

Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse

von Martin Karrer

Die frühkaiserzeitlichen Kontexte und griechisch-hellenistischen Traditionen der Offb treten in den letzten Jahren vermehrt in den Fokus der Forschung.¹ Trotzdem klingt das Thema unseres Beitrags noch ungewohnt. Allemal ist es vermessen, einen Gesamtüberblick zu versuchen. Denn bis zu einem Konsens über nicht-jüdische Einflüsse auf die Offb wird es lange dauern. Alte Weichenstellungen der Forschung, die griechisch-römische Einflüsse bezweifeln, lassen sich nur komplex korrigieren. Ungewohnte Horizontverschiebungen bedürfen der Überprüfung, und viele Fragestellungen sind wenig vertraut.

Die folgenden Skizzen fallen angesichts dieses Forschungsstandes exemplarisch und vorläufig aus. Der umfangreiche Stoff nötigt zur Auswahl. Wir konzentrieren uns auf Aspekte des Zeitdenkens (1.), der Sprache und Rhetorik (2.), der Raumstruktur (3.) und der Religionsgeschichte (4., 5.). Manche der Beobachtungen und Vorschläge müssen strittig und die Literaturhinweise begrenzt bleiben. Möge der Beitrag daher vor allem dazu dienen, die Diskussion anzuregen.²

¹ Gewidmet sei der Beitrag Klaus Wengst, der sich intensiv mit der Auseinandersetzung der Offb mit Rom befasste („Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010 und andere Arbeiten), zu seinem 70. Geburtstag.

² Noch jüngst legte *J. Dochhorn*, Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung (WUNT 268), Tübingen 2010 eine eindruckliche Interpretation der Offb (bes. Offb 12) vor, die „pagan-religiöse(m) Wissen“ programmatisch anders als hier vorgeschlagen einen „allenfalls nachrangige[n] Stellenwert“ zumisst (74[-76]).

1. Aspekte des Zeitdenkens

1.1 Ein Blick in die Forschungsgeschichte: Johann Salomo Semler und die Folgen

Johann Salomo Semler (1725–1791) stellte durch seine kritische Behandlung der Offb die wohl wesentlichsten Weichen für die jüngere Erforschung der Offb. Viele von ihnen bewährten sich. Seine Argumentation mit der Religionsgeschichte jedoch erwies sich im Nachhinein als beschwerlich, ja bedenklich: Semler begründete seine Verwerfung der apostolischen Herkunft der Offb – was heute wenig bekannt ist – mit ihrem Zeitdenken in eigenwilliger, nur aus der Forschungslage des 18. Jh. begreifbarer Weise. Das jüdische Denken der griechischsprachigen Zeit vor dem Neuen Testament, das er nach dem Vorort der Epoche alexandrinisch nannte, besitze, so meinte er, wenig Wert. An dieses Denken aber schließe sich die Offb gegen die hebräische Tradition Israels an. Alexandrinisch (heute müssten wir sagen: jüdisch-hellenistisch) setze sie in der Mitte ihrer Theologie 6000 Jahre der Geschichte voraus und „alsdenn 1000 Jahre in Ruhe und Glückseligkeit“; so sei ihre „Hauptsache [...] eine *fanatische Hypothese* der *griechischen Juden*“.³ Ihre Bezeichnung als Offenbarung führe deshalb, offenbarungstheologisch verstanden, in die Irre. Religionsgeschichtlich beweise sie nicht mehr, als „daß die griechischen Juden den Namen ἀποκαλυψις (Schreibung sic) sehr gewohnt gewesen sind, ohne daß man ihn gleichwol für an sich, der Sache nach, wahr und wirklich halten kann“.⁴

Treffen sollte diese Kritik die Offenbarungstheologie der protestantischen Orthodoxie und des Pietismus, doch der Umweg über das Judentum um die Zeitenwende führte zum Vorurteil, das Zeitdenken der Offb sei ausschließlich jüdisch – oder besser: Er zehrte davon, da Semler seine zwei zentralen Gesichtspunkte nicht neu schuf:

- Die Strukturierung der Offb nach einem Sabbatwochenschema war seinerzeit weitverbreitet; selbst heute fällt nicht leicht, sich zu vergegenwärtigen, dass die Offb zwar Siebenerschemata enthält, aber keine Wochengliederung und keine Gleichsetzung ei-

³ J. S. Semler, Christlich freye Untersuchung über die so genannte Offenbarung Johannis, aus der nachgelassenen Handschrift eines fränkischen Gelehrten (sc. des G.L. Oeder) herausgegeben, Halle 1769, Vorrede, o. S. (zwischen a5 und b, Hervorhebungen Semler).

⁴ A. a. O. (nach b4).

nes Tages vor Gott mit 1000 Jahren, daher auch keine Berechnung der 6 Tage vor dem Millennium als 6000 Jahre.⁵

- Das zweite Argument, die Geschichte des Begriffs „Apokalypse“ / „Offenbarung“, stützte Semler auf die Edition sogenannter apokalyptischer Werke durch J.A. Fabricius.⁶ Nach heutigem Stand weist der Begriff allerdings in eine ganz andere Richtung: Das Judentum vor der Zeitenwende liebte das Wort ἀποκάλυψις nicht.⁷ Erst das frühe Christentum⁸ wertete es grundlegend auf, und erst ab der Offb wurde es zum Titel von Werken, den sogenannten Apokalypsen, deren Mehrheit durch die Quellenfunde des 20. Jh. zudem inzwischen nicht mehr jüdischer, sondern gnostischer Herkunft ist.⁹

Machen wir uns von diesen Vorurteilen frei, bleiben die griechische Sprache der Offb und ihr geographischer Horizont in der Blütezeit des römischen Reiches zwischen dem späten 1. und dem frühen 2. Jh. Hat dies auch für das Zeitdenken der Offb Relevanz, nun freilich anders als bei Semler?

1.2 Kairos und Chronos

- Seit einigen Jahren stößt uns die Forschung auf eine gravierende textkritische Beobachtung: In Offb 5,10 lesen hervorragende Zeugen nicht das vertraute Futur „sie (die Nachfolger/innen Jesu) wer-

⁵ Relevant für die Interpretationen wurden bes. Vergleiche mit Ps 90,4 und den 7000 Jahren in sHn 33,1–2; Weiteres bei J. Frey, Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20,4–6, in: C. Bochinger u. a., Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende (KT 171), Gütersloh 1999, 10–72, hier 45–48.

⁶ J. A. Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, collectus, castigatus, testimoniisque censuris et animadversionibus illustratus, 2 Bde., Hamburg/Leipzig 1713/1723.

⁷ S. die Forschung seit M. Smith, On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΠΣΙΣ, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen 1983, 9–20. Die seltenen jüdisch-griechischen Belege meinen weitab von der Offb die weibliche Scham (LXX 1Kön [1Sam] 20,30), die Enthüllung menschlichen Tuns angesichts des Todes (Sir 11,27) und die Preisgabe vertraulicher Mitteilungen (Sir 22,22; 42,1). Nur in einem Semler noch nicht bekannten griechischen Fragment des Jubiläenbuches (Jub 4,18) deutet sich zeitlich vor der Offb die Nuance an, ein Mensch (Henoch) erfahre göttliche Geheimnisse.

⁸ Vgl. bes. Gal 1,12; 1Kor 14,6.26; Eph 1,17 und die Jesusüberlieferung in Mt 11,25–27.

⁹ Ab dem 2./3. Jh. n. Chr. erfasst die Werkbezeichnung zahlreiche, Semler noch völlig unbekannte gnostische Texte (ApkAd NHC V 5, 1ApkJak NHC V 3, 2ApkJak NHC V 4, gnostische ApkPetr NHC VII 3 und ApkPaul NHC V 2) und unterschiedliche jüdische Schriften, die älteren von ihnen nachträglich; die Titel der sog. Apokalypsen Abrahams, Baruchs, Esras und Sedrachs sind jünger als Offb 1.1.

den auf der Erde herrschen“, sondern das Präsens „sie herrschen“. Der Kommentar von Aune (1997)¹⁰ gibt dieser Lesart den Vorrang, und einiges spricht dafür, dass die entstehende kritische Edition ihm folgen wird, da A, die beste Handschrift, das Präsens stützt. Damit aber verliert der künftige Zeitenbruch, die sogenannte apokalyptische Grundstruktur der Offb, an Boden gegenüber der gegenwärtigen Berührung mit der anderen Zeit Gottes in Christus, seiner Herrschaft und Kraft.

Diese Veränderung im Zeitdenken gewinnt zusätzliche Schattierungen, wenn wir die zentralen Zeitbegriffe der Offb vor griechisch-römischem Horizont betrachten.

1.2.1 *Der Kairos (Augenblick) ist nahe*

„Der Kairos ist nahe“, mit dieser Aussage beginnt die Johannesoffenbarung (Offb 1,3) und mit ihr schließt sie (Offb 22,10). Die Nähe des Kairos bildet so das stärkste Motiv ihres Rahmens. In der Formulierung spüren wir die Nähe des Reiches Gottes aus der Jesusüberlieferung; denn in Mk 1,15 heißt es, der Kairos sei erfüllt und nahe gekommen die Herrschaft Gottes, die βασιλεία. Die hebräische Tradition nimmt Einfluss,¹¹ aber die griechische Sprach- und Bildtradition vertieft dies wahrscheinlich in der Offb:

Griechisch besitzt der Kairos einen tiefen Klang. Lysipp fing ihn in ein großes Kunstwerk ein,¹² das zahlreiche Dichter besangen.¹³ Zitieren wir das berühmteste der Gedichte, Poseidipp: „Wer bist du?“, fragt dieser den Kairos Lysipps und hört im Wechselgespräch: „Kairos, der alles bezwingt. – Warum läufst du auf den Zehen? – <Weil> ich immer eile. – Weshalb hast du Flügelpaare an den Füßen? – <Weil> ich so schnell wie der Wind fliege. – Warum hältst du in deiner Rechten ein Rasiermesser (ξυρόν)? – Als Zeichen für die Menschen, dass ich mich schärfer erweise als jede Klinge. – Wozu ist der Haarschopf vorne an deiner Stirn? – Damit [...] mich ergreifen kann, wer mir begegnet. – Und warum ist dein Hinterkopf kahl? – Wenn ich erst einmal mit meinen geflügelten Füßen vorbeii-

¹⁰ D. E. Aune, Revelation. 3 Bde. (WBC 52 A–C), Dallas (TX)/Nashville (TN) 1997/1998/1998, hier I, clix.

¹¹ תָּיִט ist der häufigste Ausgangspunkt für καιρός in der Septuaginta; vgl. Gen 18,10 usw.

¹² Lysipps Werk ist verloren, wurde aber mehrfach kopiert; Abb. unter <http://kvond.wordpress.com/2009/06/03/the-unrare-semblage-and-implicate-power/>, abgerufen am 30.6.2011; weitere Abbildung unter: <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=2638>, abgerufen am 24.6.2012.

¹³ Vgl. Kairos aus Trogir, Abb. unter http://www.eadria.com/urlaub_kroatien/kairos.php, abgerufen am 30.6.2011.

gelaufen bin, wird mich niemand mehr von hinten festhalten, auch wenn er es noch so sehr wünscht.“¹⁴

„Ich eile herbei, begegne scharf wie ein Messer und laufe wieder davon“ – der Kairos ist nach der griechischen Tradition nicht ein apokalyptisches Ende, sondern ein Einbruch in die Zeit. Scharf wie eine Klinge bringt er die Balance des Lebens aus dem Lot; die meisten Kopien zeigen das Schermesser unter der Waage.

Phaedrus (1. Jh. n. Chr.) bringt das Motiv ins Lateinische ein: Der geflügelte Lauf, der die Gelegenheit zuwägt „auf des Messers Schneide“ (*pendens in novacula*), verbietet jedes träge Zaudern (*segnis mora*).¹⁵ Die spätantike Bildvariante führt das weiter und kombiniert es mit der Kugel. Auf ihr ist allenfalls dem Kairos, nicht dem Menschen eine Balance möglich; die Waage muss sich deshalb zur Zukunft neigen, der Betrachter sein Leben aus dem Augenblick heraus auf die Zukunft ausrichten.¹⁶

Übertragen wir dies auf die Offb, dann reißt der Kairos die Menschen aus ihrem bisherigen Leben heraus. Die Offb verankert ihren Ausblick auf die Zukunft am Umbruch in der Gegenwart. Wie beim Kairos gilt es, das Leben jetzt, im Augenblick des Hörens, auf die Zukunft hin auszurichten. Wer sich der Zukunft zuneigt, für den / die gilt die Zukunft schon. Die griechische Vertiefung des Zeitdenkens ab Offb 1,3 hilft, das Präsens in Offb 5,10 zu begreifen.¹⁷

1.2.2 Chronos (die Zeit) wird nicht mehr sein

Kap. 10 führt die Pointe fort. Ein Engel erscheint dort, anzusehen wie die Sonne (Offb 10,1), die die Stunden des Tages und die Tage des Jahres gliedert, und kontrastiert den Schöpfer der Zeit, den einen Gott, zur verbreitetsten Vorstellung der Umwelt über die Zeit: Menschen mögen meinen, die Zeit sei ewig¹⁸ und die Ursache aller

¹⁴ Übersetzung nach S. Kansteiner/L. Lehmann/B. Seidensticker/K. Stemmer (Hrsg.), Text und Skulptur. Berühmte Bildhauer und Bronze gießer der Antike in Wort und Bild, Berlin 2007, 102.

¹⁵ Phaedrus 5,8 (Wiedergabe nach L. Lehmann/S. Kansteiner in S. Kansteiner u.a., Skulptur [s. Anm. 14] 107). Weiteres bei V. M. Strocka, Poseidippos von Pella und die Anfänge der griechischen Kunstgeschichtsschreibung, in: Klio 89 (2007), 332–345, und B. Bäbler/H.-G. Nesselrath, Ars et Verba. Die Kunstbeschreibungen des Kallistratos. Einführung, Text, Übersetzung, Anmerkungen, archäologischer Kommentar, München 2006, 67–78.

¹⁶ Nach Kallistratos, Statuarum descriptiones 6,1–4 (= SQ 1464), dürfen wir die Kugel unter der Figur vermuten. Vielleicht spiegelt das eine Statue in Konstantinopel (vgl. S. Kansteiner u. a., Skulptur [s. Anm. 14] 109).

¹⁷ Vgl. M. Karrer, Ein alter Text neu gelesen. Die Johannesapokalypse, in: H.-G. Gradl/G. Steins/F. Schuller (Hrsg.), Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur. Regensburg 2011, 9–33, hier 13f.

¹⁸ Vgl. Orph., Prooemium, ed. Quandt.

Dinge.¹⁹ Der Bote des einen Gottes verweist dagegen auf dessen andere Ewigkeit und schwört „Chronos wird nicht mehr sein“ (Offb 10,6). Der Chronos (die Zeit) dieser Formulierung ist, typisch antik, wie der Kairos Abstraktum und Person. So bricht angesichts des einen Gottes der vertraute, scheinbar ewige Zeitlauf auf Erden²⁰ zusammen; die Personifizierung der Zeit, der vergöttlichte Chronos der Völker, verliert seine Kraft.

Von Offb 1,3 über 10,6 zu 22,20 ergibt sich eine große Linie: Christus kommt jetzt eilends und damit wie Kairos auch schon vor dem Ende. Ja, er steht bereits vor der Tür und klopft an (Offb 3,20); dies ist eine weitere Intensivierung des Kairos-Motivs und richtet auf die Zukunft aus, in der Zeit nicht mehr sein wird. Die präsentische Eschatologie hat in der Offb den Vorrang vor der futurischen.

1.3 Die tausend Jahre von Offb 20 und das Elysium

Wie passt dazu die rätselhafteste Zeitangabe der Offb, die Erwähnung der 1000 Jahre in Offb 20,2–6? Sie bildete für Semler den größten Anstoß und den deutlichsten Hinweis auf fatale jüdische Spekulation.

Wieder unterstützen die religionsgeschichtlichen Daten Semler nicht wie von ihm erwartet: Das messianische Reich der zeitgenössischen jüdischen Quellen erreicht nie tausend, lediglich an einer Stelle 400 Jahre. Zudem endet das Messiasreich an dieser einen Stelle (4Esr 7,28f.) – für Offb 20 undenkbar – mit dem Tod des Messias, welcher in der Offb Christus wäre.²¹

Schon länger vermutet daher ein Teil der Forschung iranischen Einfluss. Nach einem zoroastrischen Mythos unterliegt am Ende der Geschichte die feindliche Drachen-Schlange, und der Anfang der Welt kehrt für 1000 Jahre zurück, bevor Saoschyant die Schöpfung reinigt und Auferstehung und künftige Körper kommen (Bahman Yasht 9,21–24 bzw. 3,60–62).²² Allerdings wurde Bahman Yasht erst lange nach der Offb im 6. Jh. n. Chr. verschriftet.]

¹⁹ Vgl. Orph. Fr., ed. Kern, 68.

²⁰ Oder, aristotelisch gesagt: die Vorstellung von der die unermessliche Zeit (τὸν ἄπειρον χρόνον) in sich schließenden Ewigkeit des Weltalls / Himmels, vgl. *Aristoteles*, *De cael.* II 1.

²¹ Vgl. ohne Zeitangabe syrBar 29–30; 39–40; vgl. 50–51; 72–74.

²² Vgl. C. Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau* (WUNT 154), Tübingen 2003, 573; J. T. Sanders, *Whence the First Millennium? The Sources behind Revelation 20*, in: NTS 50 (2004) 444–456; weitere Aspekte bei M. Frenschkowski, *Parthica apocalyptica. Mythologie und Militärwesen iranischer Völker in ihrer Rezeption durch die Offenbarung des Johannes*, JbAC 47 (2004) 16–57, hier 44–49.

Wagen wir daher wieder einen Blick auf griechisch-römische Quellen.²³ Platos bedeutendster Mythos, der Abschluss der Politeia, erzählt: Die Seele des trefflichen Er kam an einen Ort mit Schlünden in der Erde und sah Leute, die im Schlund für jede Ungerechtigkeit 1000 Jahre festgehalten worden waren. Denn „für jeden einzelnen Fehler zehnmal“ wurden sie bestraft, und jede Strafe dauerte „hundert Jahre, da dies die Zeit eines menschlichen Lebens ist, damit sie so zehnfach die Buße für das Unrecht abzahlen“ (Pol. 615a–b).²⁴ Das Gericht im Jenseits straft Ungerechtigkeit mit äußerster Härte und schafft dazu (unter östlichen Einflüssen?²⁵) das Motiv einer Rechtsphase von 1000 Jahren.

Vergil schuf in der berühmtesten Jenseitsschau Roms eine bedeutsame Variante: Die Seelen werden nach dem Tode geläutert (Aeneis VI, 740–743). Dann gelangen sie ins Elysium und bewohnen dessen frohe Fluren. Die Besten bleiben dort auf Dauer bis zum Ablauf der Zeit (744–746). Nur die anderen müssen, „sobald sie das Rad (sc. der Zeit) 1000 Jahre lang wälzten“ (*ubi mille rotam volvere per annos*), über die Quelle des Vergessens zurück in den Körper (748–750, vgl. 713–715).²⁶ 1000 Jahre bilden nun die Grundperiode jenseitigen Lebens, aus der die Gerechten nicht mehr auf Erden zurückkehren müssen; für sie hat das Elysium kein Ende an Dauer.

Lesen wir die Offb vor diesem Hintergrund, dann erfahren in ihr die Besten der Menschen, die, die dem Tiere Widerstand leisteten und bereit waren, dafür ihr Leben zu verlieren,²⁷ ihre Reha-

²³ M. Karrer, Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apokalypse, in: M. Ebner u. a. (Hrsg.), Der Himmel, JBTh 20 (2005) 225–259, hier 243–245.

²⁴ Für die schlimmsten Übeltäter genügte nicht einmal dies. Für sie standen Männer bereit, um sie zu schinden und auf ewig in den Tartaros zu verweisen (615e–616a). Übersetzung angelehnt an Platon, Der Staat (Politeia), übers. u. erkl. v. K. Vretska (Reclam 8205–12), Stuttgart 1974 (1958), 441f.

²⁵ Platos Reflexion über die Wege der Seele (Varianten in Phaidros 249a usw.) mit ihren Kontexten in Orphik und Pythagoreismus grenzt an. Zur Einordnung im platonischen Werk vgl. C. E. Huber, Anamnesis bei Plato (PPhF 6), München 1964, 176–194, zu den Kontexten W. Burkert, Art. Seelenwanderung I, in: HWP 9 (1995) 117–120, und H. Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999, 57–152.

²⁶ Zum schwierigen Text s. bes. E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, Darmstadt 1957, 16–20. Er widerlegt die in vielen Ausgaben vorgenommene Umstellung der Verse 743f. hinter 747. Weiteres bei F. Solmsen, Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic, in: PAPS 112 (1968) 8–14 (Quellen von Vergils Eschatologie), und R. J. Clark, Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition, Amsterdam 1979, 166–183 (mit bes. Bezug auf Vergils Rombild).

²⁷ Nach einer möglichen Auflösung der Syntax von Offb 20,4 sind dies nicht nur Nachfolger Jesu und Hörer des einen Gottes; denn nach dem Interesse an allen Opfern auf Erden in 18,24b ist das καί, „und“, in der Aufzählung des V. 4 additiv und nicht explikativ zu lesen, also im Sinne von: Rehabilitiert wurden Nachfolger Jesu,

bilitation. Eine Grundperiode jenseitigen Lebens und Richtens lang werden sie besonders ausgezeichnet und thronen, wie die griechische Umwelt sich dies von den Unterweltsrichtern (Rhadamanthys etc.) vorstellt.²⁸ Das Gericht über die Toten obliegt ihnen nicht; dies folgt in 20,11–15. An Rechtsauszeichnung stehen sie jedoch den mythischen Richtern der Völker nicht nach.

Das Millennium der Offb ist, so gelesen, eine Variante zum griechisch-römischen Elysium. Dies erklärt dann auch den in der Offb scheinbar unklaren Abschluss, denn nach den 1000 Jahren erfahren wir nicht, was mit den rehabilitierten Gerechten geschieht, sondern nur etwas über die anderen Toten – analog zum zeitgenössischen Mythos über das Elysium. Nach dessen Mythos unterliegen allein die übrigen Toten noch der Geschichte, während sich die Auszeichnung der Gerechten über die 1000 Jahre hin ungebrochen fortsetzen würde. Auf die Bildlichkeit der Offb übertragen, ginge die Rehabilitation der Gerechten unmittelbar ins himmlische Jerusalem über.

1.4 Ein Zwischenergebnis

Ob sich die Neudeutung von Kairos, Chronos und Millennium bewähren und durchsetzen wird, steht offen. Zu ungewohnt ist die entstehende Optik: Christus begegnet Menschen wie der Kairos der Griechen in der Zeit und bringt die Waage ihres Lebens zur Zukunft hin aus dem Lot. Er öffnet ihren Blick dafür, dass die scheinbar ewige Zeit, der Chronos ihres vorchristlichen Denkens, dem Ende entgegen eilt, und er ermutigt sie durch eine Variante der Hoffnung auf ein Elysium für die Gerechten, auf Erden Widerstand zu leisten.

Schwer ist es jedoch, der Optik Stringenz abzusprechen. Die alte Sicht, die Offb vertrete ein fanatisch alexandrinisches Zeitdenken, ist überholt und besitzt hier eine plastische Alternative. Die Offb bleibt in dieser neuen Perspektive ein judenchristliches, zutiefst dem einen Gott Israels verpflichtetes Werk. Das himmlische Jerusalem, nicht das Elysium der Aeneis beschließt den Text (21,1–22,5), doch ist diese Sicht nun in intensivem Gespräch mit den Völkern entfaltet. Die Inkulturation ihrer Bilder macht die Offb zu einem Schlüsselwerk des antiken Religionskontaktes,

Hörer Gottes „und alle, die nicht vor dem Tier niedergefallen waren“, welcher Herkunft auch immer.

²⁸ Vgl. eine Abbildung von Rhadamanthys, Minos und Aiakos (Sohn des Zeus und der Aigina) als Richter der Unterwelt (in Plato, Apol. 41a käme noch Triptolemos hinzu) unter <http://www.theoi.com/Khthonios/Rhadamanthys.html>, abgerufen am 16.6.2011.

genauerhin einer souveränen jüdisch-christlichen Auseinandersetzung mit dem Denken der Völker.

2. Einflüsse auf die Sprache

2.1 Die religionsgeschichtliche Schule und der Horizont der *Offb* zwischen Ost und West

Kehren wir zur Forschungsgeschichte zurück: Der kritischen Forschung fiel es nicht leicht, sich vom harten Urteil ihrer Anfangszeit zu lösen. Gewiss, zeitgeschichtliche Beobachtungen vertieften im 19. Jh. den Bezug auf die römische Kaiserzeit. Anspielungen auf Nero und der Nero-redivivus-Mythos hinter *Offb* 13,3 und *Offb* 17,11 trugen wesentlich zu der damals favorisierten Datierung des Werks auf das Ende der 60er Jahre, unmittelbar nach dem Tod Neros, bei,²⁹ doch musste dies keine Verlagerung des Forschungsinteresses nach Westen bringen, da der Nero-redivivus-Mythos die Legendenbildung um Neros Tod an die Erwartung eines umstürzenden Herrschers aus dem Osten adaptierte.³⁰

2.1.1 Die Achtsamkeit auf Traditionen des Ostens

Die neuen religionsgeschichtlichen Forschungen vom Ende des 19. und Beginn des 20. Jh. führten denn auch zunächst in den Osten. Hermann Gunkel erschloss die babylonischen Horizonte des apokalyptischen Mythos,³¹ und Wilhelm Bousset weitete den Horizont der Apokalyptik zu iranischen Einflüssen.³² Auf den Erkenntnissen dieser Gelehrten fußt mutatis mutandis bis heute die Verankerung der Apokalyptik in einem orientalischen Grundmythos, der

²⁹ Vgl. etwa die eindruckliche zeitgeschichtliche Deutung bei *F. Engels*, Das Buch der Offenbarung, in: *K. Marx/F. Engels, Werke* 21, Berlin 1962, 9–15.

³⁰ Nero (37–68 n. Chr.) starb so jung, dass sich die Auffassung verbreiten konnte, er sei lediglich verschwunden. Zum Mythos vgl. *Sib IV*, 119–124. 137–139; *V*, 28–34. 93–110. 214–227. 361–380; *VIII*, 70–72. 139–159; *Tacitus, Hist.* II 8 usw. Die Erwartung einer Wiederkehr Neros wurde gelegentlich noch bis in die Zeit Trajans vertreten (*Dio Chrysostomus, Or.* XXI, 10). Die Relevanz für die *Offb* ist nicht unumstritten; vgl. jüngst *S. K. Tonstad*, Appraising the myth of „Nero redivivus“ in the Interpretation of Revelation, in: *AUSS* 46 (2008) 175–199.

³¹ *H. Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über *Gen 1* und *Ap Joh 12*, Göttingen 1895.

³² S. bes. *W. Bousset*, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen ⁶1906, Neuaufgabe Göttingen 1966, 119, und vgl. seine lange Zeit sehr wirksame Studie *W. Bousset*, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895.

wegen seiner dualistischen Kampf-Motive gern „combat myth“ genannt wird.³³

Sprachliche Indizien der Offb verwiesen die Rezeption dieses Mythos in den semitischen Raum, angefangen bei den Lehnworten des Amens und des Hallelujas (Offb 19,1.3.4.6).³⁴ Gunkel rückte die Offb daraufhin in die Nähe der angeblich „dumpfe[n] Luft“ „jüdische[r] Conventicel“.³⁵ Das Judentum diene nach wie vor zur Folie für eine gedankliche Distanz.

2.1.2 Die vorsichtige, durch die sprachliche Devianz gebremste Öffnung nach Westen

Mit Bousset begann die Differenzierung. Sein Grundsatz „In den volkstümlichen Zukunftshoffnungen und den Vorstellungen vom Ende der Welt ist ein Gebiet gegeben, auf welchem das Für-Sich der einzelnen Religion weniger gewahrt bleibt und die verschiedenen Religionen ineinander fließen“³⁶ rief danach, die hellenistisch-römischen Kontexte zu ergänzen, ohne den jüdisch-semitischen Hintergrund zu vergessen.

Jede solche Ergänzung musste sich einer Eigenart der Offb stellen: Sie vertritt ein höchst auffälliges Griechisch, gekennzeichnet beispielsweise durch die Nachahmung des semitischen Satzbaus (Relativsätze mit zusätzlichen Partikeln u. ä.), die Vernachlässigung von Kongruenzen und die Assimilation von Adjektiven / Appositionen / Pronomina an ein fernerstehendes statt an das nächstliegende Bezugswort.³⁷ Die These Montgomerys, der Seher verfüge über hellenistische Bildung, verpuffte daher 1926, weil er sie zu einseitig mit der poetischen Kraft des Werks begründete.³⁸

Die These der Devianz wirkte sich umgekehrt bis in die Textrekonstruktion aus. Die kritische Edition entschied sich im 20. Jh. für das sprachlich fehlerhafte $\pi\epsilon\pi\upsilon\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ in Offb 1,15 statt für die in guten Handschriften gleichfalls vorhandenen, syntaktisch

³³ Vgl. zusammenfassend die Beiträge von R. J. Clifford (Babylonien, 3–29, Zitat 6) und A. Hultgård (Persien, 30–63) in: B. J. Grimm/J. J. Collins/S. S. Stein (Hrsg.), *The Continuum History of Apocalypticism*, New York (NY) 2003.

³⁴ Letztere Passage ist der älteste – und einzige neutestamentliche – Beleg für die frühchristliche Rezeption des Lehnworts Halleluja.

³⁵ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (s. Anm. 31) 396.

³⁶ W. Bousset, *Offenbarung* (s. Anm. 32) 121.

³⁷ Das erarbeitet die Literatur seit W. Bousset, *Offenbarung* (s. Anm. 32) 159–177 („Vernachlässigung der Kongruenz“ 159); G. Mussies, *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism* (NT.S 27), Leiden 1971 u. v. a.

³⁸ J. A. Montgomery, *The Education of the Seer of the Apocalypse*, in: JBL 45 (1926) 70–80.

plausiblen Lesarten *πεπυρωμένοι* oder *πεπυρωμένω*. Das Verfahren der Rekonstruktion provozierte im letzten Jahrzehnt Kritik. Nach Roger Gryson treibt es die „*lectio difficilior*“ ins Absurde.³⁹ Ob die *Editio critica maior* den Text zurückrevidieren wird, steht offen. Klar aber ist, dass die gegenwärtige Forschung nur noch ausnahmsweise bereit ist, das ungewöhnliche Griechisch der Offb in Fehler aus sprachlichem Unvermögen münden zu lassen.

2.2 Gräzismen, Romanismen und Rhetorik

2.2.1 Die Aufwertung griechisch-römischer Spracheinflüsse in jüngerer Zeit

Einige Stärken unseres Autors im griechisch-römischen Superstrat unterstreichen diesen Wandel. So beherrscht er den in unserer Epoche seltenen Imperativ Aorist Passiv und führt ihn für das Verb *ῥυπαίνειν* neu in die griechische Sprache ein (Offb 22,11).

- Seine Latein-Kenntnisse verrät er in Offb 18,13; dort transponiert er die *raeda* / *rheda*, den vierrädrigen römischen Wagen, ins Griechische und schafft dadurch das vor ihm nach den erhaltenen Quellen unbekanntes griechische Lehnwort *ρέδη*.⁴⁰ Was die Syntax angeht, finden wir in Offb 1,1f. eine glanzvolle Periode mit Prothesis (Aufbau der Spannung; V. 1) und Apodosis (Lösung der Spannung bis zur „*sententiae clausula*“ „was er sah“ V. 2).⁴¹

Der ungewöhnliche Stil der Offb verlangt damit eine alternative Erklärung. Sie bahnt sich an, seit die an anderen neutestamentlichen Schriften erprobte rhetorische Untersuchung unsere Schrift erfasste: Die Bildlichkeit der Offb erwies sich in den 1980er/90er

- Jahren als „evokativ“ gewählt, d. h. darauf ausgerichtet, mehrschichtige Assoziationen auszulösen, und ihre Sprachgestalt als in sich konsequent, manchmal fast musikalisch.⁴² Im letzten Jahr-

³⁹ „C'est pousser le principe de la *lectio difficilior* jusqu'à l'absurde“; R. Gryson (Hrsg.), *Apocalypsis Johannis* (VL 26/2), Freiburg i. Br. 2000–2003, 94.

⁴⁰ Beispiele nach G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in: E. Bosetti/A. Colacrai (Hrsg.), *Apokalypsis. Percorsi nell' Apocalisse di Giovanni* (FS U. Vanni) (Commenti e Studi Biblici), Assisi 2005, 93–126, hier 102–104.

⁴¹ Weitere Stilmittel in 1,1–3 sind die Alliteration (*δειξει τοις δούλοις*, „zu zeigen den Knechten“), die variierende Wiederholung (*δούλοις* / *δούλω*, den Knechten / dem Knecht; *ἐμαρτύρησεν* / *μαρτυρίαν*, bezeugte / Zeugnis) und die Aufzählung (*enumeratio*) der für die Textmitteilung maßgeblichen Gestalten (Gott – Christus – Engel – Johannes). J.-W. Taeger, *Offenbarung 1.1–3. Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, in: Ders., *Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003* (FRLANT 215), Göttingen 2006, 157–173, erwägt, 1,1–3 einer nachträglichen Redaktion zuzuschreiben, doch gibt die Textüberlieferung dazu keinen Anhalt.

⁴² So bes. Hinweise von E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and*

zehnt erwiesen Studien daraufhin rhetorische Einflüsse, von der Gestaltung der Bildlichkeit – die sich gelegentlich der antiken Bildbeschreibung (Ekphrasis) vergleichen lässt⁴³ – bis hin zur Einfügung von „Digressionen“, Exkursen im Sinn antiker Rhetorik (vgl. Offb 7,1–17 und 10,1–11,13).⁴⁴ Notwendig veranlasste das die Debatte, ob wir von einer Sonderform apokalyptischer oder eher von einer eigentümlich hohen Rhetorik sprechen sollten.⁴⁵ Manches spricht für Letzteres, wenn wir weitere Merkmale betrachten:

2.2.2 Antike Einflüsse von der Eulogie über Prodigien bis zum Drama

Die Offb schlägt, eingebettet in die griechisch-jüdische und neutestamentliche Literatur, zahlreiche Brücken zu griechisch-römischen Sprachformen:

- Der Autor formuliert eine Fülle von Eulogien und kurzen Liedern, die seine Befähigung zu lobend-epideiktischer, manchmal enkomastischer Rhetorik beweisen (die bekanntesten Beispiele finden sich in Offb 4 und 5),⁴⁶ und manche dieser Formen sind auch lateinisch wohlvertraut; den Makarismus (μακάριος ὁ, Offb 1,3 etc.) etwa kennen wir in der lateinischen Literatur durch Horaz (*beatus ille qui*, Epode II 1).
- Er verwendet Stilmittel schwer-erhabenen Stils, angefangen bei den die Aufmerksamkeit fordernden und steigernden Ausrufen (vom ἰδοῦ, „siehe“, bis zum οὐαί, „wehe“). Insofern dürfen wir von einer Anverwandlung des „genus grande“ reden. Da dieses Genus nach der zeitgenössischen Theorie um der Steigerung willen kleine Fehler erlaubte,⁴⁷ mindert es Inkongruenzen wie

Judgment, Philadelphia (PA) 1985, 22 nach *dies.*, Revelation. Vision of a Just World, 1991 = Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (dt. Übers. v. M. Graffam-Minkus), Stuttgart 1994, 39–58.

⁴³ S. zuletzt R. J. Whitaker, Image and Obeisance. The Use of Ekphrasis in Revelation 4:1–11, Paper SBL Annual Meeting 2011, <http://eventpilotadmin.com/web/page.php?page=Speaker&project=SBLAAR2011&id=9245>, abgerufen am 29.11.2011.

⁴⁴ P. Perry, The Rhetoric of Digressions. Revelation 7:1–17 and 10:1–11:13 and Ancient Communication (WUNT 2/268), Tübingen 2009.

⁴⁵ Vgl. bes. G. Biguzzi, A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation. in: NT 45 (2003) 382–402; E. M. Humphrey, And I Turned to See the Voice. The Rhetoric of Vision in the New Testament, Grand Rapids (MI) 2007; D. A. deSilva, Seeing Things John's Way. The Rhetoric of the Book of Revelation, Louisville (KY) 2009; ders., What has Athens to do with Patmos? Rhetorical Criticism of the Revelation of John (1980–2005), in: Currents in Biblical Research 6 (2008) 256–289.

⁴⁶ Vgl. die Forschung zu den Formeln und Liedern in der Offb seit Jörns (*K.-P. Jörns*, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung [StNT 5], Gütersloh 1971), die allerdings die rhetorischen Aspekte erst allmählich zu beachten beginnt.

⁴⁷ Pseudo-Longin schärfte das in der rhetorischer Frage ein: „was übt [...] eine stärkere

in Offb 1,15 oder an der bekannteren Stelle Offb1,4f. (Übergang zum Nominativ im Briefgruß nach ἀπό).⁴⁸

- Das häufige Motiv des Zeugnisses ab Offb 1,2 verweist auf die Rechtsrhetorik, ebenso die Argumentation mit himmlischen Zeichen: Zeitgenössisch zur Offb ordnet Quintilian die „göttlichen Zeugnisse“ (*divina testimonia*) unter die Rechtszeugnisse ein und würdigt ihre oft durchschlagende Wirkung, auch wenn er ihren rechtlichen Gebrauch für nicht unbedenklich hält (Inst. V. 7,35–37a). Die Plagenreihen der Offb gewinnen im Angesicht der antiken Prodigien, einer verbreiteten Sprachform für religiöse und Zukunftsansagen bei den Völkern, höhere Plastizität, als wir in der heutigen Ferne zum antiken Prodigienwesen erwarten würden.⁴⁹
- Die Metaphorik der Offb ist breit und kühn. In der Motivhäufung von Offb 10,3 erreicht sie nach Biguzzi fast die Qualität griechischer Dichtung; eine Stimme, die brüllt, wie ein Löwe brüllt, und zugleich Donner evoziert, finden wir vor der Offb allein bei Aristophanes (Wolken Z. 292).⁵⁰
- Kapitel 18 greift Elemente der Tragödie auf. Der Auftritt des Boten / Engels in Offb 18,1–3 gemahnt an den Botenbericht aus himmlischer Höhe der Bühnenwand, und die Chöre der Könige, Kaufleute und Seefahrer in Offb 18,9–20 evozieren den Wechselruf von Chören auf der Orchestra.⁵¹ Der Untergang der großen Stadt lässt sich zudem mit dem Untergang Trojas bei Euripides vergleichen. Beide Male brennt die Stadt und hebt sich ihr Rauch

Wirkung aus, das Große mit einigen Mängeln (μέγεθος ἐν ἐνίοις διημαρτημένον), oder etwas, das an seinen gelungenen Stellen mäßig, im Ganzen aber [...] fehlerfrei geschrieben ist?“ Peri Hypsous 33,1; Übersetzung R. Brandt, Pseudo-Longinus, Vom Erhabenen, Darmstadt 1966, 93.

⁴⁸ Den Kasuswechsel zum Nominativ bei Namen kennen wir in der Septuaginta seit 2 Esr; von dorthin gelesen wäre die Konstruktion als Nachahmung des hebräisch indeklinablen Namens aufzulösen. Zudem erinnert der Sprachwechsel an einen rhetorischen Dialog, der die Hörerinnen und Hörer auffordert, in die Gottes- und Christuspredikate einzustimmen.

⁴⁹ Vgl. bes. F. Tóth, Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 22), Leipzig 2006, 75–88, 294–300 (jüdischer Hintergrund) und 307–314 (römisch-hellenistischer Hintergrund).

⁵⁰ ἦσθου φωνῆς ἄμα καὶ βροτῆς μυκησαμένης θεοσέπτου. G. Biguzzi, Giovanni di Patmos (s. Anm. 40) 101.

⁵¹ E. Schüssler Fiorenza, Composition and Structure of the Book of Revelation, in: CBQ 39 (1977) 344–366, hier 353f., brachte diese Beobachtung in die jüngere Forschung ein. Die Funktion der Chöre entspricht dem Drama; wie dort bereiten sie die Handlung vor bzw. kommentieren sie. Die Offb evoziert insofern das Lesedrama des 1. Jh., das die Tragik der griechischen Klassik in die neuen Bedingungen der frühen Kaiserzeit zu transponieren versuchte.

unter den Klagerufen der Chöre in die Höhe (11. = letzter Auftritt der Troerinnen, bes. 1291–1332).⁵² Das Omen auf den Untergang Roms wiederholt den Untergang Trojas, der Vorgängerstadt Roms nach der imperialen Ideologie.

2.2.3 Zwischenhalt: Die Eigenart der Offb

Überziehen wir den Befund nicht. Die auffälligen Semitismen und Stilbrüche dürfen wir über den neuen Erkenntnissen stilistischer Zusammenhänge nicht ignorieren. Anspielungen auf Israels Prophetie bleiben gewichtiger und häufiger als die auf griechisch-römische Sprachtraditionen. Erst beides, Nähe und Ferne zur griechisch-römischen Literatur ergibt daher zusammen das notwendige Gesamtbild: Die Offb ist eine griechische Schrift frühkaiserzeitlicher Offenbarungsliteratur, die dafür optiert, gegen griechisch-römische Traditionen vom einen Gott Israels zu sprechen.

2.3 Inkulturation und der Horizont der Leserinnen und Leser

Der Befund lässt sich auch anders formulieren: Ein Autor jüdenchristlicher Herkunft schreibt die Offb für nichtjüdische Leserinnen und Leser. Mit ihnen lebt er in der vielschichtigen kulturellen Gemengelage der frühen Kaiserzeit und, diese beachtend, berücksichtigt er die griechisch-frühkaiserzeitliche Sprache, Kultur und Traditionen der Religionsausübung. Rezeptionsästhetische Gesichtspunkte sind in der Auslegung zu beachten.

2.3.1 Das A und O

Verdeutlichen wir das Gemeinte am berühmtesten Beispiel, dem A und O (Offb 1,8; 21,6; 22,13). Dieses ist in jüdischen und christlichen Texten vor der Offb nicht belegt, wird also vom Seher neu eingeführt, um den einen Gott Israels als Anfang und Ende allen Redens, Zählens und Werdens zu markieren.⁵³ Der Seher wählt je-

⁵² Vgl. bes. *μεγαλόπολις* (Großstadt) in 1291 zu *ἡ πόλις ἡ μεγάλη* (die große Stadt) Offb 18,10, *καπνός* (Rauch) in 1298 und Offb 18,9.18; 19,3 sowie die zahlreichen Weherufe in beiden Passagen.

⁵³ D. Kurth, „Alpha kai Omega.“ Über eine Formel in den ägyptischen Tempelschriften griechisch-römischer Zeit, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Part II. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur (OLA 85)*, Leuven 1998, 875–882, fand in ägyptischen Tempeln von der Ptolemäerzeit bis zur römischen Spätantike die Formel, ein Gott (bes. Osiris) sei „Anfang der Götter, Ende der Götterneunheit“ (sc. der verstorbenen Urgötter; Dendera, Mam., 100, 10 usw.) und sah darin eine Vorbereitung für den Versuch, die Allmacht eines Gottes über Anfang und Ende auszusagen. Einen indirekten

doch für die Aussage griechische, nicht hebräische Buchstaben.⁵⁴ Wir können dies nicht anders als durch eine Orientierung am griechischen Sprachkreis seiner Leserinnen und Leser erklären.⁵⁵

Begeben wir uns in diesen Sprachkreis, stoßen wir auf die antike Überzeugung von der kraftvollen Wirkung der Vokale. Bis in die Magie wirkte sie sich aus.⁵⁶ Dies erklärt die Vorliebe für IAΩ eine der möglichen Wiedergaben des Namens des einen Gottes, in magischen Texten.⁵⁷

Interessanterweise spricht viel dafür, dass auch Offb 1,8 mit der I-A-Ω-Assoziation spielt. Denn Ἐγὼ εἶμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ enthält, itazistisch gelesen, auch das eröffnende I in εἶμι, gelesen „îmi“. Der eine Gott stellt sich indirekt mit seinem kraftvollen Namen I(mi; „ich bin“), A(lpha) und O(mega) vor. Die Ausschreibung von εἶμι und ἄλφα schützt die Vorstellung gleichwohl vor dem Vergleich mit den magischen Formeln, die den Leserinnen und Lesern vertraut sind. Die Gesprächsaufnahme will Verständlichkeit, nicht Assimilation der theologischen Aussage.

2.3.2 Posaune und Kithara

Zahlreiche weitere Beispiele könnten wir hier anschließen. Die σάλπιγξ („Posaune“; Offb 1,10 und Gliederungsmerkmal für die Posaunenplagen) etwa ist Signalinstrument Israels, aber im Adressatenkreis der Offb wohlvertraut, denn zu den Wettspielen, die Domitian in Ephesus gründete, gehörten Blasinstrumente.⁵⁸ Die κιθάρα („Harfe“ / „Leier“), das wichtigste himmlische Instrument der Johannesoffenbarung (Offb 5,8; 14,2; 15,2), ist das nicht minder: Sie begleitet Israels Psalmen (LXX Ps 32,2 usw.) und ist bei den Völkern Attribut Apolls.

ägyptischen Einfluss auf Offb 1,8 hält er für möglich, womit an dieser Stelle die Berührungen der Offb zu Ägypten begannen, die uns noch weiter beschäftigen werden.

⁵⁴ Angesichts der Vorliebe der Offb für Semitismen suchte die ältere Forschung gerne nach einer Ableitung über den ersten und letzten Buchstaben des hebr. Alphabets, א (Aleph) und ת (Taw), denn das Hebräische gilt in Jub 12,26 als die Sprache der Schöpfung und (ת) ת erscheint in Ez 9,4 (hebr. Text) als Zeichen Gottes. Dies scheiterte, da sich das Ω (Omega) nicht als Umschrift für ת („Thau“; s. LXX Ps 118,169) eignet.

⁵⁵ Die hebräisch weiterführende Bezeichnung Gottes als „Wahrheit“, אמת, mit dem ersten, mittleren und letzten Buchstaben des hebr. Alphabets ist nicht vor dem 3. Jh. belegt; MekhY Ex 23,13b; BerR 81,2.

⁵⁶ Z. B. Abrasax ΑΩ PGrM V 363; Vokaldreiecke mit Spitzen in Ω und Α PGrM V 82–90.

⁵⁷ D. E. Aune, Art. IAΩ in RAC 17 (1996) 1–12.

⁵⁸ Ausgewählte Olympiensieger wurden ἱεροσαλπικταί im Kuretenkollegium, das die großen Artemisprozessionen organisierte; M. Lämmer, Olympien und Hadrianeen im antiken Ephesos (phil. Diss. Köln), Köln 1967, 33, nach CIG 2938.

Die ungewöhnliche Szene von Offb 5,8, wo die Ältesten Kithara und kultische Schalen tragen, finden wir dabei in den Psalmen noch nicht. Sie berührt, wie Aune herausstellte,⁵⁹ einen hellenistischen Bildtyp Apolls: Apoll vermag in seiner überweltlichen Souveränität das Instrument mit der linken Hand zu spielen und gleichzeitig die rechte Hand der Siegesgöttin Nike und der Opferschale, der Phiale, zuzuwenden.⁶⁰ Sollten Leserinnen und Leser die apollinische Szene kennen, entsteht für sie deshalb eine höchst ungewöhnliche Äquivalenz. Im Thronraum des einen Gottes verfügen die Ältesten über die musikalisch-kultische Souveränität Apolls, aber sie dienen damit dem Christus-Widder. Eine apollinische Tradition ist dem christologisch vertieften Monotheismus einzufügen und unterzuordnen.

2.4 Ein zweites Zwischenergebnis

Die Erforschung von Sprache und Stil der Offb präzisiert die Weichenstellung unseres ersten Kapitels: Der Autor der Offb kennt die griechische Sprache und die Alltagskultur der Kaiserzeit von einzelnen hochkulturellen Traditionen der Komödie und Tragödie bis hin zur Magie sowie selbst die lateinische Sprache besser als früher angenommen. Um seine eigentümliche, kritische Aussage zu Gehör zu bringen, nimmt er Bilder, sprachliche und gedankliche Kategorien aus der Umwelt auf. Er inkulturiert so die Beschreibung seiner Visionen in den frühkaiserzeitlichen Adressatenraum. Zugleich prägt er jedoch die aufgenommenen Traditionen kritisch um. Wir müssen die Inkulturation und Rezeptionsorientierung, die wir höher einschätzen, als dies frühere Forschung tat, von Assimilation unterscheiden.

3. Der Raum der Offb

Zeit wird es, sich den Raum zu vergegenwärtigen, den die Offb in ihrer kritischen Inkulturation wahrnimmt. Er reicht von Kleinasien mit seinen Orakelstätten nach Westen bis Rom, nach Süden

⁵⁹ D. E. Aune, Rev I (s. Anm. 10) 355. H.-J. Klauck, Die Johannesoffenbarung und die kleinasiatische Archäologie, in: M. Küchler u. a. (Hrsg.), Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung (NTOA 59), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2006, 197–229, 223, greift dies auf und gibt einen angrenzenden Bildtyp wieder.

⁶⁰ Vgl. die römische Kopie einer Darstellung von Apoll und Nike vom Ende des 1. Jh. n. Chr. nach einem hellenistischen Original; Paris, Louvre Ma 965 (MR 866), Abb. unter http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nike_libation_Apollo_Louvre_Ma965.jpg, abgerufen am 4.2.2011.

bis Ägypten und nach Osten bis über die Grenzen des Euphrats. Erwähnte Waren kommen sogar bis aus China.⁶¹ Die antike Welt ist wirtschaftlich in ihrer Weise global.

3.1 *Das römische Imperium und die Weltkritik der Offb*

3.1.1 *Kleinasien*

Das kleinasiatische Lokalkolorit der Sendschreiben ist vielfach erschlossen⁶² und der Schmelztiegel der Kulturen in den Städten der Offb bearbeitet; eine Priesterstatuette im Museum von Ephesus etwa verrät die alten Kulturkontakte nach Ägypten.⁶³ Von Ephesus bis Laodizea treten bedeutende Orte des römischen Imperiums vor unsere Augen. Wir verzichten darauf, dies hier nachzuzeichnen.⁶⁴

3.1.2 *Rom in Offb 13 und 17–18*

Von der Asia aus richtet sich der Blick nach Westen, nach Rom. Die Offb vermeidet den lateinischen Namen, doch unter dem Namen der für Israel gefährlich-gefährdenden Hauptstadt schlechthin, dem Namen Babylon, ist Rom präsent.⁶⁵ Dies zeigt am eindrucklichsten der Vergleich von Offb 17 mit einer Münze Vespasians,⁶⁶ den H.-J. Klauck nach Vorgängern erstellte.⁶⁷ Vespasian prägte diese Münze 71 n. Chr., nach der Krise des Vierkaiserjahrs und des jüdischen Kriegs, die wir dank des Parazoniums, des dolchartigen Kurzschwerts, in der linken Hand Romas und ihres

⁶¹ So die Seide von Offb 18,12, vgl. *M. Frenschkowski*, Chinesische Seide in der Johannesoffenbarung. Ein Beitrag zum geographischen Horizont der Apokalypse, in: M. Labahn/M. Karrer, Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), Leipzig 2012, 311–327.

⁶² *C. J. Hemer*, The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting (The Biblical Resource Series 11), Grand Rapids (MI) 2001.

⁶³ Abbildung der Statuette unter <http://img201.imageshack.us/i/efesususa.jpg/>, abgerufen am 11.2.2011.

⁶⁴ Vgl. aber *M. Karrer*, „Ich kenne deine Werke und deinen Glauben“. Das Leben in den sieben christlichen Gemeinden der Apk in Kleinasien, in: WUB 14 (2009) 17–21.

⁶⁵ Bedenken gegen die Deutung Roms auf Babylon werden in der Forschung zwar immer wieder vorgetragen (z. B. will *A. J. Beagley*, The „Sitz im Leben“ of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies [BZNW 50], Berlin 1987, 179f., das Babylon der Offb eher auf Jerusalem beziehen), besitzen aber weit weniger Stringenz.

⁶⁶ BMCRE Vespasian 774, RIC Vespasian 108; Abb. unter: <http://www.nbeonline.de/zeig.FAU?sid=A405198938&dm=1&ind=3&ipos=71>, abgerufen am 12.1.2012; Wiedergabe auch in <http://www.romanatic.com/image-1558>, abgerufen am 3.1.2012; vgl. RIC² 108 (R2); RIC⁴ 442; L 774; P 523.

⁶⁷ *H.-J. Klauck*, Archäologie (s. Anm. 59) 207f., nach *D. E. Aune*, Rev III (s. Anm. 10) z.St. Selbstredend muss der Seher die Münze wie die anderen bislang zum Vergleich benützten antiken Werke nicht unmittelbar gekannt haben: Es geht nicht um die einzelnen Werke, sondern um die in ihnen ausgedrückten Vorstellungen.

gebuschten Helms noch erahnen. Roma erscheint als Frau, da Städte weiblich gedacht waren. Inzwischen ist jedoch der Friede zurückgekehrt, Roma kommt zur Ruhe. Lässig sitzt sie, mit entblößter Brust nach der Art Athenas (oder einer Amazone?) auf den sieben Hügeln der Stadt. Vor ihr nährt die Wölfin Romulus und Remus. Rechts weist der Flussgott Tiber auf den Strom hin, der zum Meer fließt, und deutet so Roms Seemacht an. Friede und Wohlstand, die Pax Romana, sollen nach dem Willen Vespasians und des Senats (*senatus consulto*) durch diese Fülle von Roms Macht und Mythos bis in weiteste Ferne einkehren.

Die Offb schaut keinen solchen Frieden. Die Frau an den Gewässern von Offb 17,1 ist im Gegenteil verdorben wie einst Babylon, dessen Namen sie als Chiffre trägt (Offb 17,5; vgl. Dan 4,27). Ihre lässige Haltung ist nicht menschenfreundlich, sondern verlockt zur Unzucht, zur sozialen und religiösen Verfehlung: „Hure“ ist sie, πόρνη. Die Vetus Latina übersetzt das mit *meretrix*, „ihren Körper zum Verdienst nützende Frau“, bzw. *mulier prostituta*.⁶⁸ Den Slang des 1. Jh. vermeidet sie; in ihm wäre die Hure eine *lupa*, besäße denselben Namen wie die Wölfin Roms. Die Quellenlage erlaubt nicht, dieses Wortspiel beim Seher nachzuweisen; dafür benötigten wir *lupa* statt *meretrix* in der frühen Rezeption oder dritten Quellen, was beides fehlt. Dennoch ist das Wortspiel möglich⁶⁹ und besitzt einen Reiz. In einem „subversiven, grimmigen Scherz“⁷⁰ würde es die schöne Frau Rom bereits durch ihr beliebtes Attribut, die Wölfin, als *lupa* entlarven. Die Luxuskritik in Kap. 18 (bes. V. 12–16), die H. Lichtenberger und K. Wengst als antirömisch erschlossen, könnte dies noch unterstreichen.⁷¹

Verzichten wir darauf, die Motive in Kap. 13 ähnlich aufzuschlüsseln. Die Diskussion fand dort neben dem erwähnten Schauer vor einem wiederkehrenden Nero namentlich eine Replik auf Vorgänge in frühkaiserzeitlichen Kulturen (Offb 13,12–15). Herkömmlich vergleicht sie dies mit dem Kaiserkult,⁷² in jüngster

⁶⁸ R. Gryson, VL (s. Anm. 39) 585 z.St.

⁶⁹ Wie die in 2.2.1 erwähnte *raeda* / *rheda* beweist, hat der Seher Zugang zum Lateinischen.

⁷⁰ H.-J. Klauck, Archäologie (s. Anm. 59) 208.

⁷¹ H. Lichtenberger, Rom, Luxus und die Johannesoffenbarung, in: W. Kraus (Hrsg.), Beiträge zur christlichen Theologiegeschichte (BZfNW 163), Berlin 2009, 479–493; K. Wengst, „Wie lange noch?“ (s. Anm. 1) 161–174.

⁷² Nachweise bei S. J. Scherrer, Signs and Wonders in the Imperial Cult. A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Revelation 13:13–15, in: JBL 103 (1984) 599–610; T. Witulski, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007, 143–237; K. Wengst, „Wie lange noch?“ (s. Anm. 1) 149f. u. ö.; M. Ebner/E. Esch-

Zeit auch mit Vorgängen an Orakelstätten; nahe den Adressatenstädten der Offb lagen die berühmten Orakel von Klaros und Didyma.⁷³ Welcher Bezug immer sich durchsetzt, die Offb widerspricht der Ehrung der Herrscher wie den Orakeln.

3.1.3 Irdische und apokalyptische Geographie

Die Haltung der Kapitel konvergiert. Der Seher greift Bilder und Motive seiner Zeit auf, doch benützt er sie nicht, um seine Darstellung in die politisch, wirtschaftlich und religiös blühende Landschaft der frühen Kaiserzeit einzufügen, sondern um zum Widerspruch aufzufordern. An Laodizea etwa interessieren nicht die Ingenieurleistungen der Wasserkunst, die durch die Ausgrabungen zutage kamen, sondern die schlechte Qualität des Lebens, das ungesund, wie laues Wasser schmecke (Offb 3,16). Die staatliche Kraft Roms bringt keinen guten wirtschaftlichen Aufschwung, sondern die falsche Versuchung durch Luxus und Macht. Die globale Weite der Wirtschaft befremdet; Waren aus der Ferne müssen untergehen wie die erwähnte chinesische Seide (Offb 18,12). Auch eine Eintracht auf Erden, die sich der Macht Roms anvertraut, führt in die Irre; Offb 17,13 geißelt das Ideal der politischen „Homonoia“ (Eintracht), weil es sich falsch an „Babylon“ (Rom) orientiere.⁷⁴ Kulte schließlich lügen; gerade wenn Kultbilder zu leben und sogar zu sprechen scheinen – sei es im Kaiserkult oder bei Orakeln –, ist ihnen nicht zu trauen (Offb 13,14f.).⁷⁵

Wermeling (Hrsg.), Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (NTOA/StUNT 72), Göttingen 2011.

⁷³ Das wird derzeit zunehmend als Gegenüber der Offb erschlossen: Lit. bei F. Tóth, Das Tier, sein Bild und der falsche Prophet. Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Offb 13 unter Einbeziehung des kleinasiatischen Orakelwesens (BThSt 126), Neukirchen-Vluyn 2012.

⁷⁴ Vgl. bes. Klauck, Archäologie (s. Anm. 59) 226f.

⁷⁵ Kunstvolle Mechanik erlaubte in der Antike, dass ein Standbild sich erhob und setzte, vgl. Kallixenos bei *Athenaios*, *Deipnosophistai* V 198F, und Heron von Alexandria, Druckwerke 13,1. Möglich war es auch, dass es seinen Mund öffnete und – etwa durch die eingeführte Luftröhre eines Kranichs, die den Stimmklang änderte – sprach, vgl. *Lukian*, *Alexander* 17;26. Maschinen zur Herstellung von Blitz und Donner, Begleiterscheinungen eigentlich Jupiters, sind durch das Theater länger bekannt.

Caligula beanspruchte sie laut Cassius Dio 59,28,6 zur Selbststilisierung als „Donnerer“. Die Kirchenväter kritisierten die Vorgänge mit Vergnügen, vgl. *Hippolyt*, *Refutatio* IV 36.

Im Kaiserkult Kleinasiens sind uns solche Maschinen bislang nicht überliefert. Ein kleines Detail zeigt aber immerhin, dass die Augustus-Verehrer auch seine Statue wie lebendig verstanden: Sie brachten ihr unter anderem Gebäck, *πόπανov*; vgl. die Hymnodeninschrift IPergamon II 374 = IGR IV 353, wiedergegeben bei T. Pekáry, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft. Dargestellt anhand der Schriftquellen (Das römische Herrscherbild III 5), Berlin 1985, 124f., und danach auf-

In der Tendenz wiederholt sich so die uns nun schon vertraute Weltkritik. Eine gleichsam mythisch-apokalyptische Geographie verweist uns gegen die antike Öffnung der Welt auf den Himmel.⁷⁶

Dennoch kommt selbst das mythische Gegenbild der Offb nicht ganz ohne eine zeitgenössische Verpflichtung aus. Das heilige Jerusalem von Offb 21,9–22,5, das Pendant der himmlisch-apokalyptischen Geographie zum unrein-irdischen Babylon, bleibt eine ideale Stadt mit Mauern, Toren, Wasserlauf und Pflanzen.⁷⁷ Insofern entzieht der Seher sich der Kultur seiner Zeit nicht; die höchste Lebensqualität findet er mit seiner Zeit in der Stadt. Es wäre darum falsch, die Offb aufgrund ihres Widerspruchs kulturell allein antigriechisch-antifrühkaiserzeitlich zu lesen.

3.1.4 Der Text von Offb 13,7.10 und der Entstehungshorizont der Offb
Kann die Offb dann Rom nur missachten? Zwei textkritische Details lassen stützen:

Der derzeitige kritische Text der Johannesoffenbarung liest in Offb 13,7a nach dem Codex Sinaiticus und jüngeren Handschriften, gegeben sei es dem danielischen Tier aus dem Meer, Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen. Der dem Codex Sinaiticus vorausgehende p⁴⁷ aus dem 3. Jh. n. Chr. und die beiden anderen Haupthandschriften A und C enthalten dagegen diese Zeile nicht; ihnen genügt die – schon erschreckende, doch noch keine organisierten Christenverfolgungen voraussetzende – Aus-

gegriffen z. B. bei B. Edelmann, *Pompa und Bild im Kaiserkult*, in J. Rüpke (Hrsg.), *Festrituale in der römischen Kaiserzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 48), Tübingen 2008, 153–167, hier 161.

Ein unterirdischer Gang in der wahrscheinlich unter Hadrian erbauten Roten Halle Pergamons schien einem Teil der älteren Forschung noch deutlicher zu sein: Er war bis unter das Podium für die Kultstatue begehbar und führte dort nach oben. Die Vermutung lag daher nahe, er habe einem Priester dazu gedient, durch die Statue zu sprechen (G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos* [s. Anm. 40] 112). Nachuntersuchungen bestätigten dies jedoch nicht. Die Treppe zum Podium wurde vielmehr noch während der Bauzeit verschlossen; s. U. Mania, *Neue Ausgrabungen – neue Aspekte in der Erforschung der Roten Halle*, in A. Hoffmann (Hrsg.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama (Türkei)* (BYZAS 1), Istanbul 2005, 21–34.

⁷⁶ Vgl. M. Labahn, „Mythische Geographie“. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: Ders./O. Lehtipuu (Hrsg.), *Imagery in the Book of Revelation* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 60), Leuven 2011, 107–143.

⁷⁷ Dazu D. Georgi, *Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in: D. Lührmann u. a. (Hrsg.), *Kirche* (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 351–372; U. Sim, *Das himmlische Jerusalem in Apk. 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* (BAC 25), Trier 1996, insbesondere 96–136; H.-J. Klauck, *Archäologie* (s. Anm. 59) 227f.

sage, dem Tier sei Macht über jeden Stamm, jede Sprache und Ethnie gegeben.

Offb 13,10b

Textus receptus (mit geringen Varianten in allen Handschriften bis auf A und in den Editionen bis Nestle-Aland ²⁵)	Übersetzung	Text in Nestle-Aland ²⁷ nach der singulären Lesart des Codex Alexandrinus	Übersetzung
<p>εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. (Stephanus 1550)</p>	<p>Luther 1545 (Rechtschreibung normalisiert): So jemand mit dem Schwert tötet, der muss mit dem Schwert getötet werden.</p> <p>King James: he that killeth with the sword must be killed with the sword.</p>	<p>εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι</p>	<p>Wenn jemand (im Begriff ist), mit dem Schwert getötet zu werden, (muss es geschehen,) dass er mit dem Schwert getötet wird.⁷⁸</p>

Offb 13,10b enthält darauf in fast allen Handschriften eine andere Nuance als im heutigen Text: Sie bekunden mit leichten sprachlichen Varianten die Überzeugung, wenigstens Mord werde unter den Menschen geahndet. Nur der Codex Alexandrinus weicht davon ab und formuliert pessimistisch, wenn jemand getötet werde, geschehe dies unausweichlich (vgl. Tabelle). Da Singulärlesarten von Handschriften meist durch Verschreibungen entstehen, entschieden sich die Editionen und Übersetzungen bis zum frühen 20. Jh. gegen A. Im 20. Jh. setzte sich die Variante von A wissenschaftlich durch, ist aber inzwischen wieder umstritten. Die jüngste Forschung stellt sie wegen der genannten Probleme einer Singulärlesart mit syntaktischen Fehlern in Frage.⁷⁹

Sollte die Editio critica maior in Offb 13,10b zum herkömmlichen Text zurückkehren und Offb 13,7a streichen, wird sich der Ort der Offb gegenüber derzeitigen Einleitungsdiskussionen erheblich differenzieren: Sie erlebt Pressionen und kennt einzelne

⁷⁸ Die Entschlüsselung des grammatisch inkorrekten Textes von A ist umstritten. Am leichtesten ist die Ergänzung von μέλλει im Vordersatz und δεῖ im Nachsatz.

⁷⁹ Vgl. A. Satake, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 301.

Opfer in den Gemeinden. Allein, sie sieht noch keine allgemeine Christenverfolgung, vertraut vielmehr darauf, wenigstens wenn es zu Morden komme, gebe es auf Erden – implizit im römischen Reich – einen Rest von Recht.

Die Offb ist also nach dem heutigen kritischen Text sozial äußerst deviant.⁸⁰ Vielleicht aber ist ihre äußerste dualistisch-pessimistische Zuspitzung erst nachträglich unter dem Eindruck der großen Christenverfolgungen im 2. und 3. Jh. entstanden. In diesem Fall würde die Offb eine kleine Differenzierung und einen kleinen Respekt vor römischem Recht wahren und sich stärker im römischen Reich verankern, als oft wahrgenommen wird.

Datierungsmäßig passt dies zur geläufigen Ansetzung unter Domitian, da es bis zu ihm Pogrome, aber noch keine organisierten Christenverfolgungen gab, stimmt aber nicht mehr zur jüngst vordringenden Spätdatierung unter Hadrian.⁸¹ Bleiben wir daher bei der herkömmlichen Datierung auf die Mitte der 90er Jahre.

3.2 *Der Euphrat und die Feinde im Osten*

Der Euphrat, die Grenze zu den Parthern, erinnerte die Römer an ihre gefährlichsten Nachbarn. Unvergessen war in frühchristlicher Zeit die Niederlage von Carrhae 53 v. Chr., bei der die parthische Reiterei ihre Überlegenheit bewies, aktueller jedoch die unglückliche Begegnung mit Vologaeses 62 n. Chr., die Nero 63 n. Chr. mühsam durch einen Kompromiss um Armenien bewältigte. Die Offb greift das Wissen um die Gefahr auf⁸² und stilisiert sie: Am Euphrat sind „Engel“, erschreckende überweltliche Boten, gebunden, die, wenn sie losgelassen sind, die Menschheit durch Reiterheere (στρατεύματα τοῦ ἵππικοῦ) aufs Schwerste gefährden (Offb 9,14–16), wie das die Parther tun, und über den Euphrat brechen die Könige des Ostens ein, wenn er zur Furt austrocknet (Offb 16,12).

Die beiden bedeutendsten Handschriften der Offb modifizieren interessanterweise Offb 9,15. Der Codex Alexandrinus sieht die Engel unbeschadet ihrer Drohung von Schmerz gezeichnet,⁸³ und

⁸⁰ Nach *L. Thompson*, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford 1990, 186–197 u. ö., konstituiert sie eine kognitive, durch ihre Grenzsetzungen sektiererisch werdende Minorität.

⁸¹ Am umfangreichsten wird die Spätdatierung von *T. Witulski*, *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 72) begründet.

⁸² Zu Allusionen auf die Parther vgl. *M. Frenschkowski*, *Parthica apocalyptica* (s. Anm. 22) bes. 31f. (zu Offb 9,13–21) und 32f. (zu Offb 16,12).

⁸³ Er liest in V. 15 ἐλυπήθησαν statt ἐλύθησαν.

im Codex Sinaiticus werden die Engel gar dazu losgelassen, dass sie nicht (!) töten (μη ἀποκτείνωσιν). Vielleicht geht die Tendenz dieser unserer Hauptzeugen auf eine nachträgliche Erleichterung zurück (es fällt altkirchlichem Denken schwer, dass Engel Leid zufügen). Jedenfalls kann sich der heutige Text auf p⁴⁷ stützen. Selbst nach diesem Text jedoch versteht die Offb den Euphrat als Grenze zu den Herrschern des Ostens. Sie beheimatet sich also trotz ihrer Distanz zu Rom innerhalb des römischen Reichs. Dessen Grenzen sind in ihr präsenter, als ihre Romkritik vermuten ließe. Wäre A zu folgen, würde sie überdies über die Not, die von der Ostgrenze kommt, trauern, und nach X würde sie sie fast schon menschen- und romfreundlich zu zügeln versuchen.

3.3 Ägypten und der Widder

3.3.1 Die Kritik an Ägypten

Ägypten, die einflussreichste Südprovinz Roms, war im 1./2. Jh. n. Chr. nicht von außen gefährdet, vielmehr reich wie – in der mythischen Erinnerung Israels – einst Sodom, die Heimat Lots.⁸⁴ Der Seher greift diese Erinnerung auf, kehrt sie jedoch zur Abwertung um: Ägypten ist nicht anders als einst Sodom Chiffre für Verfehlung (Offb 11,8; vgl. Gen 19). Trotzdem können wir die Offb kaum ohne ägyptische Einflüsse verstehen. Aus Ägypten kommt etwa das wichtigste nichtjüdische Zeugnis einer umstürzenden, im weiteren Sinne apokalyptischen Erwartung um die Zeitenwende, das Töpferorakel.⁸⁵ Es passt zur Devianz der Offb; Töpferorakel wie Offb erwarten einen Zusammenbruch der gegenwärtigen politischen Herrschaft.

3.3.2 Das Bild Christi als junger Widder

Sehr viel irritierender ist ein zweiter, für die Offb aber zentraler Aspekt: Aus Ägypten stammt der Brauch, Himmelsgestalten mit Tiersymbolen zu versehen. Er strahlt um die Zeitenwende auf Griechen und Römer aus. Darstellungen des höchsten Gottes als Ammon (Amun) – ehemals Widdergott über die Herden und

⁸⁴ Gen 13,10 verglich den Wasserreichtum des einstigen Jordangrabens mit dem des vom Nil bewässerten Ägyptens.

⁸⁵ L. Koenen, Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel (139–187) und weitere Beiträge, in: A. Blasius/B. U. Schipper (Hrsg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten (OLA 107), Leuven 2002. Zum Kontext vgl. zuletzt J. F. Quack, Ist der Meder an allem schuld? in: A. Jördens/J. F. Quack (Hrsg.), Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII. (Philippika 45), Wiesbaden 2011, 103–131.

Stadtgott Thebens, nun Zeus-Jupiter – mit Widderhörnern verbreiten sich nach Norden und Westen.⁸⁶ Im Juden- und Christentum würden wir diesen Brauch nicht erwarten, doch die größte Eigenheit der Offb – Christus in Tiergestalt zu beschreiben und zu schauen, näherhin als jungen behörnten Widder (ἄρνιον) – entspricht dem Usus der ägyptischen Mythologie.

Die Forschung bemüht sich zu Recht, das Bild durch jüdisch-christliche Traditionen zu füllen, besonders Passa, Tamid und Jes 53,⁸⁷ doch keine dieser Traditionen rückte den Begriff ἄρνιον, den jungen Widder, in die Mitte.⁸⁸ Mehr noch, die Hörner, die bei der beliebten Übersetzung „Lamm“ untergehen, gewinnen gerade angesichts des Zeus-Ammon ungeahnte Kraft: Der Christus der Offb enthüllt sich als junger Widder, der heranwächst, um die Macht der veralteten Götter einschließlich des höchsten, des Zeus, zu überwinden. Gleich sieben Hörner, gleichsam eine orientalische Sieben-Hörner-Krone, trägt das ἄρνιον deshalb (Offb 5,6); Zeus-Ammon mit seinen zwei Hörnern wird davor nicht bestehen können.⁸⁹

Die Steigerung des Widderbildes war Ägypten nicht fremd. Badjedet etwa, eine der Widdergottheiten Ägyptens, die sich in jüngerer Zeit mit Osiris und Amun-Re berührt, vermehrt in der ptolemäischen Zeit seine Köpfe und trägt über ihnen noch Hörner.⁹⁰

⁸⁶ Vgl. ein Bronzemedailion des Theos Ammon aus Mytilene vor der kleinasiatischen Küste, Abb. unter http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Zeus-Ammon_%28dessin_d%27un_m%C3%A9daille_de_bronze%29.jpg, abgerufen am 22.12.2011, und eine Terrakotta des Jupiter Ammon aus dem 1. Jh. n. Chr., Museo Barracco Rom, Abb. unter http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Museo_Barracco_-_Giove_Ammon_1010637.JPG, abgerufen am 22.12.2011. Ägypten kennt die Widderhörner daneben beispielsweise in der Darstellung Sobeks für die Macht Ägyptens und Herischefs, den die Griechen mit dem kraftvollen Herakles gleichsetzten.

⁸⁷ Übersichten bei *M.-E. Hergehelegiu*, Siehe, er kommt mit den Wolken! Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung (EHS.T 785), Frankfurt a. M. 2004, *L. L. Johns*, The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force (WUNT 2/167), Tübingen 2003, und *D. Lioy*, The Book of Revelation in Christological Focus (Studies in Biblical Literature 58), New York (NY) 2003.

⁸⁸ Hinzu kommen astrologische Aspekte, die wir allerdings nicht überziehen dürfen (gegen *B. J. Malina*, On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys, Peabody [MA] 1995 = Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen [dt. Übers. v. W. Stegemann], Stuttgart 2002, 116), denn das Sternbild Widder wird in der astrologischen Literatur nicht ἄρνιον genannt.

⁸⁹ Weiteres in *M. Karrer*, Ägyptische Einflüsse auf das Neue Testament, in: J. Eckhold/M. Sigismund/S. Sigismund (Hrsg.), Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung (FS W. Orth) (Antike Kultur und Geschichte 13), Münster 2009, 253–280, hier 275–277.

⁹⁰ Abb. unter: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Mendeswidder.jpg&filetimestamp=20090403180816>, abgerufen am 14.12.2011. Vgl. den Widder von Mendes im Ptolemäischen Tempel Deir el Medina, Luxor, Abb. unter: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Mendeswidder.jpg&filetimestamp=20090403180816>, abgerufen am 23.1.2010.

Das Bild Christi mit einem Kopf und sieben Hörnern wirkt vor antikem, ägyptisch beeinflusstem Hintergrund anders als heute machtvoll, nicht surreal.

3.3.3 Der weissagende Widder unter Bokchoris von Sais

Bokchoris und das Lamm – die wichtigsten Quellen⁹¹

Manetho fr. 64 (Synkellos nach Africanus)	Manetho fr. 65a (Synkellos nach Euseb) ⁹²	Synkellos im „Sothis-Buch“ (Waddell 246)	Ein alexandrinischer Spruch nach Plutarch, De proverbii Alexandrinorum (ed. O. Crusius, Tübingen 1887, p. 12 Nr. 21)	Aelian, De natura animalium 12,3	Töpferorakel nach OxyPap 2332, 34
Unter Bokchoris von Sais „sprach ein junger Widder“ (ἀρνίον ἐφθέγγατο)	Gleichfalls: Unter Bokchoris von Sais „sprach ein junger Widder“ (ἀρνίον ἐφθέγγατο)	Analog: Unter Bokchoris „habe ein junger Widder gesprochen“ (ἀρνίον φθέγγασθαι)	„Der junge Widder hat zu dir gesprochen“ (τὸ ἀρνίον σοι λελάληκεν; die Ägypter haben aufgeschrieben, dass er mit menschlicher Stimme spreche)	Die Ägypter behaupten, in der Zeit des Bokchoris sei ein achtfüßiges, doppelt beschwanztes Schaf (ἀρήν) geboren und habe gesprochen. Und sie besingen zwei Köpfe des Schafes und sagen, es sei vierhörinig gewesen (καὶ δύο κεφαλὰς ἄδοθσιν τῆς ἀρνός καὶ τετράκερω γενέσθαι φασὶ τὴν αὐτήν)	An den Griechen werde sich erfüllen, was „das Lamm schön sagte“ (ἀμ[μ]νός τεῒφη καλῶς) ⁹³

Vielleicht kommt eine weitere ursprünglich ägyptische Tradition hinzu.⁹⁴ Manetho (3. Jh. v. Chr.)⁹⁵ berichtet von einem weissagenden Widder (ἀρνίον), der unter Bokchoris von Sais (718–712 v. Chr.) eine schauerhafte Zukunft angesagt habe. Zwischen dem 3. Jh. v. und 2. Jh. n. Chr. wurde dieser weissagende Widder örtlich bis ins Göttliche hinein verehrt. Seine Züge steigerten sich surrealistisch; Aelian, nat. 12,3, kritisiert im 2. Jh. n. Chr. eine Legendenfassung mit zwei Köpfen, vier Hörnern usw.⁹⁶ Ein Orakel dieses Lammes ging in die Papyri ein.⁹⁷ Besonderen Reiz besitzt es, weil die griechische Wiedergabe anders als bei den Vorstellungen des Pascha (πάσχα), des Tamidopfers, des Lammbildes aus Jes 53 (ἀμνός) oder des Sternbilds Widder (κρῶν) wie die Offb die ungewöhnliche Namensform ἀρνίον bevorzugt, wenn diese auch nicht alleine belegt ist (vgl. Tabelle).⁹⁸

Dürften wir dieses Feld einbeziehen, würde Christus, der junge Widder, die Dimensionen der überlegenen Gottheit, der Macht

⁹¹ Wiedergabe der Quellen bis auf das Töpferorakel nach *H. J. Thissen*, Das Lamm des Bokchoris, in: A. Blasius/B. U. Schipper (Hrsg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Leuven 2002, 137f.

⁹² Fr. 65b (*Euseb*, Chr. I armen. Version) lässt sich mit „Bokchoris Saites [...] sub quo agnus locutus est“ wiedergeben.

⁹³ Nach *L. Koenen*, Töpferorakel (s. Anm. 85) 157Anm. 52, kombiniert die Syntax, einen virtuellen Relativsatz und die Partikel τε.

⁹⁴ Von der Forschung bislang angesprochen, indes nicht breit akzeptiert, vgl. bes. *M. Karrer*, Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung, in: U. Mell/U. B. Müller (Hrsg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS J. Becker) (BZNW 100), Berlin 1999, 392–417, hier 409, und *L. L. Johns*, Lamb Christology (s. Anm. 87) 47–52 (kritisch).

⁹⁵ Fr. 65a Syncellus p. 140.

⁹⁶ S. Suda s.v. ἀρνίον.

⁹⁷ Vienna P.Dem.D. 10000, geschrieben laut Kolophon 4 n. Chr.; die Erstfassung dieses Orakels entstand wahrscheinlich nach 130 v. Chr., beweist mithin die Erweiterung von Orakeln dieser Gestalt und ihre Überlieferung um die Zeitenwende; Text in *K.-Th. Zauzich*, Das Lamm des Bokchoris, in: Papyrus Erzherzog Rainer. Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1983, 165–174 mit Tafel 2; kleine Korrekturen zum Text in *H. J. Thissen*, „Apocalypse Now!“ Anmerkungen zum Lamm des Bokchoris, in: *W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems* (Hrsg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Part II. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (OLA 85), Leuven 1998, 1043–1053. Datierung bei *H. J. Thissen*, Das Lamm des Bokchoris, (s. Anm. 91) 114–138, hier 125 (Kolophon), 125/135 (Erstfassung des auf dem Papyrus zitierten Fluch-Orakels).

⁹⁸ Daneben gab es die Bezeichnung „Lamm“. Sie war demotischer Ausgangspunkt, wenn wir Vienna P.Dem.D. 10000 folgen, und geht in die Referenz des Töpferorakels OxyPap 2332, 34 ein (ἀμνός). *H. J. Thissen*, „Apocalypse Now!“ (s. Anm. 97) 1046f., erwägt, das spiegele einen ursprünglichen Personennamen, also einen Seher, der Pe-ḥyḥ geheißene habe. Hätte er recht, würde die Stilisierung zum ἀρνίον die Mythisierung begleiten und wäre für diese charakteristisch.

und der Kraft zur Zukunftsansage in sich vereinen. Wir müssen dazu die weitere Forschung abwarten. Derzeit genügt die Problemanzeige: Wenn die Offb alexandrinische Einflüsse aufgreift und diese, wie einst Semler meinte, über das griechische Judentum vermittelt sind, führen sie uns nicht in ein von der Umwelt abzuhebendes „fanatisches“ Judentum, sondern tief in den jüdisch- und christlich-ägyptischen Kulturkontakt vor dem Horizont der hellenistischen Welt hinein.

3.4. Ein drittes Zwischenergebnis

Die Offb sieht den Lebensraum ihrer Zeit kritisch. In ihren Augen stigmatisiert das römische Reich die Menschen, die auf Gott hören. Der Euphrat bringt Bedrohung aus dem Osten, und Ägypten lockt in seinem Reichtum zur Verfehlung wie einst Sodom. Trotzdem kann sich die Offb den Einflüssen der gelebten Kultur nicht entziehen. Antik-städtisch bleibt ihr Ideal des himmlischen Jerusalem, und wenn Offb 13,10 zum alten Editionsstand zurück zu revidieren ist, vertraut der Seher noch dem römischen Strafrecht gegen Pogrome, was wiederum für eine Datierung vor die staatlich gesteuerten Christenverfolgungen, am wahrscheinlichsten in die 90er Jahre, spricht. Die Grenze am Euphrat ist deshalb, genau gesehen, dunkel, weil der Seher die Ängste Roms vor den Völkern des Ostens teilt. Aus dem Süden, dem glanzvoll-reichen Ägypten, scheint er sogar einen prägenden Einfluss auf seine Christologie zu beziehen. Diese Einbettung verwehrt es, nur beim Gegensatz zu verweilen, und vermehrt die religionsgeschichtliche Faszination der Offb.

4. Christus und die Götter

Das Bild des Widders geleitete uns zur Christologie. Setzen wir deshalb dort, bei der Christologie und der Begegnung mit fremden Göttern, die Beobachtungen fort.

4.1 Das Christusbild in Offb 1

Christus erscheint in Offb 1 inmitten von sieben Leuchtern (ἑπτὰ λυχνίαι, Offb 1,12f.). Sein Angesicht leuchtet wie die Sonne (der Helios; ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει, Offb 1,16). Sieben Sterne (ἑπτὰ ἀστέρες) trägt er in seiner Rechten (Offb 1,16.20), und die Schlüssel des Todes und des Hades besitzt er (ἔχω τὰς κλεῖς

τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἄδου, Offb 1,18). All diese Motive sind für uns relevant:

4.1.1 Helios

Die Wiedergabe von Offb 1,16 mit Helios ist plastischer als die Übersetzung Sonne, denn die Antike liebt das Bild des personifizierten Helios. Auf einer Münze des Jahres 42 v. Chr. leuchtet das Angesicht des Helios über der späten römischen Republik.⁹⁹ Sieben goldene Strahlen formen einen Kranz über seinem Haupt – gegenbildlich überboten in den sieben goldenen Lichtern von Offb 1,12f. Der Köcher hinter dem Gesicht, ein Attribut Apolls, identifiziert Helios mit Apoll, und die Rückseite ergänzt Mond und Sterne. Der Himmel ist Rom wohlgesonnen, signalisiert die Münzprägung.

Nach der Vergottung des Augustus tritt dessen Gesicht in das Bild ein. Auch er leuchtet nach seiner Erhebung zu den himmlischen Göttern wie der Helios zwischen den Sternen.¹⁰⁰ Das Licht der Sonne bzw. des Sonnengottes, des Helios, wird zum Motiv des Kaiserkultes.

Domitian greift darauf nach dem frühen Tod eines Sohnes zurück. Zwischen 82 und 84 n. Chr. lässt er einen Aureus prägen, der auf der Vorderseite die Büste der Domitia trägt und auf der Rückseite seinen Sohn verherrlicht (Inscription DIVUS CAESAR IMP[eratoris] DOMITIANI F[ilius]): Auf einem Globus mit Meridianen thront das Kind wie der junge Jupiter. Spielerisch greift es nach den Sternen oder spielt sogar mit ihnen.¹⁰¹ Die Forschung ist uneins, ob die sieben Sterne die Planeten, das Sternbild des Großen Bären oder die göttliche Fülle der Sterne symbolisieren sollen, unter die alle vergotteten Herrscher aufgenommen sind.¹⁰²

Die Kontroverse trifft sich mit dem Streit um die Deutung des Siebengestirns in Offb 1,16.20. Wir müssen sie nicht entscheiden, denn die Pointe trifft alle Aspekte: Der jugendliche Caesar spielt mit den Sternen des Himmels und der Kaisergeschichte, der men-

⁹⁹ BMCRR Rome 4285; Crawford 494/20a; Abb. unter: <http://www.nbeonline.de/zvimg.FAU?sid=C58C2661&DM=1&apos=5391&ipos=1&hst=1&rpos=nbe.jpg> und <http://www.nbeonline.de/zvimg.FAU?sid=C936C991&DM=1&apos=5391&ipos=2&hst=1&rpos=nbe.jpg>, abgerufen am 3.2.2011.

¹⁰⁰ Nachweise im numismatischen Anhang bei O. Cremer, „Das sagt der Sohn Gottes“. Die Christologie der Sendschreiben der Johannesoffenbarung (Diss. masch. Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel 2012), 250 (Roman Prov. Coinage 965), der das Material in die Forschung einbringt.

¹⁰¹ BMCRE Domitian 62; RIC Domitian 213; Abb. unter: <http://www.nbeonline.de/doindex.FAU?sid=A40519894&dm=1&ind=3>, abgerufen am 12.1.2012.

¹⁰² Diskussion bei H.-J. Klauk, Archäologie (s. Anm. 59) 208–210.

schensohnähnliche Christus aber hat sie fest – verbindlich und machtvoll – in der Hand (ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ, Offb 1,16). Der jugendliche Caesar mag den Globus beanspruchen; Christus überstrahlt ihn in der Zuwendung zu seinen Gemeinden, vermittelt über die Identifikation der Sterne mit den Gemeindeengeln.

4.1.2 *Thanatos und Hades*

Von der himmlischen Höhe begeben wir uns zum katachthonischen Raum. Die Johannesoffenbarung spricht in Offb 1,18 von Hades und personifiziert ihn, wie nochmal in Offb 6,8. Sie meint also nicht die Hölle, wie Luther übersetzte,¹⁰³ oder, was die Einheitsübersetzung nahelegt, die Unterwelt als Abstraktum, sondern antwortet unmittelbar auf die religiösen Vorstellungen der Umwelt um Hades und sein Reich.¹⁰⁴ Verschllossen ist dieses; den Schlüssel trägt bei den Griechen Hekate – sie heißt in den orphischen Fragmenten und Hymnen Schlüsselträgerin (κλειδοῦχος; Orph. Frg. 316; Orph. Hymn. I 7) –, ein Unterweltsrichter¹⁰⁵ oder – falls eine Szene den Herrscher und den Raum der Unterwelt unterscheidet¹⁰⁶ – Pluto. Pausanias sah so in Olympia eine Weihegabe, die Pluto mit Schlüssel darstellte (ἔχει [...] κλεῖν), weil er den Hades verschließe, so dass niemand aus diesem zurückkehre (Pausanias V 20,3). In Ägypten entspricht diesem Anubis; er ist derjenige, „der die Schlüssel zu denen beim Hades hat“ (ἔχων τὰς κλεῖδας τῶν καθ' ἄδου; PGrM IV 341f.). In der römischen Kaiserzeit verschmelzen darauf die Traditionen. Ein magischer Spruch ruft Hekate, Pluto und den schlüsselhaltenden (κλειδοῦχος) Anubis zusammen an (PGrM IV 1459–1466). Bildwerke mit dem Schlüssel sind selten, doch findet sich gelegentlich ein Beispiel.¹⁰⁷ Die Offb fügt sich hier ein, setzt aber wieder den Ge-

¹⁰³ M. Luther, WA.DB 7, 424, 13.

¹⁰⁴ Das ist in Israel nicht neu: Schon Hiob 26,6 LXX (nackter Hades) und Hos 13,14 LXX (Hand des Hades) personifizieren Hades (Hos 13,14 vielleicht auch Thanatos).

¹⁰⁵ Gerne Aiakos: Apollodor, bibl. III 12,6 (G. Strecker/U. Schnelle u. a. [Hrsg.], Neuer Wettstein II 2, Berlin 1996, 1469).

¹⁰⁶ Insofern müssen wir eine räumliche Deutung des Hades an unserer Stelle (wie sie K. Huber, Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung [NTA.NF 51], Münster 2007, 182f. favorisiert) nicht ganz ausschließen. Die räumliche Vorstellung ist allerdings weniger wichtig als die Personalisierung, denn für die Unterwelt als Raum verwendet die Offb ἄβυσσος (Schlüssel zum Abyss / der Unterwelt Offb 9,1; 20,1).

¹⁰⁷ Proserpina und Pluto mit Kerberos (vorn zwischen ihnen) und dem Attribut des Schlüssels für die Unterwelt sehen wir so auf einem Relief aus Konstanz, um 200 n. Chr., das sich im Muzeul Național de Istorie a României, Bukarest befindet. Abb. <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:HadesWithKeyAndKerberos.png> (= LIMC IV/2 [1988] S. 229; abgerufen am 20.12.2011), in die Forschung eingebracht durch O.

genakzent: Christus, der mehr noch als die himmlischen Götter leuchtet, ist Hekate, Pluto, den Unterweltsrichtern, Hades und Anubis überlegen; er öffnet das Reich des Todes und des Hades, weil er, der tot war, lebt (Offb 1,18).¹⁰⁸

4.1.3 Die Reminiszenz einer ehernen Statue

Wagen wir vor diesem Hintergrund einen letzten, irritierenden Hinweis. Der Menschenähnliche von Offb 1 ist anders als etwa der Helios, dessen Gewand nicht bis zum Boden reicht,¹⁰⁹ bekleidet bis zu den Füßen und um die Brust gegürtet. Die Offb nimmt gezielt jüdische Tradition auf (vgl. bes. Dan 10,5f.9f.16.18): Der Menschensohn gehört nach Israel, nicht zu den Völkern. Dennoch erinnert die Szene an eine ehernen Statue, denn die Füße sind Libanon-Erz gleich, das in einem Schmelzofen gebrannt ist (Offb 1,15). An dieser Stelle steht die erwähnte, auffällige Inkongruenz des Partizips *πεπυρωμένος*; sollte der Seher über der Nähe seiner Christusvision zu einer Götterstatue erschrecken und deshalb eine Inkongruenz einfügen? Die Stilisierung des Erzes zu einer in den antiken Quellen sonst nie belegten Legierung von *χαλκός* (Kupfer / Bronze) spricht dafür; *χαλκολίβανον* ist Hapaxlegomenon.

4.2 Der starke Engel von Offb 10,5 und Helios

Bleiben wir auf der Spur des Helios. In der Beschreibung des starken Engels von Offb 10,1–5 taucht er noch einmal auf: Bekleidet ist der Engel mit einer Wolke, so dass er gleichsam in die Wolken

Cremer, Christologie (Anm. 100) 254. Proserpina vertritt auf diesem Relief auch Persephone / Hekate und Pluto den Hades.

¹⁰⁸ Interessant für die Schlüsselsymbolik ist auch der Mithraskult, dessen Ausbreitung im römischen Imperium im 1. Jh. n. Chr. beginnt, den Abfassungsraum der Offb aber erst etwas später erreicht. Das löwenköpfige männliche Wesen dieses Kultes wird von *F. Cumont*, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit* (dt. Übers. v. G. Gehrich), Leipzig³1923, 215f., und *M. J. Vermaseren*, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (dt. Übers. v. E. Cartellieri-Schröter) (Urban-Bücher 83), Stuttgart 1965, 95–97, als Gott der Zeit gedeutet („Aion“, bzw. bei Cumont „Kronos“). Das Wesen ist häufig mit einem oder zwei Schlüsseln abgebildet, die es in der Rechten bzw. in beiden Händen hält. Vermaseren sieht darin Züge des Janus, der die Schlüssel zur Unterwelt verwaltet (vgl. ebd.). Fotografien gut erhaltener Darstellungen bietet *M. J. Vermaseren*, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*. Bd. I, Den Haag 1956, Fig. 85-Mon. 312; Fig. 86-Mon. 314; Fig. 157-Mon. 551. Für den Hinweis danke ich Prof. Dr. D. Zeller.

¹⁰⁹ Vgl. Statuette des Helios mit den sieben Strahlen der Sonnenkrone und ehernen Füßen aus Ägypten, 2.–3. Jh. n. Chr., Louvre, Abb. unter http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Statuette_Helios_Louvre_Br344.jpg, abgerufen am 21.6.2011.

ragt, und das Gesicht des Helios trägt er (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, Offb 10,1). Seine Füße sind wie Feuersäulen (Offb 10,1), stehend auf dem Meer und auf dem Land (ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, Offb 10,5).¹¹⁰

Die jüngste Forschung (Witulski¹¹¹ nach Vorbereitung durch Aune¹¹²) sieht hier ein kritisches Gegenbild zum Koloss von Rhodos, der über 30 m hohen Bronzestatue des Helios, die 292 v. Chr. am Hafeneingang von Rhodos aufgestellt wurde und zwischen 227 und 223 v. Chr. infolge eines Erdbebens umstürzte. In der frühen Kaiserzeit lag sie am Boden, war aber noch nicht abgetragen. Die Feuersäulen könnten dazu passen; sie evozieren vielleicht die gehärtete Bronze und das Leuchtfeuer für die Schiffe.

Ein Motiv der Dichtung macht den Text noch plastischer. Die Anthologia Graeca bewahrte das Widmungsgedicht auf die Statue, das rühmte, sie stehe „nicht allein über dem Meer, sondern auch auf dem Land“ (οὐ γὰρ ὑπὲρ πελάγους μόνον ἄνθεσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν γῆ).¹¹³ Die Offb weicht davon sprachlich ab (Offb 10,5 steht θάλασσα, nicht πέλαγος). Doch eine implizite Polemik lässt sich greifen: Der Helios von Rhodos, für viele ein Weltwunder,¹¹⁴ liegt darnieder. Der mächtige Engel des einen Gottes dagegen steht fest. Wie kraftvoll muss dann der Menschensohnähnliche von Kap. 1 sein, der diesen Engel überstrahlt!

4.3 Die Auseinandersetzung mit Apoll

4.3.1 Apoll, der Herr der Tiere, und Offb 9

Begeben wir uns von Helios zu Apoll, dem Gott, den Rom besonders schätzte und mit seinen Herrschern assoziierte, seit Augustus sein Haus am Apollotempel auf dem Palatin errichtete. Die Antike nahm ihn nicht allein als Herrn des Lichts, der Musik und

¹¹⁰ Die Frage, ob die Vision wegen ihrer Bezüge zu Offb 1 als Aktualisierung der Christusvision zu deuten ist, stellen wir hier zurück; Diskussion bei E. F. Lupieri, A Commentary on the Apocalypse of John (Italian Texts and Studies on Religion and Society), Grand Rapids (MI) 2006, 166–168.

¹¹¹ T. Witulski, Implizite Polemik durch Parallelisierung. Der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός (Apk 10,1f.5), der Gott Helios und der Koloss von Rhodos, in: O. Wischmeyer u. a. (Hrsg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur (BZNW 170), Berlin 2010, 543–575.

¹¹² D. E. Aune, Rev II (s. Anm. 10) 556f.; vorsichtiger ist H.-J. Klauck, Archäologie (s. Anm. 59) 225.

¹¹³ Anthologia Graeca VI 171, Z. 5, wiedergegeben bei T. Witulski, Polemik (s. Anm. 112) 569.

¹¹⁴ Antipatros von Sidon listete den Koloss 130 v. Chr. in der uns erhaltenen Literatur erstmalig als Weltwunder, vgl. Anthologia Graeca IX 58.

Kunst wahr, sondern ebenso als Herr der Tiere¹¹⁵ und Gott mit dem Köcher, der die Griechen vor Troja mit seinen Pestpfeilen wütend niederstreckte.¹¹⁶ Löwen begleiteten ihn in orientalischer Tradition,¹¹⁷ und „Wolfsgott“ nannte ihn Aischylos in seiner erschreckenden Macht.¹¹⁸ Cassandra benützt in der Orestie die Volksetymologie, der Name Apollon leite sich vom Verb „verderben“ (ἀπολλύναι) ab (Archilochos, fr. 26.5f), und klagt, Apoll sei „mein Vernichter“ (ἀπόλλων ἐμός) und habe vernichtet (ἀπόλεσας; Aischylos, Agam. 1081f). Das Wortspiel¹¹⁹ und das Ringen mit dieser dunklen Seite Apolls setzte sich daraufhin durch die ganze Antike bis Macrobius fort.¹²⁰

War er wohlgesonnen, fungierte der zerstörerische Herr der Tiere apotropäisch. Das berühmteste Exempel bot Athen. Es ehrte den „Apollon Parnopios“ auf der Akropolis, weil er eine Heuschreckenplage abwehrte. Peisistratos errichtete als Zeichen eine Heuschrecke. Nach deren Verwüstung im Perserkrieg schuf Phidias eines seiner berühmtesten Kunstwerke, den Apoll mit Bogen und Heuschrecke, den Pausanias noch im 2. Jh. – etwas nach Abfassung der Offb – bewunderte;¹²¹ die berühmteste erhaltene Kopie bildet der Kasseler Apoll.¹²²

Offb 9,3–11, die fünfte Posaunenplage, gewinnt vor diesem Hintergrund Tiefe. Heuschrecken, die athenisch-klassischen Begleittiere Apolls kommen dort über die Erde. Sie quälen die Menschen mit Zähnen wie von Löwen, den orientalischen Begleitern Apolls (Offb

¹¹⁵ Vgl. Stater aus Bruttium Caulonia ca. 520–500 v. Chr.; Apollo mit Daimon auf dem Arm und begleitendem Hirsch, Abb. unter <http://www.nbeonline.de>, abgerufen am 25.6.2012, und eine Darstellung von Apollo mit Lorbeerkranz; Rückseite: Rabe mit Lorbeer; 85 n. Chr., Abb. ebd.

¹¹⁶ Ilias I, 43–53. Agamemnon löste den Zorn aus, weil er die Freigabe der Tochter des Apollon-Priesters Chryses verweigerte.

¹¹⁷ H. Cahn, Die Löwen des Apollon, in: MH 7 (1950) 185–199 (<http://dx.doi.org/10.5169/seals-8980>, abgerufen am 13.9.2011).

¹¹⁸ Agam. 1257. Apollo Lykios („der Wölfische“) war und ist der bekannteste Typus für den Herr der wilden Tiere.

¹¹⁹ Das sich schon in Ilias I 10 andeutet.

¹²⁰ Vgl. bes. Euripides, Phaeton fr. 781,11f.; Plato, Krat. 404D,405E (er suchte die Angst vor der Etymologie abzuwehren); Apollodoros Ath., FGH 244F 95.10/Macrobius I 17.9f., schließlich Scholion zu Aischylos, Agam. 1082 (das den Namen Apoll unmittelbar durch ἀπολλύων kommentiert).

¹²¹ Hesybios s.v. katachene und Pausanias I 24,8; vgl. V. Fadinger, Griechische Tyrannis und alter Orient, in: K. A. Raaflaub/E. Müller-Luckner (Hrsg.), Anfänge politischen Denkens in der Antike (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 24), München 1993, 263–316, hier 280.

¹²² Abb. einer Rekonstruktion mit den in der Kopie verlorenen Attributen unter: http://www.skulpturhalle.ch/sammlung/highlights/2009/11/kasseler_apoll.html, abgerufen am 14.6.2011.

9,8), und haben über sich einen König, der auf Griechisch „Apollon“, „Verderber“, heißt (ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων, V. 11). Die Volksetymologie für Apollon ist mit Händen zu greifen. Teile der alten Textüberlieferung bemerkten die Camouflage und explizierten den Namen Apollon gelegentlich,¹²³ Bousset brachte den Befund nach H. Grotius in die neuere Forschung ein.¹²⁴

Die Szenerie erlaubt, die Beobachtungen noch zu verbreitern: Die Heuschrecken greifen an wie Pferde, die bereit sind zum Krieg (Offb 9,7). Das nimmt nicht nur Joel 2,4f. auf, sondern evoziert bei Leserinnen und Lesern aus den Völkern auch die kriegerische Macht Apolls; vor allem die römische Republik liebte phasenweise Münzen, die Apoll und einen angreifenden Reiter zeigten.¹²⁵

Die Heuschrecken erhalten darüber hinaus die Macht, Schwänze und Stacheln von Skorpionen (Offb 9,5.10). Dies übersteigt die Ikonographie Apolls, nicht aber die seines ägyptischen Äquivalents Horus. Dieser ergreift auf vielen magischen Stelen den Skorpion.¹²⁶ Wie Symbole der Göttin Selkit, die in magischen Figuren den Leib des Skorpions mit einem anthropomorphen Antlitz vereint, soll das die Menschen schützen. Zum wiederholten Male stoßen wir so auf die Integration von griechischer, römischer und ägyptischer Ikonographie in der Offb. Sie bedient sich der späthellenistisch-frühkaiserzeitlichen Kulturbegegnung, um ihre Pointe zu vertiefen: Der Schutz, den die Völker von ihren Göttern erwarten, bricht zusammen. Der gegen die wilden Tiere schützende Gott – bei den Griechen Apoll, bei den Ägypten Horus – stürzt. Er ist kein Gott des Lichtes und des Himmels, sondern entspricht dem hebräischen Abaddon, dem Abgrund der Unterwelt; Hiob 26,6 LXX überträgt אַבְדֹּן mit „Verderben“ und stellt dies in den Parallelismus zu Hades.¹²⁷ Mehr als ein katachthonischer Engel bleibt von Apoll nicht übrig (Offb 9,11).

¹²³ Nachweise in H. C. Hoskier, Concerning the Text of the Apocalypse. Collation of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition, Together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers. 2 Bde., London 1929, II 247.

¹²⁴ W. Bousset, Offenbarung (s. Anm. 32) 301, nach H. Grotius bei A. Calovius, Biblia Illustrata Novi Testamenti II, Dresden/Leipzig 1719, 1808b.

¹²⁵ Vgl. Römischer Denar 82 v. Chr.; Vorderseite Apoll mit Lorbeerkranz, Rückseite angreifender Reiter mit Speer; mehrere Abbildungen im Internet.

¹²⁶ Vgl. eine Horusstele ptolemäischer Zeit aus dem Kunsthistorischen Museum Wien; Horus hält den Skorpion in seiner Hand, Abb. unter http://bilddatenbank.khm.at/images/500/AE_INV_4137_1.jpg, abgerufen am 5.2.2011.

¹²⁷ Vgl. Hiob 22,28 etc. Die weiteren Belege in den Kommentaren bis A. Satake, Offenbarung (s. Anm. 79) 247 z.St.

4.3.2 Apoll und die apokalyptischen Reiter

Zu erwägen ist, ob der Apollomythos darüber hinaus die berühmteste Visionenreihe der Offb, die der apokalyptischen Reiter (Offb 6,1–8), beeinflusst. Unstrittig aktualisieren die Reiter die über die Erde ziehenden Pferde Sacharjas (Sach 1,8–10; 6,1–8) unter Anspielungen auf die Zeitgeschichte. Das Schwert des zweiten Reiters, bei Sach 1 und 6 nicht erwähnt, wird zur mörderischen μάχαιρα der Griechen und die Waage des dritten Reiters, die gleichfalls in Sach 1 und 6 fehlt, zum Zeichen für die im 1./2. Jh. n. Chr. gefürchteten Teuerungen. Der vierte Reiter schließlich greift den katachthonischen Mythos auf, dem wir begegneten: Hades begleitet das letzte erschreckende Pferd.

So drängt sich die Frage auf, ob nicht auch der erste Reiter eine mythische Vertiefung oder Kontrastierung erlaubt. Tatsächlich bringt dieser Reiter im Text anders als in seiner jüngeren Wirkungsgeschichte nicht einen einzelnen Schrecken, sondern empfängt den Siegeskranz (καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος καὶ ἐξῆλθεν νικῶν, Offb 6,2). Er ist, antik gelesen, nicht wie in berühmten Bildern seit Dürer die Plage des Kriegs, sondern der Triumphator, dessen Krieg gewonnen ist. Der Bogen des ersten Reiters könnte sich dazu fügen: Ein Teil der Forschung schlug vor, in ihm das uns inzwischen vertraute Symbol Apolls zu lesen. Dann verschmilzt der Triumphator mit dem kriegerisch-mörderischen Hochgott Roms und der Griechen.¹²⁸

Die Pointe verstärkt sich, wenn die Adressaten mit einer besonderen Tradition Kleinasiens vertraut wären, die einen Kult für Men-Sabazios-Sozon mit Helios-Apoll verknüpfte: Dieser Kult verehrte gelegentlich Apoll als Reiter. Eine Darstellung aus dem 3. Jh. n. Chr.¹²⁹ – ein früheres Relief ist mir nicht bekannt¹³⁰ – trägt die Inschrift Ἀπόλλωνι Ἐυχὴν, „ein Gelübde/Gebet für Apoll“. So begegnet uns hier der rettende Apoll, dem der Beter Gelübde und Gebet widmet.

In diesem Fall gälte der Triumphator Apoll in der Umwelt als Retter, in der Offb dagegen würde er sich verkehren zum Bringer des Todes. Falls Offb 6,2 Apoll ins Bild setzt, stünde er schauderregend siegreich über all den Schrecken auf Erden, die nun be-

¹²⁸ Vgl. bes. A. Kerkeslager, Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6, in: JBL 112 (1993) 116–121.

¹²⁹ Abb.unter: LIMC II/2 (1984) Apollon 487a S. 221. Apoll reitet dort mit der Doppelaxt (wie der Reitergott Sozon), Gesicht und Oberkörper dem Betrachter zugewandt.

¹³⁰ Häufiger begegnet der reitende Apoll in einem thrakischen Typ: LIMC II/2 (1984) S. 283–284.

ginnen; er begönne seinen Ritt vom Hochgott zum Herrn des Abgrunds.

Denkbar ist gleichfalls eine kühne Umkehrung des Mythos, da das erste Pferd weiß wie das Pferd des Logos von Offb 19,11–13 auftritt: Die Vision könnte signalisieren, dass über allen noch kommenden Reitern eine weiße, helle Zuwendung und Kraftäußerung Gottes steht. Dann wäre der erste Reiter, ganz ungewohnt gelesen, Zeichen für den Triumph Gottes und Christi, der dem Apoll Siegeskranz und Bogen entreißt, wie eine umfangreiche Diskussion des letzten Jahrzehnts zeigt.¹³¹

Von Apoll bliebe gleichwohl auch dann noch eine Reminiszenz: Der Tod kommt in Offb 6,8 durch Schwert, Hunger und wilde Tiere (ὕπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς). Die Tiere tauchen scheinbar unmotiviert auf; sie sind zuvor nicht erwähnt. Vor dem Hintergrund Apolls jedoch ergeben sie einen vorzüglichen Sinn, denn der hohe Apoll der Völker ist, wie wir sahen, Herr der Tiere. Wer auf ihn vertraut, den reißt er also, wenn nicht durch seinen Bogen, dann durch seine Tiere in den Abgrund.¹³²

4.4 Ein viertes Zwischenergebnis

Die Präsenz der antiken Götterwelt in der Offb bedarf noch mancher Forschung, doch die große Linie ist sichtbar: Was die Götter an positiven Assoziationen erlauben, geht an Christus über und wird von ihm übertroffen, angefangen beim Licht des Helios. Den Göttern der Völker bleibt umgekehrt der Abgrund. Sie sin-

¹³¹ Zur Debatte *J. Herzer*, Der erste apokalyptische Reiter und der König der Könige. Ein Beitrag zur Christologie der Johannesapokalypse, in: NTS 45 (1999) 230–249; *J.-W. Taeger*, Hell oder dunkel? Zur neueren Debatte um die Auslegung des ersten apokalyptischen Reiters, in: Ders. (D.C. Bienert/D.-A. Koch Hrsg.), *Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003* (FRLANT 215), Göttingen 2006, 139–156; *M. Öhler*, Die vier Reiter (Apk 6,1–8). Die Apokalypse des Johannes und ihre Rezeption, in: G. Adam/U. Körtner/W. Pratscher (Hrsg.), *Wiener Jahrbuch für Theologie* 6, Wien 2006, 85–98, und mehrere Studien von *M. Bachmann*, bes.: Die apokalyptischen Reiter. Dürers Holzschnitt und die Auslegungsgeschichte von Apk 6,1–8 (mit 8 Abbildungen), in: ZThK 86 (1989) 33–58 (wieder erschienen in *ders.*, Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament [NTOA/StUNT 91], Göttingen 2011); *ders.*, Noch ein Blick auf den ersten apokalyptischen Reiter, in: NTS 44 (1998) 257–278.

¹³² Allemal gälte das, wenn in Offb 6,8 mit dem Codex Alexandrinus ἄθάνατος (der „Unsterbliche“) statt θάνατος (Tod) zu lesen wäre; dann wäre der letzte Reiter ein Zweigespann aus Athanatos und Hades, d. h. unsterblich-himmlichem und katachthonischem Gott der Völker; vgl. *M. Karrer*, Apoll und die apokalyptischen Reiter, in: M. Labahn/M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), Leipzig 2012, 223–251.

ken ab in den Raum des Todes, weil sie das Leben in der Welt zum Tod regieren. Wer sich auf Erden an sie hält, mag deshalb das Leben anders als die Nachfolger des einen Gottes und Christi genießen – das streitet die Offb nicht ab –, aber Rettung findet er durch seine Götter nicht. All die Macht, die die Götter zu besitzen scheinen, trägt. Unversehens entwickelt die Offb härteste Polemik und bewahrt dennoch durch die Polemik die stärksten neutestamentlichen Reminiszenzen an die antike Götterwelt von den göttlichen Gestirnen über den himmlischen Apoll bis zur Unterwelt und ihrem Herrn, Hades.

5. Die Himmelsfrau, das Kind und der Drache in Offb 12

5.1 Mythen und Religionsgeschichte

Beschließen wir die Untersuchung mit einigen Beobachtungen zu Offb 12. Die religionsgeschichtliche Schule erschloss dieses Kapitel über den altorientalischen Mythos. Die jüngere Forschung verweist zeitnäher auf den Isis- und Apollkult; denn Apoll wie auch die ägyptischen Götter wurden in Kleinasien verehrt,¹³³ und der Isis-Horus-Seth und der Leto-Apoll-Python-Mythos erzählen je auf ihre Weise den alten „combat myth“ vom grundlegenden Kampf eines Widersachers in Drachengestalt gegen eine überweltliche Frau und ihr Kind.¹³⁴ Die Offb teilt ihren Leserinnen und Lesern den Kampf und Sieg gegen einen mythischen Aufstand verwandt zu großen Erzählmustern ihrer Götterwelt mit.¹³⁵ Das Kapitel vereint Traditionen Israels mit solchen der Völker.¹³⁶

¹³³ A. Hoffmann (Hrsg.), *Ägyptische Kulte* (s. Anm. 75). Die Isisheiligtümer von Ephesus und Pergamon sind noch nicht sicher identifiziert. Isis ist am bekanntesten in der Hierophorenschrift IvP 336 genannt.

¹³⁴ A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Missoula (MT) 1976, bes. 66, Quellen 62–67 (Hyginus, *Fabulae* 140 usw.); P. Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12* (TANZ 19), Tübingen 1996; J. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12* (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001; M. Koch, *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12* (WUNT 2/184), Tübingen 2004.

¹³⁵ J. Doehhorn, *Prophetie* (s. Anm. 2), versucht anders eine Deutung des Kapitels strikt als schriftgelehrte Prophetie und kritisiert die religionsgeschichtliche Betrachtung (Abwertung der Vergleichstexte aus den Völkern bei ihm S. 20). M.E. sind in einer Gesamtinterpretation religionsgeschichtlicher und schriftgelehrter Zugang gleichermaßen zu berücksichtigen.

¹³⁶ Vgl. S. Schreiber, *Die Sternenfrau und ihre Kinder* (Offb 12). Zur Wiederentdeckung eines Mythos, NTS 53 (2007) 436–457 u. v. a.

Der ägyptische Einfluss auf Offb 12 ist dabei auffällig stark. Die Himmelsfrau in V. 1 ähnelt Isis so sehr, dass die Ikonographie der Himmelskönigin Isis mit Horus als dem neu geborenen Kind später die apokalyptische Frau und noch das Bild Marias, der Himmelskönigin mit dem Kind, beeinflusst.¹³⁷ Bedroht werden Isis und Horus von Seth vergleichbar zur Frau unseres Kapitels nach der Geburt ihres männlichen Kindes (V. 13). Die Frau flieht daraufhin in die Wüste (ἔρημος, V. 14), wo sie ernährt wird, während der Widersacher einen Fluss (ποταμός, V. 15) fast bis zu ihrem sicheren Ort hin anschwellen lässt. Trockene Einöde, anschwellender Strom und Nahrung, das widerspricht einander überall in der Antike außer in Ägypten. Dort dagegen bietet das fruchtbar bewässerte Land reiche Nahrung und leben die Menschen an den Hängen zur Wüste ungefährdet, solange der Nil nicht übermäßig anschwillt. Wenn der Nil indes als hohe Flut kommt, d. h. „habgierig ist, ist das ganze Land krank“, laufen „Große und Kleine“ höchste Gefahr,¹³⁸ singt Cheti in seinem berühmten Nilhymnus.¹³⁹ Der Nil nährt und bedroht. Die Offb greift diese Spannung und selbst das Versiegen der Überschwemmung auf; die Erde verschlingt das Wasser des Stroms (V. 16).¹⁴⁰ Nehmen wir das Bild beim Wort, dann benützt die Offb das antike Wissen um die Überflutungen des Nils für ihr Bild von Bedrängnis und Rettung der himmlischen Frau; das ist eine Beobachtung, die von den Kommentaren noch kaum notiert wird.

Die altgriechische Götterwelt steht ferner. Apoll würde nach seiner und seiner Schwester Artemis Geburt unmittelbar erstarken und dem Drachen Python von Delphi entgegentreten, um ihn zu töten.¹⁴¹ Schon die Geburt einer Schwester fehlt in der Offb, ebenso der Kampf des Neugeborenen, welches in Offb 12,5 entrückt

¹³⁷ Beispiele für den Bildtypus von Isis mit Horos finden sich in vielen Museen, z. B. dem Louvre, Paris (Abb. unter http://en.wikipedia.org/wiki/File:Egypte_louvre_029.jpg, abgerufen am 6.2.2011).

¹³⁸ So dass sie je nach Übersetzung „wandern“ müssen oder „schreien“.

¹³⁹ *Cheti*, Nilhymnus, Übersetzung nach J. Assmann (TUAT II/6, 923–928, hier 924); vgl. auch J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet, Freiburg (Schweiz) ²1999, 540ff., und W. Helck, *Der Text des „Nilhymnus“* (KÄT), Wiesbaden 1972.

¹⁴⁰ Die Wasserspeier der Wirkungsgeschichte vergessen diesen Kontext, und die heutigen Übersetzungen verdecken das Lokalkolorit, weil sie ποταμός in der Regel umschreiben.

¹⁴¹ Vgl. eine Abbildung aus dem 4.–3. Jh. v. Chr., in der Leto mit Artemis entkommt, während Apoll dem Python unmittelbar nach seiner Geburt entgegentritt, im Michael C. Carlos Museum, Atlanta (Foto von Gary Todd unter http://lh5.ggpht.com/_v57vhA4LNE4/SIPb5vc7ovI/AAAAAABgSs/ehk5QzNN5IY/223.JPG, abgerufen am 5.2.2011).

wird. Dennoch wäre es falsch, die Traditionen gegeneinander auszuspielen. Der rettende Adler in V. 14 evoziert den Aquilo (Adler = Nordwind), der Leto wegtrug, als Python ihre Verfolgung begann. In den Widersacher fließt zudem der vorderorientalische Typhon mit ein, ein Drache aus einer Seitenlinie zum Zeus-Mythos.¹⁴² Die Offb mischt also, den alten Kulturkontakt zwischen Ost und West aufgreifend, griechisches, vorderorientalisches und ägyptisches Erbe, um ihre evozierende Bildkraft zu steigern. Der auffällige Einfluss Ägyptens führt uns die Ausstrahlung dieses reichsten antiken Landes nach seiner Einverleibung ins römische Imperium vor Augen.

5.2 Reflexe der Zeitgeschichte

Wagen wir angesichts dessen eine Aktualisierung des Kapitels vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte:

5.2.1 Der Sieg des Augustus über den Krokodilsdrachen

Mit δράκων (Drache) übersetzte die Septuaginta das Krokodil. Das charakterisierte gelegentlich den Pharao (Ez 29,3; 32,2), weil Sobek, der Gott Ägyptens und des Nils und damit der Patron des Pharaos, den Kopf des Krokodils trägt.¹⁴³ Rom griff diesen Zusammenhang nach der Schlacht von Actium propagandistisch auf. Auf der einen Seite von Münzen porträtierte es die Sieger – Agrippa und Augustus –, auf der anderen Seite ein Krokodil, das, angeketet an eine symbolisch vereinfachte Palme, die Zähne fletscht.¹⁴⁴ Der Sieg über das Krokodil verbildlichte den Sieg über die Macht Ägyptens.

Rom beanspruchte von da an, dass der Nil ihm helfe.¹⁴⁵ Zugleich erhob es Apoll, den siegreichen Gott des Lichts. Auf dem Grei-

¹⁴² Vgl. als bildliche Darstellung eine Hydria des Inschriften-Malers um 550 v. Chr., Staatliche Antikensammlungen München: Zeus schleudert das Blitzbündel gegen Typhon (Abb. z. B. in http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d9/Zeus_Typhon_Staatliche_Antikensammlungen_596.jpg, abgerufen am 1.12.2011).

¹⁴³ Eine bekannte Sobek-Darstellung findet sich in Kom-Ombo; Abb. unter <http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Egypt.Sobek.01.jpg>, abgerufen am 8.1.2008. Zu Sobek als Gott der Nilflut s. den Nilhymnus des Cheti v. 49 und den Hymnus auf Sobek-Re, vgl. J. Assmann, Hymnen (s. Anm. 140) Nr. 144C, 84, S. 341.

¹⁴⁴ Vgl. eine Münze des Augustus und Agrippa nach der Schlacht von Actium 31 v. Chr., Abbildung unter <http://www.fan-nds.de/images/muenzeeinbeck.jpg>, abgerufen am 8.1.2008; weitere Abbildung unter <http://www.fan-nds.de/roemer/zumnachlesen/nemausumuenze/index.html>, abgerufen am 16.6.2011.

¹⁴⁵ C. Cornelius Gallus, der Statthalter des Augustus, brachte so dem „Helfer Nil“ (*Nil[o adiut]ori*) nach der Niederschlagung eines Aufstands eine Gabe dar; vgl. Inscr. Philae II 128, wiedergegeben bei R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die grie-

fen – einem weiteren seiner Begleitwesen – fliegt Apoll so auf dem Panzer der Augustusstatue von Prima Porta¹⁴⁶ zur Erde, die nach dem Ende der Kriege einer Zeit der Fülle entgegensieht und daher mit dem Füllhorn dargestellt ist.¹⁴⁷

Die Offb widerspricht diesem Anspruch. Der Greif Apolls löst in ihr nicht das Drachen-Krokodil ab. Vielmehr verschmelzen Greif, Drache, Krokodil und alte Schlange. Die Herrschaft des Augustus und der folgenden Herrscher bringen keine Fülle des Lebens vor dem einen Gott, sondern schreckliches, geradezu satanisches Unheil.

5.2.2 *Nero und die Schlange*

Die Erfahrung von Neros später Schreckensherrschaft und des Jüdischen Krieges, der unter Nero ausbrach, gehen in diesen Kontrast ein. Pikanterweise markieren die Jüdischen Sibyllen in etwa zur Zeit der Offb den gottfeindlichen Herrscher als Schlange (ὄφις), die Krieg ausatme (φυσῶν πόλεμον) und deren Name mit der Zahl 50 beginne, dem Zahlenwert des hebräischen N = „nun“ (נ; Sib 5,28f.).¹⁴⁸ Nero ist mit Händen zu greifen, wie wahrscheinlich auch in der Gematrie von Offb 13,18. Beide Lesarten, 666 und 616,¹⁴⁹ erlauben die Übertragung in einen Namen mit dem ersten Buchstaben נ, „N“ analog zur Sibylle.

Den Krieg macht der Drache zu seiner Aufgabe, stilisiert Offb 12,17. Nach der plausibelsten Deutung des Kapitels ist die Frau von Offb 12,1 ein Symbol Israels und führt der Drache Krieg gegen sie und ihre Kinder, die irdischen Kinder Israels und die zu diesen Kindern hinzukommenden Nachfolger Jesu (Offb 12,17). Der Konflikt von Ez 29,3; 32,2 mit dem Pharo-Drachen wiederholt und steigert sich in der Gegenwart. Unter dem Motto „siehe,

chisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, München 2001, 110 mit Anm. 1.

¹⁴⁶ Vgl. einen Ausschnitt aus der Panzerstatue des Augustus von Prima Porta, Gipsabguss des Originals; Abb. im virtuellen Antiken Museum des Archäologischen Institutes Göttingen, http://viamus.uni-goettingen.de/fr/sammlung/ab_rundgang/q/11/06, abgerufen am 14.12.2011.

¹⁴⁷ Zur Deutung vgl. P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München 1987, 194–196.

¹⁴⁸ J. W. van Henten, Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13, in: D. L. Barr (Hrsg.), The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation (SBL.SS 39), Atlanta (GA) 2006, 181–203; so auch unter <http://www.sbl-site.org/assets/pdfs/onlinebooks/PDF/OnlineBooks/BarrApoc.pdf>, abgerufen am 5.2.2011, hier 183.

¹⁴⁹ Letztere Variante ist gut bezeugt, unter anderem durch p¹¹⁵, der in Nestle-Aland²⁷ noch nicht erfasst ist, und wird von D. C. Parker, An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts, Cambridge 2008, 242–244, bevorzugt.

ich (der Herr, der eine Gott) bin gegen dich, Pharao, den großen Drachen“ (ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ Φαραῶ τὸν δράκοντα τὸν μέγαν; Ez 29,3 LXX) lässt sich unser Kapitel politisch lesen.

5.3 Die Hoffnung auf den Frieden („Eirene“)

Eine letzte, meines Wissens bislang in der Forschung nicht berücksichtigte Vertiefung würde den Kreis schließen: Der Drache bringt Krieg (Offb 12,17). Dies verdrängt den Frieden, wie der zweite der apokalyptischen Reiter schon vorab in Offb 6,4 bekundet. Dürfen wir angesichts dessen in der Frau von Offb 12 umgekehrt einen Einfluss der Eirene entdecken, der Personifizierung des Friedens, die eigentlich vom Himmel her herrschen und den Wohlstand guten Lebens gebären sollte?

Im berühmtesten antiken Bildtyp, der oft kopierten Statue des Kephisodot auf der Athener Agora,¹⁵⁰ trägt Eirene symbolisch Plutos, den Reichtum, wie ein Kind auf dem Arm.¹⁵¹ Die Ikonographie dieser Szene beeinflusst die späteren Bilder zu Offb 12 kaum weniger als Isis mit dem Horus. Aristophanes beklagt zugleich in einer seiner Komödien, der „Eirene“, wie schrecklich es ist, wenn sie vertrieben wird: Die Menschen kennen kein Maß darin, sich zu töten, und aller Wohlstand geht zugrunde.¹⁵²

Wäre diese Spannung in Offb 12 mitzuhören, ergäbe sich ein markanter Nebeneffekt: Das so schwer deutbare Kind von Offb 12,1 gewinnt eine ähnliche Vielschichtigkeit wie die Frau. Es steht für die Erwartung eines Herrschers aus Israel, der mit seinem Szepter dem Drachen und dessen irdischen Repräsentanten Paroli bieten wird (Offb 12,5 nach Ps 2,9 LXX), und es zeigt an, welches reiches Leben dieser Herrscher aus dem himmlischen Frieden mit sich brächte. Doch gegenwärtig ist das Kind von der Erde gerissen. Geraubt ist es, wie Reichtum geraubt wird (ἀρπάζειν in Offb 12,5 besagt der Grundbedeutung nach „rauben“, lediglich sekundär „entrücken“). Die Nachkommen der Frau und die Anhänger Jesu („die Übrigen ihres Samens“ Offb 12,17) dürfen auf Erden weder Frieden noch friedlichen Wohlstand erwarten, bis sich Gottes eisernes Szepter durchsetzt.

¹⁵⁰ Geschaffen wurde sie im 4. Jh. v. Chr.; Pausanias sah sie noch in Athen (I 8, 2).

¹⁵¹ Abb. einer römischen Kopie unter: http://de.wikipedia.org/wiki/Eirene_%28Friedensg%C3%B6ttin%29, abgerufen am 14.12.2011.

¹⁵² Bei Aristophanes ist die Eirene in eine Höhlenschlucht verdrängt, aus der sie gerettet werden muss. Die Wüste in Offb 12,14 bietet sich als Analogon an; selbstredend, ohne die anderen besprochenen Dimensionen zu verdrängen und ohne dass der Seher Aristophanes kennen müsste.

Vielleicht mehr noch als in den letzten Kapiteln müssen wir hier noch auf einen neuen Konsens der Forschung warten. Bis dahin ist schon die Problemanzeige fesselnd genug. Folgen wir ihrer Spur, dann misstraut die Offb ihrer Zeit und hofft doch mit ihr auf reichen Frieden. Sie ist unbeschadet ihrer Polemiken religions-, zeit- und kulturgeschichtlich tief in ihrer Epoche verwurzelt.

6. Fazit

Begonnen haben wir bei der These Johann Salomo Semlers, die Offb vertrete ein theologisch bedenkliches alexandrinisches Judentum. Der große Bogen der Untersuchung zwang uns zu vielen Korrekturen und brachte überraschende Entdeckungen. Semler dachte so nicht an das Alexandria der Völker. Dieses andere, das griechisch-römische Ägypten aber ist in der Offb präsent; fast möchte man manchmal meinen, der Seher kenne das Land. Semler verband mit dem hellenistischen Judentum eine bedenkliche Offenbarungstheologie. Die Offb aber greift mit der Überschrift „Apokalypsis“ einen Sprachgebrauch der Völker auf. Sie schreibt griechisch und kennt griechisch-römische Hoffnungen bis hin zur Sehnsucht nach Frieden und einem Elysium der Gerechten. Sie ist den Völkern tiefer verpflichtet, als Semler ahnte.

Trotzdem beobachtete Semler einen richtigen Kontrast, denn der Seher knüpft an die Überzeugung der Völker an, es gebe überweltliche Enthüllungen, um sich einer Inkulturation in ihr tägliches Leben mit den Göttern zu verweigern. Er greift ihre Gewissheit auf, im Kairos, dem gegenwärtigen Augenblick, stehe das Leben auf des Messers Schneide und sei rechtes Handeln gefordert, um eine Kehrtwende hin zum einen Gott zu verlangen. Er schafft eine eigene Variante hoher Rhetorik, um der Begegnung mit diesem einen Gott gegen das hohe antike Lob der Götter gerecht zu werden.

Allerdings ist dieser Kontrast nicht bedenklich jüdisch, wie Semler meinte. Vielmehr stoßen wir auf einen jüdisch verwurzelten eigentümlichen Höhepunkt christologisch-monotheistischer Theologie und Welthaltung. Der Seher wertet das römische Reich, das bis zum Euphrat und an die südlichen Grenzen Ägyptens reicht, nicht ganz ab; nach dem wahrscheinlich zu bevorzugenden Text von Offb 13,10b gewahrt er im Imperium noch einen Rest von Recht, außerhalb davon nur Fremdheit und Drohung, verbildlicht am Euphrat in Offb 9,14–16; 16,12. Insofern bleibt er Kind seiner Zeit und seines Raums. Innerhalb dieses Raums wirbelt er

jedoch die Vorstellungen durcheinander. Die hellen Vorstellungen der Völker von ihren Göttern integriert er in das Bild Christi und seiner Gemeinde; Christus übernimmt das Licht des Helios und Apoll. Dies entwertet die Götter. Ihnen bleibt allein das Dunkel der Unterwelt – verbildlicht in Apoll, dem Zerstörer (Offb 9,11) –, und selbst die Schlüssel dorthin, die Schlüssel des Thanatos und des Hades, hat Christus inne (Offb 1,18). Für die Götter ist kein Platz mehr in einem Leben, das den Augenblick auf Zukunft hin recht ergreift. Dies trifft nicht allein die Religion. Es trifft ebenso Wissenschaft, Kultur und Politik. Die Offb schließt in all diesen Bereichen ein Miteinander der unterschiedlichen Wahrnehmung von Göttern und Welt aus.

Hier liegt die entscheidende Grenze der Offb. Unser Werk verlangt, wo die Auseinandersetzung zum dualistischen Bruch wird, nach Korrektur. Das faszinierende Spiel mit der antiken Mythologie und die Macht der Bilder, der große Reiz der Offb, dürfen nicht dazu führen, ihrer Kulturkritik unbesehen zu erliegen.