Bezugspunkt, zumal der Fluss im himmlischen Jerusalem als eine absolute Neuschöpfung qualifiziert wird.

⁵⁵³ Neben der alttestamentlichen Überlieferung, die sicherlich die entscheidende Verbindungslinie für die Deutung des Motives ist, gibt es Belege für den Gebrauch sogenannter Heiliger Quellen, die unterhalb paganer Heiligtümer entspringen und denen besondere magische Kräfte zugesagt werden. Für den Kult des griechischen Gottes der Heilkunst, Asklepios, war es Usus einen Wasserlauf unterhalb seines Thrones zu installieren und diesen in Verbindung zu seiner besonderen Heilkraft zu setzen. Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 160.

⁵⁵⁴ Vgl. H. GIESEN, Offb 473.

⁵⁵⁵ A. SATAKE, Offb 416.

neuertes Paradies zeigt, in dem alle Völker (vgl. Offb 21,24) universal am Heilshandeln Gottes partizipieren.⁵⁵⁶ Dynamisches Motiv dessen ist das Wasser, das ausgehend vom Thron des Lammes und Gottes die ganze Stadt durchströmt und das Leben pulsieren lässt. Eingeholt ist damit das Versprechen an die Blutzugehörigen des Lammes, denen bereits im himmlischen Thronsaal Gottes verheißen wurde, dass Christus sie zu den Quellen des ewigen Lebens führen wird und sie, gestillt durch das lebendige Wasser, nie mehr Durst leiden werden (vgl. Offb 7,17).

VI.3.4.2 Der Baum des Lebens

Neben dem Strom, der lebendiges Wasser führt, schaut der Seher den Baum des Lebens an dessen Ufern. Johannes strapaziert mit seiner Beschreibung das einfache bildliche Nachvollziehen der vorgestellten Stadtarchitektur. Der im griechischen Urtext mit dem Singular gekennzeichnete Baum des Lebens wird zumindest in dem durch Johannes entworfenen Bild pluralisiert und an mehreren Orten lokalisiert. Der eine Baum des Lebens steht zugleich zu beiden Seiten des Flusses und in der Mitte der Hauptstraße. Dies durchbricht die Logik der Grammatik bei einer Übertragung auf die Bildebene. Bei dem Versuch der stadtplanerischen Verortung wird Johannes am ehesten das Bild eines Flusses vor Augen haben, der an beiden Ufern gesäumt wird von fruchttragenden Bäumen des Lebens. Die wirkliche geographische Zuordnung zwischen dem Fluss, der Straße und den Bäumen ist nicht möglich. Dies stellt allerdings für den Seher Johannes anscheinend kein Problem dar, da er relativ frei mit Brüchen der Erzähllogik umgeht, um mehrere theologische Linien miteinander zu verbinden.⁵⁵⁷ Die Brüche auf der Erzählebene unterstreichen für die verarbeiteten Bilder dabei „signifikant ihren metaphorischen Charakter“.⁵⁵⁸

Der eine Baum des Lebens zieht die Verbindungslinie zur Entstehung der Welt und eröffnet damit eine Analogie, die bereits im Fluss in Bezug zu dem Urfluss deutlich wurde. Der Baum des Lebens in seiner Singularität ist das entsprechende Pendant zum einen Baum des Lebens, der in der Genesis seinen Platz in der Mitte des Garten Edens findet (vgl. Gen 2,9). Mit der Zentrierung des Baumes des Lebens im Garten Eden verbindet sich zugleich der auch als Mittelpunkt angegebene Ort des Baumes des Lebens im himmlischen Jerusalem. Seine Verortung wird zum Referenzpunkt für die theologische Verbindung. Der Bruch der grammatikalischen und architektonischen Logik ist damit kein Lapsus des Johannes, sondern

⁵⁵⁶ Vgl. J. ROLOFF, Offb 208.

⁵⁵⁷ Vgl. H. GIESEN, Offb 474.

⁵⁵⁸ T. HOLTZ, Offb 140.

ein bewusstes Mittel, um Anklänge an den biblischen Topos des Paradieses zu ermöglichen. So ist das ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς aus Offb 22,1 vielmehr als eine konkrete Verortung. Es ist die Kenntlichmachung, dass der Baum des himmlischen Jerusalem dieselben Funktionen des Baumes des Lebens aus dem Paradies erfüllt.⁵⁵⁹ Im himmlischen Jerusalem wird die fatale Fehlentscheidung der Menschheit im Paradies, die zur Verweh- rung des Zuganges zum Baum des Lebens geführt hat, aufgehoben.⁵⁶⁰ Die Ansage Gottes, dass er alles neu machen werde (vgl. Offb 21,5), beinhaltet zugleich die Verheißung, alles wieder gut werden zu lassen für sein Volk. Die Verwirrungen und Irrungen menschlicher Historie werden im Eschaton eingeholt und es schließt sich der Kreis zum perfekten Urzustand. Im himmlischen Jerusalem wird das Ideal Wirklichkeit, das seit Anbeginn die biblischen Narrationen prägt: Die Überwindung der menschlichen Schwäche durch die gnadenhafte Zuwendung Gottes, der nicht einen bloßen Ersatz für das Verlorengegangene anbietet, sondern die entscheidenden Marker des Paradieses im Eschaton wieder für sein Volk zur Verfügung stellt. Mit dem Baum des Lebens aus dem Paradies ist untrennbar der Topos des Ewigen Lebens verbunden. Die Tatstrafe des Todes, die die Folge der Übertretung des Verbotes im Garten Eden war, hat im himmlischen Jerusalem keine Existenz mehr.⁵⁶¹ Die erste Verbindungslinie der letzten Vision des Sehers schlägt damit nicht nur eine Brücke zum Beginn der Heiligen Schrift, sondern sie schließt den Kreis der Verbindung der Menschen mit ihrem Schöpfer. Am Ende ist die Schöpfung das, wozu sie bestimmt war und was sie am Anfang war. Alles ist wieder „sehr gut“ in dem umfassenden Sinne, wie nur Gottes schöpferisches Handeln beschrieben werden kann (vgl. Gen 1,31). Damit wird das eschatologische Jerusalem, das Sinnbild des gesamten Volkes Gottes ist, zum erneuerten Paradies.⁵⁶² Johannes schafft es, mit dem Bild vom Baum des Lebens eine Kontinuität der Heilsgeschichte in der Diskontinuität, die eine umfassende Neuschöpfung beinhaltet, darzustellen.⁵⁶³

Mit der Pluralisierung des einen Lebensbaumes verarbeitet Johannes neben dem Urbaum in der Genesis zugleich das Bild aus dem Buch des Propheten Ezechiel. Damit dürfte in der Aufnahme dieser Textstelle und der darin enthaltenen Motive der in der Beschreibung vorhandene Bruch mit dem singulären Baum liegen. Johannes überdehnt sein Bild vom Lebensbaum auf der geographisch einordenbaren Ebene, um diese weitere Tradition einflechten zu können. Er bleibt beim singulären

⁵⁵⁹ Vgl. A. SATAKE, Offb 416.

⁵⁶⁰ Vgl. P. RICHARD, Apk 242.

⁵⁶¹ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 363.

⁵⁶² J. ROLOFF, Offb 208.

⁵⁶³ Vgl. P. WICK, Paradies 241.

Lebensbaum, um die Einzigartigkeit der Lebensquelle, die in dem einen Baum des Lebens begründet liegt, sichtbar werden zu lassen.⁵⁶⁴ Ezechiel berichtet in seiner Vision gerade von den vielen Obstbäumen, die am Ufer des Flusses stehen, der seinen Ursprung unterhalb der Tempelschwelle hat und einen Referenzrahmen zum Fluss des himmlischen Jerusalem darstellt (vgl. Ez 47,12). Dieses Bild des Propheten nimmt Johannes in seine Darstellung auf. Verbunden mit den Obstbäumen Ezechiels sind die Früchte, die diese jeden Monat tragen (vgl. Ez 47,12). Der Quell dieser alle biologischen sowie agrarischen Konventionen durchbrechenden, immerwährenden Erntezeit ist sowohl bei Ezechiel als auch bei Johannes der Fluss mit dem lebensspendenden Wasser, der seinen Ursprung im himmlischen Jerusalem bei Gott hat. Die Blätter des Baumes dienen der Heilung der Menschheit. In solcher Überfülle schafft Gott Heil, dass an allen Völkern und Nationen eine soteriologische Dynamik greift, die innerhalb der Stadt keine Möglichkeit der Wirkung der Unheilmacht der Sünde mehr zu lässt.⁵⁶⁵ Die durch die Völker mitgebrachten Krankheiten, deren Heilung die Blätter der Bäume bewirken, markieren eine Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Äon.⁵⁶⁶ Die Dynamik des Heilshandelns Gottes nimmt die Gebrechlichkeiten auf und kuriert sie im Kern. Damit ist das Vergangene nicht einfach ungeschehen, sondern alle Mitglieder des Volkes Gottes aus den vielen Nationen bringen ihr Leid vor Gott und dieser wandelt es zum Guten. Der Zugang zur Heilung von allem Übel scheint frei zugänglich zu sein für alle Bewohner des himmlischen Jerusalem. Damit wird wiederum ein Kontrastbild zur gängigen Alltagserfahrung der Zeitgenossen des Johannes eröffnet, in der lediglich der reichen Oberschicht in den Städten es vergönnt war, frisches Obst im angrenzenden Garten zu besitzen und dieses hohe Gut durch Mauern von der Allgemeinheit abzugrenzen.⁵⁶⁷ Was im Denkmuster der damaligen Gesellschaft nur für die Wenigsten erreichbar ist, steht im eschatologischen Jerusalem allen offen. Die Früchte⁵⁶⁸ des himmlischen Jerusalem überbieten die Nahrung der Oberschicht noch um ein Vielfaches durch ihre qualitativ andersartige Substanz und Wirkung. Die Früchte

⁵⁶⁴ Vgl. A. SATAKE, *Offb* 417.

⁵⁶⁵ Vgl. U. B. MÜLLER, *Offb* 363.

⁵⁶⁶ Vgl. P. WICK, *Paradies* 241.

⁵⁶⁷ Vgl. M. EBNER, *Stadt* 61.

⁵⁶⁸ In welcher Form die Früchte der Lebensbäume den Hunger der Menschen stillen, wird nicht explizit ausgesagt. Ein Rekurs auf das Manna, das in *Offb* 2,17 der Gemeinde aus Pergamon verheißen wird, wie es Otto Böcher vorschlägt, müsste ausführlicher diskutiert werden. Vgl. O. BÖCHER, *Kirche* 158. M. E. würde bei der Gleichsetzung der Früchte der Lebensbäume mit dem Manna darin lediglich der Topos des damit verbundenen Motivs angesprochen werden. Gottes wundersame Fürsorge für sein Volk, die auch Ernährungsfragen als Grundbedürfnisse der menschlichen Existenz inkludiert. Vgl. zum Motivkomplex den Artikel von B. ZIEMER, *Ernährung* 209f.

des himmlischen Jerusalem ermöglichen Heilung von allem Übel und sind somit Sinnbild sowie Garant des Ewigen Lebens.⁵⁶⁹

Der Seher von Patmos beschreitet mit seinem, dem Alltäglichen entnommenen Bild eines Baumes Höhenpfade der soteriologischen Theologie. Er verquickt das Motiv des Lebensbaumes aus der Darstellung der Genesis mit den heilbringende Früchte tragenden Bäumen Ezechiels. Im himmlischen Jerusalem wird der ursprüngliche Plan Gottes, den Menschen ein Leben in Fülle zu ermöglichen, aufgegriffen. Vergangen sind die eingeschlagenen Abwege der Sünde der Menschheit, die schlussendlich zum Tod führen.⁵⁷⁰ Gott lässt die ganze Menschheit an der durch ihn gestifteten Überfülle partizipieren, die nur er als der Schöpfer allen Lebens schenken kann. Der Baum des Lebens verwischt die Grenzen zwischen der Stadt und dem Garten Eden: „Wer im Paradiesgarten ist, ist auch in der Stadt“⁵⁷¹ und vice versa. Der Eingang in diese paradiesischen Zustände steht allen Nationen offen. Der Seher hat mit dem Begriff der Ethnien eine Universalisierung des Volkes Gottes im Blick, die sich nicht auf ein Volk beschränken lässt.⁵⁷² Johannes verarbeitet mehrere Traditionen eines vorgeprägten Bildes und presst dieses in eine neue Form, wobei er zugleich theologisch entscheidend akzentuiert. Der Baum des Lebens im himmlischen Jerusalem überbietet anscheinend noch den Baum im Garten Eden, weil ihm weitere Facetten zugeschrieben werden. Die soteriologische Dynamik dieses Baumes scheint keine Grenzen zu kennen. Eingeholt wird diese Überfülle, die sich literarisch aus dem Buch Ezechiel speist, durch die unermessliche Gnade Gottes, der das entscheidende „Düngemittel“ des Baumes ist. Der Strom mit dem lebendigen Wasser kommt vom Thron Gottes und des Lammes und tränkt den Baum des Lebens, sodass dieser alle menschlichen Vorstellungsmuster sprengend dauerhaft Früchte und Blätter des Heils hervorbringt.

VI.3.4.3 Die Bewohner des neuen Jerusalem

Eine Stadt ist für die Niederlassung von Bewohnern konzipiert und darin unterscheidet sich auch das himmlische Jerusalem nicht von diesem gängigen Stereotyp. Völker sollen in seinem Licht wandeln und durch seine Tore einziehen. Das Einziehen in die Stadt scheint auf den ersten Blick nicht auf das Volk Gottes als den Bewohner des himmlischen Jerusalem angelegt zu sein. Wilhelm Bousset bemerkt den Bruch innerhalb

⁵⁶⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 474.

⁵⁷⁰ Vgl. P. RICHARD, Apk 242.

⁵⁷¹ P. WICK, Paradies 241.

⁵⁷² Vgl. J. ROLOFF, Offb 208.

der Erzähllogik,⁵⁷³ dass die Schilderung nicht deckungsgleich mit der zuvor eingetretenen Vernichtung aller gottfeindlichen Mächte durch das eschatologische Weltgericht ist, wenn es anscheinend noch außerhalb der Stadt Menschen gibt, die ihre Gaben in die Stadt bringen (vgl. Offb 20, 11–15).⁵⁷⁴ Dieser Bruch der verschiedenen Erzählstränge ist kein Novum der Offenbarung. Johannes entwirft immer wieder neu und zum Teil relativ frei Bilder, die in einzelnen Aspekten aufeinander aufbauen und sich in anderen diametral gegenüberstehen. Der Bruch innerhalb der Dynamik der eschatologischen Vollendung tritt dort zu Tage, wo von einem weltlichen Zeitmodell ausgegangen wird. Johannes liegt es aber gerade nicht daran, eine Art „Fahrplan“ für die Endzeit zu entwerfen, sondern sein Fokus liegt auf der theologischen Heilsdramatik, die diese Zeit hervorruft. Daher sind diese Bilder eher im Nebeneinander zu sehen als in einer chronologischen Abfolge.

Der Bruch innerhalb der Motivik und Erzähllogik zu den vorangegangenen Kapiteln des Johannes dürfte in der Aufnahme eines der großen eschatologischen Topoi liegen.⁵⁷⁵ Johannes bezeichnet die Bewohner des himmlischen Jerusalem wahrscheinlich nicht zufällig mit dem Begriff ἔθνος. Damit ist eine Tradition verbunden, die sich durch die alttestamentlichen Schriften speist. In der eschatologischen Erfüllung der Zeit werden die Völker zum Zion, das heißt nach Jerusalem, ziehen. Der Prophet Jesaja als Vertreter dieser Tradition verheißt für das Eschaton, dass sich die vielen Nationen auf den Weg zum Zion machen werden (vgl. Jes 60). Auffallend ist dabei die synonyme Verwendung von Zion und Jerusalem als dem einen Begriff für die Wohnstätte Gottes (vgl. Jes 2, 2f.). Jerusalem wird zur ewigen Bleibe für das ganze Volk⁵⁷⁶ Gottes. Die Konzeption für das eine Volk Gottes am Ziel der Zeit der Offenbarung zeigt sich bereits in der Gestaltung der Mauer. Dort verbindet der Seher die zwölf Stämme Israels

⁵⁷³ Vgl. W. BOUSSET, Offb 451.

⁵⁷⁴ Dies führt Jürgen Becker zu der These, dass sich am Ziel der Zeit nicht das eine Volk Gottes im himmlischen Jerusalem aufhalten wird, sondern es eine Unterteilung in Judenchristen und Heidenchristen gibt, wobei die Stadt selbst als Wohnraum den Judenchristen vorbehalten ist und die Heidenchristen im Umland der himmlischen Stadt wohnen und diese lediglich als Gäste betreten können. Vgl. J. BECKER, Hoffnung 211f. Diese These lässt sich in die Gesamtbetrachtung der Offenbarung nur schwerlich einfügen. Eine Unterteilung des Volkes Gottes in Heiden- sowie Judenchristen findet nicht statt. Das Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion dürfte Johannes als Vorlage gedient haben, ohne dass darin seine Beschreibung der Wohnstätte Gottes unter seinem Volk voll aufgehen würde.

⁵⁷⁵ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 267f.

⁵⁷⁶ Die Schilderung aus Offb 21,3, dass Gott bei denen wohnen wird, die sein Volk sind, nimmt den Prophetenspruch aus Ez 27,37 mit dem Adressatenkreis Israel auf, universalisiert diese Heilsansage jedoch zugleich in ihrem Gesamtkontext der Schilderung des himmlischen Jerusalem auf alle Völker. Vgl. G. K. BEALE, John 110.

mit den zwölf Grundsteinen der Kirche, den Aposteln, zu der einen, die ganze himmlische Stadt umfassenden, Mauer. Die Bewohner des himmlischen Jerusalem speisen sich damit aus allen Ethnien und Nationen, aus Juden sowie Heiden.⁵⁷⁷ Vereinesendes Merkmal ist das Prägemaal, das sie auf der Stirn tragen und welches sie Gott zuordnet (vgl. Offb 22,4). Johannes scheint unter Einbezug der Darstellung der Insignien der Anhänger des Tieres aus Offb 13,16 ein Ordnungssystem zu Grunde zu legen, nach dem alle Menschen ihre Loyalität offen vor sich hertragen⁵⁷⁸ und damit ein dualistisches Weltbild zu propagieren, das eine klare Trennung zwischen Gut und Böse innerhalb der Menschheit vollzieht. Auf der Seite des Guten steht das eine Volk Gottes, deren Mitglieder sich aus allen von Gott Erwählten zusammensetzen und damit ethnische sowie nationale Grenzen in der universalen Konstitution des Volkes Gottes sprengen. Dass Johannes eine symbiotische Vorstellung des einen Gottes Volkes als Grundkonstellation seiner Ekklesiologie besitzt, zeigt sich bereits im siebten Kapitel, wenn zu der Schar aus Hundertvierundvierzigtausend, die explizit den Stämmen Israels zugeordnet werden, nochmals eine unzählbare Menge an „Heiden“ aus allen Völkern und Nationen hinzugefügt wird, die sich am Thron Gottes und des Lammes versammeln (vgl. Offb 7, 1–10). Diese universale Schar von Gottesanbetern wird im himmlischen Jerusalem eingeholt. Das Gegenüber des einen Volkes Gottes zu den Völkern, die eigentlich draußen vor der Mauer leben und die lediglich in das himmlische Jerusalem hineinziehen, um ihre Gaben zu bringen, scheint dem Motiv aus Jes 60,11 zu entspringen. Damit einen Heilsraum für die paganen Völker zu errichten, die doch noch zu den Erlösten gehören, aber nicht im himmlischen Jerusalem wandeln, dürfte nicht dem Dualismus der Offenbarung entsprechen.⁵⁷⁹ Die Option der Apokatastasis für all diejenigen, die nicht zum Volk Gottes gehören und dennoch einen positiven Bescheid beim Weltgericht erhalten haben, scheint gerade nicht im Fokus des Johannes zu liegen. Die Völker dienen der Einholung des prophetischen Motivs, um die Herrlichkeit Gottes in der eschatologischen Vollendung zu beschreiben. Wie gängig die Vorstellung dieses Motivs der Gaben der Könige zu Ehren Gottes ist, zeigt sich auch in den Textfunden Qumrans (vgl. 1 QM 12,13f.). Johannes nimmt daher in seiner Beschreibung der Völkerwallfahrt ein ihm vorliegendes und für seine Theologie prägendes Motiv für das himmlische Jerusalem auf. Von einem Heilsautomatismus oder der Möglichkeit gottferner Ethnien im himmlischen Jerusalem ist dabei nicht die Rede.⁵⁸⁰ Johannes ist

⁵⁷⁷ Vgl. O. BÖCHER, Kirche 38–40.

⁵⁷⁸ Vgl. B. J. MALINA, Offb 252.

⁵⁷⁹ Anders A. WIKENHAUSER, Offb 160.

⁵⁸⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 470f.

im Gegenteil daran gelegen, aufzuzeigen, welcher Typus Mensch keinen Eingang in das himmlische Jerusalem erhält (vgl. Offb 21,27; 22,15). Diese Negativbeispiele sind Prototypen des gottfeindlichen Menschen und als solche verwehren sie sich per se den Einzug in das himmlische Jerusalem. Sie dienen Johannes als abschreckende Beispiele für seine Adressaten und Adressatinnen durch alle Zeiten hindurch. Wer sich auf die Seite der Lüge, des Todes und schlussendlich der Unheilmacht der Sünde schlägt, hat seinen Platz in der ewigen Wohnstätte bei Gott verwirkt und wird aus dem Lebensbuch des Lammes gestrichen (vgl. Offb 21,27 mit Offb 20,15).⁵⁸¹ Die Bewohner des himmlischen Jerusalem hingegen werden zu *δοῦλοι* Gottes selbst und paradoxerweise zugleich zu Herrschern. Im himmlischen Jerusalem heben sich alle bekannten Vorstellungsmuster⁵⁸² auf. Die Sklaven Gottes haben zugleich die Würde von Königen, ohne dass es noch Beherrschte gäbe (vgl. Offb 22, 3–5). Damit wird „die Herrschaft als Aktion *ad absurdum* geführt.“⁵⁸³ Die Polemik des Sehers an all diejenigen, die auf ihre Macht als Herrscher setzen, greift tief, wenn für die Dimensionen des Eschatons Herrscher und Sklaven in eins fallen. Der Sklave, der Gott dient, ist zugleich in seiner Dignität einem Herrscher gleichgesetzt. Damit werden alle weltlichen soziokulturellen Rahmenbedingungen verdreht und in ihre Relation zur Ewigkeit gesetzt. Wer Gott dient, der erhält Anteil an seiner ewigen Regentschaft, die alle weltliche Vorstellung überbietet und durchbricht.

Die Problematik der nicht kongruenten Verwendung von Begrifflichkeiten und der Inkohärenz auf der narrativen Ebene stellt die Exegese vor ein anscheinend unlösbares Problem. Ein solcher Fall liegt in Offb 21,24 vor. Die Könige der Erde und die Völker scheinen der vorgängigen Beschreibung der Vernichtung zu widersprechen. Zugleich sind sie im Licht alttestamentlicher Verheißung markante Eckpfeiler der eschatologischen Vollendung. Die Lösung des Problems dürfte in der spezifischen Bildtheologie des Johannes liegen. Vielleicht beleuchten die jeweiligen Bilder, die Johannes beschreibt, immer je eine Facette des für menschliche Dimensionen unvorstellbaren Eschatons. Allein betrachtet bleiben sie damit

⁵⁸¹ Die Tilgung des Namens aus dem Lebensbuch des Lammes ist gleichzusetzen mit dem Verlust des Heils. Das Lebensbuch selbst ist ein Spiegel der Handlungen der Menschheit, dessen Inhalt alleine Christus ändern kann (Offb 3,5) und der dadurch auch zum Heilsmittler wird. Vgl. H.-G. GRADL, Buch 383.

⁵⁸² Die Grundlage dieses Paradoxums findet sich im Osterereignis selbst. Das Kreuz als Zeichen der schändlichen Todesstrafe und Ort der scheinbaren Niederlage wird zum Symbol des Sieges über den Tod. Im Kreuzgeschehen werden alle irdischen Denkmuster durchbrochen. In der Niedrigkeit erweist sich die eigentliche Stärke, die von Gott herkommt (vgl. 1Kor 1–2). Vgl. ebenfalls zur Einführung der paulinischen *theologia crucis* den Artikel von M. KONRADT, Kreuzestheologie, hier besonders für die Durchbrechung der Vorstellungsmuster der Welt die Seiten 315–318.

⁵⁸³ M. EBNER, Stadt 65.

immer lediglich ein Stückwerk. In Kombination ihrer theologischen Verdichtungen zeichnen sie hingegen ein Bild des Mysteriums, dem sich der Mensch nur im Ansatz nähern kann. Gott bleibt für den Menschen immer auch die „*latens Deitas*“⁵⁸⁴. Diese Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf können auch die Visionen des Johannes nicht aufheben. Die Verheißung der Hinwegnahme der Trennung zwischen Gott und Mensch beschreibt er allerdings in prächtigen Bildern. Die Bewohner des himmlischen Jerusalem isoliert nichts mehr von der unmittelbaren Gottesgemeinschaft und so sind sie zugleich Bild der eschatologischen Hoffnungsperspektive sowie konkrete Personen dieser Vollendung. Der Ort des unmittelbaren Heils, das himmlische Jerusalem, wird im Denken des Johannes gleichgesetzt mit ihren Bewohnern.⁵⁸⁵ Die Ekklesia ist die Stadt. In dieser Dynamik sprengt sie das Bild einer Stadt und wird zur Metapher für die ewige Wohnstätte bei respektive mit Gott. Das himmlische Jerusalem ist das Sinnbild der vollendeten Heilsgemeinde, die Johannes vor Augen hat. Der Sorge des Sehers vor der Apostasie und als Paranäse, um die Zeit der Bedrängnis zu bestehen, stellt Johannes das unüberbietbare Bild der Verheißung komplementär hinzu. Die Adressaten der Offenbarung können sich selbst in der Beschreibung des himmlischen Jerusalem wiederfinden. Sie stehen auf dem Fundament der Kirche und des Volkes Israel (vgl. Offb 21, 12.14). Johannes zeigt zwei Seiten ein und derselben Medaille für die Zukunft der Menschen in der eschatologischen Vollendung. Wer vom Glauben abfällt, muss sich zwangsweise mit den drohenden Gerichtsbildern auseinandersetzen. Für all jene, die im Glauben zu Gott stehen, für die beschreibt Johannes wahrhaft paradisische Wohnräume. Der damit sich aufdrängende Dualismus zwingt die Menschen zur eigenen Positionierung bereits in der Welt, im individuellen Hier und Jetzt. Die Bewohner des eschatologischen Jerusalem sind die Sinnbilder der sich erfüllenden Verheißung, die kein Leid mehr kennt, sondern nur noch die von Gott ausgehende Agape. Sie dürfen als Kinder Gottes in diese Gottesbeziehung eintreten, die keine Grenzen mehr kennt (vgl. Offb 21,7) .

VI.3.4.4. Der Tempel

Das auffallendste Merkmal des himmlischen Jerusalem wird durch den Seher eigens betont und nicht dem Zufall einer Auslassung überlassen, der die Möglichkeit divergierender Interpretationen eröffnen würde. Die Stadt hat keinen Tempel innerhalb ihrer Mauern (vgl. Offb 21,22). Das οὐκ εἶδον des Sehers impliziert, dass auch er eigentlich mit dem Gegenteil

⁵⁸⁴ Der theologische Begriff ist der Hymne „*Adoro te devoto*“ des Kirchenlehrers Thomas von Aquin entnommen. Siehe hierzu die Textsammlung von A. ADAM, *Te Deum* 74.

⁵⁸⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 471f.

gerechnet hat, und das Fehlen eines Tempels in der Stadt völlig atypisch ist.⁵⁸⁶ Dass es kein kultisches Gebäude gibt, ist zum einen für die zeitgenössischen griechisch-römischen Sozietäten ein untypischer Makel innerhalb einer stadtplanerischen Überlegung, da die urbanen Tempel Orte des gesellschaftlichen Lebens darstellten und zum Stadtbild dazugehörten.⁵⁸⁷ Johannes bricht aber – und dies ist wahrscheinlich der entscheidendere Punkt für die theologische Strahlkraft seiner Aussage – zum anderen auch mit gängigen Erwartungshorizonten des Frühjudentums, da diese in der eschatologischen Zukunft die Errichtung des Heiligtums innerhalb des neuen Jerusalem als indiskutable Größe betrachteten.⁵⁸⁸

Der Bruch mit den vorgeprägten Vorstellungen der endzeitlichen Stadt ist zunächst ein Skandalon, wenn Texte wie Dan 8,14, Ez 40ff. und Tob 14,5 synoptisch hinzugezogen werden. Der Tempel ist das Sinnbild der Grenze zwischen dem Bereich des Profanen sowie dem des Heiligen und in ihm geschieht die Versöhnung mit Gott durch genauestens festgelegte Rituale.⁵⁸⁹ Die zentrale Rolle des Tempels in der Endzeit, wie das zeitgenössische Judentum diese verstanden hat,⁵⁹⁰ scheint der Verfasser hinwegwischen zu wollen⁵⁹¹. Doch der erste Eindruck täuscht, da der Seher seine Vorstellung des Tempels im himmlischen Jerusalem präzisiert. Johannes lässt die jüdische Verheißung nicht in das Leere laufen, sondern holt diese in nicht erwartbarer Weise ein.⁵⁹² Gott und das Lamm selbst sind der Tempel. Denn des theologischen Konnexes zwischen dem Tempel als Sinnbild der Anbetung und der damit verbundenen Gottesnähe bedarf es im neuen Jerusalem nicht mehr. Kein spezieller ritueller Raum wird mehr benötigt, um einen geographischen Gottesbezugspunkt zu haben. Dies nicht, um eine Kritik an der Praxis des Volkes Gottes in der Zeit vor der eschatologischen Vollendung anzubringen,⁵⁹³ sondern um die Gottesnähe im himmlischen Jerusalem für sein Volk zu propagieren. Gott

586 Vgl. D. E. AUNE, Rev 1166.

587 Vgl. die Darstellungen von C. R. KOESTER, Rev 831.

588 Vgl. P. BILLERBECK, Briefe 852.

589 Vgl. J. MAIER, Tempel 1322–1325.

590 Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 266.

591 Eine literarische Parallele findet sich möglicherweise in der apokalyptischen Schrift des äthiopischen Henochbuches, in der die Errichtung des ewigen Hauses Gottes für sein Volk ohne Turm, der eine Chiffre für den Tempel ist, stattfindet. Dort wird allerdings nicht explizit auf das Weglassen dieses Gebäudes hingewiesen. Auffallend ist dennoch, dass dieser zentrale Ort keine Erwähnung mehr bei der Neuetablierung findet (vgl. äthHen 89,66; 90,28f.).

592 Vgl. H. GIESEN, Offb 469.

593 Johannes betreibt in der Transformierung des Tempels keine generelle Tempelkritik, gerade unter Einbezug der Verheißung, dass diejenigen, die der Versuchung Satans widerstehen gleich Säulen im Tempel Gottes sind (vgl. Offb 3,12). Vgl. auch H. LICHTENBERGER, Apk 266.

selbst wird zum Tempel in der Stadt. Damit würde jedes sakrale Bauwerk in seiner Funktion ad absurdum geführt werden. Kein heiliger Bezirk ist mehr speziell gekennzeichnet, weil die gesamte Stadt die Präsenz Gottes spürbar erfahren lässt. Johannes zielt hierbei nicht polemisch gegen eine jüdische Kultpraxis, sondern er erschafft ein Bild für die Gottespräsenz. Die scharfe Trennung zwischen dem heiligen Bereich Gottes und dem profanen Aufenthaltsort der Menschen wird in der Darstellung des Johannes aufgehoben, weil Gott sich vollständig in Beziehung zu seinen Geschöpfen setzt. Eines Tempels als baulichen Bezugspunkts bedarf es in dieser Universalisierung schlicht nicht mehr. Die Heiligkeit, die sich im himmlischen Jerusalem greifbar manifestiert, bedarf keiner menschlicher Bauhandwerker, sondern der Topos des Tempels erfährt seine Vervollkommnung ohne dabei das jüdische Tempelmodell der Sache nach abzuwerten.⁵⁹⁴ Denn Johannes kreiert mit seiner personalen Vorstellung des Tempels⁵⁹⁵ im eschatologischen Jerusalem einen neuen Sinnhorizont. Gott eröffnet seinem Volk den Zugang zum Tempel auf ewig, da dieser nicht mehr aus Stein besteht, sondern durch Gott repräsentiert wird. Dieser Zugang zur Nähe Gottes beschränkt sich auf keinen architektonisch verortbaren Raum mehr innerhalb einer Städtevision, sondern wird theologisch maximiert, indem die Bewohner des himmlischen Jerusalem zu jeder Zeit und an jedem Ort mit Gott in Verbindung treten können. Johannes greift zur Visualisierung dieses Motivs auf das Logion des Propheten Jesaja zurück, dass Gott und das Lamm das Licht für die Bewohner der Stadt sind (vgl. Jes 60,1.19f.; Offb 21,23). Das Licht steht als Sinnbild des Heils, das Gott für die Völker bereitet. Die Aussage einer ewigen Lichtquelle für die Bürger der Stadt zeigt an, dass die eschatologische Hoffnungsperspektive der soteriologischen Vollendung sich im himmlischen Jerusalem erfüllt hat.⁵⁹⁶ So wie das Licht sich ohne Unterlass aus der Doxa Gottes speist und jeden Winkel der Stadt ausleuchtet, so ist die Herrlichkeit Gottes für alle innerhalb der Stadt allgegenwärtig. Daraus folgt, dass es des Tempels als Symbol der Präsenz Gottes im eschatologischen Jerusalem nicht mehr bedarf, da die ganze Stadt eigentlich als Tempel zu klassifizieren wäre.⁵⁹⁷ Damit erfüllt sich im Ziel der Zeit die prophetische Verheißung, dass Gott mitten unter seinem Volk wohnt sowie wandelt und es keine Trennlinie mehr gibt (vgl. Ez 37,27).

Johannes nutzt mit seiner Deutung des Tempels im himmlischen Jerusalem bewusst vorgeprägte Visionsvorlagen und novelliert entschei-

⁵⁹⁴ Vgl. K. BERGER, Apk 1456.

⁵⁹⁵ Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der paulinischen Theologie, wenn die Gläubigen als Tempel Gottes bezeichnet werden (vgl. 1Kor 3,16).

⁵⁹⁶ Vgl. A. SATAKE, Offb 413.

⁵⁹⁷ Vgl. U. SIM, Jerusalem 118f.

dend. In der Vision des neuen Jerusalem des Propheten Ezechiel erfährt die Beschreibung des Tempels beispielsweise enorm hohes Gewicht. So werden dessen Maße mehrmalig beschrieben und mit nachdrücklicher Präzision festgehalten (vgl. Ez 40,5–43,17). Die Stadt scheint gar dem Tempel in der eschatologischen Relevanz untergeordnet zu sein und die beiden Bereiche sind klar voneinander getrennt. Der alttestamentliche Prophet misst dem Tempel im himmlischen Jerusalem eine bedeutendere Funktion bei und setzt diesen nicht in unmittelbare Verbindung zur Stadt als Ganzes. Diese Vorstellung des Tempels als allerheiligstem Ort der Gottesnähe greift Johannes auf. Unter Einbezug der Kubusform, die der allerheiligste Bezirk in der Vision Ezechiels besitzt, wird eine Parallele zur gesamten himmlischen Stadt des Johannes geschaffen, der dem eschatologischen Jerusalem in der Gänze eine Kubusform zuschreibt. Damit wird sein geschautes Jerusalem an sich als ein „Superlativtempel“ klassifiziert, denn in ihr wird der Lebensraum der Bewohner der Stadt zum Ort des Allerheiligsten.⁵⁹⁸ Das Volk Gottes wandelt in der Vorstellungswelt der Offenbarung unablässig im allerheiligsten Bereich des Tempels Gottes. Damit negiert Johannes von Patmos in seiner Vision nicht einfach den hohen theologischen Stellenwert des Tempels, wie er im Judentum vorgedacht ist, sondern bindet ihn zurück an seinen Ursprung. Der Tempel ist der Relaisknoten innerhalb des Beziehungsgeschehens zwischen Gott und seinem Volk. Im Tempel wird die Präsenz Gottes in deutlicher Form erfahrbar. Dies bedarf es im himmlischen Jerusalem nicht mehr in Form eines Gebäudes, da Gott in unüberbietbarer Weise präsent ist. Der qualitative Unterschied, den Johannes hervorruft, liegt in der Anwesenheit Gottes und des Lammes selbst, deshalb bedarf es keines Tempels mehr.⁵⁹⁹ Das theologische Konstrukt des Tempels als Übergangslösung zur Verbindung zwischen Transzendenz und Immanenz hat seinen Dienst getan und wird nun durch das abgelöst, worauf es immer schon verwiesen war. Im eschatologischen Jerusalem werden die „tödlichen Grenzen zwischen heilig und profan, zwischen Leben und Tod, zwischen Gott und Mensch“⁶⁰⁰ aufgehoben, weil Gott in seinem soteriologischen Handeln die Menschen unter seinem Glanz wandeln lässt und ihnen so ein Leben ermöglicht, das ein Leben in Fülle ist. Die Beziehung, die Gott zu seinem Volk sucht, bedarf keines Bauwerkes, um deren Intensität und Besonderheit aufzuzeigen. Damit holt Johannes paradiesische Zustände wieder ein, da der Garten Eden ebenfalls nicht auf einen solchen Bau angewiesen war. Johannes schafft es in seiner Vision eines personalen Tempels einen gängigen kultischen Topos mit seinem Bedeutungsgehalt aufzunehmen

⁵⁹⁸ M. EBNER, Stadt 64.

⁵⁹⁹ Vgl. A. SATAKE, Offb 413.

⁶⁰⁰ K. BERGER, Apk 1458.

und zugleich in einer universell-soteriologischen Tragweite zu überbieten. Das himmlische Jerusalem wird zur Wohnstätte Gottes selbst und vollendet damit in Kontinuität mit dem jüdischen Bedeutungsgehalt des Tempels alle Vorstellungen, wie der Heilsweg am Ende für die Menschen in Erfüllung geht.⁶⁰¹

VI.3.4.5. Fazit

Mit seiner Vision des himmlischen Jerusalem verbindet Johannes gängige alttestamentliche Verheissungsmodelle mit der Lebenswelt der zeitgenössischen Gesellschaft und stellt zugleich dem Volke Gottes das Ziel am Ende der Zeit vor Augen, für das sie all die Mühsal auf sich nehmen. Gott löst seine Versprechen ein und steht treu zu seinem Volk, sodass im Eschaton das himmlische Jerusalem auf seine Bewohner wartet. Johannes kann bei der Gestaltung seiner Vision abermals auf vielerlei Gedankengut zurückgreifen. Dem Seher gelingt es in seinem Bild der Stadt Jerusalem als dem Ort der eschatologisch-soteriologischen Vollendung die paganen Vorstellungen eines goldenen Zeitalters, in dem absolute Harmonie herrscht, mit der jüdischen Apokalyptik zu verbinden.⁶⁰² In besonderem Maße dürfte der Prophet Ezechiel die Vision des Johannes geprägt haben. Und dennoch ist die Vision des Sehers von Patmos einzigartig, weil er wie schon an anderer Stelle sehr frei das vorhandene Traditions- und Gedankengut verwendet, das er in großen Teilen übernimmt, und damit eine Stadtvision beschreibt, die alles Vorangegangene übersteigt. Beim himmlischen Jerusalem handelt es sich gerade nicht um eine gewöhnliche Stadt, wie sie Menschen zu entwerfen und zu bauen vermögen, obgleich Johannes sich der Erfahrungswelt der Menschen bedient, um die Stadt zu beschreiben. Alles an der Stadt strahlt pure Perfektion aus. Selbst wenn Dinge aufgezählt werden, die die Stadt nicht besitzt wie verschlossene Tore oder einen Tempel als Gebäude, dann handelt es sich dabei nicht etwa um einen Makel im ansonsten perfekten Stadtbild, sondern ist Ausdruck von absoluter Vollkommenheit.⁶⁰³ In der perfekten Stadt herrscht im Eschaton nur noch das Gute, weil Gott selbst der Garant für die Wohnstätte ist. Die Beschreibung des himmlischen Jerusalem ist angehäuft mit Superlativen. Angefangen bei den Baustoffen, die die edelsten Materialien nach weltlichen Maßstäben widerspiegeln und doch zugleich für göttliche Dimensionen scheinbar lediglich Substanzen für die Errichtung von Immobilien sind. Damit wird der nach Wohlstand gierenden Welt der entscheidende Spiegel vorgehalten. Johannes beweist hiermit, dass er kein weltfremder

⁶⁰¹ Vgl. P. WICK, *Paradies* 248f.

⁶⁰² Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Offb* 138.

⁶⁰³ Vgl. T. HOLTZ, *Offb* 139.

Phantast ist, sondern sehr wohl um die immense Verführungskraft des Luxus und des überschwänglichen Reichtums weiß, doch der Reichtum Babylons, dessen Verlust die Kaufleute besonders schwer trifft (vgl. Offb 18,15), wird der paradiesischen Überschwänglichkeit des himmlischen Jerusalem gegenübergestellt.⁶⁰⁴ Wo Gottes Handeln im Zentrum steht, werden alle weltlichen Vorstellungen in ihre endlichen Grenzen verwiesen. Jede menschliche Machtphantasie, die sich durch monumentale Städteplanung versucht zu verwirklichen, wird zum karikierten Zerrbild im Gegenüber zur Stadt Gottes für sein Volk. All der Reichtum, den Babylon angehäuft hat und der die Menschheit in ihre Fallstricke tappen lies (vgl. Offb 18), ist marginal im Vergleich zum Überfluss, der in der Stadt Gottes herrscht. Der Fluss und seine ihn säumenden Bäume sind wiederum Sinnbild des absoluten Überflusses, der den Bewohnern des himmlischen Jerusalem alltäglich begegnet. Johannes verwirft in der Vision nicht einfach die bisherige Schöpfung, sondern nimmt diese Erfahrungswirklichkeiten auf und setzt sie in Bezug zur Transzendenz.⁶⁰⁵ Gott hat einen Raum geschaffen, der frei ist von der Unheilsmacht der Sünde und ihrer zerstörerischen Wirkung, die teleologisch immer nur zum Tod führt. Daher können die Tore der Stadt auch offen stehen, weil das Böse sich in seiner gnadenlosen Selbstüberschätzung selbst genügt. Der Mensch versperrt sich durch seine freie subjektive Entscheidung für die Verlockungen der Welt und gegen das Angebot Gottes den Eingang in das neue Jerusalem.⁶⁰⁶

Mit der Aufnahme der Paradieserzählung und weiterer alttestamentlicher Topoi zieht der Autor der Offenbarung eine Verbindungslinie zu der Verheißungsgeschichte, die seit Anbeginn den Weg Gottes mit den Menschen prägt. Das Moment der Kontinuität in der Diskontinuität ist für das eschatologische Jerusalem prägend. Gott macht alles radikal neu in dieser perfekten Stadt, aber er knüpft an die verheißenen Traditionen an und setzt diese in Vollkommenheit um. Gerade der Garten Eden mit seinem Baum des Lebens spielt eine entscheidende Rolle für die alles überbietende neue soteriologische Dynamik, die Gott an seinem Volk wirken lässt. Das alte Paradies ist vergangen, da der Mensch sich den Zugang durch sein Verhalten blockierte. Das Streben nach dieser symbiotischen Einheit zwischen Geschöpf und Schöpfer bleibt aber ein den Menschen treibender Impetus, um wirklich heil zu werden. Unter diesem Aspekt ist die Herrschaft Gottes im himmlischen Jerusalem als einzig letztgültig

⁶⁰⁴ Vgl. R. MÜLLER-FIEBERG, Paulusrezeption 99f.

⁶⁰⁵ Vgl. P. RICHARD, Apk 237.

⁶⁰⁶ Vgl. für die Bedeutung des subjektiven Freiheitsbezugs des Menschen in Verbindung mit der Sünde K. RAHNER, Grundkurs 107–110.

heilschaffend konnotiert und nicht als unterdrückend.⁶⁰⁷ Diese Sehnsucht nimmt der Seher auf und verheißt eine ganzheitliche Heilung, die den Menschen wieder zu dem werden lässt, wozu er schon immer berufen ist. Im eschatologischen Jerusalem wird das vergangene Paradies nicht lediglich wiedereröffnet. Gott scheint noch sein damaliges Werk zu überbieten und den Menschen eine ewige Wohnstätte zu verheißen, die keine Wünsche mehr offen lässt. Der Ausgangspunkt dieser neuen Wohnsphäre ist der Himmel (vgl. Offb 21,2). Damit ist das neue Jerusalem völlig dem Bereich Gottes zugeordnet⁶⁰⁸ und unterscheidet sich schon dadurch grundlegend von allen sonstigen weltlichen Metropolen, die im Konterfei mit ihr nur als Stückwerk Bestand haben können. Das, was das Bild des himmlischen Jerusalem bezeichnet, ist das Ziel des Weges Gottes mit den Menschen. Dadurch wird die Stadt selbst zur Metapher. Das himmlische Jerusalem ist ein Bild der eschatologischen Heilsgemeinde.⁶⁰⁹ In welcher universalen Konstellation der Seher sich das eine Volk Gottes denkt, das zur Frau des Lammes wird (Offb 21,9), zeigen die, in ihrem Deutungsgehalt miteinander verwobenen, Grundkomponenten der Mauer der Stadt, die sich aus den Aposteln als den Vertretern der Ekklesia und den zwölf Stämmen speisen (vgl. Offb 21, 12–14). Dem Seher gelingt es mit dem himmlischen Jerusalem ein Bild zu zeichnen, das fest in der theologischen Tradition des Judentums steht und es zugleich überbietet. Sichtbarer Ausdruck dessen ist das Fehlen eines Gebäudes, das die Funktion des Tempels übernimmt, weil es dieses architektonischen Gebildes nicht mehr bedarf, da Gott selbst zum Tempel der Stadt wird. En passant erklimmt Johannes in diesem Bild des personalisierten Tempels einen Höhenweg der Christologie, indem er Gott und das Lamm in eins fallen lässt. Sie sind in Personalunion der Tempel der Stadt und von ihrem Thron geht alles Leben für das ganze Volk Gottes aus (vgl. Offb 22,1). Johannes lässt die Singularität des Monotheismus unangetastet und eröffnet zugleich mittels seiner abstrakten Bilder die Möglichkeit der Personalität Gottes, die sich im Lamm und Gott Vater Ausdruck verleiht, die unteilbar den einen Thron⁶¹⁰ besetzen und den einen Tempel des himmlischen Jerusalem bilden.

⁶⁰⁷ Vgl. U. SIM, Jerusalem 132.

⁶⁰⁸ Vgl. J. ROLOFF, Offb 198.

⁶⁰⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 470.

⁶¹⁰ Der Thron ist Symbol der Herrschaft Gottes und ist eng mit der Thronsaalvision verbunden, die den Auftakt des apokalyptischen Hauptteils bildet. Der Thron Gottes ist ein bleibendes Kontinuum, das die alte Schöpfungsordnung mit der Neuschöpfung des himmlischen Jerusalem verbindet. Gottes Herrschaft, dessen Sinnbild der Thron ist, währt von Ewigkeit zu Ewigkeit und wird durch den Untergang des Äons nicht beeinflusst. Vgl. T. J. BAUER, Messiasreich 270f.

Gott ist es auch, der der Garant dieser paradiesischen Verheißung ist. Im eschatologischen Jerusalem wird die Sünde keine Möglichkeit mehr finden, um die Menschheit zu belasten. Daher bedarf es der Neuschöpfung, um dem Menschen einen wirklichen Neuanfang mit Gott zu ermöglichen. Dies ist allerdings kein radikaler Bruch mit allem, was zuvor war. Im Gegenteil: Johannes qualifiziert die Zeit auf der Erde gerade als entscheidende Zeit, die es zu nutzen gilt, um am Ende in die ewige Wohnstätte bei Gott einzuziehen zu können⁶¹¹. Auch hierin wird der Gedanke der Kontinuität in der Diskontinuität innerhalb der johanneischen Theologie deutlich. Das Eintreffen der eschatologischen Vollendung übersteigt per se alle Möglichkeiten menschlicher Gedankenkonstrukte. Da der Mensch allerdings Geschöpf Gottes ist, ist die Zukunft bereits jetzt nicht vollkommen losgelöst von der Erfahrungswirklichkeit. Die wahren Ausmaße, und dies ist eine Kernbotschaft der zum Teil unvorstellbaren Bilder des Johannes, der eintretenden Vollendung können aber vom Menschen nur im Ansatz begriffen werden und Gottes Verheißung überbietet noch die kühnsten Erfahrungen und Erwartungen der Menschheit. Am Ende des Weges respektive am Ziel des Weges Gottes mit den Menschen steht eine Welt für all jene offen, die sich in Treue an Gott trotz aller Versuchungen fest machen, die „frei von allen dehumanisierenden, unterdrückenden Mächten“⁶¹² ist. Die unmittelbare Gottesbeziehung ermöglicht es dem Menschen wahrhaft frei zu sein. Die Verlockungen der Sünde greifen nicht mehr, da alles im Überfluss zur Verfügung steht. Machtphantasien werden ad absurdum geführt, da alle Menschen wirklich gleich sind und zugleich Herrscher sowie Sklaven sind. Das entscheidende Moment ist der Relationsrahmen in dem das Volk Gottes im himmlischen Jerusalem steht. Gott wandelt unter ihnen und bildet ihre Mitte. Seine soteriologische Dynamik ist es, die die verheißene Zukunft für die Menschen ermöglicht. Gott verheißt eine Bande mit ihm, die es ermöglicht Kinder Gottes im Vollsinn zu sein (vgl. Offb 21,7). Wenn diese eschatologische Verheißung eintritt, dann wird alles andere zur Nebensächlichkeit.

⁶¹¹ Ein dominierender Gedanke innerhalb der Sendschreiben an die Gemeinde ist das Aushalten in der Bedrängnis durch die Unheilmächte in der Welt und das immer je neue Ausrichten an der Botschaft Christi. Zugleich stellt Johannes bereits an dieser Stelle das Ziel vor Augen, um dessen Willen es sich lohnt am Glauben festzuhalten. (vgl. Offb 2,5.7.9f.13.17.19.23.25ff.; 3,2.5.8.12.15.21)

⁶¹² E. SCHÜSSLER FIORENZA, Offb 146.

VII. Bilder des Bösen

Der zweite exegetische Hauptteil der Arbeit wendet sich den Antipoden Gottes zu. Der Seher nutzt eine teuflische Trinität, um den Widersachern Gottes Gestalt zu verleihen. Die Figuren der Unheilmacht der Sünde schildert er dabei mit bestialischen Zügen. Nahezu in der Mitte der Offenbarung wird der Drache in Verbindung mit der Frau eingeführt (vgl. Offb 12). Hierin verbindet sich gleich einem Scharnierstück die Macht des Guten mit der Unheilmacht der Sünde. Der Seher beschreibt zunächst den Drachen, um ihm in den darauffolgenden Visionen seine in Abhängigkeit stehenden Gehilfen zur Seite zu stellen. Diese sind zwei Tiere, eines aus dem Meer und eines dem Abgrund, ausgestattet mit je eigenen Facetten und Attributen. Die exegetischen Analysen beleuchten die Verbindung zwischen den Protagonisten des Bösen untereinander und ihre Opposition zu den bereits dargestellten Figuren des Guten.

VII.1 DER DRACHE

VII.1.1 *Der Text*

Offb 12, 1–18

¹Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα,

²καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.

³καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα,

¹Und ein großes Zeichen erschien am Himmel, eine Frau bekleidet mit der Sonne, und dem Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone mit zwölf Sternen.

²Und sie war schwanger und schrie in Geburtswehen und in der Qual zu gebären.

³Und es wurde ein anderes Zeichen am Himmel gesehen, und siehe, ein großer, feuerroter Drache, der sieben Köpfe und zehn Hörner hatte und auf seinen Köpfen sieben Diademe,

⁴καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. Καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη.

⁵καὶ ἔτεκεν υἷὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

⁶καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέψωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.

⁷Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,

⁸καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ.

⁹καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.

¹⁰καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρᾷ ἀνῶ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.

¹¹καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου.

⁴und sein Schweif fegt hinweg ein Drittel der Sterne des Himmels und warf sie auf die Erde. Und der Drache steht vor der gebärenden Frau, damit er ihr Kind verschlinge, sobald sie es geboren hatte.

⁵Und sie gebar einen Sohn, ein männliches Kind, der alle Völker mit eisernem Stab weiden soll. Und ihr Kind wurde zu Gott und seinem Thron entrückt.

⁶Und die Frau floh in die Wüste, wo sie einen von Gott bereiteten Ort hat, damit sie dort tausendzweihundertsechzig Tage lang ernährt werde.

⁷Und es entstand ein Krieg im Himmel, Michael und seine Engel (erhoben sich), um mit dem Drachen zu kämpfen. Und der Drache und seine Engel führten Krieg,

⁸und er war nicht stark (genug), und es wurde kein Platz mehr im Himmel für sie gefunden.

⁹Und es wurde geworfen der große Drache, die alte Schlange, genannt Teufel und der Satan, der Verführer der ganzen bewohnten Erde, er wurde auf die Erde geworfen, und mit ihm wurden auch seine Engel geworfen.

¹⁰Und ich hörte eine laute Stimme im Himmel sagen: Jetzt ist gekommen das Heil und die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten, da der Ankläger unserer Brüder hinabgeworfen wurde, der sie vor unserem Gott tags und nachts anklagte.

¹¹Und sie haben ihn überwunden durch die Kraft des Blutes des Lammes durch die Kraft des Wortes ihres Zeugnisses, und nicht haben sie ihr Leben geliebt bis zum Tod.

¹²διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. οὐαὶ τῇ γῆν καὶ τῇ θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

¹³Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά.

¹⁴καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφραως.

¹⁵καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμὸν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ.

¹⁶καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

¹⁷καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

¹⁸Καὶ ἐστάθη ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.

¹²Deswegen freut euch, ihr Himmel und die in ihnen wohnen. Wehe der Erde und dem Meer, weil hinabgestiegen ist der Teufel mit großem Zorn zu euch, (und er) weiß, dass er wenig Zeit hat.

¹³Und als der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen war, da verfolgte er die Frau, die den Knaben geboren hatte.

¹⁴Und der Frau wurden die zwei Flügel des großen Adlers gegeben, damit sie in die Wüste an ihren Ort fliege, wo sie eine Zeit und (zwei) Zeiten und eine halbe ernährt wird, fern von der Schlange.

¹⁵Und es stieß die Schlange aus ihrem Rachen der Frau Wasser wie aus einem Fluss hinterher, damit der Fluss sie fortreibe.

¹⁶Und die Erde half der Frau, und es öffnete die Erde ihren Mund und trank den Fluss, den der Drache aus seinem Maul ausgestoßen hatte.

¹⁷Und der Drache wurde zornig über die Frau und ging weg, um mit den übrigen ihres Samens, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben, Krieg zu führen.

¹⁸Und er stellte sich an den Sand des Meeres.

VII.1.2 Gliederung des Textes

Das zwölfte Kapitel führt den großen Widersacher Gottes ein und beschreibt ihn im beeindruckenden Bild des Drachen. Dabei ist das Kapitel grob in zwei Erzählstränge gegliedert. Zum einen werden narratologisch die Geschehnisse des Drachen mit der gebärenden Frau geschildert (V. 1–7; 13–18) und zum anderen der eingeschobene Kampf des Antipoden Gottes mit Michael und seinen himmlischen Heerscharen (V. 8–12).

Dabei ist die Schilderung des Sehers von Patmos nicht unter streng chronologischen Gesichtspunkten einzuordnen.

Der Blick des Sehers wendet sich zunächst einem Zeichen am Himmel zu: Eine Frau, die mit kosmischen Symbolen geschmückt ist und mitten in den Geburtswehen liegt (V. 1f.). Erst danach erscheint der Antipode Gottes und der Seher beschreibt seine äußerlich sichtbaren Attribute und seine machtvolle Erscheinung (V. 3–4a). Sogleich wird das bösertige Naturell des Drachen geschildert, der nur darauf wartet den Knaben zu verspeisen, den die Frau gebären wird. Dieses Vorhaben wird jedoch durch das Eingreifen Gottes verhindert, der den Sohn der Frau dem Zugriff des Drachen entzieht. Innerhalb dieser Abfolge wird der Knabe näherhin als derjenige charakterisiert, der die Völker weiden soll (V. 5). Auch die Mutter des Sohnes wird nicht zum Opfer des Drachen, sondern findet Zuflucht in der Wüste (V. 6).

Auf die Schilderung der Rettung des Sohnes und seiner Mutter folgt der Bericht eines himmlischen Gefechts zwischen dem Drachen und seinen Anhängern sowie den himmlischen Heerscharen unter Führung Michaels. Der Kampf endet mit der Niederlage des Drachen und seiner Verbannung aus den himmlischen Sphären. Sein Tätigkeitsfeld beschränkt sich von nun an auf die Erde, auf die er als Konsequenz der Kriegshandlung hinabgeworfen wurde (V. 7–12).

Die V. 13ff. schildern scheinbar eine Dublette, da der Drache erneut die Frau verfolgt, die aufgrund der Flügel des großen Adlers und der Hilfe der personifizierten Erde jedoch (wiederum?) entkommen kann und einen Ort findet, an dem sie vor dem Zugriff des Drachen sicher ist.

Als Konsequenz der geglückten Flucht der Frau erwächst der Zorn des Drachen, der – so der Ausblick des Sehers – sich gegen ihre Nachkommen richtet, die die Gebote Gottes halten und sich nach dem Wort Jesu ausrichten. Ihnen wendet sich der Drache in kriegerischer Absicht zu (V. 17). Der letzte Vers schlägt den Bogen zum Auftreten der Tiere, die seine Macht verkörpern und in die Welt tragen.

V. 1f.	Die Frau am Himmel
V. 3–4a	Der Auftritt des Drachen
V. 4b	Das Vorhaben des Drachen
V. 5	Der Knabe und seine Entrückung zum Throne Gottes
V. 6	Die Zuflucht der Frau
V. 7–12	Der Satanssturz
V. 13–16	Der Angriff des Drachen auf die Frau
V. 17–18	Der Drache auf der Erde

VII.1.3 Die Frau und das Kind

Am Himmel erscheint ein für alle Welt sichtbares Zeichen in Form einer Frau, die mit kosmischen Konstellationen geschmückt ist. Die Sonne ist ihr Kleid und der Mond das Fundament, auf dem sie steht. Sterne zieren einer Krone gleich ihr Haupt, während sie sich kurz vor der Geburt ihres Kindes im Angesicht ihres Feindes befindet und nur Gott allein Rettung verspricht. Wiederum führt der Seher eine Figur ein, die er mit Attributen ausstattet, die der Klärung bedürfen.

VII.1.3.1 Sonne, Mond und Sterne

Durch die Erscheinung am Himmel und die Qualifikation mit Attributen aus der Astronomie kann die himmlische Frau in die Nähe einer archaischen Vorstellung einer Himmelskönigin gerückt werden.¹ Der Seher könnte Vorstellungen aus dem Bereich der Sternzeichen, näherhin dem späteren römischen Sternzeichen der Jungfrau verarbeitet haben.² Insofern die Sonne das Sternzeichen der Jungfrau betritt, „dann steht am Nachthimmel der Vollmond zu ihren Füßen“³. Damit würde eine Verbindung innerhalb des Bildes der himmlischen Frau zwischen der Sonne, die sie bekleidet, und dem Mond, auf dem sie steht, durch kosmologische Konstellationen geschaffen werden. Die berühmte Schutzpatronin der Stadt Ephesus, Artemis, kann ebenfalls mit Attributen aus dem astralen Bereich ausgestattet werden, wenn ihr beispielsweise als Signum eine Mondsichel zugeschrieben wird.⁴ Die Vorstellung des Sternzeichens der Jungfrau im römischen Kontext mag wiederum zurückgehen auf den ägyptischen Deutehorizont der Göttin Isis, die sich dadurch auszeichnet, dass sie die Strahlen der Sonne sei und die Sterne der Versöhnung trägt.⁵ Ein erster Bruch zur Darstellung der Isis ist bereits dadurch gegeben, dass Johannes von zwölf Sternen spricht und nicht von lediglich sechs, wie es der Anzahl entspricht, die die ägyptische Göttin Isis trägt. Es ist möglich, dass der Seher von Patmos mit vorgeprägten paganen Vorstellungen arbeitet, die eine Verbindung der Sternbilder mit dem Mythos von Horus sowie Isis nachzeichnen, da diese mythische Sterndeutung im hellenistischen Raum von *asia minor* breite Verbreitung gefunden hatte.⁶ Münzfunde, die den stilbildenden Kopfschmuck der Isis abbilden, und Kultgegenstände mit dem Abbild der Isis aus der Zeit 88–48 v.Chr.

1 Vgl. W. BOUSSET, Offb 336.

2 Vgl. B. J. MALINA, Offb 167–171.

3 Vgl. J. ROLOFF, Offb 126.

4 Vgl. S. SCHREIBER, Sternenfrau 452.

5 Vgl. R. BERGMEIER, Altes 103.

6 Vgl. B. J. MALINA, Offb 171.

in Ephesus, einer der Gemeinden, an die sich die Offenbarung in den Sendschreiben wendet, belegen, dass es zur alltäglichen Begegnung mit diesem Mythos im kleinasiatischen Kontext kommen konnte.⁷ Doch darin erschöpft sich die Darstellung des Sehers nicht.

Bereits die frühjüdische Tradition, belegt durch die apokryphe Schrift des Testaments der zwölf Patriarchen, entgöttlicht die Gestirne, wenn in einem Wettstreit Levi die Sonne und Juda den Mond ergreifen, um sie vom Himmel zu holen (vgl. TestNaph 5, 2–4). So wird die Sonne zum sinnbildlichen Ausdruck der *Doxa Gottes*⁸ und nicht mehr selbst zur verehrten Gottheit. Die strahlende Bekleidung, die den Schein der Sonne widerspiegelt, erinnert in dieser Vision auch an das Antlitz des Menschensohngleichen, das wie die Sonne erstrahlt (vgl. Offb 1,16) und an das Licht, das Gott in all seiner Hoheit und Pracht erstrahlen lässt (vgl. Ps 104,1f.) und rückt die Gestalt in die Nähe zur himmlischen Sphäre. Johannes könnte neben den paganen Mythen ebenfalls die poetische Vorlage aus dem Buch des Hoheliedes der Liebe verarbeitet haben, die von der Braut spricht als jene, die schön wie der Mond sowie rein wie die Sonne ist und wohl vom Himmel hinabschaut (vgl. Hld 6,10). Eine exegetische Deutung des Hoheliedtextes sieht in den Strophen eine Hommage an die Liebe Adonais zu seinem erwählten Volk.⁹ Ein strenger Monotheismus, wie ihn der Verfasser der Offenbarung vertritt, kann nur mit dem Bild einer paganen Himmelshoheit arbeiten, um dieses sogleich zu transformieren. Das Motiv der Frau steht im Judentum als identitätsstiftendes *Signum des Volkes Gottes*.¹⁰ So wird Jerusalem, die Heimstätte Israels, als Tochter Zion klassifiziert (vgl. Jes 1,8; Jer 4,31; 6,23) oder der Gedanke der Mutterschaft Zions ausgeführt (vgl. Jes 49,21; 50,1; 56,1; Hos 4,5). Eine besondere Nähe in der allegorischen Darstellung findet sich in der Apokalypse des vierten Esra-Buches, wenn die trauernde Frau sich im gleißenden Licht in die Stadt Jerusalem verwandelt (vgl. 4Esr 9,38–10,55). Die innigste aller Verbindungen, im Bild der Ehe dargestellt, geht Adonai mit Israel respektive Jerusalem als seiner Braut¹¹ ein (vgl. Hos 2, 4–22; Jer 3, 1–3), wenn er es gerade in der scheinbaren Verlassenheit des Exils an sich bindet (vgl. Jes 54,1.5f.). So wird durch die alttestamentliche Traditionslinie die Gestalt der Frau zum Bild des Gottesvolkes.¹² Der Traum

⁷ Vgl. S. SCHREIBER, *Sternenfrau* 447f.

⁸ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 277.

⁹ Vgl. H. GOLLINGER, *Zeichen* 76f.

¹⁰ Vgl. S. SCHREIBER, *Sternenfrau* 440.

¹¹ Der Topos der für Gott bereiteten Braut findet sich ebenfalls in der Offenbarung des Johannes, wenn das himmlische Jerusalem als geschmückte Braut auf die Erde herabkommt (vgl. *Offb* 21,2). Zur grundsätzlichen Entwicklung der Brautmotivik für Jerusalem vgl. die Studie von R. ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik* 427–436.

¹² Vgl. P. RICHARD, *Apk* 152f.

Josefs, dessen Erzählung schlussendlich den Hass und den Neid seiner Brüder so sehr anfachen wird, dass diese nach seinem Tod verlangen, enthält ähnliche Elemente, wenn darin die Sonne, der Mond und die elf Sterne vorkommen, die sich vor Josef verneigen werden (vgl. Gen 37,9). Die Sonne und der Mond stehen dabei für die Eltern des Josef, er selbst bildet mit seinen elf Brüdern die Sterne, wobei der inneren Erdzähllogik folgend sich lediglich die elf Brüder vor ihm verneigen. Damit können die zwölf Sterne in der Darstellung der himmlischen Frau neben der Deutung auf die Tierkreiszeichen die zwölf Stämme Israels aufscheinen lassen,¹³ die sich als die Gesamtheit des Volkes Gottes auf dem Weg in das Eschaton befinden.¹⁴

Das Motiv des Kranzes ist in der Offenbarung des Johannes und den gesamten neutestamentlichen Schriften positiv konnotiert. Er wird zum Bild des ewigen Siegers (vgl. 1Kor 9,25), der Durchsetzung der letztgültigen Gerechtigkeit (2Tim 4,8), der nie verwelkenden Herrlichkeit Gottes bei der Wiederkunft des Messias (vgl. 1Petr 5,4) und zum Kranz des ewigen Lebens (vgl. Jak 1,12; Offb 2,10). Die Kranzmetaphorik mit der die himmlische Frau dargestellt wird, lässt in Verbindung mit der Zwölfzahl der Sterne, die diesen Kranz bilden, das Volk Gottes als ewige Siegerin erscheinen.¹⁵ Der biblische Topos des Kampfes der Frau gegen die Schlange, wie er bereits in der Paradieserzählung vorgeprägt ist (vgl. Gen 3,15), wird im weiteren Verlauf der Perikope aufgenommen, wenn die Nachkommenschaft der Frau, die sich nicht in dem sicheren Zufluchtsort der Wüste befindet, den Kampf gegen den Drachen fortführt (vgl. Offb 12,17). Der Kranz der Frau würde dann als Symbol des Triumphes den eigentlichen Sieg über die Schlange vorwegnehmen. Die Weitung des Volkes Gottes von den zwölf Stämmen Israels hin zur gesamten Ekklesia im Christentum zeigt bereits die Wortwahl des Jakobusbriefes, der sich an die zwölf Stämme in der Zerstreuung gerichtet weiß (vgl. Jak 1,1). So eröffnet sich für den vom Seher der Offenbarung in den Blick genommenen Adressatenkreis wohl kein Konflikt, wenn die Frau als Sinnbild Israels eine Erweiterung hin zum gesamten Volk Gottes erfährt, welches die Christen impliziert.¹⁶ Gestützt wird dieser Aspekt einer Deutung noch durch die Übertragung der Zwölferzahl auf die Apostel, welche die Grundsteine des himmlischen Jerusalem markieren (vgl. Offb 21,14).

Der Verfasser der Offenbarung könnte in der Adaption paganer Mythen, die das Lokalkolorit seiner Zeit und seines soziokulturellen Umfeldes tragen, eine Mehrschichtigkeit seines Bildes der himmlischen Frau ent-

¹³ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 233.

¹⁴ Vgl. H. GIESEN, Offb 277.

¹⁵ Vgl. S. SCHREIBER, Sternensfrau 440.

¹⁶ Vgl. T. NICKLAS, Frau 49.

werfen, das sich schlussendlich durch die alttestamentlichen Quellen speist und ekklesiologisch in Anschlag gebracht wird. So würde der Seher zeitgenössische Motive verarbeiten, die bei seiner Leserschaft und darüber hinaus populär war, um sie zugleich umzudeuten und damit ihrer Apostasiekomponente zu berauben. Die Verehrung eines kosmischen Zeichens als Abbild einer Gottheit kann von einem Monotheisten nur polemisch aufgefasst werden. Die Himmelskörper sind in der Darstellung der Frau bereits ihrer genuinen Natur entfremdet. Sie stehen nicht mehr für Sonne, Mond und Sterne im eigentlichen Sinne, sondern schmücken die Frau, die so vollkommen von Licht umkleidet ist, aber dennoch nicht selbst das Licht ist.¹⁷ Das Volk Gottes strahlt gleich dem Antlitz des Mose (vgl. Ex 2,29), weil es aus der Gottesbegegnung heraus leben darf und der Gesamtheit der Ekklesia der ewige Kranz des Sieges, symbolisiert durch die zwölf Sterne, verheißen ist.

VII.1.3.2 Die Geburt des Kindes

Die Frau befindet sich in der Situation der unmittelbar bevorstehenden Geburt. Dies holt sie von der abstrakten Projektion eines Zeichens am Himmel direkt in innerweltliche Bezüge des Alltags. Die Schmerzen der Geburt, die sich in den Wehen widerspiegeln, sind motivisch vorgeprägt: Sie stehen für Gemeinschaften, welche sich in allerhöchster Gefahr und Bedrängnis befinden.¹⁸ Die Feinde, die ausrückten, um Jerusalem zu erobern, lässt der Psalmist zittern vor Angst gleich den Wehen einer Frau, wenn diese erkennen, dass Gott der Beschützer seiner heiligen Stadt ist (vgl. Ps 48, 4–6) und auch der König von Babel wird im Bild einer Gebärenden dargestellt, als er erkennt, dass er verloren ist (vgl. Jer 50,43). Für das Gottesvolk wird das Zeichen einer Frau in den Wehen jedoch ebenfalls zum Ausdruck einer Hoffnungsbotschaft. In den Qualen der Geburt wird dem Gottesvolk zugleich ein Zeichen des Neubeginns und der Errettung gesendet, weil trotz aller Schmerzen neues Leben entsteht. Dabei zielen sie auf das unaufhaltsame Anbrechen der eschatologischen Endzeit, die gleichsam zur schmerzhaften Scheidung und zur Erlösung führt.¹⁹ Die Leiden der Welt sind damit spezifiziert als Schmerzen, die gleich den Schmerzen einer Geburt auf eine Neuschöpfung hingerichtet sind.²⁰ Dieser innere Sinnzusammenhang der Apokalyptik, der die totale Umkehrung der irdischen Verhältnisse propagiert, bricht sich in der eschatologischen Erfüllung durch die Schöpferkraft Gottes Bahn. Der

¹⁷ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 80.

¹⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 278.

¹⁹ Vgl. H. OMERZU, Himmelsfrau 175.

²⁰ Vgl. P. RICHARD, Apk 153.

Prophet Jesaja berichtet von einem Zeichen, das Adonai seinem Volk senden wird: „Die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel geben“ (Jes 7,14 LXX). Auffallend ist hierbei, dass die Septuaginta ebenfalls von einem Zeichen spricht, das gesendet wird. Vielleicht bewegt sich das Zeichen aus Offb 12,1 im Kontext dieser Traditionslinie und der Verfasser der Apokalypse drückt damit wiederum mehr aus als eine bloße kosmologische Konstellation, sondern die wirkmächtige Verheißung Gottes selbst für sein Volk. Die Verheißung eines Kindes auf dem Thron Davids als ewiger Herrscher ist ein Topos der Ankunft des Messias (vgl. Jes 9,5f.). Von der Geburt eines Kindes geht innerhalb der Motivgeschichte immer wieder eine Bedrohung für die herrschende Aristokratie aus. Mose, der dem grausamen Befehl des Pharaos zum Knabenmord entgeht, wird zum Werkzeug Gottes werden, das die Macht des ägyptischen Herrschers über das Volk der Israeliten zerbricht (vgl. Ex 1,22–2,3). Eben jene Furcht der Herrscher vor Machtverlust lässt auch Herodes den Befehl zum Mord an allen Knaben geben, die nicht älter als zwei Jahre sind (vgl. Mt 2,16). Die Geburt des Messias in den Narrationen der Evangelisten ist die entscheidende Äonenwende in der Geschichte Gottes mit seinem Volk, weil sie einen Neuanfang markiert.²¹ Wie konträr die Machtvorstellungen Gottes im Gegensatz zu denen der weltlichen Herrscher verlaufen, verdichtet sich in der Aussage Jesu vor Pilatus, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei (vgl. Joh 18,36). Ein der Immanenz verhafteter Herrscher kann die Vorstellung einer ewigen Herrschaft nicht erfassen. Die Ankunft des Messias zerstört die Gedankenkonstrukte jedweder gängigen Herrschaftsform. Daher lauert der Drache vor der Frau, um ihren Sohn zu fressen, sobald er den Schoss der Mutter verlassen hat (vgl. Offb 12,4). Das Bild der Bedrohung des Messias weist auf die Endzeit hin, gleich der Frau, die einen Knaben zur Welt bringt, der den Beginn eines Freudenfestes für die endgültige Herrschaft Gottes markiert (vgl. Jes 66, 7–12). Die Identifizierung des Neugeborenen hängt an dem ihn beschreibenden Vers 5. Den Traditionshintergrund liefert der Psalmist, wenn er den Gesalbten Gottes als denjenigen beschreibt, der die Gegner Gottes mit eisernem Stabe zerschmettern wird (vgl. Ps 2,9). Dem Verb μέλλω kommt hierbei eine entscheidende Bedeutung für die Deutung zu, wenn der Messias hier zugleich als der Weltenrichter dargestellt wird. Analog zu seiner Verwendung durch die Evangelisten, wenn diese damit die soteriologische Notwendigkeit des Kreuzesgeschehens beschreiben (vgl. Mt 17,12.22; Joh 11,51; 12,33; 18,32), drückt es hier und an anderen Stellen innerhalb der Offenbarung (vgl. Offb 1,19; 2,10; 3,10.16; 6,11; 8,13; 10,7; 12,4f.; 17,8) ebenfalls ein Geschehen aus, das

²¹ Vgl. S. SCHREIBER, Sternenfrau 441.

Teil des eschatologischen Gerichts ist, das unmittelbar bevorsteht.²² Das Verb bringt zum Ausdruck, dass das Weiden der Völker unverschiebbar ist und unmittelbar bevorsteht. Das drängende Moment dieser Aussage ist tief eingebettet in die gesamte Dramatik der Apokalyptik. Das Bild des eisernen Stabes bietet innerhalb dieser Dramaturgie eine Verbindungslinie zum Bild des weißen Reiters, der die Schlacht gegen die Feinde Gottes schlägt (vgl. Offb 19,15). In beiden Figuren kulminiert das Bild des endzeitlichen Weltenrichters über alle Völker. Es handelt sich bei beiden Figuren um ein und denselben Christus, der im Eschaton zu Gericht sitzen wird. Der anscheinend wehrlose Knabe ist zugleich der Sieger über den anscheinend übermächtigen Drachen, der darauf lauert, ihn zu verschlingen.²³ Aller weltlichen Logik diametral gegenübergestellt erscheint hier eine Christologie, die gerade diese Maßstäbe übersteigt, weil Gott der je Größere ist. Tief verbunden ist dieser Gedanke der Macht in der scheinbaren Ohnmacht mit der paulinischen Paradoxie der *theologia crucis*: Der in den Augen der Welt Schwache wird diese richten (vgl. 1Kor 1, 18–30).

Die dargestellte Frau wird von ihrem Sohne her zu deuten sein²⁴ als das Volk Gottes, das den Messias, Jesus, hervorbringt. Eine Identifizierung einer Frau als Topos für das Volk, dem das Heil verheißen ist, stellt für zeitgenössische Denker keine Schwierigkeit dar, ist doch die Tochter Zion ein Synonym für die Einwohner Jerusalem (vgl. Jes 1,8; Jer 4,31).²⁵ Wie der Knabe die Möglichkeit der Identifizierung der Mutter eröffnet, so definiert sich zugleich die gesamte Existenz der Ekklesia von Christus her.²⁶ Der Sohn, der mit dem eisernen Stab die Feinde besiegen wird, garantiert hierdurch seinen Anhängern den endgültigen Sieg. Die sofortige Wegnahme des Kindes vor dem Drachen hin zum Thron Gottes bringt dies wiederum zum Ausdruck. Gott lässt es nicht zu, dass dem Knaben etwas geschieht. Im Gegenteil wird dieser in unermesslichen Maßstäben erhöht und an die Seite Gottes gestellt. Das biblische Motiv der Entrückung impliziert die Lebendigkeit des zu Gott Aufgenommenen²⁷ und dies ist zugleich von entscheidender Bedeutung für die Zurückgebliebenen, da an sie die Botschaft der Inthronisation ihres Fürsprechers ergeht, der

²² Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 99.

²³ Vgl. H. GIESEN, Offb 281.

²⁴ Anders sieht dies Heinrich Kraft, der die entscheidende Gestalt, auf der der Fokus des Verfassers der Offenbarung liegt, in der Darstellung der Frau zu erkennen meint. Die Definition der Frau geschieht allerdings zumeist über ihre Beziehung zu ihrem Sohne. Vgl. H. KRAFT, Offb 166.

²⁵ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 233.

²⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 281.

²⁷ Vgl. die Entrückung Henochs in Gen 5,24 oder auch die Erzählungen der Himmelfahrt Jesu (vgl. Mk 16,6; Apg 1,9–11).

den Sturz des Satans initiieren²⁸ wird und sie damit bereits in der göttlichen Entrückung zugleich den eschatologischen Sieger erblicken lässt.²⁹ Der Kranz aus Sternen aus dem Bild der Mutter wird zum Sinnbild des Siegeskranzes für alle³⁰, die auf der Seite des Knaben stehen und diesen ewigen Kranz von diesem in der eschatologischen Vollendung erhalten.³¹ Die Verheißung des Ewigen Lebens durch Gott ist untrennbar verknüpft an die Erkenntnis der Partizipation an der Erlösung durch Christus und dem getreuen Festhalten an ihm.³² Wer Teil des Volkes Gottes ist, der wird gleichsam in die unmittelbare Gottesnähe gelangen, so furchtbar die Bedrohung durch die Unheilmächte auch erscheinen mag. Diese Erkenntnis führt dann nicht in den Heilsautomatismus, sondern in das entschiedene „Ja“ zur empfangenen Botschaft und der Fixierung des Lebens nach diesem Fixstern. Die christlichen Gemeinden sind hierbei keine eigenständigen Heilsgrößen *sui generis*, sondern tief eingebettet in die Verheißungstreue, die sich am Volk Israel erwiesen hat. Als solche sind sie gemeinsam auf dem Weg als das eine Volk Gottes. Die Geburt des Kindes zeigt diesen eschatologischen Neuaufbruch des gesamten Gottesvolkes an, sodass die christlichen Gemeinden hineingenommen werden in die Erwählung, die bleibend an Israel ergangen ist.³³

Eine biographische Reminiszenz an die Geburt Jesu durch Maria lässt sich nur auf der Ebene eines bekannten Topos einholen. Eine historische Verortung der in der Perikope geschilderten Ereignisse hin nach Bethlehem ist schwerlich greifbar. Zumal mit der sofortigen Entrückung zum Throne Gottes das Leben und das Kreuz keinerlei Rolle für die Darstellung Christi spielen würden.³⁴ Dies wäre ganz konträr zu den Bildern des Lammes, das die blutige Schächtwunde bleibend trägt, und dem weißen

²⁸ Der himmlische Krieg ist damit unmittelbar zurückgebunden an das Geschehen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, vgl. G. K. BEALE, Rev 639f.650–652, der diesen Gedanken mit der Vorstellung aus dem Prophetenbuch Daniel verknüpft, dass ein Geschehen auf der Erde in Korrelation zu einem himmlischen steht.

²⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 282f.

³⁰ Man mag hier konkreter an die Ausführungen an die von der Offenbarung angesprochenen Gemeinden von Smyrna und Philadelphia denken, die den Kranz Christi erhalten werden, wenn sie treu an diesem festhalten (vgl. Offb 2,10; 3,11). Dass diese Gemeinde *pars pro toto* für die gesamte Ekklesia gedacht werden können, steht im Hintergrund der Universalisierung der Botschaft des Johannes.

³¹ Vgl. T. NICKLAS, Frau 49f.

³² Vgl. F. DÜNZL, Welt 116f.

³³ Vgl. S. SCHREIBER, Sternenfrau 442.

³⁴ Heinz Giesen eröffnet die Möglichkeit, dass in Anlehnung an Paulus der Seher der Johannesoffenbarung in seiner Aussage über die Entrückung das Wirken und den Tod Jesu implizit einschließt, da die Inthronisation Christi den Sieg am Kreuz beinhaltet. Dieser Option einer Kurzformel kann durch die Unterfütterung mit der Christologie der gesamten Offenbarung durchaus zugestimmt werden. Vgl. H. GIESEN, Offb 283.

Reiter, dessen blutiger Mantel auf seinen Sieg am Kreuz verweist.³⁵ Für eine zumindest geistliche Verortung, da jedwede historische Verortung hier freilich schwerlich auf sicherem Fundament stehen könnte, müsste eher an Bethlehem als an Golgotha gedacht werden.³⁶ Die Schmerzen der Geburt könnten auf die Qualen am Kreuz verweisen, die gleichsam überwogen werden durch die Freude der Auferstehung. Es wäre das Ostergeheimnis in kompakter Form, gepresst in das Bild der Frau mit einer Analogie zu dem Gleichnis, welches Jesus selbst zur Sprache bringt, wenn er über seine schmerzhaftige Passion zu seinen Jüngern spricht: „Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet bekümmert sein, aber euer Kummer wird sich in Freude verwandeln. Wenn die Frau gebären soll, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde da ist; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not über der Freude, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist. So seid auch ihr jetzt bekümmert, aber ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen, und niemand nimmt euch eure Freude.“ (Joh 16, 20–22)

VII.1.3.3 Die Flucht in die Wüste

Nach der Entrückung des Sohnes zum Throne Gottes flieht die Frau in die Wüste an einen Ort, den Gott ihr bereitet hat, da der Drache sie weiterhin bedroht. Diese Narration wird in Offb 12 in einer scheinbaren Dublette berichtet, allerdings liegt hierin kein erzählerischer Lapsus des Autors vor, sondern eine gezielte Weiterführung der Ereignisse des Himmels auf Erden. Der Drache kann weder vor dem himmlischen Kampf mit Michael und seinem Engelsheer noch nach seiner Niederlage und Hinabwerfung auf Erden etwas gegen die Frau ausrichten, da sie jeweils in unerreichbare Gefilde gelangt. Der Grund für die Verfolgung der Frau, die vereitelte Vernichtung des Kindes und der darauffolgende Sturz des Drachen, der nun seine Gewalt gegen die Frau wenden möchte, wird erst in Offb 12, 13 geklärt.³⁷ Pagane Mythen³⁸ berichten ebenfalls von der Verfolgung einer weiblichen Person durch einen Drachen. Bei einer näheren Betrachtung werden aber gravierende Unterschiede zur Darstellung aus Offb 12 deutlich und es erscheint unmöglich, eine Deckungsgleichheit auszumachen.³⁹ Diese Mythen könnten dem Verfasser durchaus bekannt

³⁵ Vgl. hierzu die exegetischen Beobachtungen in den Kapiteln VI.1.2.1.5 und VI.1.4.5.

³⁶ Vgl. P. RICHARD, Apk 152f.

³⁷ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 102.

³⁸ Hier werden auf einer ersten synoptischen Ebene Analogien zu mythischen Narrationen wie die der Isis und des Horus oder auch die der Flucht Letos und ihres Sohnes Apollo aufgerufen.

³⁹ Vgl. H. OMERZU, Himmelsfrau 189–194.

gewesen sein, allerdings hätte er diese dann nur in äußerst starker Bearbeitung in seinen Text einfließen lassen.⁴⁰ Die Wüste ist hierbei nicht von rein geographischen Maßstäben her zu deuten und es wäre müßig, eine reale Lokalisierung vorzunehmen⁴¹, da ἔρημος als Symbol für sich steht.⁴² Die biblische Bedeutung der Wüste ist dabei ambivalent aufzufassen, da sie zum einen ausgesprochen positiv, zum anderen auch negativ konnotiert wird:

VII.1.3.3.1 Die Wüste

Die negative Konnotation der Wüste liegt sicherlich zunächst in der Realität begründet, dass es sich bei der Wüste um einen Ort der absoluten Kargheit⁴³ handelt, dessen Vegetation auf ein Minimum reduziert ist. Es ist ein Ort der Lebensfremde, der zum Teil sogar lebensfeindliche Ausmaße annimmt. Die Beschwerden einer Reise durch diese Gefilde sind festgehalten in der Exoduserzählung des Volkes Israel (vgl. Num 10, 11–36, 13; Dtn 1–3). Die mühsame Wanderung lässt das Volk Israel sogar mit Sehnsucht an die Essensrationen in der Sklaverei Ägyptens zurückdenken (vgl. Num 11, 5). Immer wieder kommt es innerhalb des Wüstenterritoriums zu Erfahrungen der tödlichen Begegnung mit deren zoologischen Besonderheiten (vgl. Dtn 8, 15; Jes 13, 21f.; 30, 6) und zugleich dem Schutz Adonais vor diesen (vgl. Num 21, 4–9). Die Zeit Israels in der Wüste ist qualifiziert als eine Zeit der Entbehrung, des Ungehorsams gegenüber Gott, aber auch der zeichenhaften Zuwendung Gottes zu seinem erwählten Volk.⁴⁴ Das Sinnbild der Wüste für die totale Zerstörung einer Stadt findet sich im Härtegrad des Strafenkatalogs Gottes an priorisierter Stelle (vgl. Jes 1, 7; Jer 2, 15; 44, 2.6.22) und zeigt hiermit wiederum den biblischen Stellenwert als Ort der absoluten Lebensfeindlichkeit. Die Verbindung zum Antipoden Gottes, dem Drachen, mit der Wüste findet sich ebenfalls biblisch belegt und ist ein weiterer Grund für die Wüste als Motiv der existenziellen Bedrohung, wenn sich hier die Gefahr für den Menschen von der biologischen hin zu einer spirituellen wandelt. Die Wüste ist ein

⁴⁰ In der Erzählung des Horus wird dieser beispielsweise auch noch nach der Geburt durch den Drachen bedrängt, eine Wegnahme in himmlische Gefilde bleibt aber aus. Gleichsam wird im Mythos der Leto keine Reminiszenz zu astralen Begebenheiten eröffnet. Auch die Flucht in die Wüste findet dort keine Parallele, sondern diese Mythen berichten vom Rückzugsort auf einer Insel.

⁴¹ Gegen die zugegebene vorsichtige Vermutung Heinrich Krafts, dass im Hintergrund die Fluchterzählung der Urgemeinde ins Ostjordanland auszumachen ist. Vgl. H. KRAFT, Offb 170.

⁴² Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 100f.

⁴³ Für die geographischen Spezifika der (biblischen) Wüste und ihre Auswirkungen auf die Lebenswirklichkeit vgl. S. KREUZER, Wüste 889–892.

⁴⁴ Vgl. Kittel, Gerhard: ἔρημος, 655f.

Exil des Schlechten⁴⁵ und ein Ort der dämonischen Präsenz⁴⁶. So entspricht es durchaus dem vorgeprägten Topos, wenn Jesus in der Wüste dem Versucher begegnet und dessen Macht in ihre Schranken verweist (vgl. Mt 4, 1–11; Lk 4, 1–13).

Die Wüste besitzt neben dieser negativen ebenfalls eine positive Traditionslinie für die biblischen Autoren. So wird das karge Land zum Ort der nahezu greifbaren Nähe Gottes. Das Phänomen der Theophanien (vgl. Ex 3; 19; 1Kön 19, 11–18) und der Anglophanien (vgl. Gen 16; 21; 1Kön 19, 4–8) gehört zur biblischen Gestalt der Wüste. Engel eilen Jesus als gewissenhafte Bedienstete zur Hilfe, als dieser sich in der Wüste befindet, um dort in Versuchung geführt zu werden (vgl. Mk 1, 13; Mt 4, 11). Die Wüste ist darüber hinaus Flucht⁴⁷ und Ausgangspunkt⁴⁸ des eschatologischen Volkes Gottes. Johannes der Täufer sammelt in der Wüste seine Gemeinschaft, um von dort aus das Volk auf das bevorstehende Gericht vorzubereiten (vgl. Mk 1, 3–5). Die Gemeinschaft aus Qumran sah ebenfalls in der Wüste den Sammlungsort, um den Weg des Herrn zu bereiten (vgl. 1QS VIII, 12–14). In der Wüste erweist sich Gottes wirkmächtiges Handeln aller Naturgesetze zum Trotz und der Ort der Ödnis sowie des Mangels wird zur Lokation überquellender Fülle (vgl. Mk 6, 30–44). In dieser Geborgenheit des Schutzes Gottes befindet sich nunmehr auch die Frau aus Offenbarung 12. Die Wüste ist in diesem Kontext durchweg positiv zu deuten als der Ort der Bewahrung vor den widergöttlichen Mächten, die durch den Drachen symbolisiert werden. Das trockene Ödland wird zum sicheren Hafen für die Ekklesia in der Bedrängnis der eschatologischen Endzeit, auf die die 1260 Tage⁴⁹ in den Versen 6 und 14 rekurren.⁵⁰

VII.1.3.3.2 Der Adler

An diesen geschützten Ort wird die Frau mittels der Flügel des großen Adlers gelangen. Der ἀετός besitzt wie die Wüste ambivalente Konnotationen. In der zeitgenössischen apokalyptischen Literatur findet sich die Vorstellung, dass es sich bei dem Adler um ein Symbol des gottfeindlichen römischen Imperiums handelt.⁵¹ So spricht die apokalyptische Schrift des Esra von einem Adler, der der Feind Gottes ist (vgl. 4Esr XI; XII) analog zu

⁴⁵ Vgl. hierzu die Vorstellung der Entsendung eines Sündenbocks in die Wüste, beladen mit der Schuld des Volkes (vgl. Lev 16, 8–10).

⁴⁶ Die Bocksgeister und Gespenster suchen sich in ihr ihre Wohnstätte (vgl. Jes 34, 14).

⁴⁷ Vgl. P. BILLERBECK, Briefe 812.

⁴⁸ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 101; H. GIESEN, Offb 284 sowie G. KITTEL, ζρημος 656.

⁴⁹ Dies entspricht den dreieinhalb Jahren aus Offb 11, 2.3; 13, 5, die einen Beginn der Endzeit propagieren.

⁵⁰ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 236.

⁵¹ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 103.

der vorgeprägten jüdischen Vorstellung des siegreichen Kampfes Israels in den Höhen mit dem feindlichen Adler, um dessen Platz im Himmel einzunehmen in den apokryphen Schriften (vgl. AssMos 10, 8–10). Der Adler ist Symbol einer Herrschaft, die sich auch gegen Israel wenden kann (vgl. Dtn 28,49). Der Prophet Ezechiel nutzt den Adler hingegen um eines seiner vier Lebewesen mit göttlicher Dignität auszustatten (vgl. Ez 1,10). In der paganen Welt des römischen Imperiums fanden sich die Adler auf den Standarten der Legionen, um die höchste Gottheit Jupiter symbolisiert in die Schlachten voranzutragen.⁵² Eine ausgewiesene Rolle kommt der Figur des Adlers ebenfalls im Kontext des römischen Kaiserkultes und der Apotheose zu.⁵³ Der Adler wird aufgrund seiner Befähigung, in die höchsten Höhen vorzudringen, in der Vorstellungswelt der Antike zum Begleiter der Götter und damit zum Symbol der Unsterblichkeit.⁵⁴ Dahingegen verheißt der Adler in biblischen Kontexten den Schutz und die Geborgenheit Gottes (vgl. Dtn 32, 10–12; Ps 103,5; Jes 40,30f.; Jer 4,12f.; 48,40; 49,22). Analog zu dem Lied des Mose aus Dtn 32 wird die Wüste zum Ort der Fürsorge Gottes, der sich um sein Volk gleich einem Adler kümmert, der seinen Nachwuchs ernährt und auf seinen Flügeln trägt.⁵⁵ Der Adler ist darüber hinaus in jüdischen⁵⁶ und paganen⁵⁷ Kontexten ein Symbol des Sendboten Gottes. Die Vorstellung, dass Gott sein Volk auf Adlersschwüngen (vgl. Ex 19,4; äthHen 96,2) trägt, mag für die Deutung der hiesigen Perikope wohl am zutreffendsten sein. Der Adler würde in speditiver Art den göttlich zugesicherten Schutz der Frau darstellen.⁵⁸ Diese biblisch vorgeprägte Deutung lässt sich mit biologischen Kontexten verbinden, wenn der Adler als der natürliche Feind der Schlange gilt. Damit ist zugleich, ökologische Aspekte aufgreifend, auf der Symbolebene ein dialektisches Bild zwischen der Gestalt des Drachen und des Adlers, der in Form seiner Flügel in der Perikope auftritt, eingetragen.⁵⁹ Bereits Plinius hält in seiner Beschreibung des Wesens des Adlers fest, dass dieser, wo es ihm möglich ist, den Kampf *cum dracone* sucht, da dieser eine gravierende Gefahr des Fortbestands seiner Art darstellt.⁶⁰ Die Patristik

⁵² Vgl. H. GIESEN, Offb 293.

⁵³ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 104.

⁵⁴ Vgl. G. NITZ, Adler 159.

⁵⁵ Vgl. J. H. KALMS, Sturz 90f.

⁵⁶ Vgl. ApcBar (syr) 77, 19–26.

⁵⁷ Vgl. Homer, Ilias, Achter Gesang 247, der den Adler als den edelsten Vorboten entsendet.

⁵⁸ Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 98.

⁵⁹ Vgl. hierzu die Darstellung der dualistischen Symbole Drache und Vogel bei G. BAUDLER, Erlösung 69–75.

⁶⁰ Vgl. Gaius Plinius Secundus, Naturalis historia: X, 5; im darauffolgenden Kapitel rekurriert Plinius ebenfalls auf die Verbindung des Adlers mit dem heidnischen Gott Jupiter; vgl. Gaius Plinius Secundus, Naturalis historia: X, 6.

hat daneben den Adler zum Symbol für Christus selbst gebraucht.⁶¹ Das Motiv des Adlers vereint hellenistische, römische, pagane und christliche Vorstellungen, welches in den je eigenen aufgegriffenen Facetten (Schutz, natürlicher Widersacher der Schlange, Geschwindigkeit, Sendbote Gottes und als Symbol für Gott selbst) eine Vielschichtigkeit im Bedeutungsspektrum widerspiegelt.⁶² Der Adler vereint all diese Aspekte, um als das ideale Vehikel der Frau zu dienen, die mittels dieses Transportmediums in die von Gott bereitete sichere Zuflucht entschwinden kann, ohne der Gefahr des gegen sie tobenden Drachen ausgesetzt zu sein. Selbst der Wasserstrahl wird von der personifizierten Erde⁶³ abgefangen. Die Ekklesia, versinnbildlicht durch die Frau, ist durch Gott bis zur Parusie geschützt.⁶⁴ Dieser erscheint analog zu dem Bild des Menschensohngleichen inmitten der Leuchter als keine ad extra stehende Größe, sondern Gott befähigt seine Gemeinde zur Freiheit vor dem Drachen, weil er in ihrem Innersten wirkt.⁶⁵ Ausgenommen von dem rettenden Zufluchtsort sind die Nachkommen der Frau, mit denen der Drache weiterhin Krieg führen wird. Das Volk Gottes als Größe kann nicht untergehen, weil es unter dem Schutz des Höchsten steht. Die Mitglieder, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu bewahren (vgl. Offb 12,17), sind als Individuen den Gefahren der Endzeit und vor allem ihren Versuchungen zum Glaubensabfall ausgesetzt.⁶⁶ Die Ekklesiologie der Offenbarung des Johannes spaltet sich nicht auf in einzelne Teilgemeinden, sondern behält die universale Größe des einen Volkes Gottes im Blick. Für dieses Volk als Kirche gilt der bleibende Zuspruch und die Verheißung Christi, dass sie auf einem solch sicheren Felsen gebaut ist, dass „die Mächte der Unterwelt sie nicht überwältigen werden“ (Mt 16,18).

VII.1.3.4 These zur Deutung der himmlischen Frau

Die allegorische Auslegung der Figur der Frau aus dem zwölften Kapitel der Johannesoffenbarung besitzt eine lange Traditionsgeschichte.⁶⁷ Vor allem in der katholischen Exegese beheimatet war die Deutung der Frau

⁶¹ Vgl. G. NITZ, Adler 159.

⁶² Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 105.

⁶³ Die Erde nimmt hier überdies im Kontext einer mythologischen Deutung eine positive Funktion ein und ist nicht Teil der widergöttlichen Mächte. Siehe hierzu S. ALKIER / T. PAULSEN, Gott 144.

⁶⁴ Vgl. H. GIESEN, Offb 293.

⁶⁵ Vgl. P. RICHARD, Apk 157.

⁶⁶ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 184.

⁶⁷ Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung von Hildegard Gollinger, die in ihrer Dissertationsschrift eine eingehende Analyse der großen Linien der Auslegungstradition vornimmt, vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 25–72.

als die Mutter Gottes, Maria, die in der endzeitlichen Darstellung des Johannes als von Gott besonders umsorgte Frau auftritt. Von der Geburt des Messias, Jesus dem Christus, her deutete sich die Rolle der ihn gebärenden Frau. Sie wurde als die leibliche Mutter Jesu, Maria, identifiziert. So galt für große Teile der exegetischen Zunft die logische Konsequenz, dass „jeder einfache Gläubige (...) das Bild ohne langes Überlegen auf Maria beziehen (wird)“⁶⁸ und lediglich die exegetische Diskussion hätte die Sicht darauf verstellt. Die künstlerischen Ausgestaltungen, die sich in sakralen Darstellungen und im Kirchenraum finden, geben Zeugnis von dem großen Einfluss dieser Deutung. Der stringente Zusammenhang zwischen dem Kind und der Mutter auf der biologischen Ebene ist dabei keineswegs von der Hand zu weisen. Eine direkte Zuschreibung des Bildes der Frau auf Maria im spezifischen sowie ausschließenden Sinne ist jedoch schon aufgrund der durch Johannes angelegten Vielschichtigkeit des Bildes nicht möglich. Und so gibt es diverse Gründe, die gegen die Gleichsetzung Mariens mit der Frau sprechen.⁶⁹ Maria hat aber überdies das Potenzial nicht lediglich für sich selbst als Person zu stehen, sondern entwickelte in einem weiteren allegorischen Schritt eine Weitung hin zur Symbolfigur für die gesamte Kirche.⁷⁰

Ein nicht enggeführter Begriff der Ekklesia mag dann wohl auch einige Sympathien auf sich vereinen und wegführen von einer mariologisch-personellen Verengung der Deutung. Der Messias stammt bleibend aus dem Volk Israel und ist tief eingebettet in dessen Geschichte der Begegnung mit Gott.⁷¹ Das Motiv der Frau als Sinnbild des Volkes Gottes entnimmt der Seher dem vorgeprägten alttestamentlichen Topos und entwickelt von dort her seine theologische Zuspitzung.⁷² Dabei ist nicht an ein unmittelbares biologisches Relationsgeschehen im enggeführten Sinne zu denken und auch keine symbolische Deutung auf die heilige Stadt erweist sich als plausibel.⁷³ Die universelle Weitung der Botschaft der Agape Gottes zu

⁶⁸ Vgl. J. DILLERSBERGER, Weib 258.

⁶⁹ Argumente gegen diese Deutung sind beispielsweise folgende: 1. Die Geburtsqualen der Frau widersprechen der gängigen dogmatischen Auffassung, dass Maria ohne Leiden den Heiland zur Welt gebracht hat. 2. Die Wüstenflucht ist eine Analogie zum Exodus und hat keinen Bezug zu Maria. 3. Die gesamte mystische Symbolsprache des Kapitels lässt eine Verbindung zu einer real-historischen Persönlichkeit schwerlich herstellen. Vgl. hierzu die Überlegungen bei M. KOCH, Drachenkampf 165f.

⁷⁰ Vgl. M. JUGIE, Assomption 628.

⁷¹ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 233.

⁷² Vgl. P. RICHARD, Apk 152.

⁷³ Jan Doehhorn meint eine Verbindung mit der Stadt aus Offb 11 ausmachen zu können, sodass er zu der Schlussfolgerung kommt, dass die Frau identisch mit der Heiligen Stadt sei. Diese Analogie scheitert allerdings bereits daran, dass die Heilige Stadt entgegen der Frau zertreten wird und keinerlei Schutz erfährt. Vgl. J. DOEHHORN, Prophetie 142.145–148. In einem weiteren Schritt weitet er zwar seine These, sodass die

den Menschen eröffnet den Weg für die Heiden, sodass sie sich als Teil des Volkes Gottes begreifen dürfen. In konsequenter Weise wird an der Bundestreue Adonais festgehalten und im Bild der gebärenden Frau ein eschatologischer Neubeginn gesetzt,⁷⁴ der die Christinnen und Christen hineinnimmt in das Volk Gottes und ebenfalls Israel eine messianische Zeitenwende verheißt. Das Volk ist die Zusammensetzung aus realen Personen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In diesem umfassenden Sinne als einer heterogenen Masse ist das Volk Gottes als Kirche zu verstehen. Die Frau steht als Repräsentantin für dieses Gottesvolk, das in Treue mit seinem Schöpfer verbunden ist. Für die Bildtheologie der Johannesoffenbarung ist entscheidend, dass Johannes mittels Symbolen oder Zeichen kommuniziert, die für eine größere Realität stehen.⁷⁵ Dabei kann der Verfasser der Offenbarung durchaus Vorstellungen aus paganen Mythenkulten übernommen haben, um die Frau im Lichte des Lokalkolorits eines astronomischen Mythos darzustellen, aber sie geht gerade nicht in diesen Mythen auf, sondern weist weit über sie hinaus. Johannes bleibt nicht auf dieser mythischen Ebene stehen, sondern transformiert sie sogleich. Daher ist auch nicht eine etwaige Himmelsgöttin im Fokus, sondern Gott ist es, der handelt. Die Frau kann sich nicht selbst bewahren, sondern ist auf den Schutz durch den Allerhöchsten angewiesen, der sie vor allem Unheil bewahrt. Somit ist auch nicht sie der genuine Widersacher des Drachen, sondern vielmehr Gott.⁷⁶

Die Frau als Symbol der Ekklesia zeigt die lauernde Gefahr für alle Teile des Volkes Gottes, da sie, wenn sie getreu an der empfangenen Botschaft festhalten, sich immer wieder neu den Herausforderungen und Anfeindungen der Welt stellen müssen. So wird sie zugleich zum Hoffnungsbild für all jene, die sich in der Situation der Bedrängnis wiederfinden, da der für sie garantierte Schutz Gottes stets als Fixstern am Firmament zu erkennen ist, weil der Sieger über den Drachen bereits feststeht. Der Sohn ist bereits inthronisiert und hier gilt unter umgekehrten Vorzeichen die „Sippenhaft“, die sich weit über biologische Grenzen ausweitet. Weil der Sohn Sieger ist, dürfen die Christinnen und Christen darauf hoffen und

Frau nicht nur das im Endkampf bedrohte Jerusalem ist, sondern auch als Symbolfigur für das Volk Israel im Zustand einer eschatologischen Exodussituation steht, aber die Grundannahme bleibt bestehen, dass die Frau zuallererst für Jerusalem als Stadt zu gelten habe. Vgl. J. DOCHHORN, Prophetie 326.

⁷⁴ Vgl. S. SCHREIBER, Sternenfrau 442.

⁷⁵ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 541.

⁷⁶ Anders Ulrich Müller, der eine Gegenüberstellung der Frau zum Drachen stark macht, die sicherlich ihre Berechtigung hat, doch nicht in letzter Konsequenz die wahren Antipoden aufzeigt. Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 233f. Vgl. auch Hildegard Gollinger, die ebenfalls in der Frau und dem Drachen die Hauptgestalten der Perikope ausmacht. Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 92.

vertrauen, dass sie am Ende der Zeit ebenfalls an diesem Sieg partizipieren. Das Trostbild der Frau, die bereits jetzt den umfassenden Schutz Gottes genießt und somit zum Zeichen der Verheißungstreue wird, gilt allen des Volkes Gottes, die auf dem Weg zu ihm sind. Dass dies ein aktiver Heilsweg ist und keinesfalls ein Heilsautomatismus, zeigt sich in der Aufforderung der Einhaltung der Gebote deutlich genug (vgl. Offb 12,17): „Bloße Zugehörigkeit zur Kirche ist keine Heilsgarantie.“⁷⁷ Das himmlische Zeichen der Frau beinhaltet plurale Facetten, die in ihrem Zusammenspiel ein ganz neues Bild ergeben. Diese Ambivalenz der Deutungen ist dabei durch den Seher selbst angelegt, der durch seine verwendete Symbolsprache mannigfaltige textpragmatische Interpretationspunkte eröffnet und so eine Vielschichtigkeit in der exegetischen Auslegung ermöglicht, die allerdings erst im Zusammenspiel der vielfältigen Möglichkeiten die ganze Spannweite der weiblichen Gestalt aus Offenbarung 12 zu erfassen vermag.⁷⁸ Bei einer Betrachtung einzelner Attribute kann durchaus die Nähe zu paganen Mythen, Maria, Israel oder der Kirche in der Endzeit beobachtet werden. Theologisch entscheidend ist das Zusammenspiel dieser jeweiligen Reminiszenzen zu einer Gesamtkomposition. Es entsteht auf diese Weise ein Bild, das die Möglichkeit besitzt, die symbolischen Topoi des Gottesvolkes im Eschaton mit der Mutter des Messias zu umspannen, um ein enges Relationsgeschehen zwischen dem Volk Gottes und Christus hervortreten zu lassen, die beide durch Gott selbst in sichere Zufluchtsstätten gebracht werden.⁷⁹ Der Verfasser der Offenbarung versteht es, alttestamentlich vorgeprägte Bilder aufzugreifen und mit zeitgemäßen kosmologischen Strömungen zu verknüpfen, ohne diese dabei zu banalisieren oder ihrer Dignität zu berauben. Es entsteht dadurch die Option, dass sich die Mitglieder der christlichen Gemeinden durch die Geburt des Messias hineingenommen wissen in eine viel größere Traditionslinie und sie durch ihr Lebenszeugnis Eingang finden dürfen in den Schutz Gottes, der auf Ewigkeit gedacht nichts anderes verheißt, als die absolute Gottesnähe und das ewige Leben.

VII.1.4 Die Beschreibung des Drachen

Bereits in der Einführung des zweiten Zeichens, das am Himmel erscheint, wird eine Differenzierung vollzogen. Das Adjektiv μέγα wird dem Drachen bei der Bezeichnung seines Zeichens verwehrt (vgl. Offb 12,3). Der Drache ist wiederum als Symbol des Widersachers der Frau zu verstehen und eine

⁷⁷ H. GIESEN, Offb 294.

⁷⁸ Vgl. M. KOCH, Drachenkampf 211–215.

⁷⁹ Vgl. J. H. KALMS, Sturz 276.

konkrete Lokalisierung am Firmament ist nicht notwendig,⁸⁰ auch wenn durchaus im Hintergrund des Bildes die Erinnerung an eine Sternenkongstellations⁸¹ stecken mag. Die Wüste als Ort der giftigen Schlangen (vgl. Num 21,6), der Nattern und fliegenden Schlangen (vgl. Jes 30,6) ist eine Verbindungslinie zur hier behandelten Perikope, gleichwohl der Ort der Wüste hier für den Drachen unerreichbar erscheint. Die Verwehrung des Zuganges zu seiner genuinen Lebenswelt könnte ein deutliches Signal für die alles überbietende Macht Gottes sein, der im „Hoheitsgebiet“ seines Feindes eine Schutzbastion für seine Ekklesia errichtet. In zeitgenössischen mythischen Darstellungen findet sich immer wieder der Topos des Kampfes gegen eine Chaosmacht, die als Drache beschrieben wird, in Verbindung mit der Geburt eines jungen Gottes.⁸² Am prominentesten ist wohl die Darstellung Plutarchs, der den Kampf der Isis und des Horus gegen den Drachen Typhon beschreibt (vgl. Plutarch Is. Os. 12–21). Die prominente Verbreitung des Isis-Kultes in Kleinasien zur Zeit der Abfassung der Offenbarung eröffnet die Möglichkeit, um Parallelen zu Typhon zu ziehen und diesen als Antipoden der Frau auszumachen.⁸³ Johannes nimmt allerdings viel eher typische, vorgeprägte Erzählmuster auf, die zur kulturellen Ausprägung der mythischen Narration gehören, ohne dabei jedoch auf einen definitiven Mythos zu rekurrieren und diesen abzubilden.⁸⁴ Der Seher wird wiederum diverse Traditionslinien verarbeitet und so ein neues Bild eines Drachen geschaffen haben, das er in Offb 12 vorstellt. Die einzelnen Zuschreibungen gilt es nun exegetisch zu betrachten und die möglichen biblischen und paganen Traditionslinien herauszuarbeiten, die Johannes bei seiner Beschreibung des göttlichen Widersachers verwendet haben mag.

VII.1.4.1 Die sichtbaren Attribute des Drachen

Der Drache wird durch den Seher eindrücklich beschrieben. Was seinem Himmelszeichen verwehrt wurde, das gilt nun für den Drachen selbst.

⁸⁰ Anders die Ausführungen von Bruce J. Malina, dem es allerdings Schwierigkeiten bereitet, die Identifikation mit einem Sternbild durchzuführen und schlussendlich über eine chinesische Tradition das Bild im Tierkreiszeichen des Skorpions ausmachen möchte. Allein die häufigen Rekurse über nicht zeitgemäße und kein Lokalkolorit tragende Anschauungen lässt diese These stark erklärungsbedürftig zurück. Vgl. B. J. MALINA, Offb 172f.

⁸¹ Es wäre möglich die Wasserschlange Typhon respektive Hydra als himmlisches Gegenbild auszumachen. Vgl. J. ROLOFF, Offb 127 sowie O. BÖCHER, Kirche 24.

⁸² Vgl. T. NICKLAS, Frau 51.

⁸³ So die Verbindung bei Ulrich Müller, vgl. U. B. MÜLLER, Offb 233.

⁸⁴ Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von Stefan Schreiber, der durch die Mehrdeutigkeit der verwendeten Motive innerhalb der paganen Kultur bereits festhält, dass eine direkte Identifikation äußerst schwierig erscheint. S. SCHREIBER, Sternenfrau 450–452.

Er ist gewaltig. Seine schiere Größe soll seine Ernsthaftigkeit als Gegner kennzeichnen. Der δράκων ist in der Antike Sinnbild des göttlichen Widersachers und seine tierische Verwendung wird priorisiert bei der Wahl der Darstellung eines dämonischen Widersachers.⁸⁵ Er steht in den Kontexten des alten Orients als Symbol für die alles verschlingende Unheilsmacht des Chaos sowie der Gottesfeindlichkeit und wird so zum Ursymbol für die Macht, die die gesamte Existenz des Menschen bedroht, weil sie von Gott wegführt und nur Zerstörung hinterlässt.⁸⁶ Hier ist das Aufgreifen einer Reminiszenz an die Schlange aus der Paradieserzählung naheliegend (vgl. Gen 3), die vor allem durch die spätere Namensgebung als ὄφις ὁ ἀρχαῖος noch verstärkt akzentuiert wird. Wie tief diese Ablehnung der Rolle der Schlange als Symboltier geht, wird deutlich, wenn sie sogar in der Beschreibung der Heilszeit, in der selbst der Wolf und das Lamm beieinander liegen, keine positive Wendung erfährt (vgl. Jes 65,25). Die paganen Mythen⁸⁷ mögen im Hintergrund der Darstellung des Drachen liegen, entscheidender ist jedoch, dass der Drache an sich als Symbolbild des göttlichen Widersachers schlechthin erscheint.⁸⁸ Möglicherweise liegt seine Ausstrahlung gerade darin, dass es sich bei ihm um ein Fabeltier handelt, welches in der biologischen Landschaft nicht vorfindbar ist und nur gewisse physiologische Analogien zur Gattung der Reptilien aufweist. Als ein solches Fabelwesen kann der Drache daher alle möglichen Wesensmerkmale eines dämonischen Untieres auf sich vereinen, ohne konkreten biologischen Vorstellungsmustern und Konzeptionen entsprechen zu müssen.⁸⁹ Im alttestamentlichen Kontext ist der Drache zu einem Sinnbild für die ägyptische Knechtschaft geworden, die von Adonai durchbrochen wird (vgl. Jes 51,9).⁹⁰ Allgemein gilt für den Vorstellungsraum des Alten Testaments, dass allein der Allerhöchste die Macht besitzt, den δράκων zu bezwingen oder auch zu beherrschen, um ihn gezielt einzusetzen (vgl. hierzu Am 9,3). Es herrscht die Vorstellung vor, dass Gott allein sich gegen ihn stellt und ihn in Grenzen hält, sodass die Wacht über den Drachen

⁸⁵ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 93.

⁸⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 279.

⁸⁷ Zu denken ist hier an die diversen Mythen, die eine Schlange als Sinnbild der Chaosmacht verwenden. Die Babylonier kennen Tiāmat und Labbu, die als schlangenartige Monstren in Erscheinung treten, in Ägypten findet sich die mythische Darstellung des Typhon als der Schlange Apophis und in den griechischen Sagen wird Apollon die Schlange Python erlegen. Der Topos der Gegnerschaft durch die Schlange findet sich in den meisten Kulturen breit belegt. Vgl. M. HUTTER, Schlange 152f. sowie DERS., Drache 357f.

⁸⁸ Vgl. W. FOERSTER, δράκων 284–286.

⁸⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 279.

⁹⁰ In einer ähnlichen Konnotationenlinie wird die Beschreibung des Pharaos als ein Krokodil zu deuten sein, da die Nähe der beiden echsenartigen Wesen gegeben ist. Vgl. hierzu die Zuschreibungen beim Propheten Ezechiel (vgl. Ez 29,3; 32,2).

für Ijob zum beispielhaften Vergleich seiner ungerechten Behandlung durch Gott werden kann (vgl. Ijob 7,12). Adonai besitzt die Kraft und die Klugheit das Haupt des Drachen zu zerschmettern (vgl. Ps 74,13f.; Ijob 26,12; Jes 51,9). Die Wirkzeit des Drachen wird durch den Rahmen der eschatologischen Endzeit terminiert. Im Endgericht wird es nach prophetischer Vorstellung Gott sein, der den Drachen im Meer tötet und seiner gerechten Bestrafung zuführt. Das Gerichtshandeln Gottes am Ende aller Zeit mündet für den Drachen im Todesurteil, das Gott selbst über ihn verhängt und am Schaffot mit scharfen Schwert vollstreckt (vgl. Jes 27,1).

Die Haut des Ungetüms wird vom Seher als $\pi\upsilon\rho\rho\acute{o}\varsigma$ beschrieben. Sein Körper ist gleich dem Fabelwesen Python aus der Mythologie als feuerrot qualifiziert.⁹¹ Die Farbgebung findet sich in der Offenbarung des Johannes lediglich noch an einer Stelle, wenn der apokalyptische Reiter, der den Krieg bringt, auf einem feuerroten Ross in Erscheinung tritt (vgl. Offb 6,4). Die Farbe des Drachen wird somit zum Signum seines mörderischen Vorhabens.⁹² Bei einer allegorischen Auslegung kann die Farbe des Drachen Anklänge eröffnen, die an die purpurnen Gewänder der Herrscher der Welt oder auch an die Farbe der Sünde, wie sie in Jes 1,18 eingeführt wird, erinnern.⁹³ Die rote Farbe deutet auf das Blut hin, welches beim Kampf vergossen werden wird und ist zugleich Zeichen der Sünde, die die Kleidung befleckt, aber von Gott durch seine soteriologische Hinwendung zu dem Menschen wieder weiß gewaschen werden kann (vgl. Offb 7,14).⁹⁴ Ein Anklingen des Gerichtstopos kann lediglich mit der Farbe indirekt aufgenommen sein, da das Gericht nicht vom Drachen ausgeht, sondern er durch dieses zu Fall gebracht werden wird. Mit der Symbolgestalt des Drachen ist das Motiv des Gerichts sicherlich verbunden.

Das Bild eines siebenköpfigen Ungeheuers ist traditionell vorgeprägt. Markant wird es in den paganen Mythen des antiken Babylon in der, der gnostischen Strömung entstammenden, Pistis Sophia im 66. Kapitel und in der Ode Salomos (vgl. Od. Sal 22,5) zur Beschreibung der widergöttlichen Ungetüme verwendet.⁹⁵ Die Anzahl der Köpfe als sieben Häupter verweist als symbolhafte Ziffer auf die ultimative widergöttliche Macht, die sich in der Erscheinung des Drachen manifestiert.⁹⁶ Es scheint keine Macht auf der Seite der Gottesferne respektive Gottesfeindlichkeit zu geben, die den Drachen übertrifft. Er ist das satanische Konterfei des Allerhöchsten. Wie beschränkt die Macht des Drachen allerdings ist, wird eindrücklich

⁹¹ Vgl. W. BAUER, Wörterbuch 1450; A. WIKENHAUSER, Offb 93.

⁹² Vgl. H. GIESEN, Offb 279.

⁹³ Vgl. H. KRAFT, Offb 165.

⁹⁴ Vgl. T. NICKLAS, Frau 52.

⁹⁵ Vgl. hierzu auch die Anmerkungen bei E. LOHMEYER, Offb 99.

⁹⁶ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 94.

durch den Kampf im Himmel und die Wegnahme des Messias durch Gott vor den Augen des Drachen geschildert. Dennoch erscheint der Drache als bedrohliche Maximierung des Bösen. Eine außerbiblisch-mythische Vorlage⁹⁷ für dieses Ungetüm erscheint im Kontext der Offenbarung fragwürdig, da auch der Psalmist den Leviatan, den Adonai zerschmettern wird, mit mehreren Häuptern ausstattet (vgl. Ps 74,14). Bei einer Addition der Häupter aus dem Buch Daniel, der mit seinem Tier eine mögliche Vorlage für die zehn Hörner bietet (vgl. Dan 7, 7–24), ist das zu erhaltende Ergebnis ebenfalls Sieben (vgl. Dan 7,4.5.6.7.).⁹⁸ Die Hörner sind wiederum Symbol der dem Drachen zuzueignenden Macht, die in Verbindung mit den Diademen nahezu unermesslich erscheint.⁹⁹ Zugleich wird die Macht des Drachen relativiert, da ihm nicht die Zahl der Fülle, Sieben, zugesprochen wird, sondern die wahre unüberbietbare Macht, symbolisiert durch die Hörner, ist bereits bleibendes Attribut des Lammes, wie es in der Thronsaalvision dargestellt wird (vgl. Offb 5,6). Die Diademe des Drachen finden ebenfalls ein sie überbietendes Gegenüber, wenn Christus mit unzählbar vielen Diademen ausgestattet wird (vgl. Offb 19,12). Selbst die Macht der Frau, symbolisiert durch den Kranz aus zwölf Sternen¹⁰⁰, ist scheinbar größer als die des Drachen.¹⁰¹ Der wirkmächtig Agierende, der der Garant der Macht der Frau ist, ist derjenige, der sie bewahrt und ihr Schutz verleiht und damit kein Geringerer als der Allerhöchste selbst. Damit ist die für weltliche Maßstäbe scheinbar unermesslich große Macht des Drachen zugleich in einen transzendenten Kontext eingeordnet und überboten. Die Gefahr, die von diesem Ungeheuer ausgeht, wird dadurch nicht simplifiziert, sondern kontextualisiert. Weil er der Widersacher Gottes ist, muss er sich an dessen Maßstäben messen lassen, doch dazu reicht seine so unermesslich erscheinende Macht bei weitem nicht aus, sondern seine Niederlage ist von Beginn an terminiert. Der Hinweis in Offb 12,12, dass dem Drachen eben nur eine geringe Zeit gegeben ist, in der er seine Macht auf Erden ausüben kann, ermöglicht den Adressatinnen und Adressaten der Offenbarung nicht nur eine „Gewissheit über den offenbarten Heilsplan, sondern auch die nötige Distanz zu den irdischen Machtverhältnissen.“¹⁰²

Nebst seinen Köpfen und den darauf sitzenden Insignien der Macht besitzt der Drache eine gewaltige Waffe in Form seines Schweifs, der selbst

⁹⁷ Nigel Turner leitet die Gestalt des Drachen beispielsweise vom babylonischen Mythos her. Siehe N. TURNER, Rev 1051.

⁹⁸ Vgl. H. GIESEN, Offb 280 im Anschluss an J. ULRICHSEN, Häupter 3.

⁹⁹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 179.

¹⁰⁰ Diese Sterne scheinen überdies für den Drachen respektive seinen Schweif, der die Sterne vom Himmel hinwegfegt, unerreichbar zu sein.

¹⁰¹ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 95.

¹⁰² M. KOCH, Drachenkampf 327.

die Sterne vom Himmel fegen kann. Der Mythos des Enuma elisch aus dem babylonisch-assyrischen Kontext kennt ebenfalls ein siebenköpfiges Ungetüm namens Tiamat, das sich in Kampfeswut gegen die Götter erhebt und analog zu der Darstellung des Drachen in Offb 12 ein Drittel der Sterne vom Firmament wirft.¹⁰³ In der Bibliothek des Apollodorus, die ein Konglomerat antiker Mythen enthält und wahrscheinlich in zeitlicher Nähe zur Offenbarung des Johannes entstanden ist, findet sich die beschreibende Darstellung des Monstrums Typhon, das neben Schlangen als Teil seines chimärenartigen Körpers als so gigantisch charakterisiert wird, dass es die Sterne berührt (ἡ δὲ κεφαλὴ πολλακίς καὶ τῶν ἄστρον ἔψαυε), sobald es sich zur vollen Größe aufrichtet (vgl. Apollodorus 1.6.3).¹⁰⁴ Ein weiterer Bezugstext lässt sich in der Vision des alttestamentlichen Propheten Daniel ausmachen, wenn dieser das zunächst kleine Horn, das als Symbol für Antiochus IV. Epiphanes innerhalb dieser Schrift auszumachen ist, erblickt, das in seinem von der Hybris getriebenen Wachstumsprozess einige Sterne des Himmels herabwirft. Die Süffisanz, die keine Grenze mehr kennt, nicht einmal die des göttlichen Herrschaftsbereiches, verleiht sich im typisierenden Bild des Feindes Gottes, der sich bis zum Himmel erstrecken respektive erheben möchte, in der Apokalyptik Ausdruck, wenn der Antichrist gerade durch dieses Verhalten charakterisiert wird.¹⁰⁵ Bereits das alttestamentliche Motiv des Turmbaus zu Babel zeigt die Folgen der grenzenlosen Hybris des Menschen, wenn er sich in die Gefilde Gottes ohne Einladung Eintritt verschaffen möchte (vgl. Gen 11, 1–9). Der Drache ist so sehr getrieben von seinem, die Schöpfung verderbenden und vernichtenden Hass, dass er seine Macht gegen die Sterne wendet, die Gott selbst im Anbeginn der Zeit aus seiner schöpferischen Exousia heraus an das Himmelsgewölbe gesetzt hat (vgl. Gen 1, 14). Die Auswirkungen, die sich in den Tätigkeiten des Drachen und Gottes zeigen, lassen ihre dialektische Position heraustreten. Dort wo Gottes schöpferisches Handeln die Ordnung für die Menschheit bringt und zur Möglichkeit führt, die Zeit zu ordnen und in Etappen einzuteilen, sowie eine Navigation selbst auf höchster See¹⁰⁶ zu vollbringen, da hinterlässt der Drache nur Chaos, sobald er agiert. Das Wirken des Drachen „ist nicht schöpferisch, sondern bringt die Katastrophe.“¹⁰⁷

¹⁰³ Vgl. P. RICHARD, Apk 151.

¹⁰⁴ Ob der Verfasser der Johannesapokalypse diese Texte kannte, bleibt allerdings fraglich. Die Möglichkeit der Verbreitung der Mythologie innerhalb des Kulturhorizonts Kleinasiens darf allerdings nicht ausgeschlossen werden.

¹⁰⁵ Vgl. A. JEFFERY, Book 474.

¹⁰⁶ Das Wasser als Urbild der Chaosmacht (vgl. Offb 13,1) und seine Risiken kann gerade durch die Möglichkeit der Sterne als Fixpunkte der Navigation in gewissem Maße als kalkulierbare Größe behandelt werden.

¹⁰⁷ H. GIESEN, Offb 280.

Eine allegorische Deutung, die die Sterne mit dem Fall der Engel, wie er im Buch der Wächter innerhalb des äthiopischen Henochbuches geschildert wird (vgl. äthHen 6–11), in Verbindung setzt, besitzt wenig Ansatzpunkte.¹⁰⁸ Vor allem scheint der Sturz der Engel aus dem Himmel ein passiver Vorgang zu sein, dessen Urheber nicht der Drache ist, der im himmlischen Gefecht gegen Michael, den himmlischen Heerführer Gottes, unterliegt, sodass der Satan und seine Gefolgsleute durch ein *passivum divinum* auf die Erde geschleudert werden (vgl. Offb 12, 7f.) Das Herabfallen der Sterne wird eher als Symbol der Ankündigung einer endzeitlichen Größe zu identifizieren sein (vgl. Mk 13). Bei der Parusie des Menschensohnes, der auf den Wolken für alle sichtbar kommen wird (vgl. hierzu Offb 14, 14), werden ebenfalls die Sterne vom Himmel fallen (vgl. Mk 13, 25f.). Die Niederwerfung eines Drittels der Sterne vom Himmelszelt ist als Zeichen der anbrechenden eschatologischen Zeit zu identifizieren und der Drache tritt als Urheber dieses Aktes als derjenige in Erscheinung, der sich selbst anmasst, gleich Gott zu handeln, dem die Macht über die Gestirne zu eigen ist und der es eigentlich ist, der diese nach seinem Belieben vom Himmel fallen lässt.¹⁰⁹ Der Auftritt des Drachen macht endgültig deutlich, dass die eschatologische Zeit angebrochen ist, die zwar immer und bleibend Heilszeit für die Christinnen und Christen ist, aber dennoch die reale Möglichkeit des Scheiterns in der direkten Konfrontation mit der verführerischen Unheilsmacht beinhaltet. Der Drache ist ein ernstzunehmender Gegner für all diejenigen, die seiner scheinbar unermesslichen Macht unterliegen und verfallen. Wer sich seiner Hybris anschließt und mit diesem einstimmt in die Zerstörung der Schöpfung, begeht Verrat an dem ureigenen und ersten Auftrag des Menschen durch Gott, die Schöpfung in gestalterischer und fürsorglicher Art und Weise zu bewahren (vgl. Gen 2, 15). Die Macht des Drachen kann sich lediglich gegen die Schöpfung richten. Der Schöpfer selbst bleibt von dieser unangetastet. Der Drache ist bleibend Geschöpf und wird zur Symbolfigur der zerstörerischen Macht des Chaos,¹¹⁰ die der ordnungsschaffenden Macht Gottes entgegensteht. Die Gefahr für die Menschheit liegt gerade in dem Nichterkennen dieser Differenzierung. Die sichtbare Wirkmächtigkeit des Drachen wird zur Gefahr für die Menschen, weil die Angst vor dieser Macht, welche mangels standhaften Glaubens zur Gefolgschaft des Bösen verleitet, schlussendlich in die Unfreiheit führt.¹¹¹ Die Leit motive des Drachen sind die Verbreitung von Angst und Furcht durch die De-

¹⁰⁸ Anders die Darstellung von David E. Aune, der mit den Sternen, die vom Himmel fallen, die teuflischen Engel identifiziert. Vgl. D. E. AUNE, Rev 686.

¹⁰⁹ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 96f.

¹¹⁰ Vgl. T. NICKLAS, Frau 53.

¹¹¹ Vgl. K. KERTELGE, Teufel 30.

monstration seiner entfesselten Macht im Gegensatz zu der Botschaft der Freude Gottes für die Menschen, die sich in Ewigkeit bewahrheitet und erstreckt.¹¹² Der Drache mag in seiner grenzenlosen Selbstüberschätzung den Herrschaftsbereich Gottes berühren, zum Wanken bringt er ihn dennoch nicht, da die schöpferische Macht Gottes schlussendlich jedweden Kratzer auszumerzen vermag (vgl. Offb 21,5).

Die zweite Demonstration der Macht des Drachen manifestiert sich am Ende der Perikope, wenn der Drache aus seinem Rachen einen Strom aus Wasser speit, um die Frau auf ihrer Flucht in den von Gott geschaffenen sicheren Zufluchtsort zu vernichten. Das Wasserspeien kann wiederum Reminiscenzen an babylonische Mythen aufweisen, insofern die sagenhaften Monstren Babyloniens, Tiamat und Labbu, ihren genuinen Lebensraum im Wasser hatten.¹¹³ Eine Analogie zum Leviatan, dessen Heimstätte ebenfalls das Meer ist (vgl. Ps 74, 14), kann durch die Verwendung des Wassers in die Beschreibung des Drachen der Offenbarung eingetragen sein. Der Gegenpol des Wassers wird durch die personifizierte Erde in der Perikope dargestellt, die der Frau zu Hilfe eilt und das Wasser verschlingt, bevor dieses sie erreichen kann. Das Bild der das Wasser verschlingenden Erde ist dabei ebenfalls stark in das Gewand einer mythischen Darstellung gekleidet.¹¹⁴ Der Seher könnte hier die Erzählung der Zerstörung der Heere des Pharaos beim Exodus anklingen lassen, die ebenfalls von der Erde verschlungen werden und diese so zum Schutzbild des verfolgten Gottesvolkes wird (vgl. Ex 15,12).¹¹⁵ Die Exodus-Typologie zeigt die Zeit des Umbruches an und identifiziert die in der Vision geschilderte Zeit als eschatologische Zeit.¹¹⁶ Die radikale Veränderung der Lebensumstände für das Volk Gottes ist die entscheidende Verbindungslinie zum Motiv des Auszuges aus Ägypten. Das eschatologische Gottesvolk ist wiederum auf dem Weg hin zu einer Vollendung der Gottesbeziehung und muss sich angesichts der Drangsal der Wirklichkeit auf die Fürsorge Gottes verlassen. Dass alle kämpferischen Anfeindungen durch die Unheilsmacht, symbolisiert durch den Drachen, schlussendlich in das Leere verlaufen, beruht allein auf dem Vertrauen in Gott, dass er alles zum Guten wenden wird. Die Frau als Symbolgestalt zeigt deutlich, dass selbst die übernatürlichen Mächte des Drachen sie nicht erreichen können, da der Schutz Gottes weit

¹¹² Vgl. H. GIESEN, Offb 280.

¹¹³ Vgl. W. FOERSTER, *δράκων* 285.

¹¹⁴ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 239.

¹¹⁵ Vgl. für die Verbindung der Exodus-Thematik mit der Flucht der Frau die Darstellung bei J. H. KALMS, Stufz 88–96. Jürgen Kalms sieht gerade in der Fürsorge Gottes für sein Volk und der Analogie des Wüstenaufenthaltes und der Adlermetaphorik eine vorgeprägte Narratologie für die Vision in Offb 12.

¹¹⁶ Vgl. S. SCHREIBER, Sternenfrau 453.

größere Wirkmacht entfaltet.¹¹⁷ Die Macht des Chaos, symbolisiert durch den Wasserstrom aus dem Rachen des Drachen, hat keinen Einfluss auf die Frau. Damit ist die Macht des Drachen allerdings nicht als harmlos zu identifizieren. Was er an der Frau nicht vollbringen kann, das wendet er nun gegen ihr Geschlecht, die treuen Zeugen Christi. Auf die Ewigkeit hin gesehen erscheint die Macht des Drachen wirkungslos. Das Volk Gottes in der Endzeit ist dieser Unheilmacht hingegen real ausgesetzt und muss sich seiner aktiv erwehren. In diesem Kampf ist das Gottesvolk nicht der bedrohlichen und zugleich verführenden Kraft des Chaos chancenlos ausgeliefert, sondern es lebt aus der Hoffnung, dass die eigentliche Schlacht bereits am Kreuz geschlagen und gewonnen wurde.¹¹⁸ Der Feind Gottes ist bereits entmachtet, aber ist noch nicht machtlos. In der Treue zu Gott und seiner Botschaft, gerade auch in der Bedrängnis, zeigt sich die, die Verheißung erfüllende, Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe, da er ihnen das Bild der sich in unantastbarer Sicherheit befindenden Frau zeigt und ihnen den Einzug in das himmlische Jerusalem eröffnet. Das Bild ruft den bleibenden Zuspruch und die eschatologische Hoffnungsbotschaft des irdischen Jesu an Petrus und die mit ihm verbundene Ekklesia auf, dass die Unheilmächte der Sünde nicht über die Ekklesia triumphieren werden (vgl. Mt 16,18).

VII.1.4.2 Die Namen des Drachen

Der Verfasser der Offenbarung bietet im neunten Vers der Perikope einen Katalog an Namensschiffren für den Antipoden Gottes und seiner Ekklesia. Es scheint, als ob Johannes großen Wert auf eine umfassende und exakte Bezeichnung des Widergöttlichen gelegt hat, um ihm eine universale Rolle zuzuschreiben, die den Horizont eines einzelnen Kulturkreises sprengt. Der Drache aus Offb 12 soll als personifizierter Prototyp der Unheilmacht der Sünde dargestellt und benannt werden. Die Möglichkeit der Namensnennung durch den Seher lässt im Horizont antiker Vorstellungsmuster zugleich dessen innerstes Wesen erkennbar werden und zeigt an, dass im Unterschied zu Gott seine Macht nur eine

¹¹⁷ Vgl. H. GIESEN, Offb 293.

¹¹⁸ Unter Einbeziehung der Leiden Christi und der Partizipation der Ekklesia am Ostergeschehen werden die Aussagen über das Böse und die Beziehung zu ihm nicht lediglich zu „Durchhalteparolen“, sondern zum Kern einer Botschaft der Hoffnung, die bereits im Hier und Jetzt bis hin zur eschatologischen Vollendung tragbares Fundament für die Christinnen und Christen bildet. Anders die lediglich oberflächliche Betrachtung von Meinrad Limbeck, der zur wenig nachvollziehbaren Schlussfolgerung gelangt, dass der Seher mangelnde theologische Weitsicht besitze und sogar der gesamten Schrift der Offenbarung die vom Heiligen Geist ausgehende Inspiration versagt. Vgl. M. LIMBECK, Satan 385.

begrenzte und bereits gebrochene Grösse ist.¹¹⁹ Der Reiter auf dem weißen Pferd, der zur Symbolfigur Christi wird, trägt analog zu der Darstellung des Drachen ebenfalls viele Namen, wobei allerdings einer seiner Namen nur von ihm selbst benannt werden kann (vgl. Offb 19,12). In der Gegenüberstellung dieser beiden visionären Figuren wird anhand der Namensgebung wiederum deutlich, in welcher Relation sie zueinander stehen. Das Wesen Gottes und mithin seine Macht sind unergründlich und für den Gegner dadurch nicht einsehbar. Gott offenbart sich selbst, um sich den Menschen zu nähern und damit die Brücke zwischen Schöpfer und Geschöpf zu schlagen. Die Namen des Drachen spiegeln sein Wesen und der Katalog der Bezeichnungen zeigt, dass er eine fassbare Größe ist, deren Geheimnisse und Macht nicht unergründlich ist.

Die Betitelung ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος¹²⁰ lässt unweigerlich den Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen in den Blick geraten und die Rolle des Versuchers in ihr. Der Feind aus Offb 12 ist in biblischen Kontexten eine bekannte Größe von Beginn an.¹²¹ Gleich der Schlange aus der Paradieserzählung¹²² agiert der Drache als listiges Tier, um die Menschen in Versuchung, *i.e.* zur Abkehr von Gott, zu führen (vgl. Gen 3, 1–24). Die Identifikation des Teufels mit der Schlange in der Paradieserzählung kann in der dem Adressatenkreis der Offenbarung vorliegenden Form durchaus in Betracht gezogen werden.¹²³ Die Verbindungslinien zwischen dem Verführer der Eva und dem Satan wird in der jüdischen Literatur gezogen (vgl. äthHen 69,6; Weish 2,24). Die synonyme Verwendung als alte Schlange zur Bezeichnung des Teufels ist dabei ebenfalls aus rabbinischen Kreisen vertraut.¹²⁴ Die auch im paganen Vorstellungshorizont bestehende Deckungsgleichheit zwischen Drache und Schlange als Monstrum von ungeheurem Ausmaß darf hierbei für die Beschreibung vorausgesetzt

¹¹⁹ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 107; H. GIESEN, Offb 288.

¹²⁰ Das Adjektiv ἀρχαῖος ist dabei viel bedeutungsvoller als lediglich „alt“. Vielmehr bedeutet es, dass die Schlange von Beginn an war. Vgl. W. BAUER, Wörterbuch 220f.

¹²¹ Vgl. J. ROLOFF, Offb 129.

¹²² Das Wesen der Schlange der Paradieserzählung wird dadurch charakterisiert, dass sie schlauer als alle Tiere des Feldes sei (Gen 3,1). Dabei müsste das im Hebräischen zur Beschreibung genutzte נחש näherhin als listig übersetzt werden. Damit kommt das verführerische Talent der Schlange zur Sprache, das Eva in der Anklage durch Gott ausspricht (Gen 3,14). Diese verführerische Dimension innerhalb der ätiologischen Erklärung der Unheilsmacht der Sünde von Beginn an greift der Verfasser der Johannesoffenbarung auf, wenn er den Drachen als die alte Schlange betitelt und ihm direkt im Anschluss an die Betitelung die Verführung der ganzen Welt vorwirft (Offb 12,9). Vgl. für die Rolle der Schlange innerhalb der Paradieserzählung und die damit verknüpfte Versuchung zur Unheilsmacht der Sünde R. VORHOLT, Flucht 22–34.

¹²³ Anders C. R. KOESTER, Rev 549.

¹²⁴ Vgl. die Belege bei P. BILLERBECK, Briefe 814f. sowie P. BILLERBECK / H. STRACK, Evangelium 138f.

werden.¹²⁵ Wie am Beginn der Menschheitsgeschichte so wird der Drache auch in der Dämmerung der eschatologischen Endzeit versuchen den Menschen in seinen Bann zu schlagen, um ihn von Gott weg in seine „Freiheit“ zu führen. Das seine Freiheit eigentliche Knechtschaft bedeutet und schlussendlich zum Tode führt, wird erst in der eschatologischen Vollendung ersichtlich. Damit schlägt der Verfasser einen Bogen von dem Beginn der Welt hin zu ihrer eschatologischen Vollendung, weil „der urchzeitliche Gegner (...) auch der endzeitliche Gegner“¹²⁶ ist. Die Schlange tritt in biblischen Kontexten dabei vermehrt in Erscheinung, wenn ein drohendes Unheil bevorsteht, sodass ihr eine prägnante Rolle als Vorbotin des Unglücks zuzuschreiben ist.¹²⁷ Die feindlichen Streitmächte Ägyptens können in dieser Deutungslinie auch als das Zischen der Schlangen beschrieben werden (vgl. Jer 46,22). Der perfide Dolus, den die Schlange nutzt, liegt in der Manipulation der von Gott dem Menschen gegebenen freien Entscheidungskraft. Die Betitelung des Drachen durch den Seher als alte Schlange ruft die Möglichkeit der Blendung durch scheinbar mächtige Taten und die damit permanent verbundene Gefahr des Abfalls vom Glauben auf. Der Mensch scheint nicht davor gefeit, sich immer wieder neu selbst zu verlieren und zum Tänzer um ein goldenes Kalb (vgl. Ex 32) in je neuen Facetten zu werden. Die Schlange als Sinnbild der Versuchung nutzt die Schwäche des Menschen, die paradoxerweise zugleich seine Stärke ist, da ihm selbst die Option der Entscheidung gegeben ist, weil ein jeder und jede zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen ist (vgl. Offb 19,9). Die Annahme der Einladung auch entgegen aller anderweitigen Verlockungen der Welt ist die entscheidende Dimension des Glaubens jedes Individuums. Der Bogen, den die Offenbarung spannt, beginnt bei der Schöpfung der Welt und wird in der eschatologischen Neuschöpfung gipfeln (vgl. Offb 21,1). Das Motiv des endgültigen Ausschlusses und der Entmachtung der Schlange bei der Neuschöpfung der Welt ist bereits beim Propheten Jesaja grundgelegt (vgl. Jes 65,25). Mit der Niederlage der Schlange und ihrer Bestrafung als Folge der paradiesischen Umtriebe sind eigentlich die Machtverhältnisse, die unveränderbar im Verlauf der Geschichte manifestiert sind, bereits geklärt. Dennoch erliegt ein Teil der Menschheit immer wieder neu den Verlockungen des Versuchers. Mit der Einführung der alten Schlange zeigt Johannes auf, dass der Antipode von Beginn der Welt an eine bleibende Größe ist, dessen verführerische Macht über die Menschen erst im Eschaton endgültig zerschlagen wird.

Konkret nennt der Verfasser der Offenbarung zwei Namen für den Drachen: *Διάβολος* und *Σατανᾶς*. In der Tradition findet sich die Gewohn-

¹²⁵ Vgl. J. H. KALMS, Sturz 137.

¹²⁶ M. E. GÖTTE, Wächtern 257.

¹²⁷ Vgl. J. H. KALMS, Sturz 137.

heit, Teufel und Satan in synonymen Gebrauch zu verwenden.¹²⁸ Die Verbindung des Teufels mit ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος aus der Paradieserzählung wird bereits alttestamentlich hergestellt. Dessen Neid wird ätiologisch als für den Tod in der Welt verantwortlich angegeben (vgl. Weish 2,24¹²⁹). Die Nennung des Namens stellt somit einen direkten Bezug auf die äußerliche Gestalt des Drachen her. Da der Teufel für den Tod kausal zur Verantwortung gezogen wird, wird er zugleich als der Feind allen Lebens und damit als Feind der Schöpfung klassifiziert. Der Gebrauch innerhalb der Septuaginta lässt am ehesten das Bild eines kriegerischen Widersachers aufscheinen. So wird ein Kriegsfürst der Edomiter durch den Ausdruck σαταν als Widersacher Salomos gekennzeichnet (vgl. 1Kön 11,14 LXX). Analog hierzu wird im Buch Esther der Feind des Volkes Gottes, Haman, durch das Substantiv διάβολος bezeichnet (vgl. Est 7,4; 8,1). Die kriegerische Konnotation kann zunächst ohne religiösen Bezug einen paganen Feind bezeichnen, der nicht unmittelbar mit dem Gegenspieler Gottes gleichzusetzen ist.¹³⁰

Der Bezug zu einem Ankläger, wie der Satan im Buche Ijob begegnet (vgl. Ijob 1, 6–12), eröffnet bereits den Horizont zur transzendenten Sphäre und zum Auftritt als Widersacher der Schöpfung. Die Gefahr von der gerechten Anklage abzuweichen und sich in Bereiche der Diffamierung zu begeben, ist in der Person des Satans real.¹³¹ Die Eigenschaft wird in der jubelnden Verkündung des himmlischen Sieges zum Eigennamen des Drachen. Der Grund der Freude liegt darin, dass der Ankläger vor Gott der Christinnen und Christen kein Gehör mehr beim Allerhöchsten findet und so der anbrechenden βασιλεία τοῦ θεοῦ kein Hindernis mehr sein kann (vgl. Offb 12,10).¹³² Der biblische Auftrag des Satans, entnommen aus dem Vorstellungshorizont des Buches Ijob, der seine Zuspitzung innerhalb des Talmud und der jüdischen Dämonologie erfährt,¹³³ dass Satan als

¹²⁸ Vgl. G. v. RAD / W. FOERSTER, διάβολος 69–80, besonders S. 78f.

¹²⁹ In der Septuaginta fällt hier der Begriff Διάβολος.

¹³⁰ Vgl. J. H. KALMS, Sturz 139f.

¹³¹ Vgl. H. GIESEN, Offb 288.

¹³² Vgl. die Ausführungen von Hildegard Gollinger, die allerdings dem Satan die weitaus gewichtigere Rolle zuschreibt, dass er bis zu dem Zeitpunkt seines Sturzes aus dem Himmel den Anbruch der Gottesherrschaft verhindert hat. Das Reich Gottes hat sich allerdings bereits im Leben Jesu Bahn gebrochen und ist im Ostergeschehen unumstößlich etabliert. Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 108f.

¹³³ Der Name Satan als Substantiv verweist bereits auf diesen Auftrag, wenn er mit Anschuldiger oder Gegner übersetzt werden kann. Diese Rolle im Gegenüber zu den Menschen kommt ihm im Buch Ijob bereits zu, wenn er als himmlisches Wesen Menschen vor Gott beschuldigt. Hierbei ist er noch nicht als Feind Gottes zu klassifizieren. In der jüdischen Dämonologie verändert sich das Bild des Satans insofern, dass sein Impetus zur Anklage der Menschen offengelegt wird. Sammael, die rabbinische Chiffre für den Satan, handelt aus Neid, Wollust und Herrschsucht, um den Menschen zu

Ankläger der Gläubigen fungiert, wird diesem entzogen.¹³⁴ Der Teufel der Apokalypse wird gewaltsam aus dem Umfeld Gottes entfernt und ähnelt darin den Satanen¹³⁵ des äthiopischen Henochbuches, denen durch einen Erzengel versagt wird, weiterhin Anklage gegen die Menschen bei Gott vorzubringen (vgl. äthHen 40,7). Durch die Beraubung seines gewichtigen Auftritts innerhalb der Vorstellung eines Gerichts Gottes über die Menschen, in denen der Satan die Rolle eines Staatsanwaltes einnimmt,¹³⁶ wird er seiner himmlischen Kompetenzen radikal beschnitten. Der Sturz aus dem Himmel verunmöglicht es, dass er seine klagende Stimme vor Gott erhebt und somit ist ihm seine „Macht an der entscheidenden Stelle – im Himmel – bereits genommen.“¹³⁷ Der Seher verwendet die jüdische Vorstellung eines Anklägers der Menschen vor Gott, dessen sie sich am ehesten erwehren können, wenn sie ihm zuvorkommen und sich selbst anklagen, um dem Satan alle Argumente, die gegen sie sprechen, bereits vorwegzunehmen.¹³⁸ Dabei scheint es für Johannes kein Widerspruch zu sein, dass in dem Vorstellungshorizont der Apokalypse der Satan nicht Ankläger, sondern Angeklagter im eschatologischen Gerichtsverfahren sein wird. Seine manipulativen Versuchungen werden selbst zum Grund der Anklage der Menschen. Es bedarf im Gerichtshandeln keines externen Anklägers mehr, da Gott selbst in voller und alleiniger Souveränität zu Gericht über alle sitzen wird (vgl. Offb 20, 11–15).

Die frühjüdische Literatur kann den Satan zum Bösen per se aufsteigen lassen und personifiziert das Böse in ihm (vgl. slav Hen 29,5). Diesem Mythos schließt sich die Offenbarung an, um den in der Welt wirkenden Unheilmächten der Sünde ein Gesicht zu verleihen.¹³⁹ Der Satan wird zum Symbol des Bösen, er stiftet zur Sünde an (vgl. 1Chr 21,1) und tritt wie ein kriegerischer Feldherr auf. Seine Namensgebung, die auch in weltlichen Belangen sein aggressives Verhalten zum Ausdruck bringt, wird adaptiert, um seine Hybris aufzuzeigen, dass er selbst gegen den Schöpfer sich erheben will. Der Teufel als Aggressor zieht die Menschen in den Bann, weil er sie von Beginn an in Versuchung führt und von Gott

verderben (vgl. PirqeRei 13). Damit wird das Handeln des Satans nicht mehr als gerecht qualifiziert, sondern die böse Absicht ist der Antrieb der Anklage und dennoch ist er hier noch nicht seines Amtes beraubt. Neben der Funktion des Anklägers tritt die Figur des Satans ebenfalls als Todesengel in Erscheinung, den Jahwe aussendet. Vgl. hierzu die Belege bei P. BILLERBECK / H. STRACK, Evangelium 136–149.

¹³⁴ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 182.

¹³⁵ Auffallend ist hierbei, dass von den Satanen im Plural die Rede ist. Wahrscheinlich ist eine Analogie zu dem Heer aus Engeln zu sehen, die dem Drachen dienen (vgl. Offb 12,7).

¹³⁶ Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 97.

¹³⁷ J. H. KALMS, Sturz 142.

¹³⁸ Vgl. den anmerkenden Kommentar bei P. BILLERBECK / H. STRACK, Evangelium 141.

¹³⁹ Vgl. P. RICHARD, Apk 155.

trennen möchte. Die prägende Eigenschaft nennt der Text dann selbst, wenn er den Teufel dadurch klassifiziert, dass dieser versucht den ganzen Kosmos in seinen verführerischen Bann zu schlagen (vgl. Offb 12,9). Die Täuschung und Versuchung anderer Geschöpfe ist integraler Bestandteil seines Wesens.¹⁴⁰ In dieser Gestalt begegnet er bereits erfolglos Jesus in der Wüste (vgl. Mk 1,12f. parr.). Auf weit mehr Erfolg wird er bei der Versuchung der Menschen stoßen, nachdem er aus dem Himmel geworfen wurde (vgl. Offb 13,7f.). Gleich der Schlange im Paradies wird er zur Initialzündung eines Flächenbrandes, der zur Zerstörung führt, weil er die Macht besitzt, Menschen so sehr in die Irre zu führen, dass sie endgültig ihre Gottesbeziehung verneinen.¹⁴¹ Der himmlische Sieg über alle Mächte des Bösen ist zwar bereits errungen, doch auf Erden wird die Gefahr durch einen Abfall vom Glauben in der angebrochenen Endzeit maximalisiert.¹⁴² Die Anspielungen innerhalb der Sendschreiben auf die Wirkmacht des Satans (vgl. Offb 2,9.13.24; 3,9) lässt den Drachen nicht nur als mythische Gestalt in Erscheinung treten, sondern er wird zur Personifizierung real situierbarer Problemkonstellationen der Ekklesia und damit wird das Bild eines kosmischen Kampfes unmittelbar zum Relationsrahmen der Gemeinden in der Endzeit.¹⁴³ In Bezug zu den Verlockungen der Partizipation an den kultischen Handlungen des Kaiserkultes oder weiterer paganer Religionshandlungen wird die Gefahr des Glaubensabfalls und der Assimilierung mit einer Gesellschaft, die in Feindschaft zu Gott steht, konkret und mit ihr bekommt der Versucher ein weltliches Gesicht.¹⁴⁴ Die historisch greifbare Gefahr des Abfalls vom Glauben hält der in ähnlichen soziokulturellen Kontexten verfasste erste Petrusbrief in einem eindrücklichen Bild fest: „Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann.“ (1Petr 5,8)

VII.1.5 *Der Himmelskampf*

Auf die Entrückung des Sohnes zum Thron Gottes und der Flucht der Frau in die Wüste folgt der Blick in den Himmel, der einen Kampf des Drachen¹⁴⁵ gegen Michael und dessen Anhänger schildert. Michael ist

¹⁴⁰ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 550.

¹⁴¹ Dies erinnert an die drängende Warnung Jesu in seiner markinischen Endzeitrede (vgl. Mk 13,5.22). Diese Warnworte werden auf der Inhaltsebene in der Vision eingeholt.

¹⁴² Vgl. J. H. KALMS, Sturz 141.

¹⁴³ Vgl. T. NICKLAS, Frau 53f.

¹⁴⁴ Vgl. J. H. KALMS, Sturz 141.

¹⁴⁵ Eine besondere polemische Spitze könnte hierbei gegenüber dem paganen Sarapis kult vorliegen, da die Gottheit Sarapis oft in der Gestalt der Schlange auftritt und den Beinamen des unbesiegbaren Weltherrschers von seiner Anhängerschaft zugeschrie-

dabei der einzige Engel, der innerhalb der Offenbarung des Johannes namentlich genannt wird. Die Textzeugnisse der neutestamentlichen Literatur lassen ihn nur noch im Brief des Judas auftreten, dort allerdings wiederum in der prominenten Funktion des Kontrahenten des Teufels (vgl. Jud 9). Die alttestamentliche Vorlage findet sich im Buch des Propheten Daniel, wenn dieser ihn als den Beschützer¹⁴⁶ und starken Helfer des Gottesvolkes klassifiziert (vgl. Dan 10,13.21; 12,1).¹⁴⁷ Dem Autor des Wächterbuches scheint eine analoge Tradition vorzuliegen, wenn er ebenfalls im Duktus der Identifizierung von Engeln für spezifische Aufgaben zur Bewahrung der von Gott gegebenen Ordnung des Kosmos¹⁴⁸ Michael die Rolle des Beschützers des Volkes zuschreibt (vgl. äthHen 20, 1–7). Der etymologische Ursprung seines hebräischen Namens – Wer ist wie Gott? – zeigt zugleich die Hybris seines Gegenübers an, die zum Grund der kriegerischen Auseinandersetzung wird. Dieses himmlische Gefecht ist nicht als urzeitliches Geschehen zu betrachten,¹⁴⁹ sondern findet seinen Auslösepunkt im Christusereignis.¹⁵⁰ Der Kampf im Himmel stellt nicht lediglich „die erste große Niederlage Satans“¹⁵¹ dar, sondern es wird näherhin zu spezifizieren sein, dass die größte und alles entscheidende Niederlage der Unheilmacht der Sünde bereits im Tod und der Auferstehung Jesu Christi stattgefunden hat. Daher ist die Funktion des Erzengels auch nicht als Schutzmacht für den zum Himmel hin entrückten Knaben zu verstehen, sondern dieser ist bereits vorab den Fängen des Drachen entzogen.¹⁵² Der kosmische Kampf, der mit dem Sturz des Satans aus den himmlischen Gefilden enden wird, ist Zeichen der eschatologischen Endzeit. Dabei ist das Motiv des Satanssturzes¹⁵³ ebenfalls in der frühjüdischen Tradition weit

ben bekommt. Der Mythos der Unbesiegbarkeit der paganen Gottheit würde durch den Seher hierbei karikiert. Vgl. F. TÓTH, Tier 25.

¹⁴⁶ Hierbei ist jedoch auffallend, dass Michael in der alttestamentlichen Parallele nicht als Anführer einer Engelsarmee auftritt, sondern sich als Einzelperson dem Bösen stellt. Siehe hierzu C. NANZ, Ankläger 158.

¹⁴⁷ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 106.

¹⁴⁸ Die Engelsliste aus dem 20. Kapitel des äthiopischen Henochbuches bildet dabei eine Kontrastfolie zu der Darstellung der Engel in äthHen 8, die dort durchweg mit der negativen Konnotation versehen werden, dass sie eine besondere Expertise in der Zuwiderhandlung der göttlichen Ordnung besitzen. V. BACHMANN, Welt 83.

¹⁴⁹ Gegen H. KRAFT, Offb 170.

¹⁵⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 286.

¹⁵¹ A. WIKENHAUSER, Offb 96.

¹⁵² Mit H. GIESEN, Offb 286f. gegen W. BOUSSET, Offb 340f.

¹⁵³ Die enge motivische Verwandtschaft mit dem Topos des Himmelskampfes der Götter aus dem mythischen Umfeld mag durchaus gewisse Parallelen aufweisen, wenn die, vor dem Drachen Typhon fliehende, Isis den Horus gebiert, der ihren Widersacher schlussendlich bezwingen wird oder weitere pagane Mythen das Motiv eines himmlischen Gefechts zur Abwehr der Chaosmächte aufgreifen. Der Einfluss auf die in der Offenbarung dargestellte Kampfszene bedarf allerdings weiterer Belege und ist wahr-

verbreitet. Michael kommt innerhalb dieser Tradition eine entscheidende Rolle zu, da er in der Funktion des Beschützers des Gottesvolkes agiert. Er ist der Heerführer des Volkes der Erwählten und Hüter über das Chaos (vgl. äthHen 20,5). Die Kriegerrolle aus Qumram belegt das Bild des von Gott gesandten gerechten Streiters, der dem Volk im endzeitlichen Gefecht zur Seite gestellt wird (vgl. 1QM 9,15f.; 17,5–9). Das Resultat des Kampfes ist die Vertreibung des Drachen aus seinem eigentlichen Machtrefugium und der Sturz hin zur Erde, was seine Dynamis zeitlich (vgl. Offb 12,12) und räumlich stark terminiert.¹⁵⁴ Dem Drachen bleibt nur noch ein kurzes Zeitfenster, um seine unheilsbringende Macht auszuüben und auch sein Wirkradius ist nun beschränkt auf das Territorium des Erdkreises. Das Motiv des Satanssturzes begegnet bereits in den Evangelien. Lukas hält das Jesuslogion fest, dass Jesus den Satan vom Himmel hat stürzen sehen, um festzuhalten, dass sein Wirken den Satan all seiner Macht im Himmel berauben wird (vgl. Lk 10,18).¹⁵⁵ Im Kontext der Ankündigung des Gerichts über die Welt hält der Evangelist Johannes folgenden Ausspruch Jesu fest: „Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (Joh 12,31). Das verbindende Element hin zur Darstellung des Satanssturzes in der Offenbarung ist die Begründung des entscheidenden Auslösemoments für den Sturz des Gottesfeindes in der Inthronisation Christi.¹⁵⁶ Wie dieser im Johannesevangelium von der Verbindung des Gerichts und seiner Erhöhung spricht (vgl. Joh 12, 27–36), so wird auch die Entrückung des Knaben hin zum Thron Gottes der Marker für das Ende der himmlischen Aufenthaltsbewilligung des Satans.¹⁵⁷ Das Signum des Endes der Unheilsmacht der Sünde wird dadurch im Kreuzesgeschehen fixiert, wenn das Leben schlussendlich den Schrecken des Todes besiegt und die Hoffnung auf eine Partizipation an diesem eschatologischen Heilsgeschehen zum festen Grundstein der

scheinlich aus der kontextuellen Prägung der biblischen Schriften entstanden. Vgl. hierzu H. GIESEN, *Symbole* 274–276.

¹⁵⁴ Vgl. H. GOLLINGER, *Zeichen* 108, wobei diese hierin die grundsätzliche Besiegung des Drachen im Sturz erkennen mag. Die Grundlegung des Endes der teuflischen Macht ist m. E. allerdings bereits in der Auferstehung Christi zu fixieren.

¹⁵⁵ Vgl. F. BOVON, *Evangelium* 56–58 sowie die Studie von Joachim Ringleben, der ebenfalls die Entmachtung des Satans auf die Korrelation zum wirkmächtigen Handeln Gottes verweist. Vgl. J. RINGLEBEN, *Jesus* 60–75.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu die grundlegenden Überlegungen und intertextuellen Vergleiche innerhalb der Studie von Jürgen H. Kalms. Vgl. J. H. KALMS, *Sturz* 235–271.

¹⁵⁷ In synoptischer Betrachtung mit dem Lukasevangelium wird hierbei jedoch ein Bruch innerhalb der Tradition deutlich. Lukas platziert den Sturz des Satans vorösterlich und verbindet ihn mit der Macht über die Austreibung der Dämonen. Dabei wird ein Bogen zwischen dem Anbrechen der Basileia und dem Machtverlust Satans gespannt (vgl. Lk 18,17f.). Der endgültige Erweis des Sieges über alle widergöttlichen Mächte für die Welt zeigt sich jedoch auch bei Lukas im Osterereignis (vgl. Lk 24).

Glaubenden wird (vgl. 1Kor 15, 54–58). Der Grund des Sturzes ist indes nicht auf den Krieg Michaels und seiner Engel zurückzuführen, sondern der eigentliche Akteur des Geschehens ist Gott, der in der passiven Formulierung ἐβλήθη als der eigentlich Handelnde dargestellt wird.¹⁵⁸ Der Sturz des Gottesfeindes ist die Angelegenheit Gottes, weil auch die Äonenwende von Gott ausgeht und nur er der Garant der ewigen Herrschaft sowie der völligen eschatologischen Erfüllung sein kann. Was Gott aus dem Himmel verbannt, ist ebenso endgültig verbannt, wie seine Treue zu seinem Volk ewig währt, die sich in der Endzeit im Einzug des Gottesvolkes in das himmlische Jerusalem erweisen wird.¹⁵⁹ Die Zeit der Umtriebe des Drachen ist terminiert. Der Fall aus dem Himmel ist dabei ein Schritt auf dem Pfad seiner völligen Entmachtung¹⁶⁰. Der Siegeshymnus, der auf die Beschreibung des Sturzes folgt, bringt die zweifachen Konsequenzen der himmlischen Niederlage Satans zum Ausdruck. Im Himmel herrscht die Freude vor, weil das Böse hier keinen Platz mehr besitzt, der Erde indes gilt das „Wehe“, weil der Teufel gleich einem angezählten Boxer, um seine nur noch kurze Wirkzeit weiß und umso aggressiver wütet.¹⁶¹ Aus dem einstigen himmlischen Bewohner geht nach dem Sturz aus dem Himmel eine immense sowie konkrete Gefahr für die Ekklesia Gottes auf Erden aus, weil er diese auf der Erde verfolgen und zur Häresie versuchen wird.¹⁶² Damit ist der Drache auch nach der machtvollen Handlung Gottes für die Menschheit kein domestiziertes Untier, das es nicht mehr zu fürchten gilt, sondern in der eschatologischen Zeit werden seine Handlungen immer noch tödliche Konsequenz besitzen.

¹⁵⁸ Gegen Mathias Rissi, der den Sieg dem Vermögen der Engel unter der Anführerschaft Michaels zuschreibt. Vgl. M. RISSI, Hure 30. Mit Heinz Giesen. Vgl. H. GIESEN, Symbole 273, sowie DERS., Offenbarung 287.

¹⁵⁹ Auffallend ist hierbei die Bezugnahme auf den Sühnetod Jesu, dessen Blut den endgültigen Sieg über das Böse bereits festhält (vgl. Offb 12,11). An diesem Sieg darf die Ekklesia partizipieren, weil sie soteriologischen Anteil hat am Geschehen des Kreuzestodes und der Auferstehung.

¹⁶⁰ Vgl. C. NANZ, Ankläger 168.

¹⁶¹ Vgl. H. GOLLINGER, Zeichen 109.

¹⁶² Vgl. M. E. GÖTTE, Wächtern 260f.

VII.2 DAS TIER AUS DEM MEER

VII.2.1 Der Text

Offb 13, 1–8

¹Καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀνὰ βαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὄνομα[τα] βλασφημίας.

²καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην.

³καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἔθεραπεύθη. Καὶ ἔθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὅπισω τοῦ θηρίου

⁴καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ;

⁵Καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα [καὶ] δύο.

⁶καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίας πρὸς τὸν θεὸν βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας.

⁷καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος.

¹Und ich sah aus dem Meer ein Tier aufsteigen, das zehn Hörner und sieben Köpfe hatte, und auf seinen Hörnern zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen der Lästerung.

²Und das Tier, das ich sah, war gleich einem Panther und seine Füße wie die eines Bären und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und der Drache gab ihm seine Kraft und seinen Thron und große Macht.

³Und einer seiner Köpfe war wie geschlachtet zum Tod (=tödlich verwundet) und seine tödliche Wunde wurde geheilt. Und die ganze Erde lief voller Stauen dem Tier nach,

⁴und sie beteten den Drachen an, weil er dem Tier die Macht gegeben hatte, und sie beteten das Tier an und sprachen: Wer ist dem Tier gleich, und wer kann mit ihm Krieg führen?

⁵Und ihm wurde ein Maul gegeben, große Dinge und Lästerungen zu reden, und ihm wurde Macht gegeben, zweiundvierzig Monate lang zu wirken.

⁶Und es öffnete sein Maul zu Lästerungen gegen Gott, um seinen Namen und sein Zelt, (das sind) die im Himmel ihr Zelt Habenden, zu lästern.

⁷Und es wurde ihm gegeben, gegen die Heiligen Krieg zu führen und sie zu besiegen, und es wurde ihm Macht über jeden Stamm und jedes Volk und jede Sprache und jede Ethnie gegeben.

⁸καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες
οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οἳ οὐ
γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ
τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου
ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

⁸Und ihn werden alle Bewohner der
Erde anbeten, deren Name nicht
geschrieben ist im Buch des Lebens
des geschlachteten Lammes seit der
Grundlegung der Welt.

VII.2.2 Die Gliederung des Textes

Die Vision des Sehers entspricht in ihrem Aufbau der Dynamik der Narration. Zunächst wendet er sich der äußeren Beschreibung des Tieres zu, wobei der beschreibende Blick des Johannes als Erstes den Ursprungsort des Tieres schildert (V. 1a) und dann im Duktus der Erzählung die Köpfe des Ungetüms erblickt, die als erstes Körperteil den Fluten entsteigen (V. 1b). Darauf folgt die Gesamtbetrachtung der äußerlichen Erscheinungsform des Tieres, die plastisch durch Vergleiche aus der Tierwelt illustriert wird (V. 2a). Der Einschub des Ursprungsortes seiner Macht wirkt in der Abfolge der Schilderung des Tieres dabei wie ein Bruch mit der Erzähllogik (V. 2b). Das beeindruckendste Signum des Tieres ist seine scheinbare Todeswunde, die vor den Augen der Welt geheilt wird (V. 3a). Der Seher verknüpft dieses Merkmal mit seiner Wirkung und treibt somit die Dynamik der Vision voran. Das Heilen der Wunde als Machtdemonstration wird zum Grund der Verführung der Welt (V. 3b). Die folgenden Verse beschreiben die Dramatik des verführerischen Handelns des Tieres, dem es sogar gelingt, die Heiligen im Krieg zu besiegen, für die gesamten Bewohner der Erde. Sein machtvolles Auftreten und seine gotteslästerlichen Reden führen zur Anbetung durch die Menschheit (V. 4–8).

V. 1f.	Die äußere Erscheinung des Tieres aus dem Meer
V. 3a	Die tödliche Verwundung
V. 3b–8	Die Macht des Tieres

VII.2.3 Die äußere Erscheinung des Tieres

In direktem Anschluss an die Darstellung des verlustreichen Kampfes des Drachen mit den himmlischen Heeren tritt dieser an den Strand des Meeres und an selbiger Stelle steigt nun ein Tier aus den Fluten heraus. Sein Ursprungsort ist zugleich Charakterisierung seines Wesens.¹⁶³ Das Tier aus dem Meer ist im Kontext des Judentums als feindliche, chaotische

¹⁶³ Anders sieht dies Mathias Rissi, der dem Ursprungsort keine Bedeutung zumisst und seine Wahl nicht als gezielt ansieht. Vgl. M. Rissi, Hure 32.

und schlussendlich unergründliche Größe zu kategorisieren.¹⁶⁴ Gleich dem Adler, der das römische Reich symbolisiert, aus dem frühjüdischen 4. Esra-Buch entsteigt auch hier das Ungetüm dem Meere (vgl. 4Esr 11,1). Es scheint, als würde der Seher Johannes in seiner Vision eines jener mythischen Ungetüme aus der Tiefsee¹⁶⁵ erblicken, die als unmittelbare Bedrohung für die Menschheit betrachtet wurden. Die alttestamentliche Vorstellung des Meeres als Wohnraum für Wasserdrachen könnte hier mitschwingen (vgl. Ps 74,14). Dieser Vorstellungshorizont dient dann zugleich als Deutungsstütze für die Negierung einer erneuten Erschaffung des Meeres zum Zeitpunkt der Neuschöpfung (vgl. Offb 21,1).¹⁶⁶ In einem realgeschichtlichen Bezug ist für die angesprochenen christlichen Gemeinden Kleinasiens das Meer zugleich der Ort, von dem her die römischen Truppenkontingente über das östlich gelegene Mittelmeer das kleinasiatische Festland erobert hatten und damit zugleich das Einfallstor für den widergöttlichen Kaiserkult¹⁶⁷ sowie der alljährliche Landungspunkt des Prokonsuls zu seiner Visite der Stadt Ephesus, die der Sitz des Statthalters der gesamten Provinz Asia darstellte¹⁶⁸.

Der Seher beschreibt, wie ein Tier aus den Untiefen des Meeres an Land tritt. In der Logik des Bildes wird zunächst dessen Polykephalie für den Beobachter ersichtlich. Das Tier aus dem Meer besitzt analog zu der Darstellung des Drachen ebenfalls sieben Häupter und zehn Hörner¹⁶⁹. Lediglich die Anzahl der Diademe ist der neuen Verortung auf den Hörnern angeglichen. Dabei ist die summarisch größere Anzahl der Diademe kein Hinweis auf eine größere Machtfülle, die die des Drachen übersteigt, sondern es ist die Vollzahl aller Menschlichen, die immer auch eine Zahl der Begrenztheit ausdrückt.¹⁷⁰ Die Zahl der Häupter entspricht einer Addition der Häupter der Tiere, die in der Vision des Danielbuches erscheinen und diese Tiere werden insgesamt für die äußere Darstellung

¹⁶⁴ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 185f.

¹⁶⁵ Welche grundlegend tiefen Spuren die Deutung von Meeresungeheuern als Sinnbilder der Chaosmächte in der rabbinischen und alttestamentlichen Darstellung der Mythologie hinterlassen haben, zeigt die Studie von G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Leviathan* 263–283.

¹⁶⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 302.

¹⁶⁷ Vgl. J. ROLOFF, Offb 136.

¹⁶⁸ Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Buch105.

¹⁶⁹ Diese Hörner und Häupter werden im weiteren Verlauf der Offenbarung des Johannes mit den sieben Hügeln Roms (vgl. Offb 17,9) respektive den zehn Königen identifiziert (vgl. Offb 17,12). Eine realgeschichtliche Identifizierung mit konkreten Persönlichkeiten des römischen Kaisertums ist im Endeffekt müßig und nutzlos, da bei aller Gelehrtheit keines der Deutungsmodelle überzeugen kann. Vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 139 und die dortigen Ausführungen.

¹⁷⁰ Vgl. H. GOLLINGER, *Zeichen* 87.

des Tieres als eine Vorlage gedient haben (vgl. Dan 7, 2–7).¹⁷¹ Das Tier wird in seiner ausufernden Machtdemonstration zum Ebenbild des Drachen aus Offb 12.¹⁷² Die Erscheinung des Tieres strahlt von Beginn an Bedrohlichkeit und Macht aus. Es erhält in seiner dargestellten Form und durch die Machtübergabe durch den Drachen die Funktion eines Stellvertreters des Satans für irdische und politische Belange.¹⁷³ Die Namen auf dem Haupt zeigen die Stoßrichtung an, gegen wen das Tier sich wendet. Es eignet sich Hoheitsprädikate zu, die nur einem zukommen dürfen: Gott.¹⁷⁴ Die lästerlichen Namen auf seinen Häuptern sind dabei Ausdruck seines Wesens, zu dem der Topos der Blasphemie genuin gehört.¹⁷⁵ Die soziokulturelle Verortung darf im Leben der Gemeinden Kleinasiens zu finden sein, wenn der dortige Kaiserkult von den Bewohnern der Provinz verlangte, dem Herrscher göttliche Namen zuzuschreiben.¹⁷⁶ Es wird sich konkret um die Titel der Kaiser handeln, die eine Vergöttlichung der Person implizieren: *Augustus*, *Divus* und *Dominus et Deus*.^{177, 178} Das Tier aus dem Meer steht in diesem Kontext nicht nur für eine einzelne Kaiserfigur, sondern für das römische Imperium, das als kollektive Größe das Unglück der Christinnen und Christen in der Bedrängnis hervorruft.¹⁷⁹ Der einzelne Kaiser wird damit zum Inbegriff für alle Kaiserfiguren, die sich selbst göttliche Dignität zuschreiben und diese gottgleiche Identifikation ihrer Personen auch von ihren Untertanen erwarten.¹⁸⁰ Die Offenbarung befindet sich in ihrer Opposition zum römischen Reich in einer Sonderrolle innerhalb des Gesamtduktus der Schriften des Neuen Testaments. Der römische Staatsapparat wird im letzten Buch der Heiligen Schrift durchweg negativ konnotiert und als Auswuchs des Bösen angeprangert.¹⁸¹ Eine Novellierung ist dabei jedoch beachtenswert, da Johannes von Patmos keine eigene Staatstheorie entwirft, um damit ein ihm vorliegendes Staatsgebilde zu verurteilen, sondern der Kern seiner Kritik zielt auf die Hybris der Anmaßung diviner Attribute für Menschen und eine Vergöttlichung der Kaiser zugunsten der Manifestation ihres Absolutheitsanspruches, der für einen Monotheisten keinen anderen Vorwurf als den der Gotteslästerung zulässt.¹⁸² Damit universalisiert der

171 Vgl. H. KRAFT, Offb 175; G. GLONNER, Bildersprache 139.

172 Vgl. A. WIKENHAUSER, Offb 100.

173 Vgl. F. MUSSNER, Weltherrschaft 222; anders sieht dies M. RISSI, Hure 32f.

174 Vgl. E. PETERSON, Offb 119.

175 Vgl. M. RISSI, Hure 32.

176 Vgl. G. GLONNER, Bildersprache 122–124.

177 Der letzte Titel wurde vor allem von Domitian eingefordert.

178 Vgl. H. GIESEN, Offb 303.

179 Vgl. W. BOUSSET, Offb 358.

180 Vgl. H. GIESEN, Offb 303.

181 Vgl. K. WENGST, PAX 147.

182 Vgl. H. GIESEN, Reich 2565.

Seher zugleich seine Botschaft von historischen Ereignissen ausgehend auf alle Zeiten, in denen Menschen sich göttliche Verehrung anmaßen und ihre Posten mit Titeln schmücken, die Gott allein zustehen.

Die äußerliche Erscheinung des Tieres ist die eines „Kompositmonsters“¹⁸³ und eine Reminiszenz an die vier Tiere, die dem Propheten Daniel in seiner Vision erscheinen und dort ebenfalls dem Meer entsteigen (vgl. Dan 7,3). Das Tier der Apokalypse trägt die Züge des Panthers aus Dan 7,6, seine Füße sind angelehnt an die Erscheinung eines Bären in Dan 7,5 und sein Maul wird analog zu dem Löwen beschrieben, den Daniel in 7,4 schaut. Das in eins fallen der vier Tiere aus der Vorlage des Danielbuches hebt die Bedrohlichkeit des Tieres hervor und führt zu einer „Intensivierung des Bösen, (erreicht) durch (die) Aufsummierung des bisher gewordenen Bösen“¹⁸⁴. Die gewählten Tiere sind ausnahmslos eindrucksvolle Gestalten, die eine Machtfülle repräsentieren, wie sie in der Natur ihresgleichen sucht: Der Panther, eine der kräftigsten Großkatzen der Welt und eine der Symbolfiguren für das Perserreich, der Bär als gefährliches Raubtier, der bereits im Alten Testament aufgrund seiner Lebensbedrohlichkeit als Synonym für Gefahr galt (vgl. Hos 13,8), sowie der Löwe, der aufgrund seiner Unberechenbarkeit als gefahrvoller Gegner und zudem als Symbolgestalt des Königtums im Orient gilt.¹⁸⁵ Alles an dem Ungetüm, das Johannes erscheint, strahlt Bedrohlichkeit und Lebensfeindlichkeit aus. Die königlichen Aspekte sind gepaart mit der unberechenbaren Gefahr, die von einem Akteur ausgeht, der zerstörerische Macht besitzt und sich gegen Gott und damit auch gegen die Schöpfung wendet. Das Aussehen des Tieres ist seine Botschaft. Es ist die Demonstration seiner ihm zufallenden Macht, die ein devotes Verhalten bei all denjenigen hervorruft, die nicht auf den Glauben an die alles überstrahlende Macht Gottes setzen. Im Kern ist es bloßes Blendwerk und Vernebelungstaktik, da die entscheidende Schlacht über den Mäzen des Tieres, den Drachen, bereits im Himmel entschieden wurde. Die Mischgestalt des Wesens aus dem Meer lässt dennoch seine eschatologische Brisanz deutlich überzeichnet hervortreten. Durch die Verquickung der Abfolge der vier Weltreiche, für die die vier Tiere bei Daniel symbolisch stehen, „verkörpert das siebenköpfige und zehnhörnige Ungeheuer die völlige unterdrückende Herrschaft und dehumanisierende Macht.“¹⁸⁶ Der entscheidende Faktor in der Darstellung der Tiere ist das Machtverhältnis in Relation zu Gott.¹⁸⁷ Der Auftritt des

183 K. BERGER, Apk 976.

184 J. DOCHHORN, Prophetie 111.

185 Vgl. hierzu die Studie von G. GLONNER, Bildersprache 134–137.

186 E. SCHÜSSLER FIORENZA, Offb 106.

187 Vgl. T. NICKLAS, Frau 56f. Tobias Nicklas zieht noch eine Parallele zu der Darstellung eines mythischen Untieres aus dem Buche Ijob, um eine weitere Gegenfigur zur Macht Gottes anzuführen.

Tieres, das seine Traditionswurzeln in den vier Tieren des Danielbuches besitzt, lässt den Topos des Gerichts unweigerlich anklingen.¹⁸⁸ Der Prophet Hosea kann Jahwe ebenfalls als reißendes Raubtier¹⁸⁹ beschreiben, um mit drastischen Bildern die drohenden Bestrafungen der Verfehlungen Israels nachzuzeichnen (vgl. Hos 13, 7–9). Die Tiermetapher und die damit einhergehende Vernichtung in der lebensfeindlichen Begegnung mit der Natur wird zum Schreckensszenario für all diejenigen, die das Gericht in trennender Art und Weise ereilt. Bei den Gläubigen, die auf eine eschatologische Hoffnungsperspektive setzen, lässt dies dahingegen nicht lediglich Verzagen zurück, sondern Vertrauen auf die für sie alles zum Guten wendende Agape Gottes, die im Gericht wahre Gerechtigkeit herstellt und alle gottfeindlichen Mächte untergehen lässt sowie diese ihrer scheinbaren Machtposition beraubt. So unvorstellbar wirkmächtig und herrschaftlich das Tier dargestellt wird, umso kleiner ist seine wahre Macht im Angesicht des einzig wahren Gottes.¹⁹⁰ Die ungeheuerliche Mächtigkeit des Tieres lässt sich in der Gegenüberstellung mit der Macht Gottes insofern betrachten, als dass wiederum alle menschlichen Vorstellungsmuster zersprengt werden und in der Betrachtung der wahren göttlichen Größe unzulänglich bleiben.

VII.2.4 Die tödliche Wunde

Einer der sieben Köpfe wird durch den Seher näherhin betrachtet und spezifiziert. Das Haupt weist die Besonderheit auf, dass es eine scheinbar schreckliche Wunde tragen muss, deren Ursprung zunächst nicht näher charakterisiert wird,¹⁹¹ die aber eigentlich zum Tode führen würde. Dabei

¹⁸⁸ Vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 138f.

¹⁸⁹ Dabei nutzt der Prophet ebenfalls das Bild des Löwen, des Panthers und des Bären, allerdings in abgewandelter Form. Die Kernbotschaft deckt sich mit der Aussage der Tierbilder in der Offenbarung. Die Gefährlichkeit der Raubtiere in der Konfrontation mit dem Menschen ist das entscheidende Signum. Hier kann keiner bestehen, der nicht auf einen größeren Schutz hoffen kann.

¹⁹⁰ Dieser Grundtopos durchzieht wohl auch das Denken des heiligen Thomas von Aquin, wenn er im Anschluss an Augustinus formuliert, dass das Böse im Kontrast zum Guten diesem dient, um seine eigentliche Größe, die des Guten, umso klarer heraustreten zu lassen und zu dessen Bewunderung führt: „*Sed malum est huiusmodi: dicit enim Augustinus, quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est: quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, in quantum est malum, est aliquid.*“, Thomas v. Aquin, *De malo*, q.1, a.1, ad 14.

¹⁹¹ Ob der Ursprung dieser Wunde theologisch aufgeladen auf die Auferstehung Jesu zurückzuführen ist, bleibt eher fraglich. Vor allem unter der Prämisse, dass der Drache an ihr ein „Heilungswunder“ vollzieht und damit entscheidend gegen das Kreu-

steht die tödliche Verletzung des einen Hauptes im Sinne eines *pars pro toto* für die körperliche Bedrohung des ganzen Tieres aus dem Meer.¹⁹² Diese augenscheinliche Todeswunde erfährt eine wundersame Heilung. Der Ursprung der Heilung scheint der Drache zu sein, der seinem Anhänger diese wundersame Gunst zukommen lässt, um im weiteren kausalen Geschehen selbst, aufgrund seiner großen Wirkmächtigkeit, Anbetung zu erfahren.¹⁹³ Der Grund der Heilung ist damit nicht in erster Linie eine Genesung des Tieres von seinen Leiden, sofern die Wunde überhaupt als reale Gefahr für das Tier anzunehmen ist,¹⁹⁴ sondern vielmehr der Erweis der überbordenden Macht des Drachen, die er im Angesicht der Menschheit demonstriert, um diese zur Anbetung zu verleiten.

Für einen realgeschichtlichen Bezug zu einer Kaiserfigur, die den gewaltsamen Tod durch das Schwert gefunden hat, wie *Offb* 13, 14 die Herkunft der Wunde des Tieres charakterisieren wird, gibt es lediglich zwei historische Gestalten,¹⁹⁵ die hierfür in Frage kommen. Für die antike Gesellschaft sind gerade Narben Ausdruck einer unverwechselbaren Identität eines Menschen und sie werden zur Beschreibung eigens herangezogen, um eine Person zu identifizieren, sodass die tödliche Schwertwunde eine wichtige Identifikationslinie unter realgeschichtlichen Bezügen darstellt.¹⁹⁶ An der *Idus Martii*, an welcher der Komplott gegen Gaius Julius Caesar seinen Höhepunkt in der in die Tat umgesetzten Ermordung des Regenten findet, werden die Dolche der Verschwörer zur Todeswaffe Caesars.¹⁹⁷ Und auch den durch das Schwert herbeigeführten Freitod des Nero¹⁹⁸ beschreibt der römische Schriftsteller.¹⁹⁹ In das Bild der tödlichen Verwundung, die

zesgeschehen handeln könnte, würde die unumkehrbare Äonenwende durch die Proexistenz Christi mit einem Fragezeichen versehen. Anders P. RICHARD, *Apk* 170.

¹⁹² Vgl. U. B. MÜLLER, *Offb* 250.

¹⁹³ Vgl. F. TÓTH, *Tier* 19–21.

¹⁹⁴ Die Wunde des Tieres lässt Erik Peterson an die Darstellung des Simon Magus denken, der ebenfalls nur zum Schein den Tod erleidet und aufersteht. Alles an dem Untier ist bloßer Schein in Relation zum Sterben und zum Auferstehen Christi. Es dient lediglich der Blendung und der Nachahmung des Geschicks Jesu. Vgl. hierzu E. PETERSON, *Offb* 119f.

¹⁹⁵ Hermann Lichtenberger weist noch aufgrund der Lästerungen gegen das jüdische Volk und die insgesamt angespannte Beziehung zum Judentum auf den Kaiser Caligula. Dessen Leiden, von dem er genesen ist, ist allerdings keine Schwertwunde oder andere Art eines Gewaltdelikts, sondern eine Krankheit. Vgl. H. LICHTENBERGER, *Apk* 186f.

¹⁹⁶ Vgl. F. TÓTH, *Tier* 27f.

¹⁹⁷ Vgl. Gaius Suetonius Tranquillus, Gaius Julius Caesar, 82.

¹⁹⁸ Dass dieser Tod eher durch Zwang und der Furcht einer Verhaftung, die eine öffentliche Demütigung und Verurteilung nach sich ziehen würde, herbeigeführt wurde, verschweigt Sueton nicht. Er beschreibt vielmehr das Ringen des Herrschers um einen würdevollen Abgang und seine Furcht vor dem Tode.

¹⁹⁹ Vgl. Gaius Suetonius Tranquillus, Nero, 49.

dennoch nicht zum Tode führt, ist bei einer Vernetzung in der Entstehungsgeschichte der Offenbarung mit dem Imperium Romanum der Mythos des *Nero redivivus* eingetragen. Nero starb im Jahre 68 n. Chr. im Alter von 32 Jahren²⁰⁰ durch seine eigene Hand. Die Todesart sowie die mit seinem Tod verbundenen Gegebenheiten führten bei einigen Teilen des römischen Volkes und vor allem innerhalb seiner Anhängerschaft zu der Ansicht, dass Nero überhaupt nicht gestorben sei, sondern sich vielmehr auf der Flucht zu den Parthern, mit denen er zeitlebens eine gute Beziehung pflegte, befinde oder bereits dort eingetroffen sei.²⁰¹ Sueton weiß als unterstützendes Moment dieses Gedankengutes innerhalb der römischen Gesellschaft und der Verbindung Neros zu den Parthern davon zu berichten, dass der Partherkönig Vologaeses durch eine Gesandtschaft an den Senat darum bitten ließ, dass das Andenken an Nero hochgehalten und gepflegt werden solle.²⁰² Aus der in Teilen der Öffentlichkeit vorherrschenden Meinung, dass Nero dem Tode entgangen sei, entwickelte sich rasch eine legendarische Ausgestaltung der Wiederkunft Neros. Der Glaube, dass Nero noch lebe und wiederkommen würde, verbreitete sich rasch.²⁰³ Das 4. Buch der Orakel der Sibyllinen, das in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus entstanden ist, berichtet zunächst ebenfalls von der Flucht Neros in das östlich gelegene Partherreich (vgl. OrSib 4, 119–124) und kündigt dann von dessen geplanter kriegerischer Rückkehr nach Rom (vgl. OrSib 4, 137–139). Das 4. Buch der Sibyllinen ist ein Zeugnis für die jüdische Verarbeitung einer paganen Volkserwartung, die aufgrund des Verlustes des Reichtums dieser Region während der römischen Besatzung durch eine antirömische Propaganda im Osten des Reiches geprägt ist.²⁰⁴ Das 5. Buch der Orakel der Sibyllinen ändert die Grundstimmung und verschiebt die Rolle Neros hin zu der eines eschatologischen Gegenspielers. Nero ist es, der sich der Hybris hingibt (vgl. OrSib 5, 28–34) und in der Endzeit als kriegerischer Herrscher auftritt (vgl. OrSib 5, 361–384). Dessen zerstörerische und gottfeindliche Zeit wird schlussendlich durch eine messianische Gestalt beendet (vgl. OrSib 5, 414–433). Der deutlichste Kontrast zur Darstellung innerhalb der Apokalypse liegt darin, dass es zur Abfassungszeit der Offenbarung des Johannes keine Schriften gibt, die eine Erwartung belegen, dass Nero nach seinem Tode aus der Unterwelt hervorsteigen und wieder auf Erden wandeln würde.²⁰⁵ Die Legenden bilden sich vielmehr um die Flucht Neros hin zu seinen Verbündeten, den Parthern, anstelle des gewählten Freitodes. Die scheinbare Todeswunde

²⁰⁰ Vgl. K.-J. MATZ, Wer 37.

²⁰¹ Vgl. H. GIESEN, Reich 2566f.

²⁰² Vgl. Gaius Suetonius Tranquillus, Nero, 57.

²⁰³ Vgl. Publius Cornelius Tacitus, *Historiae*, II, 8.

²⁰⁴ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 298.

²⁰⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 389.

des ersten Tieres aus dem Meer kann daher nicht vollständig auf die Legende Neros bezogen werden.²⁰⁶ Der Seher Johannes hätte daher analog zu seinem sonstigen Gebrauch vorgeprägter Topoi auch hier die Legende um den *Nero redivivus* im Dienste seiner Theologie transformiert, um ein neues Bild zu kreieren, das den satanischen Gegenspieler Christi mit den Facetten des wiederkehrenden Neros ausstattet, aber eben nicht darin aufgehen lässt, sondern konzeptionell erweitert.²⁰⁷ Ob Johannes hierbei bereits von der jüdischen sowie christlichen Vorstellung wusste, die die Erwartung eines wiederkehrenden Nero eng mit der eschatologischen Ankunft des Gegenspielers Gottes verknüpfte,²⁰⁸ oder ob er nicht selbst vielmehr durch seine Darstellung im 13. Kapitel der Offenbarung dieses Bild prägte, muss offenbleiben.²⁰⁹

Das Bild der scheinbaren Todeswunde des Tieres ist eine pervertierende Darstellung des Signums des Sühnetodes Christi²¹⁰ und das gesamte Tier wird dadurch als „teufliche Imitation Christi“²¹¹ entlarvt. Das Lamm trägt bleibend die Schächtwunde, welches es im Tod erlitten hat, um eine soteriologische Wende für die Menschheit herbeizuführen. Das ἀρνίον wird somit zum Kämpfer für das Leben, wohingegen das Tier von einer eschatologischen Warte aus betrachtet zur Symbolgestalt des Todes wird.²¹² Weil die Verletzung – entgegen doketistischer Vorstellungen²¹³ – bleibend zur Identität die Lammes gehört, wird diese Wunde an seinem Körper nicht einfach „hinweggenommen“, sondern Johannes fokussiert auf dieses Merkmal in seiner Darstellung Christi (vgl. Offb 5,6).²¹⁴ Dahingegen ist die Heilung der Todeswunde des Tieres durch den Drachen eng verknüpft mit der Anbetung durch die fehlgeleitete Menschheit.²¹⁵ Die alle Logik der Welt durchbrechende Stärke in der Schwachheit des Lammes ist der

206 So auch Mathias Rissi, der allerdings nicht das bildtheologische Potenzial des Sehers, der es immer wieder schafft, diverse Traditionslinien zu einer neuen Komposition zusammenzuführen, an dieser Stelle hervortreten lässt, sondern aufzeigt, an welchen Punkten eine direkte Bezugnahme zu Nero scheitert. Mit Recht verweist er allerdings auf die Unzulänglichkeit einer kompletten Gleichsetzung des Tieres mit dem römischen Reich. Vgl. M. RISSI, Hure 33.

207 Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 299f. sowie H. GIESEN, Reich 2569.

208 Dies geschieht beispielsweise in dem nach der Offenbarung entstandenen apokryphen Werk der Himmelfahrt des Jesaja (vgl. AscJes 4, 2–14).

209 Vgl. T. HOLTZ, Offb 97f.

210 Wenig überzeugt, unter Einbeziehung des gesamten Texts der Johannesoffenbarung, dass die tödliche Wunde nicht in Verbindung zum Osterereignis gedacht werden muss, sondern als selbstständiges Motiv steht. Vgl. G. GLONNER, Bildersprache 141.

211 U. WILCKENS, Theologie 271.

212 Vgl. C. L. P. CHANG, Metapher 95.

213 Vgl. als Übersicht zum doketistischen Vorstellungshorizont den Artikel von T. HAINTHALER, Duketismus 301f.

214 Vgl. hierzu auch die exegetischen Beobachtungen im Kapitel VI.1.2.1.5 dieser Studie.

215 Vgl. A. SATAKE, Offb 297.

Stein des Anstoßes für die Gegnerschaft Gottes und zugleich entgegen aller Denkmuster der Welt der Grund der Hoffnung für die Gläubigen. Hierin erweist sich die menschliche Hürde dem *mysterium fidei* zu folgen, anstelle sich in irdische Machtverstrickungen zu verfangen und auf scheinbare Machterweise des Satans zu vertrauen. In der Opposition zu Christus und seiner sühnetheologischen Proexistenz wird das Tier in einer ostentativen Darstellung zum Bild des Anti-Christen.

VII.2.5 Das Tier und der Drache

Das Tier steht in einer engen Beziehung zum Drachen. Von ihm erhält es seine Kraft, seinen Thron und seine Macht schlechthin (vgl. Offb 13,2). Die ganze Existenz scheint verwiesen zu sein auf seinen diabolischen Herrn. Dieser ist ebenfalls für die Heilung seiner scheinbaren Todeswunde und damit kausal für die Anbetung des Tieres durch die Menschen verantwortlich.²¹⁶ Der Seher scheint in dieser Inthronisation eine Reminiszenz an die Machtübergabe an das Lamm im Thronsaal Gottes einzuspielen. Diese „polemische Parallele“²¹⁷ hat ihren Grund in der Gleichsetzung des Prinzips einer übergeordneten Macht – der Drache und der, der auf dem ewigen Thron sitzt –, die an die untergeordnete Instanz – das Tier aus dem Meer und das Lamm – Machtbefugnisse überreicht und diese damit legitimiert. Dabei wird allerdings an entscheidender Stelle ein Kontrast aufgebaut. Das Tier ist, anders als das Lamm, passiv und der Drache agiert in alleiniger Vollmacht, indem er seinem Gefolgsmann die Macht lediglich gibt. Völlig konträr dazu verhält sich die Beziehung zwischen Gott Vater und dem Sohne, wenn das Lamm das Buch aus der rechten Hand Gottes nimmt und nicht lediglich empfängt (καὶ ἦλθεν καὶ ἔληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου. (Offb 5,7). Alles an der Macht und Herrlichkeit des Tieres ist rückverwiesen auf die Gestalt des Drachen (vgl. Offb 13,2). Eine Partizipation im Sinne einer wahren Teilhabe findet auf dieser Ebene nicht statt. Die klare Hierarchie bleibt auch bei der Einsetzung auf seinen Thron für das Tier unüberwindbar. Die Konsequenzen für die Einhaltung der Versprechen an die Anhänger des Tieres sind damit ebenfalls lediglich an die Macht des Drachen rückgebunden. Das Tier selbst scheint keine Möglichkeit aus sich heraus zu besitzen, um für seine Anhängerschaft einzustehen und seine Anbetung aufgrund seiner eigenen Fähigkeiten heraus zu rechtfertigen. Wer das Tier anbetet, der betet in konsequenter Fortsetzung eigentlich den Drachen an. Dieses Prinzip eröffnet eine Verbindung zwischen einer menschlichen

²¹⁶ Vgl. F. TÓTH, Tier 19–21.

²¹⁷ H. GIESEN, Offb 305.

Herrschergestalt und dem scheinbar göttlich agierenden Drachen. Die Heilung von einer unheilbaren Krankheit oder wie in diesem Falle die Genesung von einer Todeswunde lässt in der antiken Vorstellungswelt den so betroffenen Menschen im Licht einer göttlichen Schutzmacht²¹⁸ erscheinen, die sich um ihn sorgt.²¹⁹ Der besondere Gunsterweis einer Gottheit an einem Menschen führte in der Kultpraxis zur gemeinsamen Verehrung der Gottheit mit einer Herrschergestalt, sodass es zu einer Kultpartnerschaft kam, wenn beispielsweise im Rahmen der römischen Mythologie der Kaiser als Verehrungspartner der Gottheit eingesetzt wurde (σύνναος θεός). Der Gott wurde zum Patron des römischen Kaisers, der sich mit dessen Insignien schmückte und sich mit ihm in Union verehren ließ.²²⁰ So wird beispielsweise Nero in Verbindung mit den Eigenschaften Apollons gebracht.²²¹ Diese Nähe sakraler Verehrung und politischer Wirklichkeiten ist für die römische Gesellschaft kein Novum, sondern eher die Regel, da es eine enge Verstrickung zwischen politischen und religiösen Institutionen gab, was zu einer Unmöglichkeit der Vorstellung einer Trennung dieser Bereiche führte.²²² Die Anlehnung der äußeren Gestalt des Tieres an diejenige des Drachen mag diese Verbindungslinie sichtbar machen, sodass das Tier aus dem Meer quasi als „Spiegelbild“²²³ des Drachen aus diesem entsteht, um dessen Macht auszuüben. Das Tier ist unmittelbar verwiesen auf den Drachen und spiegelt hierin eine realgeschichtliche Größe, wenn sich römische Herrschergestalten in die Nähe von göttlichen Identifikationsfiguren rücken, und sich deren Attribute aneignen, um sich, schlussendlich alle Grenzen zwischen Transzendenz und Immanenz verschwimmen lassend, selbst als Götter verehren zu lassen.

Die Anbetung des Tieres und damit des Teufels bleibt nicht lediglich auf einer symbolisch-kultischen Ebene stehen, sondern wird zum Ausdruck des inneren Zusammenhangs zwischen der göttlichen Verehrung und dessen Weltherrschaft.²²⁴ Wer den Kaiser als Gott verehrt, der zementiert damit zugleich dessen Herrschaftsanspruch. Die angestrebte Herrschaft

²¹⁸ Für Heilungswunder ist hierbei im römischen Kontext vor allen Dingen auf den Kult um Asklepios zu verweisen, dem die Sphäre der Heilung zugeschrieben wird.

²¹⁹ Vgl. O. WEINREICH, Heilungswunder 134f.

²²⁰ Vgl. zur Verquickung der kultischen Verehrung eines römischen Kaisers und einer Gottheit F. ΤΩΤΗ, Tier 22f., der ebenfalls auf die Adaption bestehender hellenistischer Vorbilder verweist.

²²¹ Vgl. Gaius Suetonius Tranquillus, Nero, 53.

²²² Vgl. B. LINKE, Religion 51f.

²²³ M. EBNER, Spiegelungen 116.

²²⁴ Vgl. K. BERGER, Apk 977. Klaus Berger verweist hierbei noch auf die Episode des Angebots des Teufels an Jesus, ihm die Weltherrschaft zu übertragen, falls dieser ihn anbeten würde. Weil Jesus dieser Versuchung souverän widersteht, wird die Macht des Satans über ihn und im Prinzip über die gesamte Schöpfung in ihren Grundfesten negiert (vgl. Lk 4,5f.).

des Satans ist hierbei nicht lediglich auf ein Territorium beschränkt, sondern sein Handeln zielt auf die Unterwerfung der gesamten Welt. Diese ureigenen Topoi Gottes, dem allein Verehrung und allumfassende Herrschaft zukommt, werden in dieser Szenerie dem Drachen über den Mittelsmann des Tieres aus dem Meer zugeeignet. Dieses auf den ersten Blick einfache lineare System der Machtübergabe wird durchbrochen, wenn es in seiner gesamten Komplexität betrachtet wird und um das Axiom des wahren Trägers aller schöpferischen Macht erweitert wird. Dann würde nur die einzige, folgerichtige Konklusion bestehen bleiben, dass allein Gott und dem Lamm die Anbetung zukommen dürfte. Im direkten Gegenüber zwischen dem satanischen Duo und dem divinen Paar kann es keinen Herrschaftsanspruch für den Drachen und seine Gefolgschaft geben, weil alles in letzter Instanz zurückverwiesen ist auf die schöpferische Wirkmacht Gottes und seine ewige Herrschaft. Die Offenbarung des Johannes beschreibt Gott als den Pantokrator (vgl. Offb 11,17), dessen Macht sich nicht nur auf das Imperium Romanum beschränkt, so weitläufig dessen Grenzen auch sein mögen, sondern die Herrschaft Gottes umfasst den gesamten Himmel und die ganze Erde.²²⁵ Die Gefahr der Geschöpfe liegt darin, sich von scheinbarer Macht sowie Wundertätigkeit blenden zu lassen und sich für die kurzweiligen satanischen Verlockungen zu entscheiden anstelle des ewigen Eingangs in das himmlische Jerusalem. So wie Jesus selbst der Weg zum himmlischen Vater ist (vgl. Joh 14,6), so ist das Wandeln in den Fußspuren des Tieres und damit zugleich in denjenigen des Drachen der Weg in die ewige Gottesferne, εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός (vgl. Offb 20,10.15; 21,8).

VII.2.6 Die Macht des Tieres

Die Macht des Tieres lässt sich auf den ersten Blick auf den Drachen zurückverfolgen (vgl. Offb 13,2.4). Der Grund seiner Anbetung in Union mit dem Drachen ist auf seinen diabolischen Herrn zurückzuführen, der mit seinem „Wunder“ der Heilung der Todeswunde seines Untergebenen die Menschheit in seinen Bann zieht und zur Durchführung seines Kultes bewegt. Neben dieser verführerischen Macht und seiner beeindruckenden Erscheinung werden dem Tier aus dem Meer noch weitere Fähigkeiten zugeschrieben, dessen Urheber näherhin zu bestimmen ist. Entgegen eines ersten Eindruckes erhält das Tier aus dem Meer seine Macht, die Offb 13, 5–7 schildert, nicht vom Drachen, sondern es ist Gott, der ihm diese in letzter Instanz zugesteht und ihn gewähren lässt.²²⁶ Vom Seher

²²⁵ Vgl. F. MUSSNER, Weltherrschaft 217–219.

²²⁶ Vgl. T. HOLTZ, Offb 98.

in den Text eingetragenes Indiz hierfür ist das *passivum divinum* des Verbums, mittels denen die Macht gewährt wird (ἑδόθη αὐτῷ ἔξουσία), deren Urheber schwerlich der Drache sein kann, da die Macht wie an anderem Ort²²⁷ beschränkt ist auf die Zeitspanne der eschatologischen Endzeit von zweiundvierzig Monaten (vgl. Dan 12, 7–9). Die Einholung der eigentlichen Machtverhältnisse, die immer zugunsten Gottes ausfallen, fügt Johannes hier ein, um „den Lesern deutlich (zu) machen, dass auch das Wirken des Tieres, das Gott zu verspotten scheint, unter strenger Kontrolle Gottes steht.“²²⁸ Für den Verfasser der Apokalypse stellt sich die Frage nach der Theodizee-Problematik hier nicht. Für ihn gibt es nicht die Option, dass Gott und das Böse gleichwertig zu betrachten sind, da ansonsten eine Gewissheit des Triumphes des Guten nicht möglich wäre. Der eschatologische Sieg Gottes ist für Johannes garantiert und die Möglichkeit der Niederlage ist ausgeschlossen. Daher muss zwingend von Gott alle Macht ausgehen und dieser hat in letzter Instanz auch die Grenzen festgesteckt, in denen das Böse agieren kann.²²⁹

Das Tier aus dem Meer besitzt ein στόμα, welches es dazu befähigt gotteslästerliche Reden zu schwingen. Neben den Namen auf seinen Häuptern führt das Tier nun auch die Lästerungen in seinem Löwenrachen (vgl. Offb 13,1). Eine Analogie ist hierbei im kleinen Horn aus Dan 7 zu finden, welches als Vorbild gedient haben könnte, da dieses ebenfalls lästerliche Reden gegen Gott führt (vgl. Dan 7,8.20.25). So wie das kleine Horn aus dem alttestamentlichen Prophetenbuch gegen die Heiligen Gottes lästert, so wendet sich das Tier gegen die himmlische Sphäre und damit unmittelbar gegen Gott, seine Wohnstätte und alle Himmelsbewohner (πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας).²³⁰ Die Namen auf seinen Häuptern sowie die Gotteslästerungen, die es ausspricht, sollen seine Ansprüche darstellen, dass ihm göttliche Verehrung zukommen muss.²³¹

Die zweite Macht, die dem Tier zugestanden wird, ist die Möglichkeit des Kampfes mit den Heiligen und ihrer Überwindung, sodass es im Licht der Menschheit als der strahlende Sieger erscheinen kann. Im Hintergrund erscheint wiederum das kleine Horn aus der Vision Daniels, das ebenfalls die Heiligen überwindet, bis Gott selbst ihm Einhalt gebietet (vgl. Dan 7,21f.). Aus der irdischen Perspektive betrachtet, scheint der Sieg des Tieres umfassend zu sein. Unter Einbeziehung der Perspektive des Glaubens werden in der theologischen Denklinie des Johannes diejeni-

²²⁷ Vgl. zur Zeitangabe Offb 11, 3–13 sowie Offb 12, 1–17 und die entsprechenden Ergebnisse hierzu innerhalb dieser Arbeit in den Kapiteln VI.2 und VII.1.

²²⁸ A. SATAKE, Offb 299.

²²⁹ Vgl. H. GIESEN, Offb 309f.

²³⁰ Vgl. F. TÓTH, Tier 32f.

²³¹ Vgl. U. B. MÜLLER, Offb 251.

gen, die sich weigern, dem Tier und seinen diabolischen Machenschaften zu huldigen, welches die in diesem Vers angesprochenen Heiligen sind, den endgültigen Sieg davon tragen, weil ihr Widerstand nicht in der Vernichtung durch das Tier endet, sondern in der Auferstehung gipfelt, die die immerwährende Wahrheit gegenüber der Lüge im Eschaton zum Vorschein bringen wird.²³² Das Überwinden der Heiligen, das heißt der Mitglieder der Kirche, kann neben den gewaltsamen Opfern der Märtyrer noch die Gefahr beinhalten, dass sie zur Häresie verführt werden und einstimmen in die Idolatrie der Völker und Nationen, die dem Tier die Ehre geben.²³³ Ein Indiz für die psychische Gefahr der Überwindung hin zum Glaubensabfall ist der fehlende Zusatz *καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς*, der den beiden Zeugen in Offb 11,7 das blutige Martyrium verheißt, nachdem sie gegen das Tier gekämpft haben und von diesem überwunden wurden. Der Verfasser der Apokalypse zeichnet ein dualistisches Bild, dessen Grenzlinie zwischen den Heiligen und den anderen Menschen verläuft und die Schrecken der Verfolgung für die Christinnen und Christen beinhaltet, die der Drache bereits angekündigt hat, nachdem er aus dem Himmel vertrieben wurde (vgl. Offb 12,7). Der Trost der Christen liegt in der zeitlichen Begrenzung dieser Gräuel durch Gott.²³⁴ Die reale Möglichkeit des Scheiterns im Angesicht der mächtigen Umtriebe des Drachen und seines Gefolgsmannes ist tief eingetragen in die Worte des Sehers. Dabei ist die Option des Besiegtwerdens in der Verfolgung oder auch im Abfall vom wahren Glauben zu charakterisieren. Vielleicht ist hierin eine realgeschichtliche Erfahrung der frühen Christinnen und Christen im Hintergrund auszumachen, nach der in der Not nicht wenige der Gemeindemitglieder der Apostasie verfallen. Die Heiligen Gottes scheinen nicht unfehlbar zu sein und dürfen dennoch darauf vertrauen, dass Gott alles Leid hinwegnimmt und ihre Tränen trocknet (vgl. Offb 21,4). Sie sind eingeschrieben in das Lebensbuch des Lammes, das immer auch das geschlachtete Lamm ist (vgl. Offb 13,8) und von dorthier eröffnet sich ihre soteriologische Hoffnungsperspektive. Die Grundlage dieser Hoffnung ist der Kreuzestod Jesu selbst, der als das geschlachtete Lamm sich für die Menschheit hingegeben hat und in dessen Traditionslinie sich die Märtyrer aller Zeiten und Völker nun bewegen dürfen. Wenn es diese Verbundenheit der Gläubigen mit Gott über alle Grenzen von Raum und Zeit hinweg gibt, dann öffnet sich ein Partizipationsverständnis, das Geschichtlichkeit nicht negiert, aber in transzendente Relationen setzt.²³⁵

²³² Vgl. C. R. KOESTER, *Rev* 573f.

²³³ Vgl. P. RICHARD, *Apk* 171.

²³⁴ Vgl. A. SATAKE, *Offb* 299f.

²³⁵ Vgl. für die Überlegungen einer mystischen Theologie der martyrologischen Immanenz über alle Zeiten hinweg die Ausführungen von K. BERGER, *Apk* 983f.

Die letzte Macht, die das Tier erhält, ist wiederum im polemischen Parallelismus zur Natur des Lammes formuliert, das aus allen Völkern, Sprachen und Nationen Menschen für Gott durch sein Blut erkauft hat. Das Tier erhält Macht über alle Stämme und Ethnien (vgl. Offb 13, 7). Mit dieser Adaption der universellen Soteriologie des Lammes weitet sich der Adressatenkreis des Kultes des Tieres. Die Weitung seiner Machtrefugien übersteigt in der Darstellung des Sehers die Grenzen des römischen Imperiums und zielt auf eine Universalisierung des Götzendienstes sowie dem damit einhergehenden Abfall von Gott.²³⁶ Doch auch in der Erlangung und Ausübung dieser scheinbar analogen Macht zur Macht des Lammes liegt ein qualitativer Unterschied im Topos der Herrschaft, wenn Christus sich selbst als Proexistenter hingibt, um soteriologisches Heilshandeln für die ganze Welt zu schaffen und das Tier seine Macht über die Völker sowie Nationen durch Kriegstreiberei erlangt und mittels Unterdrückung festigt.²³⁷ Dass dem Tier diese Macht wiederum nur von Gott gewährt wird, zeigt zugleich, dass des Tieres' Macht über die Menschheit auch in dieser Universalisierung nur beschränkte Macht ist. Nicht nur zeitlich ist diese Eingrenzung aufzufassen, sondern auch der Kreis der Adressaten bleibt bei aller Universalisierung dennoch fassbar. Die Heiligen Gottes sind nicht aufgelistet.²³⁸ Sie widerstehen der Verlockung, sich dem Tier anzuschließen und es als Gott zu verehren. Ihr drohendes Schicksal verschweigt der Seher nicht. Die prophetische Paränese am Ende der Perikope führt vor Augen, dass die Straße in der eschatologischen Endzeit, die voller Entscheidungen ist, durchaus auch durch Gefangenschaft und Tod hin zum Heil führt.²³⁹ Die Verheißung, dass die Macht des Tieres nicht ausreicht, um die Namen aus dem Lebensbuch des Lammes zu tilgen und somit die Kirche nicht überwinden kann, verharmlost nicht die tödliche Gefahr, die vom Tier ausgeht, aber setzt sie in den größeren eschatologischen Kontext, dass die Herrschaft Christi alle weltlichen Mächte²⁴⁰ überwindet.²⁴¹

VII.2.7 Fazit

Die erste Hälfte des 13. Kapitels der Johannesoffenbarung mit der Vision des Tieres aus dem Meer ist eng verwoben mit den Geschehnissen, die

²³⁶ Vgl. H. GIESEN, Offb 307.

²³⁷ Vgl. M. EBNER, Spiegelungen 115.

²³⁸ Vgl. A. SATAKE, Offb 300.

²³⁹ Vgl. T. HOLTZ, Offb 98.

²⁴⁰ Die Macht des Drachen und des Tieres ist seit dem Sturz aus dem Himmel lediglich auf diese irdische Sphäre beschränkt und wird dadurch nochmals durch Gott in ihre Schranken verwiesen.

²⁴¹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 188.

der Seher im vorangegangenen Kapitel schildert. Der, eine himmlische Niederlage erlitten habende, Drache betritt dort den Strand des Meeres und sogleich sieht der Seher Johannes aus dessen Untiefen ein Ungetüm entstehen. Das Meer als Heimstätte des Chaos und der widerschöpflichen Mächte scheint geradezu prädestiniert zu sein für den Ausgangspunkt weiterer Mächte, die versuchen das Volk Gottes in Bedrängnis zu bringen. Das Tier selbst ist in den Facetten eines polemischen Gegenstückes des Lammes gezeichnet. Seine äußerliche Gestalt, sein herrschaftliches Gebaren, die Todeswunde und die ihm verliehene Macht stellen es als einen Antichristen vor, dem die Menschheit wohl allzu leicht zu verfallen scheint, nachdem der Drache wirkmächtig an ihm handelt und seine Todeswunde heilt. In den Augen der Welt tritt hier eine scheinbar unbesiegbare Herrschergestalt auf, die in Personalunion mit und durch den Drachen agiert. Im Hintergrund klingt die Erfahrung mit einer alles bis dato überragenden Weltmacht an, die im Überfluss lebt und keine Grenzen mehr zu kennen scheint, sodass ihr selbst sakraler Charakter verliehen wird.²⁴² Die Folge der Machtdemonstration der Antipoden Gottes ist der Abfall der Menschheit von ihrem Schöpfer, der sich im Götzendienst Bahn bricht. Die Anspielungen auf den römischen Kaiserkult und seine sakrale Präsenz in der Provinz Asia minor²⁴³ stechen hierbei prägnant hervor. Die mythischen Narrationen um den wiederkehrenden Nero lassen sich in der scheinbaren Todeswunde des Tieres gespiegelt wiederfinden. Der realgeschichtliche Bezug lässt weitere Anklänge zu, insofern die Verehrung eines Kaisers gemeinsam mit einer Gottheit, die dem Kaiser gewisse Attribute verleiht, der Gewohnheit der römischen Herrscher entsprach. Die Proklamation eines irdischen Reiches als göttliches ist die Folge der Forderung der Kulthandlungen an weltlichen Herrschern.²⁴⁴ Hierin liegt die größte Hybris, die Johannes anprangert. Dieser Irrweg des römischen Imperiums lässt sich dabei nicht auf dasselbige beschränken, sondern der Seher universalisiert seine Botschaft dahingehend, dass jedwede göttliche Verehrung nur dem Allerhöchsten zukommen kann. Die Bezeichnung eines Herrschers durch seine Gegnerschaft als *θηρίον* findet ebenfalls ihren zeitgenössischen Bezug, sodass der Genuswechsel hin zum maskulinen Personalpronomen *αὐτόν* in Vers 8 wohl ein weiterer Hinweis darauf ist, dass der Seher im Tier eine Chiffre für (eine) historische Persönlichkeit(en) sieht.²⁴⁵ Ob und welche konkrete Herrschergestalt der Seher hinter dieser Chiffre verborgen wissen will, lässt sich nicht mit

²⁴² Vgl. K. WENGST, PAX 152f.

²⁴³ Vgl. für die Allgegenwärtigkeit des römischen Kaisers in der Form göttlicher Verehrung in Kleinasien die Studie von W. AMELING, Kaiserkult 18–24.

²⁴⁴ Vgl. U. WILCKENS, Theologie 271.

²⁴⁵ Vgl. F. TÓTH, Tier 34–39.

Sicherheit auflösen. Die Universalisierung der Idolatrie hin zu allen Völkern, Sprachen und Nationen (vgl. Offb 13,7) lässt eher darauf schließen, dass der Seher zwar aus einer konkreten Problemkonstellation heraus argumentiert, seinen Blick allerdings weitert und die generelle Gefahr der Apostasie beschreibt, die in der anbrechenden Endzeit vermehrt den Glauben der Kirche auf die Probe stellt. In seinem Bild des Antichristen verarbeitet der Seher wie bereits an anderer Stelle mannigfaltige Motive, die er zum einen den historischen Tatsachen und Kontexten entnimmt, wie beispielsweise die Ankunft der römischen Statthalter über den Strand des Meeres, wenn diese die Provinz Asia mittels Schiffen visitieren, und zum anderen auf biblische und außerbiblische Motive und Vorstellungen zurückgreift. Die zeitgeschichtlichen Bezugnahmen verbinden die beiden apokalyptischen biblischen Schriften, das Buch Daniel, welches Vorbildcharakter für die Vision des Tieres aus dem Meer beanspruchen darf, sowie die Offenbarung, die eine irdische Machtstruktur anprangern, die sich selbst sakralen Charakter verleiht.²⁴⁶ Daher überzeugt die These, dass das Buch Daniel eine entscheidende Rolle für die Darstellung des Tieres spielt. Der alttestamentliche Prophet liefert nicht nur für das Äußere des Tieres eine durch den Seher abstrakt bearbeitete Vorlage, sondern nimmt mit dem kleinen Horn ebenfalls die Lästerungen gegen Gott und den daran anschließenden Krieg gegen seine Heiligen auf. Dabei kopiert Johannes nicht lediglich die Vision des Danielbuches, sondern verbindet sie mit weiteren Traditionen und lässt sie schließlich in einer Gegenfigur des Lammes kulminieren. Die theologische Pointe der Darstellung des Tieres ist seine diametrale Position zu Christus. Die grundlegende Verschiedenheit der beiden Akteure tritt bei einem Vergleich offen zu Tage. Das Tier ist in erster Instanz immer verwiesen auf den Drachen, der der Garant seiner Macht ist. Aus sich heraus kann das Untier nicht wirkmächtig handeln. Darüber hinaus deutet der Seher an, dass die Macht des Tieres in letzter Instanz durch Gott lediglich gewährt wird. Gänzlich anders verhält es sich bei Christus, der aus sich heraus wirkmächtig handelt und gerade im Gerichtshandeln seine Dominanz über alle Unheilmächte der Sünde erweisen wird. Der Seher zeichnet das Bild eines Anti-Christen, der in seiner Darstellung zum Oppositionsbild für Christus wird und dem in dieser Gegenüberstellung scheinbare Attribute Christi zugeordnet werden.²⁴⁷ Für die Anhänger der jungen Kirche scheint Johannes hier eine Karikatur zu zeichnen, wenn die Lage nicht der Ernsthaftigkeit gebühren würde. Das Tier ist eine Bedrohung für die Menschheit, weil es deren Glaubensabfall offen zu Tage treten lässt und auch die existenziell herausfordernde Situation der Bedrängnis sowie

²⁴⁶ Vgl. J. ERNST, Gegenspieler 132.

²⁴⁷ Vgl. O. BÖCHER, Johannesapokalypse 83.

Verfolgung wird durch den Seher nicht beschönigt. Die Macht, die vom Tier ausgeht, ist real, weil sie bei den Völkern aus der Verwunderung zur Bewunderung führt und sein Zauber die Menschheit blendend den Blick auf Gott verstellen kann.²⁴⁸ Die Gefahren der Endzeit werden deutlich genug im Bild des Tieres gezeichnet. Die Perspektive der Hoffnung auf die Vollendung im Eschaton schwingt allerdings auch in jeder noch so bedrohlichen Situation mit, weil sich schlussendlich der Heilswille Gottes für seine Geschöpfe durchsetzt und jede noch so groß erscheinende diabolische Macht im Gegenüber zu Gott nur verlieren kann. Daher ist das Tier als Antipode des Lammes in dessen Licht betrachtet lediglich eine Schattenfigur, die der Strahlkraft Christi nichts entgegensetzen hat.

VII.3 DAS TIER AUS DER ERDE

VII.3.1 Der Text

Offb 13, 11–18

¹¹Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων.

¹²καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἑθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

¹³καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων,

¹¹Und ich sah ein anderes Tier aus der Erde aufsteigen, und es hatte zwei Hörner gleich dem Lamm und es redete wie der Drache.

¹²Und die ganze Macht des ersten Tieres übt es vor ihm aus. Und es bringt die Erde und die auf ihr Wohnenden dazu, dass sie das erste Tier, dessen Todeswunde geheilt worden war, anbeten.

¹³Und es tut große Zeichen, sodass es auch Feuer vom Himmel vor den Menschen auf die Erde herabkommen lässt,

²⁴⁸ Vgl. E. PETERSON, Offb 120f.

¹⁴καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ζῆσεν.

¹⁵Καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῆ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἢ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ [ἵνα] ὅσοι ἔαν μὴ προσκυνήσωσιν τῆ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν.

¹⁶καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δώσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν

¹⁷καὶ ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.

¹⁸Ὡδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

¹⁴und es verführt die auf der Erde Wohnenden durch die Zeichen, die ihm vor dem Tier zu tun gegeben wurden, indem es den auf der Erde Wohnenden sagt, dass sie ein Bild dem Tier machen sollen, das die Wunde des Schwertes hat und (wieder) lebendig geworden ist.

¹⁵Und es wurde ihm gegeben, dem Bild des Tieres Geist zu geben, sodass das Bild des Tieres auch redete und machte, dass alle, die nicht das Bild des Tieres anbeteten, getötet wurden.

¹⁶Und es macht, dass alle, die Kleinen und die Großen und die Reichen und die Armen und die Freien und die Sklaven, sich auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn sich ein Kennzeichen geben

¹⁷und dass niemand kann kaufen oder verkaufen, der nicht das Kennzeichen, den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens, hat.

¹⁸Hier ist die Weisheit (nötig). Wer Verstand hat, der berechne die Zahl des Tieres, denn sie ist die Zahl eines Menschen und seine Zahl ist sechshundertsechszig.

VII.3.2 Die Gliederung des Textes

Die Vision des zweiten Tieres folgt dem gängigen Schema, indem der Seher zunächst die äußere Gestalt des Tieres beschreibt, nachdem er dieses aus der Erde aufsteigend erblickt (V. 11a). Diese Beschreibung ist äußerst knapp formuliert und enthält lediglich Hinweise auf die Hörner, die es trägt. Danach folgt weit ausführlicher die Schilderung seiner machtvollen Taten und seiner verführerischen Fähigkeiten, die im Dienste der Anbetung des ersten Tieres stehen (V. 11b–15). Darauf folgen die Konsequenzen für die Menschheit, die um der wirtschaftlichen Handlungsfähigkeit willen das Zeichen des Tieres auf die Stirn oder die rechte Hand anbringen lassen und ihre Zugehörigkeit zum Drachen sowie den beiden Tieren

zum Ausdruck bringen (V. 16f.). Der letzte Vers der Perikope enthält das Rätsel um die Zahl sechshundertsechundsechzig.

V. 11a	Die äußere Erscheinung des Tieres aus der Erde
V. 11b–15	Die Macht des Tieres
V. 16f.	Das Zeichen des Tieres
V. 18	Das Zahlenrätsel

VII.3.3 Die äußere Erscheinung des Tieres

Nach dem ersten Tier aus dem Meer betritt ein weiterer Protagonist mit tierischem Äußeren die Bühne. Das zweite Tier steigt aus der Erde selbst herauf und seiner äußeren Erscheinung widmet sich der Seher nur in sehr knappen Zügen. Der Ursprungsort und das in V. 11 hinzugefügte Attribute der Sprachfähigkeit eines Drachen eröffnet die Konnotationenlinie zum Sturz des Antipoden Gottes selbst aus dem zwölften Kapitel. Das Tier aus der Erde steht damit in einer unmittelbaren Relation mit den Untrieben des Drachen, nach dem dieser aus der himmlischen Sphäre auf die Erde verbannt wurde.²⁴⁹ Neben der Verbindungslinie zu dem Drachen zwingt sich die Beziehung zu dem ersten Tier aus dem Meer auf. Gemeinsam bilden diese drei Antipoden Gottes eine Art teuflischer Trinität,²⁵⁰ deren Wesen miteinander so stark verbunden sind, dass in den jeweiligen Aktionen der Tiere immer wieder der Drache als der Gegenspieler Gottes durchspiegelt. Das Tier aus dem Meer würde im Vorstellungshorizont der Erwartung eines Antipoden Christi, der herrschaftliche und prophetische Züge in sich trägt, den Part des politischen Antichristen ausfüllen und das zweite Tier würde dementsprechend als Sinnbild der prophetischen Linie durch den Seher hier dargestellt werden.²⁵¹ Die innere Verbundenheit der beiden Tiere mag einen Ursprung im Buch Ijob haben, in dessen zweiter Gottesrede die mythischen Gestalten des Behemot²⁵² und Leviathan ebenfalls als Paar auftauchen, die das Chaos²⁵³ und damit die widergöttlichen

²⁴⁹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 190.

²⁵⁰ Das Tier aus dem Meer wird im weiteren Verlauf der Offenbarung als der ψευδοπροφήτης neben dem Drachen und dem ersten Tier in Erscheinung treten (vgl. Offb 16,13; 19,20; 20,10).

²⁵¹ Vgl. K. BERGER, Apk 994f.

²⁵² David E. Aune sieht einen deutlichen Hinweis auf diese mythische Gestalt in weiteren Belegen der jüdischen Tradition. Vgl. D. E. AUNE, Rev 755.

²⁵³ Die beiden Gestalten versinnbildlichen im Kontext der Darstellung des Ijobbuches die Chaosmächte, die sich gegen die Ordnung Gottes stellen. Der Sinnhorizont der Anklage Gottes in Verbindung mit dem bösen Handeln der beiden Meeresungetüme

Mächte symbolisieren (vgl. Ijob 40, 15–41, 26).²⁵⁴ Allerdings geht das Bild, welches Johannes hier zeichnet, nicht in der vorgeprägten Darstellung aus dem Buche Ijob auf, sondern wird durch weitere Facetten ergänzt.

Der erste Blick des Sehers auf das Tier, welches aus dem Abgrund aufsteigt, ist analog zu der Beschreibung des ersten Tieres aus dem Meer auf dessen Haupt näherhin auf dessen Hörner gerichtet, die dasselbige zieren. Entgegen dem ersten Tier besitzt das Tier aus der Erde lediglich zwei Hörner, die als gängiges Motiv innerhalb der Bildwelt des Johannes als Symbolum für dessen Macht gelten. Im Konterfei des ersten Tieres, welches über zehn Hörner verfügt, scheint das zweite Tier eine geringere Machtfülle für sich beanspruchen zu dürfen.²⁵⁵ Gleich dem Widder aus dem achten Kapitel des Danielbuches würde der zweigehörnte Widder einen Kampf als Unterlegener verlassen (vgl. Dan 8, 1–8). Daneben eröffnet sich eine christologische Assoziationslinie für die bildtheologische Funktion der Hörner. Das zweite Tier besitzt mit den Hörnern analog zu dem ersten Tier, das eine scheinbare Todeswunde am Leibe trägt, nämlich ebenfalls eine äußere Stigmatisierung, die es in die Nähe Christi rückt. Die Hörner sollen eine Analogie zum *ἀρνίον* schaffen. Es geht nicht um den Vergleich mit irgendeinem Lamm, sondern das perfide ist die Imitation *des Lammes* der Offenbarung.²⁵⁶ Das Tier aus dem Meer ahmt das Lamm nach, um sich seiner Wesensmerkmale zu bemächtigen und seine Anhänger zu täuschen: „*Agnum fingit, ut agnum invadat*“ (Primasius).²⁵⁷ Der Titel des Lammes ist innerhalb der Offenbarung für Christus allein reserviert. Deshalb fügt Johannes ähnlich wie in der Beschreibung der ersten Vision des Menschensohngleichen²⁵⁸ ein ὄμοια ein. Das Tier wirkt lediglich wie ein Lamm. Es ist keinesfalls mit diesem gleichzusetzen. Es scheint diesen Vergleich allerdings zu provozieren. Wiederum bedienen sich die Anhänger des Teufels dem Instrument des Blendwerkes, um die Menschheit in die Irre zu führen. Die Gefährlichkeit dieser Pseudopropheten ist real. Ihr Auftreten ist ein unweigerliches Zeichen des Eschatons, wie die Warnung Jesu in der Endzeitrede des Markusevangeliums ausführt (vgl. Mk 13, 22). Die paulinische Tradition hält ebenfalls die Gefahr von Irrlehrern fest, die

eröffnet sich, wenn im Hintergrund das Denkmuster steht, dass alleine Gott als der Schöpfer es ist, der den entfesselten Mächten des Chaos Einhalt gebieten kann und das böse Tun des Leviathan sowie des Behemoth letztendlich zu verantworten hat. Vgl. G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Leviathan* 269f.

²⁵⁴ Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Weg 248–253.

²⁵⁵ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 311.

²⁵⁶ Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Offb* 107 und O. BÖCHER, *Johannesapokalypse* 83.

²⁵⁷ Vgl. E. PETERSON, *Offb* 122 in Verbindung mit E. LOHMEYER, *Offb* 115, der auf das Zitat des Primasius verweist.

²⁵⁸ Vgl. hierzu die Ergebnisse innerhalb dieser Studie in Bezug auf den Titel des Menschensohnes im Kapitel VI.1.1.1.3.

die christlichen Gemeinden in Kleinasien in Versuchung führen möchten, damit diese vom verkündeten Evangelium ablassen (vgl. beispielsweise Gal 4, 8–20). Die Motivation ist dort zwar nicht die Hinwendung zum Götzendienst, der Grundvorwurf ist allerdings derselbe. Gott hat in und durch Christus die Menschheit in die Freiheit geführt und aller Abfall von dieser Botschaft führt zurück in die Sklaverei, die in letzter Konsequenz im Tode endet (vgl. Gal 5,5).

Die Gestaltung der Vision scheint für den Autor der Offenbarung zeitgenössischen Background zu haben.²⁵⁹ Das Tier als ψευδοπροφήτης hat Züge, die den Eindruck erwecken, dass Johannes eine konkrete geschichtliche Gestalt vor Augen gehabt haben könnte, der er diese Eigenschaften eines echten Propheten in den Augen der heidnischen Welt, der eben jene Menschen zum Götzendienst am Drachen verführt und ebenfalls die Christinnen und Christen gefährdet, zugeschrieben hat.²⁶⁰ Johannes würde dann allerdings einen direkten, heute nachvollziehbaren Bezug zu dieser Person schuldig bleiben. Ob den damaligen Adressaten der Bezug selbstverständlich gelang, muss aufgrund der kulturellen und zeitlichen Distanz offenbleiben. Die Nichtnennung eines Namens ist dabei allerdings genretypisch. Weder für die apokalyptische Schrift des Danielbuches noch für die Offenbarung ist diese Auslassung ungewöhnlich, da in letzter Konsequenz alle Namen irdischer Gestalten im Vergleich zum Namen Gottes, der gerade nicht genannt wird, unwichtig sind.²⁶¹ Somit könnte das zweite Tier seine Vorlage in einer realgeschichtlichen Person haben, die als ein Propagandist des römischen Kaiserkultes in Amt und Würden zu verorten wäre.²⁶² Als ein solcher Botschafter des Kaiserkultes wäre er Sinnbild des falschen Propheten, der die Menschheit in die Irre führt. Daher schließt eine historische Vorlage nicht aus, dass Johannes hier die Figur als Sinnbild eines Kollektivs versteht, das sich im Dienste der Propaganda des Kaiserkultes befindet und dessen Verbreitung in ganz Kleinasien und darüber hinaus vorantreibt.²⁶³ Der Seher von Patmos würde damit analog zu seinen bisherigen Bildwelten mehrere Assoziationen wecken, die Rezipierende in Einklang mit ihrer jeweiligen Lebenswelt

²⁵⁹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 190.

²⁶⁰ Vgl. F. TÓTH, Tier 47f.

²⁶¹ Vgl. K. BERGER, Apk 973.

²⁶² Vgl. T. WITULSKI, Thomas: Johannesoffenbarung 159. Dieser mag sogar das konkrete Amt des Tieres innerhalb des Kaiserkultes ausmachen, wobei diese Zuschreibung allerdings die spärlichen Informationen des Textes der Offenbarung sehr weit dehnt.

²⁶³ Dieses Kollektiv identifiziert bereits Bousset realgeschichtlich als die Kaiserpriesterschaft der Provinzen, vgl. W. BOUSSET, Offb 365f. So auch H. GIESEN, Offb 311f. und O. BÖCHER, Johannesapokalypse 76. Gegen eine Verbindungslinie des Tieres aus der Erde zur Priesterschaft des Kaiserkultes spricht Carl Clemen sich aus. Vgl. C. CLEMEN, Stellen 36.

bringen können. Die Zeichen der Endzeit, wie sie Johannes beschreibt, machen diese nicht im Sinne einer Chronologie konkret datierbar, sondern eröffnen den Bezugsrahmen zur Geschichte durch die Epochen hinweg, weil die Welt der Unheilmacht der Sünde verfallen ist und dieser Konflikt sich durch die ganze Geschichte zieht, bis er im Eschaton durch das Heilshandeln Gottes gelöst wird, und daher die Botschaft vor allem bleibend das Moment der Wachsamkeit beinhaltet.²⁶⁴ Die Wirkkraft seines Bildes vom zweiten Tier ist in großen Dimensionen zu fassen. Es handelt sich um den Archetyp des verführenden Bösen, der durch alle Zeiten hinweg bis heute die Menschheit in Versuchung führt, einem Götzen nachzueifern und sich dessen „Macht“ zu ergeben. Ein solcher Diener der Unheilmacht der Sünde begegnet Johannes im zweiten Tier und mit ihm verbindet er die Warnung vor denselbigen, die ihre Aktualität sicherlich zur damaligen Zeit im Kaiserkult widerspiegelt findet.²⁶⁵ In größeren, eschatologischen Dimensionen gedacht, beschränkt sich die verführende Macht nicht lediglich auf die „Propheten“ des Kaiserkultes, sondern auf all jene Boten, die die Menschheit von Gott und seinem Heilsweg für sie abzubringen vermögen.

VII.3.4 Die verführerische Macht des Tieres

Auch dem Tier aus der Erde werden wirkmächtige Machttaten zugeschrieben. Diese stehen in Verbindung zum Drachen, weil er sich dessen Sprachhabitus bedient (vgl. Offb 13, 11), sowie zum Tier, weil sein Handeln darauf konditioniert ist, dass dieses angebetet wird (vgl. Offb 13, 12). Die Facetten der Macht, die es ausübt, sind vielgestaltig und entsprechen gängigen Mustern des damaligen Wunderglaubens, der befeuert wurde durch Künste wie der des Ventriloquisten²⁶⁶ oder der geschickten Nutzung oder Simulation von Naturereignissen.²⁶⁷

Das Tier aus der Erde bedient sich der Sprache des Drachen, was es in die unmittelbare Nähe zu diesem rückt. Es erhält durch die Hervorhebung seiner sprachlichen Fähigkeiten die Rolle eines Propheten, der im Dienste seines Gottes, des Drachen, Verkündigung betreibt. Für die christlichen

²⁶⁴ Vgl. hierzu die systematischen Beobachtungen Joseph Ratzingers, der diese in Bezug auf den gesamten neutestamentlichen apokalyptischen Schriftkorpus feststellt. J. RATZINGER, *Eschatologie* 159f.

²⁶⁵ Anders sieht dies Ernst Lohmeyer, der der Darstellung der Tiere jeden staatlichen und irdischen Bezug abspricht. Vgl. E. LOHMEYER, *Offb* 115.

²⁶⁶ Für den allgemeinen gesellschaftlichen Hintergrund des kultischen Berufes der Bauchredner vgl. die Studie von M. FRENCHKOWSKI, *Religion* 144–150.

²⁶⁷ Vgl. H. GIESEN, *Offb* 313.

Gemeinden ist er freilich ein ψευδοπροφήτης²⁶⁸, dies gilt allerdings nicht für die pagane Gesellschaft, die seinem Wort verfällt. Innerhalb dieser heidnischen Gesellschaft ist der Begriff des Propheten besetzt für die Weisager eines konkreten Orakels, deren Besuch im kleinasiatischen Raum sich großer Beliebtheit erfreute. Die Verortung dieser Stätten ist zumeist unterhalb der Erdoberfläche vorzunehmen, was einen weiteren realgeschichtlichen Bezug zum Beschrieb des Ursprungsortes des zweiten Tieres zulässt.²⁶⁹ Das Tier begegnet uns im Kontext der paganen Gesellschaft als ein Prophet, der analog zu gängigen Vorstellungsmustern im Dienste einer Gottheit steht und aus dieser besonderen Verbindung heraus für dieselbige weissagt. Im Fall des zweiten Tieres ist der Bezugspunkt zum Drachen prägnant gegeben und, wenn in der Verehrung des Drachen der Kaiserkult hervorschimmert, dann ist das zweite Tier freilich ein Prophet, der im Namen des Kaisers dessen Göttlichkeit propagiert.²⁷⁰

Das Tier besitzt neben seiner ungewöhnlichen Sprachfähigkeit auch die Macht des Tieres, die er vor dessen Angesicht ausübt. Diese Machtdemonstrationen, die im Kern auf das erste Tier verwiesen sind, sind Mittel zum Zweck. Ziel ist die Anbetung des ersten Tieres. Auffallend ist der Rekurs auf die tödliche Wunde des ersten Tieres, die dasselbige näherhin spezifiziert. Da in der ersten Erwähnung des ersten Tieres innerhalb dieses Sinnabschnittes (vgl. Offb 13,11) eben jene Eigenschaft nicht genannt wird, wird in der Nennung der scheinbaren Todeswunde, die die soteriologische Wirkkraft Christi imitiert und pervertiert,²⁷¹ der Hauptgrund für die Anbetung des ersten Tieres durch die Menschheit zu verorten sein.²⁷² Die Anbetung des Tieres wird durch das Motiv der Proskynese beschrieben, das seinen Ursprung im orientalischen Kult besitzt, wobei sie bereits dort die Haltung der Untergebenen gegenüber dem gottgleichen Herrscher ausdrückt. Diese Vorstellung übernimmt die pagane Gesellschaft ebenfalls für den Kaiserkult und mittels des Verbes προσκυνέω wird der divine Kontext abgesteckt, der sowohl für das Judentum als auch für das Christentum keinen Spielraum lässt, um die-

268 Die prophetische Gabe des Tieres mag daneben auch ein Hinweis auf das Vorkommen von innergemeindlichen Irrlehrern sein, die den Gemeinden Gottes eine falsche Lehre verkündeten und die Gemeinde innerlich spalteten sowie zur Apostasie trieben. Vgl. T. J. BAUER, *Messiasreich* 266. Eine konkrete Reminiszenz bei den Adressaten der Offenbarung lässt die Anmerkung innerhalb der Sendschreiben erkennen, die von der Falschlehre Bileams sprechen (vgl. Offb 2,14).

269 Vgl. F. TÓTH, *Tier* 47–54.

270 Vgl. H. LICHTENBERGER, *Apk* 190.

271 Vgl. hierzu die Ergebnisse dieser Studie in Bezug auf die Hinwegnahme der Todeswunde des ersten Tieres im Kapitel VII.2.4.

272 Vgl. A. SATAKE, *Offb* 303f.

se Körperhaltung einem Menschen entgegenzubringen.²⁷³ Das Verbum steht in der Offenbarung für die „fundamentale Opposition“²⁷⁴ zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten, die sich der Hybris hingeben und eine Anbetung erwarten, die nur dem Höchsten zukommen kann, wie die Offenbarung in Szenen wie der Thronsaalvision deutlich zu Tage treten lässt, in der die Ältesten eben gerade durch das Verb προσκυνήσουσιν ihre innere Haltung nach außen sichtbar vor Gott auf seinem Thron zum Ausdruck bringen (vgl. Offb 4,10). Das Tier aus der Erde gewandet sich aktiv und passiv in die Formen des Kultes und fordert zum Vollzug desselbigen auf. Seine prophetische Sprache imitiert dabei die Gnadengabe des heiligen Geistes, der als lehrender Beistand durch Gott Vater gesandt ist (vgl. Joh 14,26).²⁷⁵ Der Sprachhabitus des Tieres aus der Erde ist das erste Kennzeichen seiner Falschprophetie, die zur Verführung der Menschheit eingesetzt wird. Das Tier aus der Erde übernimmt dabei die Rolle des verführerischen Spiritus Rector der Unheilmächte der Sünde, deren Ziel die Täuschung der Bewohner der Erde ist. Johannes warnt eindringlich vor dieser verführerischen Rede, weil sie wohl durchaus die Zündkraft besitzt, die Menschheit in die Irre zu führen.

In der Traditionslinie der christlichen Erwartung der Antagonisten Gottes in der Endzeit ist das Tier dazu befähigt, große σημεῖα und Wunder zu vollbringen (vgl. 2Thess 2,9). Die Rolle des Tieres als Zeichenvollbringer ist diametral den beiden Zeugen aus Offb 11 gegenübergestellt und wird durch deren wahre Vollmacht kontrastiert.²⁷⁶ Der Plural der Zeichentätigkeit wird im Singular durch den Seher programmatisch ausgeführt. Das beeindruckendste Wunder, das Fallenlassen von tödlichen Feuer vom Himmel, schreibt Johannes dem zweiten Tier zu. Im Hintergrund steht eventuell die gängige Scharlatanerie einiger Kultpriester, die sich der Verfügungsgewalt göttlicher Fähigkeiten rühmen, die dann zur Blendung des Volkes beitragen sollten.²⁷⁷ Im Umfeld des Hellenismus und seiner Kulte waren diese Wundertätigkeiten gängige Berührungspunkte.²⁷⁸ Eingang in die neutestamentlichen Schriften hat diese Praxis durch die Narration rund um Simon Magnus gefunden, der sich mit seinen Zauberkunststücken im Volk den Glauben erwarb, dass er mit göttlicher Befähigung handle. Konfrontiert mit wahrer Zeichenhandlung, die ihren Ursprung in Gott selbst hat, der den Geist Gottes aussendet, versagt sein

²⁷³ Vgl. für die Einordnung der Proskynese G. GLONNER, *Bildersprache* 142f. sowie H. GREEVEN, προσκυνέω 760.

²⁷⁴ K. HUBER, *Gott* 131.

²⁷⁵ Vgl. O. BÖCHER, *Johannesapokalypse* 83.

²⁷⁶ Vgl. F. TÓTH, *Tier* 63ff. Dieser zieht eine Verbindungslinie zur Exodusgeschichte, in der bereits die Zauberer des Pharaos die Wunder des Mose zu plagiiieren versucht haben.

²⁷⁷ Vgl. J. ERNST, *Gegenspieler* 138f.

²⁷⁸ Vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 149.

ökonomisch geprägtes Denken an den wahren Parametern göttlicher Befähigung (vgl. Apg 8, 9–25). Die gängige Praxis der Götzenpriester und ihrer „Wundertaten“ fließen wohl in die Darstellung des Tieres aus dem Meer ein, scheinen aber das übliche Maß zu übersteigen. Das Tier hat in der Beschreibung des Johannes eine solch große Macht, dass es das Wunder des Elia vollbringen kann und Feuer vom Himmel fallen lässt (vgl. 1Kön 18,38; 2Kön 1,10). Perfider wird dieses Handeln noch dadurch, dass das verzehrende Feuer bereits Sinnbild der beiden Propheten Gottes ist (vgl. Offb 11,5).²⁷⁹ Der Habitus des Tieres soll in die Nähe Gottes gerückt werden und seine Versuchung für die christlichen Gemeinden, Teil seines Kulthandelns zu werden, scheint sogar so weit zu gehen, dass die Christinnen und Christen im Agieren des Tieres als Kultdiener des Drachen den Schutz Gottes ausmachen sollen.²⁸⁰ Das eigentlich dialektische Handeln des zweiten Tieres soll für die Anhänger Gottes nicht sogleich ersichtlich sein. Das ist die ureigene Gefahr von Falschpropheten. Diese spiegeln scheinbar die Botschaft Gottes wider, verdrehen und korrumpieren sie aber im Kern, damit sie ihren eigenen Interessen dient. Der Seher von Patmos hält daher gleichsam als Summarium fest, dass das Tier wundersame Zeichen tut. Diese Zeichenhandlungen sind konditioniert. Das eigentliche Ziel des Tieres und seiner wundersamen Machtdemonstration wird in Vers 14 festgehalten: Und es verführt die auf der Erde Wohnenden. Die Zeichen zielen auf die Verführung der Menschheit, die bei solchen wundersamen Handlungen eine scheinbare Alternative zum Weg Gottes eröffnet bekommen. Dass dieser Weg nicht zum Leben führt, wird der weitere Verlauf der Offenbarung schildern (vgl. Offb 19,20f.).

Analog zu dem ersten Tier sind die machtvollen Handlungen Teil der Charakteristik des Tieres aus der Erde. Anhand seiner wirkmächtigen Taten lässt sich seine Rolle innerhalb der eschatologischen Zeit beurteilen. Die Verbindungslinie zum ersten Tier ist dabei prägend. Das Handeln des zweiten Tieres ist teleologisch auf die Anbetung des ersten Tieres ausgerichtet. Dies scheint der innerste Zweck seines Auftretens zu sein. In einem weiteren Schritt müsste konsequenterweise die Relationslinie weitergezogen werden, da das erste Tier die Anbetung des Drachen bezweckt (vgl. Offb 13,4). Es scheint so etwas wie eine diabolische Hierarchie zu geben, deren Handeln auf die jeweils nächsthöhere Stufe verwiesen ist und sich von dort erklärt, weil es in reziproker Absicht einen inneren Zusammenhang zwischen Machttat und Anbetung des Urhebers der Macht gibt. Derjenige, der die machtvollen Zeichen tätigt, ist nicht in

²⁷⁹ Vgl. hierzu auch die Ergebnisse im Kapitel VI.2.5 dieser Studie, die eine Verbindung zwischen dem wirkmächtigen Wort Gottes und der Vernichtung der Feinde desselben aufzuzeigen vermögen.

²⁸⁰ Vgl. H. GIESEN, Offb 312.

erster Linie derjenige, dem als Folge daraus die Anbetung der Menschheit zukommen soll, sondern diese soll den dahinterstehenden Urheber der Macht erkennen lassen. Wie bei dem Ungetüm Behemot aus dem Buch Ijob ist allerdings in letzter Konsequenz auch die Macht des Tieres ureigentlich auf den Schöpfer des Himmels und der Erde verwiesen.²⁸¹ Wer die Natur des Drachen erkannt hat, müsste daher seine begrenzte Macht erkennen und den eigentlichen Pantokrator, Gott, als wahre divine Größe ausmachen. Das Bemühen des Johannes zielt daher gerade auf die Entschleierung der Machtstruktur der Unheilmächte der Sünde, die im Angesicht Gottes lediglich Blendwerk vorzuweisen haben und keine eigene Macht aus sich heraus besitzen. Die reale Gefahr der diabolische Trinität liegt in der Versuchung und der Manipulation der Schwäche der Menschen. Gott gewährt in der Dramatik der eschatologischen Zeit der Menschheit die freie Entscheidung, seinem Ruf zu folgen oder nicht. Die Warnungen des Johannes richten sich daher gerade auch an jene, die der Versuchung erliegen und sind nicht bloßes Trostwerk für jene, die um der Botschaft Christi willen ausharren in der Bedrängnis.

VII.3.5 *Das Bild des Tieres*

Die Bewohner der Erde sollen im Auftrag des zweiten Tieres ein εἰκὼν des Tieres aus dem Meer mit der geheilten Todeswunde anfertigen. Damit wird das Bild wie jedes Götzenbild als menschliche Schöpfung klassifiziert.²⁸² Kultisches Ziel ist die Verehrung dieses Bildes im Dienste eines Götzendienstes. Darin ist der diametrale Unterschied zwischen paganen Kulturen und dem Judentum sowie dem Christentum gegeben, die eine Verehrung eines Götzenbildes nicht kennen und radikal ablehnen.²⁸³ Bereits das Buch Daniel hält die Episode fest, dass alle hohen Würdenträger der Provinzen das goldene Standbild des Königs Nebukadnezar, der für Antiochus IV. steht, anbeten sollten, um so ihm, dem König, sakralen und divinen Charakter zuzusprechen. Die drei gläubigen Juden, Schadrach, Meschach und Abed-Nego, innerhalb dieser Narration enttarnen diese Kulthandlung als Götzendienst und verweigern ihre Teilnahme selbst unter der Androhung des Feuertodes, aus dessen Fängen sie der Allerhöchste befreit (vgl. Dan 3). Das Bild respektive die Verehrung desselbigen ist in der Auffassung einer monotheistischen Religion keine Lappalie, sondern berührt den Kern des Glaubens. Dieser Kern der Verehrungswürdigkeit, die genuin für Juden sowie für Christen nur Gott zukommen kann, wird

²⁸¹ Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Weg 251.

²⁸² Vgl. K. BERGER, Apk 1016f.

²⁸³ Vgl. G. KITTEL / H. KLEINKNECHT / G. v. RAD, εἰκὼν 384.

durch die Aufstellung des Kultbildes massiv tangiert. Diese Polemik tritt noch deutlicher zu Tage, wenn das Zeugnis des Kolosserbriefes, der an eben jene Gemeinde im geographischen Raum Kleinasien verfasst wurde, hinzugezogen wird. Dort wird Christus als das εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου bezeichnet.²⁸⁴

Die Aufstellung von Kultbildern entstammt in ihrer soziokulturellen Einordnung jedoch einer Alltagssituation, da die römische Gesellschaft bereits seit dem 6 Jhd.v.Chr. anthropomorphe Kultstatuen verehrte und diese eine zentrale Rolle innerhalb des Kultes einnahmen.²⁸⁵ Standbilder von Göttern erfahren innerhalb der paganen Gesellschaft eine große Partizipation, wenn sie beispielsweise an Theateraufführungen teilnehmen oder einen Platz am gedeckten Tisch bei Festmählern erhalten, sodass es eine enge Identifikationsrelation zwischen der eigentlichen dargestellten Person respektive Gottheit und dem realpräsentisch anwesenden künstlerischen Abbild gibt.²⁸⁶ Das Kultbild ist mehr als ein Kunstwerk, da es für den Götzen selbst steht, der in diesem Bild greifbar gegenwärtig verehrt werden kann. Für die Zeit der Entstehung der Offenbarung des Johannes darf daher davon ausgegangen werden, dass Statuen mit menschlicher Gestalt, die einen Rekurs auf konkrete Persönlichkeiten im Kontext des Kaiserkultes darstellten, im Rahmen der öffentlichen Wahrnehmung eine bedeutende Rolle zukam und die Christinnen und Christen sich dem Kontakt mit denselbigen nicht zur Gänze entziehen konnten. Der Kaiserkult in Ephesus zu Zeiten Domitians stellt eine enge Verbindung zwischen dem Volk, das als kaiserliebende Gesellschaft ihrem divinen Herrscher eine Statue zur Verehrung aufstellt, und dem Herrscher dar.²⁸⁷ Die dauernde Konfrontation mit solchen Götzenstatuen mag dabei auf das Empfinden als anstößigen Skandal für Monotheisten mit der Zeit durchaus abschwächend gewirkt haben. Der grundsätzliche Gegensatz zwischen paganer Gesellschaft und Gemeinschaft des Volkes Gottes wird durch den Kult oder den Nichtvollzug des Kultes aber gerade herausgefordert. Flavius Josephus berichtet von einer nicht hinnehmbaren Grenzüberschreitung des römischen Kaisers, wenn Caligula selbst im Jerusalemer Tempel ein Kultbild von sich aufstellen lassen wollte.²⁸⁸ Die Erstellung und Verehrung eines Götzenbildes des ersten Tieres durch die Bewohner der Erde besitzt

²⁸⁴ Dem Verfasser ist bewusst, dass der Verfasser des Kolosserbriefes hier von einem Motiv und nicht von einer Verehrung einer Sakralie spricht. Dennoch ist die Benutzung des Wortes in ähnlicher Weise gegeben, insofern das Ziel die Anbetung der Person ist, die hinter dem Bild steht.

²⁸⁵ Vgl. B. LINKE, Religion 89.

²⁸⁶ Vgl. M. R. ALFÖLDI, Bild 17.

²⁸⁷ Vgl. F. TÓTH, Tier 83.

²⁸⁸ Vgl. Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, 2,10 sowie Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, 18, 257–309.

für die Christgläubigen „appellativen Charakter“²⁸⁹, weil diese die Gefahr der Häresie und des Glaubensabfalls konkret werden lässt im Praktizieren des Kultes, der einer Person geweiht ist, die nicht Gott ist.

Dem Tier aus der Erde ist die Macht gegeben, diesem Bild πνεῦμα zu verleihen. Diese Geistgabe entspricht einer Art Weiheakt, der der Statue göttliche Kraft einhaucht und diese erst in ein eigentliches Kultbild inauguriert.²⁹⁰ Mittels des grammatischen Mittels des *passivum divinum* wird das Tier allerdings in seiner Grundkonstellation entmachtet. Gott ist der eigentlich Mächtige und wahrhaft frei Agierende. Die indirekte Formulierung lässt dabei aufscheinen, dass Gott nicht den Kaiserkult macht, indem er dem Bild Geist verleiht, und diesen damit in seiner Existenz rechtfertigt, sondern der Clou liegt darin begründet, dass Gott in letzter Instanz die Kontrolle auch über den Kult des Drachen besitzt.²⁹¹ Im Kontext des prophetischen Sprachhabitus des zweiten Tieres wird das Verbum λαλέω auch in Verbindung mit dem Bild als prophetische Rede zu klassifizieren sein.²⁹² Die Schilderung der Offenbarung des Johannes bewegt sich dabei ganz im Duktus der damaligen Darstellungen von wundersamen Statuen. Die Statuen wurden gekonnt in Szene gesetzt, um ihre imposante Wirkung auf die Gläubigen zu entfalten. Priester im Dienste des Kultheiligtums waren eingesetzt, um den Statuen „Leben“ einzuhauchen.²⁹³ Berühmtheit haben die ausgeklügelten Automaten des Heron von Alexandria erlangt, der im Jahrhundert vor Christus lebte und wirkte. Seine Maschinen ließen Plastiken in Gestalt von Vögeln „singen“ oder riesige Tore von Tempeln öffneten sich scheinbar wie durch Magie bewegt, weil Dampf durch ein ausgeklügeltes System im Verborgenen hier seine Kraft entfaltete, um die Menge zu beeindrucken.²⁹⁴ Die für die damalige Zeit revolutionäre Technik sorgte für großes Ansehen und ließ im Hintergrund ein mirakolöses Handeln vermuten, das in unmittelbarem Zusammenhang mit der Statue oder dem Kultort zu stehen schien. Lukan von Samosata weiß von seiner Reise nach Syrien von mannigfaltigen „Taten“ der dortigen Götterstatuen zu berichten. Die Götterstatuen im Tempel des Hierapolis schwitzen, bewegen sich, orakeln, können das Wetter vorhersagen und das Kultbild des Apollon kann sogar selbständig durch die Lüfte schweben.²⁹⁵ Das Kultbild der Offenbarung, das die

289 H. GIESEN, Offb 313.

290 Vgl. F. TÓTH, Tier 118f.

291 Vgl. A. SATAKE, Offb 304.

292 Vgl. F. TÓTH, Tier 99.

293 Vgl. J. ROLOFF, Offb 141f.

294 Für die wundersamen Erfindungen und diversen Einsätze dieser Automatentechnik vgl. den anschaulichen Beitrag von D. KALLIGEROPOULOS, Automaten 161–169.

295 Vgl. hierzu den Reisebericht Lukian von Samosata, Von der syrischen Göttin, hier besonders die Seiten 793 sowie 804.

Menschen geschaffen haben und scheinbar durch die Macht des Tieres beseelt wurde, besitzt ebenfalls Macht, die unmittelbare Konsequenzen für die Menschen in seinem Umfeld hat. Wer das Bild nicht anbetet, der ist des Todes.

Die Dramaturgie, in der sich die christliche Gemeinde wiederfindet, hat, wie bereits oben erwähnt, ihre Hintergrundfolie im Streben des Nebukadnezar, seine Untertanen ein Kultbild anbeten zu lassen unter der Androhung des Todes, sollten sie sich dieser Anordnung verweigern (vgl. Dan 3). Die Situation der Adressaten und Adressatinnen der Offenbarung wird in zugespitzter Art und Weise geschildert, da sie bei der Verweigerung des Kultdienstes ihre irdische Existenz riskieren. Bei einer Teilnahme am Kult bringen sie allerdings ihre ewige, himmlische Existenz in Gefahr. Der Seher beschreibt mittels des Kultbildes die radikale und existenzielle Ausrichtung eines jeden Menschen. Dieser Dualismus spiegelt sich wider in der Entscheidung für Gott oder für das Standbild des Tieres. Zeugnis des realgeschichtlichen Bezugs dieser „Lebensentscheidung“ findet sich im Schriftwechsel zwischen Plinius dem Jüngeren und Kaiser Trajan. Die Epistel berichtet vom Umgang mit denjenigen Christinnen und Christen, die der Häresie gegenüber dem Kaiser und seinem Kult schuldig geworden sind. Dieser Tat überführte Christinnen und Christen sollten unter Androhung der Todesstrafe aufgefordert werden, vor einem Kaiserkultbild zu opfern und dasselbige anzubeten als Erweis ihrer Reue und der Läuterung. Bei Missachtung der Option, sich dem Kaiserkult zu unterwerfen, erfolgte das Todesurteil.²⁹⁶ Das Bild ist dadurch viel mehr als ein bloßes kultisches Denkmal, sondern der „Bilderkult wird zum zentralen Instrument eines totalitären Regimes“²⁹⁷. Es wird deutlich, dass der Vollzug des Kultes keine Nebensächlichkeit darstellt, sondern das Volk Gottes in die Entscheidung fordert. Inwiefern vom Götzenbild selbst die Todesgefahr ausgeht, lässt die Beschreibung innerhalb der Offenbarung offen.²⁹⁸ Ob Johannes mit dem Kultbild und der damit einhergehenden Todesgefahr eine biographische Reminiszenz eröffnet, kann nicht wirklich beantwortet werden. Eine systematische Verfolgung der Christinnen und Christen lässt sich für die Zeit der Abfassung der Offenbarung nicht belegen.²⁹⁹ Johannes scheint vielmehr die Einzelschicksale der Gemeinden in ein universales Licht zu rücken, um die Zeichen der Zeit zu deuten, dass es eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Götzen sowie

²⁹⁶ Vgl. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae*, 825.

²⁹⁷ A. Сток, *Durchblicke* 16.

²⁹⁸ Vielleicht ist hierbei an Orakelsprüche des Bildes zu denken, das seine Anhänger dazu auffordert, diejenigen zu töten, die nicht am Kult teilnehmen. Vgl. F. Тóтн, *Tier* 120.

²⁹⁹ Vgl. hierzu auch die Ergebnisse dieser Studie im Blick auf die einleitungswissenschaftlichen Fragen in den Kapiteln III.2 sowie III.3.

der jeweiligen Anhänger gibt.³⁰⁰ Wer das Bild eines Götzen anbetet, das seinem schöpferischen Ursprung immer nur in menschlichem Handeln hat, der verkennt die eigentliche Ordnung der Welt und gibt sich der Hybris hin, dass der Mensch sich seine Götter selbst erschaffen kann. Die Dialektik allen menschlichen Handelns im Gegenüber zu Gottes wahrer schöpferischer Kraft tritt darin offen zu Tage. Johannes appelliert an seine Gemeinden, nicht den Verlockungen der weltlichen Wunder zu erliegen und dem Duktus der Zeit entsprechend sich selbst Götter zu schaffen und anzubeten, sondern auch auf die Gefahr der Ausgrenzung und des Todes hin, an der empfangenen Botschaft Gottes festzuhalten. Die Gefahr des Glaubensabfalls muss für den Autor der Apokalypse real gewesen sein. Das Kultbild zieht durch seine Wundertaten in den Bann und verleitet zum Götzendienst. Die Berührungspunkte mit dem aus christlicher Perspektive falschen Kult sind für die Adressaten der Offenbarung virulent. Eindrücklich warnt der Seher von Patmos vor dem Tier aus der Erde und seiner Macht. Er verschweigt allerdings auch nicht die Konsequenzen, die aus einer Negation der Kultpraxis erwachsen. Wer Gott die Treue hält, der kann sein irdisches Leben verlieren. Dass hinter der Möglichkeit der Geistgabe des Bildes durch das Tier die Gewährung durch Gott hindurchschimmert, zeigt das *passivum divinum* an. Darin liegt eine soteriologische Kernaussage der Offenbarung. Nur Gott allein hält die Zügel des Weltgeschicks in der Hand und er ist es, der die eigentliche Macht besitzt und daher auch der Garant der Heilszusage an sein Volk durch alle weltliche Drangsal hindurch ist.

VII.3.6 Das Zeichen des Tieres

Das Tier sorgt dafür, dass anscheinend die gesamte Menschheit (πάντας) sich kennzeichnet und sich damit zu dem Tier bekennt. Die angehängte Aufzählung der Personenkreise zeigt eine alle gesellschaftlichen Schichten umfassende Anhängerschaft auf. Der Götzendienst des Tieres ist damit als universal charakterisiert. Die Zugehörigkeit zum Kult des Tieres ist weder durch einen Status begrenzt, noch an eine Ethnie gebunden. Damit eignet sich der diabolische Kult scheinbar eine, dem Christentum inhärente Eigenschaft an, dass durch die religiöse Gemeinschaft jedwede Konvention überwunden wird (vgl. Gal 3,28). Bei der christlichen Deutung liegt der Fokus allerdings auf der Überwindung dieser gesellschaftlichen und ethnischen Grenzen, um anzuzeigen, dass allen Christinnen und Christen dieselbe Dignität zukommt. Bei der Beschreibung der Anhänger des Kultes des Tieres geht es dahingegen nicht um den Gedanken der

³⁰⁰ Vgl. K. WENGST, PAX 148f.

Egalität, sondern Johannes skizziert die umfassende Anziehungskraft dieses Götzendienstes und die davon ausgehende Gefahr für die gesamte Menschheit, die in Versuchung geraten mag. Damit verlässt er freilich den Horizont seiner direkt adressierten Gemeinden und weitet seine Paränese universell auf die gesamte Welt.

Die Zugehörigkeit zur gottfeindlichen Gruppierung drückt sich in der Kenntlichmachung durch ein *χάραγμα* aus. Diese Begrifflichkeit hat ihren Bedeutungsursprung im körperlichen Mal respektive in einem äußerlich sichtbaren Zeichen, wie es beispielsweise durch den Biss einer Schlange entsteht.³⁰¹ Damit dient der Begriff der Beschreibung bestimmter Eigenheiten von Personen, um diese identifizieren zu können. Die Verwendung des Begriffes ist neben der Zuschreibung von Individuen geweitet auf die Zugehörigkeitsmerkmale von Gruppierungen. So werden die Juden nach der Niederlage gegen die Armeen des Ptolemäus IV. Philopator mit dem Zeichen des Dionys, einem Efeublatt, gebrandmarkt, um ihre Knechtschaft nach außen hin sichtbar werden zu lassen (vgl. 3Makk 2,29). Das Tragen eines Zeichens ist der untersten Schicht der Gesellschaft vorbehalten, wenn Sklaven das Signet ihres Herrn tragen müssen, um als solche seinem Besitz zugeordnet werden zu können.³⁰² Im Kulturraum des Alten Orients gibt es darüber hinaus Zeugnisse für das Tragen einer Zeichnung, um eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Stammesgruppe oder eines Götzen auszudrücken.³⁰³ Die Wirkung dieser Zeichen ist im Kern eine Zueignung an eine größere Macht und damit weit mehr als die gängige moderne Form der Tätowierung.

Johannes beschreibt ein Motiv der damaligen Vorstellungswelt, welches er im darauffolgenden Kapitel auf die Anhängerschaft des Lammes verwendet.³⁰⁴ Damit entwickelt er ein Kontrastbild. Das Rettung verheißende Zeichen aus Offb 14 wird durch die Gegnerschaft Gottes in dialektischer Art aufgenommen und durch die verführerische Nachäffung versucht zu korrumpieren.³⁰⁵ Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes oder zu den gottfeindlichen Mächten wird am Ziel der Zeit sichtbar nach außen getragen. Es geht um ein inneres Bekenntnis, das sich in einer äußeren Haltung niederschlägt. Die Verortung der Zeichen an die Stirn und rechte Hand³⁰⁶ der Anhänger des tierischen Kultes folgt dieser inneren Stringenz, da es

³⁰¹ Vgl. U. WILCKENS, *χάραγμα* 405.

³⁰² Vgl. P. BILLERBECK, Briefe 815.

³⁰³ Vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 150.

³⁰⁴ Vgl. hierzu auch die Ergebnisse dieser Studie in Bezug auf die hundertvierundvierzigtausend Anhänger des Lammes in dem Kapitel VI.1.2.2.4.

³⁰⁵ Vgl. H. LICHTENBERGER, *Apk* 192.

³⁰⁶ Die Zeichnung an Stirn und rechter Hand findet sich ebenfalls in der Apokalypse des Elia (vgl. *Apok Elia* 20,17ff.). Die Anhänger des Lammes werden hingegen nur an Ihrer *μέτωπον* mit dem Namen Gottes versehen.

sich dabei um Körperteile handelt, die nicht verdeckt werden, sondern offen für eine jede Person sichtbar sind.³⁰⁷

Die gesellschaftliche Wirkung des Zeichens wird auf einen ökonomischen Aspekt hin fokussiert. Der Zwang zur Loyalität gegenüber dem gottfeindlichen Kult erfolgt durch die Exklusion vom wirtschaftlichen Leben bei einer Nichtkennzeichnung.³⁰⁸ Die Aufzählung der Personenkreise macht deutlich, dass niemand an dem, durch die Wirtschaft dominierten, sozialen Leben teilnehmen kann, der sich nicht dem Kult des Tieres verschreibt. Das Siegel schlägt dabei die realgeschichtliche Brücke zum Kaiserkult, dessen Kultpraxis wohl als negatives Paradebeispiel dem Seher vor Augen stand. Die enge Verzahnung der Wirtschaft mit dem Kaiserkult wird sichtbar, wenn der Begriff des *χάραγμα* ebenfalls im Zusammenhang mit der Prägung von Münzen, die das Konterfei des Kaisers zieren, und den kaiserlichen Siegelstempeln für offizielle Dokumente innerhalb des Imperium Romanum Verwendung findet.³⁰⁹ Das Zeichen des Tieres wird unmittelbar mit dem konkreten wirtschaftlichen Leben der Menschheit verknüpft. Die Anhänger Christi können hier nur in die Opposition treten und werden durch die Kultanhänger boykottiert respektive treten selbst aktiv in den Boykott eines Systems, das Götzendienst und Wirtschaft verknüpft. Welche realgeschichtlich großen Wunden diese Verkettung zwischen Kult und Ökonomie, die Johannes hier im Blick hat, im Selbstverständnis von Monotheisten geschlagen haben, zeigt ein zeitgenössisches Beispiel des Frühjudentums. Der Aufstand der jüdischen Freiheitskämpfer rund um Bar Kochba gegenüber der imperialistischen Macht des römischen Imperiums führte auf jüdischer Seite zur Prägung eigener Münzen durch die zelotische Bewegung, um gerade diesen inneren Zusammenhang zwischen Kult und Wirtschaft zu durchbrechen.³¹⁰ Der Seher nimmt mit der ökonomischen Verknüpfung der Kultzugehörigkeit eine reale innergemeindliche Schiefelage auf. Wer am gesellschaftlichen Leben teilnimmt – damals wie heute –, der ist Teil der Wirtschaftsmechanik. Diese wird verknüpft mit der Kultpraxis. Geld, versehen mit dem Konterfei des Kaisers, das eigentlich reines Objekt ist, wird in diesem Kontext zum Subjekt einer Kultpraxis.³¹¹ Wer sich dem Kult und damit der Wirtschaft entzieht, der verliert seine Lebensgrundlage, da er weder am gesellschaftlichen noch am ökonomischen Leben teilnehmen kann. Das Sinnen der Gegenspieler Gottes bewegt sich auf wirtschaftlich orientierten Bahnen.³¹² Damit wird der Kaiserkult als ein rein in der Welt verhafteter

³⁰⁷ Vgl. G. GLONNER, *Bildersprache* 150f.

³⁰⁸ Vgl. T. HOLTZ, *Offb* 100.

³⁰⁹ Vgl. E. ESCH-WERMELING, *Brückenschläge* 150.

³¹⁰ Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Offb* 109.

³¹¹ Vgl. P. RICHARD, *Apk* 172f.

³¹² Vgl. E. PETERSON, *Offb* 125.

Kult entlarvt, der eben die irdische Sphäre gerade nicht verlassen kann und der keinen Bezugspunkt zur ewigen Transzendenz besitzt, sondern gleich dem Drachen auf die Erde verbannt wurde, um dort sein Ende zu finden (vgl. Offb 12), weil sein Handeln in eschatologischen Dimensionen eingeordnet immer nur auf Vergänglichkeit fokussiert ist. Der Kult des Tieres zielt im Kern auf die Zerstörung der irdischen Existenz der Anhänger Gottes, da sie völlig isoliert werden sollen. Die Macht des Götzenbildes, all jene zu töten, die nicht vor ihm knien (vgl. Offb 13, 15), wird durch das Mittel der sozialen und ökonomischen Isolation eingeholt. Die Folgen für die monotheistischen Gemeinden sind real und existenziell. Denn die historisch enge Verquickung der Gilden und Handwerksvereine mit dem Kult des Kaisers verunmöglicht weiterhin die Ausübung durch ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι zum Erwerb des Lebensunterhaltes.³¹³ Die Verweigerung des Kaiserkultes führt zugleich zur Verweigerung des ökonomischen Handelns innerhalb einer Gesellschaft, die sich eben auf jenen Kult hin universell ausrichtet.

Das Zeichen, welches zum Symbol der Zugehörigkeit zum Kult des Tieres wird, wird vom Seher Johannes näherhin als der Name des Tieres oder eine Zahl beschrieben, die zugleich eine chiffrierte Namenszuschreibung ist. Eng damit verwoben ist die Aufforderung des Sehers, dass diese „Rätselzahl“ 666³¹⁴ mittels σοφία gelöst werden könne. Die Dechiffrierung des Zahlenwertes scheint zumindest für den damaligen Adressatenkreis laut der Aussage des Sehers von Patmos keine unlösbare Aufgabe zu sein und ist zugleich einem gewissen Kreis von Eingeweihten vorbehalten, die zumindest die Option besitzen hinter diesem Zahlenwert einen realen Namen auszumachen. Ein unlösbares, gar widersinniges Zahlenrätsel innerhalb seiner Schrift zu hinterlassen, widerspricht der Ernsthaftigkeit der Situation der adressierten Gemeinden und würde dem Hinweis aus Offb 13, 18 entgegenlaufen, dass das Rätsel mittels Weisheit gelöst werden könne.³¹⁵ Die Kenntnis um die Entschlüsselung der Zahl hin zu einem historisch verortbaren Namen ist bereits Irenäus nicht mehr möglich.³¹⁶ Seit frühester Zeit der Kirche ranken sich daher diverse Modelle um die-

³¹³ Vgl. E. ESCH-WERMELING, Brückenschläge 150. Vgl. auch für die enge Verbindung zwischen Verein, Kult und Staat den Artikel von P. HERZ, Vereine 28–32.

³¹⁴ Die Lesart der Zahl 616 erscheint für den ursprünglichen Text schlechter belegt, zumal bereits Irenäus von der Zahl 666 ausgeht. Eventuell könnte bei der Eruierung des Kaisers Nero als Lösung des Rätsels um die Zahl des Tieres die lateinische Schreibweise seines Namens (Nero anstelle von Neron) eben jene Differenz des Buchstabens „n“, der dem Zahlenwert von 50 entspricht, zu dieser alternativen Lesart geführt haben. Vgl. hierzu W. BOUSSET, Offb 373, J. ROLOFF, Offb 145 sowie H. GIESEN, Offb 315.

³¹⁵ Vgl. H. GIESEN, Offb 315.

³¹⁶ Vgl. die durch Eusebius überlieferten Zitate des Kirchenvaters: Eusebius, Kirchengeschichte, V.8,5ff.

se Symbolzahl, die einen eigenen Lösungsweg darstellen möchten, mit teils mehr oder weniger überzeugender Argumentationsstruktur. Es liegt nahe, die Entschlüsselung der Zahl mittels der Gematrie vorzunehmen, da der Hinweis, dass die Zahl die eines Menschen ist, darauf schließen lässt, dass es sich dabei um einen Namen handelt, der dem Gegenwert der Zahl entspricht.³¹⁷ Bousset weiß von einer langen Tradition, die die Zahl mit dem Namen des Kaisers Nero (רסק נורנ) mittels hebräischer Gematrie identifiziert.³¹⁸ Bis heute erscheint dieser Deutungsvorschlag als der wahrscheinlichste.³¹⁹ Die theologische Verknüpfung der Vorstellung des *Nero redivivus* in der Darstellung des ersten Tieres mit der Rätselzahl, die dechiffriert eben den Namen jenes Kaiser enthüllt, dessen Eigenschaften bereits auf die Erscheinungsform des Tieres Hinweise gegeben haben, erscheint eine weitere stringente Verbindungslinie hin zu Kaiser Nero als Lösung der Zahl 666 zu sein. Eine weiterführende Verknüpfung mit einer symbolischen Deutung der Zahl – neben der direkten Identifizierung mit einer historischen Person – erscheint möglich und ist kein Widerspruch in sich, sondern würde die Vielschichtigkeit des von Johannes verwendeten Zahlenrätsel aufscheinen lassen. Auf der Symbolebene eröffnet sich beispielsweise ein Zugang zur Zahl Sechs über die besondere Zahlensymbolik der Zahl Sieben. Die Zahl Sieben gilt in der Offenbarung (und darüber hinaus im Judentum) als Zahl der Vollkommenheit: An sieben Gemeinden adressiert Johannes sein Schreiben (vgl. Offb 1,4), sieben Geister sind vor dem Thron Gottes (vgl. Offb 1,4) und sieben Hörner und Augen hat das Lamm im Thronsaal Gottes (vgl. Offb 5,6). Die Zahl Sechs ist dahingegen in ihrer Zahlensymbolik das Entgegengesetzte der Zahl Sieben. Sie steht für die Unvollkommenheit und ist Symbol für die Endlichkeit alles Gottfernen.³²⁰ Damit würde die bedrohliche Macht des Imperium Romanum zugleich wieder in alles umfassende Kategorien eingeordnet werden. Der Kult des Kaisers, symbolisiert durch den Zahlenwert eines Namens einer in diesem Kult verehrten Person, wird durch die Verbindung mit der

³¹⁷ Vgl. A. SATAKE, Offb 306.

³¹⁸ Vgl. W. BOUSSET, Offb 373.

³¹⁹ Vgl. K. BERGER, Apk 1024f.; H. GIESEN, Offb 315; A. SATAKE, Offb 306; J. ROLOFF, Offb 144f. Eine andere Kaiserfigur möchte Josef Schmidt mittels lateinischer Gematrie und dem Hinzuziehen zeitgenössischer Münzen herausdeuten. Er kommt zu dem Schluss, dass Johannes den römischen Kaiser Claudius hinter seinem Zahlenrätsel verbirgt. Dass die Zahl in lateinischer Umschrift nicht den Namen des Kaisers ergibt, überdeckt der Autor durch kreative Trennung einzelner Buchstaben, sodass in „lediglich“ fünf Transformierungsschritten der Name Claudius als Ergebnis hervortritt. Diese nicht deutlich überzeugenden Erkenntnisse verknüpft Josef Schmidt geschickt mit diversen historischen Bezügen, um ein Gesamtbild zu schaffen, dass seine Dechiffrierung scheinbar breit abstützt. Vgl. den Artikel J. SCHMIDT, Rätselzahl.

³²⁰ Vgl. T. HOLTZ, Offb 100f.

generellen Zahlensymbolik zugleich als unvollkommene und endliche Machtbasis klassifiziert.

Grundsätzlich verbleibt angesichts zahlreicher Überlegungen zur Entschlüsselung der Zahl des Tieres die Differenz einer zweitausendjährigen Kultur- und Sozialgeschichte, die eben jenes Rätsel nicht mit letzter Gewissheit auflösen lässt. Insgesamt lässt sich im Gesamtduktus der Offenbarung des Johannes eine enge Verzahnung mit dem Kaiserkult herstellen, der als Lösungsweg für eben jenes Rätsel dienen dürfte.³²¹ Darüber hinaus zeigen gerade die Bildworte des Sehers immer wieder seine je neuen Verknüpfungspunkte, die ein facettenreiches Gesamtkunstwerk ergeben und die Möglichkeit der Mehrdeutigkeit einzelner Elemente geradezu inhärent in seiner Bildtheologie verankern. Beachtenswert erscheint unter dem Aspekt des Spannungsbogen der konkreten Situation einzelner Gemeinden und der universal verstandenen Botschaft des Johannes für die gesamte Ekklesia in der Endzeit die These, dass Johannes im Benennen der Schreckensmacht sich ebenfalls unter diesen breitgespannten Deutehorizont stellt. Seine Zahl würde dann gerade nicht nur in einer historisch verortbaren Größe aufgehen, sondern sich universal auf all jene Gestalten hin öffnen, die zum „Steigbügelhalter“ der Unheilsmacht der Sünde werden und das Böse, welches ihr Antrieb und Streben ist, hervorscheinen lassen. Dieses sie immer wieder antreibende Böse ist in letzter Konsequenz der Antipode Gottes selbst, der erst in der Endzeit seiner – zugegeben für Menschen verführerischen – Schreckensherrschaft endgültig beraubt wird. Johannes würde unter diesem Aspekt „Mechanismen (entwerfen), die in jedem Ernstfall gelten können, und davon gibt es im Verlauf der Geschichte bekanntlich viele.“³²²

VII.3.7 Fazit

Nachdem der Seher in den vorangegangenen Visionen bereits den Drachen sowie das Tier aus dem Meer beschrieben hat, wendet er sich, die satanische Trinität komplettierend, dem Tier aus dem Abgrund zu. Dem Tier aus der Erde fällt dabei der besondere Auftrag zu, die Menschheit dahingehend zu verführen, dass sie das Tier und sein Standbild anbeten. Der gesamte Inhalt seiner Botschaft und sein Auftritt sind konditioniert, um eben jenes Ziel zu erreichen. Im teuflisch verzehrten Spiegel wird im Gegensatz zur für die Menschheit soteriologischen Gestalt des Christus eine Bestie als Antichrist erschaffen. An die Stelle einer Christologie tritt

³²¹ Vgl. T. SÖDING, Gottessohn 142.

³²² K. BERGER, Apk 1025.

für die dem Bösen verfallene Menschheit eine Bestiologie.³²³ Der Verführer der Menschen kommt in wirkmächtiger Gestalt daher. Dabei nutzt der Seher das Stilmittel der kontrastierenden Darstellung, wenn er die besondere Dramatik der endzeitlichen Ereignisse durch die Gegenüberstellung der grundsätzlich diametral zu veranschlagenden „Heilstypen“ beschreibt.³²⁴ Das Tier aus der Erde adaptiert Facetten des Lammes, um sich eben der Anhängerschaft desselbigen zu bemächtigen. Im nicht Durchschauen dieses makaberen Spiels liegt gerade die Gefahr für die Christinnen und Christen. Das Tier mit der Stimme eines Drachen und der Gewandung eines Lammes (vgl. auch die Prophetie aus Mt 7,5) lässt das perfide Vorgehen der Unheilsmacht der Sünde erahnen, wenn das Tier mittels Täuschung die Idolatrie des Drachen propagiert.³²⁵ Das Tier aus der Erde ist ein „Drache im Schafspelz“.

Johannes warnt die Ekklesia eindrücklich vor der verführerischen Macht des Bösen. Die Gefahr des Glaubensabfalls ist real und wird in der Gestalt des Tieres nicht karikiert, sondern dessen machtvoller Einfluss auf die Menschheit wird deutlich genug hervorgehoben. Dabei werden die Linien zwischen wahrer Prophetie und schlangenzüngiger Verführung gezogen, die nicht immer trennscharf zu unterscheiden sind. Gerade darin liegt das Perfide des Bösen. Das Tier aus dem Abgrund kann Zeichen wirken, die selbst der Autor der Offenbarung nur als μέγας bezeichnen kann. Zur Verführung der Menschen der Erde wird sich dabei in exponierter Stellung aus dem prophetischen Repertoire bedient: Das Tier lässt Feuer vom Himmel fallen, wie dies bereits Elija konnte (vgl. 1Kön 18,38; 2Kön 1,10). Bei all seinem Auftreten nutzt das Tier wohl eine ausdrucksstarke Sprache, die es als das Sprachrohr des Drachen kennzeichnet und es in der äußerlichen Wahrnehmung in die Nähe der Propheten rückt.

Das Tier aus der Erde wird zum Sinnbild der sichtbaren Macht des Drachen auf der Erde. Diese Machtfülle präsentiert sich vielleicht auf den ersten Blick gerade im Gegenüber der scheinbaren Ohnmacht Gottes, der seine Gemeinden nicht mit gewaltvollem Eingriff der Verfügungsgewalt der Unheilsmacht der Sünde entzieht. Doch bei einer nicht isolierten Betrachtungsweise des 13. Kapitels der Offenbarung des Johannes und dem Ziehen der entscheidenden Verbindungslinien wird deutlich, wer in den Augen des Sehers die wahre Macht inne hat. Das zweite Tier ist in seiner Grundkonstitution zurückverwiesen auf das Tier aus dem Meer und darüber hinaus auf den Drachen, die in den Augen der Welt wahre Herrschaft und Macht symbolisieren. Doch in Relation zum Schöpfer gesetzt bleibt jedes noch so mächtig erscheinende Geschöpf nur ein Abglanz

³²³ Vgl. P. RICHARD, Apk 166.

³²⁴ Vgl. R. HALVER, Mythos 121f.

³²⁵ Vgl. C. R. KOESTER, Rev 590.

seiner Macht. Der Gesamtkontext der Offenbarung des Johannes erweist, dass nicht lediglich ein phänomenologischer Bezug hergestellt werden soll, um dem Bösen ein Gesicht zu verleihen, sondern dass das Böse in die rahmende Ordnung Gottes und der soteriologischen Hoffnungsperspektive gesetzt werden soll.³²⁶ Gott ist es, der die Zügel des Weltgeschicks in der Hand hält. Welche Grundüberzeugung der wahren Machtverhältnisse Johannes im Blick hat, wird spätestens in Offb 19,19 offensichtlich. Sobald die Antipoden Gottes in all ihrer Stärke aufmarschieren und Gott im Angesicht gegenüber treten, zerbricht all ihr Ruhm und ihre Macht. Gerade auf jene, eschatologisch sich beweisende Macht Gottes, will Johannes aufmerksam machen. Dabei ist er Realist. Die Verlockungen des Bösen sind anziehend. Der Kniefall vor den Götzen fällt nur allzu leicht, wenn dadurch Privilegien locken. Eine Grundkomponente menschlicher Natur wird treffend stimuliert, wenn der Götzendienst mit wirtschaftlichen Privilegien einhergeht. Wer sich den Mechanismen des Kultes entzieht, muss darüber hinaus mit noch Schlimmerem rechnen als sozialer und ökonomischer Isolation. Johannes verschweigt nicht, dass die Ablehnung der Proskynese vor den falschen Göttern in letzter Konsequenz zum Tode führen kann (vgl. Offb 13,15). Standhaftigkeit im Glauben bleibt nicht auf der Ebene bloßer Lippenbekenntnisse stehen, sondern erfordert ein ganzheitliches Auftreten für den Glauben in der Gesellschaft. Johannes setzt mit seiner Botschaft gerade nicht auf einen Gehorsam, der blind für die Verlockungen der Welt wäre, sondern er legt die Konsequenzen des eigenen Handelns offen und verbindet in eindrücklicher Weise die theoretisch-vermittelnde Ebene eines theologischen Wissen mit der daraus resultierenden Praxis in einer gottfeindlichen Gesellschaft.³²⁷

Was für eine Gesellschaft im Hintergrund steht, lässt Johannes immer wieder durch Reminiszenzen anklingen. Prominent lässt er den Kaiserkult einfließen, ohne ihn selbst beim Namen zu nennen. Die Erfahrung politischer Unterdrückung durch reale Gegebenheiten vermischt Johannes mit der widergöttlichen Macht Satans, um deren Zerstörungsgewalt eindringlich zu skizzieren.³²⁸ Die Narrationen um die Todeswunde des ersten Tieres, die verheilt und auch die Gematrie, die einen Lösungsschlüssel des prominenten Zahlenrätsels darstellt, lassen immer wieder die Assoziationen mit der Gestalt des Nero oder zumindest den römischen Kaisern als den personifizierten historischen Gestalten gottfeindlicher Mächte hervortreten. Dass die Visionen der beiden Tiere gerade nicht deckungsgleich mit einer historischen Person sind, liegt in ihrer genuinen

³²⁶ Vgl. C. BRÜNING / R. VORHOLT, Frage 109.

³²⁷ Vgl. hierzu die Gedanken zu einer Dynamik des Handelns, die aus einem Glauben erwächst bei T. SÖDING, Lesen 565.

³²⁸ Vgl. T. NICKLAS, Frau 59.

Aussagekraft begründet. Johannes will das Böse nicht auf einzelne Personen und ihre verführerische Macht beschränken. Er will die Mechanismen des Bösen offenlegen und für die Gläubigen aushebeln, damit der, der die Menschheit versucht in seinen Bann zu ziehen, am Ende bei ihnen erfolglos bleibt. Die Unheilsmacht der Sünde bemächtigt sich perfider Methoden, sodass sie selbst in die Nähe der Propheten gerückt werden kann, wenn einzelne Facetten betrachtet werden.

Am Ende zielt das Böse allerdings auf die Unterwerfung der Welt und nicht auf ihre Befreiung. Verlockende innerweltliche Vorteile stehen der gnadenhaften Erwählung und soteriologischen Hoffnungsbotschaft gegenüber. Das Böse will in der Welt und für die Welt sichtbar aufzeigen, wie umfassend seine Machtansprüche sind. Aus allen Ethnien und gesellschaftlichen Schichten sollen sich die Menschen als ein öffentlich sichtbares Mal sein Zeichen machen. Das teuflische Zeichen ist ein Zeichen der Unheilsmacht der Sünde Unterworfenenseins und ist als diabolisches Gegenstück zum Zeichen der Rettung der Gläubigen (vgl. Offb 7,3f.; 9,4) auszumachen.³²⁹ Zugespitzt wird die Vorstellung durch Johannes im Dualismus zwischen Gut und Böse, der keinen Raum für Grauzonen lässt, weil die Glaubenden in totaler Opposition zu den Bewohnern der Erde und ihrer satanischen Trinität stehen.³³⁰ Dass diese Entscheidung eine Entscheidung für das Leben in Fülle ist, lässt sich nicht mit weltlichen Maßstäben messen, da diese Kategorien durch eine transzendente Betrachtungsweise gesprengt werden. Auf der ökonomischen Gewinnerseite stehen die vermeintlich übermächtigen Anhänger des Tieres. Ihnen ist die Handelshoheit gegeben. Wie diametral eschatologische Wirklichkeit sich im Gegenüber zu weltlichen Dimensionen Bahn bricht, auch mit Blick auf ökonomische Attribute, dies zeigt sich im himmlischen Jerusalem als dem Ort der unüberbietbaren Erfüllung menschlicher Existenz aus der Perspektive des Glaubens. Wahrer Reichtum ist das Hören des Rufes des Geistes und die Antwort darauf. Dann kann der Durst nach Leben auf Ewigkeit hin umsonst gestillt werden, wohingegen alle weltlichen Genüsse und Verlockungen immer terminiert bleiben (vgl. Offb 22,17).

³²⁹ Vgl. H. LICHTENBERGER, Apk 192.

³³⁰ Vgl. G. GLONNER, Bildersprache 143f.

VIII. Die Bildtheologie der Johannesoffenbarung

Die Offenbarung des Johannes ist nicht als isolierter Text entstanden, sondern ist eingebunden in plurale Traditionen. Die darin enthaltenen Ideen und Topoi nimmt der Seher auf, reflektiert sie und bildet neue eigenständige Themenkomplexe. Davon zeugt ebenfalls die reiche Bildwelt der Offenbarung, deren Motive und Symbole Spiegelbilder der verarbeiteten externen Einflüsse sind. In der Wahl ihres Kommunikationsmediums bildet die Offenbarung allerdings keine Singularität. Bilder können neben aus Worten bestehenden Sprachbildern auch in der gängigeren Form von malerischen Kunstwerken auftreten. Gemein ist beiden Varianten, dass „den Bildwerken selbst (eine) eigene, ihnen wie immer zugeflossene oder verliehene Kraft (inne wohnt), deren Wirkung auf das Bewußtsein und Leben der Menschen nicht zu leugnen (ist).“¹ Das Medium Bild besitzt ein besonderes Potenzial, das die theologische Gedankenwelt seiner Rezipientinnen und Rezipienten stimuliert und prägt. Das letzte Kapitel dieser Studie will die Verbindungslinien zwischen der apokalyptischen Literatur im Allgemeinen und der Offenbarung im Speziellen zur Bildersprache aufzeigen. Die Nutzung dieser Sprachform scheint der Apokalyptik inhärent zu sein, weil sie sich zugleich mit der genuinen Thematik verschränkt. Die entworfenen Bilder scheinen für die Autoren der apokalyptischen Schriften das bevorzugte Stilmittel zum Transport ihrer theologischen Botschaft zu sein. Dieser innere Zusammenhang zwischen der gewählten Bildersprache und der verarbeiteten theologischen Botschaft in Apokalypsen kann ein Schlüssel für die spezifische Bildwelt der Offenbarung sein. Deren Bildkompositionen liegt eine eigene Systematik zugrunde, die zur Stütze der Bildtheologie der Offenbarung wird. Ein Ausblick auf die pluralen Assoziationsmöglichkeiten und Stärken dieser Theologie in Bildern soll den Abschluss dieser Arbeit bilden.

¹ A. Stock, Bilderfragen 34. Alex Stock beschäftigt sich freilich hauptsächlich mit der theologischen Wirkung von Kunstwerken, die dem Bereich der Malerei zu entnommen sind. Der Ansatz des Wirkungspotenzials eines Bildes als Transportmediums einer bildtheologischen Botschaft auf die Menschen, die dasselbige betrachten, darf darüber hinaus allerdings durchaus auch Geltung für Sprachbilder und deren Adressatinnen und Adressaten beanspruchen.

VIII.1 APOKALYPSEN UND BILDERSPRACHE

Ein Charakteristikum apokalyptischer Schriften ist die visionäre Schau, die Einblicke in futurische Vorgänge geben soll. In diesem Duktus erblickt der Prophet Daniel in einem Traum vier Tiere, die zum Abbild zukünftiger Könige in der Deutung werden (vgl. Dan 7,1), Henoch schaut in seiner Vision den Heiligen im Himmel (vgl. äthHen 1,2), Esra wird durch ihm als Reiseführer dienende Engel in den Himmel aufgenommen und ihm wird ein Blick in diese Sphäre gewährt (vgl. ApcEsr 1,7) oder ihm erscheint in einer anderen literarischen Tradition im Traum der Menschensohnleiche (4Esra 13,1–3), Baruch und Elia erhalten ihre Einblicke in eschatologische Vorgänge gar durch das Wort Gottes selbst (vgl. ApcBar 1,1; ApcEl 19,1). Analog hierzu wird der Autor der Offenbarung von einer himmlischen Stimme geleitet (vgl. Offb 1, 10–12; 4,1), durch den Geist (Gottes) ergriffen (vgl. Offb 1,10; 4,2), um seine visionäre Schau des Eschatons zu ermöglichen. Damit entzieht sich die darauffolgende Schilderung bereits den weltlichen Vorstellungsmustern,² weil ihre Handlungsorte oftmals keine irdischen Gefilde mehr sind. Um diese transzendente Wirklichkeit zu schildern, bedienen sich die Apokalypsen der Bildersprache³.

Bilder sollen den Zugang zu einer transzendenten Realität eröffnen, deren Einblicke dem Visionär ebenfalls nur durch eine Mittlerinstanz ermöglicht wurden. Dabei nutzen die Autoren apokalyptischer Schriften ihre Bilder in metaphorischem und vergleichendem Sinne,⁴ um einen sprachlichen Zugang zu erschließen. Die Bilder werden zu Chiffren für dahinterliegende Botschaften. Oftmals stehen dabei die Beschreibung von Figuren im Fokus der apokalyptischen Autoren. Dabei verwenden die Bilder eine abstrakte Symbolik und verleihen den Figuren diverse Attribute, um ihnen besondere Fähigkeiten oder eine Gesinnung beizumessen. Neben den in biblischen Kontexten geläufigen Engeln als besonderen Wesen (vgl. beispielsweise Gen 28,12; Ps 82; Jos 5,14; Mt 2,13) treten in der apokalyptischen Literatur weitere Gestalten auf. Diese verkörpern in ihrer äußeren Erscheinung Sinnbilder eines Topos (vgl. äthHen 46,1;

² Insofern die Apokalypsen Narrationen über die bereits angebrochene Heilszeit verarbeiten, sind sie nicht völlig losgelöst von weltlicher Realität, sondern ragen über diese hinaus in eine Zukunft, die die Weiterführung des soteriologischen Weges Gottes mit seinem Volk beschreibt. Vgl. F. HAHN, *Apokalyptik* 163f.

³ Der Verfasser des äthiopischen Henochbuches bezeichnet seine visionäre Schau dezidiert als Bilderrede (siehe äthHen 1,3).

⁴ Die gehäufte Nutzung von Vergleichspartikeln in der Offenbarung des Johannes unterstreicht diesen Befund, der den Vergleich und die Metapher zum wichtigen Stilmittel innerhalb ihrer Bildersprache werden lässt. Siehe hierzu M. KOCH, *Drachenkampf* 9f.

ApcBar(gr) 4, 3–6; Offb 12,9), sind durch Gegenstände klassifiziert (vgl. äthHen 69,27; Offb 4,2; 19,15), erhalten animalische Bezüge, um sie so zu bestianisieren (vgl. ApEl 25,15; ApcBar(gr) 2,3; Dan 7, 1–8⁵; Offb 13; Offb 17,3), werden mit vorgeprägten Titeln versehen (vgl. Dan 7,13f.; 4Esra 13,3; äthHen 46, 2–6; Offb 1,13; 14,14⁶; 19,13.16) oder ihre Körperteile werden mit besonderen Substanzen verglichen (vgl. ApcAbr 11,2; Offb 1,15). Diese, durch ihre Eigenschaften klassifizierten, Figuren werden durch den Kontext der jeweils geschilderten Bildwelt mit weiteren Motivwelten⁷ verknüpft, ohne in der Rezeption dieser Traditionen in deren Bedeutung aufzugehen. Die apokalyptischen Autoren nutzen für ihre Bilder Bezüge aus der Fauna (vgl. Dan 8,28; 4Esra 11,1; Offb 5,6) sowie aus der agrarökonomischen Wirklichkeit ihrer Zeitgenossen (vgl. 4Esra 4,24; Offb 14, 14–20) ebenso wie mythische Narrationen (vgl. äthHen 60, 7f.; Offb 12) und astral-kosmologische⁸ Konzepte (vgl. ApcBar(gr) 6–9;

- 5 Bei der Perikope im Buch Daniel wird das Bildwort in seiner Deutung aufgelöst, dass es sich bei den vier Tieren um Könige handelt (vgl. Dan 7, 17–27). Eine solche Dechiffrierung der fiktiven Gestalten zu weltlichen Pendants liegt nicht immer vor.
- 6 Für die besondere Entwicklung des Menschenohn-Titels und die im jeweiligen Kontext sich unterscheidende Bedeutung vgl. C. Colpe, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* 403–481, hier besonders die Seiten 422–467.
- 7 Die Verwendung von Motiven ist ein entscheidendes Stilmittel der apokalyptischen Literatur und dient zugleich als Hilfsmittel zur Entschlüsselung der transportierten Botschaft. Eine genuine Eigenschaft von Motiven ist ihre Bezogenheit auf tradierte Kenntnisse, ohne diese sie in ihrer Aussageabsicht nichtssagend verbleiben. Ein Motiv braucht einen Bezugspunkt, um seinen Inhalt zu offenbaren. Es ist nicht aus sich selbst heraus erklärbar und deutbar. Diese Eigenschaft nutzen Autoren apokalyptischen Schrifttums, um Beziehungsgeflechte zu weiteren Schriften aufzuzeigen und mittels dieser impliziten Relecture von vorgängigem Traditionsgut zugleich ihrer Bildwelt geprägte Assoziationen anzueignen. Das Motiv transportiert Informationen, welches durch seine Verwendung im neuen Kontext zugleich tradiert und variiert wird. Eine vollständige Loslösung von seinem ursprünglichen Sinn ist allerdings nicht möglich, da ansonsten der Bedeutungsgehalt des Motives per se negiert wird. Die Stärken der Verwendung motivischer Einschübe liegt in der konkreten Aufnahme breit vertretener Gedanken und Ideen, ohne diese im Detail ausformulieren zu müssen. Die Herausforderung bei der Eruiierung der vorliegenden verwendeten Motive ist das Ziehen der Verbindungslinien zu den Entstehungstexten der Motivgeschichte. Wo diese Linien nicht rekonstruierbar sind, wird zugleich die genuine Aussageabsicht verschüttet und ist nur schwerlich wiederherzustellen. Das Motiv ist damit ein vorgeprägtes Bild, das in einen bestimmten Kontext hineingelesen werden muss, um sein Potenzial als theologisches Transportmedium entfalten zu können. Siehe hierzu Ernst, Michael: *Motivgeschichte*, 530 sowie T. MEURER, *Einführung* 89f.
- 8 Die Möglichkeit von Einflüssen der Astralprophetie auf apokalyptische Schriften unter der Bedingung einer direkt empfangenen Offenbarung durch himmlische Mächte ohne Mittlerinstanzen spiegeln sich durchaus in den Visionen, die sich mit Himmelszeichen als Symbolträgern befassen. Die Ereignisse am oder im Himmel stehen dabei im kulturellen Kontext der Apokalypsen und haben von dort her Eingang in die Schriften und ihre Bildwelten gefunden. Vgl. hierzu B. J. MALINA, *Offb* 39–60.

4Esra 5,4f.; äthHen 72–75; Offb 12,1.3f.) oftmals in Verbindung mit einer Zahlensymbolik (vgl. Dan 8,8; Offb 5,6; Offb 7, 4–8; 12,3; Offb 13,18⁹), um neue Bildwelten zu erschaffen, die der Deutung ihrer Einzelfacetten in der Gesamtkomposition des Bildes bedürfen.

VIII.2 SYSTEMATIK UND THEOLOGIE DER BILDER DER OFFENBARUNG

Bei einer ersten Betrachtung der Visionen der Offenbarung und ihrer Abfolge könnte durchaus der Eindruck entstehen, dass diese in einem arbiträren Zusammenhang nebeneinander gestellt wurden.¹⁰ Die tiefergehende Beschäftigung mit dieser Schrift eröffnet jedoch den Zugang zu einer inneren Konsistenz der Visionen zueinander. Die Bilder und ihre Anordnung im Gesamtduktus der Offenbarung sind kein Produkt des Zufalls, sondern Teile einer Gesamtkomposition, die ein theologisches Ziel verfolgt. Die Bildwelt der Offenbarung beschreibt dabei beeindruckende Figuren und Orte, die die menschliche Vorstellungskraft zu sprengen scheinen. Dennoch liegt der zentrale Fokus auf dem Nachvollzug der hoffnungsstarken Botschaft des Autors durch seine Adressatinnen und Adressaten,¹¹ die gleich einer Klammer die gesamte Schrift einrahmt. Von der ersten Vision des Menschensohngleichen, der bereits jetzt mitten unter seiner Ekklesia ist, bis zum Bild des himmlischen Jerusalem am Ende der Schrift als Zielpunkt des Weges Gottes mit seinem Volk bekundet die Offenbarung eine Erfüllung der Verheißung in der eschatologischen Zeit.

Innerhalb dieses Rahmens werden weitere Bilder aufgeworfen, die jeweilige theologische Facetten der Botschaft des Johannes in den Fokus

⁹ Dass diese Zahlen mehr als bloße Angabe von Quantitäten sind, wird bei der ausdrücklichen Aufforderung, das Zahlenrätsel rund um die Ziffer des Tieres zu lösen, deutlich.

¹⁰ Bereits Dionysius weiß um diese Vorurteile gegenüber der letzten Schrift der Bibel und versucht diese zu entkräften. Sein abschließendes Fazit, dass er selbst den verborgenen Sinn nicht erfassen kann, schmälert für ihn den theologischen Gehalt der Offenbarung in keinerlei Weise. Vgl. die Zitation des Dionysius bei Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, VII, 25.

¹¹ Damit sind zugleich die Rezipierenden der Offenbarung für ihre Deutung und die theologische Verarbeitung entscheidend. Der Autorenperspektive ist die Leserezeption hinzuzufügen, um ein schlüssiges Gesamtbild der theologischen Botschaft der Johannesoffenbarung zu erlangen. Die Schrift ist für eine Leserschaft verfasst worden, um dort in einer konkreten Lebenswelt theologische Pointen zu setzen (vgl. für die Situation der Adressaten der Offenbarung Kapitel III.2 dieser Arbeit). Dies erfordert die Voraussetzung eines impliziten Lesers. Vgl. hierzu die rezeptionsästhetischen Grundlagen bei W. ISEN, *Leser*; DERS., *Lesevorgang* 253–276; DERS., *Appellstruktur* 228–252.

rücken. Dabei können die Bilder systematisch in zwei Lager unterteilt werden. Zum einen die Bilder, die die Welt Gottes und sein Volk in den Blick nehmen, und zum anderen diejenigen, die sich den, der göttlichen Sphäre diametral gegenüberstehenden, Antipoden widmen. Die Bildwelt der Offenbarung erschließt sich in ihrer gesamten Spannweite erst, wenn die Bilder in ihrer Funktion betrachtet werden und sich so in ihren Deutungen gegenseitig ergänzen. Gerade in der Gegenüberstellung von Christus und dem Tier aus der Erde wird beispielsweise das perfide Naturell des Antichristen deutlich. Seine verführerische Macht auch für die Ekklesia wird gerade durch die scheinbare Adaption bestimmter christlicher Symbole und Riten sichtbar. Die Trennlinie zwischen Gott und den Figuren der Unheilsmacht der Sünde wird durch Johannes gerade in der dialektischen Darstellung einzelner Momente deutlich. Die vergängliche Todeswunde des Tieres (vgl. Offb 13,3) im Gegenüber zu der bleibenden Schächterwunde des Lammes (vgl. Offb 5,6) gibt Hinweise auf diese theologische Pointierung.¹²

VIII.2.1.1 Die Bilder des Bösen

Johannes wendet sich immer wieder Figuren zu, die in ihrer Funktion als Widersacher Gottes agieren: Das Tier aus dem Abgrund wird zum tödlichen Bezwinger der Zeugen Gottes (vgl. Offb 11,7) und zum Verführer „der auf der Erde Wohnenden“ (Offb 13,14), der Drache wendet sich in seiner Wut an „die, die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben, (um) Krieg zu führen“ (Offb 12,17) und das Tier aus dem Meer ist der Bezwinger der Heiligen (vgl. Offb 13,7). Dabei stattet der Seher die Antipoden Gottes mit machtvollen Insignien aus. Die Hörner als Symbol der Machtfülle¹³ besitzt beispielsweise die gesamte teuflische Trinität und die Hure Babylon (vgl. Offb 12,3; 13,1.11; 17,4) und auch die herrschaftlich gekrönten Häupter sind Teil der Bildwelt des Bösen (vgl. Offb 12,3; 13,13). Der Apokalyptiker Johannes ist zugleich Visionär und Realist. Seine Bilder erzählen von den Gefahren, die die irdische Welt für die Ekklesia Gottes

¹² Im selben Duktus bewegt sich Erik Peterson bei seiner Exegese von Offb 13,16: „Wenn die Taufe ein Siegel ist, so ahmt der falsche Christus das Siegel nach. Auch der Antichrist tauft auf seine Art“. E. PETERSON, Offb 125.

¹³ Vgl. für die Bedeutung der Hörner als Symbol der Macht die Ergebnisse dieser Studie. Für den Drachen und seine Hörner siehe hierzu Kapitel VII.1.4.1. Die Häupter der Tiere und ihre Spezifika werden in den Kapiteln VII.2.3 und VII.3.3 behandelt. Die Bedeutung der Hörner erschließt sich jedoch erst, wenn das Lamm gleichfalls als mit Hörnern ausgestattete Figur zur Deutung hinzugezogen wird. Die sieben Hörner sind auf der Ebene der Quantität denjenigen der teuflischen Trinität unterlegen, ihre Zahlensymbolik eröffnet allerdings eine Qualität, die die Machtfülle des Lammes als unendlich größer klassifiziert. Siehe hierzu das Kapitel VI.1.2.1.6.

bereithält. Die Sendschreiben zu Beginn der Schrift führen bereits mitten hinein in diese Thematik.¹⁴ Das Schicksal der Anhänger Gottes ist geprägt durch die Begegnung mit der Unheilsmacht der Sünde: In Ephesus treten Apostel auf, die Lügner sind (vgl. Offb 2,2), in Smyrna führt die Treue zu Gott zunächst zur Inhaftierung durch den Teufel (vgl. Offb 2,10), in Pergamon erwirkt der Satan die Erfahrungen des Martyriums und der Häresie (vgl. Offb 2, 13–1), in Thyatira gibt es die Verlockungen der Unzucht und des Götzenopfers (vgl. Offb 2,20), in Sardes schläft und verstirbt der Glaube (vgl. Offb 3,1f.), in Philadelphia verbreiten sich die Lügen des Satans (vgl. Offb 3,9) und in Laodizea ist die Liebe zu Gott bereits erkalte und die Egalität gegenüber ihm und seiner Botschaft hat Einzug gehalten (vgl. Offb 3,15). All dies zeichnet bereits zu Beginn der Johannesoffenbarung ein Bild der Ekklesia, die wenig Glorie an sich zu tragen scheint und deren Widerstand gegenüber den Versuchungen des Satans nicht allzu ausgeprägt wirkt. Das Volk Gottes ist ein Teil der Weltbevölkerung und es erscheint nicht ausgeschlossen, dass auch seine Mitglieder zu jenen Verführten gehören, „die auf der Erde wohnen und (das Tier) anbeten“ (Offb 13,8). Das Angebot der Vertreter der Unheilsmacht der Sünde entspricht dem Erwartungshorizont weltlicher Erfüllung. Das Zeichen des Tieres zielt auf ein ökonomisches Streben, weil es zum entscheidenden Kriterium dafür wird, ob ein Handeln möglich ist oder nicht¹⁵ (vgl. Offb 13,16f.). Der Reichtum der Hure Babylon zieht Kaufleute wie Könige gleichermaßen in ihren Bann (vgl. Offb 18,3.9). Alles an den Verlockungen des Bösen erscheint in seiner Überschwänglichkeit attraktiv. Wer sich gegen diesen Duktus stellt, muss mit Konsequenzen rechnen. Hier wird die Offenbarung für Lebenswirklichkeiten der Ekklesia konkret. Die Schrift spielt in ihren Schilderungen auf Situationen des

¹⁴ Dabei sind diese sieben Schreiben, die ein Engel jeweils der Gemeinde überbringt, zwar in konkrete Situationen hinein verfasst, übersteigen diese jedoch zugleich. Der Adressatenkreis erschöpft sich nicht in den jeweiligen Mitgliedern der spezifischen Gemeinde, sondern in ihrem prophetischen Charakter sind die Schreiben an die gesamte Christenheit adressiert. Auffallend ist hierbei der immer wiederkehrende Bezug zur ersten Christusvision, die den Sendschreiben vorangeht. Dadurch werden die Schreiben dialektisch aufgeladen, indem die Verfehlung der Gemeinde ihrem Auftrag gegenübergestellt wird. Die Verführungen des Bösen stehen im Gegensatz zu den Verheißungen Gottes. Vgl. für die Verbindung zwischen der Christusvision und den Sendschreiben K. HUBER, *Menschensohn* 198–214. Eine allgemeinere Untersuchung der Gemeindesituation aufgrund ihrer Darstellung in der brieflichen Form zu Beginn der Offenbarung findet sich in der Studie von Akira Satake. Vgl. A. SATAKE, *Gemeindeordnung* 19–47.

¹⁵ Die existenzielle Gefahr der Verweigerung der Zeichnung besitzt ihr Potenzial darin, das die Lebensgrundlage der Erwerbstätigkeit entzogen ist. Im Hintergrund mag eine konkret erfahrene Diskriminierung der Ekklesia stehen. Vgl. hierzu G. GLONNER, *Bildersprache* 150f. sowie die Ergebnisse dieser Studie im Kapitel VII.3.6.

soziokulturellen Umfeldes seiner Adressatinnen und Adressaten an. Die konkreten ökonomischen Realitäten und Vorteile des römischen Kaiserkultes¹⁶ haben ihren Eingang in die Bildersprache gefunden. Die Hure Babylon steht als Chiffre für Rom, „denn diese Stadt hat den Kaiserkult, die extremste Form der Abgötterei, über den ganzen Erdkreis ausgebreitet.“¹⁷ Johannes zeigt in seinen Bildern des Bösen zunächst die Vorteile einer Einlassung auf die Gegnerschaft Gottes. Der Drache, die Tiere und die Hure erscheinen als mächtige Verbündete, die das Geschick der Menschheit prägen und zum Garanten einer zumindest wirtschaftlich erfolgreichen Zukunft werden. Was Johannes allerdings ebenfalls nicht verschweigt ist die Bedingung, um an dieser Sozietät mitwirken zu können. Der Preis der Kollaboration mit der Unheilmacht der Sünde ist die Abkehr von Gott. Die gotteslästerlichen Namen auf den Häuptern (vgl. Offb 13, 1; 17, 3) entsprechen ihren Reden (vgl. Offb 13, 5) und verbergen die Absicht ihrer Handlungen in keinsten Weise. Die Forderung der Idolatrie beinhaltet zugleich bei deren Ablehnung das Todesurteil, denn „alle, die das Bild des Tieres¹⁸ nicht anbeten, werden getötet“ (Offb 13, 15). Die Verlockungen und die Gefahren des römischen Kaiserkultes für das Volk Gottes sind real. Die wirtschaftliche Dominanz und die irdische Macht über Leben und Tod des römischen Imperiums sind gesetzt. Das Machtrefugium erscheint geradezu grenzenlos und die Verlockungen „ihres Weines“ lässt die ganze Welt vor Trunkenheit taumeln (vgl. Offb 17, 2). Johannes lässt diese Realität in seine Bildwelt einfließen, weil er sich deren bewusst ist und sie nicht beschönigt. Eher zeichnet er mit drastischen Mitteln zugespitzt die Konsequenzen, die aus der Partizipation am Kult oder der Ablehnung desselbigen erwachsen. Für sich betrachtet sprechen die Bilder des Bösen auf den ersten Blick eine Sprache, die keinen Raum für eine andere Macht zu lassen würde. Die eindrucksvollen Gestalten, die scheinbar die ganze Welt unterjochen und den Bewohnern der Erde anbetungswürdig erscheinen, umgibt die Aura einer natürlichen Überlegenheit. Johannes selbst hält das einmütige Staunen der Weltbevölkerung im Angesicht der wundersamen Genesung des ersten Tieres von seiner Wunde fest: „Wer ist diesem Tier gleich und wer kann mit ihm kämpfen?“ (Offb 13, 4). Damit steht die Frage im Raum, ob es eine Größe geben kann, die sich Angesichts dieser Machtdemonstration des Tieres noch mit diesem vergleichen lässt. Der Großteil der Bevölkerung scheint den Glauben nicht zu teilen, dass jemand dem Tier

16 Vgl. für die Verbindung zwischen dem Kaiserkult und der Wirtschaft die Beiträge im Sammelband von M. EBNER / E. ESCH-WERMELING, *Kaiserkult*.

17 J. ROLOFF, *Offb* 169.

18 Vgl. für die realgeschichtliche Verwendung von wundersamen Standbildern und deren Bedeutung für das Kulthandeln der Antike das Kapitel VII.3.5 dieser Studie.

ebenbürtig ist und wird in der daraus folgenden Konklusion zum kultischen Diener des Tieres (vgl. Offb 13,8.15). Die Erfolgsaussichten in Bezug auf die Unterwerfung der Welt und ihrer Bewohner unter die Unheilsmacht der Sünde erscheinen unausweichlich. Die Offenbarung zeichnet hierin „das absolute Bild einer globalen Schreckensherrschaft(, die) als kultischer Antipode des christlichen Gottesdienstes fungiert“¹⁹. Die Bilder der Unheilmächte verlieren ihre theologische Brisanz für die Adressatinnen und Adressaten, wenn sie isoliert betrachtet werden. Sie könnten gar zu eigenständigen Gegenbildern und Botschaften werden, deren Bedeutung nicht mehr durch den Gesamtkontext eingeholt werden würde. Hiervor bewahrt der Seher, indem er die Bilder in den Gesamtduktus seiner Botschaft des Sieges Gottes über alle Unheilmächte einbettet: Die scheinbar überwältigende Verführungsmacht des Tieres (vgl. Offb 13,14.16) hat deutliche Grenzen, die es nicht überwinden kann und die der Seher unmittelbar im Anschluss an seine Schilderung der bestialischen Figuren anfügt (vgl. Offb 14, 1–4). Auch die überwältigende Beschreibung der Hure Babylon und ihres Reichtums endet nicht ohne den Ausblick auf ihren baldigen Untergang durch die Macht des Lammes (vgl. Offb 17; 18). Ein Vergleich auf Augenhöhe zwischen der Hure Babylon und dem himmlischen Jerusalem erübrigt sich bereits, wenn die Perlen Babylons dem gewöhnlichen Schmuck einer Frau entsprechen (vgl. Offb 17,4) und im Gegenüber die Tore des himmlischen Jerusalem je aus einer einzigen, menschliche Vorstellungsmuster durchbrechenden, riesigen Perle bestehen (vgl. Offb 21,21). Den lästerlichen Namen des Tieres (vgl. Offb 13,1) stellt Johannes die Namen Christi gegenüber.²⁰ Das Siegel des Tieres, das scheinbare Macht über Leben und Tod besitzt (vgl. Offb 13,15f.), erblasst, wenn das Siegel des Lammes zum Garanten eines ewigen Lebens bei Gott wird (vgl. Offb 7, 14–17). Die Bilder des Bösen bedürfen der Gegenüberstellung mit den Visionen des Guten, um ihre wahre Intention aufzudecken. Damit macht sie Johannes zugleich zum Anschauungsmaterial für die unermessliche Macht Gottes. Wenn bereits die Figuren des Bösen eine solche Wirkung auf die Menschheit ausüben, welches qualitative Mehr eröffnet dann erst derjenige, der diese letztgültig dominiert? Gott ist der je Größere. Die Bilder der Sünde verschleiern nicht deren vordergründigen Reiz für die Menschheit. Sie ermöglichen es aber zugleich, hinter diese Fassade aus Täuschung und vergänglichen Werten zu blicken und den Blick auf denjenigen zu schärfen, der ein Leben in Fülle bietet, das weltliche Maßstäbe übersteigt (vgl. Offb 21,1–22,5), weil er größer als alles Geschaffene ist. Auch im Hinblick

¹⁹ A. Stöck, *Durchblicke* 17.

²⁰ Vgl. für die ausführliche Deutung der Namen des weißen Reiters das Kapitel VI.1.4.6 dieser Untersuchung.

auf die Figuren der Unheilmacht der Sünde gilt das Grundaxiom der Johannesoffenbarung: „Gott ist der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Pantokrator.“ (Offb 1,8)

VIII.2.1.2 Das zwölfte Kapitel der Offenbarung

Ein Schlüssel zur inneren Stringenz der Gesamtkomposition der Offenbarung findet sich wohl im zwölften Kapitel. Wie ein Scharnierstück verbindet dort der Seher den Bereich des Guten mit dem des Bösen, wenn sich im Sturz des Drachen der Bereich des Himmels und der der Erde sich für einen Moment zu berühren scheinen.²¹ Auffallend ist dabei bereits die simultane Einführung der beiden großen Figuren des Kapitels. Beide erscheinen als *σημεῖον* am Himmel (vgl. Offb 21,1.3). Es scheint, als würden sich die Frau und der Drache auf der selben Deutungsebene begegnen und eine Gleichrangigkeit besitzen. Die feine Nivellierung des Sehers gibt jedoch bereits einen Hinweis auf den weiteren Verlauf dieses himmlischen Kräftemessens. Das Adjektiv „groß“ des Zeichens der Frau bleibt dem Drachen verwehrt, auch wenn dessen Ausmaße gewaltig sein müssen, „fegt sein Schweif (doch) ein Drittel der Sterne des Himmels hinweg.“ (Offb 12,4). Trotz dieser Drohkulisse und eines Ungetüms, das kosmische Bahnen zu beeinflussen vermag, obsiegt die Frau. Der errungene Sieg ist dabei auf das direkte Eingreifen der himmlischen Mächte zurückzuführen. Der Drache erleidet im Narrationsverlauf der Vision eine vollständige Niederlage und all sein Streben mündet im Scheitern. Sein geplanter Säuglingsmord kann durch göttliche Intervention nicht in die Tat umgesetzt werden und anstelle des Todes erwartet den Knaben

²¹ Der Gegenüberstellung von Himmel und Erde im Satanssturz in Offb 12 mit einem besonderen Fokus auf die dahinterliegenden Traditionen stellt die Studie von Jürgen U. Kalms vor. Vgl. J. U. KALMS, Sturz, besonders die Seiten 275–280. Dabei lässt der Verfasser der Offenbarung in dieses Kapitel vermehrt diverse Traditionsstränge einfließen, um Assoziationen zu erwecken, die weitere Verknüpfungslinien eröffnen, die sich durch die gesamte Schrift ziehen. Vgl. für die zentrale Bedeutung von Offb 12 nicht nur hinsichtlich ihrer formalen Natur, sondern auf der Inhaltsebene ebenfalls die Beobachtungen von H. GOLLINGER, Zeichen 119–126. In einer besonderen Dichte verarbeitet die Begegnung zwischen himmlischer Frau und Drache pagane und alttestamentliche Vorstellungen. So entsteht ein gezielt komponierter Übergang zwischen der himmlischen Sphäre hin zur Erde, an den sich die Schilderung der restlichen satanischen Trinität anschließt. Anders sieht dies Traugott Holtz, der im 12. Kapitel der Johannesoffenbarung lediglich die Übernahme eines geschlossenen Traditionsblocks durch den Verfasser erkennt. Vgl. T. HOLTZ, Christologie 90 sowie etwas abgeschwächt DERS., Offenbarung 91f. Vgl. hierzu neben den Monographien von Kalms und Gollinger die Beobachtungen innerhalb dieser Arbeit (Kapitel VII), die eine Bearbeitung von vorhandenem Traditionsgut durch den Autor nahelegen und eine gezielte kompositorische Komponente des 12. Kapitels für den inhaltlichen Aufbau des Gesamtduktus der Offenbarung eröffnen.

der Frau die Erhöhung hin zum Throne Gottes (vgl. Offb 12,4f.). Das scheinbar schutzlos ausgelieferte Neugeborene, das der Drache zu verschlingen versucht, erhält die Position, die der Drache in seiner Hybris²² selbst anzustreben versucht ist. Auf die erste kosmische Niederlage folgt die zweite. Der Seher schildert eine himmlische Schlacht, in der „Michael und seine Engel gegen den Drachen (und seine Engel) kämpften.“ (Offb 12,7) Der Ausgang dieser kriegerischen Auseinandersetzung ist die vernichtende Niederlage des Drachen und seiner Gefolgsleute. Die Konsequenz ist die Verbannung aus dem Himmel, der nun keinen Platz mehr für die Widersacher der himmlischen Heerscharen bietet. Anstelle der himmlischen Gefilde wird die Erde zur Heimstätte. Der Satanssturz ist das wohl eindrücklichste Bild für den endgültigen Machtverlust des Drachen und seiner Engel an der entscheidenden Stelle. Das Böse²³ hat in der Folge des Himmelskampfes keinen Platz mehr in Himmel. Ihnen bleibt nur noch die Erde, um ihr verführerisches Tun auszuüben. Doch auch dieses ist terminiert, da der Drache darum „weiß, dass er wenig Zeit hat und darüber in großen Zorn gerät.“ (Offb 12,12) Unmittelbar nach seinem Sturz auf die Erde versucht der Drache erneut der Frau habhaft zu werden und muss wiederum sein Scheitern eingestehen, da die Frau auf wundersame Weise Rettung und Zuflucht erfährt. In der Gesamtbeachtung der Perikope wird die scheinbare Doublette der Flucht der Frau, die zunächst einen Anachronismus vermuten lässt, zum gestalterischen Element der Verbindung zwischen Himmel und Erde. Weder im transzendenten Bereich (vgl. Offb 12,6) noch auf der Erde (vgl. Offb 14,14) gelingt es dem Drachen seine Macht über die durch Gott geschützte Frau auszuüben. Der Kern der Vision lässt das vordergründig unbezwingbar erscheinende archetypische Ungetüm machtlos im Gegenüber zu Gott erscheinen. Sowohl die himmlischen Heerscharen (vgl. Offb 12, 7–9) als auch die Erde als Urbild der schöpferischen Macht Gottes (vgl. Offb 12,16) bezwingen den Drachen in ihrer jeweiligen Domäne, weil diese Abbilder ihres dahinterstehenden Machtgaranten, Gott, sind. Dem Drachen bleibt

²² Diese Hybris des Drachen ist im Kern seine Ursünde. Er will wie Gott sein und an seiner Stelle statt regieren. Als Geschöpf hat er damit sein eigentliches Ziel verfehlt und will durch sein Verhalten aktiv aus der vorgegebenen Schöpfungsordnung herausfallen. Hans-Josef Klauck hält diese Facetten der Sünde für den neutestamentlichen Textbefund allgemein fest. Vgl. H.-J. KLAUCK, Heil 41–44.48f. Die dort getätigten Überlegungen zum Begriff der Sünde als Ausdruck des Verfehlens eines Ziels und Danebenfallen aus einer vorgegebenen Ordnung treffen ebenfalls auf die Figur des Drachen zu, der als Geschöpf gegen den Schöpfer agiert.

²³ Die dem Drachen gegebenen Namen (vgl. Offb 12,9) verdeutlichen wie universal der Seher hier denkt. Der Drache ist der Ursprung allen Bösen und seine Verbindungslinien reichen bis hinein in die Entstehung der Welt, wenn die Schlange Adam und Eva zum Ungehorsam gegenüber Gott verführt. Vgl. C. NANZ, Ankläger 158–160 sowie die spezifische Untersuchung der Namen des Drachen im Kapitel VII.1.4.2 dieser Arbeit.

nur noch der Kampf gegen die verbliebenen Anhänger Gottes auf Erden. Wenn die himmlische Frau als eine mögliche Identifikationsfigur jedoch die Ekklesia²⁴ darstellt, dann ist der Schutz Gottes für sein gesamtes Volk als Garantie anzusehen. Der Kampf gegen die Anhänger Gottes auf Erden wäre damit nicht banalisiert oder ungefährlich für die Betroffenen der Ekklesia, aber im Gesamtkontext des Kampfes zwischen den himmlischen Kräften und den widergöttlichen Mächten lediglich ein Nachhutgefecht. Der eigentliche Sieg ist mit der Hinwegnahme der Frau und der Verbannung aus dem Himmel bereits errungen. Die entscheidenden Schlachten hat der Drache bereits im Himmel und auf der Erde verloren.

Der bereits im Himmel errungene Sieg über die Unheilmächte der Sünde mit ihrem Haupt, dem Drachen, wird der darauffolgenden Schilderung der „widergöttlichen Trinität“ und ihren machtvollen Taten auf der Erde vorangestellt. Die den Tieren und dem Drachen zugeschriebene Macht ist dabei ambivalent aufzufassen. Ihre Taten sind durchaus mächtig und realgeschichtlich zu verorten. Es ist keine Scheingefahr, die von ihnen für die Menschheit ausgeht. Dennoch sind diese Machtzeugnisse unter den eschatologischen Vorbehalt einzuordnen. Erst die Machtfülle Gottes zeigt die Dimensionen auf, in denen die teuflische Trinität agiert.²⁵ Durch diese Anordnung wird zugleich immer die Allmächtigkeit positiv auf der Seite Gottes verortet. Die Figuren der beiden Tiere und des Drachen sind daher aus dieser Warte heraus zu betrachten. Ihre Machtfülle steht immer im Relationsrahmen zu der je größeren Macht Gottes. Grund dieser Perspektive des Johannes ist „Gottes universale eschatologische Heilstat in Jesus Christus. Durch sie haben sich die bösen Mächte und Gewalten endgültig als nichtig erwiesen. Die eigentliche Wesensbestimmung des Bösen gibt die Schrift, indem (...) sie diese (...) als Nichtse beschreibt.“²⁶ Damit werden die Gestalten der Unheilmächte der Sünde jedoch nicht domestiziert und ihre Gefahr für die Menschheit ist keineswegs unbedeutend. Dem Lobpreis im Himmel über den Satanssturz steht der Weheruf der Erde gegenüber (vgl. Offb 12,12). Es gilt auf der Erde der terminierten Macht des Drachen zu widerstehen und die Christen sind verwiesen auf ihre Situation der Entscheidung für oder gegen Gott.²⁷ Dadurch erhalten die Bilder von der Unheilsmacht der Sünde paränetischen Charakter. Den

²⁴ Vgl. für diesen Aspekt der Auslegung der himmlischen Frau als Sinnbild der Ekklesia die Ergebnisse dieser Studie im Kapitel VII.1.3.4.

²⁵ Vgl. hierzu auch die Konklusion von F. TÓTH, Tier 155–157.

²⁶ W. KASPER, Problem 61. Walter Kasper rekurriert bei diesem Fazit über das Wesen des Bösen nicht direkt auf die Offenbarung des Johannes, sondern leitet seine Erkenntnisse durch die Exegese von Ps 96,5; 1Chron 16,26 und 1Kor 8,4; 10,19f. her. Die Feststellung, dass das Böse im Gegenüber zu Gott eigentlich keine Bedeutung besitzt, durchdringt aber ebenfalls die Gedankenwelt der Offenbarung.

²⁷ Vgl. H. GIESEN, Symbole 272f.

Christinnen und Christen wird vor Augen geführt, welche Konsequenzen sich aus ihrem Handeln eröffnen. Die Unheilmacht der Sünde ist nicht machtlos für weltliche Dimensionen, aber im Gegenüber zu Gott ohnmächtig. Der Seher nutzt die Bilder des Bösen, um die Bilder des Guten im Kontrast noch stärker erscheinen zu lassen.

VIII.2.1.3 Die Bilder des Guten

Die Bildwelt des Guten dominiert die gesamte Schrift.²⁸ Einen besonderen Fokus legt der Verfasser der Offenbarung dabei auf seine Christusdarstellungen. Christus begegnet innerhalb der Schrift in verschiedenen Figuren, um die jeweiligen Facetten seiner Dignität und Divinität hervorzuheben. Gott Vater hingegen wird zumeist lediglich als derjenige gekennzeichnet, der auf dem Thron sitzt (vgl. Offb 4,2; 21,5) ohne ihn innerhalb eines eigenen Bildes näherhin zu beschreiben. Im Gegensatz hierzu widmet sich Johannes detailreich seinen Schilderungen der Christusfiguren. Der Autor beschreitet dabei mit seinen Visionen theologische Höhenpfade, die sich in seiner bildlichen Christologie Ausdruck verleihen. Implizit verbunden mit den Christusbildern ist das Gottesbild des Sehers, da Christus und Gott eine untrennbare Einheit bilden. Die Christologie der Offenbarung des Johannes ist auf das Engste mit seiner Theologie verknüpft. Bildlicher Ausdruck dessen ist der gemeinsame Thron Gottes und des Lammes im himmlischen Jerusalem (vgl. Offb 22,1). Deskriptive Elemente der Verbindung zwischen Christus und Gott sind daneben die divinen Hoheitstitel²⁹, die der Verfasser der Offenbarung seinen Christusfiguren zueignet: „Herr über die Könige der Erde“ (Offb 1,5), „der Pantokrator“ (Offb 1,8), „der Erste und der Letzte“³⁰ (Offb 1,17) oder „König aller Könige und Herr aller Herren“ (Offb 19,6). Der Johannesoffenbarung gelingt es, eine absolute Christozentrik zu veranschlagen, ohne die absolute Theozentrik

²⁸ Diese Dominanz liegt vor allem in der inhaltlichen Schwerpunktsetzung, zeigt sich daneben aber auch im Umfang begründet. Der Autor der Offenbarung zeichnet vor allem Hoffnungsbilder für und von der Ekklesia, die im Zusammenspiel mit der Theologie und Christologie ihre Dynamik erfahren (vgl. Offb 1, 9–20; 4; 5; 7; 11, 3–13; 12; 14; 19; 20; 21; 22), um eine klare Fokussierung seiner Schrift auf die Sphäre des Göttlichen und der damit verbundenen Menschen vorzunehmen.

²⁹ In besonders dichter Form verwendet der Verfasser der Offenbarung die Namen des weißen Reiters in Offb 19 zur Beschreibung desselbigen. Die damit verbundene besondere Dignität des Anführers der himmlischen Heerscharen kommt darin zum Ausdruck. Vgl. für eine spezifische Betrachtung und Bedeutung der jeweiligen Facetten der Namen des Reiters das Kapitel VI.1.4.6 dieser Studie.

³⁰ Diese Selbstbetitelung Christi in der Ansprache an den Seher verläuft in sachlicher Parallelität zum vorherigen Gottestitel aus Offb 1,8: „Ich bin das A und das O“, der dort auf Gott bezogen ist. Die Analogie macht ersichtlich, dass der Autor der Offenbarung die Gottgleichheit Christi unterstreicht. Siehe A. SATAKE, Offb 145.

zu beeinträchtigen. Christus verdrängt Gott nicht von seinem Platz im himmlischen Thronsaal, wenn er das Buch in Offb 5,7 aus der Hand Gottes nimmt, sondern bildet mit ihm eine Einheit.³¹ Diese innere Verbundenheit zwischen Christologie und Theologie durchdringt die gesamte Schrift: Der Lobpreis im Himmel gilt beiden (vgl. Offb 7,9f.) und auch im Gerichtshandeln Christi als Ausdruck absoluter eschatologischer Souveränität über alle Geschicke der Welt wird ihre Einheit ersichtlich (vgl. Offb 14,15).³² Für das Verständnis der christologischen Bilder ist die dahinterliegende Theologie entscheidend. Der ansonsten so prägende Dualismus der Apokalyptik findet in den Christusbildern keine strenge Anwendung. Für den Verfasser der Offenbarung ist es von hoher Bedeutung, die Kontinuität zwischen dem Sterben und der Auferstehung Jesu aufzunehmen. Ihm gelingt es, den, den Tod überwindenden, Sieger ungetrennt von seinem Leiden am Kreuz darzustellen. Das herrschaftliche Lamm im Thronsaal trägt gleichsam dem siegreichen Heerführer das Signum des Kreuzestodes (vgl. Offb 5,6; 19,13).³³ Johannes transportiert in seinen Bildern eine Kreuzestheologie, die es vermag, Christus als den ewigen Herrscher und Gott darzustellen, ohne sein menschliches Leiden zu verschleiern oder zu trivialisieren. In seinen Christusfiguren wird die Einheit der vieldeutigen Facetten Christi betont und für die soteriologische Dynamik der Ekklesia entscheidend veranschlagt. Die Botschaft des Sehers an seine Adressatinnen und Adressaten lautet, dass der eschatologische Christus kein anderer als derjenige ist, der den Gemeinden bereits verkündet wurde.³⁴

Dieser Christus steht der Gemeinde bei und wird zur Grundlage ihrer eschatologischen Hoffnung. Diese Hoffnungsbotschaft steht im Zentrum der Ekklesiologie der Offenbarung. Paradigmatisch nutzt der Autor der Offenbarung hierzu die zwei Zeugen im elften Kapitel der Offenbarung, um die soteriologische Wirkmacht Gottes auch in der scheinbaren Niederlage für sein Volk zu beschreiben. An diesem Geschehen, so die Botschaft der Schrift, können schlussendlich alle Teile des Volkes Gottes partizipieren, deren Gesinnung durch das Gericht hindurch aufgedeckt wird (vgl. Offb 14, 14–20). Das Volk Gottes ist für den Autor der Offenbarung eine universale und dynamische Größe, die ethnische, nationale

³¹ Das Buch wird zum Signum der Herrschaft Gottes, in welche Christus einbezogen wird. Dabei schimmert im aktiven Nehmen des Buches aus der Hand Gottes die Souveränität des Lammes durch. Vgl. M. KARRER, Offb 441–443 sowie für den besonderen Akt der Übergabe die Ergebnisse dieser Untersuchung im Kapitel VI.1.2.1.2.

³² Vgl. hierzu auch U. WILCKENS, Theologie 281–284.

³³ Vgl. hierzu die Verbindung zwischen Schächtwunde des Lammes und dem blutgetränkten Mantel des weißen Reiters, die auf den Kreuzestod Jesu verweisen. (Eingehend untersucht in den Kapiteln VI.1.2.1.5 und VI.1.4.5).

³⁴ Vgl. die Ermahnungen in den Sendschreiben, die auf das Festhalten an der verkündeten Botschaft rekurrieren (vgl. Offb 2–3).

oder sprachliche Grenzen überwindet. Die Erstberufung des Volkes Israel ist für den Verfasser gesetzt. Aus diesem stammen die Erstberufenen Hundertvierundvierzigtausend, die mit dem Siegel des Lammes gezeichnet sind (vgl. Offb 7,4f.; 14, 1–5). Daneben hat das Lamm mit seinem „Blut Menschen für Gott erkaufte aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“ (Offb 5,9). Dieser Zusammenschluss aus Heiden und Juden bildet gemeinsam das eine Volk Gottes. Sinnbild dieser im Eschaton sich untrennbar vermischenden Größe ist die Mauer des himmlischen Jerusalem, deren Grundsteine die Apostel sind und deren Tore mit den Namen der zwölf Stämme beschrieben sind (vgl. Offb 21, 12–14). Unter diese eine universale Größe können sich alle stellen, die mit Gott verbunden sind. Sie bilden gemeinsam das eine Volk Gottes. Ihnen diametral gegenüber stehen all jene, die auf die Verlockungen der Sünde setzen. Zum endgültig trennenden Moment zwischen den Anhängern der Unheilmacht der Sünde und dem Volk Gottes wird das eschatologische Gericht. Dieses Gericht ist dabei innerhalb des Gesamtduktus der Offenbarung für die Adressatinnen und Adressaten als Movens des sich erfüllenden Heilshandelns zu fassen. Für die Gegnerschaft Gottes wird es hingegen zum Schreckensbild der Vernichtung in den Keltern Gottes (vgl. Offb 14,19f.). Das eschatologische Gericht ist durchdrungen vom Dualismus der Offenbarung und nicht per se negativ konnotiert.³⁵ Durch das Gericht ermöglicht sich für das Volk Gottes eine eschatologische Hoffnungsperspektive, die der Seher an das Ende seiner Schrift stellt. Der ekklesiologische und zugleich soteriologische Höhepunkt kulminiert schlussendlich im Bild des himmlischen Jerusalem (vgl. Offb 21,9–22,5) als dem endzeitlichen Ziel des Weges Gottes mit seinem Volk. Der Eingang in dieses eschatologische Reiseziel steht der Menschheit generell offen (vgl. Offb 21,25). Damit eröffnet der Seher ein Gottesbild, das die Menschen einlädt, sich aktiv für Gott zu entscheiden. Die offenstehenden Tore werden allerdings von den Kollaborateuren der Unheilmacht der Sünde nicht als Einladung zur Umkehr verstanden. Die Botschaft des Johannes, dass „die Zeit nahe ist“ (Offb 1,3) zur eschatologischen Erfüllung bleibt anscheinend vielerorts ungehört. Johannes warnt gerade mit Blick auf die verheißene ewige Wohnstätte bei Gott vor der Apostasie (vgl. Offb 3,12). Den Verlockungen des irdischen Babylons und seines – schlussendlich vergänglichen – Reichturns (vgl. Offb 17; 18) stellt der Seher das himmlische Jerusalem gegenüber.³⁶ Der

³⁵ Vgl. für den Ansatz eines zweifachen Gerichtshandelns Gottes, welches für die Anhänger Gottes Erlösung und für die Sympathisanten der Unheilmacht der Sünde die endgültige Trennung von Gott beinhaltet, das Kapitel VI.1.3.4.5 dieser Studie.

³⁶ Für einen Überblick für das dahinterstehende Idealbild einer antiken Stadt im Entstehungskontext der neutestamentlichen Schriften und einen Ausblick auf die konträren Verhältnisse dieses Ideals in der Realität im Gegenüber zum himmlischen Jerusalem der Offenbarung vgl. die Erkenntnisse von M. EBNER, Stadt 46–85.

Mensch verwehrt sich selbst den Zutritt in die ewig wählende Stadt, wenn er sich für die Unheilsmacht der Sünde entscheidet: „Draußen sind die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzendiener und alle, die die Lüge lieben und tun.“ (Offb 22,15) Mittels der Bildersprache gelingt es dem Autor der Offenbarung ein neues Paradies zu schildern und es mit theologischen Topoi anzureichern, das er seinen Adressatinnen und Adressaten als Lohn für ihre Treue zu Gott auch in der Versuchung und Bedrängnis vor Augen stellt. Dabei werden in der himmlischen Stadt alle menschlichen Vorstellungsdimensionen gesprengt und durch biblische Topoi aufgefüllt. In der endzeitlichen Stadt werden die Bewohner keinen Mangel mehr erfahren, da Gott selbst für ihr Wohlergehen sorgen wird (vgl. Offb 22,1f.).

VIII.2.1.4 Die Funktion der Figuren in der Bildersprache

Die Visionen der Offenbarung werden hauptsächlich durch ihre Figuren geprägt. Diese können zum einen in konkreter, figürlicher Gestalt auftreten, wenn Tiere (vgl. Offb 5; 14, 1–3), Ungeheuer (vgl. Offb 12; 13), Menschen (vgl. Offb 11; 12), Reiter (vgl. Offb 6, 1–8; 19, 11–21) oder Engel (vgl. Offb 10; 14, 14.20) die Bühne der Bildwelt der Apokalypse füllen, oder zum anderen als abstrakte Personifikationen in den Visionen begegnen, wenn Städte zu Huren (vgl. Offb 17; 18) oder Bräuten (vgl. Offb 21,2) werden. Die Gestaltung dieser Figuren hebt sich dabei von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit ab. Der Seher verleiht Tieren anthropomorphe Züge, wenn das Lamm auf dem Thron sitzt (vgl. Offb 7,17), oder lässt mit dem Drachen in Offb 12 ein mythisches Fabelwesen auftreten. Die Figuren innerhalb der Visionen erfüllen dabei eine spezifische Funktion für die theologische Aussageabsicht des Autors.

Die Visionsschilderungen sind immer auch Narrationen. Bei der Definition der Bedeutung der Narratologie als Wissenschaft von der Erzählung dürfte die Hypothese von Sönke Finnern überzeugen, die einen möglichst weiten Bereich unter dem Topos der Erzählung zu fassen vermag: „Eine Erzählung ist die Darstellung einer kausal verknüpften Folge von Ereignissen. Das umfasst auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Filmen, Theateraufführungen, Geschichtsschreibung, Alltagserzählungen, Comics oder Computerspielen.“³⁷ Damit können die Methoden der Narratologie ebenfalls als Hilfsmittel zur Deutung der Visionsschilderungen der Offenbarung herangezogen werden. Für die narratologische Gestaltung der Visionen gilt dabei, dass die Bildersprache von entscheidender Bedeutung ist und diese durch ihre Figuren geprägt wird. Literarische Figuren sind Handlungsträger einer fiktiven Welt, die

³⁷ S. FINNERN, Narratologie 29.

im kategorialen Unterschied zu Personen oder Menschen stehen. Matías Martínez und Michael Scheffler exemplifizieren diesen Unterschied folgendermaßen: „Autoren fiktionaler Texte erfinden Figuren, Autoren faktualer Texte (wie Reporter, Biographen oder Historiker) beschreiben Personen.“³⁸ Diese Figuren können für die narratologische Untersuchung neben „gewöhnlichen“ Menschen auch Gruppen³⁹, Tiere, personifizierte Gegenstände, Fabelwesen oder jedwede Entitäten sein. Eine Figur besitzt grundlegend das Merkmal, dass sie zu intentionalem Handeln fähig ist. Dies bedeutet nicht, dass eine Figur innerhalb einer Narration als Handelnde auftritt, sondern sie muss prinzipiell als handlungsfähig angesehen werden können.⁴⁰ Die narratologische Figurenanalyse besitzt ein besonderes Interesse für die Charaktereigenschaften der literarischen Figuren. Die Figurenanalyse erfolgt hierbei in einem Zwischenschritt, der sich in implizite und explizite Charakterisierung unterteilt. Explizite Informationen werden durch eine direkte Charakterisierung der Figur im Text vermittelt, indem beispielsweise ihre Physiognomie oder ihre Intention geschildert wird. Für die impliziten Charaktereigenschaften bedarf es der Transferleistung. So kann der Name einer Figur als eine Chiffre für eine Eigenschaft verwendet werden (vgl. Offb 17,5) oder mittels Kontrasten zu anderen Figuren der erzählten Welt werden figurliche Charaktereigenschaften implizit in den Text eingearbeitet.⁴¹ Ziel der Figurenanalyse ist es, bestimmte Merkmale⁴² herauszuarbeiten. Der Fokus der Analyse ist dabei breit gefasst und fragt „nach der Figuren-Identität, nach Charakterzügen, Meinungen und Standpunkten einer Figur, nach ihrem Erleben, ihrem Denken und Fühlen, nach ihren Motivationen und Intentionen. Auch äußere Attribute, die soziale Kompetenz und der Bildungshorizont können von Belang sein.“⁴³ Für die Charakterisierung der Figuren der Offenbarung des Johannes sind neben ihren Handlungen und Intentionen die äußeren Attribute entscheidende Hinweisgeber. Die Figuren sind in

³⁸ M. MARTÍNEZ / M. SCHEFFLER, Einführung 147.

³⁹ Vgl. für die Besonderheit der Analyse von Figurengruppen U. POPLUTZ, Welt 131–135.

⁴⁰ Vgl. hierzu die Beispiele von Fotis Jannidis, die ihn zum Merkmal der Möglichkeit des intentionalen Handelns bringen, um eine Figur als solche zu klassifizieren. F. JANNIDIS, Figur 110–120.

⁴¹ Vgl. für die Unterteilung der Figurencharakterisierung M. MARTÍNEZ / M. SCHEFFLER, Einführung 152f., die mit Beispielen aus Thomas Manns *Der Tod in Venedig* arbeiten.

⁴² Im Anschluss an Jens Eder formuliert Sönke Finnern ein Modell, das vier übergeordnete Eigenschaftsdimensionen als Merkmalsbereiche festlegt: Körperlichkeit, Psyche, Sozialität und Verhalten. Daraus leiten sich Analysekatoren ab, die nach spezifischen Figurenmerkmalen fragen. Vgl. S. FINNERN, Narratologie 133–143.

⁴³ R. VORHOLT, Osterevangelium 158f.

einer Bildwelt beheimatet, die durch die äußerliche Schau einer Vision oder Szenerie und die damit verbundene Schilderung dominiert wird.⁴⁴

Die apokalyptische Bildwelt entwirft ein Setting⁴⁵, das den Raum für Figuren eröffnet, die nicht mehr an die Grenzen der menschlichen Vorstellungskraft gebunden sind. In den Visionen der Offenbarung vermischen sich die reale und die fiktionale Welt miteinander. Die Grenzen hierbei sind fließend, sodass eine trennscharfe Unterscheidung nicht möglich ist. Das Martyrium der beiden Zeugen im elften Kapitel der Offenbarung spielt sich in einer Stadt ab, die real vorstellbar ist und auch das Erdbeben, das ein Zehntel der Stadt zerstört (vgl. Offb 11,13), kann der Erfahrungswirklichkeit von Menschen in der Zeit des Übergangs vom ersten zum zweiten christlichen Jahrhundert entsprechen. Die wundervolle Macht der Zeugen (vgl. Offb 11,5f.), das Tier aus dem Abgrund (vgl. Offb 11,7), die Auferstehung der Toten (vgl. Offb 11,11), die Himmelstimme und die Himmelfahrt (vgl. Offb 12,12) bewegen sich dahingegen in fiktional dialektischen Bahnen in Bezug auf die gängige Wahrnehmung der realen Welt.

Die Konzeption literarischer Figuren kann unterschiedlich gestaltet werden und verbindet sich mit ihren Figurenmerkmalen. Edward Morgan Forster führt in der Narratologie die grundlegende Unterscheidung zwischen flat und round characters ein.⁴⁶ Ein „flacher Charakter“ deutet auf eine wenig komplexe Figur hin, deren Wesenszüge sich im Verlauf der Erzählung nur minimal wandeln. Im Gegensatz hierzu sind literarische Figuren, die eine Komplexität in ihren Merkmalen und Wandlungsfähigkeit besitzen „runde Charaktere“. Tierfabeln arbeiten beispielsweise mit relativ flachen Charakteren, deren Merkmale sich im Verlauf einer Erzählung als kaum wandlungsfähig erweisen: „Der Fuchs ist und bleibt vor allem schlau, der Storch stolz und der Löwe stark.“⁴⁷ Unter dieser Kriteriologie sind die Figuren der Offenbarung als literarische Figuren eher als flache Charaktere⁴⁸ einzuordnen. Der Drache bleibt von seiner Einführung im zwölften Kapitel bis zu seiner Festsetzung durch Gott

⁴⁴ Vgl. die prägende Einleitung εἶδον der Offenbarung durch den Seher für den Übergang zu einer neuen Vision oder Szenerie (vgl. Offb 1,12; 4,1f.; 5,6; 6,1; 7,1; 8,2; 9,1; 10,1; 13,1; 14,1; 15,1; 17,3; 18,1; 19,11; 20,1; 21,1).

⁴⁵ Jede Erzählung entwirft eine eigene Welt, in der sie ihre Figuren auftreten lässt. Für den narratologischen Terminus des Settings, der für die Umgebungswelt der Figuren vorausgesetzt wird, vgl. S. CHATMAN, *Story* 138–145; S. FINNERN, *Narratologie* 78–86; M. MARTÍNEZ / M. SCHEFFLER, *Einführung* 134–147.

⁴⁶ Siehe E. M. FORSTER, *Aspects* 75.

⁴⁷ M. MARTÍNEZ / M. SCHEFFLER, *Einführung* 151.

⁴⁸ Mieke Bal verweist allerdings darauf, dass gerade biblische Erzählungen zusammen mit Märchen, Erzählungen aus dem Koran und postmodernen Novellen bewusst als flache Charaktere konzipiert sind, ohne damit als trivial gelten zu dürfen. Die fehlende Komplexität entspringt bei solcher Art von Narrationen ihrer Funktion, be-

im Abgrund als einer Art Gefängnis (vgl. Offb 20,3) der böse Verführer der Menschheit. Seine Wesenszüge erfahren keine Entwicklung, die eine Dynamik nachzeichnen würden. Er ist von Beginn an als das Böse per se gekennzeichnet und die innere Entwicklung hin zu dieser Figur als Antipoden Gottes wird nicht nachgezeichnet. Dies entspricht dem Dualismus der Offenbarung.⁴⁹ Gleichsam erfolgt die Darstellung der Helfershelfer des Drachen. Ihr Zweck ist es, „die auf der Erde Wohnenden zu verführen“ (Offb 13,14). Vermeintlich gute Eigenschaften, wie das Wirken von Wundern⁵⁰ (vgl. Offb 13,13), werden durch das teleologische Unterordnen unter diese Absicht korrumpiert. Die leicht zu erkennende Absicht ist das Mittel zur Identifikation der Figuren. Damit verfolgt der Autor der Offenbarung eine funktionale Verwendung seiner Figuren. Die Akteure der Unheilsmacht der Sünde erhalten die Funktion, dass sie als Kontrastfiguren dienen, die die Wesensmerkmale anderer Figuren hervorheben.⁵¹ Dieser Deutung liegt die Annahme zu Grunde, dass Figuren mehr sind als die Summe ihrer einzelnen Merkmale, sondern in ein komplexes System von Merkmalskonstellationen eingebunden sind.⁵² Sönke Finnern unterscheidet hierbei in Haupt- und Nebenmerkmalen einer Figur, wobei Hauptmerkmale „tendenziell solche Merkmale (sind), die häufig genannt sind, durch perspektivische Mittel in den Vordergrund rücken, mit starken Emotionen des Rezipienten einhergehen oder eine hohe Applikabilität besitzen.“⁵³ Zur Deutung der Figuren können ihre Merkmale mit anderen Figurenmerkmalen verglichen werden. Dieser Vergleich kann auf unterschiedlichen Ebenen vollzogen werden.⁵⁴

1. Die Figuren können mit historischen Vorbildern in Verbindung gebracht werden. Dies geschieht innerhalb der Offenbarung, wenn reale Geschehnisse in die visionäre Bildwelt eingearbeitet werden: Die Hure Babylon erhält zur Identifikation die sieben Hügel Roms als Köpfe (vgl.

stimmte Eigenschaften in möglichst ausgeprägter Form einer Figur zuzuweisen. Siehe M. BAL, *Narratology* 114f.

⁴⁹ Diese dualistische Vorstellung einer Trennung zwischen Gut und Böse, ohne die Möglichkeit von Schattierungen in einer „Schwarz-Weiß-Kriteriologie“ entspricht genuin dem apokalyptischen Denken. Die apokalyptischen Schriften sind geprägt durch Gegensätzlichkeiten: Himmel – Erde, Rein – Unrein, Licht – Dunkelheit, Unrecht – Gerechtigkeit, etc. Vgl. hierzu auch M. TILLY, *Apokalyptik* 51f.

⁵⁰ Die Schilderung der Macht über himmlischen Niederschlag ist mit Blick auf das Tier eindeutig negativ konnotiert. Hingegen wird eine ähnliche Wundertätigkeit der beiden Zeugen in Offb 11,6 als Zeichen der besonderen Beziehung zu Gott geschildert.

⁵¹ Vgl. R. VORHOLT, *Osterevangelium* 159.

⁵² Vgl. S. FINNERN, *Narratologie* 143.

⁵³ S. FINNERN, *Narratologie* 143.

⁵⁴ Siehe R. VORHOLT, *Osterevangelium* 159.

Offb 17,9)⁵⁵ und die scheinbare Todeswunde des Tieres aus dem Meer in Offb 13,3 eröffnet Analogien zu Kaiser Nero.⁵⁶

2. Die Figuren können mit textexternen Narrationen und den dortigen Figuren verglichen werden. Das weiße Haupt des Menschensohngleichen (vgl. Offb 1,14) erfährt seine divine Bedeutung erst durch die synoptische Betrachtung mit weiteren Texten, die in ähnlicher religiöser Tradition stehen (vgl. beispielsweise Dan 7,9).⁵⁷ Die Todeswunde des Lammes (vgl. Offb 5,6) gewinnt ihre theologische Brisanz für die gesamte Figur nur unter Einbeziehung der Osterevangelien, die die Passion Jesu schildern. Erst dadurch wird der qualitative Unterschied zwischen einem „gewöhnlichen“ geschächteten Lamm und dem alles überbietenden Sühneopfer Gottes selbst markiert.⁵⁸ Die Bedeutung der Figur des Lammes wird gerade durch ihre figürlichen Merkmale herausgestellt.

3. Die Figuren können mit textinternen Figurenmerkmalen in Beziehung gesetzt werden. Der Vergleich zwischen Merkmalen von Figuren innerhalb einer Erzählung ist ein Schlüssel zur Deutung der Bildwelt der Offenbarung. Die Bilder des Bösen erfahren erst im Gegenüber zu den Bildern des Guten ihre Charakterisierung. Die scheinbare Todeswunde des ersten Tieres und die wunderbare Heilung klassifiziert es als den Anti-Christus (vgl. Offb 13,3 im Gegenüber zur bleibenden Wunde des Lammes in Offb 5,6). Die Diademe als Symbol der Macht können ihre Bedeutung nur in der Gesamtbetrachtung der Figuren erhalten, die diese tragen. Sie werden sowohl den Mächten des Bösen als auch den des Guten zugeordnet (vgl. Offb 12,3; 13,1). Erst in der direkten Begegnung dieser Figuren miteinander erweist sich derjenige, der unzählbar viele Diademe auf seinem Haupt trägt, als der wahrhaft Mächtige (vgl. Offb 19, 11–21).

Die Deutung der Figuren als Handlungsträger der Bilder der Offenbarung steht in enger Abhängigkeit zu ihren Figurenmerkmalen. Diese Merkmale werden durch interne, externe und historische Faktoren beeinflusst, die im komplexen Zusammenspiel der Facetten der entworfenen Bildwelt der gesamten Johannesoffenbarung Assoziationspotenziale eröffnen. Diese Potenziale stehen in enger Verbindung zu den jeweiligen Rezipientinnen und Rezipienten durch die Zeit hindurch und eröffnen von dort her je neu Verbindungen zur dahinterliegenden theologischen Botschaft. Der Seher nutzt die Figuren und ihre Merkmale in ihrer Funktion gezielt als Mittler seiner theologischen Botschaft. Die Figuren stehen in Verbindung zueinander und eröffnen sich dialektisch ergänzend Zugänge

⁵⁵ Vgl. J. ROLOFF, Offb 169; H. LICHTENBERGER, Apk 227f.; U. B. MÜLLER, Offb 291.

⁵⁶ Für die verbreitete Vorstellung des *Nero redivivus* vgl. die Ausführungen im Kapitel VII.2.4 dieser Studie.

⁵⁷ Siehe hierzu das Kapitel VI.1.1.1.3.3 dieser Studie.

⁵⁸ Für eine eingehende Untersuchung der Schächtwunde vgl. die Ergebnisse im Kapitel VI.1.2.1.5.

zu der Bildtheologie, die in den einzelnen Figuren enthalten ist. So entsteht eine sich gegenseitig ergänzende und facettenreiche Bildwelt, die durch ihre Akteure geprägt ist und zur Botschafterin einer theologischen Bewertung der Realität wird.

VIII.2.1.5 Die Bilder und die Theologie

In der Gesamtbetrachtung nutzt der Seher die besondere Symbolik und Motivik⁵⁹ seiner Bildkompositionen, um seine komplexe theologische Botschaft der eschatologischen Erfüllung der Verheißung Gottes mittels seiner Bilder zu transportieren. Dabei greift er auf vorgeprägte Topoi zurück, die er diversen Traditionen entnimmt. Für seine Bildtheologie nutzt er diese intertextuellen Zusammenhänge. Michael Sommer hat in einer neueren Studie die Verwendung von Intertexten für die Gestaltung der Plagenszenen und der Tag des Herrn-Tradition in der Offenbarung des Johannes aufgezeigt.⁶⁰ Seiner Feststellung der kreativen Nutzung und Interpretation der vorliegenden Texte durch den Autor in seiner spezifischen Weltsicht ist zuzustimmen. Dieser Ansatz der Verwendung von Traditionen durch Johannes und der Schaffung eines Rezeptionsrahmens für seine eigenen Texte ist auf die gesamte Bildwelt der Offenbarung auszuweiten. Die Texte des Johannes stehen in Verbindung zu älterem Traditionsgut, das er gezielt in seine Bildersprache einfließen lässt und verarbeitet. Dabei kann die Eruiierung der Textvorlagen der Bilder ein Schlüssel zu ihrem Inhalt werden, insofern die Autorenperspektive des Johannes miteinbezogen wird. Entscheidend für die Entstehung der Bildersprache der Offenbarung ist, dass Johannes nicht lediglich einen der

⁵⁹ Die kombinierte Verwendung aus Symbolen und Motiven ist von sprachwissenschaftlicher Relevanz, da die Vermittlung ihres inhaltlichen Bedeutungsgehalts unterschiedlich geschieht. Dem Symbol ist derselbige inhärent zu eigen und durch die Verwendung wird zugleich eine semiotische Botschaft übermittelt, die wenig Referenzrahmen benötigt, sondern aus sich heraus erfahrbar und erklärbar ist. Das Motiv hingegen benötigt eine Bezugstradition, um seinen Bedeutungsgehalt zu entfalten. Ohne diesen Relationsrahmen kann die damit verbundene Botschaft nicht eruiert werden. Das Zusammenspiel aus bleibender Symbolik und vorgeprägter Motivik ist ein bedeutender Aspekt der Bildtheologie der Offenbarung. Dadurch entstehen neue Bildwelten, die Bekanntes miteinander verbinden und so vorliegende Texttraditionen mit ihrer tradierten Motivik neu ausrichten, sodass ein neuer Bedeutungsgehalt entstehen kann. Die Schwierigkeit liegt in der Wahl der genuinen Bezugstexte, auf welche der Verfasser der Offenbarung rekurriert. Diese werden zum entscheidenden Schlüssel zur Decodierung seiner komplexen Bildwelt. Vgl. zur Begriffsklärung Symbol F. D. SAUSSURE, Grundfragen 79–82; M. MAHMOUDIAN, Zeichen 259 sowie J. M. BARONE, Zeichen 570–572. Für die Motivik siehe M. ERNST, Motivgeschichte 530 sowie T. MEURER, Einführung 89f. Zur Klärung der Verwendung der Begriffe in der apokalyptischen Literatur vgl. ebenfalls die Kapitel VIII.1 sowie VIII.3 dieser Studie.

⁶⁰ Vgl. M. SOMMER, Tag, besonders die Seiten 89f.; 65–93; 262f.

Vorlagentexte paraphrasiert oder als alleinigen Motivspender genutzt hat, sondern er hat bereits die Assoziationspotenziale der ihm vorliegenden Texte erkannt und reflektiert diese nun in seiner eigenen Bildwelt und vermengt sie mit weiteren Traditionen. Dies führt zu bildlichen Neuentwürfen, die zum Transportmedium einer vielschichtigen Theologie werden. In seiner Bildersprache findet sich eine große Bandbreite an theologischen Leitlinien. Die Theologie vermengt sich mit der Christologie und es entstehen Bilder, die Höhepunkte der christologischen Verkündigung Jesu nachzeichnen. Die Ekklesiologie ist durch den Fokus auf die Adressaten und die Paränese derselbigen Teil der theologischen Botschaft des Sehers. Der Ausblick für das Volk Gottes auf soteriologische Erfüllung impliziert ein Gottesbild, das der Ekklesia einen Gott schildert, der sie begleitet, auf den sie bleibend verwiesen ist und der ihr am Ziel der Zeit eine ewige Heimstätte in seiner Stadt verheißt.

Die Bildersprache der Offenbarung arbeitet mit Kontinuitäten und zugleich mit Brüchen innerhalb ihrer Symbolwelt. Oftmals kehren Attribute mit derselben Eigenschaft für Figuren wieder.⁶¹ Der Seher entwirft so in seinem dualistischen Weltbild dialektische Dimensionen, um den unüberwindbaren Kontrast zwischen göttlicher Sphäre und dem Bereich der Unheilmacht der Sünde aufzuzeigen, deren Gegensätzlichkeit gerade durch ihre scheinbar paradoxe Schnittmenge aufgeworfen wird: Die Stadt kann sowohl Ort der Sünde (vgl. Offb 18) als auch im Gegenüber die Wohnstätte der Anhänger Gottes (vgl. Offb 21,9–22,5) sein. Andererseits werden Figuren in ihrer bildlichen Schilderung mit divergierenden Symbolen gekennzeichnet, ohne zu erklären, warum diese Eigenschaft im Fokus steht und in welcher Beziehung diese zu den, an anderem Ort genannten, Attributen steht. Damit greift die Bildwelt der Offenbarung einen theologischen Topos auf, der sich in den Facetten der Bilder spiegelt: Kontinuität in der Diskontinuität. Die Bilder verarbeiten Bekanntes und modellieren dieses zu etwas Neuem, das die ursprüngliche Symbolik aufnimmt, tradiert und zugleich eine neue Sinnebene eröffnet. Die Bilder leisten dabei einen zentralen Beitrag zur Sprachfähigkeit theologischer Topoi, die sich mit den zentralen Mysterien der Eschatologie und ihrer Verbindung mit der erlebbaren Welt⁶² befassen. Dabei erschließen sie

⁶¹ Die Offenbarung nutzt Symbole oftmals wiederkehrend in ihrer Bildersprache. So erhalten sowohl Gott und das Lamm einen Thron (vgl. Offb 4,2; 22,1) als auch ihr diabolischer Widersacher das Tier (vgl. Offb 13,2) oder sowohl das Lamm (vgl. Offb 5,6) als auch die teuflische Trinität (vgl. Offb 12,3; 13,1; 11,2) tragen Hörner, um ihr herrschaftliches Wesen zu kennzeichnen. Dass die Macht Gottes eine je andere ist, erschließt sich erst in der Gesamtbetrachtung der Symbole und der ihnen zugeordneten Eigenschaften.

⁶² Die Johannesoffenbarung hat dabei durchaus den Anspruch in eine konkrete Situation hineinzusprechen und von dort her Themen von gesellschaftlicher Relevanz

mittels ihrer facettenreichen Bildwelt eine Symbolebene, die die theologische Botschaft abbildet, dass die Immanenz in die Transzendenz hineinzuragen vermag. So sollen die Bilder die Kluft zwischen unvorstellbarer Eschatologie und Lebenswirklichkeit der Ekklesia überbrücken, um neue Zugänge zum Verständnis eines theologischen Diskurs über das Eschaton zu eröffnen. Die Bilder sollen zu Resonanzen in den jeweiligen Lebenswirklichkeiten ihrer Adressatinnen und Adressaten führen, um dadurch die theologische Botschaft des Autors konkret werden zu lassen. Für den Autor der Offenbarung ist der Anbruch der Heilszeit und ihre Erfüllung durch Gott eine feste Größe, die selbst in den Niederungen der weltlichen Erfahrung sichtbar werden kann. Diese Botschaft der soteriologischen Verheißung trägt die gesamte Schrift und wird zum Fixpunkt ihrer Bildtheologie. An ihr orientieren sich alle Figuren und entworfenen Bildkompositionen. Selbst die Antipoden Gottes dienen zum Erweis der Machtfülle Gottes, da sie zu keinem Moment seine Allmacht in Frage stellen oder gar in Grenzen verweisen. Die theologische Pointierung der Bilder lässt alleine Gott als den Pantokrator erscheinen, der in letzter Konsequenz das Weltgeschick lenkt und dominiert. Im allumfassenden eschatologischen Gericht erweist sich neben seiner Herrschaft über alle Mächte und Gewalten auch sein unüberwindbarer Heilswille für sein gesamtes Volk, das er mit hineinnimmt in die soteriologische Dynamik des Kreuzesgeschehens, das die Schranke des Todes endgültig zerbrochen hat.

VIII.3 THEOLOGISCHE SPRACHFÄHIGKEIT VON BILDERN

Apokalypsen besitzen analog zu sonstigen Texten die Eigenschaft, „wie eine faule Maschine (zu sein), die vom Leser einen Teil ihrer Arbeit zu tun verlangt. Es wäre schrecklich, wenn ein Text alles explizit sagen wollte, was sein Empfänger begreifen soll: Er würde kein Ende finden.“⁶³ Für die Eruierung der Aussageabsicht apokalyptischer Texte kommt noch hinzu, dass sie sich oftmals eines besonderen Sprachmittels bedienen, wenn die Apokalyptiker literarische Bildwelten entwerfen, um ihre Botschaft zu

zu prägen. Vgl. für die weiterführenden Überlegungen einer politischen Theologie innerhalb der Offenbarung den Beitrag von A. HAMMES, Namen, der sich im besonderen Maße mit dieser Thematik im Anschluss an die exegetischen Erkenntnisse von Erik Peterson auseinandersetzt.

⁶³ U. Eco, Wald 11. Umberto Eco verweist hierbei auf den durch die Texte selbst eröffneten Raum für Interpretationen ihrer Aussageabsicht. Diese literarische Grundkonstante gilt ebenfalls für die apokalyptische Literatur.

transportieren. Die Wahl des Kommunikationsmediums „Bild“⁶⁴ ist dabei in der behandelten Thematik der apokalyptischen Schriften begründet. Ein vereinendes Merkmal der apokalyptischen Literatur des Frühjudentums und derjenigen des jungen Christentums ist die Verarbeitung eschatologischer Vorgänge.⁶⁵ Damit ist zugleich eine Schwierigkeit in der Sprachfähigkeit der Autoren inkludiert, da sie etwas zu beschreiben versuchen, was außerhalb der menschlichen Erfahrung und Wirklichkeit liegt. Die Begrenzung der menschlichen Ausdrucksfähigkeit auf innerweltliche Bezüge kommt hierin in besonderem Maße zur Geltung. Das Problem, etwas zu beschreiben und mit einer theologischen Botschaft zu verknüpfen, das eigentlich fernab des Sagbaren liegt, weil es diametral zur weltlichen Erfahrungswirklichkeit steht, stellt sich den apokalyptischen Autoren damit von Beginn an. Hierzu wird ein eigenes Kommunikationsmedium benötigt, das es ermöglicht, innerhalb eines dualistischen Weltbildes die Erfahrungen einer erwarteten Neuschöpfung zu vermitteln. Hierzu dienen apokalyptischen Autoren Visionen und eine damit verknüpfte Bildersprache.⁶⁶ Die Bilder ermöglichen es, die komplexen theologischen Sachverhalte der Endzeit in bildhaften Chiffren zu transportieren.⁶⁷ In Bildern zu denken ermöglicht eine ganz neue Sprachform für theologische Vorstellungen, weil sie „einen Bedeutungsüberschuß gegenüber dem Gesagten und dem überhaupt Sagbaren“⁶⁸ besitzen. Denn die in den Visionen enthaltene Bildersprache trivialisiert die Komplexität der theologischen Botschaft nicht, sondern nimmt sie in ihrer Pluralität

⁶⁴ Das Bild bezeichnet in der vorliegenden Form näherhin ein literarisches Sprachbild, das durch die beschreibende schriftliche Schilderung eines Szenarios und der damit verbundenen Figuren beim Lesenden oder Hörenden Assoziationen weckt. Ziel dieses Mediums ist es, mittels der Sprache metaphorische Gefäße zu schaffen, die eine komplexe Bildwelt beinhalten. Das Bild in seiner schriftlichen Gestalt wird zum geeigneten Stilmittel, das als Code zur Vermittlung eines dahinterstehenden Wissens an die jeweilige Leser- respektive Hörerschaft dient. Im Verlauf dieser Codierung entsteht etwas Neues, das nicht mehr deckungsgleich mit der ursprünglichen Nachricht ist, weil durch das Bild als Code ein neuer Zugang zu jener Nachricht geschaffen wird. Vgl. für den Aspekt der Nutzung der Codierung im linguistischen Sinne G. BÈS, Sprache 128f.

⁶⁵ Siehe K. MÜLLER, Apokalyptik 814–817, der grundlegend eine Verbindung zwischen Apokalyptik und Eschatologie veranschlagt. So auch Michael Tilly, der den Topos des eschatologischen Gerichts als zentrales Moment der apokalyptischen Denke ausmacht. Vgl. M. TILLY, Apokalyptik 20–23.

⁶⁶ Das Sprachbild besitzt hierbei das Potenzial eine fiktive Realität abzubilden, die außerhalb der erfahrbaren Wirklichkeit liegt. Im literarischen Bild werden Eigenschaften der realen Welt abgeändert: Naturgesetze müssen keine Geltung mehr besitzen, Städte können personifiziert werden und die Grenzen menschlicher Vorstellungen von der Tierwelt bis hin zu der möglichen Verwendung von Materialien erscheinen nicht mehr gegeben. Vgl. D. PEZZOLI-OLGIATI, Täuschung 197.

⁶⁷ Vgl. G. GLONNER, Bildersprache 53.

⁶⁸ I. RIEDEL, Bilder 14.

der Assoziationen⁶⁹ gerade auf. Diese Offenheit in der Gestaltung lässt gleichsam die Symbole⁷⁰ der Bildersprache polyvalent werden⁷¹ und bildet hierdurch die Vielschichtigkeit theologischer Rede ab. Dabei werden oftmals in einem Bild mehrere Traditionen und Motive miteinander verbunden, die eine ganz neue Komposition bilden und eine spezifische Einzeldeutung der jeweiligen Facetten oder Sinnhorizonte erschweren.⁷² Dies stellt die bleibende Herausforderung der Exegese dar. Der Sinngehalt der entworfenen Bilder erschließt sich nicht durch die Summe ihrer Einzelelemente, sondern bedarf der Gesamtbetrachtung. Die einzelnen Facetten geben jedoch die entscheidenden Hinweise zu Spezifika der jeweiligen Figuren. Die Bildersprache wird von den Autoren der Apokalypsen in einer Funktion eingesetzt, die sich erst im Zusammenspiel der einzelnen Elemente im Gesamtduktus der jeweiligen Bildkomposition ergibt. Eine entscheidende Rolle für das richtige Verständnis der Bilder liegt bei den Rezipientinnen und Rezipienten, denen die Schrift gewidmet ist, da sich ihre Erfahrungswelt in der entworfenen Bildwelt widerspiegelt.⁷³ Mittels der entworfenen Bilder soll eine Brücke zwischen der

69 Die Mehrdimensionalität in ihrer Bedeutung der einzelnen Elemente ihrer Symbolwelt ist eine der Bildersprache inhärente Eigenschaft mittels derer sie gezielt arbeitet. Siehe hierzu D. PEZZOLI-OLGIATI, Täuschung 198–200.

70 Der linguistische Terminus des Symbols ist von hoher Bedeutung für die Entschlüsselung einer Sprache, die sich der bildhaften Rede bedient. Das Symbol besitzt eine natürliche Verbundenheit zwischen sich und der dahinterliegenden Bedeutung, für das es eingesetzt wird. Diese Verbindung ist dem Symbol inhärent und wird nicht arbiträr hergestellt. Das Symbol kann aus sich heraus zum erklärenden Träger der mit ihm transportierten Botschaft werden. Die Krone als Symbol repräsentiert beispielsweise Herrschaft, weil dies ihren gängigen Verwendungszweck als Kopfschmuck von Herrschenden durch die Zeiten hinweg darstellt. Ein weiteres Beispiel für ein solches Symbol ist die Waage, die aufgrund ihres Verwendungszwecks für die Gerechtigkeit steht. Dieser Zusammenhang muss nicht abstrakt konstruiert werden, sondern liegt in der Nutzung des Gegenstandes und seiner allgemeinen Wahrnehmung innerhalb der gesellschaftlichen Deutung zu Grunde. Im Unterschied hierzu sind Zeichen – neben den Symbolen ein weiterer Teil der sprachwissenschaftlichen Semiotik – nicht aus sich heraus erklärbar. Vgl. hierzu die für die Semiotik grundlegenden Überlegungen bei F. D. SAUSSURE, Grundfragen 79–82. Vgl. ebenfalls die damit verbundenen Begriffsklärungen bei M. MAHMOUDIAN, Zeichen 259 sowie J. M. BARONE, Zeichen 570–572.

71 Siehe H. ULLAND, Vision 15.

72 Vgl. J. FREY, Bildersprache 174.

73 Dies stellt die Exegese, die sich nicht im unmittelbaren Entstehungskontext in Hinblick auf zeitliche und geographische Dimensionen befindet, vor eine große Herausforderung, um nicht zu Fehlinterpretationen zu gelangen, und dennoch besitzen gerade Bilder das Potenzial überzeitliche Botschaften zu vermitteln, weil sie mit archetypischen Vorstellungen arbeiten und daneben auch aus der Schrift bekannte Traditionen aufnehmen. Bilder besitzen in ihrer metaphorischen Form die Grundlage polyvalente Deutungen und Interpretationen hervorzurufen. Diese Vielschichtigkeit der möglichen Assoziationen gerade im Hinblick auf einen sich verändernden Kreis von Rezipienten und Rezipientinnen erschwert das Festlegen auf eine singuläre Aus-

erfahrbaren (zumeist als schlecht klassifizierten) Welt und der jenseitigen Welt, die zur Deutung der diesseitigen herangezogen wird, geschlagen werden.⁷⁴ Den Bildern wohnt das Potenzial inne, in ihrem Bedeutungsgehalt zeitliche und räumliche Dimensionen zu durchbrechen und auch in einer späteren Gemeindesituation ihre Botschaft transportieren zu können. Diese Eigenschaft wird durch die tradierte Motivik und Symbolik eingeholt und hängt stark von der Verwendung in einem ähnlichem Sinnkontext ab. Die Bildersprache der frühjüdischen und christlichen Apokalyptik erfährt ihren Sinnhorizont größtenteils durch die Verarbeitung alttestamentlicher Texte und der bleibenden Bedeutung derselbigen in den jeweiligen Glaubensgemeinschaften. Diese exegetisch ausweisbare Verbindung der Bilder zu ihren Entstehungstraditionen ermöglicht eine Entschlüsselung der chiffrenhaften Bildwelt und der darin verborgenen theologischen Inhalte. Gleichzeitig verändern bereits die apokalyptischen Autoren in ihrer selektiven Verwendung und Vermischung der Referenztexte deren Bedeutungsgehalt, wodurch sie etwas Neues entstehen lassen. Dieses Neue kann in einem anderen Kontext ebenfalls zu neuen Interpretationen führen. Es entsteht ein Prozess der (Neu-)Interpretation der Rezipienten von literarischen Werken und Bildern, der bereits beim Autor der apokalyptischen Schrift beginnt, da dieser in seiner Aufnahme von Traditionen bereits eine eigene Gewichtung und Transformation vornimmt. Dieser prozessuale Akt des Rezipierens endet nicht bei der Entstehung der Verschriftlichung der Bildersprache, sondern setzt sich von dort aus fort, um in die je neuen rezeptionellen Kontexte eingebettet zu werden.⁷⁵ So trägt ein in einem konkreten Kontext entstandenes Werk durchaus wandelbare Elemente in sich, die sich durch die jeweiligen Rezipientinnen und Rezipienten⁷⁶ entfalten. Die Bildersprache bildet hierbei

legung der *intentio operis* des Bildes. Vgl. grundlegend für die Interpretation von metaphorischen Texten U. Eco, Grenzen 191–216.

⁷⁴ Vgl. M. TILLY, Apokalyptik 13f.

⁷⁵ Diese Weiterverarbeitung des eigenen Textes durch die zukünftigen Lesenden ist dabei den Autoren durchaus bewusst und bereits Teil des Entstehungsprozesses. Umberto Eco zieht hierzu den Vergleich zu einer künstlerischen Disziplin: „Wer schreibt, denkt an einen Leser. So wie ein Maler, wenn er malt, an einen Betrachter denkt: Kaum hat er einen Pinselstrich angebracht, tritt er paar Schritte zurück und prüft die Wirkung; das heißt, er betrachtet das Bild mit den Augen dessen, der es künftig betrachten soll.“ (U. Eco, Nachschrift 55). Die Leserinnen und Leser sind damit bereits bei der Abfassung im Fokus des Autors und ihre zukünftig möglichen Interpretationen werden in der Entstehung diskursiv mitbeachtet.

⁷⁶ Die Perspektive der Rezipienten von Texten hat über die Literaturwissenschaft Eingang in den exegetischen Diskurs gefunden. Grundlegende linguistische Vorarbeit leistete hierzu die „Konstanzer Schule“, die neben den Autoren und dem Text nun auch den Leser als Schlüssel zur Interpretation eines Textes heranzieht. Ihr Gründer, Hans Robert Jauf, hält fest, dass im Dialog zwischen Leser und Text ein Wirkungspotenzial entsteht, das einen Ausweg aus der Vieldeutigkeit von Texten bietet (vgl.

keine Ausnahme, sondern ist im Gegenteil in besonderem Maße davon betroffen, da ihre Kommunikation verstärkt auf die mit den Facetten ihrer Bildwelt transportierten Assoziationen und Emotionen setzt. Der Lesende selbst wird zum Resonanzkörper der in den Bildern enthaltenen Theologie, weil diese in ihm vertraute Erfahrungen und Traditionen weckt und einbindet. Einen Zugang zu dieser weiterführenden und sich immer wieder aktualisierenden Bildexegeese bietet die Methodik der Rezeptionsästhetik.⁷⁷ Ihre Stärke liegt in der Fokussierung auf die Empfangenden und deren Verarbeitung der ihnen in Textform vorliegenden Botschaft. Damit die daraus folgende Interpretation nicht arbiträr verläuft, erfordert es textimmanente Hinweise, die den impliziten Lesenden hierbei lenken.⁷⁸ So entsteht eine Wechselwirkung zwischen dem Lesenden und dem literarischen Werk, die durch die Erfahrungswelt des Rezipienten Konkretisierung erfährt.⁷⁹ Für die Entfaltung des theologischen Sinnes von bildlicher Sprache braucht es neben der Chiffrierung durch den Autor die Leserperspektive, welche die Dechiffrierung der Bildtheologie vorzunehmen vermag. Eine apokalyptische Schrift ohne den durch den Autoren vorausgesetzten impliziten Leser würde ihre theologische Botschaft nicht preisgeben. Gerade die apokalyptische Bildersprache besitzt das Potenzial, multiperspektivische Deutungen hervorzurufen. Der Einbezug eines impliziten Lesers und seiner Perspektive kann helfen, die Vieldeutigkeit⁸⁰ der Texte zu entschärfen und eine methodisch gestützte

H. R. Jauss, Erfahrung 27). Das Problem der Vieldeutigkeit erfordert eine Krieteriologie, um eine Gewichtung der Interpretationsansätze vorzunehmen. Die Leserperspektive kann hierzu als weiterer Argumentationsschritt innerhalb dieses sprachwissenschaftlichen Methodenspektrums einbezogen werden.

- 77 Diese kann sicherlich nicht der erste und einzige Zugang zur Bildwelt der apokalyptischen Schriften sein, sondern baut auf den Erkenntnissen klassischer Analyseschritte auf. Für die spezifische Frage nach der Rezeption und theologischen Verarbeitung von Bildern kann sie jedoch durchaus neue exegetische Wege beschreiten und Möglichkeiten eröffnen.
- 78 Der implizite Leser und seine durch den Text vorgegebene Lenkung ist die große These eines weiteren Vertreters der „Konstanzer Schule“, die wesentlich zur Entwicklung der Rezeptionsästhetik beigetragen hat. Wolfgang Iser beschreibt den Lesevorgang als nicht willkürlich, sondern durch den Text selbst vorgegeben. Vgl. hierzu W. ISEN, *Leser*; DERS., *Lesevorgang* 253–276; DERS., *Appellstruktur* 228–252.
- 79 Für Wolfgang Iser entsteht erst in diesem dynamischen Zusammenspiel zwischen Leser und Text das eigentliche Werk: „Das Werk ist das Konstituiertsein des Textes im Bewusstsein des Lesers.“ (W. ISEN, *Lesevorgang* 253)
- 80 Umberto Eco fordert hierbei explizit „die Mitarbeit des Lesers, der dabei zu entscheiden hat, wo der Prozeß einer unbegrenzten Interpretierbarkeit fortgesetzt, erweitert oder eingedämmt werden sollte. (...) Da (...) ein Text durch fortgesetzte Interpretation (...) jeden anderen Text hervorbringen (könnte).“ (U. Eco, *Lector* 108).

Interpretation vorzunehmen, da sie nach der sprachlichen Funktion der Bilder als literarisches Mittel des Autors fragt.⁸¹

Generell gilt, dass jede Rede über das Eschaton aufgrund ihrer Grundkonstitution dem bildhaft-metaphorischen Charakter unterliegt.⁸² Hier setzt die Bildersprache an, um den Adressatinnen und Adressaten eine theologische Botschaft zu vermitteln, die das menschlich Fassbare übersteigt und dennoch zu deren Existenz gehört. Die theologische Rede vom schon und noch nicht der Erfüllung der Verheißung findet ihr sprachliches Pendant in den Bildern, weil diese in ihrer Symbolik ebenfalls bei Bekanntem ansetzen und dieses zugleich universal ausweiten sowie mit anderen Vorstellungskomplexen kombinieren. Dadurch entstehen Bildkompositionen, die nicht völlig losgelöst sind von menschlicher Erfahrung sowie Tradition und zugleich eine ganz neue Wirklichkeit beschreiben. Eine Annäherung an die zu erwartende eschatologische Wirklichkeit aus der Warte menschlich-innerweltlicher Realität heraus spiegelt sich in der facettenreichen Bildwelt der Apokalypsen. Hierin liegt die vermittelnde Funktion der Bildersprache der apokalyptischen Schriften. Mit eingebunden in diesen Schrifttypus ist die Offenbarung des Johannes, die sich die theologische Sprachfähigkeit von Bildern zu eigen macht, um Visionen zu schildern, die menschliche Vorstellungshorizonte sprengen, da sie eine eschatologische Hoffnungsperspektive beschreiben, die eigentlich unvorstellbar ist, weil Gottes Heilsplan eine unermessliche Überfülle für den Menschen bereit hält.

⁸¹ Neuere Studien versuchen mit dieser spezifischen Methodik einen Zugang zur Welt der biblischen Metaphern und Bilder zu eröffnen. Siehe beispielsweise die Untersuchungen von K. MURILLO SOBERANIS, *Christusvisionen*; J. FREY, *Bild* sowie S. GEHRIG, *Leserlenkung*.

⁸² Diese Erkenntnis hält Jörg Frey im Anschluss an seine theologische Einordnung des Gerichtsgedankens bei Paulus fest. Der Aussage ist zuzustimmen und sie ist in ihrer geltenden Weite auch hier in Anschlag zu bringen. Siehe J. FREY, *Gericht* 427.

IX. Verzeichnis der Literatur

IX.1 TEXTAUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN

- A. ADAM, *Te Deum laudamus. Grosse Gebete der Kirche* (lateinisch-deutsch), Freiburg i. Br. 1987.
- Apollodor, *Bibliothek. Götter- und Heldensagen* (griechisch-deutsch), hrsg. u. übers. v. P. Dräger, Ostfildern 2006.
- J. BECKER (Bearb.), *Die Testamente der 12 Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh 1980.
- C. BÖTTRICH (Bearb.), *Das slavische Henochbuch* (JSHRZV/7), Gütersloh 1995.
- E. BRANDENBURGER (Bearb.), *Himmelfahrt Moses* (JSHRZV/2), Gütersloh 1976.
- Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, 3 Bd., übers. u. eingel. von N. Brox (Fontes Christiani 8), Freiburg i. Br. 1993–1995.
- Iustini Martyris, *Apologiae pro Christianis*, hrsg. v. M. Marcovich (Patristische Texte und Studien 38), Berlin 2011.
- *Dialogus cum Tryphone*, hrsg. v. M. Marcovich (Patristische Texte und Studien 47), Berlin 2005.
- B. J. DIEBNER (Bearb.), *Zephanjas Apokalypsen* (JSHRZ V/9), Gütersloh 2003.
- K.-G. ECKART (Bearb.), *Das Apokryphon Ezechiel* (JSHRZV/1), Gütersloh 1974.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.
- K. ELLIGER / W. RUDOLPH (Bearb.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart³1997.
- Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, München 1989.
- Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, Wiesbaden³2011.
- *Geschichte des Jüdischen Krieges*, Leipzig 1978.
- Gaius Plinius Secundus, *Naturalis historia. Libri VII–XV*, hrsg. v. K. Mayhoff, München 2002.
- Gaius Suetonius Tranquillus, *Gaius Julius Caesar*, in: *Gaius Suetonius Tranquillus: das Leben der Caesaren*, eingel. u. übers. von A. Lambert (Meisterwerke der Antike), Zürich 1955, 27–82.

- Nero, in: Gaius Suetonius Tranquillus: das Leben der Caesaren, eingel. u. übers. von A. Lambert (Meisterwerke der Antike), Zürich 1955, 315–362.
- G. GINNER (Bearb.), Die Werke Philos von Alexandria, Bd. III.: XI. De animalibus, XII. De ebrietate, XIII. De sobrietate, XIV. De confusione linguarum, XV. De migratione Abrahami, XVI. Quis rerum divinarum heres sit, Berlin 2016.
- G. GINNER (Bearb.), Die Werke Philos von Alexandria. Bd. VII.: XXVIII. Quod omnis probus liber sit, XXIX. De vita contemplativa, XXX. De aeternitate mundi, XXXI. In Flaccum, XXXII. Legatio ad Gajum, Berlin 2016.
- W. HAGE (Bearb.), Die griechische Baruch-Apokalypse (JSHRZ V/1), Gütersloh 1974.
- Hippolyt, Contra Noetum, im Anhang von Tertullian: Adversus Praxean. Lateinisch/Deutsch, übers. und eingel. von H.-J. Sieben (Fontes Christiani 34), Freiburg i. Br. 2001.
- De Christo et Antichristo (Bibliothek der Kirchenväter I 28), Kempten 1872.
- Homer, Ilias. Übertr. v. H. Rupé (mit Urtext, Anhang und Registern) (Sammlung Tusculum), München ^s1983.
- A. F. J. KLIJN (Bearb.), Die syrische Baruch-Apokalypse (JSHRZ V/2), Gütersloh 1976.
- M. LATTKE (Bearb.), Oden Salomos (Fontes Christiani 19), Freiburg i. Br. 1995.
- E. LOHSE, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, München 1964.
- M. LUTHER, Vorrhede auff die Offenbarung Sanct Johannis (WA.DB 7,2), Weimar 1931.
- Lukian von Samosata, Das Lebensende des Peregrinus, in: Lukian von Samosata: Sämtliche Werke, Wiesbaden 2014, 379–387.
- Der wahren Geschichten 2, in: Lukian von Samosata: Sämtliche Werke, Wiesbaden 2014, 585–600.
- Von der syrischen Göttin, in: Lukian von Samosata: Sämtliche Werke, Wiesbaden 2014, 791–808.
- H. MERKEL (Bearb.), Sibyllinen (JSHRZ V/8), Gütersloh 1998.
- C. D. G. MÜLLER (BEARB.), Die Himmelfahrt des Jesaja, in: Neutestamentliche Apokryphen (Bd. 2), hrsg. v. W. Schneemelcher, Tübingen ^s1989, 547–562.
- U. B. MÜLLER (BEARB.), Die griechische Esra-Apokalypse (JSHRZ V/2), Gütersloh 1976.
- E. NESTLE / B. ALAND / K. ALAND (Bearb.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁸2012.
- Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. H. J. Vogt (Bibliothek der griechischen Literatur 38), Stuttgart 1993.

- B. PHILONENKO-SAYAR / M. PHILONENKO (Bearb.), Die Apokalypse Abrahams (JSHRZ V/5), Gütersloh 1982.
- Platon, Politeia. Griechisch-deutsch, hrsg. v. T. Szlezák u. übers. v. R. Rufener (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2000.
- Plinius Caecilius Secundus, Epistulae. Sämtliche Briefe. Lateinisch/Deutsch, übers. u. hrsg. v. H. Philips / M. Giebel, Stuttgart 2012.
- Publius Cornelius Tacitus, Historien / Historiae. Lateinisch-deutsch, hrsg. u. übers. v. J. Borst (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2010.
- Quintus Septimius Florens Tertullianus, De Anima, hrsg. v. J. H. Waszink (Supplements to Vigiliae Christianae 100), Leiden 2010.
- De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, übers. u. eingel. v. D. Schleyer, Turnhout 2002.
 - Adversus Marcionem. Lateinisch-deutsch, eingel. u. übers. v. V. Lukas (Fontes Christiani 63), Freiburg i. Br. 2017.
- A. RAHLFS (Bearb.), Septuaginta, 2 Bd., Stuttgart 1935.
- C. SCHMIDT (Bearb.), Die Pistis Sophia (Koptisch-gnostische Schriften 1), Berlin ⁴1981.
- W. SCHRAGE (Bearb.), Die Elia-Apokalypse (JSHRZ V/3), Gütersloh 1980.
- J. SCHREINER (Bearb.), Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.
- Thomae Aquinatis, Quaestiones disputatae. De malo, hrsg. v. P. Bazzi u. a. (Bd. II), Rom 1965.
- S. UHLIG (Bearb.), Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.

IX.2 KOMMENTARE ZUR OFFENBARUNG

- D. E. AUNE, Revelation 1–5 (World Biblical Commentary 52a), Grand Rapids 1997.
- Revelation 6–16 (World Biblical Commentary 52b), Grand Rapids 1998.
 - Revelation 17–22 (World Biblical Commentary 52c), Grand Rapids 1998.
- W. BARCLAY, Offenbarung des Johannes 2, Wuppertal 1970.
- G. K. BEALE, The Book of Revelation (NIGTC 21), Grand Rapids 1999.
- K. BERGER, Die Apokalypse des Johannes. Kommentar in 2 Teilbd., Freiburg i. Br. 2017.
- W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1906.
- J. ELLUL, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1981.
- H.-M. FÉRET, Die geheime Offenbarung des Heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte, Düsseldorf 1955.
- J. M. FORD, Revelation. Introduction, Translation and Commentary (The Anchor Bible 38), Yale 1995.

- H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997.
 T. HOLTZ, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 2008.
 O. KARRER, Die geheime Offenbarung, Einsiedeln ³1948.
 M. KARRER, Johannesoffenbarung (Offb. 1,1–5,14) (EKK XXIV/1), Ostfildern 2017.
 C. R. KOESTER, Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Yale Bible 38A), New Haven 2014.
 H. KRAFT, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974.
 H. LICHTENBERGER, Die Apokalypse (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 23), Stuttgart 2014.
 E. LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen 1953.
 E. LOHSE, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1988.
 B. J. MALINA, Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen, Stuttgart 2002.
 U. B. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Würzburg 1984.
 E. PETERSON, Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte. Aus dem Nachlass hrsg. v. B. Nichtweiß / W. Löser SJ (Ausgewählte Schriften 4), Würzburg 2004.
 P. RICHARD, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern 1996.
 H. RITT, Offenbarung des Johannes (NEB.NT 21), Würzburg ²1988.
 J. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes (ZBK), Zürich 2001.
 A. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008.
 E. SCHÜSSLER FIORENZA, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart 1991.
 G. SIEGEL, Die Offenbarung des Johannes (Christus heute 18), Stuttgart 1958.
 N. TURNER, Revelation, in: Peake's Commentary on the Bible, hrsg. v. M. Black / H. Rowley, London 1962, 1043–1060.
 A. WIKENHAUSER, Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg 1959.
 B. WITHERINGTON III, Revelation (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge 2003.
 T. ZAHN, Die Offenbarung des Johannes (KNT XVIII), Wuppertal 1924/26 (ND 1986).

IX.3 SONSTIGE LITERATUR

- M. R. ALFÖLDI, Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen (Kulturgeschichte der antiken Welt 81), Mainz 1999.
 S. ALKIER / T. PAULSEN, Der kommende Gott und die Götter der Anderen, in: Apollon, Artemis, Asteria und die Apokalypse des Johannes. Eine

- Spurensuche zur Intertextualität und Intermedialität im Rahmen griechisch-römischer Kultur (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 9), hrsg. v. S. Alkier / T. Paulsen, Leipzig 2018, 13–147.
- W. AMELING, Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse, in: Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen Umfeld der Offenbarung (NTOA 72), hrsg. v. M. Ebner / E. Esch-Wermeling, Göttingen 2011, 15–54.
- F. ANDERSEN / D. FREEDMAN, Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Yale Bible 24a), New York 1989.
- V. BACHMANN, Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36) (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 409), Berlin 2009.
- M. BAL, Narratology. Introduction to the Theory of Narrative, Toronto 2009.
- H. U. v. BALTHASAR, Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis, Freiburg i. Br. 2013.
- M. BÄR, „... und sie werden herrschen als Könige auf der Erde“ (Offb 5, 10). Der kosmische Messias König und sein Königtum in der Offenbarung des Johannes, in: König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (FS C.-P. März), hrsg. v. dies. / M.-L. Hermann / T. Söding (Erfurter Theologische Schriften 44), Würzburg 2012, 251–267.
- J. M. BARONE, Zeichen, in: Handbuch der Linguistik. Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft, hrsg. v. H. Stammerjohann, München 1975, 570–572.
- G. BAUDLER, Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, 1989.
- J. B. BAUER, Art. Apokalypsen. II. Apokryphe Apokalypsen des Neuen Testaments, in: LThK³ I (2003) 810–814.
- T. J. BAUER, Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19, 11–21, 8 (BZNW 148), Berlin 2007.
- W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1957–1958.
- G. K. BEALE, John's Use of the Old Testament in Revelation (JSNTS 166), Sheffield 1998.
- J. BECKER, Jesus von Nazareth, Berlin 1996.
- Hoffnung. Der frühchristliche Dialog zur eschatologischen Vollendung, Göttingen 2018.
- R. BEILE, Zwischenruf aus Patmos. Eine neue Gesamtschätzung der Apokalypse des Johannes von Ephesus, Göttingen 2005.

- A. BENTZEN, Der Sichel, in: *Vetus Testamentum I* (1951) 216–217.
- K. BERGER, Leih mir deine Flügel, Engel. Die Apokalypse des Johannes im Leben der Kirche, Freiburg i. Br. 2018.
- R. BERGMEIER, Altes und Neues zur „Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)“. Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1–17, in: *ZNW* 73 (1982) 97–109.
- Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10), in: *ZNW* 76 (1985) 225–242.
- G. BÈS, Sprache und Rede, in: *Linguistik. Ein Handbuch*, hrsg. v. A. Martinet, Stuttgart 1969, 125–130.
- J. BEUTLER, Die Hermeneutik der Apokalypse und ihrer Bildersprache angesichts ihrer fundamentalistischen Deutungen, in: *Imagery in the Book of Revelation (Contributions to biblical Exegesis & Theology 60)*, hrsg. v. M. Labahn / O. Lehtipun, Leuven 2011, 11–27.
- W. BIENERT, Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung, in: *Neutestamentliche Apokryphen (Bd. 2)*, hrsg. v. W. Schneemelcher, Tübingen ⁵1989, 7–28.
- P. BILLERBECK, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Erläutert aus Talmud und Midrasch, München ⁵1926 (H. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. III).
- P. BILLERBECK / H. STRACK, Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch, München ⁵1926 (H. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I).
- P. BILLERBECK / H. STRACK, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie, München ⁵1926 (H. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV/2).
- O. BÖCHER, Das himmlische Jerusalem und seine Wirkungsgeschichte in der Kunst unter besonderer Berücksichtigung des Gebrauchs der Edelsteine (KAANT 6), Waltrop 2004.
- Die Johannesapokalypse (Erträge der Forschung 41), Darmstadt 1975.
- Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983.
- D. BOSCH, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien (AthANT 36), Zürich 1959.
- F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996.
- N. BROX, Der Erste Petrusbrief (EKK XXI), Neukirchen-Vluyn ⁴1994.
- C. BRÜNING / R. VORHOLT, Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel – Themen 6), Würzburg 2018.

- C. L. P. CHANG, Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse. Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse (NTOA 99), Göttingen 2016.
- S. CHATMAN, Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film, London 1990.
- C. CLEMEN, Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis religionsgeschichtlich erklärt (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte 10), Bonn 1937.
- J. J. COLLINS, The Apocalyptic Imagination. An Introduction in Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids 1998.
- C. COLPE, Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. 8), hrsg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1969, 403–481.
- J. DILLERSBERGER, Das Weib und der Drache, in: Wort und Wahrheit 2 (1947) 257–268.
- S. v. DOBBELER, Das Gericht und das Erbarmen Gottes. Die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannesjüngern im Rahmen der Theologiegeschichte des Frühjudentums (BBB 70), Frankfurt a.M. 1988.
- J. DOCHHORN, Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung (WUNT 268), Tübingen 2010.
- D. DORMEYER, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993.
- M. DOUGLAS, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985.
- E. DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese II, Freiburg i. Br. 1985.
- F. DÜNZL, Fremd in dieser Welt. Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung, Freiburg i. Br. 2015.
- M. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT I/1), Göttingen 2012.
- Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung, hrsg. v. B. Heininger (SBS 225), Stuttgart 2011, 100–131.
 - Unterschiedliche Perspektiven auf den Kaiserkult in der römischen Provinz Asia. Alte Geschichte, Klassische Archäologie und neutestamentliche Exegese auf dem Weg zum interdisziplinären Gespräch, in: Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen Umfeld der Offenbarung, hrsg. v. ders. / E. Esch-Wermeling (NTOA 72), Göttingen 2011, 9–13.
- W. ECK, Art. Domitianus, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike (Bd. 3), hrsg. v. H. Cancik / H. Schneider, Stuttgart 2012, 746–750.
- U. ECO, Die Grenzen der Interpretation. Aus dem Italienischen v. Günter Memmert, München 1992.

- Im Wald der Fiktionen, Sechs Streifzüge durch die Literatur, München ³2004.
- Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten. Aus dem Italienischen v. Heinz-Georg Held, München 1987.
- Nachschrift zum „Namen der Rose“, München ⁹2003.
- B. EDELMANN-SINGER, Die Provinzen und der Kaiserkult. Zur Entstehung und Organisation des Provinziallandtages von Asia, in: Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung, hrsg. v. M. Ebner / E. Esch-Wermeling (NTOA 72), Göttingen 2011, 81–102.
- J. ERNST, Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments (Biblische Untersuchungen 3), Regensburg 1967.
- M. ERNST, Art. Motivgeschichte, in: Herders Neues Bibellexikon, hrsg. v. F. Kogler, Freiburg i. Br. 2008, 530.
- E. ESCH-WERMELING, Brückenschläge: Die alttestamentlichen Traditionen der Offenbarung und Anspielungen auf die Zeitgeschichte. Methodische Überlegungen und Fallbeispiele, in: Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen Umfeld der Offenbarung, hrsg. v. M. Ebner / E. Esch-Wermeling (NTOA 72), Göttingen 2011, 139–163.
- W. FENSKE, „Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes“ (Apokalypse des Johannes 15,3f.). Der Text und seine Bedeutung für die Johannes-Apokalypse, in: ZNW 90 (1999) 250–264.
- S. FINNERN, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT II/285), Tübingen 2010.
- W. FOERSTER, Art. δράκων, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. 2), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1935, 284–286.
- E. M. FORSTER, Aspects of the Novel, London 1974.
- J. FREY, Das Bild als Wirkungspotenzial. Ein Rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6, in: Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen, hrsg. v. R. Zimmermann, München 2000, 331–361.
- Die Bildersprache der Johannesapokalypse. Ferdinand Hahn zum 75. Geburtstag, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98 (2001) 161–185.
- Gericht und Gnade, in: Paulus Handbuch, hrsg. v. F. Horn, Tübingen 2013, 471–479.
- M. FRENSCHKOWSKI, Religion auf dem Markt. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger „abgesunkener“ Religion in paganer und christlicher Antike, in: Hairesis (FS K. Hoheisel), hrsg. v. M. Hutter / W. Klein / U. Vollmer (Jahrbuch für Antike und Christentum E. 34), Münster 2002, 140–158.
- C. FREVEL, Art. Volk Gottes, in: LThK³ X (2003) 843–846.

- S. FRIESEN, Roman Imperial Imagery in Revelation: Space, Knowledge, and Time, in: *Imagery in the Book of Revelation*, hrsg. v. M. Labahn / O. Lehtipun (*Contributions to biblical Exegesis & Theology* 60), Leuven 2011, 43–54.
- J. GAMBERONI, Art. Theophanie, in: *Neues Bibel-Lexikon* (Bd. 3), hrsg. v. M. Görg / B. Lang, Ostfildern 2001, 828–830.
- S. GEHRIG, Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches (BWANT 190), Stuttgart 2013.
- W. GEMOLL / K. VRETSKA, *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München¹⁰2012.
- P. v. GEMÜNDE, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Göttingen 1993.
- H. GIESEN, Das römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat*, hrsg. v. W. Haase (ANRW II 26,3), Berlin 1996, 2501–2614.
- Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung, in: *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, hrsg. v. K. Kertelge (QD 126), Freiburg i. Br. 1990, 255–277.
- J. GILLNER, *Gericht bei Lukas* (WUNT II/401), Tübingen 2015.
- C. GIZEWSKI, Art. *Damnatio memoriae*. I. Historisch, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Bd. 3), hrsg. v. H. Cancik / H. Schneider, Stuttgart 2012, 299.
- G. GLONNER, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode* (NTA 34), Münster 1999.
- H. GOLLINGER, *Das „Große Zeichen“ von Apokalypse 12* (Stuttgarter Biblische Monographien 11), Würzburg 1971.
- M. E. GÖTTE, *Von den Wächtern zu Adam. Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen und ihre frühchristliche Rezeption* (WUNT II 426), Tübingen 2016.
- H.-G. GRADL, *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg i. Br. 2014.
- H. GREEVEN, Art. προσκυνέω, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 6), hrsg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1959, 759–767.
- M. GRUBER, „Blut aus der Kelter“? „Fleischfressende Vögel“? – Bilder von Gericht und Erlösung in der Offenbarung des Johannes. Zur Intratextualität von Offb 14,14–20 und Offb 19,11–21, in: *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch*, hrsg. v. J. Negel / M. Gruber (*Jerusalem Theologisches Forum* 24), Münster 2012, 107–130.

- H. W. GÜNTHER, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Johannes* (FZB 41), Würzburg 1980.
- H. GROSS, *Tag des Herrn*, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Bd. 2), hrsg. v. J. Bauer, Graz 1967, 1083–1086.
- W. GRUNDMANN, *Art. στέφανος*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 7), hrsg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1964, 615–635.
- E. HAAG, *Art. Tag des Herrn*, in: *LThK³ IX* (2003) 1228–1230.
- F. HAHN, *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (Theologie des Neuen Testaments 1), Tübingen ³2011.
– *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BthSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.
- T. HAINTHALER, *Art. Dokerismus*, in: *LThK³ III* (2003) 301–302.
- R. HALVER, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse* (Theologische Forschung 32), Hamburg 1964.
- A. HAMMES, „Er trägt den Namen ‚Könige der Könige und Herr der Herren‘“ (Offb 19,16). *Die Johannesapokalypse als Politische Theologie*, in: *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung*, hrsg. v. B. Heininger (SBS 225), Stuttgart 2011, 167–186.
- H.-P. HASENFRATZ, *Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich*, Darmstadt 2004.
- D. HELLHOLM, *Art. Apokalypse*, in: *RGG⁴ I* (1998) 585–588.
- M. E. HERGHELEGIU, „Siehe, er kommt mit den Wolken!“ *Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung*, Frankfurt 2004.
- P. HERZ, *Der Kaiserkult und die Wirtschaft. Ein gewinnbringendes Wechselspiel*, in: *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung*, hrsg. v. M. Ebner / E. Esch-Wermeling (NTOA 72), Göttingen 2011, 55–80.
- *Art. Vereine*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Bd. 12,2), hrsg. v. H. Cancik / H. Schneider, Stuttgart 2012, 28–32.
- O. HOFIUS, *Ἀρνίον – Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesoffenbarung*, in: *ZNW 89* (1998) 272–281.
- N. HOHNJEC, „Das Lamm – τὸ ἄρνιον in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetisch-theologische Untersuchung“, Rom 1980.
- T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin ²1971.
- F. W. HORN, *Johannes auf Patmos*, in: *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (FS O. Böcher), hrsg. v. ders. / M. Wolter, Neukirchen-Vluyn 2005, 139–159.
- K. HUBER, *Einer gleicht einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTA 51), Münster 2007.
- „Gott bete an!“ (Offb 19,10; 22,9). *Christusbild und Gottesbild der Johannesoffenbarung im Spannungsfeld von wesensmäßiger und*

- funktionaler Einheit und Differenz, in: *Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes*, hrsg. v. M. Stowasser, Tübingen 2015, 129–147.
- *Zweischneidiges Schwert, scharfe Sichel und blutgetränkter Mantel. Herausfordernde Züge in den Christusbildern der Johannesoffenbarung*, in: *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung*, hrsg. v. B. Heininger (SBS 225), Stuttgart 2011, 39–59.
- M. HUTTER, Art. Drache. I. Religionsgeschichtlich, in: *LThK³ III* (2003) 357–358.
- Art. Schlange. I. Religionsgeschichtlich, in: *LThK³ IX* (2003) 152–153.
- W. ISEN, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972.
- *Der Lesevorgang. Eine phänomenologische Perspektive*, in: *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, hrsg. v. R. Warning, München ²1979, 253–276.
- *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, in: *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, hrsg. v. R. Warning, München ²1979, 228–252.
- F. JANNIDIS, *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3)*, Berlin 2004.
- H. R. JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1982.
- A. JEFFERY, *The Book of Daniel. Introduction and Exegesis (The Interpreter's Bible 6)*, New York 1956.
- J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10)*, Neukirchen-Vluyn ²1977.
- L. L. JOHNS, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John (WUNT II 167)*, Tübingen 2003.
- M. JUGIE, *Assomption de la Ste. Vierge*, in: *Maria I* (1949) 619–658.
- D. MICHEL, Art. Gericht Gottes, in: *Neues Bibel-Lexikon (Bd. 1)*, Zürich 1991, 801–803.
- D. KALLIGEROPOULOS, *Die Automaten des Heron von Alexandria*, in: *Automatisierungstechnik* 36/5 (1988) 161–169.
- J. H. KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140)*, Göttingen 1986.
- W. KASPER, *Das theologische Problem des Bösen*, in: *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, hrsg. v. ders. / K. Lehmann, Mainz ²1978, 41–69.
- K. KERTELGE, *Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht*, in: *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, hrsg. v. W. Kasper / K. Lehmann, Mainz ²1978, 9–39.

- Art. Gerechtigkeit Gottes, in: LThK³ IV (2003) 504–506.
- S. KIERKEGAARD, Entweder – Oder. Teil I und II, München ¹⁴2014.
- G. KITTEL, Art. ζῆλος, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. 2), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1935, 654–657.
- G. KITTEL / H. KLEINKNECHT / G. v. RAD, Art. εἰκὼν, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. 2), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1935, 378–396.
- H.-J. KLAUCK, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: Sünde und Erlösung im Neuen Testament, hrsg. v. H. Frankemölle (QD 161), Freiburg i. Br. 1996, 18–52.
- Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994, 115–143.
- R. KLIEBER, Das christliche Martyrium zwischen Diokletian und Stalin. Glorifizierte Todesopfer als moralische Munition in alten und neuen Konflikten, in: Sterben für Gott – Töten für Gott. Religion, Martyrium und Gewalt, hrsg. v. J.-H. Tüek, Freiburg i. Br. 2015, 207–236.
- M. KLINGHARDT, Sünde und Gericht von Christen bei Paulus, in: ZNW 88 (1997) 56–80.
- D.-A. KOCH, Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasien, in: Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, hrsg. v. T. Schmeller / M. Ebner / R. Hoppe (QD 239), Freiburg i. Br. 2010, 166–206.
- Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2013.
- M. KOCH, Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12 (WUNT II 184), Tübingen 2004.
- K. KOENEN / R. KÜHSHELM, Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel – Themen 2), Würzburg 1999.
- B. KOLLMANN, Zwischen Trost und Drohung – Apokalyptik im Neuen Testament, in: Apokalyptik und kein Ende, hrsg. v. B. Schipper / G. Plasger (BThS 29), Göttingen 2007, 51–73.
- M. KONRADT, Kreuzestheologie, in: Paulus Handbuch, hrsg. v. F. Horn, Tübingen 2013, 314–321.
- S. KREUZER, Art. Wüste, in: Wörterbuch alttestamentlicher Motive, hrsg. v. M. Fieger u.a., Darmstadt 2013, 889–897.
- F. KRINZINGER, Spectacula und Kaiserkult, in: Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung, hrsg. v. M. Ebner / E. Esch-Wermeling (NTOA 72), Göttingen 2011, 103–137.

- M. LABAHN, ‚Apokalyptische‘ Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: *Imagery in the Book of Revelation*, hrsg. v. ders. / O. Lehtipun (*Contributions to biblical Exegesis & Theology* 60), Leuven 2011, 107–143.
- F. LAUB, Art. Brief, Briefsammlung. I. Im biblischen Bereich, in: *LThK³ II* (2003) 688–689.
- Y. LE BOHEC, Art. Schwert. I. Klassische Antike, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Bd. 11), hrsg. v. H. Cancik / H. Schneider, Stuttgart 2012, 294–295.
- J. LEHNEN, Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hrsg. v. R. v. Haehling, Darmstadt 2000, 1–28.
- P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975.
- X. LÉON-DUFOUR, Art. Wolke, in: *Ders., Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg i. Br. 1964, 768–770.
- M. LIMBECK, Satan und das Böse im Neuen Testament, in: *Teufelsglaube*, hrsg. v. H. Haag, Tübingen 1974, 271–388.
- B. LINKE, Antike Religion (*Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike* 13), München 2014.
- G. LOHFINK, Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und das Ewige Leben, Freiburg i. Br. ⁵2018.
- M. MAHMOUDIAN, Zeichen, in: *Linguistik. Ein Handbuch*, hrsg. v. A. Martinet, Stuttgart 1969, 258–264.
- J. MAIER, Art. Tempel, in: *LThK³ IX* (2003) 1322–1325.
- C. MAREK, *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, München ²2010.
- M. MARTÍNEZ / M. SCHEFFEL, *Einführung in die Erzähltheorie*, München ¹⁰2016.
- K.-J. MATZ, *Wer regierte wann? Regententabellen zur Weltgeschichte – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München ²1992.
- F. D. MAZZAFFERI, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (BZNW 54), Berlin 1989.
- A. MERKT, *Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum*, in: *IKaZ* 43 (2014) 233–243.
- T. MEURER, *Einführung in die Methoden alttestamentlicher Exegese* (Münsteraner Einführungen: Theologische Arbeitsbücher 3), Münster 1999.
- W. MICHAELIS, Art. *λέων*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 4), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1942, 256–259.
- K. MÜLLER, Art. Apokalyptik, in: *LThK³ I* (2003) 814–817.
- Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. Methodische und grundsätzliche Vorüberlegungen zu einer sachgemäßen Einschätzung, in: *Weltgericht*

- und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, hrsg. v. H.-J. Klauck (QD 150), Freiburg i. Br. 1993, 23–53.
- U. B. MÜLLER, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002.
- Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972.
- R. MÜLLER-FIEBERG, Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons, in: *New Testament Studies* 55 (2009) 83–103.
- „Schick deine Sichel und Ernte!“ (Offb 14,15). Gedanken zur Erntemetaphorik in Offb 14,14–20, in: M. Karrer / M. Labahn (Hrsg.): *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38)*, Leipzig 2011, 253–274.
- J. MUNCK, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Kopenhagen 1950.
- K. MURILLO SOBERANIS, Die Christusvisionen der Johannesoffenbarung. Ein rezeptionsästhetischer Zugang unter Berücksichtigung von Apokalypsedarstellungen (SBB 67), Stuttgart 2011.
- F. MUSSNER, „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse, in: *Glaube und Eschatologie (FS W. G. Kümmel)*, hrsg. v. E. Gräßer / O. Merk, Tübingen 1985, 209–228.
- A. K. NAGEL, Ordnung im Chaos. Zur Systematik apokalyptischer Deutung, in: *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, hrsg. v. ders. / B. Schipper / A. Weymann, Frankfurt a. M. 2008, 49–72.
- C. NANZ, „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder“ (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, hrsg. v. K. Backhaus (SBS 191), Stuttgart 2001, 151–171.
- T. NICKLAS, Frau, Lamm und Drache in der Offenbarung des Johannes, in: *Sacra Scripta IV* (2006) 43–66.
- G. NITZ, Art. Adler, in: *LThK³ I* (2003) 159.
- G. OBERHÄNSLI-WIDMER, Leviathan und Bohemot. Archaische Chaosmächte als jüdische Bilder des Bösen, in: *Das Böse*, hrsg. v. M. Ebner u. a. (Jahrbuch für Biblische Theologie 26), Neukirchen-Vluyn 2012, 259–290.
- M. OBERWEIS, Das Martyrium der Zebedaiden in Mk 10.35–40 (Mt 20.20–3) und Offb 11.3–13, in: *New Testament Studies* 44 (1998) 74–92.
- A. OEPKE, Art. *νεφέλη*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 4), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1942, 904–912.
- H. OMERZU, Die Himmelsfrau in Apk 12. Ein polemischer Reflex des römischen Kaiserkults, in: *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II 214)*, hrsg. v. M. Becker / M. Öhler, Tübingen 2006, 167–196.

- S.-H. PARK, Stellvertretung Jesu Christi im Gericht. Studien zum Verhältnis von Stellvertretung und Kreuzestod Jesu bei Paulus (WMANT 143), Neukirchen-Vluyn 2015.
- B. A. PASCHKE, Die Damnatio und Consecratio der zwei Zeugen (Offb 11), in: *Biblica* 89 (2008) 555–575.
- W. PESCH, Art. Gericht, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Bd. 1), hrsg. v. J. Bauer, 473–484.
- D. PEZZOLI-OLGIATI, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung (FRLANT 175), Göttingen 1997.
- S. PFEIFFER, Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinasien, in: *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt*, hrsg. v. P. Hünermann / T. Söding (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 9–31.
- O. PLÖGER, Das Buch Daniel (KAT 18), Gütersloh 1965.
- U. POPLUTZ, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BthSt 100), Neukirchen-Vluyn 2008.
- H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments* (2. Bd.), Stuttgart 1991–1992.
- A. PUIG I TÀRRECH, *Jesus. Eine Biografie*, Paderborn 2011.
- G. v. RAD / W. FOERSTER, Art. *διάβολος*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 2), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1935, 69–80.
- K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. ²2008.
- J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik IX)*, Regensburg ³2017 (Neuausgabe).
- M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NTA NF 23), Münster 1990.
- Art. Gericht Gottes, in: *LThK³ IV* (2003) 515–516.
- K. H. RENGSTORF, Art. *ἐπτά*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 2), hrsg. v. G. Kittel, Stuttgart 1935, 623–631.
- B. E. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John* (WUNT II 249), Tübingen 2008.
- I. RIEDEL, *Bilder in Therapie, Kunst und Religion*, Stuttgart 1988.
- J. RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008.
- M. RISSI, *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWANT 136), Stuttgart 1995.
- J. ROLOFF, *Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes*, in: *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament*, hrsg. v. H.-J. Klauck (QD 150), Freiburg i. Br. 1993, 106–127.
- C. ROSE, *Theologie als Erzählung im Markusevangelium. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15* (WUNT II/236), Tübingen 2007.

- A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchen-Vluyn 1966.
- F. D. SAUSSURE, *Grundfragen der Sprachwissenschaft*, hrsg. v. C. Bally / A. Sechehaye, Berlin ³2001.
- G. SCHIMANOWSKI, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5 unter Einschluß der Hekhalotliteratur* (WUNT II 154), Tübingen 2002.
- B. U. SCHIPPER, *Apokalyptik und Apokalypse. Ein religionsgeschichtlicher Überblick*, in: *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, hrsg. v. A. Nagel / B. Schipper / A. Weymann, Frankfurt a. M. 2008, 73–98.
- A. SCHLATTER, *Johannes der Täufer*, hrsg. v. W. Michaelis, Basel 1956.
- J. SCHMIDT, *Die Rätselzahl 666 in Offb 13:18. Ein Lösungsversuch auf der Basis lateinischer Gematrie*, in: *Novum Testamentum XLIV*, 1, (2002) 35–54.
- *Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas*, Hildesheim 2010.
- U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen ²2014.
- S. SCHREIBER, *Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5*, in: *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*, hrsg. v. L. Hauser / F. R. Prostmeier / C. Georg-Zöllner (SBB 60), Stuttgart 2008, 294–307.
- *Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12): Zur Wiederentdeckung eines Mythos*, in: *New Testament Studies* 53 (2007) 436–457.
- *Könige und Priester. Die Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes*, in: *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie* (FS C.-P. März), hrsg. v. M. Bär / M.-L. Hermann / T. Söding, (Erfurter Theologische Schriften 44), Würzburg 2012, 237–250.
- J. SCHREINER, *Art. Zion*, in: *LThK³ X* (1993) 1462–1463.
- R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Göttingen 1933.
- L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg i. Br. 2007.
- A. SCRIBA, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur* (FRLANT 167), Göttingen 1995.
- G. SIEGEL, *Das Wörterbuch zur Offenbarung Jesu Christi. Handbuch für Bibelleser*, Metzingen 1977.
- U. SIM, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* (BAC 25), Trier 1996.

- T. SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997.
- *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2006.
 - *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. 2011.
 - *Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse*, in: *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, hrsg. v. K. Backhaus (SBS 191), Stuttgart 2001, 77–120.
 - *Lesen, Staunen und Verstehen*, in: *IKaZ* 46(2017) 560–569.
- M. SOMMER, *Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition* (WUNT II 387), Tübingen 2015.
- „... sie gelangten zum Leben“ – Eine Untersuchung der Rezeption von Ez 37,1–14 in der Offenbarung des Johannes, in: *Sacra Scripta* IX (2011) 149–172.
- H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg i. Br. 1993.
- E. W. STEGEMANN / W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart²1997.
- G. STEINS, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch* (SBS 221), Stuttgart 2010.
- C. STETTLER, *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus* (WUNT II 299), Tübingen 2011.
- G. M. STEVENSON, *Conceptual Background to Golden Crown Imagery in the Apocalypse of John*, in: *JBL* 114 (1995) 257–272.
- A. STOCK, *Bilderfragen. Theologische Gesichtspunkte*, Paderborn 2004.
- *Durchblicke. Bildtheologische Perspektiven*, Paderborn 2011.
- L. T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and christology. A Study in Early Judaism and the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT II 70), Tübingen 1995.
- G. THEISSEN / A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- C. THOMA, *Art. Tempel. IV. Theologiegeschichtlich*, in: *LThK*³ IX (2003) 1327–1329.
- H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970.
- M. TILLY, *Apokalyptik*, Tübingen 2012.
- F. TÓTH, *Das Tier, sein Bild und der falsche Prophet. Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Johannesoffenbarung 13 unter Einbeziehung des antiken Orakelwesens* (BThSt 126), Neukirchen-Vluyn 2012.

- P. TRUMMER, Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse, in: *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, hrsg. v. K. Kertelge (QD 126), Freiburg i. Br. 1990, 278–290.
- *Offenbarung in Bildern. Zur Bildersprache der Apokalypse – Eine Skizze*, in: *Ders., Aufsätze zum Neuen Testament*, Graz 1987, 175–205.
- H. ULLAND, Die Vision der Radikalisierung der Wirklichkeit in der Offenbarung des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13 (TANZ 21), Tübingen 1997.
- J. ULLRICHSEN, Die sieben Häupter und die Zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes, in: *Studia Theologica* 39 (1985) 1–20.
- K. VONDUNG, Die Faszination der Apokalypse, in: *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, hg. v. A. Nagel / B. Schipper / A. Weymann, Frankfurt a. M. 2008, 177–196.
- H. VORGRIMLER, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 2008.
- R. VORHOLT, *Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung* (HBS 73), Freiburg i. Br. 2013.
- *Das Zeugnis der Zeugen nach Offb 11,3–13. Beobachtungen zur historischen Referenz einer neutestamentlichen Martyriumserzählung*, in: *Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs* (FS T. Söding), hrsg. v. J. R. Backes / E. Brünenberg-Bußwolder / P. Van den Heede (BThSt 170), Neukirchen-Vluyn 2017, 55–67.
- *Flucht in der Bibel. Zwölf Geschichten von Not und Gastfreundschaft*, Kevelaer 2016.
- R. WARNING (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (UTB 303), München 21979.
- R.-B. WARTKE, Art. Sichel. I. Alter Orient und Ägypten, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Bd. 11), hrsg. v. H. Cancik / H. Schneider, Stuttgart 2012, Sp. 503–504.
- O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Berlin 2015.
- K. WENGST, *PAX ROMANA – Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.
- J. WERLITZ, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel*, Wiesbaden 2004.
- P. WICK, *Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes*, in: *Das frühe Christentum und die Stadt*, hrsg. v. R. v. Bendemann / M. Tiwald (BWANT 198), Stuttgart 2012, 238–250.
- U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998.
- *Theologie des Neuen Testaments* (Werk in 2 Bd.), Neukirchen-Vluyn 2014.

- Art. *χάραγμα*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Bd. 9), hrsg. v. G. Friedrich, Stuttgart 1973, 405–407.
- S. WITETSCHKE, Das Wort Gottes und sein Gewand. Einige Überlegungen zu Offb 19,13, in: *Sacra Scripta VII* (2009) 45–54.
- Ein weit geöffnetes Zeitfenster? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse, in: *Die Johannesapokalypse. Kontexte-Konzepte-Rezeption*, hg. v. J. Frey / J. Kelhoffer / F. Toth (WUNT 287), Tübingen 2012, 177–148.
- T. WITULSKI, Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand. Eine zeitgeschichtliche Interpretation (WUNT II 337), Tübingen 2012.
- Die argumentative Struktur von Apk 11,3–13, in: *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung*, hrsg. v. M. Labahn / M. Karrer (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), Leipzig 2012, 275–309.
- Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse, Göttingen 2007.
- M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.
- W. ZAGER, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen (BZNW 82), Berlin 1996.
- P. ZANKER, Die Apotheose der römischen Kaiser. Rituale und städtische Bühne, München 2004.
- B. ZIEMER, Wundersame Ernährung, in: *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, hrsg. v. M. Fieger u. a., Darmstadt 2013, 208–213.
- R. ZIMMERMANN, Geteilte Arbeit – doppelte Freude. Von der nahen Ernte, in: *Ders., Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 737–744.
- Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen 2001.
- M. ZOHARY, Pflanzen der Bibel, Stuttgart ³1995.

Register der biblischen Stellen (Auswahl)

ALTES TESTAMENT

Gen		Dtn	
2,15	245	17,6	166
3	241	19, 15–21	166
5,24	230	28,49	235
16	234	32, 10–12	235
19,24f.	73	33,17	106
21	234		
Ex		Ri	
12,7.13	105	3,16	87
13, 17–22	145	1Sam	
13,21	121	2,10	106
15,7	76	1Kön	
15,12	246	11,14	250
16,10	121	17,1	171
20,6	112	19,13	167
28,4	68	19,19	167
28,29	198		
28,36f.	130	2Kön	
29,6	130	1,8	167
Lev		1, 10–12	170
16	70	2,8	167
16,2	121	19	111
Num		1Chr	
11,25	121	21,1	251
16,35	170	Tob	
23,22	106	14,5	214
23,24	102		
24,9	102		
35,30	166		

Est		11,6f.	102
7,4	250	13, 6–9	76
8,1	250	19,1	121
		20,2	167
Ijob		22,5	76
1, 6–12	250	22,12	166
7,12	242	30,27	76
25,4ff.	140	34,8	76
26,12	242	40,30f.	235
		49,2	86.154
Ps		51,9	241
2	155	53,4ff.	105
18,18.25	106	60, 1.19f.	215
52,4	87	60,11	211
57,5	87		
59,8	87	Jer	
74,13f.	242	4,8	166
89,14	84	4,12f.	235
96,5	305	6,26	166
98,1	84	11, 1–8	74
103,5	235	46,10	76
104,3	121	46,22	249
111,9	106		
130,3	80.140	Ez	
130,8	140	1,10	235
149,6	87	5,6	74
		7,10	76
Hld		13,5	76
6,10	226	20, 11–13	74
		29,3	241
Weish		30,3	76
2,24	250	32,2	241
18,15f.	87	40ff.	214
		40,5–43,17	216
Sir			
45,8	68	Dan	
48,3	171	3	282
		7, 3–7	65
Jes		7,9	72
2,12	76	7,9–11	76
3,24	166	7,13	121
9,5f.	229	7,18	66
11,1	76	7,27	65f.

8,14	214	4,13	134.157
10,10	68	4,14	76
Hos		4,16	75
1, 4–9	74	4,20f.	77
8,8	74	Am	
11,9	62	1,3–2,15	74
13,3	74	5, 18–20	76
13,1f.	75	5, 21–25	74
Joel		8,2	74
1,15	76	9,3	241
2	76	9,7	75
2,11	76	Sach	
3,4	76	3,4	69
4	75	13,4	167

NEUES TESTAMENT

Mt		1,4f.	78
2,16	229	1,6	78
3,1	77	1,15	80
3,5f.	78	4,22	80
3, 7–9	78	6, 30–44	234
3,8	78	7,27	79
3,10	77	9, 43	73
4, 1–11	234	9, 43–48	79
5,22	80	16,6	230
7,1f.	79	Lk	
7, 21–23	80	3,2	77
8,11f.	79	3,7	78
11,21	167	4, 1–13	234
13,30	135	4,25	171
13,40	73	4,5f.	266
17,12.22	229	9,54	73
25,33f.	84	10,2	135
27,29	145	10,13	167
Mk		10,18	254
1,4	77	13,28f.	79

13, 2-9	79	5, 1-10	81
13,3.5	80		
15	80	Gal	
16, 19-31	79	3,28f.	81
18,17f.	254		
23,24.43	80	Eph	
24, 13-35	166	2,8f.	81
Joh		Phil	
1,25	78	1,10f.	81
4, 1-26	204	2,15	81
7,24	88	3,14	81
11,51	229	3,18f.	81
12, 27-36	254		
12,33	229	1Thess	
18,32	229	1, 5-7	73
18,36	229	3,13	81
19, 28-30	94	4, 13-18	81
21,15	92	5,10	82
		5,23	81
Apg		2Tim	
1, 9-11	230	4,7f.	129
8, 9-25	281		
Röm		Jak	
2, 6-12	81	1,12	129
3,23	81	5,17	171
3,24	81		
3,35.38f.	81	Offb	
16,20	77.81	1, 12-20	58-73.82-92
		1,12	61-64
1Kor		1,13	65-71
1,18	93	1,14	71-73
1, 18-30	230	1,15	82-84
3,16	215	1,16	84-90
8,4	305	5, 1-14	95-108
9,25	129	5, 1-4	98-101
10,19f.	305	5,5	101-103
15, 8-10	22	5,6	103-107
16,22	47.81	11, 3-13	162-190
		11,3	164-167
2Kor		11,4	167-169
1,8f.	81	11,5f.	169-172

11,7.11-13	172-176	14, 1-5	109-117
11,8	177-179	14, 14-20	118-141
12	303-306	14,14	119-132
12, 1-8	221-255	14,15f.	133-135
12,1	225-228	14, 17-20	135-139
12,3f.	241-247	19, 11-16	141-161
12,6.14	232-236	19,11	143f.149-154
12, 7-11	253-255	19,12	144-146.149-154
12,9	247-252	19,13	146-149.149-154
13, 1-8	256-273	19,14	158-160
13,1f.	257-261	19,15	154-158
13,2.4.7	267-270	19,16	149-154
13,3	261-265	21,10-22,5	191-220
13, 11-18	273-294	21, 10-21	195-202
13,11	275-278	21,22	213-217
13,12-14	278-282	21, 24-27	209-213
13,15	282-286	22,1	203-206
13,16f.	286-291	22,2	206-209

