

Thomas Hieke

Der Seher Johannes als neuer Ezechiel

Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen

Einführung: Ein Vorverdacht

Ausgangspunkt dieser Studie ist ein Vorverdacht, der sich aus einer früheren Arbeit zur Offenbarung des Johannes (Offb) und der weiteren Lektüre dieses biblischen Buches ergeben hat. Was hat es mit dem Bilderwust in der Johannesapokalypse auf sich? Wo liegt der Schlüssel zum tieferen Sinn dieser Visionen? Bei der Studie zu Offb 22,6–21¹ war es so, dass dieser Text auf den ersten Blick wie ein wildes Chaos vielfältiger Bilder und seltsamer Formulierungen wirkte.² Eine Lösung ergab sich dadurch, dass zahlreiche Bezüge des Textes zur Heiligen Schrift Israels identifiziert und die angespielten Passagen auch konsequent eingespielt wurden. Offb 22,6–21 kann so als Schlussstein der christlichen Bibel gelesen werden. Offb gehört zum zweiten Teil dieser Bibel, der Neues Testament genannt wird – dieser Teil und Offb in besonderer Weise greifen stark auf die Bibel Israels zurück. Die christliche Leseweise der Bibel Israels wird dann „Altes Testament“ genannt, wobei dieser Begriff weder eine Subordination („alt“ im Sinne von „schlechter als neu“) noch eine Ablösung („alt – veraltet“) ausdrückt, sondern eine Korrelation und eine doppelte Hermeneutik.³ Juden wie Christen lesen die Heilige Schrift Israels, Christen lesen dann das Neue Testament und von daher die Bibel Israels neu als „Altes Testament“ in Korrelation und Prä-position zum Neuen. Insofern muss bei der

¹ Vgl. T. HIEKE/T. NICKLAS, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThS 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

² Und dieses Chaos bleibt der Text für viele Kommentare! Vgl. dazu G.G. BIGUZZI, The Chaos of Rev 22,6–21 and Prophecy in Asia, Bib. 83 (2002) 193–210.

³ Ch. DOHMEN, Das Konzept der doppelten Hermeneutik, in: ders./G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KSTh 1/2), Stuttgart u.a. 1996, 211–213.

Lektüre neutestamentlicher Texte – und dabei vor allem beim Lesen der Offenbarung des Johannes – das „Alte Testament“ präsent sein. Bei der Lektüre der Offb weicht dann das Staunen über so manche waghalsigen Bilder der Erkenntnis, dass vieles biblische, alttestamentliche Wurzeln hat.

Methodologisch-hermeneutische Vorbemerkungen

Ein solcher Ansatz ist nur unter bestimmten hermeneutisch-methodologischen Voraussetzungen möglich. An die Stelle der Frage nach dem Entstehen des Textes wird die Suche nach seinem *Verstehen* gesetzt, und dies bedarf einer *leserorientierten* und *textzentrierten* Methodik.⁴ In dieser Studie wird dabei so vorgegangen, dass das Ezechielbuch ständiger Dialogpartner des Modelllesers der Offb ist. Die Fragestellung könnte so formuliert werden: Welches Gesamtverständnis entwickelt der Modellleser der Offb, der in seinem Lektürevorgang konsequent das Ez-Buch (mit) vor Augen hat?⁵ Der

⁴ Zur methodischen Darlegung vgl. T. HIEKE/T. NICKLAS, *Worte*; vgl. ferner z.B. S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT.S 115), Sheffield 1995, 142.

⁵ Dies ist eine etwas andere Vorgehensweise als bei der Studie zu Offb 22, in der *alle* Schriftbezüge einer bestimmten Perikope aufgedeckt wurden. Hier wird demgegenüber ein flächigerer Ansatz bei der Offb als Gesamttext vertreten. Eine gewisse Fokussierung erfolgt auf die Eröffnungsvisionen Offb 1 und 4. Die weitere Beschränkung betrifft das Herausgreifen des Ezechielbuches als Hypotext. Von daher ist bereits deutlich, dass keine umfassende Gesamtdeutung angezielt ist, sondern eine besondere Facette. Für ein volles Verständnis muss der Modellleser der ausgewählten Texte natürlich noch mehr lesen, mindestens etwas aus dem Jesajabuch etc. – In jedem Fall ist dieser Zugang etwas ganz anderes als etwa die (für frühere Ansätze typische) Fragestellung von A. VANHOYE, *L'utilisation du livre d'Ézéchiël dans l'Apocalypse*, Bib. 43 (1962) 436–476, die schon im Titel des Aufsatzes zum Ausdruck kommt („Der *Gebrauch* des Ezechielbuches in der Apokalypse“) und sich auch in der breiten statistischen Aufarbeitung des Belegmaterials zeigt. Zur Auseinandersetzung mit früheren „Use of the Old Testament“ – Studien vgl. auch S. MOYISE, *Old Testament*, 144f. Typische Arbeiten, die sich schwerpunktmäßig dem Gebiet der literarischen Abhängigkeit zwischen Ez und Offb widmen, sind z.B. auch J.M. VOGELGESANG, *The Interpretation of Ezechiel in the Book of Revelation*, Ph.D. Harvard University, Cambridge 1985 (z.B. ebd. 15f); S. BØE, *Gog and Magog: Ezechiel 38f as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10* (WUNT II/135), Tübingen 2001; B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in*

Modellleser ist dabei kein Wesen aus Fleisch und Blut,⁶ sondern Ausdruck einer textimmanenten Strategie: eine Art Summe oder Abstraktion aller Merkmale und Eigenschaften, die die Lektüre empirischer Leserinnen und Leser steuern und bestimmte Wirkungen erzielen wollen (*intentio operis*). Die Beschreibung dieses „Modelllesers“ ist dabei stets nur in Annäherung möglich: *Empirischer Leser des Ezechielbuches und der Johannesoffenbarung* ist der Verfasser dieser Studie in seiner Aufgabe als Bibelwissenschaftler – und als solcher versucht er, möglichst viele und die wichtigsten Textstrategien aufzudecken,⁷ die das Verständnis des Textes auslösen und lenken. Dabei kann (und wird) der Text mehr Hinweise und Strategien enthalten als der historische (empirische) Autor bewusst hineingelegt hat (*intentio auctoris*). Deutehorizont ist nicht die Welt des Autors und die ihm zur Verfügung stehende Textwelt (deren Beschreibung aus vielen Gründen ein erhebliches Problem darstellt), sondern die dem empirischen Leser zur Verfügung stehende Textwelt, deren Umfang und Ausgangspunkt (s.u. „Textgrundlage“) noch zu beschreiben ist. Es geht bei dieser Methodik nicht um Rezeptionsphänomene (Rezeptionsgeschichte), etwa nach der Art folgender Frage: Was genau hat der Autor von Offb gelesen? Welcher Text lag ihm vor (Septuaginta, hebräischer Text), welche biblischen Bücher, welche nicht?⁸ Vielmehr geht es um die Konstruktion

der Offenbarung des Johannes (SBB 52), Stuttgart 2004. Eine ausführliche Darstellung der Arbeit Vogelgesangs und eine differenzierte Auseinandersetzung damit stellt die Studie von J.-P. RUIZ, *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10* (EHS.T 376), Frankfurt a. M. u.a. 1989, 129–176, dar. Ruiz bietet ferner eine Inventur der früheren Literatur (A. Schlatter, M.É. Boismard, A. Vanhoye, G.K. Beale, J.M. Vogelgesang).

⁶ Das erübrigt auch eine gender-sensible Differenzierung.

⁷ Ein solches Verfahren führt insofern immer nur zu einem Annäherungswert, als die Zeitbedingtheit von empirischen Leserinnen und Lesern dem Entdecken von Textstrategien Grenzen auferlegt. Andere empirische Leserinnen und Leser in anderen Zeiten und Kontexten können andere, weitere Bezugspunkte und Leitlinien im Text finden. Der Vorgang ist prinzipiell unabgeschlossen und unendlich, aber nicht beliebig, da die Grenzen der Interpretation dann überschritten werden, wenn der Text nur noch den Interessen der empirischen Leserinnen und Leser (*intentio lectoris*) dient, mithin nicht *interpretiert*, sondern *gebraucht* wird.

⁸ Vgl. dazu z.B. A. VANHOYE, *L'utilisation*, 443–461. Er glaubt (gegen eine Reihe anderer Forscher) nachweisen zu können, dass sich der Verfasser der Offb auf den hebräischen Ezechieltext stützt (ebd. 460). J.M.

des Textverständnisses des Modelllesers: Wenn im Text durch auffällige Signale unterschiedlicher Intensität (Terminologie, Struktur, Gesamtabfolge) anhaltend auf Ezechiel verwiesen wird – zu welchem Verständnis führt diese Parallelektüre? Wenn es wahr ist, dass die Bedeutung eines Textes entscheidend von seinem Kontext abhängt, wozu führt es dann, wenn bei der hier unternommenen Lektüre das Ezechielbuch der unmittelbare Kontext der Offb ist?

Eine andere Frage wäre, ob der empirische Verfasser der Offb diesen Eindruck bei empirischen (Erst-)Leserinnen und -lesern auch beabsichtigte (*intentio auctoris*). Das lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Was festzuhalten ist, sind die im vorliegenden Text zu beobachtenden Steuerungsstrategien (*intentio operis*). Im Falle der Offb weisen sie so stark auf das Ezechielbuch hin, dass der Versuch gerechtfertigt ist, die Johannesoffenbarung vom Ezechielbuch her zu lesen.

Als Textgrundlage empfiehlt sich für das Ezechielbuch die Septuaginta⁹ (mit Seitenblick auf den masoretischen Text

VOGELGESANG, Interpretation, 16–23, diskutiert diese Fragestellung an, kommt aber zu der bemerkenswerten Schlussfolgerung, dass es für die Beobachtungen der Nähe zwischen Ez und Offb nicht sehr erheblich ist, ob der Autor von Offb die hebräische oder die griechische Fassung (bzw. diesen oder jenen hebräischen und/oder griechischen Texttyp) verwendet, da er ohnehin frei kombiniert und formuliert, ohne direkt wörtlich zu zitieren. – M. Karrer führt im vorliegenden Band den m.E. überzeugenden Nachweis, dass zumindest auf der Seite des Autors der Offb von einer Benutzung einer Septuagintafassung des Ezechielbuches auszugehen ist, wobei eine Kenntnis des hebräischen Textes ebenfalls wahrscheinlich ist (s.u. 84–120).

⁹ Normalerweise wird die leicht zugängliche und elektronisch ausgewertete Ausgabe von A. Rahlfs verwendet, nicht jedoch ohne einen Seitenblick in die kritische Ausgabe von J. ZIEGLER (Hg.), Ezechiel. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, Vol. XVI/1, Göttingen ²1977 (= LXX^{Go}). Eine Diskussion der Entscheidung für die Septuaginta als Textgrundlage findet sich in T. HIEKE/T. NICKLAS, Worte, 113–124. Es ist klar, dass den frühchristlichen Autoren keine „Septuaginta“ nach Art eines „Codex Rahlfs“ vorlag – es scheint ohnehin in hohem Maße hypothetisch zu sein, Vermutungen darüber anzustellen, welche Textausgabe (und ob überhaupt ein schriftlicher Text) den Autoren zur Verfügung stand. Es geht in dieser Studie auch nicht um diese historischen Fragen, sondern um textinterne Strategien, die einen Modellleser lenken. Daher ist die Verwendung der üblichen Handausgaben gerechtfertigt (wie das letztlich auch die historisch-kritisch arbeitenden Werke tun, vgl. z.B. den Hinweis bei J.M. VOGELGESANG, Interpretation, 26 Anm. 18). Auf der Basis

[MT]¹⁰), für die Offb das griechische Neue Testament (Nestle-Aland²⁷). Die gemeinsame Sprache erleichtert terminologische Vergleiche und das Erkennen intertextueller Bezüge. Entstehungsgeschichtliche Aussagen sind damit weder möglich noch angezielt. Erst wenn textgeschichtliche Untersuchungen aufgrund diachroner Kriterien mit hinreichender Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass die primäre Vorlage des empirischen Autors eine Septuagintafassung des Ezechielbuches war, sind aus den hier vorgelegten Beobachtungen auf der Leserebene auch vorsichtige Rückschlüsse auf die Frage nach der Textgenese und der Autorintention möglich.

1 Das Ezechielbuch in der Johannesapokalypse

1.1 Überblick über die Schwerpunkte

Blickt man auf die Offb als Ganze und versucht man, die Stellen ausfindig zu machen, an denen schwerpunktmäßig auf das Buch Ez angespielt wird, macht man eine interessante Beobachtung: Auf der Ebene der Makrostruktur stimmt die Reihenfolge der Motive im Wesentlichen überein, so dass der Eindruck entsteht, man könnte Ez und Offb parallel lesen.¹¹

dieser Handausgaben werden Aussagen getroffen. Sie müssen ggf. revidiert werden, sollten spätere Funde einen anderen Text zutage fördern.

¹⁰ Das textliche Verhältnis zwischen MT und Septuaginta (LXX) steht hier nicht zur Debatte. Vgl. z.B. die Diskussion bei J. LUST, *Notes to the Septuagint: Ezechiel 1–2*, *ETHL* 75 (1999) 28–31. Aus dem hier vorgelegten Ansatz kann auch nicht rückgeschlossen werden, ob sich die Offb auf die LXX stützt oder auf den hebräischen Text oder auf beides.

¹¹ Zur folgenden Übersicht vgl. vor allem J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 68; ferner auch A. VANHOYE, *L' utilisation*, 440f. Der von M.D. GOULDER, *The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies*, *NTS* 27 (1981) 342–367, vorgelegte Vorschlag einer Parallelität zwischen Offb und einer wöchentlichen Prophetenlesung aus Ezechiel im jüdisch-christlichen Jahr ist, wie z.B. S. MOYISE, *Old Testament*, 75–77, mit Recht darlegt, völlig hypothetisch. Die strukturelle Parallelität von Ez und Offb wird mehrfach betont, vgl. z.B. J.-P. RUIZ, *Ezechiel*, 177 („[I]t is agreed that the order in which the references appear in Revelation corresponds in broad terms to the order in which the texts appear in Ezechiel“). Ruiz wendet sich aber auch gegen Goulders These eines liturgischen Lektionars.

Die Schau Gottes	
Ez 1,4–28; 10,1–22	Offb 1,9–20; 4,1–11
Die Buchrolle	
Ez 2,1–3,15 (2,9–3,4)	Offb 5,1–4; 10,8–11
Das Gericht über die Erde: Hunger, Schwert und wilde Tiere	
Ez 5,12.17; 14,21	Offb 6,8
Die Markierung der Gerechten	
Ez 9,1–6	Offb 7,1–4
Die Hure	
Ez 16 (Jerusalem); 23 (Israel, Juda)	Offb 17 (Babylon)
Die Vernichtung der feindlichen Stadt	
Ez 26–27 (Tyrus)	Offb 18 (Babylon)
Der Sieg über den feindlichen Herrscher	
Ez 38–39 (Gog aus Magog); Ez 37 (Wiederbelebung des Totengebeins); Ez 38–39 (Gog aus Magog)	Offb 19,17–21 (Tier, falscher Prophet); Offb 20,4–6 (Auferstehung); Offb 20,7–10 (Satan)
Gottes Wohnen unter den Menschen	
Ez 37,26–27	Offb 21,3
Das neue Jerusalem	
Ez 40–48	Offb 21,5–27; 22,1–2

Es gilt nun einerseits zu reflektieren, welche Signale diesen Eindruck auslösen bzw. immer wieder bestätigen, und andererseits, welche Folgen diese Leseweise für das Verständnis der intertextuell in Beziehung stehenden Bibelteile hat.¹²

¹² Insofern unterscheidet sich diese Fragestellung deutlich von der eher autorzentrierten Herangehensweise z.B. von J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*. Vogelgesang schließt aus obiger Gegenüberstellung (wohl auch mit Recht): „This is conclusive proof that John used Ezekiel directly ... Even more significantly, such an adherence to the order of Ezekiel over such a wide range of material suggests that not only was John dependent on Ezekiel, but that he modeled his book on that of Eze-

1.2 Die Schau Gottes

Makrostrukturell eröffnen Ez wie Offb mit gleichsam als „technisch“ oder „metatextuell“ zu bezeichnenden Vorbemerkungen. Sie betreffen die Datierung, die namentliche Vorstellung des Propheten sowie die Ankündigung einer Schauung (Ez 1,1: ὁράσεις θεοῦ; Offb 1,1: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ). Auffällig ist ferner, dass sich Ezechiel wie Johannes „in der Verbannung“ befinden (Ez 1,1: ἐν μέσῳ τῆς αἰχμαλωσίας; Offb 1,9: ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ).¹³ Auch wenn noch keine terminologischen Berührungen vorliegen, ist doch die Abfolge der motivlichen Parallelen bedenkenswert.

Auf diese Vorbemerkungen folgt jeweils eine Schau Gottes. Die Hauptelemente in Ez 1,4–28 sind die vier Lebewesen mit den Rädern sowie der Thron mit einer Gestalt, die wie ein Mensch aussah (ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου). In Offb 1,12–17 sieht der Visionär ebenfalls einen Thronenden, der wie ein Mensch aussah (ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου; vgl. Dan 7,13: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου), und beschreibt die Erscheinung näher. Die Einzelheiten der Berührungen zwischen beiden Texten werden noch näher entfaltet werden. Für die Grobstruktur ist festzuhalten, dass Ez 1,4–28 in enger Beziehung zu Ez 10,1–22 (Thronwagen-Vision) steht. Ez 10,15–17 hält ausdrücklich die Identität der vier Lebewesen mit denen von Ez 1 fest. Ganz ähnlich kommt auch Offb 4,1–11 nach den Sendschreiben an die sieben Gemeinden auf die Anfangsvision zurück:¹⁴ Der Posaukenklang von 1,10 begegnet in 4,1 erneut,¹⁵ und Johannes sieht einen Thron. In beiden Büchern wird also auf der Ebene der Gesamtkomposition die eröffnende Vision nochmals aufgegriffen. Auf eine terminologische Besonderheit sei hier hingewiesen: Das charakteristische „ich sah“ (εἶδον) begegnet sowohl in Ez 1,4–28 als auch in Offb 1,12–17; 4,1–5,14 jeweils genau sieben Mal¹⁶ (dazu sechsmal in Ez 10,1–22).

kiel“ (ebd. 69). Man müsste wohl für eine so weit reichende produktionsorientierte (autorzentrierte) Behauptung hinzufügen, dass auch das Buch Daniel und das Buch Jesaja nicht unerheblich Pate gestanden haben.

¹³ Zu Offb 1,9–20//Ez 1,1–3,12 vgl. J.M. VOGELGESANG, Interpretation, 51–53.

¹⁴ Vgl. B. KOWALSKI, Rezeption, 312.

¹⁵ Vgl. J.M. VOGELGESANG, Interpretation, 170.

¹⁶ Vgl. B. KOWALSKI, Rezeption, 323f.

1.3 Die Buchrolle

Ganz eng verknüpft mit der eröffnenden Vision ist die Rede von einer Buchrolle. In Ez 2,1–3,15 wird die Sendung Ezechiels näher beschrieben, und in 2,9–3,4 muss der Prophet eine innen und außen¹⁷ mit Klagen, Seufzern und Weherufen beschriebene Schriftrolle essen, die in seinem Mund süß wie Honig wird.¹⁸ Nach M.S. Odell isst Ezechiel nicht *Worte*, die er verkündigen muss, sondern das *Gericht selbst* und seine Folgen¹⁹: Wie die Priester das Sündopfer verzehren und ihre priesterliche Reinheit Sünde und Unreinheit aufzehrt (vgl. Lev 8,2.31), so identifiziert sich Ezechiel mit seinem Volk durch das Essen der Rolle, die das Gericht über sein Volk symbolisch repräsentiert. Die Symbolhandlung in Ez 4,4–8 zeigt, dass Ezechiel die Schuld des Hauses Israel und des Hauses Juda trägt.

Diese Deutung der Buchrolle als Repräsentanz des Gerichts Gottes passt sehr gut zur Rezeption des Motivs der Buchrolle in Offb 5,1–4.²⁰ Dort sieht Johannes ebenfalls eine innen und außen beschriebene Buchrolle. Allerdings muss Johannes diese Rolle nicht essen, es stellt sich vielmehr die Frage nach demjenigen, der die sieben Siegel zu öffnen vermag. Es ist das Lamm, Christus, das die Siegel öffnet und so den Ablauf der endzeitlichen Gerichtsereignisse auslöst. Das Motiv des *Essens* eines Buches begegnet erst bei der neuerlichen Beauftragung des Johannes in Offb 10,8–11. Auf dieses Element wird noch genauer zurückzukommen sein. Ähnlich wie bei Ezechiel die eröffnende Gottesschau und das Motiv der Buchrolle

¹⁷ J. LUST, Notes, 27, verweist darauf, dass die Ausdrücke sowohl im Hebräischen wie im Griechischen einerseits den Ort der Beschriftung (MT: vorne und hinten [τὰ ὀπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν], nach LXX^{Go} [J. Ziegler] τὰ ἔμπροσθεν καὶ τὰ ὀπισθεν) als auch den Inhalt (Vergangenheit/Vergangenes und Zukunft/Zukünftiges) bezeichnen können. Lust optiert für letztere Bedeutung. Dem ist entgegenzuhalten, dass die Rezeption in Offb 5,1 mit ἔσωθεν καὶ ὀπισθεν (von innen [= vorne] und von hinten) eindeutig auf den Ort der Beschriftung abhebt. Vgl. auch J.M. VOGELGESANG, Interpretation, 59.

¹⁸ Zur Deutung dieses Motivs vgl. u.a. M.S. ODELL, You are what you eat: Ezekiel and the Scroll, JBL 117 (1998) 229–248: 241–245.

¹⁹ Vgl. M.S. ODELL, Ezechiel, 244.

²⁰ Vgl. dazu J.M. VOGELGESANG, Interpretation, 26–27; P. MÜLLER, Das Buch und die Bücher in der Johannesoffenbarung, in: F.W. Horn/M. Wolter (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 293–209: 300–303.

eine Einheit bilden, sind in Offb die eröffnende Christusschau in Offb 1,12–17 sowie die Vision des Thronsaals und der versiegelten Buchrolle in 4,1–5,14 u.a. auch durch das siebenmalige εἶδον über die sieben Sendschreiben (Offb 2–3) hinweg eng miteinander verbunden.

1.4 Das Gericht über die Erde: Hunger, Schwert und wilde Tiere

Nachdem auf der Ebene der Makrostruktur durch die eröffnenden Gottesvisionen und das Motiv der Buchrolle Ez als Bezugstext zu Offb etabliert ist, wird man auch bei kleineren Motivparallelen hellhörig. Beim vierten Siegel treten in Offb 6,8 der Tod und die Unterwelt auf, die über ein Viertel der Erde Macht haben, und sie töten durch Schwert und Hunger sowie durch die wilden Tiere der Erde. Damit werden hier Motive aufgegriffen, die in Ez 5,12 und 5,17 als Gottesgericht angekündigt werden²¹ (vgl. auch Ez 14,21; ferner Jer 14,12; 15,3 unter Rückgriff auf Fluchbestimmungen in der Tora für den Ungehorsam gegenüber Gottes Weisung: Lev 26,14–38). Zunächst wirkt Offb 6,8 zurückhaltender, weil dort Tod und Unterwelt die handelnden Personen sind, während bei den Propheten und in der Tora Gott selbst das grausame Gericht ausführt – doch man muss die Passivkonstruktion ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία beachten, die eindeutig als *passivum divinum* aufzulösen ist: Gott ist es, der Tod und Unterwelt entsprechende Macht gibt und damit letztursächlich hinter dem Gerichtshandeln steht.

1.5 Die Markierung der Gerechten

Doch sowohl bei Ez als auch in Offb ist eine Kennzeichnung derer vorgesehen, die dem Gericht entrinnen werden.²² In Ez 9,1–6 ist von einem T (hebräischer Text) die Rede, das auf die Stirn derer gezeichnet werden soll, die über die Gräueltaten stöhnen, die in der Stadt begangen werden. Die so Gekennzeichneten werden vom Vernichtungsgericht ausgenommen. In der LXX wird aus dem althebräischen T, das wie ein *x* aussieht, τὸ σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα, „das Zeichen auf der Stirn“.

²¹ Vgl. J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 27–30; B. KOWALSKI, *Rezeption*, 461–463.465.

²² Vgl. S. MOYISE, *Old Testament*, 71f.

Das Motiv ist in Offb 7,1–4 zu einer Siegelung gesteigert: ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Zugleich löst dies weitergehende Spekulationen über Zahl und Herkunft der Geretteten aus, wobei erneut die Israel-Perspektive, die durch 12 x 12 x 1000 (Vollkommenheit x Vollkommenheit x unendlich viele) auf den ersten Blick beschränkt erscheint, dann in 7,9 durch die unzählbare Schar aus den Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen ins Universale geweitet wird.²³

1.6 Die Hure

„Hurerei“ ist eine typische biblische Chiffre für die Verehrung fremder Götter.²⁴ Im Buch Ezechiel begegnet eine ausführliche Darstellung der Untreue Jerusalems gegenüber JHWH in Ez 16 und der untreuen „Schwestern“ Ohola und Oholiba (= Israel und Juda) in Ez 23. Mit diesen Bildern ist eine heftige Kritik am Verhalten Israels, Judas und Jerusalems verbunden. Die Bildsprache wird im Prinzip in Offb 17 aufgegriffen,²⁵ jedoch erneut umgewichtet und aus der Israel-Perspektive in die universale Ebene gehoben: Die Hure ist jetzt nicht mehr das treulose Gottesvolk, sondern Babylon bzw. Rom. Diese „Hure“ beherrscht die Völker, Nationen und Sprachen und verführt sie zum Kaiserkult – und damit ist die Brücke zur Fremdgötterverehrung in der Kritik Ezechiels geschlagen. Über alle genannten „Frauen“ ergeht das Gericht Gottes.²⁶

1.7 Die Vernichtung der feindlichen Stadt

Auf die Darstellung der großen Hure Babylon folgt in Offb 18 die Ansage von deren Sturz und Vernichtung. Dabei wird eine Fülle an biblischem Sprachmaterial verwendet.²⁷ Auffällig ist die Zweiteilung in Ankündigung der Vernichtung (Gerichtsansage; Offb 18,1–8) und die Trauer und Klage der Könige

²³ Näheres dazu bei B. KOWALSKI, *Rezeption*, 325–344.

²⁴ Vgl. J.-P. RUIZ, *Ezekiel*, 305, der u.a. auf Jes 1,21; Jer 2,20; 5,7; Ez 16; 23; Hos 2,4f; 3,3; 4,15; Mi 1,7, besonders aber auf Jes 23,15–18 (die Stadt Tyrus als „Dirne“) verweist.

²⁵ Zu Details vgl. u.a. A. VANHOYE, *L'utilisation*, 441; J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 30–34; J.-P. RUIZ, *Ezekiel*, 292–378; S. MOYISE, *Old Testament*, 72f.

²⁶ Zu weiteren Details vgl. B. KOWALSKI, *Rezeption*, 358–369.

²⁷ Zu Details vgl. J.-P. RUIZ, *Ezekiel*, 379–481.

der Erde über den Untergang „Babylons“ (Offb 18,9–24). Eine deutliche Analogie zu dieser Komposition sind die Worte Ezechiels gegen Tyrus in Ez 26–27.²⁸ Hier wechseln sich die Beschreibung der Herrlichkeit der Hafenstadt Tyrus ab mit den Ansagen über ihre Zerstörung und die Klage der umliegenden Herrscher und Kaufleute über ihre Vernichtung. Derartige Texte sind – aus produktionsorientierter Sicht gesprochen – ein willkommenes Material für den apokalyptischen Propheten Johannes, den Untergang der verhassten feindlichen Stadt Rom in biblische Sprache zu kleiden. Aus leserorientierter Perspektive steigert die Verbindung der beiden Textwelten die Gewissheit, dass Gott ein solches fürchterliches Gericht auch wahr machen kann: Gott kann und wird die stolze feindliche Stadt (Rom) vernichten, wie er es schon früher immer wieder getan hat. Tyrus wurde nach der Eroberung Jerusalems von 586 bis 573 von Nebukadnezar schwer belagert und verlor jeglichen Einfluss sowie alle überseeischen Besitzungen. Alexander der Große eroberte die Insel Tyrus mit einem gewaltigen Befestigungsdamm, der aus der Insel bis heute eine Halbinsel machte. Die wechselvolle Geschichte der Stadt Tyrus in Verbindung mit der Ezechiel-Prophetie liefern genug Wissenshintergrund, der die Prophetie von Offb 18 – der „hoffnungsvolle“ Ausblick auf den Untergang Roms, der großen Hure Babylon – nicht als völlig aus der Luft gegriffen erscheinen lässt, sondern als „biblisch“ fundiert.

1.8 Der Sieg über den feindlichen Herrscher

In ähnlicher Weise wie bei der feindlichen Stadt läuft das Verständnis beim Sieg über den feindlichen Herrscher.²⁹ In Ez 38–39 dient „Gog aus Magog“ als symbolische Figur und Inbegriff aller dem Gottesvolk feindlich gesonnenen Herrscher und Völker. Ein Zeichen des Untergangs wird sein, dass Raubvögel und wilde Tiere alle feindlichen Herrscher und Armeen auffressen werden (vgl. Ez 39,4.17–20). Dieses Motiv begegnet wieder in Offb 19,17–21,³⁰ jetzt aber vermischt

²⁸ Vgl. S. MOYISE, *Old Testament*, 73–75.

²⁹ Vgl. zu diesem Thema die ausführliche Studie von S. BØE, *Gog and Magog*; ferner u.a. J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 34–36.

³⁰ Ez 39,17 spricht vom Fressen des Fleisches und vom Trinken des Blutes. Offb 19,18 hat demgegenüber das Trinken des Blutes weggelas-

mit der Untergangsansage an „das Tier“ und den „falschen Propheten“: Diese beiden Größen werden im See von brennendem Schwefel vernichtet, alle übrigen Könige, Heerführer und Reiter auf ihrer Seite werden von den Raubvögeln gefressen. Was also bei Ezechiel noch weitgehend politische Dimensionen hat, wird in Offb in ein kosmisch-endzeitliches Geschehen gesteigert. In der Leserperspektive erscheint aber der Offb-Text nicht (mehr) als übertriebenes Hirngespinnst, sondern als konsequente Fortsetzung der Prophetie Ezechiels und damit eines Textes von „biblischem“ (kanonischem) Rang.

Die Komposition wird in einem zweiten Anlauf in Offb 20,4–6.7–10 wiederholt. Die Rede von der Auferstehung in Offb 20,4–5 schlägt (z.B. über das Stichwort *ἐξήσαν*) die Brücke zur Vision von der Wiederbelebung des Totengebeins in *Ez 37* (*ἐξήσαν* in *Ez 37,10*).³¹ Auf diese positive Aussicht für die Märtyrer folgt in Offb 20,7–10 die Ankündigung der Vernichtung des Satan, die in erneuter Anlehnung an *Ez 38–39* formuliert ist.³² Der Satan wird die Völker der Erde verführen,

sen, wohl um eine verwirrende Vermischung mit der christlichen Eucharistie zu vermeiden, vgl. S. BØE, *Gog and Magog*, 387 (weitere Details 298f).

³¹ Eine Wendung aus *Ez 37,10* (*εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα καὶ ἐξήσαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν*) wird in Offb 11,11 speziell für die „Auferstehung“ der zwei Zeugen (bzw. Propheten) verwendet: *πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν*. Vgl. B. KOWALSKI, *Rezeption*, 382.384–390. Damit ist *Ez 37* zweifach in der Offb rezipiert worden: zum einen als individuelle Auferstehung und Himmelfahrt von zwei Zeugen Gottes (Offb 11,11), zum anderen als individuelle Auferstehung der Toten (Offb 20,4–6).

³² J. LUST, *The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel*, in: J. Lambrecht (Hg.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), Gembloux 1980, 179–183, betont eingangs, dass eine parallele Abfolge von *Ez* und Offb im Bereich Offb 18–22 mit Recht schon mehrfach notiert wurde (Lit.!), macht dann aber auf gewisse Abweichungen zwischen der Reihenfolge der Ereignisse in *Ez* und Offb im Detail aufmerksam, insbesondere auf den mehrfachen Rückbezug auf *Ez 37* bzw. 38f. Dazu bietet er als Erklärung einen Rückgriff auf die Textgeschichte der griechischen Ezechielfassung an: Die Abfolge der Kapitel *Ez*^{LXX} 37–39 sei zur Abfassungszeit von Offb noch nicht fixiert gewesen, zumal *Ez 38f* als relativ unabhängiger, eigenständiger Anhang gelten darf. Für die Abfolge 38f, 37 gibt es den Zeugen Pap. 967 sowie die *Vetus Latina* in *Codex Wirceburgensis*. Wahrscheinlich kannte der Verfasser von Offb beide Varianten und kombinierte sie in seiner Darstellung der endzeitlichen Ereignisse. Vgl.

„den Gog und den Magog“,³³ und sie zum Kampf aufbieten. Aber auch der Teufel wird (wie schon vorher das Tier und der falsche Prophet) im See von brennendem Schwefel vernichtet. Wieder erscheint die Vision des Johannes nicht als Blitz aus heiterem Himmel, sondern als biblisch durch Ezechiel vorgeprägt.

1.9 Gottes Wohnen unter den Menschen

Die Verbindung zu Ez 37 wurde schon angesprochen. Sie erscheint noch einmal am Anfang der Schilderung der neuen Welt (nach der Vernichtung von Tier, falschem Prophet und Satan) ab Offb 21. Vom Himmel her kommt die heilige Stadt, das neue Jerusalem, als „Wohnung Gottes unter den Menschen“: Gott wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein (vgl. Offb 21,3). Mit genau dieser Ankündigung endet das Visionskapitel Ez 37,26–27. Gott wird inmitten des (mit Juda) wiedervereinigten Israel sein Heiligtum errichten und bei ihnen Wohnung nehmen: „Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.“

Wieder wird in Offb gegenüber Ez die Israel-Perspektive zugunsten einer kosmischen Dimension ausgeweitet: In Offb 21 ist nicht mehr von einem Heiligtum in der Stadt die Rede, vielmehr ist die ganze Stadt das Heiligtum, die Wohnung Gottes unter den Menschen. Auch ist nicht mehr vom Land, von Israel und Juda die Rede, sondern vom neuen Himmel und der neuen Erde. Mit Ez als Basis kann Offb die Zukunftssehnsucht um einige Stufen weiterdenken. Aus der Leserperspektive ist damit der Ausgangspunkt (Ezechiel) vertraut, so dass es leichter fällt, den Weg des Johannes nachzuvollziehen.

1.10 Das neue Jerusalem

Das Ziel des Weges ist bei Ezechiel wie bei Johannes das neue Jerusalem. Bei Ezechiel ist es der visionäre und detail-

auch J. LUST, *Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript*, CBQ 43 (1981) 517–533; S. MOYISE, *Old Testament*, 67; S. BØE, *Gog and Magog*, 135–137 (mit gewissen Zweifeln an Lusts These).

³³ Schon die Septuaginta von Ez 38,2 spricht von Γῶγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγῶγ, „Gog und das Land des Magog“. Dazu kommt eine Tendenz in späterer rabbinischer Literatur, Gog und Magog als Namen zweier heidnischer Führer zu deuten, vgl. S. MOYISE, *Old Testament*, 67; S. BØE, *Gog and Magog*, 133.

lierte Entwurf für einen neuen Tempel und eine neue kultische Ordnung, am Ende ist die Rede von der neuen Stadt (Ez 48,30–35). In Offb 21,9–22,5 ist die vom Himmel herabkommende Stadt selbst das Heiligtum.³⁴ Sie wird von einem Engel (dem *angelus interpres*) vermessen, wie in Ez 40,5 u.ö. der Tempel und seine Mauern vermessen werden. Eine Vermessung des *Tempels* findet schon in Offb 11,1–2 statt und damit gewissermaßen „außerhalb“ der Reihenfolge des Ezechielbuches. Doch dabei ist auffällig, dass der Seher selbst messen soll. Der Gedanke in Offb 11,1 wird zunächst nicht weitergeführt und bleibt rätselhaft.³⁵ Wenn aber dann das Motiv des Messens in Offb 21,15 wiederkehrt, wo *die himmlische Stadt*, die keinen eigenen Tempel hat (21,22), vom *angelus interpres* vermessen wird, so bewirkt diese Verbindung auf der Ebene der Offb eine Verstärkung des Eindrucks, dass Stadt und Tempel identisch sind bzw. die Stadt als Ganze das Heiligtum darstellt. Der deutlichere Bezugspunkt zu Ez 40–48 ist zweifelsohne die Vision des himmlischen Jerusalem in Offb 21,9–22,5.

Aus der Stadt geht ein Strom mit „Wasser des Lebens“ hervor, wie in Ez 47,1 im Tempel eine solche Lebensquelle entspringt.³⁶ Am Ufer des Stromes wachsen Bäume, deren Früchte und Blätter als Heilmittel (für die Völker) dienen (Ez 47,12; Offb 22,2).³⁷ Ganz im Rahmen der bisher beobachteten Tendenz übergeht Offb die Israel-Perspektive von Ezechiel (etwa die Verteilung des Landes Ez 47,13–48,29) und vertritt stattdessen eine universale Perspektive (z.B. die Blätter der Bäume als Heilmittel *für die Völker*). Bemerkenswert ist auch, dass die Stadt laut Offb 21,22 keinen Tempel braucht, weil Gott selbst und das Lamm ihr Tempel sind – hier liegt eine

³⁴ Vgl. dazu J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 38–43 und vor allem 67.

³⁵ Auch B. KOWALSKI, *Rezeption*, 356–357, findet nur sehr allgemeine Zusammenhänge. Sie sieht Offb 11,1f als Spiegel der schwierigen Koexistenz der Glaubenden mit den Nicht-Glaubenden an sowie als Bestandsaufnahme der Gläubigen und Ausgrenzung der Ungläubigen. Vgl. dazu ferner S. MOYISE, *Old Testament*, 77f; J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 39, und vor allem den Beitrag von M. Bachmann in diesem Band (s.u. 66–88).

³⁶ Vgl. dazu A. VANHOYE, *L'utilisation*, 471–472.

³⁷ Vgl. dazu B. KOWALSKI, *Rezeption*, 470; im Detail J. OESCH, *Inter-textuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,1–22,5 auf alttestamentliche Prätexte*, *Protokolle zur Bibel* 8 (1999) 41–74.

deutliche Abweichung von der Ez-Vorlage vor. Dem Modell-leser bleibt bei der sich dennoch aufdrängenden Nähe zu Ez nichts anderes übrig, als die ezechielischen Ausführungen über den Tempel bei der Rezeption in Offb auf die Stadt als Ganze zu beziehen.³⁸ Das Fehlen des Tempels wird so vor der makrostrukturellen Folie Ez 40–48 zu einer eigenen Botschaft über die Besonderheit der auf die Erde herabkommenden himmlischen Stadt.

Während Ez relativ unvermittelt endet, folgt in Offb 22,6–21 noch ein buchtechnischer Schluss mit Aussagen zu den „Worten der Prophetie dieses Buches“ sowie mit Textsicherungsformeln. Dieser Schluss kann jedoch auf der Leserebene sehr passend als Schlussstein der gesamten christlichen Bibel gelesen werden.³⁹

2 Die Sendung des Propheten

Bei diesem Durchgang durch die wichtigsten intertextuellen Verknüpfungen zwischen Offb und Ez erweist es sich als besonders auffällig, dass die kompositionelle Reihenfolge der Stellen jeweils weitgehend übereinstimmt: Der Modelleleser von Offb wird nicht kreuz und quer durch das Ezechielbuch geschickt, sondern kann das Ezechielbuch parallel zur Offb lesen.⁴⁰ Zu fragen ist nun noch, welchen Ertrag diese Beobachtung für das Verständnis der Offb auf dem Hintergrund des Ezechielbuches bringt. Dazu wird der Textbereich am Anfang genauer ins Auge gefasst: die Vision Gottes verbunden mit der Sendung des Propheten am Ende der Schauung;⁴¹ darin

³⁸ Vgl. z.B. S. MOYISE, *Intertextuality and the Book of Revelation*, ET 104 (1993) 295–298: 297f.

³⁹ Vgl. dazu T. HIEKE/T. NICKLAS, *Worte*.

⁴⁰ Vgl. B. KOWALSKI, *Rezeption*, 470: „Von Offb 18–22 stimmen die erzählten Ereignisse in ihrer Abfolge mit denen von Ez 37–48 überein.“ Diese Beobachtung kann man m.E. auf Ez und Offb jeweils als ganze Schriften ausdehnen, wenn man die Detailbeobachtungen zugunsten der „großen Linien“ etwas in den Hintergrund treten lässt.

⁴¹ Zu gattungsgeschichtlichen Überlegungen vgl. B. KOWALSKI, *Rezeption*, 314–318: Für den Berufungsbericht gebe es zwei Grundtypen. Offb 1 gehöre zum Typus der persönlichen Begegnung des Berufenen mit dem Rufere; Offb 4f dagegen zum Typus der Himmelsszene. Beide Typoi seien in Ez 1–3 zusammengefasst. M.S. ODELL, *Ezekiel*, *passim*, argumentiert überzeugend dafür, diese gattungskritische Differenzierung nicht zu stark zu betonen, sondern die ersten Kapitel des Ezechielbuches

eingebettet die Funktion der Buchrolle (Ez 1,4–28; 10,1–22; 2,1–3,15 // Offb 1,9–20; 4,1–11; 5,1–4; 10,8–11).⁴²

2.1 Die Vision Gottes

Vergleicht man die Darstellung der Gottesschau bei Ezechiel und in Offb, so fällt die unterschiedliche Herangehensweise der Visionäre als grundlegender Unterschied auf. Ezechiel tastet sich nach der Art eines geistigen Aufstiegs behutsam an das eigentliche Zentrum der Schau heran: Es beginnt mit einer Wolke, wird fortgesetzt mit der Beschreibung der vier Lebewesen, dem Feuer und den Blitzen sowie den Rädern, dann kommt eine Fläche wie ein strahlender Kristall über den Köpfen der Lebewesen in den Blick, dann ein Thron mit einer thronenden Gestalt. Erst am Ende von Ez 1 ist der Prophet bei der „Herrlichkeit des Herrn“ angelangt.

Anders ist es in Offb 1 und 4: Der Blick des Visionärs fällt zuerst auf das Zentrum des Geschauten, und dann erst folgt die Beschreibung der Umgebung. Dieser Unterschied ist der Schlüssel zur Komposition dieser Passagen. Daher soll im Folgenden am Text der Offenbarung entlang gegangen werden, um zu sehen, wie sich die Elemente aus Ezechiel jeweils zuordnen lassen.

2.1.1 Etwas Menschenähnliches (Offb 1 – Ez 1)

Die eigentliche Vision wird durch einen Gestus des Sehens eingeleitet: in Ez 1,4 mit einfachem καὶ εἶδον, in Offb 1,12 mit καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν ... καὶ ἐπιστρέψας εἶδον Nach den sieben goldenen Leuchtern sieht Johannes sofort die zentrale Gestalt: einen, der wie ein Menschensohn aussah (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου 1,13). Der Einfluss von Dan 7,13 (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου) ist natürlich unverkennbar. Die Beschreibung der Figur in Offb 1,13–17 wirkt wie ein Rätsel, das sich erst in 1,18 löst: Es ist Christus, den Johannes sieht, die Hauptfigur der ersten Vision. In Ez 1 begegnet zunächst auch etwas Menschenähnliches, doch es sind zunächst die vier Lebewesen (ἡ

als kompositorische Einheit („Ezekiel 1–5 as an extended literary unit“, ebd. 231) wahrzunehmen.

⁴² Zu Offb 4//Ez 1 vgl. vor allem J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 43–51.168–308; zu Offb 1 und Ez 1–3 ebd. 51–53, zu Offb 1; 5 und 10//Ez 1,28–3,14 vor allem ebd. 309–394.

ὄρασις αὐτῶν ὁμοίωμα ἀνθρώπου). Die eigentliche Hauptfigur taucht erst am Ende der ersten Vision auf: In Ez 1,26 sitzt auf der Gestalt eines Throns eine Gestalt mit der Erscheinung eines Menschen (ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου). Das Motiv der Menschenähnlichkeit des Geschauten verbindet Ez 1 und Offb 1 sehr stark – die Verknüpfung der Stellen weckt die Erwartung, dass so zentrale Elemente von Ez 1 wie die vier Lebewesen und der Thron irgendwie in Offb noch auftauchen werden. Diese Erwartung wird aber erst in Offb 4 bestätigt.

2.1.2 Christusschau (Offb 1 – Ez 1; 10)

Bei der Beschreibung der zentralen Figur, also des triumphalen Christus, begegnen zwei Motive aus Ez 1: Die Beine glänzen wie Golderz (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, Offb 1,15), wie es auch die Füße der vier Lebewesen tun (σπινθήρες ὡς ἔξαστράπτων χαλκός, Ez 1,7). Die Stimme des geschauten Christus ist wie das Rauschen von Wassermassen (ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν; Offb 1,15) – so wird fast wörtlich identisch das Rauschen der Flügel der vier Lebewesen beschrieben (τὴν φωνὴν τῶν περὺγων αὐτῶν ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὰ ὡς φωνὴν ὑδάτος πολλοῦ; Ez 1,24). Wollte man auf der Ebene der Septuaginta argumentieren, dass Flügelrauschen einerseits und das Sprechen des göttlichen Christus andererseits etwas anderes seien, so belehrt den Leser ein Satz aus der eng mit Ez 1 verbundenen zweiten Gottesschau von Ez 10 eines Besseren: Ez 10,5 hält fest, dass das Rauschen der Flügel der Kerubim (die mit den vier Lebewesen identifiziert werden) wie die Stimme des allmächtigen Gottes war, wenn er spricht (καὶ φωνὴ τῶν περὺγων τῶν χερουβιν ἠκούετο ἕως τῆς ἀλῆς τῆς ἐξωτέρας ὡς φωνὴ θεοῦ Σαδδαι λαλοῦντος). Von hierher dürfte es für Offb kein Problem gewesen sein, für die Stimme Christi das Bild der rauschenden Wassermassen zu verwenden, das in Ez 1 zur Beschreibung des Flügelrauschens eingesetzt wird. Durch diese Überlegung ist es nicht zwingend, dass man annimmt, Offb 1,15 greife auf den *hebräischen* Text von Ez 1,24 zurück,⁴³ in dem das Flügelrauschen nicht nur mit dem Rauschen von Wassermassen, sondern auch mit der Stimme des Allmächtigen verglichen wird (יְהוָה לְקוֹפֵץ), ganz wie in Ez 10,5 (יְהוָה לְקוֹפֵץ וְיְהוָה לְקוֹפֵץ = ὡς φωνὴ θεοῦ Σαδδαι λαλοῦντος). In jedem Fall ergibt sich ein „Versdreieck“

⁴³ Vgl. B. KOWALSKI, *Rezeption*, 91f.

Ez 1,24; Ez 10,5 und Offb 1,15, das – aus produktionsorientierter Sicht formuliert – die extreme Vertrautheit des Verfassers der Offb mit dem biblischen Wort zeigt, das ihn wie die Luft zum Atmen umgibt. Für den Modellleser öffnen sich verblüffende Textbezüge, die den Eindruck einer tiefgehenden Wahrheit des Gehörten und Geschauten unterstreichen.

2.1.3 Proskynese und Sendung (Offb 1–3 – Ez 1–3)

Die erste Gottesschau resultiert jeweils in der Proskynese, dem Niederfallen der Visionäre. Sie wird zwar unterschiedlich ausgedrückt, entspricht sich aber motivlich (Ez 1,28: πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου / Offb 1,17: ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός). Daran schließt sich wieder als gemeinsames Element eine Sendung an. Bei Ez wird sie ausführlich in Ez 2–3 beschrieben, in Offb 1 steckt das Motiv der Sendung in der Aufforderung, das Gesehene aufzuschreiben (Offb 1,19). In Analogie zu Ez 2–3 folgen dann in Offb 2–3 die Sendschreiben an die sieben Gemeinden. Damit wird jeweils deutlich, dass das „Sehen“ der Visionäre keine Privatoffenbarung ist – als eine Art Gunsterweis ohne jegliche Folgen –, sondern einen prophetischen Auftrag notwendig mit einschließt. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

2.1.4 Erneute Vision (Offb 4 – Ez 1; 10)

Nach den Sendschreiben kehrt Offb 4 wieder zur visionären Schau zurück – die Stimme, die wie eine Posaune klingt, zeigt den Rückbezug zu Offb 1 ganz deutlich an. In ähnlicher Weise sind die Visionen von Ez 1 und Ez 10 (über die vier Lebewesen) stark miteinander verbunden. Daher blickt der Schreiber in Offb 4 (wie schon in Offb 1) gleichzeitig auf Ez 1 und Ez 10. Wenn dann in Offb 4,1 eine Tür am Himmel geöffnet war, ist die Analogie zu Ez 1,1 (es öffnete sich der Himmel) unverkennbar⁴⁴.

2.1.5 Der Thron (Offb 4 – Ez 1; 10)

Offb 4,2 fährt mit der Vision eines Thrones und einer thronenden Gestalt fort. Der Modellleser, der längst Ez parallel liest, findet hier den in Offb 1 vermissten Thron aus Ez 1,26 und Ez

⁴⁴ Vgl. J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 45.169.

10,1 wieder. Die Beschreibung des Throns in Offb 4 zeigt wiederum Berührungen mit Ez: Der Thron gleicht einem Edelstein (Ez 10,1: *ὡς λίθος σαπφείρου* / Offb 4,3: *ὁμοιος ὄρασει σμαραγδίνῳ*). Er ist von einem Regenbogen umgeben (Ez 1,28: *ὡς ὄρασις τόξου ὅταν ᾗ ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέρᾳ ἕτεοῦ οὕτως ἡ στάσις τοῦ φέγγους κυκλόθεν* / Offb 4,3: *ἶρις κυκλόθεν* τοῦ θρόνου). Vom Thron gehen Blitze aus (Offb 4,5), die in Ez 1,13 aus dem Feuer zwischen den vier Lebewesen zucken (jeweils *ἀστραπή*). Vor dem Thron befindet sich etwas Kristallartiges (Offb 4,6: *καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ*). Das Stichwort *κρυστάλλος* erinnert an die Platte über den vier Lebewesen in Ez 1,22 (*καὶ ὁμοίωμα ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτοῖς τῶν ζώων ὡσεὶ στερέωμα ὡς ὄρασις κρυστάλλου ἐκτεταμένον ἐπὶ τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐπάνωθεν*). Aus diesen Berührungen ist unverkennbar, dass – aus produktionsorientierter Sicht formuliert – der Verfasser von Offb 4 die Thronvision des Ezechiel „vor Augen“ hatte. Aus der hier interessierenden Leserperspektive ergibt sich durch diese Berührungen und Analogien ein tiefgehender Eindruck der Gewissheit: Wenn der Seher auf Patmos annähernd das Gleiche sieht wie einst Ezechiel, dann liegt für den Modellleser der Schluss nahe, dass – bei aller Vorsicht in der Formulierung, die Ezechiel⁴⁵ wie Johannes zu eigen ist –, der Thron Gottes so aussieht.⁴⁶ Für den Modellleser, der vom Buch Ezechiel her die Johannesoffenbarung liest, entstehen synergetische Analogien: Die beiden Texte, die nicht identisch sind, bestätigen sich gegenseitig und unterstreichen so den Eindruck der Authentizität und Zuverlässigkeit des Geschauten bzw. des Beschriebenen.

2.1.6 Die vier Lebewesen (Offb 4 – Ez 1; 10)

Die bemerkenswerteste Berührung zwischen Offb 4 und Ez 1; 10 besteht in den vier Lebewesen. In Offb 4,6 beginnt ihre

⁴⁵ Zu Ezechiels Widerwillen, das Gesehene mit dem, womit es verglichen wird, gleichzusetzen, vgl. M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg u.a. 2001, 52; vgl. ferner D. LAUNDERVILLE, Ezechiel's Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule, CBQ 66 (2004) 361–377: 376.

⁴⁶ Es scheint in der Pragmatik des Textes zu liegen, dem Leser diesen Schluss aufzudrängen. Was man dann als empirische/r Leser/in damit macht und ob man sich auf dieses Angebot des Textes einlässt oder in kritischer Distanz dem Text gegenübertritt, bleibt natürlich offen.

Schilderung *nach* der Beschreibung des Throns und dessen unmittelbarem Umfeld – in Ez 1 stehen sie am Anfang der ersten Gottesschau. Die Vierzahl und die genauere Identifizierung legen eindeutig eine Beziehung zu Ez nahe, wenngleich es deutliche Differenzen im Detail gibt, die zum Teil auf den Einfluss anderer alttestamentlicher Stellen zurückgehen.⁴⁷ Bei Ez sind es nach Ez 1,5 menschengestaltige Wesen, die vier Flügel und ein Paar Menschenhände haben (1,8). Sie haben vier Gesichter: ein Menschen-, ein Löwen-, ein Stier- und ein Adlergesicht (1,10).⁴⁸ Im masoretischen Text gibt es zu Ez 1,10 eine Parallele in 10,14, doch dort hat jeder Kerub vier identische Gesichter, wobei die Gestalt der Gesichter an jedem Kerub verschieden ist⁴⁹ und dazu das Stiergesicht durch ein Kerubengesicht ersetzt ist. Diese Differenzen sind für die Auslegung seit je her ein großes Problem gewesen, da gleich der nächste Vers (Ez 10,15) die Identität der vier Wesen mit den in Ez 1 geschauten betont. Das Problem tritt nicht in der Septuaginta auf, da dort Ez 10,14 völlig fehlt. Sollte der Übersetzer durch Ignorierung die spannungsvollen Differenzen elegant umschiffen haben? Oder ist Ez 10,14 ein ungeschickter sekundärer Eintrag, der in der Vorlage der Septuaginta noch nicht stand? Das muss hier nicht geklärt werden. Charakteristisch für die vier Lebewesen bei Ezechiel sind ihre Räder (Ez 1,15–21 und 10,9–12.16–17), die in ihrer Rätselhaftigkeit eine geheimnisvolle „ubique“ Mobilität symbolisieren. Nach Ez 1,18 sind diese Räder noch dazu voller Augen, in Ez 10,12 sind an den vier Lebewesen überall Augen. In Offb 4 kehrt vieles, aber nicht alles von dieser Beschreibung wieder. In Offb 4,7 erscheinen die Gestalten dahingehend vereinfacht, dass sie jeweils in ihrer Gänze (nicht nur im Gesicht) einem Lebewesen gleichen: einem Löwen, einem Stier, einem Menschen und einem Adler (Reihenfolge in Ez 1,10: Mensch,

⁴⁷ Vgl. S. MOYISE, *Old Testament*, 69–70.

⁴⁸ Der „Adler“ ist im masoretischen Text eigentlich der Geier (נשר). Gedacht ist hier aber wohl an den Adler als den Vogel, der hinsichtlich seiner Schnelligkeit und seiner Fähigkeit, hoch zu fliegen, stark beeindruckt. Das griechische Äquivalent ἀετός ist eher der „Adler“ als elegantes Wappentier (z.B. der Perser und der Römer). Weitere Hintergrundinformationen religionsgeschichtlicher und ikonografischer Art zu den vier Wesen sind z.B. bei M. GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 57–59, zu finden.

⁴⁹ Vgl. M. GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 213.

Löwe, Stier, Adler).⁵⁰ Sie haben auch nicht vier, sondern *sechs* Flügel (und offenbar keine Hände). Die sechs Flügel sind auf den Einfluss der Serafim von Jes 6,2 zurückzuführen. Deren Gesang, das „Trishagion“, wird dann auch in Offb 4,8 zitiert. Die Verbindung zu Jes 6 liegt nicht nur in der Gesamtmotivik zugrunde, sondern auch in Details wie der Flügelhaltung: Mit zwei Flügeln bedecken sich (ihren Leib, ihre Füße) die Wesen in Jes 6,2 wie in Ez 1,11.⁵¹ Auf den Lebewesen (Offb 4,6), insbesondere auf den Flügeln (4,8; wie in Ez 10,12), befinden sich Augen. Diese Vielzahl und Ubiquität der Augen zeigt an, dass Wahrnehmung immer und überall stattfindet – eine Eigenschaft, die primär der Gottheit zukommt. Mithin repräsentieren die vier Lebewesen Gott bzw. göttliche Eigenschaften.⁵² Die großen Ähnlichkeiten der vier Lebewesen der Offb mit den in Ez beschriebenen lassen einen gravierenden Unterschied umso deutlicher vor Augen treten: In Offb fehlen die Räder völlig. Damit wird eine Erwartung des Modelllesers, die er aufgrund der sonst großen Berührungen hegt, durchkreuzt. Da die wichtigsten Details sonst alle angedeutet sind, dürfte nicht darauf abgezielt sein, dass der Modellleser die Räder stillschweigend ergänzt, sondern die Frage stellt, weshalb denn in Offb keine Räder erwähnt werden – und nach einem theologischen Sinn dieses Fehlens sucht. Die Mobilität der göttlichen Wesen und der Herrlichkeit Gottes spielt bei Ezechiel eine große Rolle und ermöglicht es letztlich, dass die Herrlichkeit Gottes den Tempel in Jerusalem in Richtung Osten verlassen kann (Ez 10,18–22), von wo sie in Ez 43,4

⁵⁰ Zur Applikation der vier symbolhaften Lebewesen auf die vier Evangelisten und andere Rezeptionsphänomene gibt es mehrere Studien, vgl. P.-M. BOGAERT, *Les Quatre Vivants, l'Évangile et les évangiles*, RTL 32 (2001) 457–478; P. PACIOREK, *Les diverses interprétations patristiques des quatre vivants d'Ezéchiel 1,10 et de l'Apocalypse 4,6–7 jusqu'au XII^e siècle*, Augustiniana 51 (2001) 151–218. – Zur Rezeption der Thronwagen-Vision im Qumrantext *Second Ezekiel* (4Q385, Frgm. 4) vgl. D. DIMANT/J. STRUGNELL, *The Merkabah Vision in Second Ezekiel* (4Q385 4), RdQ 14 (1990) 331–348: 339.

⁵¹ Vgl. B. KOWALSKI, *Rezeption*, 446. J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 47 Anm. 51, spricht davon, dass Offb 4 eine Zusammenfassung von Ez 1 und Jes 6 unter dem Einfluss traditioneller apokalyptischer Elemente sei.

⁵² J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 192.255, weist darauf hin, dass in der apokalyptischen Tradition aus den „Rädern“ (מרכבות) von Ez 10,12 eine Klasse von Engeln („Ophanim“) wird (vgl. z.B. äthHen 71,7).

wieder in den neuen Tempel einziehen wird.⁵³ Diese Automobilität Gottes hat in Offb keinerlei Funktion und wird vollständig übergangen. Dies liegt in der Natur der Sache: Das frühe Christentum kennt keine Bindung an ein einziges zentrales Heiligtum, und die rasche Ausbreitung des christlichen Glaubens ist nur auf der Basis einer grundsätzlichen Universalität, Omnipräsenz bzw. Ubiquität Gottes möglich. Wenn Gott aber ohnehin überall (und dazu gleichzeitig) sein kann, sind „Räder“ ein absurder Gedanke. Daher nimmt sich der Visionär die Freiheit, diesen für Ezechiel wesentlichen Zug komplett wegzulassen. Aber auch diese Auslassung kann auf der Leserebene als Botschaft gelesen werden: Weil der Modellleser durch die Nähe zu Ez 1 und 10 die Räder erwartet, vermisst er sie zunächst in Offb 4, erkennt aber dann – wiederum aus seiner Kenntnis des Ez-Textes –, dass sie in Offb unnötig sind, da hier eine weltumspannende Universalherrschaft Gottes im Blick ist.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Ez und Offb stellen zunächst die intertextuelle Verbindung her und vermitteln dann den Eindruck, dass die Vision des Johannes nichts Erfundenes oder Ausgedachtes ist, sondern eine tiefe Wahrheit, da ja schon der Prophet Ezechiel Ähnliches geschaut hatte. Wenn dennoch Unterschiede auftreten, so werden bestimmte Erwartungen beim Modellleser geweckt, dann aber in eine andere Richtung gelenkt, etwa dahin, dass die Vorstellung von der Automobilität Gottes bei Ezechiel durch die Vorstellung von der Allgegenwart und weltumspannenden Herrschaft Gottes in Offb abgelöst wird.

2.2 Die Sendung des Propheten am Ende der Schauung

Es wurde schon deutlich, dass die Gottesschau der Propheten Ezechiel und Johannes nicht eine zweckfreie Privatoffenbarung ist, sondern notwendig mit einer *Sendung* verbunden ist.⁵⁴ Darin wiederum sind das Aufschreiben bzw. eine Buchrolle sehr bedeutsam. Die Verknüpfung der Motive

⁵³ Vgl. ähnlich J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 180.

⁵⁴ J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 309–310, verweist darauf, dass dies ein häufig zu beobachtendes Muster in der apokalyptischen Literatur sei: Die Thronvision dient häufig zur Vorbereitung kommender Botschaften und Visionen.

Gottesschau, Sendung und Buchrolle erfolgt bei Ez und Offb jeweils in analoger und paralleler Weise.

2.2.1 Die Sendung Ezechiels (Ez 1–3)

Zunächst sei die Abfolge in Ezechiel kurz skizziert: In Ez 1 schaut der Prophet die vier Lebewesen, den Thron und die Herrlichkeit Gottes. Daraufhin fällt er auf sein Gesicht. In Ez 2–3 schließt sich die Sendung des Propheten an. Zunächst werden die Adressaten Ezechiels als widerspenstig beschrieben (2,3–7). Dieser Aspekt der Israelkritik ist – neben den bereits genannten Rädern – ein ganz wesentlicher Zug in Ezechiel, der in Offb keine Aufnahme findet. In Ez 2,8–3,4 folgt die Schau der Buchrolle, die mit Klagen, Seufzern und Wehe-rufen beschrieben ist – und diese Rolle soll der Prophet dann essen. In 3,5–11 folgt nochmals eine Kritik an der Verstocktheit Israels, wie sie auch in 3,22–27 erneut anklingt. Ezechiel wird vom Geist zu den Exilierten gebracht (Ez 3,12–15) und zum Wächter Israels bestellt (Ez 3,16–21). Es folgen eine Reihe von Zeichenhandlungen und Drohworten, bis Ez 10 auf Ez 1 zurückkommt und erneut die Vision eines Thrones und der vier Lebewesen (jetzt als Kerubim bezeichnet) mit ihren Rädern beschreibt.

2.2.2 Die Abfolge in Offb

Die Abfolge in Offb ist ähnlich gehalten: In Offb 1 schaut Johannes zunächst Christus, fällt vor ihm nieder und erhält den Auftrag, das Geschaute aufzuschreiben (1,19). Dieser Auftrag sowie die sich anschließenden Sendschreiben (Offb 2–3) entsprechen der Sendung des Ezechiel, insbesondere auch der erwähnten Buchrolle. Die zum Teil wörtliche Nähe der Texte zueinander lässt die Erwartung aufkeimen, dass so wichtige Züge wie die vier Lebewesen, der Thron und das Essen der Buchrolle noch kommen werden. Gemäß dieser Erwartung greift Offb 4 auf Offb 1 zurück (wie Ez 10 an Ez 1 anknüpft) und holt die Gottesschau mit Thron und den vier Lebewesen nach. Die in den folgenden Kapiteln mehrfach erwähnten vier Lebewesen (vgl. Offb 5,8. 11.14; 6,1.3. 5.6.7; 7,11; 14,3; 15,7; 19,4) halten die Verbindung zu Ezechiel aufrecht. Die Verbindung der Gottesschau mit einer Buchrolle faltet dann Offb 5 aus, wo von einer Buchrolle mit sieben Siegeln die

Rede ist.⁵⁵ Das Öffnen der Siegel durch das Lamm (Christus) führt die Endzeitereignisse herbei, die in Offb 6–9 gegliedert nach den sieben Siegeln und den sieben Posaunen beschrieben werden.

2.2.3 Die Buchrolle (Offb 10 – Ez 2,9–3,4)

Die Darstellung wird in Offb 10 unterbrochen: Hier wird das Motiv des Essens einer Buchrolle aus Ez 2,9–3,4 nachgeholt.⁵⁶ Ein Engel, der auf dem Meer und auf dem Land steht und mit lauter Stimme das Gericht ankündigt, gibt Johannes ein kleines Buch zu essen und kündigt an, dass es im Magen bitter, im Mund süß wie Honig sein wird, was sich dann auch bewahrheitet (Offb 10,1–11⁵⁷). Die Spannung „süß – bitter“ dürfte die Ambivalenz des Gerichtes Gottes andeuten. Terminologisch könnte auch ein Wortspiel vorliegen: Die Bitterkeit im Magen wird mit ἐπικράνωθι von πικραίνω „bitter machen/werden“ ausgedrückt – das Kompositum παραπικραίνω „erbittern, aufbegehren“ wird in Ez 2,8 in der Aufforderung an den Propheten Ezechiel verwendet, nicht „widerspenstig“ wie das „widerspenstige Haus“ (Israel) zu sein, sondern zu hören und die Schriftrolle zu essen. Aus der Leserperspektive verstärkt diese Beobachtung die Gewissheit, dass die Stellen aufeinander zu beziehen sind⁵⁸ – und zugleich macht die kontextuell unterschiedliche Verwendung des gleichen Wortstamms auf die Differenzen aufmerksam.

An dieser Stelle finden sich nämlich auch bemerkenswerte Unterschiede in der Beauftragung zwischen Ezechiel und Jo-

⁵⁵ Vgl. dazu J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 312.

⁵⁶ B. KOWALSKI, *Rezeption*, 294, weist darauf hin, dass mehrfach Motive, die in Ez nur einmal auftreten, in Offb zweimal begegnen, so etwa auch die Tempelvermessung. Dabei kann Johannes das ezechielische Motiv kreativ umgestalten und in einen neuen Kontext setzen. Auch J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 72 (u.ö.), hat dies festgestellt. Er sieht dafür die Aufnahme von Ez 2,8–3,14 in Offb 5 und Offb 10 geradezu als Paradebeispiel an (ebd. 351). Zur Verbindung von Offb 4f und 10 vgl. ebd. 348f. – P. MÜLLER, *Buch*, 303f, macht mit Recht darauf aufmerksam, dass es sich in Offb 10 um ein anderes Buch handelt als das von Offb 5.

⁵⁷ Vgl. J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 346–358.

⁵⁸ Ein Rückgriff auf den Einfluss antiker Zauberpapyri, wie ihn B. OLSSON, *Die verschlungene Buchrolle*, ZNW 32 (1933) 90f, nachweisen möchte, erscheint angesichts der großen Nähe zwischen Offb und Ez zu weit hergeholt und unnötig.

hannes: Ezechiel erhält eine mit Klagen und Weherufen beschriebene Rolle zu essen, die süß wird, und er muss zu Israel sprechen, das nicht auf ihn hören wird – nicht zu fremden Völkern mit fremden Sprachen, die aber auf ihn hören würden. Die harte Aufgabe wird Ezechiel leichter gemacht: Die Rolle ist süß wie Honig, und Gesicht und Stirn des Propheten (ist an das Nervenkostüm gedacht?) werden von Gott hart gemacht, damit er die Belastungen seines Amtes ertragen kann. Johannes dagegen verdirbt sich an der zunächst süßen Rolle den Magen und erhält dann den Auftrag, über viele Völker und Nationen mit ihren Sprachen zu weissagen. Aus produktionsorientierter Sicht wird hier deutlich, wie die ezechielische Motivik der Buchrolle kreativ aufgegriffen und zugleich aufgesprengt, verändert und an die Situation des Sehers auf Patmos angepasst wird: Die Israel-Perspektive wird von einer universalen Perspektive⁵⁹ abgelöst. Auch die makrostrukturelle Grundbewegung der Prophetenbücher, „vom Unheil zum Heil“, die gerade auch für Ez charakteristisch ist, weicht einer apokalyptischen Sichtweise, die radikale Zerstörung und totalen Untergang ankündigt – daher ist das Buch im Magen des Visionärs Johannes bitter. Diese Bitterkeit ist im Kontext von Offb 10 gut verständlich⁶⁰.

⁵⁹ Vgl. J.-P. RUIZ, Ezechiel, 178 (unter Rückverweis auf Vanhoye und Vogelgesang).

⁶⁰ Spielt man die hebräische Fassung von Ez 3,14 mit ein, so könnte die Bitterkeit auch ein Reflex der Verbitterung des Propheten Ezechiel sein, der nach dem Verzehr der Buchrolle und seiner Beauftragung „erbittert in der Erregung seines Geistes“ (מֵרַע בְּחִמְתוֹ רִיחִי) davonzieht. Der Begriff „bitter“ fehlt jedoch in der Septuagintafassung von Ez 3,14 (nicht aber bei Aquila und Symmachus). Vgl. B. KOWALSKI, Rezeption, 152f.

Übersicht zu Ez 1–10 // Offb 1–10⁶¹*Ezechiel*

1: vier Lebewesen,
Thron, Gottesschau
Sendung des
Propheten (2–3)
Buchrolle zum
Essen (2,9–3,4)
10: Thron(wagen),
vier Lebewesen
(=Kerubim)

(Gerichtsworte: 4–9; 11 ff)

Offenbarung

1: Christusschau
Aufschreiben
(1,19)
Sendschreiben
(2–3)
4: Gottesschau, Thron,
vier Lebewesen
5: Buch mit sieben
Siegeln
(5,8.11.14:
vier Lebewesen)
Die Endzeit-
ereignisse (6–9)
(sieben Siegel,
sieben Posaunen)
10: kleines Buch zum
Essen Erneute
Sendung bzw.
Auftrag zur
Prophetie (10,11)

3 Offb von Ez her gelesen: Lesereindrücke

Abschließend gilt es zu systematisieren, welche Ergebnisse für das Verständnis der Texte bei dieser Herangehensweise auftreten.

3.1 Text und Leser

Ein erstes wichtiges Ergebnis der parallelen Lektüre von Offb und Ez ist Folgendes: Die Einspielung der Ezechiel-Texte und

⁶¹ Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich bei B. KOWALSKI, *Rezeption*, 324.

das Wissen um die Zusammenhänge im Ezechielbuch sind für das tiefere Verstehen der Offb-Visionen von großer Bedeutung, wenn nicht unabdingbar.⁶² Ein Beispiel sind die vier Lebewesen, deren Herkunft und Auftreten in Offb an sich rätselhaft bliebe, wenn man nicht ihre tragende Rolle aus der Thronvision bei Ezechiel kennen würde. Die vier Lebewesen haben in Offb auf den ersten Blick „nur“ eine „dekorative“ Funktion (lobpreisende Anbetung), doch ihre eigentliche Aufgabe besteht darin, die Thronvision des Ezechiel in Offb einzuspielen. Ihre Botschaft an den Leser lautet: Johannes sieht, was einst Ezechiel sah! Unterschiede im Detail dürfen da nicht zu sehr stören, zumal bei Ezechiel selbst gewisse Differenzen zwischen Ez 1 (vier Lebewesen) und Ez 10 (Kerubim) zu notieren sind. Da sich die Gottesvorstellung im Laufe der Jahrhunderte hin zu einem allgegenwärtigen Gott gewandelt hat und keine Bindung an ein einziges zentrales Heiligtum mehr vorliegt, kann auf die bei Ezechiel so bedeutsamen Räder verzichtet werden.

Bei manchen Dingen in der Beschreibung der Vision des Johannes scheint ihre Hauptaufgabe darin zu bestehen, Ezechiel als Paralleltext wachzurufen. So wird z.B. auf das „gläserne Meer, gleich Kristall“ vor dem Thron in Offb 4,6 nicht weiter eingegangen.⁶³ Durch das Motiv jedoch wird die Verbindung zwischen den Lebewesen und dem Thron in Ez 1,22 und damit die gesamte Thronvision eingespielt.⁶⁴

⁶² J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 56–58, weist darauf hin, dass dies bis in Formulierungen hinein gilt. So wirkt z.B. die Beschreibung in Offb 4,6b zunächst sehr eigenartig: „und inmitten des Thrones und rings um den Thron vier lebendige Wesen“. Bedenkt man aber, dass Offb hier seine Quelle in Ez 1,5 („Und aus seiner Mitte [der Wolke bzw. des Feuers] hervor erschien die Gestalt von vier lebenden Wesen“) hat, so erhält das eigenartige Griechisch in Offb eine Funktion: Es weist auf die zwingende Verbindung mit dem Ezechieltext hin. Als weitere Beispiele nennt Vogelgesang Offb 5,6//Ez 1,5 und Offb 22,2//Ez 47,7.12. Vgl. auch Vogelgesangs Schlussfolgerung, ebd. 394.

⁶³ In Offb 15,2 ist ein gläsernes Meer erwähnt, doch es ist nicht sicher, ob es dasselbe wie in 4,6 ist.

⁶⁴ A. VANHOYE, *L'utilisation*, 464, stellt dar, dass Offb immer wieder Sachverhalte aus Ez sehr gekürzt und z.T. vereinfacht wiedergibt; vgl. auch J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 173 u.ö. Sieht man aber – anders als Vanhoye und Vogelgesang das tun – den Offb-Text als Verweistext an, so reicht die Abbrueviatur aus: Durch den intertextuellen Bezug ist der Ez-Text in Offb präsent und muss nicht in allen Einzelheiten reproduziert oder rezipiert werden.

Der Effekt dieser Gestaltungsweise besteht darin, beim Modellleser ein déjà-vu-Erlebnis auszulösen und somit an Bekanntes anzuknüpfen. Der Modellleser wird nicht in ein phantastisches Wunderland entführt, sondern steht vor einer Szenerie, die ihm aus dem Ezechielbuch bekannt vorkommt. Zuverlässigkeit, Seriosität, Gewissheit sind die positiven Wirkungen, die der Botschaft des Sehers auf Patmos den Weg zu seinen Adressaten bahnen.

Dabei ist aber die Botschaft des Johannes keineswegs mit der des Ezechiel identisch. Offb nimmt sich die Freiheit, ganz andere Inhalte mit den Bildern des Ezechiel zu transportieren.⁶⁵ Die dezidierte Israel/Juda-Perspektive des Ezechiel wird zu einer globalen Welt- und Gottessicht ausgeweitet. Damit ist das Ezechielbuch als Text nicht abgelöst, sondern bestätigt und in seinen Sinndimensionen erweitert. Es geht um Ereignisse von kosmischem Rang, nicht mehr um das Gericht über Israel/Juda.⁶⁶ Dass Gott als umfassender Weltenherrscher keine Räder mehr braucht, versteht sich von selbst. Dass der Erwartung, es müsste doch noch von den Rädern die Rede sein, nicht entsprochen wird, löst einen entsprechenden Denk- und Erkenntnisprozess beim Modellleser aus.

In der Folge dieses Ansatzes wird in Offb auch gänzlich auf die harte Israel-Kritik Ezechiels verzichtet. Das Gericht gegen Israel spielt keine Rolle mehr, denn die Kämpfe zwischen Gut und Böse finden in der Offb auf globaler Ebene statt. Johannes ist keine Kopie und kein Epigone von Ezechiel, sondern ein Prophet gleichen Ranges (vgl. Offb 22,9: „Ich bin nur ein Knecht wie du und deine Brüder, die Propheten, und wie alle, die sich an die Worte dieses Buches halten.“ So stellt sich der Engel gegenüber Johannes vor, den er damit auf die Ebene der Propheten stellt). Als solcher hat er eine eigenständige Botschaft, deren Glaubwürdigkeit aber auch dadurch gewährleistet ist, dass Johannes im Prinzip das schaut, was der Prophet Ezechiel Jahrhunderte vorher schon gesehen hat.

3.2 Gott

Der Aspekt der Gottesvorstellungen wurde schon mehrfach angesprochen. Auch unter diesem Blickwinkel wird dem Le-

⁶⁵ Diese Beobachtung ist immer wieder notiert worden, vgl. z.B. A. VANHOYE, *L'utilisation*, 462f; J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 72.

⁶⁶ Vgl. A. VANHOYE, *L'utilisation*, 466f.

ser durch den Parallelhintergrund des Ezechielbuches klar, dass der Seher Johannes vom Gott Israels, vom Gott des Propheten Ezechiel spricht. Damit knüpft Offb an das Gottesverhältnis Israels an und reaktiviert es für die christlichen Gemeinden. Zugleich werden die Heilsverheißungen Gottes, wie etwa das neue Jerusalem (Ez 40–48), die Bäume des Lebens (Ez 47,12), die Vernichtung des Todes (Jes 25,8a in Offb 21,4) und anderes mehr für die christlichen Gemeinden als wirksam und gültig übernommen. Durch den Verzicht auf ein zentrales Heiligtum und die Ausweitung der Israel-Perspektive auf den gesamten Kosmos ändert sich auch die Gottesvorstellung: Der allgegenwärtige Gott braucht keinen Thronwagen mehr.

3.3 Der Seher

Wenn der Leser im Nachhinein erkennt, dass Offb und Ez in wesentlichen Aspekten parallel komponiert sind und sich die Visionen stark ähneln, liegt der Schluss nahe, dass Johannes dem Leser, der vom Ezechielbuch her kommt, als „neuer Ezechiel“ erscheint. Dass Johannes wie Ezechiel vom Geist ergriffen ist (vgl. Ez 3,12 und Offb 1,10⁶⁷) und wie Ezechiel eine Buchrolle essen muss, sind weitere kleine Details, die diesen Effekt unterstreichen. Dabei ist Johannes aber, wie schon festgestellt, kein Epigone, sondern ein eigenständiger Prophet „vom Schlage eines Ezechiel“. S. Moyise formuliert es aus produktionsorientierter Sicht so: „John has taken on the ‚persona‘ of Ezekiel. Through meditation and study (of which there are ample precedents), John has absorbed something of the character and mind of the prophet. This is why he can make so many allusions to the book without ever actually quoting it. ... He has taken on the mind of Ezekiel and writes ‚in the spirit‘ (ἐν πνεύματι).“⁶⁸

Die Autorität des „großen Propheten“ wird durch diese Gestaltungsweise vom Text implizit reklamiert.⁶⁹ Auf die sonst

⁶⁷ Vgl. u.a. J.-P. RUIZ, Ezechiel, 301–303.

⁶⁸ S. MOYISE, Old Testament, 78f. Vgl. auch J.M. VOGELGESANG, Interpretation, 71f.

⁶⁹ Damit wird nicht behauptet, dass das Ezechielbuch *der* oder gar *der einzige* Schlüssel zum Verständnis der Johannesoffenbarung sei, vgl. auch J.-P. RUIZ, Ezechiel, 179. Blickt man vom Danielbuch oder Jesajabuch auf die Offb, ergeben sich neue Facetten. Das zeigt einerseits die

für die Apokalyptik typische Pseudepigraphie, vgl. z.B. 4 Esra, syrBar, äthHen usw., wird verzichtet und kann auch verzichtet werden,⁷⁰ da Johannes von Patmos eine ganz eigene Botschaft hat.⁷¹ Sie wird in den bei allen Ähnlichkeiten immer wieder auftretenden Unterschieden und Abweichungen gegenüber dem Hypotext „Ezechielbuch“ deutlich: Der Modellleser muss innehalten und fragen, worin der Sinn dieser Änderung gegenüber dem Bekannten liegt.⁷² Gerade da aber die Analogien zum Ezechielbuch an Bekanntes anknüpfen, sind die Adressaten, sofern sie schriftkundige Leserinnen und Leser sind, bereit, die Botschaft zu akzeptieren, weil sie sehen, dass die „Wahrheit“, die Johannes verkündet, „biblisch“ verankert ist. In dieser „produktiven Rezeption“ der Bibel Israels, christlich als Altes Testament gelesen, zeigt sich letztendlich auch der kanonische Anspruch der Offenbarung des Johannes.

ungeheure Komplexität von Offb, aber andererseits auch, dass der Vorgang der intertextuellen Lektüre prinzipiell nie abgeschlossen ist.

⁷⁰ Vgl. S. MOYISE, *Old Testament*, 79.

⁷¹ Dies betont J.-P. RUIZ, *Ezekiel*, 527, wenn er sagt: „[H]e [John the Seer] swallowed Ezekiel's scroll in order to write one of his own. In producing his own literary prophecy, a book which takes shape as a letter, he engaged in a creative reshaping of the prophetic tradition“. Ähnlich formuliert J.M. VOGELGESANG, *Interpretation*, 72: „John was also a creative interpreter of Ezekiel, often entering into the perspective of Ezekiel, but often using that perspective to communicate a quite different concept, sometimes doing both in two different passages of his book, and even combining two different Ezekielian passages into one in Revelation.“

⁷² Vgl. S. MOYISE, *Old Testament*, 83.