

MARKUS SCHIEFER FERRARI

Kollyrium für die Augen

Die Bildersprache der Apokalypse

In keinem anderen Buch des Neuen Testaments begegnen uns so viele Bilder und Symbole wie in der Offenbarung des Johannes. Kein anderes Buch erscheint uns gerade aufgrund seiner Bildersprache so rätselhaft und schwer zugänglich wie die Apokalypse. Sprichwörtlich wurde dafür der Ausdruck »ein Buch mit sieben Siegeln«, ein Bild, das zwar aus der Offenbarung des Johannes stammt, dort aber eigentlich gerade das Gegenteil meint, nämlich ein Buch, dessen Siegel nach und nach geöffnet werden.

Im ersten Teil seines Buches, oder besser sollte man sagen seines Briefes, empfiehlt der Seher Johannes den Empfängern in Laodizea, eine der sieben angeschriebenen kleinasiatischen Gemeinden, sie sollten sich doch eine Salbe, Kollyrium, für ihre blinden Augen kaufen (Offb 3,18). Offenbar will er mit dieser Metapher die LeserInnen auf die Notwendigkeit aufmerksam machen, wieder den Blick für das Wesentliche zu gewinnen. Wie zu sehen sein wird, gibt es für uns heute, um im Bild zu bleiben, wohl kaum mehr ein probates Mittel, um uns die Augen vollständig zu öffnen für eine fast zweitausend Jahre alte, zeitbedingte Bildersprache. Aber möglicherweise können einige exemplarische Hinweise unseren Blick dennoch etwas weiten oder sogar verändern.

Um das Zusammenspiel beziehungsweise die Differenz zwischen den Bildern des Textes, dem Autor und den damaligen HörerInnen und LeserInnen in ihren jeweiligen Kontexten, aber auch den heutigen LeserInnen zu verdeutlichen, sollen im Folgenden – etwas plakativ – sieben Perspektiven entfaltet werden. Dabei soll unter Perspektive, abgeleitet vom lateinischen Verb *perspicere* – hindurchsehen, durchschauen, erkennen – ganz allgemein Sicht, Blickwinkel, Panoramabild, ja Aussicht für die Zukunft verstanden werden.

Die ersten beiden Perspektiven beziehen sich auf heutige LeserInnen und versuchen einleitend, einerseits die Reduktion und Vereinnahmung des Bildrepertoires in der gegenwärtigen Rezeption, andererseits aber auch die in den Bildern zum Ausdruck kommenden Gewalt- und Machtphantasien aufzuzeigen. Die damaligen HörerInnen und LeserInnen und ihren Kontext nimmt die dritte Perspektive unter den Aspekten »Kaiser kult – Konfrontationen und Kontroversen« in den Blick, den Autor der Offenbarung und seine mögliche Intention der Rückzugsstrategie und der Identitätssicherung die vierte Perspektive. Der fünfte Blickwinkel wendet sich an ausgewählten Bildbeispielen den Quellen der Offenbarung zu, der biblischen Prophetie und den antiken Mythen. Schließlich sollen in einer sechsten Perspektive die Rätselhaftigkeit und gleichzeitige

Offenheit einiger Bilder erörtert und in einer siebten Perspektive Chancen der Bildersprache und ein möglicher Ausblick erörtert werden.

I. Reduktion und Vereinnahmung des Bildrepertoires

Die Fülle der Bilder in der Offenbarung wurde im Laufe der Wirkungsgeschichte so weit eingeschränkt, dass wir heute Apokalypse in der Regel ausschließlich als Chiffre für den gewaltsamen Untergang der Welt verstehen. Besonders deutlich wird die Reduktion und Vereinnahmung des apokalyptischen Bildrepertoires im Gegenwartskino. So titelt die Wochenzeitung *Die Zeit* im Oktober 2010 »Und die Erde war wüst und leer. Apokalypse in allen Kinos: Noch nie gab es so viele Endzeitfilme.« Die wenig tröstliche Botschaft der Filme scheint klar: Der Ursprungszustand der Wüsthheit und Leere in Gen 1,2, das Tohuwabohu, vor der guten Schöpfung Gottes wird auch das Letzte sein, was wir zu erwarten haben.¹

In immer kürzer werdenden Abständen und mit immer gewaltigeren Bildern bedienen solche »Offenbarungsfilme« nicht nur das Bedürfnis nach Kick und Schauer, sondern auch die zunehmenden Ängste eines Millionenpublikums, das schwarz sieht für die eigene Zukunft und die der Welt: Anfängen von *Apocalypse Now*, ein 1979 von Francis Ford Coppola gedrehter Antikriegsfilm, der die Grausamkeit und Sinnlosigkeit des Krieges, aber auch die Abgründe der menschlichen Seele aufzuarbeiten sucht, über den 1998 gedrehten us-amerikanischen Katastrophenfilm *Armageddon*, in dem die Erde durch einen riesigen Asteroiden bedroht ist, bis hin zu den Endzeitfilmen von Roland Emmerich, *The Day After Tomorrow* aus dem Jahr 2004 und *2012* aus dem Jahr 2009, der den Weltuntergangsprophezeiungen des Mayakalenders für den 21. Dezember 2012 folgt. Ende 2010 ist der Film *The Road* von John Hillcoat in den Kinos angelaufen – ein Endzeitdrama, in dem ein Vater versucht, seinen Sohn vor anderen Überlebenden der Katastrophe zu schützen. Apokalypse wird hier nicht mehr nur als Weltuntergang verstanden, sondern als Wolfszeit, Apokalypse, das ist jetzt der Mensch selbst.²

Mit enorm starken Bildern betonen die Filme »die gewaltigen Dimensionen der Weltzerstörung sowohl im Hinblick auf das Ausmaß, als auch auf die Wucht der endgültigen Katastrophe«.³ Daneben werden teilweise zwar Lösungen zum Überleben durch das Gute im Menschen herbeigeführt und es mögen sich auch Anspielungen auf Gott

¹ Vgl. Susanne Finger: Und die Erde war wüst und leer. Apokalypse in allen Kinos: Noch nie gab es so viele Endzeitfilme. Was John Hillcoats »The Road« über unsere Ängste sagt. In: *Die Zeit*, 7. Oktober 2010.

² Vgl. ebd.

³ Daria Pezzoli-Olgiati: Vom Ende der Welt zur hoffnungsvollen Vision. Apokalypse im Film. In: *Handbuch Theologie und populärer Film*. Band 2. Hrsg. von Thomas Bohrmann u.a. Paderborn/München 2009, S. 255–276, hier S. 255.

finden, der dem Helden beisteht, letztlich spielen die Filme aber im Diesseits des kommerziellen Unterhaltungskinos.⁴

Hoffnungsvolle Visionen oder Trostbilder der Apokalypse wie etwa vom himmlischen Jerusalem, wo Gott jede Träne von den Augen der Menschen abwischen wird (Offb 7,17), wo der Tod nicht mehr sein wird, und keine Trauer, keine Klage und kein Mühsal (Offb 21,4), spielen in einem solchen Kontext keine Rolle, ebenso wenig wie Bilder vom Wasser des Lebens, aus dem jeder umsonst trinken darf (Offb 21,6), oder von den Bäumen des Lebens, die zwölfmal im Jahr Früchte tragen und deren Blätter zur Heilung der Völker dienen (Offb 22,2). Leid und Tod gehören nach der Apokalypse des Johannes »einer Welt an, die vergangen ist – und zwar radikal«.⁵ Vergangen ist allerdings nicht die Welt, wie Gott sie schuf – so wie in den Filmen –, sondern die geschichtlich erfahrene, postlapsarische Welt.

Aber selbst dann, wenn nicht bloß der Begriff Apokalypse so wie im allgemeinen Sprachgebrauch als bevorstehendes »Ende der Welt« aufgegriffen wird, sondern der biblische Text der Apokalypse Beachtung findet, bleibt die Rezeption in der Regel einseitig, so etwa im Song *Armageddon* der Söhne Mannheims auf der im Jahr 2000 erschienenen Audio-CD *Zion*. Wie sich bereits im einleitenden Refrain zeigt, wird zwar nicht die Apokalypse selbst, aber das Harmagedon-Motiv (Offb 16,16) als Pars pro toto zur Chiffre für den endzeitlichen Entscheidungskampf:

Armageddon kommt oder ist im vollen Gange. Macht euch große Sorgen, denn jetzt sind wir in der Zange. Ich bange um mein Leben, denn ich höre von dem Beben. Und nur für 144 000 wird es Rettung geben. Hast du gehört, Armageddon ist da. Nichts ist, wie es ist, und nichts bleibt, wie es war.⁶

Der Autor des Songtextes, Xavier Naidoo, versteht sich dabei regelrecht als apokalyptischer Mahner, wenn er von einer Art persönlichem »Bekehrungserlebnis« in der Silvesternacht von 1992 auf 1993 erzählt, in der er dem Text der Apokalypse begegnet sei:

Und ich [...] habe dann so viel Zeug entdeckt, von dem ich sagen muß: Das haben die alle immer verschwiegen! In all den Jahren, in denen ich in die Kirche gegangen bin, ist mir nie erzählt worden, daß der Johannes eine Offenbarung geschrieben hat, die so kraß ist, daß es dir die Schuhe auszieht. Das Ende wird immer in die Zukunft geschoben, eigentlich sogar in eine andere Dimension. Aber unsere Generation wird das sehen, wir sind in den letzten Tagen.⁷

⁴ Vgl. ebd., S. 275.

⁵ Traugott Holtz: Die Offenbarung des Johannes. (Das Neue Testament Deutsch, Bd. 11) Göttingen 2008, S. 134.

⁶ Söhne Mannheims, *Armageddon*. In: *Zion*. Audio-CD, Universal 2000, Track 9.

⁷ Zitiert nach Matthias Schröder: »Könnt ihr mich hören?« Gespräche mit Popstars über die religiöse Dimension ihrer Musik. In: *Theophonie. Grenzgänge zwischen Musik und Theologie*. Hrsg. von Gotthard Fermor u. a. (Hermeneutica, Bd. 9) Rheinbach 2000, S. 40–77, hier S. 47.

Inwieweit dieser ›Gesang mit Predigtanspruch‹ eine Marketingstrategie ist oder dem Engagement eines bekennenden Christen entspringt, ist hier nicht zu beurteilen. Auch in den weiteren Strophen werden verschiedene biblische Bilder aus der Offenbarung des Johannes aufgegriffen, etwa das gewaltige Erdbeben, das mehrfach in der Apokalypse genannt wird (Offb 6,12; 8,5; 11,13.19; 16,18), die 144 000 endzeitlich Erretteten (Offb 7,4; 14,1–3), oder auch die Zeit der Ernte (Offb 14,14–20), das Treiben und das Ende der Hure Babylon (Offb 14,8; 17; 19,1–3) und die Vernichtung der Götzendiener und Lügner (Offb 2,1f. 18–23; 21,8).⁸ Zwar kann Xavier Naidoo geschickt die Differenzen zwischen der Alltagssprache des 21. Jahrhunderts und der biblischen Sprache überbrücken, gleichzeitig vereinnahmt er aber damit auch die Bilder für sein Anliegen und der Aspekt der Fremdheit der biblischen Texte wird sehr viel weniger berücksichtigt als ihr direkter Gegenwartsbezug.⁹ So reklamiert der Songtext für sich nicht nur eine prophetische Weitsicht, sondern nimmt für diese Mission regelrecht einen göttlichen Auftrag in Anspruch. »Die Rettung vor den Schrecken des Endes wird durch den klassischen Tun-Ergehens-Zusammenhang charakterisiert« und wird dadurch »gerade nicht zu einem Akt der göttlichen Gnade, sondern [...] zur Zielbestimmung des menschlichen Strebens.«¹⁰ Das Ergehen des Einzelnen hängt ausschließlich von seinem rechten Tun ab.

Sowohl der Songtext als auch die genannten Filme verweisen exemplarisch darauf, dass in der gegenwärtigen Rezeption der Apokalypse und ihres Bildrepertoires in der Regel nur noch der Blick auf den Menschen, die Anthropologie, interessiert, kaum mehr aber die Frage nach Gott und seinem rettenden Handeln, die Theologie.

2. Gewalt- und Machtphantasien

Bei einer genaueren Lektüre der Apokalypse werden sich heutige LeserInnen trotz lichter Visionen und strahlender Hymnen als Ausdruck der Freude angesichts des Sieges Gottes über die Macht des Bösen wohl kaum den unendlich grausamen Gewalt- und Schreckensbildern der Apokalypse entziehen können, die in Nichts brutalsten Filmsequenzen nachstehen dürften – im Gegenteil.¹¹ So ist etwa die Rede von erschreckenden Katastrophen und Gerichtsszenen und es finden sich die Beschreibung eines Blutsees von etwa einem Meter Tiefe und 2 000 km Durchmesser (Offb 14,20) und die Darstellung eines bestialischen Leichenschmauses:

⁸ Vgl. Michael Schneider: »Hast du gehört, Armageddon ist da«. Rezeption biblischer Texte und Motive in ausgewählten Texten Xavier Naidoos. In: Zeitschrift für Neues Testament 9 (2006), Nr. 17, S. 53–63.

⁹ Vgl. ebd., S. 61.

¹⁰ Ebd., S. 58f.

¹¹ Vgl. im Folgenden Juan Peter Miranda: Drohbotschaft oder Frohbotschaft? Anmerkungen zu den Gewaltbildern in der Offenbarung. In: Welt und Umwelt der Bibel 14 (2009), Nr. 52, S. 53f.

Dann sah ich einen Engel, der in der Sonne stand. Er rief mit lauter Stimme allen Vögeln zu, die hoch am Himmel flogen: Kommt her! Versammelt euch zum großen Mahl Gottes. Fresset Fleisch von Königen, von Heerführern und von Helden, Fleisch von Pferden und ihren Reitern, Fleisch von allen, von Freien und Sklaven, von Großen und Kleinen! (Offb 19,17)

Entlastend mag man dagegen einwenden, dass es der Offenbarung dabei in erster Linie um eine Drohung gegenüber den Unterdrückern und um eine Entlarvung einer unmenschlichen Macht-Welt geht, also um Apokalypse im Sinne von Aufdeckung, und darum, die damaligen HörerInnen beziehungsweise LeserInnen zu ermutigen, im Drangsal auszuhalten, Angst, Verzweiflung, aber auch Hass zu bewältigen, und ihnen in ihren Glaubenskrisen Hoffnung auf eine neue Welt zu geben, die durch die Macht und den rettenden Sieg Gottes herbeigeführt wird. Vergeltungsansprüche und Verbalaggressionen erklären sich dann aus einer »Perspektive von unten«, »in der Situation von Gefährdung und Marginalisierung durch ein geradezu als übermächtig erlebtes gesellschaftliches Umfeld und die dahinter stehende Staatsmacht samt ihren überhöhten Ansprüchen«. ¹² Positiv ließe sich weiterhin dagegen halten, dass die Gerichtswünsche und Rachegefühle nicht in die äußere Wirklichkeit projiziert werden, in der sich Menschen zu Richtern über andere erheben, sondern dass Gott allein für eine letzte Gerechtigkeit zuständig ist. Außerdem richtet sich die Botschaft der Apokalypse weniger gegen »böse« Individuen als gegen böse Strukturen und Mächte, gegen die pervertierte Macht (Offb 13;17), den Satan, den Tod und die Unterwelt (Offb 20,7-15):

Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis freigelassen werden. Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammen zu holen für den Kampf; sie sind so zahlreich wie die Sandkörner am Meer. Sie schwärmten aus über die weite Erde und umzingelten das Lager der Heiligen und Gottes geliebte Stadt. Aber Feuer fiel vom Himmel und verzehrte sie. Und der Teufel, ihr Verführer, wurde in den See von brennendem Schwefel geworfen, wo auch das Tier und der falsche Prophet sind. Tag und Nacht werden sie gequält, in alle Ewigkeit. (Offb 20,7-10)

Auch wenn die Offenbarung als Widerstandsichtung gegen die römische Kolonialmacht gelesen wird, die »die imperiale Macht Roms als teuflisch zu entlarven sucht, um so für Leser-/HörerInnen die Überzeugungskraft des Kaiserkultes abzuschwächen«, »darf nicht übersehen werden, dass Anti- oder Gegensprache auch die Sprache und das Weltbild, das sie denunziert, immer wieder neu einschreibt.« ¹³ Letztlich führt dies aus heutiger Sicht zu einer äußerst problematischen Beschreibung und Überbetonung der Macht- und Herrschaftsstellung Gottes.

¹² Konrad Huber: Schrei nach Vergeltung, göttliche Gewalt und Sieg des Lammes. Gewalt in der Johannesoffenbarung. In: *Bibel und Kirche* 66 (2011), Nr. 3, S. 164-168, hier S. 165.

¹³ Elisabeth Schüssler Fiorenza: Die Johannesapokalypse in kritisch-feministischer Perspektive. In: *Zeitschrift für Neues Testament* 11 (2008), Nr. 22, S. 13-19, hier S. 15.

Gleichzeitig wird mit solchen Gewalt- und Schreckensbildern aber auch einem ethischen Rigorismus das Wort geredet, mit der Tendenz zur »reinen Gemeinde« der wahrhaft Gläubigen, unter dem Anspruch eines makellosen, jungfräulichen und asexuellen Lebens:

Sie sind es, die sich nicht mit Weibern befleckt haben; denn sie sind jungfräulich. Sie folgen dem Lamm, wohin es geht. Sie allein unter allen Menschen sind freigekauft als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm. Denn in ihrem Mund fand sich keinerlei Lüge. Sie sind ohne Makel. (Offb 14,4f.)

Weiter:

Aber die Feiglinge und Treulosen, die Befleckten, die Mörder und Unzüchtigen, die Zauberer, Götzendiener und alle Lügner – ihr Los wird der See von brennendem Schwefel sein. (Offb 21,8)

Umgekehrt werden Menschen und Gruppen, die sich nicht angleichen, verteuftelt bis hin zur Dämonisierung der innergemeindlichen Gegner, wie sich etwa innerhalb der sogenannten Sendschreiben am Anfang der Offenbarung zeigen lässt (Offb 1–3).

In der Konsequenz führen solche verbale Gewalt und solche grenzenlosen Gewaltphantasien zu Gewalttaten im Namen einer gerechten Sache, wie in der Wirkungsgeschichte der Offenbarung deutlich wird, beispielsweise in Kreuzzugspredigten, etwa von Joachim von Fiore (1135–1202), die ausgehend von der Apokalypse zur Rückeroberung Jerusalems auffordern,¹⁴ oder auch in apokalyptischen Strömungen der Reformationszeit, wie im sogenannten Täuferreich in Münster (1534–1535),¹⁵ bis hin zu einem Dritten beziehungsweise Tausendjährigen Reich der Gewalt im 20. Jahrhundert.¹⁶

Besonders kritisch ist auch die sprachliche Gewalt gegen Frauen in der Offenbarung zu lesen. Frauen werden entweder als »Hure« oder als »gute Frau« aufgefasst, wie in den Bildern von der Hure Babylon und von der Braut Jerusalem deutlich wird: Mit der Hure Babylon »treiben die Könige der Erde Unzucht und berauschen sich an ihrer Hurerei (17,2; 18,9), die Kaufleute bereichern sich an und mit ihr (18,11.15) und fördern das Luxus- und lasterhafte Leben.« Schließlich trinkt die Hure sogar aus einem Kelch, der gefüllt ist »mit dem ›abscheulichen Schmutz ihrer Hurerei‹ (17,4), der als das Blut der Heiligen und Zeugen, ja das Blut aller Dahingeschlachteten (17,6; 18,24) beschrieben wird.«¹⁷

¹⁴ Vgl. Jean Flori: Die Zeichen der Zeit erkennen. Endzeiterwartungen im Laufe der Zeit. In: Welt und Umwelt der Bibel 14 (2009), Nr. 52, S. 54–57, hier S. 57.

¹⁵ Vgl. Volker Leppin: Apokalyptische Strömungen in der Reformationszeit. In: Apokalyptik und kein Ende? Hrsg. von Bernd U. Schipper/Georg Plasger. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 29) Göttingen 2007, S. 75–91, hier S. 86.

¹⁶ Vgl. Christoph Auffarth: Apokalyptisches Mittelalter. Das Dritte Reich – des Geistes/der Gewalt. In: Apokalyptik und kein Ende? (wie Anm. 15), S. 117–129, hier S. 129.

¹⁷ Kristell Köhler: Die Hure Babylon und die Braut Jerusalem. In: Welt und Umwelt der Bibel 14 (2009), Nr. 52, S. 41–43, hier S. 41.

Ist Babylon scheinbar unbegrenzt und biedert sich bei allem und jedem an, so hat Jerusalem klar umrissene Konturen (21,15-17), bietet Schutz in den Mauern (21,12) und wirkt durch die geschmückten Tore doch nicht wie eine feindliche Festung (21,19-21). Gibt es in und für Babylon keine Regeln des Umgangs außer dem eigenen Wohlergehen, so gehören zur Braut die, die rein und »im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind« (21,27). Im Gegensatz zur Hure ist die Braut ihrem Bräutigam, dem Lamm, treu.¹⁸

Aus heutiger Sicht folgt der Verfasser mit solchen Bildern einem androzentrischen Denkmuster. Ohne Zweifel lässt sich gegen diesen Vorwurf einwenden, dass der Verfasser, wie noch genauer zu sehen sein wird, auf ein klassisches Bildrepertoire zurückgreift und hier sowohl für die unterdrückende Herrschaft als auch für die eschatologische befreite Gemeinschaft traditionelle und konventionelle weibliche Bilder verwendet. So werden in der Antike Städte über ihr grammatikalisches Geschlecht als weiblich dargestellt oder Götzendienst bei den Propheten als »Unzucht« und »Befleckung mit Frauen« bezeichnet. Dennoch gilt, was Elisabeth Schüssler Fiorenza aus kritisch-feministischer Sicht pointiert formuliert:

Ein solcher Gebrauch von weiblichen Symbolen zur Darstellung des Gegensatzes zwischen der Welt Roms und der Welt Gottes verformt die Vorstellungskraft von Leser-/HörerInnen der Offb. Statt politische Mächte und soziale Realitäten anzusprechen, verzeichnet eine solche Sprache nicht nur das, worum es der Offb geht, sondern konstruiert auch Weiblichkeit in den kulturell-dualistischen Begriffen von gut und übel, rein und unrein, göttlich und dämonisch, hilflos und machtvoll, Braut und Verführerin, Ehefrau und Hure. Statt »Hunger und Durst« nach einer gerechten Welt zu erwecken, fördert eine solche dualistische Weiblichkeitssymbolisation, wenn sie nicht adäquat übersetzt wird, Vorurteile und Ungerechtigkeiten gegen Frauen.¹⁹

Als nicht minder problematisch erscheint es, wenn die Auseinandersetzung des wohl jüdischen Autors Johannes mit Teilen der jüdischen Gemeinde in Kleinasien undifferenziert aufgegriffen wird. So erwähnt Johannes in den sieben Sendschreiben zu Beginn der Offenbarung zwei Mal jene, »die sich als Juden ausgeben, es aber nicht sind«, und nennt sie »Synagoge des Satans« (Offb 2,9; 3,9). Unklar ist dabei vor allem, ob es sich dabei um JüdInnen im Allgemeinen oder um christliche JüdInnen handelt, als eine besondere Gruppe innerhalb des Judentums. In der Konsequenz haben solche Verteufelungen der eigenen Glaubensgenossen, weitertradiert in christlichen Predigten, dann zu Hass und Verfolgung des Judentums im Christentum geführt.²⁰

¹⁸ Ebd., S. 42.

¹⁹ Schüssler Fiorenza, Johannesapokalypse (wie Anm. 13), S. 16.

²⁰ Vgl. ebd., S. 16f.

3. Kaiserkult – Konfrontationen und Kontroversen

Auch wenn uns heute die Apokalypse und ihre Bilder zum Teil fremd und fraglich erscheinen mögen, heißt das nicht, dass dies in gleicher Weise für damalige HörerInnen und LeserInnen gegolten hat. Für die damalige HörerInnen- und LeserInnenschaft dürfte es sich keineswegs um eine »geheime« Schrift gehandelt haben, so der Augsburger Neutestamentler Stefan Schreiber, vielmehr waren sie »mit der apokalyptischen Bildwelt gut vertraut«. ²¹ Dies zeige ein Blick auf die Entstehungssituation der Texte vor 1900 Jahren und das kulturelle Milieu der EmpfängerInnen der Apokalypse des Johannes.

Vermutlich in den 90er Jahren des 1. Jahrhunderts n. Chr., gegen Ende der Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (95/96) – auf ihn könnten eventuell das Bild vom feindlichen Tier mit der Zahl 666 in Offb 13,18 und die Reihe von sieben Kaisern in Offb 17,9f. verweisen – spricht Johannes (Offb 1,9) sieben Gemeinden in Kleinasien an: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea (Offb 1,11). Alle Städte sind in der römischen Kaiserzeit des 1. Jahrhunderts wohlhabende Handelszentren. Die dortigen Gemeinden dürften sich aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzt haben und theologisch im paulinischen Denken und in der entsprechenden Lebenspraxis sozialisiert gewesen sein. ²²

Unter Domitian findet sich zwar eine erhebliche Zentralisierungs- und Einheitsbestrebung, wie z. B. die Bewahrung der Sitten der Vorfahren und der römischen Religion, mit einem starken, autokratischen Kaiser an der Spitze. In Pergamon, Smyrna und auch in Ephesus werden Kaisertempel errichtet, ²³ von den Hofdichtern wird Domitian sogar mit Jupiter verglichen. Kein Kaiser vor ihm hatte die Anrede mit »dominus et deus« gefordert und durchgesetzt. ²⁴ Eine größere staatliche Verfolgung von Christen, wie etwa unter Nero im Jahr 64, lässt sich aber nicht nachweisen. Lediglich einzelne lokale Repressionen und Maßnahmen, die im Zusammenhang mit dem Kaiserkult standen, lassen sich vermuten. ²⁵

Beim Kaiserkult handelte es sich allerdings keineswegs um eine persönliche Glaubensangelegenheit, vielmehr dienten das Bild des Kaisers und sein Kult als sichtbarer Ausdruck der Zusammengehörigkeit verschiedener Kulturen und Bevölkerungsgruppen und als Beweis von Loyalität und gesellschaftlicher Identität. Gerade der Südwesten Kleinasiens stellte gleichsam ein Ballungsgebiet des Kaiserkultes dar, man versprach sich

²¹ Stefan Schreiber: Die Offenbarung des Johannes. In: Einleitung in das Neue Testament. Hrsg. von ders./Martin Ebner. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 6) Stuttgart 2008, S. 559–585, hier S. 570.

²² Vgl. ebd., S. 569f.

²³ Vgl. Eckhard Stephan: Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Oberschicht des kaiserzeitlichen Kleinasien. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben, Bd. 143) Göttingen 2002, S. 142.

²⁴ Vgl. Peter Pilhofer: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung. (UTB, Bd. 3363) Stuttgart 2010, S. 340–344.

²⁵ Vgl. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 21), S. 571.

durch die öffentliche Errichtung von Kultstätten ein positives Verhältnis zur römischen Macht und damit auch Vergünstigungen.²⁶

Eine Konfrontation der Christen in Kleinasien mit dem Kaiserkult konnte also nicht ausbleiben, wie etwa zu Beginn des 2. Jahrhunderts dem Briefwechsel zwischen dem kaiserlichen Legaten Plinius dem Jüngeren und Kaiser Trajan zu entnehmen ist. Auch wenn es keine systematische Verfolgung von Christen gab und sich nur Einzelfälle aufzeigen lassen (Offb 2,13), musste immer damit gerechnet werden, dass sich so etwas wiederholen konnte, und »die Christen vor behördlichen Maßnahmen (Gefängnis und Bedrängnis in 2,10) grundsätzlich nicht sicher waren«. ²⁷ »Die soziale Realität der Christen bestand also nicht«, so Schreiber,

im Zwang zum Kaiserkult, in ständig drohenden »Opfertests« oder planmäßigen Verfolgungen. Der »sakral« flankierte Macht- und Totalitätsanspruch des Kaisers wirkte sich jedoch im öffentlichen Leben aus: Konfrontationen mit dem römischen Götter- und Kaiserkult fanden im Alltag statt, z. B. bei der Teilnahme an Festen und Vereinsmählern, wie sie für bestimmte Berufe wie Kaufleute fast unumgänglich waren, beim Verzehr von »Götzenopferfleisch«, das auf dem Markt verkauft oder nach einem öffentlichen Kaiseropfer verteilt wurde, bei Gerichtsverhandlungen, Eiden, Vertragsabschlüssen. ... Bei Ablehnung oder Rückzug von diesen Formen öffentlichen Lebens drohte den Christen soziale Verdächtigung, Ächtung und Isolation mit der Folge beruflicher und existentieller Probleme.²⁸

Es überrascht also nicht, wenn innerkirchliche Kontroversen aufgebrochen sind, in denen sich unterschiedliche Positionen in der Frage nach Nähe und Distanz zur römischen Kultur gegenüberstanden. Während zum Beispiel die Gruppe der sogenannten Nikolaiten (Offb 2,6.15) Grenzüberschreitungen wagten, etwa den Verzehr von Opferfleisch, weil sie letztlich »von der Nichtigkeit des Kaiserkultes überzeugt« waren und »keine ernsthafte Gefahr in Berührungen mit der paganen Kultur« sahen, »machte Johannes das Profil der *jüdischen* Tradition, d. h. der *Tora*-Tradition, stark.«²⁹ Zwar hält er an der paulinischen Tradition und der Öffnung des Judentums fest (Offb 5,9 f.; 7,9), will aber »durch die *Tora* die in seinen Augen notwendige Grenzziehung nach außen, gegenüber der römischen Kultur und Religion«³⁰ erreichen. In der Konsequenz bedeutet dies für die LeserInnen und HörerInnen Distanzierung von der Welt im Vertrauen auf die sich durchsetzende Herrschaft Gottes. »Für die Begleiterscheinungen dieses Prozesses will Johannes« die BriefempfängerInnen sensibilisieren. »Er will die Wirklichkeit »neu sehen« lehren und entwirft dazu gewaltige Bildfolgen.«³¹

²⁶ Vgl. ebd., S. 572 f.

²⁷ Ebd., S. 574.

²⁸ Vgl. ebd., S. 574 f.

²⁹ Ebd., S. 578.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 579.

4. Rückzugsstrategie und Identitätssicherung

Der kulturelle Hintergrund des Verfassers Johannes dürfte ebenso wie bei den angeschriebenen Gemeinden Kleinasiens die judenchristliche Denkwelt sein. Johannes benennt in seinem Schreiben immer wieder sein prophetisches Selbstverständnis (Offb 1,3; 19,10; 22,7.10.18 f.), möglicherweise ist er sogar ein führendes Mitglied eines urchristlichen Kreises von Propheten (Offb 22,6.9). Er ist mit den angeschriebenen Gemeinden durch persönliche Kontakte verbunden und besitzt als Prophet Christi bei den Gemeinden Anerkennung und Autorität, begegnet aber den AdressatInnen auf der gleichen Augenhöhe, wenn er sich als »Bruder und Mitteilhaber an Bedrängnis und Königsherrschaft und Ausharren in Jesus« (Offb 1,9) oder als Knecht, wörtlich Sklave (Offb 1,1), bezeichnet.

Der Name Johannes dürfte authentisch sein, da er aber zur damaligen Zeit so verbreitet war, sind Identifizierungsversuche mit anderen Personen gleichen Namens im Urchristentum nicht möglich (Offb 1,4.9; 22,8). Gegen die Identifikation des Verfassers der Offenbarung in der altkirchlichen Tradition mit dem Verfasser des Johannesevangeliums sprechen verschiedene Argumente, wie etwa sein Selbstverständnis als Prophet, seine semitisierende Sprache, seine Christologie, nach der Christus ins endzeitliche Herrscheramt eingesetzt wird im Gegensatz zur Menschwerdung Christi in Joh 1, oder auch sein Verständnis von Gemeinde als Volk Gottes, »das sein Zeugnis vor der Welt in der Auseinandersetzung mit römischer Gesellschaft und ›Staat‹ bewähren muss.«³²

Als Ort seiner Visionen und Auditionen nennt Johannes Patmos, eine bergige und schwach besiedelte Insel, die von Ephesus in einer Tagesreise zu erreichen war. Als Grund seines Aufenthaltes gibt er das Wort Gottes und das Zeugnis von Jesus an (Offb 1,9). Gegen die gängige Deutung dieses Aufenthaltes als Verbannung (bereits bei Tertullian), genauer als *relegatio*, eine zeitlich befristete Form der *deportatio*, spricht, dass die Verbannung als Ersatz für die Todesstrafe nur für Angehörige der Oberschicht üblich war. Zudem wäre kaum denkbar, dass Johannes seine Identität preisgegeben hätte, wenn er tatsächlich von den Behörden verfolgt worden wäre. Ansonsten hätte er nicht nur sich selbst, sondern auch die AdressatInnen seines Briefes in Gefahr gebracht.³³

Nahe liegender ist es, bei Johannes eine Strategie des Rückzugs oder der Flucht vor einer drohenden Anzeige bei den römischen Behörden zu vermuten, um so die eigene Identität als prophetischer Zeuge Christi bewahren und gleichzeitig den Kontakt mit den Gemeinden wenigstens in schriftlicher Form aufrechterhalten zu können.³⁴

Das zentrale Anliegen des Autors einer Identitätssicherung zeigt sich ebenso, wenn er auch bei den BriefempfängerInnen dem Assimilierungsdruck und der Gefahr schwin-

³² Ebd., S. 567.

³³ Vgl. Friedrich Wilhelm Horn: Johannes auf Patmos. In: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (Festschrift Otto Böcher). Hrsg. von ders./Michael Wolter. Neukirchen-Vluyn 2005, S. 139–159.

³⁴ Vgl. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 21), S. 576.

dender christlicher Identität entgegenzuwirken sucht, indem er ihnen in metaphorischer Sprache vorwirft, sie hätten ihre erste Liebe verlassen (Offb 2,14) und lebten in Lauheit:

Ich kenne deine Werke. Du bist weder kalt noch heiß. Wärest du doch kalt oder heiß! Weil du aber lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien. Du behauptest: Ich bin reich und wohlhabend, und nichts fehlt mir. Du weißt aber nicht, dass gerade du elend und erbärmlich bist, arm, blind und nackt. Darum rate ich dir: Kaufe von mir Gold, das im Feuer geläutert ist, damit du reich wirst; und kaufe von mir weiße Kleider, und zieh sie an, damit du nicht nackt dastehst und dich schämen musst; und kaufe Salbe für deine Augen, damit du sehen kannst. Wen ich liebe, den weise ich zurecht und nehme ihn in Zucht. Mach also Ernst, und kehre um! (Offb 3,15-19)

Johannes deckt Identitätskonflikte angesichts vorgeschobener Verpflichtungen und scheinbarer Verlockungen auf und fordert gleichzeitig zur kulturellen Auseinandersetzung mit dem römischen Imperium und seinen »Segnungen« auf. Er wolle nicht, so Schreiber, wie häufig zu lesen, »Tröst« in Verfolgungen spenden«, sondern »eine aktive, kritische Haltung bewirken, d. h. die radikale Entscheidung für Christus im alltäglichen Leben.«³⁵ Nur darin könne sich sowohl für den Verfasser als auch die AdressatInnen die eigene Identität als ChristInnen erweisen.

5. Prophetie und Mythen

Bildwelt und -sprache der Offenbarung verdanken sich zum einen der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition, zum anderen aber auch paganer Mythologie. Der Gebrauch einer Art »mythologischer Bildersprache« in Kombination mit einer enormen Bildgewalt und Drastik ist nicht nur für die Offenbarung des Johannes charakteristisch, sondern stellt ein wesentliches Merkmal apokalyptischer Theologie dar. Auch in anderen apokalyptischen Schriften, etwa im Buch Daniel, im Jubiläenbuch oder im äthiopischen Henochbuch, finden sich vergleichbare Darstellungstechniken und -motive, so wird einer ausgewählten Person in Visionen und Auditionen die verborgene Sinndeutung der Geschichte geoffenbart oder Zahlenspekulationen ermöglichen die Einteilung der Geschichtsabläufe. Sozialgeschichtlich gesehen ist in der Regel die identitätsgefährdende Minderheitensituation einer Gruppe ein wesentlicher Entstehungsfaktor für apokalyptisches Denken. Die »mythologische Bildersprache« bedient sich dabei bewusst der »Verschleierung«, um nur für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe mit entsprechendem Bildungswissen verständlich zu sein, mit dem Anliegen, diese in die Machtlosigkeit gedrängte Gruppe in ihrer Existenz und Identität zu stärken.³⁶

Johannes greift in seiner Offenbarung vor allem Bilder und Motive aus dem Ersten Testament auf, insbesondere aus den Prophetenbüchern Ezechiel, Jesaja, Jeremia, Sachar-

³⁵ Ebd., S. 576.

³⁶ Vgl. ebd., S. 559f.

ja, Joël und den Psalmen, aber auch aus der apokalyptischen Literatur selbst, vor allem aus dem Buch Daniel.

Eine besondere Rolle für die Apokalypse des Johannes spielt der Prophet Ezechiel. Diese Rückbindung findet sich sehr schön dargestellt in der Kathedrale von Chartres: Unterhalb der berühmten Südrose (um 1227) mit Christus in der Mitte umgeben u. a. von den 24 Ältesten, werden auf fünf Lanzettfenstern die vier Evangelisten auf den Schultern alttestamentlicher Propheten sitzend und in ihrer Mitte Maria dargestellt. Johannes sitzt auf den Schultern des Propheten Ezechiel und verweist damit auf dessen Rezeption in der Offenbarung. Hier wird selbstverständlich noch nicht zwischen Johannes dem Evangelisten und Johannes dem Seher unterschieden.³⁷

Eine Rezeption von Ezechiel in der Offenbarung findet sich dabei auf unterschiedlichen Textebenen, so lassen sich zahlreiche Zitate und Anspielungen, aber auch Einzelmotive oder Textsegmente beziehungsweise -gattungen als literarische Prototypen von Perikopen nachweisen. Entscheidend ist dabei, dass Johannes mit Ezechiel und anderen alttestamentlichen Schriften frei und kreativ umgeht. Zum einen kombiniert Johannes zwei und mehr Texte miteinander, zum anderen verkürzt oder erweitert er den Prätext und interpretiert die Ezechielsche Darstellung neu.³⁸ Dazu kommt selbstverständlich, dass »gleiche Bilder und Motive [...] in einer je unterschiedlichen Zeit je unterschiedliche Konnotationen und Bedeutungen« entfalten. »Kein Wort und kein Bild hat immer die gleiche Wirkung und Bedeutung, (insbesondere poetische) Sprache ist ein sich stets verändernden [sic!] Kommunikationsvorgang.«³⁹

Besonders deutlich ist dies beispielsweise zu Beginn der Thronsaalvision in Offb 4,1-11 zu sehen, in der u. a. die Ezechielsche Thronwagenvision (Ez 1,4-28) aufgegriffen wird. Die Thronsaalvision stellt gleichsam die theologische Mitte der Offenbarung dar: Gottes Herrschaft bestimmt die Welt, deren Geschichte und Ausgang. In der Mitte steht ein Thron – der Begriff wird in dem kurzen Text zwölfmal wiederholt – und alles gruppiert sich um ihn, als Umschreibung des kosmischen und universalen Königtums Gottes. Johannes sieht – ganz im Gegensatz zu vielen bildkünstlerischen Darstellungen dieser Szene – eigentlich »nur den vom Thron ausgehenden Lichtglanz funkelnder Edelsteine, der Gottes Macht und Herrlichkeit nach außen bekundet und zugleich sein Wesen geheimnisvoll verhüllt.«⁴⁰ Das entspricht der Vorstellung im Ersten Testament,

³⁷ Vgl. Beate Kowalski: Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes. (Stuttgarter Biblische Beiträge, Bd. 52) Stuttgart 2004, bes. S. 499 f.; Dieter Sänger (Hrsg.): Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung mit Beiträgen von Michael Bachmann, Beate Ego, Thomas Hieke und Martin Karrer. (Biblisch-Theologische Studien, Bd. 76) Neukirchen-Vluyn 2004.

³⁸ Vgl. Kowalski, Die Rezeption des Propheten Ezechiel (wie Anm. 37), S. 473-483.

³⁹ Ebd., S. 475.

⁴⁰ Heinz Giesen: Das Gottesbild in der Johannesoffenbarung. In: Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments. Hrsg. von Ulrich Busse. (Quaestiones Disputatae, Bd. 201) Freiburg u. a. 2003, S. 162-192; vgl. auch Georg Glonner: Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode. (Neutestamentliche Abhandlungen, Bd. 34) Münster 1999, S. 158-200; 264 f.

dass niemand Gott schauen kann (vgl. Jes 6,5; Ez 1,26–28). Im Gegensatz zur Wagenvision des Ezechiel wird aber in der Offenbarung jede anthropomorphe Aussage über Gott vermieden, vielmehr soll mit den Bildern hervorgehoben werden, »dass Gott der Ganz-Andere ist und folglich dem Menschen ein unauslotbares und undurchschaubares Geheimnis bleibt.«⁴¹

Für die 24 Ältesten, die nach dem Text der Apokalypse auf Thronen rings um den Thron Gottes sitzen (Offb 4,4) und mit ihren Lobgesängen die Weltherrschaft Gottes preisen (Offb 4,10f.), finden sich weder im Alten Testament noch in frühjüdischen Schriften oder im Neuen Testament Parallelen. Die weißen Gewänder symbolisieren die Nähe zu Gott, die goldenen Kränze weisen sie als Könige aus. »Analog dem römischen Kaiser (vgl. 17,12–19,10) hat Gott also Vasallenkönige.«⁴² Die Deutung der 24 Ältesten als verklarte Menschen oder gar als Repräsentanten der Kirche aus Israel und den Völkern, jeweils durch zwölf Älteste vertreten, schließt sich ebenso aus wie die Identifizierung mit den zwölf Patriarchen beziehungsweise zwölf Stämmen Israels und den zwölf Aposteln als Repräsentanten aller Erlösten des Alten und Neuen Bundes, vielmehr dürfte damit eine »besondere Klasse von Engeln« gemeint sein, »die der Verherrlichung Gottes dienen.«⁴³

Außerdem werden in Offb 4,6–9 vier Lebewesen als Thronwächter Gottes erwähnt. Sie haben sechs Flügel und unzählige Augen. Johannes greift dabei wiederum auf Ezechiel (Ez 1,4–21; 10,8–17) zurück, hält sich aber nicht sklavisch an die Vorlage, sondern gestaltet diese neu: Sind bei Ezechiel die Räder voller Augen, sind in der Offenbarung dagegen die Lebewesen selbst vieläugig. »Bei Ezechiel hat jedes der Tiere ein Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht, in der Offenbarung hat je ein Tier eines dieser Gesichter.«⁴⁴ Die vier Lebewesen repräsentieren die gesamte Schöpfung, so gehören Löwe, Stier und Adler als Vertreter der stärksten und edelsten Tiere ebenso wie der Mensch dem Hofstaat des himmlischen Herrschers an und verherrlichen Gott unablässig durch ihr Dreimal Heilig.⁴⁵ Mit dem Triashagion zitiert Johannes Jes 6,3: »Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen, die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit.« Dieser Ruf ist bekanntlich in das Sanctus der christlichen Liturgie eingegangen. Die Deutung der vier Tiere als Symbole für die Evangelisten erfolgt erst später durch die Kirchenväter.

Im Übrigen verweist die Dreizahl ebenso wie die Vierzahl in der Apokalypse auf die Vollständigkeit beziehungsweise Vollkommenheit. Das Gleiche gilt von der Siebenzahl als Summe beziehungsweise der Zwölfzahl als Produkt aus drei und vier. Die 24 Ältesten und die 144 000 Geretteten erklären sich wiederum durch die Zwölfzahl.

⁴¹ Giesen, *Das Gottesbild in der Johannesoffenbarung* (wie Anm. 40), S. 175.

⁴² Ebd., S. 177.

⁴³ Ebd., S. 178.

⁴⁴ François Bossier: *Verschlüsselte Botschaft. Die Symbolik im Buch der Offenbarung*. In: *Welt und Umwelt der Bibel* 14 (2009), Nr. 52, S. 29–33, hier S. 30.

⁴⁵ Vgl. ebd.

Nach der Huldigung vor dem Thron in Offb 4 wird im darauffolgenden Kapitel die Vollmacht der endzeitlichen Herrschaft auf das Lamm übertragen:

Und ich sah auf der rechten Hand dessen, der auf dem Thron saß, eine Buchrolle; sie war innen und außen beschrieben und mit sieben Siegeln versiegelt. Und ich sah: Ein gewaltiger Engel rief mit lauter Stimme: Wer ist würdig, die Buchrolle zu öffnen und ihre Siegel zu lösen? Aber niemand im Himmel, auf der Erde und unter der Erde konnte das Buch öffnen und es lesen. Da weinte ich sehr, weil niemand für würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen und es zu lesen. Da sagte einer von den Ältesten zu mir: Weine nicht! Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda, der Spross aus der Wurzel Davids; er kann das Buch und seine sieben Siegel öffnen. (Offb 5,1-5)

Die Tränen des Johannes sind wohl nicht nur Ausdruck existentieller Betroffenheit, sondern auch Verweis auf die von Verunsicherung überschattete Gemeindesituation und die Hoffnung auf eine totale Wende der schwierigen Lebensverhältnisse durch eine messianische Gestalt (vgl. Gen 49,9; Jes 11,1.10).

Und ich sah: Zwischen dem Thron und den vier Lebewesen und mitten unter den Ältesten stand ein Lamm; es sah aus wie geschlachtet und hatte sieben Hörner und sieben Augen; die Augen sind die sieben Geister Gottes, die über die ganze Erde ausgesandt sind. Das Lamm trat heran und empfing das Buch aus der rechten Hand dessen, der auf dem Thron saß. (Offb 5,6-7)

Das Lamm, wörtlich das Lämmchen (ἀρνίον), wird im Kontrast zum messianischen Löwen als wehrlos und ohne jedes Gewalt- und Aggressionspotential geschildert. Paradoxerweise steht es da und lebt trotz der Erfahrung von Verletzung und Tötung. Sieben Hörner und Augen verweisen auf seine umfassende Macht und Allwissenheit. Dem Lamm wird die eschatologische, messianische Herrschaft übertragen, gerade durch die Erfahrung von Gewalt konnte es Menschen aus allen Völkern «loskaufen».

Ohne im Einzelnen die alttestamentlichen Bezüge aufzeigen zu können, sie reichen vom Passalamm (Ex 12; Num 9,1-14; Dtn 16,1-8) bis zum wehrlosen, leidenden Gerechten (Jer 11,19; 52,12-53,12), wird deutlich, dass gerade die semantische Valenz des Lamm-Symbols das Paradox der Verletzlichkeit einerseits und Herrschermacht andererseits zu integrieren vermag. »Das geschlachtete Lamm [...] ist zugleich Sieger und Richter über seine Feinde [...] und eschatologischer Mitherrscher Gottes [...].«⁴⁶ Der Blick auf das Lamm als Identifikationsfigur soll den HörerInnen und LeserInnen in ihrer Glaubenspraxis die Annahme der eigenen Verletzlichkeit und die Entdeckung der eigenen Stärke, und damit auch den inneren Widerstand gegen die Sinnangebote der römischen Gesellschaft und Politik erleichtern.

⁴⁶ Stefan Schreiber: Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5. In: Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilerfahrung in frühchristlicher Zeit (Festschrift Detlev Dormeyer). Hrsg. von Linus Hauser u. a. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 60) Stuttgart 2008, S. 294-307, hier S. 302.

Das Lamm-Symbol beleuchtet die Machtstellung des Christus aus der Perspektive erfahrener Ohnmacht. Damit enthüllt die Rede von Christus als Lamm eine Umkehrung der gesellschaftlich geltenden Maßstäbe und der als ungerecht erfahrenen Herrschaftsverhältnisse, der konkrete Ort dieser Umkehrung ist die Heilsgemeinde Gottes.⁴⁷

Die kombinierende und neu interpretierende Rezeptionsweise von Bildern in der Apokalypse wird besonders deutlich in einer der bekanntesten Visionen, dem Kampf des Drachen mit der Frau und ihrem gerade geborenen Kind in Offb 12. Zahlreiche Bild-motive sind wiederum im Ersten Testament zu finden, wie etwa das Geburtsmotiv und die damit verbundene Ankündigung eines Neubeginns bei Jesaja (Jes 7,14; 9,5-6; 66,7-8), aber auch in antiken Mythen, wie etwa im Isis-Osiris-Mythos, nach dem Seth beziehungsweise Python als roter Drache erscheint, um das Horus- beziehungsweise Apollon-Kind zu verfolgen, schließlich aber von Horus getötet wird. Isis beziehungsweise die Göttin Leto wird in der griechisch-römischen Zeit gerne als Isis lactans dargestellt.⁴⁸

So überrascht es nicht, wenn die Sternenfrau in der Tradition allegorisierend mit Maria, der Himmelskönigin, gleichgesetzt und das Kind mit dem Messias identifiziert wird. Heutige Deutungsansätze suchen dagegen oft eine Verbindung zwischen der Interpretation der Sternenfrau als Israel und der als Kirche, andere meinen allein im paganen Mythos ein gestaltendes Erzählschema erkennen zu können. Allerdings greift Johannes wiederum nur Elemente und Erzählzüge auf, ohne aber einen bestimmten Mythos zu imitieren, vielmehr erzählt er, so Schreiber, »einen eigenen Mythos und wendet damit die Funktion des Mythos, kulturelle Identität zu konstruieren und die eigene kulturelle Erfahrung zu klären, für die Adressatengemeinden in Kleinasien an.«⁴⁹ Der Gegenmythos der Sternenfrau will durch die Konfrontation kultureller Bilder die alltäglich erfahrene Übermacht der hellenistischen Kultur in Frage stellen.

6. Rätselhaftigkeit und Offenheit

Manche Bilder und Symbole bleiben nicht nur uns fremd, sondern dürften schon damaligen HörerInnen und LeserInnen rätselhaft erschienen sein, so zum Beispiel das in der Gegenwart so gerne strapazierte Harmagedon (Ἀρμαγεδών). Auf den ersten Blick wird in der Offenbarung mit Harmagedon zwar genau der Ort angegeben, an dem die Herrscher des Erdkreises durch die gottwidrige »Dreifaltigkeit«, Drache, Tier und Pseudopphet, aus deren Schlund drei Dämonen in Gestalt von unreinen Fröschen hervorbrechen, zur Schlacht am großen Tag Gottes, dem Herrscher über die ganze Schöpfung,

⁴⁷ Ebd. S. 307.

⁴⁸ Vgl. Stefan Schreiber: Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12). Zur Wiederentdeckung eines Mythos. In: *New Testament Studies* 53 (2007), Nr. 3, S. 436-457.

⁴⁹ Ebd., S. 451 f.

versammelt werden (Offb 16,12–16).⁵⁰ Ausdrücklich wird im griechischen Text dabei Harmagedon als hebräische Ortsbezeichnung gekennzeichnet (Offb 16,16), aber einen hebräischen Beleg für diesen Namen gibt es nicht. Die sprachlich einfachste Deutung als Berg oder Gebirge von Megiddo ist insofern problematisch, als Megiddo in der Jesreel-Ebene liegt und bereits 350 v. Chr. zerstört wurde. Denkbar wäre auch, dass es sich um ein Gegenbild zum »Berg Zion« (Offb 14,1) handelt, dem himmlischen Jerusalem als Ort der Rettung der 144 000.⁵¹ Zu Recht resümiert Traugott Holtz in seinem Kommentar zur Offenbarung: Denn auch wenn Harmagedon

»Berg von Meggido« bedeuten sollte, so ist damit kaum etwas gewonnen, da die Leser der Offb den Namen weder übersetzen noch lokalisieren konnten. Und das gilt auch von durchaus geistvollen, bis in die Gegenwart sich fortsetzenden ernsthaften Vermutungen. Die Faszination des Namens geht gerade von seiner Rätselhaftigkeit aus; sie reicht bekanntlich bis in die säkularisierte Welt unserer Tage. Es dürfte schwerlich im Sinne des Johannes sein, den Ort auf einer – gar modernen – Landkarte markieren zu wollen.⁵²

Nicht weniger rätselhaft erscheint die Zahl 666. Im Kapitel 13 will Johannes den HörerInnen und LeserInnen den Charakter des römischen Imperiums vor Augen führen, indem er die Drangsal durch zwei Tiere, das Tier aus dem Meer und das Tier vom Land, schildert. Dabei werden »die Unterschiede der großen Gegenspieler Gottes und seines Lammes bis zur Unkenntlichkeit verwischt«,⁵³ wenn das Tier vom Land Lammgestalt zu haben scheint und man sich das Tier aus dem Meer – eine Symbiose aus den in Dan 7 auftretenden vier Tieren – durchaus als eine glanzvolle, ehrfurchtgebietende Erscheinung vorzustellen hat. Christus und Antichrist sind kaum mehr auseinander zu halten. Möglicherweise spiegeln sich darin auch die innergemeindlichen Kontroversen etwa bezüglich des Kaiserkultes. Dann könnte der in Offb 13,18 angegebene Zahlenwert des Tieres, 666, auch als warnender Hinweis verstanden werden, »dass das Tier aus dem Meer zwar versucht, Gott gleich zu sein, dessen heilige Zahl 7 aber dennoch nicht erreicht.«⁵⁴ Aufgrund einer solchen oder ähnlichen symbolischen Deutung ist der Text nach Holtz offen für vergleichbare Erfahrungen auch heutiger Rezipienten:

Er kann den Blick dafür schärfen, um den – jeden – Leser vor der Verführung durch geschichtliche Mächte zu bewahren, die mit der Verheißung endgültigen Heils für die Welt auftreten. Eine grundsätzliche Absage an jede weltliche Ordnungsmacht ergibt sich aus ihm nicht, wohl aber eine Warnung vor der stets latenten Verführung der Macht.⁵⁵

⁵⁰ Vgl. Holtz, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 5), S. 111 f.

⁵¹ Vgl. Christoph Rösler: Harmagedon. In: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/w1b1/zeichen/h/referenz/10238///cache/2605e3be7c/> (Stand: 30.08.11).

⁵² Holtz, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 5), S. 112.

⁵³ Glonner, Zur Bildersprache des Johannes (wie Anm. 40), S. 263.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. Holtz, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 5), S. 101.

Da Johannes aber den Hinweis gibt, man brauche Kenntnis und Verstand, um den Zahlenwert des Tieres beziehungsweise des Menschennamens zu berechnen, wäre auch denkbar, dass die 666 nicht wie die anderen Zahlen in der Apokalypse mit Hilfe der Zahlensymbolik, sondern mittels der sogenannten Gematrie zu deuten wäre, eine Methode, die Buchstaben nach unterschiedlichen Schlüsseln in ihre entsprechenden Zahlenwerte überführt, um aus diesen Bedeutungen zu erschließen. Allerdings bleibt dies in der Regel eine sehr willkürliche Zahlenspekulation, die, wie an Beispielen genauer zu zeigen wäre, je nach Wahl der Sprache, der Entscheidung, nur bestimmte Zahlen zu zählen, und der Verwendung einer gezielt »gewählten« Buchstaben-Zahlen-Analogie zu den gewünschten Ergebnissen führt.⁵⁶ Die Faszination der Zahl 666 bis heute mag auch an zahlenmystischen und numerologischen Besonderheiten liegen, wie etwa die Tatsache, dass 666 die Summe aus den Zahlen 1 bis 36 ist und sich daher ein magisches Quadrat der Kantenlänge 6 konstruieren lässt, in dem die Summe jeder Zeile und Spalte III beträgt. Außerdem ergibt die Summe der Quadrate der ersten sieben Primzahlen 666. »Bei der Darstellung in römischen Zahlen als DCLXVI wird jeder Zahlenwert unter 1000 genau einmal verwendet, und zwar in Reihenfolge absteigender Größe.«⁵⁷

Neben der bewussten ›Verschleierung‹ von Bildern und Symbolen weist die Apokalypse wie jeder andere literarische Text auch Unbestimmtheitsstellen beziehungsweise Leerstellen auf, die als Umschaltetelemente wechselnder Perspektiven offen sind auf verschiedene Deutungen hin. Sehr deutlich wird dies etwa bei der Beschreibung des ersten apokalyptischen Reiters in Offb 6,2: »Und ich sah, und siehe ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, hatte einen Bogen, und es wurde ihm ein Kranz gegeben, und er zog als Sieger aus, um zu siegen.«⁵⁸ Durch den Verzicht auf ein Verb, das sich auf das weiße Pferd bezieht, bleibt offen, ob das Pferd steht, stürmt oder leicht tänzelt, ebenso weiß man nicht, wie der Reiter aussieht, lediglich dass er einen Bogen hat und einen Kranz bekommt.⁵⁹ Da im nachfolgenden Text drei weitere Reiter geschildert werden, die Krieg, Hungersnöte, Seuchen sowie Mord und Totschlag, also die Schrecken der Endzeit bringen, ist schwer zu entscheiden, ob der erste Reiter aufgrund einiger Unterschiede getrennt oder zusammen mit den anderen Reitern betrachtet werden sollte. Bei getrennter Betrachtung liegt es nahe, den ersten Reiter als Christus zu deuten. So fehlen bei ihm Formen des endzeitlichen Schreckens, vielmehr reitet er auf einem weißen Pferd und wird als Sieger bezeichnet. Liest man dagegen den ersten Reiter in einer Reihe mit

⁵⁶ Vgl. Jürgen Werlitz: *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätselfn der Bibel.* München 2000, S. 82–89; 192–199.

⁵⁷ <http://de.wikipedia.org/wiki/Sechshundertsechszig> (Stand: 30.08.11).

⁵⁸ Wörtliche Übersetzung von Martin Karrer: *Ein optisches Instrument in der Hand der Leser. Wirkungsgeschichte und Auslegung der Johannesoffenbarung.* In: *Studien zur Johannesoffenbarung* (wie Anm. 33), S. 402–432, hier S. 414.

⁵⁹ Vgl. ebd.

den anderen, kann man darin, wie etwa Holtz, »die (scheinbar) siegreiche Macht der lebensfeindlichen Kräfte der Welt«⁶⁰ zusammengefasst sehen.

Darüber hinaus gilt für die Offenbarung des Johannes auf Grund ihres enormen Bilderreichtums in besonderer Weise, was sich allgemein für die biblische Bildsprache zeigen lässt: Als »offenes Kunstwerk« (Umberto Eco) entzieht sich Bildsprache »einer im Sinne der Begriffslogik eindeutigen Auslegung« und mahnt die Grenzen des Verstehbaren an.⁶¹ Zugleich ruft Bildsprache gerade durch ihre Offenheit und Unschärfe die Deutungsaktivität der Rezipienten hervor. Der Text strukturiert zwar das Bilderverstehen vor, dieses wird aber letztlich vom Rezipienten vollzogen.⁶² Bei der Rezeption der Bilder der Offenbarung geht es also nicht nur um einen kognitiven Prozess, um das Verstehen der Metaphern, sondern auch um einen sinnlichen Prozess, um ein »Sehen«, das auch implizite Vorstellungen, Wertungen und affektive Besetzungen aktiviert.⁶³

Das setzt aber auch die Bereitschaft der Rezipienten voraus, eigene Ansichten zu hinterfragen und Perspektiven zu wechseln. So fordert der Seher Johannes die Gemeindeglieder in Laodizea und damit alle HörerInnen und LeserInnen auf, ihre Lauheit, d. h. ihren Mangel an Entschiedenheit, aufzugeben und unter anderem Kollyrium für die Augen zu kaufen, um sehen zu können (Offb 3,18). Johannes gibt den Gemeinden mit seinem Text gleichsam eine Sehhilfe, um die Augen weiten und den Selbstbetrug durch das Bemühen um das Wort Gottes offen legen zu können.⁶⁴ Das heißt, die semantische Offenheit und Unschärfe der Bildersprache des Johannes ist nicht gleichzusetzen mit Beliebigkeit der Interpretation, sondern erlaubt den LeserInnen, Wirklichkeit neu sehen und neu beschreiben zu lernen, immer aber unter der Perspektive einer endgültigen Neuschöpfung Gottes und mit der Hoffnung auf endgültiges Heilsein, wo Tod, Trauer, Klage und Mühsal nicht mehr existieren werden (Offb 21,4).

⁶⁰ Holtz, *Die Offenbarung des Johannes* (wie Anm. 5), S. 64; dagegen identifiziert etwa Heinz Giesen: *Die Offenbarung des Johannes*. (Regensburger Neues Testament, Bd. 16) Regensburg 1997, S. 173–182, S. 175f., den ersten Reiter mit Christus; Akira Satake: *Die Offenbarung des Johannes*. (Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 16) Göttingen 2008, S. 215–220, hier S. 218f., sieht im ersten Reiter die siegreichen, treuen Christen.

⁶¹ Ruben Zimmermann: *Metapherntheorie und biblische Bildersprache*. Ein methodologischer Versuch. In: *Theologische Zeitschrift* 56 (2000), Nr. 2, S. 108–133, hier S. 108.

⁶² Vgl. ebd., S. 129.

⁶³ Vgl. ebd., S. 127.

⁶⁴ Vgl. Paul-Richard Berger: *Kollyrium für die blinden Augen*. Apk 3:18. In: *Novum Testamentum* 27 (1985), Nr. 2, S. 174–195, hier S. 189.

7. Chancen und Ausblick

Wo liegen die Chancen einer Lektüre der Apokalypse heute, die nicht nur die Angst vor der Katastrophe des Weltuntergangs schürt und sich dabei unerträglicher Gewalt- und Machtphantasien bedient. Trotz der einleitend angesprochenen Zunahme an apokalyptischen »Offenbarungsfilmen« scheinen zumindest junge Erwachsene langsam einer ständigen Endzeitstimmung überdrüssig zu sein.⁶⁵

Bei aller Gewalt- und Machtrhetorik bleiben, wie gesagt, die hoffnungsvollen, mythisch offenen Bilder der Offenbarung. Dies gilt aber nur, solange nicht auch diese vereinnahmt und funktionalisiert werden. Sonst besteht wiederum die Gefahr eines religiös-politischen Triumphalismus,

wodurch Menschen, die sich – der Situation der Apokalypse durchaus nicht unähnlich – mit der vorherrschenden politischen Macht und deren favorisiertem Kult nicht identifizieren konnten, von der wirklichen Botschaft des Textes trotz schönster Bilder vielleicht doch nur wenig bis gar nichts mitbekamen und nicht selten in den Untergang und in die Verbannung gezwungen wurden.⁶⁶

So schließt etwa die metaphorische Schilderung des himmlischen Jerusalems in Offb 21,9–22,5 jede Möglichkeit »einer realistischen Vergegenwärtigung eines empirischen Ortes radikal«⁶⁷ und damit auch einer Vereinnahmung für eigene Machtansprüche aus. Das Bild vom Neuen Jerusalem greift (alttestamentlich-)jüdische Erwartungen eines endzeitlichen Tempels in Jerusalem (Ez 40–48) auf – erweitert durch Elemente antiker utopischer Erwartungen, etwa bei Lukian – verwandelt aber gleichzeitig die Tempel-Metapher in die der Stadt. »Eines Tempels bedarf es in der Vollendung nicht, Gott selbst und das Lamm sind als das Allerheiligste in der Heilsgemeinde gegenwärtig, die nun der Ort seiner/ihrer Anwesenheit ist (anstelle eines architektonischen Gebildes von Menschenhand).«⁶⁸ Aus einer genderfairen Perspektive werden damit auch androzentrische Denkmuster aufgebrochen, wenn »nun *alle* Zugang zum Allerheiligsten ha-

⁶⁵ Vgl. Nina Pauer: »Wir haben keine Angst. Ironie und Panik: Warum die Apokalypse junge Erwachsene nicht mehr erreicht. Eine Inspektion«. In: Die Zeit, 10. Juni 2010.

⁶⁶ Peter Trummer: Die Frau und der Drache. Skizzen zu Offenbarung 12. In: Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge (Festschrift Martin Hasitschka). Hrsg. von Konrad Huber/Boris Repschinski. Münster 2008, S. 363–384, hier S. 381.

⁶⁷ Holtz, Die Offenbarung des Johannes (wie Anm. 5), S. 137.

⁶⁸ Ebd.; vgl. auch Otto Böcher: Johannesoffenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt. Neukirchen-Vluyn 2010, Klappentext: »Das Nebeneinander von futurischer und präsentischer Eschatologie machte es möglich, das unter Rückgriff auf die apokalyptischen Visionen gebaute Gotteshaus als Ort gegenwärtigen Heils zu verstehen, ohne die Hoffnung auf die endzeitliche Heilsvollendung aufgeben zu müssen.«

ben bzw. in der unmittelbaren Gegenwart Gottes leben dürfen.«⁶⁹ Die zum Volk Gottes Gehörenden ersetzen in ihrem Status und Sein die Größe »Tempel« »mit der Folge, dass die Grenzen exklusiv kultischer vermittelter Gottesbegegnung aufgehoben werden bzw. eine »Demokratisierung« und Universalisierung der Priesterwürde gegeben ist.«⁷⁰

⁶⁹ Ingrid Rosa Kitzberger: »Wasser und Bäume des Lebens« – eine feministisch-intertextuelle Interpretation von Apk 21/22. In: *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament*. Hrsg. von Hans-Josef Klauck. (Quaestiones Disputatae, Bd. 150) Freiburg u. a. 1994, S. 206–224, hier S. 220.

⁷⁰ Huber Konrad: Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes. In: *Volk Gottes als Tempel*. Hrsg. von Andreas Vonach/Reinhard Meßner. (Synagoge und Kirchen, Bd. 1) Münster 2008, S. 195–231, hier S. 231.