

Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung

von
Martin Karrer

In einer Reihe von Studien widmete sich der Jubilar der Apokalyptik im und um das Urchristentum. Die Apk ist dafür ein Schlüsseldokument. Zudem setzt sie einen Eckpunkt in der neutestamentlichen Literaturgeschichte. Spannen wir deswegen den Bogen der Festschrift zu ihr und versuchen eine theologische Würdigung ihres Profils zwischen Religionsgeschichte, literarischer Gestaltung und Christologie:

1. Ein Blick auf die Forschungsgeschichte

1.1. 1895 bekam die Apk wie selten vorher und nachher Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaftsgeschichte. *Hermann Gunkel* brach der *religionsgeschichtlichen Auslegung* des Neuen Testaments von ihr aus Bahn.

Er tat das mit einer markanten Position. Die Apk thematisiere – schlug er vor –, durch den babylonischen Mythos angeregt, endzeitlich Schöpfung und Chaos. Der Mythos trete in ihr (Kap. 12) sogar „treuer und vollständiger“ hervor als in allen früheren Quellen. Denn das Judentum der Zeitenwende lasse den „hohen und freien“ Geist der Propheten und Dichter hinter sich. Die „dumpfe Luft der jüdischen Conventikel [...], wo die Menschen dicht beieinander sitzen, um sich tiefe Geheimnisse zuzuraunen, über dem Halbverstandenen nachzugrübeln und das ganz Unverständliche um so mehr zu bewundern“, begünstige die alten Mythen. Die christlichen Fortschreiber teilten die

Scheu vor dem letztlich unverstandenen Geheimnis; sie verführen in ihren schmalen Ergänzungen „ebenso eklektisch und unorganisch“.¹

Die religionsgeschichtliche Untersuchung analysierte mithin - und sie urteilte. Mochte sie „nicht für oder gegen eine kirchliche oder wissenschaftliche Partei geschrieben“² sein, eine zugewandte Einfühlung in das Judentum um die Zeitenwende vermischen wir heute. Ein hohes Maß an Rezeption widersprach der neuzeitlichen Neigung zu Originalität und Genie, und nicht zuletzt deshalb wurde ein theologisch eingeschränktes jüdisch-christliches Konventikel zu Trägern der Apk.

Wilhelm Bousset wandelte das 1906 zu einem wenig reflektierten Volksglauben ab. Wie Gunkel implizierte er, die Apk sei nur schwach christianisiert. Das kam alten Tendenzen im Protestantismus entgegen.³ Es setzte sich darauf breit durch, und der abwertende Beiklang hielt sich Generationen lang.⁴ Varianten der Konventikelthese brechen bis heute immer wieder auf.⁵

1.2. Der Schwerpunkt der Untersuchung verlagerte sich rasch vom babylonischen Mythos zur *Herrscherkritik*. Denn laut Bousset ging der Widerstand „gegen die Aufrichtung und Pflege des Cäsarenkultus“ über Positionen des Judentums hinaus und erwies stärker als etwa die Christologie, „daß die Apk als Ganzes ein spezifisch christliches Buch ist“.⁶ Religionsgeschichtliche Interpretation verband sich verdienstvoll mit herrschaftskritisch-zeitgeschichtlicher, wiewohl wieder ein Stück weit auf Kosten des Judentums.

Ernst Lohmeyer verwies dagegen zwar auf die sprachliche Autonomie und hohe Christologie der Apk und schränkte das Schreckbild ein, das die römische Öffentlichkeit über Domitian nach dessen *damnatio*

¹ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, erstes Zitat 397, zweites und drittes 396, letztes 397.

² Gunkel, *Schöpfung VII*.

³ Eröffnet durch M. Luther (WA.DB 7), 404 u.ö.

⁴ W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen ⁶1906 (= 1966), 239; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen ⁹1984, 525f. u.a. Kritischer Rückblick bei P. Busch, *Der gefallene Drache* (TANZ 19), Tübingen 1996, 243.

⁵ Vgl. A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchen 1966 (Erg. 294) u.a. Neuere Modelle der Soziologie führen zu Modifikationen (bis L. L. Thompson, *The Book of Revelation*, New York 1990).

⁶ Bousset, *Offenbarung* 132.

memoriae pflegte.⁷ Die Forschung rezipierte indessen seine Korrekturen nur zögerlich.

Die apokalyptische Herrschaftskritik bewährte sich darauf angesichts der Diktaturen des 20.Jh.s.⁸ Doch hart schlug die Korrektur Domitians zum verantwortlichen Herrscher mit dem Wandel der politischen Systeme im letzten Jahrzehnt durch. Seit 1990 liegt die Frage auf dem Tisch, ob die Apk nicht ihren Gegensatz konstruiere und mit einem Christentum der Devianz den öffentlichen Diskurs verlasse.⁹ Eine scharfsinnige Psychoanalyse möchte gar eine paranoid-schizoide Matrix konstatieren, in der Christus für eine – notwendig misslingende – Bekämpfung der Differenz stehe, die das Leben kennzeichne.¹⁰

1.3. Für die theologische Erörterung nicht minder relevant erwies sich der Fortschritt in den *Beobachtungen zum jüdischen Bezugsrahmen*: Die Apk trifft – wie sich allmählich zeigte – ihre *jüdisch-christliche* Option nicht aus Begrenztheit, sondern bewusst. Im Dienst ihrer Aussagen prägt sie ihr spezielles Koine-Griechisch ohne Scheu vor Regelverstößen. Die Abweichungen speisen sich vielfach aus dem Hebräischen (oder Aramäischen)¹¹ und durchziehen alle ihre Teile (ein wichtiges Argument zugunsten ihrer literarischen Einheitlichkeit¹²). Eine Fülle von An-

⁷ E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen ³1970 (nach 1926), 7.190.193f. und passim. Die Cäsaren-Kritik besprach er vorab in: *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen 1919, 33ff.

⁸ S. die Flugblätter der Weißen Rose (bes. Flugblatt 4: I. Scholl, *Die weiße Rose*, Frankfurt a.M. [1950] 1990, 112) u.v.a.

⁹ L. L. Thompson, *Revelation* bes. 171-197 unter Rückgriff auf religionssoziologische Kategorien Peter Bergers.

¹⁰ H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation*, Stuttgart usw. 1993, 143-209 (gegen E. Drewermanns Auffassung, die Apk bewältige Angst: *Tiefenpsychologie und Exegese II*, Olten. Freiburg 1985, 541-591). Kontroverse Stellungnahmen bei E. W. Stegemann, *Aspekte psychoanalytischer Auslegung der Johannesoffenbarung*, *EvTh* 54 (1994), 452-466 und M. Karrer, *Psychoanalyse und Auslegung*, ebd. 467-476.

¹¹ G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as used in the Apocalypse of St. John* (NT.S 27), Leiden 1971 u.a.

¹² Freilich kein Ausschluss gegenüber der Möglichkeit, sie wäre unter ein- und derselben Hand oder in ein- und demselben Kreis lange gewachsen: s. z.B. J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum*, in: M. Hengel (Hg.), *Die johanneische Frage* (WUNT 67), Tübingen 1993, 326-429, 415-429.

spielungen auf die Schriften sowie apokalyptische, herrscherliche, mystische Merkabah- u.a. Traditionen Israels tritt ihnen zur Seite.¹³

Ob wir daraus auf eine palästinisch-syrische Herkunft des Autors schließen dürfen, ist nicht sicher.¹⁴ Ebenso wenig entscheidet sich die Datierung (am wahrscheinlichsten ist nach wie vor die unter Domitian, nicht auszuschließen eine späte auf das frühe 2. Jh.).¹⁵ Eindeutig jedoch ist das theologische Signal: Die griechische Umgangssprache des westlichen Kleinasien – in das die Adresse 1,4,11 uns lenkt – genügt der Enthüllung Jesu Christi (vgl. 1,1) nicht. Die Grundentscheidungen christlicher Literatur und der Christologie gehören vor den Horizont Israels.

Allerdings ist auch der neuere Stand nicht ohne Ambivalenz. Ein Erwachsen des theologischen Redens aus Israel führt zum Anspruch auf Judentum und Synagoge. So weiß die Apk aus Israel, dass Gott der Erste und der Letzte und darum unbedingt verlässlich ist (vgl. Jes 41,4; 44,6; 48,12), und kennt aus Israel den Schlüssel Davids (vgl. Jes 22,22). Beides bringt sie in die Christologie aber hart gerade angesichts der Synagoge ein (2,8f.; 3,7ff.). Kritik an Synagogen kommt in den Blick, ein selbständiger Rang Israels nicht.¹⁶ Manche Forscher suchen im Fortgang der Apk zwar eine Aufwertung Israels.¹⁷ Die Unruhe indes nimmt das

¹³ Zur Schriftrezeption J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (JSNT.S 93), Sheffield 1994 u.v.a.; Lit. zu den anderen Bereichen im Fortgang.

¹⁴ Vgl. aber U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19), Gütersloh 21995, 49ff. und H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 40.

¹⁵ Spätdatierung J.-W. Taeger, *Eine fulminante Streitschrift*, in: W. Kurz u.a. (Hg.), *Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums*, FS M. Greschat, Gießen 1994, 293-311, 296 u.a. (am spätesten – unter Hadrian – L. Kreitzer, *Hadrian and the Nero Redivivus Myth*, ZNW 79 [1988], 92-115); vgl. auch A. Heinze, *Johannesapokalypse und johanneische Schriften* (BWANT 142), Stuttgart usw. 1998, 239f. Weniger wahrscheinlich ist die Frühdatierung (z.B. J. C. Wilson, *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, NTS 39 [1993], 587-605 und K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell*, San Francisco etc. 1997), die im 19. Jh. einmal dominierte (s. z.B. F. Engels, *Das Buch der Offenbarung* [1883], in: K. Marx/F. Engels, *Werke* 21, Berlin 1962, 9-15).

¹⁶ Immerhin beschränken sich die zitierten harschen Stellen auf zwei Sendschreiben. Namentlich steht Sardes außer Acht, wo wir aus späteren Zeugnissen ein besonders starkes Judentum erschließen können (s. die Forschung seit A. Th. Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire*, Diss. Harvard, Cambridge, Mass. 1968).

¹⁷ Vgl. z.B. K. Wengst, *Teilhabe an der Hoffnung Israels*, JK 54 (1993), 625-627.

nicht: „Biblische“ Christologie könnte im Fall der Apk Christologie gegen Israel heißen.¹⁸

Überschauen wir die Linien, ist die Apk von den schwach christianisierten unter die christlichen Bücher eingerückt, doch in ihre umstrittenste Kategorie. Sie bleibt eine Schrift des theologischen Randes. Ihre Konturen sind genau zu prüfen, bevor wir von Stärken in ihr sprechen dürfen.

2. Literarische Anlage und theologisch-religionsgeschichtlicher Ort

Beginnen wir bei der literarischen Anlage. Die Apk teilt ihrer Selbstdarstellung nach nicht Inhalte zwischen einem autonomen menschlichen Autor und seinen Adressaten mit. Vielmehr bietet sich Jesus Christus als Subjekt der erzählten Welt und des Mitteilungsvorgangs dar. Das führt zu mannigfachen Konsequenzen:

2.1. Der menschliche Absender Johannes ist nicht zu leugnen. Apk 1,4f. folgt deshalb zunächst Konventionen zwischenmenschlicher *Briefliteratur*. Die Apk ordnet sich der brieflichen Kommunikation zu.¹⁹

Vom Bruch in den Nominativ 1,5 an aber verwischt sich die Rede. Jesus Christus wird über alle Parallelen hinaus Urheber des Textes und seiner Versendung, in unserem Fremdwort „auctor“ (Autor). Er teilt sich und die Enthüllungen mit (vorbereitet in 1,1). Johannes dagegen wird Glied der erzählten Welt (1,9-11 etc. nach 1,2).

Die Apk nimmt um dieser Verschiebung willen Unausgeglichenheiten in den Erzählebenen in Kauf (die verschiedenen Ichs in 1,9; 16,15 usw.). Sie unterscheidet das Ich des Johannes nicht strikt vom fiktiven Ich einer Ich-Erzählung²⁰ und versagt den Schritt zu einer vertrauten Brief-

¹⁸ Für die These, die Apk finde ihre Gegnerschaft durchweg im Judentum und meine mit Babylon (16,19 etc.) nicht Rom, sondern Jerusalem (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), spricht allerdings wenig.

¹⁹ Motive vom Briefaorist in Apk 1,2 bis zum Schlussgruß 22,21 nehmen darauf Bezug: M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief* (FRLANT 140), Göttingen 1986; J.-W. Taeger, *Begründetes Schweigen*, in: M. Trowitzsch (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi*, FS G. Klein, Tübingen 1998, 187-204, 189f.

²⁰ Und die kaum lösbare Diskussion um den Autor resultiert. Für Orthonymität spricht immerhin, dass er den Namen Johannes ohne Referenz auf eine alte Gestalt

form. Sie geht in einen eigenen Entwurf von *Offenbarungsliteratur* über²¹ (einschließlich der sog. Sendschreiben 2-3²²).

2.2. Erleichtert wird ihr dieser Übergang dadurch, dass aus der Verselbständigung und Ausweitung der Visionen seit der späten Prophetie allmählich eine Literatur mit narrativen Ebenen entstanden war, die der erzählten Welt den Vorrang zur Erschließung der Wirklichkeit gab. Von Gott gewährte Schau brach demnach in Krisen der Geschichtserfahrung die fremdbeherrschte Gegenwart auf. Wo Gott sich zu Gehör brachte, erhielt seine Stimme hypostatische Relevanz²³ etc. Wir sind bei der *apokalyptischen Literatur*.

Ihr dürfen wir die Apk - wenn wir die Unschärfe der Terminologie beachten²⁴ - mit kleinen Einschränkungen zuweisen. Die Bildung narrativer Ebenen, der Offenbarungselengel (in 1,1 etc.) und vieles andere passt dazu. Die Überleitungen mit „ich sah, und siehe“ (4,1 etc.) und der Begriff „Schau“ (ὄρασις 9,17) erinnern an die Ausweitung der Visionen. Die „Stimme“ von 1,10ff. tritt in die Geschichte der Stimme Gottes ein²⁵

einführt (eine Abweichung von apokalyptischen Traditionen). Auch der Aufenthalt auf Patmos dürfte keine Fiktion sein (1,9); eher als die bis vor kurzem bevorzugte Zwangsexilierung scheint allerdings ein freiwilliges Ausweichen vor der Staatsgewalt zu vermuten.

²¹ Vgl. M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie I* (WUNT II/79), Tübingen 1995, 397 u.ö.

²² Zu ihnen zuletzt H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (UTB 2022), Paderborn usw. 1998, 264f.

²³ Die Ausweitung der Visionen begegnet ab Ez. Für die Auseinandersetzung mit Fremdherrschaft kommt Dan eine Schlüsselrolle zu. Die Hypostasierung der Stimme entwickelt sich bis ApkAbr 9f. (danach vgl. die rabbinische „bat kol“).

²⁴ F. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes*, 2 Bde., Bonn 1852 (1831) schuf den Begriff Apokalyptik von der Apk aus. So passt er prinzipiell auf sie. Doch erwies sich eine Gattungsgeschichte als außerordentlich schwierig, da die Beobachtungen stets zur Religionsgeschichte übergehen. Hilfreich sind J. Collins, *Towards the Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, 1979, 21-59 und D. Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse* (CB.NT 13/1), Lund 1980, 14-95. Alternative Bemühungen um eine prophetische Gattungsbestimmung der Apk überzeugen weniger (F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* [BZNW 54], Berlin 1989, 383; Kritik bei T. Holtz, *Literatur zur Johannesapokalypse 1980-1996*, *ThR* 62 [1997], 368-413, 387f.).

²⁵ Vgl. J. H. Charlesworth, *The Jewish Roots of Christology: the Discovery of the Hypostatic Voice*, *SJTh* 39 (1986), 19-41. Ob Apk 1,10ff. eine Hypostasierung der Stimme erreicht, ist umstritten (A. Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in*

und strahlt in die Christologie bis zum erschreckenden λόγος τοῦ θεοῦ 19,13 aus²⁶ usw.

Die Apk verschmilzt also urchristliche Briefkommunikation mit apokalyptischen Traditionen zu ihrem Gesicht einer christlichen Offenbarungsschrift. Die Kommunikation von Christus zu den Adressaten verwirklicht die Priorität der erzählten Welt. Die narrativen Ebenen werden nicht zuletzt für die Christologie fruchtbar.²⁷

2.3. Jede Phase der religionsgeschichtlichen Arbeit verbesserte zugleich unser Wissen über die *apokalyptischen Horizonte*. Dem Bild einer „jüdischen Gnosis“²⁸ in der ersten Hälfte des 20. Jh. folgte ein genaueres Zusammenspiel von prophetischer Tradition, Apokalyptik und urchristlicher Eschatologie. Der Krise der Apokalyptikforschung in den 70er/80er Jahren begegnete die Entdeckung der verbreiteten Epochen- und Endzeitspekulationen im Mittelmeerraum und der jüdischen Spekulationen über Gottes Thron und himmlisches Heiligtum.²⁹ Der vieldeutige Fachausdruck „Apokalyptik“ modifizierte sich.

Jüdisch-christliche Enderwartung erhielt dabei *vor der zeitlichen eine vertikale Dimension*.³⁰ Tatsächlich formuliert die Apk das Raster von

Jewish and Christian Apocalypticism (JSJ.S [= StPB] 50), Leiden usw. 1996, 178). Die Anklänge an Ez 3,12 und Ex 19,16 (vgl. Ex 20,18; je LXX) verdichten in jedem Falle theonom.

²⁶ Apk 19,13b orientiert sich anders als Joh 1,1ff. an der Härte des zornig eingreifenden Gottes (s. 19,11f.14ff.), somit einer Wort-Tradition wie in Hab 3,5 LXX und Weish 18,14-16. Daher ist es nur begrenzt zur Konstruktion joh Zusammenhänge beziehungbar (vgl. aber Frey, Erwägungen [s. Anm. 12] 403-409). Mazzaferrri, Genre 311 u.ö. liest im Prädikat den Mitteleiter des göttlichen Worts an die Propheten. Lit. zu angelomorphen Einflüssen in Anm. 93.

²⁷ Vgl. M. E. Boring, Narrative Christology in the Apocalypse, CBQ 54 (1992), 702-723.

²⁸ Vgl. R. Bultmann, Rez. zu Lohmeyer, Offenbarung (s. Anm. 7), ThLZ 52 (1927), 505-512, 512.

²⁹ Vgl. D. Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, zu letzterem I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGJU 14), Leiden 1980; Chr. Rowland, The Open Heaven, London 1982; D. Halperin, The Faces of the Chariot (TSAJ 16), Tübingen 1988; D. Dimant, The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran, in: I. Gruenwald e.a. (edd.), Messiah and Christos. FS D. Flusser (TSAJ 32), Tübingen 1992, 31-51 u.a.

³⁰ Für das hellenistische Judentum war das schon länger anerkannt (vgl. N. Walter, Praeparatio Evangelica [WUNT 98], Tübingen 1997, 234-272). Dank der Editionen der Qumranfunde und der Sabbatlieder trat es auch für das palästinische Judentum hervor.

Gegenwart und Zukunft mit räumlichen Begriffen. Darum, was „in Eile“ und insofern bald geschehen muss, geht es ihr (1,1; 22,6).³¹ „Schnell“ zu kommen, verspricht Jesus (22,20). Er steht „vor der Türe“ (3,20). Seinen Hintergrund bildet Gottes Thronsaal (Kap. 4-5) etc. D.h. viele Züge der Apk korrelieren mit der jüdisch-frühmystischen oder (in den Sabbatliedern von Qumran) poetisch-hymnischen Spekulation über Gottes Thronräume, deren himmlische Geltung die Welt in Anspruch nimmt.

Nicht minder schritt die Diskussion über die eigentümliche *Sprachkraft* der Apokalypik fort. Die Priorität der erzählten Welt generiert – zeigte sich – eine Darstellung eigener, symbolischer oder transzendierender Wirklichkeit, die eine virtuelle Erfahrung schafft und nicht auf Mimesis, sondern auf die evokative Kraft von Bildern abhebt. Die Apk ist dafür das glanzvollste Beispiel.³²

Zugleich gestalten sich die Befunde in den apokalyptischen Schriften allerdings so unterschiedlich, dass der Oberbegriff Apokalypik nur begrenzt taugt. Bewusst wird ein viertes:

2.4. Ἀποκάλυψις, *Enthüllung*, der Leitbegriff von Apk 1,1, ist kein Terminus technicus der apokalyptischen Literatur. Überhaupt führt es jenseits christlicher Quellen bis zum 2. Jh. eine periphere Existenz.³³ Das griechische Fragment zu Jub 4,18, das von einer „Offenbarung göttlicher Geheimnisse“ spricht, ist wahrscheinlich sekundär (überkommen ist es erst über Georgius Cedrenus). Der erste Beleg in einer jüdischen Apokalypse, syrBar 76,1, muss aus dem Syrischen erschlossen werden und bezieht sich lediglich auf eine Einzelvision und deren Deutung. Alle

³¹ Der Zeitpunkt, der sich mit diesem Inhalt füllt, ist räumlich und deshalb zeitlich „nahe“ (ἐγγύς Apk 1,3; 22,10, wie ἐν τάχει 1,1 etc. nur abgeleitet ein zeitlicher Ausdruck).

³² Zur Diskussion J. Ellul, *Apokalypse*, Neukirchen-Vluyn 1981 (frz. 1975); P. Trummer, *Offenbarung in Bildern*, in: ders., *Aufsätze zum Neuen Testament* (GrTS 12), Graz 1987, 175-205; A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, Philadelphia 1984, 141-144 u.ö.; E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung*, Stuttgart usw. 1994 (am. 1991), 46-52 u.ö.; H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes* (TANZ 21), Tübingen 1997, 2-15.

³³ S. M. Smith, *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*: Hellholm, *Apokalypticism* (s. Anm. 29) 9-20; Karrer, *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 19) 17-19,96-100; Frenschkowski, *Offenbarung* (s. Anm. 21) 267-271.

Übertragungen auf literarische Werke sind jünger. In der Spätantike erst verbreiten sie sich.³⁴

Die Leseanweisung von Apk 1,1 ist demnach in der Entstehungszeit der Apk kein Gattungshinweis. Vielmehr löst sie freiere Assoziationen gemäß ihrer Grundbedeutung, dem Aufdecken/Enthüllen von Verborgendem, aus. Kritisch ist das die Erwartung, Jesus Christus enthülle, was Menschen schamhaft verbergen (Ἰησοῦ Χριστοῦ in 1,1 ist gen.subi.), und die Schonungslosigkeit der Beanstandungen von Apk 2-22 klingt an. Positiv ist es die – zuerst in den paulinischen Gemeinden verbreitete – Auffassung, „Offenbarung“ sei eine Gnadengabe; sie vermittele Erkenntnis Gottes (vgl. Eph 1,17 nach 1.Kor 14,6.26). Gott gibt, modifiziert Apk 1,1, *Jesus Christus* den Tatvollzug solchen Offenbarens (ἀποκάλυψις als Nomen actionis). Das Subjektsein Jesu Christi assoziiert Erkenntnis Gottes und darüber Enthüllung gegen die Welt.³⁵

2.5. Dazu geht eine weitere Dimension ein. „Apokalypsis“ nannte Paulus auch die Erscheinung Jesu in Gal 1,12. Apk 1 unterscheidet sich davon. Johannes wird nicht berufen, sondern mit dem Zeugnis seiner Schau beauftragt (während umgekehrt Paulus seine Schau nie näher darlegt). Aber gemeinsam ist eine *nachösterliche visionäre Erfahrung Christi*. Die Apk ignoriert das Ende der Ostererscheinungen, von dem Paulus ausgeht (1.Kor 15,8) und das die Apg (bes. 1,3) in etwa zeitgleich zu ihr sogar gegenüber Paulus verengt.

Wo hat das seinen Ort? Wir könnten an frühchristliche Prophetie denken, da Johannes die Apk eine Schrift der „Prophetie“ (1,3; 22,7.10.18f.) und „Propheten“ seine Geschwister nennt (22,9). Freilich geraten wir dann über die Propheten von 1.Kor 12,28f.; 14,29.32.37; Eph 3,5; 4,11 hinaus, und Johannes vermeidet die Selbstbezeichnung Prophet.

Öffnen wir den Blick deswegen auf die erste nachfolgende Textgruppe, die gleichfalls das Ende der Ostererscheinungen ignoriert³⁶ und Schriften „Apokalypsen“ heißt,³⁷ stoßen wir auf die gnostischen und gnosismenahen Schriften von Nag Hammadi. Die Christuserfahrung der

³⁴ Dann allmählich bis zu einer „Apokalypse Zoroasters“ (Porphyrius, Plot. 16).

³⁵ Dass palästinische Apokalyptik unser Wortfeld vorab aufwertete (vgl. Frenschkowski, Offenbarung 271), ist möglich, aber nicht zu sichern.

³⁶ ApokrJoh NHC II 1, 1,5-2,25 par. u.v.a.

³⁷ Apokalypse Adams NHC V 5 etc. Ἀποκάλυψις steht griechisch (Belege F. Siegert, Nag-Hammadi-Register [WUNT 26], Tübingen 1982, 216), ein Hinweis auf Festigkeit der Tradition.

Apk gelangt an einen religionsgeschichtlichen Scheideweg. Mit einer beschwörenden Verbindlichkeit Christi³⁸ greift sie in eine Krisensituation ein, die nicht auf ein staatliches Gegenüber beschränkt werden darf. Es fällt schwer, neben den anderen Komponenten ein *Gegenüber zu aufkommenden gnostischen Impulsen* auszuklammern, auch wenn die Berücksichtigung der Gnosis in der neutestamentlichen Forschung derzeit keine Konjunktur hat.³⁹

2.6. Auf Gehör dringt all dies, wenn wir Apk 1,4.11 folgen, in Kleinasien. Dort ist das Genre besonderer göttlicher Mitteilungen anders besetzt, durch *Orakel*.

Deren wichtigste Stätten, Didyma und Klaros, sind wie Delphi Apoll gewidmet. Die heiligen Bezirke sind kultisch ausgegrenzt. Alte Orakelbezeichnung ist *χρησμός*.⁴⁰ Delphi beginnt sich gerade mühsam aus einem langen Niedergang zu erholen. Es führt alte Riten fort. Doch bedarf es nur mehr einer einzelnen Prophetin (*προφῆτις*), und politische Fragen sind durch private abgelöst.⁴¹ Analog steht Didyma mit seiner Prophetin (*προφῆτις*) zwischen vergangener und künftiger Blüte.⁴²

Größere Bedeutung hat Klaros. Dank des Gerüchts, es habe den Tod des Germanicus angesagt, genießt es politische Reputation. 49 taucht es in der Affäre um Agrippina auf.⁴³ Die Pilger geben bei einem Besuch lediglich ihren Namen an, denn das Orakel weiß ihre Anliegen bzw. findet sie selbst heraus.⁴⁴ Zum Personal gehören Priester, Prytane und

³⁸ Die Kanonisierungsformel Apk 22,18f. (nach Dtn 4,2; 13,1; vgl. C. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu?* [QD 137], Freiburg usw. 1992, 68ff.), hat im Christentum bis dahin nicht ihresgleichen.

³⁹ Die Deutungen von Apk 2,24 und den Nikolaiten sind entsprechend umstritten (vgl. z.B. R. Heiligenthal, *Wer waren die „Nikolaiten“?*, ZNW 82 [1991], 133-137; Taeger, *Schweigen* [s. Anm. 19] 196ff.).

⁴⁰ Ἀποκάλυψις erhält erst spätantik einiges Gewicht: Belege Frenschkowski, *Offenbarung* (s. Anm. 21) 269 (Hystaspes etc.).

⁴¹ Plut. *de def. or.* 8 (mor. 414B); *de Pyth. or.* 26-28 (mor. 407C-408C).

⁴² S. die Inschriften (bei J. Fontenrose, *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley 1988, 55; aus dem 1. Jh. SEG 30, 1980, 1286), jünger Orig. *Cels.* I 70 und *Iambl. de myst.* 3,11. Im 2. Jh. werden die Orakel zu religiösen Fragen dominieren: S. Levin, *The Old Greek Oracles in Decline* (ANRW II 18/2), Berlin 1989, 1599-1649, 1622ff. (Lit.).

⁴³ Tac. *ann.* II 54; XII 22.

⁴⁴ Vgl. das Wissen Apolls bzw. der Pythia im älteren Delphi: οἶδα Hdt. I 47,12f.; Pind. P. IX 44f.

Thespiod.⁴⁵ Den Gotteskünder (προφήτης) finden wir in Inschriften aus Laodizea, einer der Städte der Apk, ab 128 n. Chr. am Kopf von Gesandtschaften der Stadt (und seine Amtsfunktion als προφητεία bezeichnet).⁴⁶

Ob wir letzteres ins 1. Jh. zurück übertragen dürfen, wissen wir nicht. Zeitgenössisch zur Apk wäre es jedenfalls bei deren Spätdatierung. Überhaupt bricht der Niedergang der Orakelstätten in etwa in der Zeit, in der sie entsteht.⁴⁷ Die für die Apk so wesentliche Politik tritt nicht allenthalben ins zweite Glied. Das Niederschreiben (γράφειν) der Orakel spielt, obwohl elegante Kürze ihr Ideal bildet und vielzeilige Beispiele allein im Ausnahmefall entstehen,⁴⁸ wie das Schreiben in der Apk (1,11; 2,1 usw.) eine bedeutende Rolle etc.

Ist die Apk also auch damit zu vergleichen? Begeben wir uns zu ihr, betreten wir eine auffällig, fast zielgerichtet andere Welt. Die Offenbarung Jesu Christi imitiert die griechisch-asiatischen Orakel nicht, sondern beharrt auf eigenem Charakter: Sie ist kein χρησμός (die Apk meidet den ganzen Stamm) und hat keine lakonische Kürze, sondern ausufernde Länge, obwohl sie wie Orakel verschriftet wird. Sie ignoriert Apoll als Orakelgott und nimmt ihn lediglich als Herrn der Tiere in der angsterregenden Verstümmelung zum Ἀπολλύων, „Verderber“ (9,11)⁴⁹

⁴⁵ Letzterer Sänger und vielleicht Dichter des göttlichen Wortes; Nachweise Levin, Oracles 1631.

⁴⁶ Nachweise in J. des Gagniers e.a., Laodicée du Lycos, Quebec 1969, 289-309 (L. Robert).

⁴⁷ Dem entspricht örtliche Mantik. Laodizea könnte so mit einer Dreifuß-Münze auf ein eigenes Apollo-Heiligtum verweisen (s. Robert a.a.O.).

⁴⁸ Nie mehrere Kapitel: vgl. Plut. de Pyth. or. 7 (mor. 397C) etc.; Fontenrose, Didyma 86-103.177-244; Levin, Oracles 1623 u.ö.

⁴⁹ Eine solche Etymologie war seit Archilochos (fr. 26,5f.) geläufig. Die klassische Tragödie nutzte das Wortspiel zwischen Apoll und ἀπόλλυμι κτλ. eindringlich; man denke an die Klage Kassandras, Apoll sei „mein Vernichter“ (ἀπόλλων ἔμός) und habe vernichtet (ἀπώλεσας), in der Orestie (a.a.O. 1081f.) und vgl. Euripides, Phaeton fr. 781,11f. Plat. Krat. 404D,405E suchte die Angst vor der Etymologie abzuwehren. Die Rezeption der Etymologie und alten Dichtung ist darauf bis Apollodoros Ath., FGrH 244F 95.10/Macrobius I 17,9f. nachweisbar.

Biblich gibt es Verballhornungen seit 2.Reg 1,2-16 (Baal Zebul - Baal Zebub). Die Apk knüpft daran an. Während das Wehe der klassischen griechischen Klage von der Betroffenen kommt (Aischylos a.a.O. 1072.1076), parodiert sie es von außen (Apk 9,12). Doch setzt sie Ἀπολλύων ausdrücklich griechisch. Sie signalisiert das Wortspiel, und griechisch ist es ohne weiteres verständlich. Das verdiente vermehrte Aufmerksamkeit (vgl. O. Böcher, Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes, in: H. Lichtenberger [Hg.], Geschichte - Tradition - Reflexion. FS M. Hengel,

wahr. Für die „Ich weiß“-Passagen 2,2 usw. steht statt der Kenntnis des Orakelgottes ein jüdisches Paränese-Schema Pate.⁵⁰ Öffentliches und Welt, alles wird zum Gegenstand. Kein priesterlicher Kreis in einem ausgegrenzten Bezirk umgibt ein Orakel und harret seiner Sprüche. Vielmehr schuf Christus die ganze Gemeinde („uns“) zum Herrschaftsbereich und zu Priestern Gottes (1,6; in der Linie fortgeführt bis 22,3f.). Der übliche Orakelempfang und die Orakelweitergabe durch eine kultische Prophetin oder einen Propheten zerbricht, und auf einmal scheint nicht mehr nur innerchristliche Besonderheit, dass Johannes auf den Titel des Propheten verzichtet.⁵¹ Er vermeidet in der Terminologie jede nur mögliche Verwechslung mit der fremdreligiösen Umwelt.⁵²

2.7. Die Apk erhebt trotz dieser Differenzen zur griechischen Umwelt *Anspruch auf öffentliche Geltung*. Die ausgestoßene, kleine Gemeinde der Knechte mag punktuell Realität sein. Jesu Mitteilung zielt, wenn wir die briefliche Adresse in 1,4.11 etc. ernst nehmen, jedoch nicht auf eine Gemeinde verschlossener Zirkel. Sie richtet sich an „*ekklesiai*“.

Mit kleinasiatischen Augen gelesen, belebt das begrifflich die Institution der Volksversammlungen. Einst waren diese ein zentrales Organ der griechischen Poleis. Im Hellenismus erreichten sie die Organisation von Städtebündnissen (Koina). Die Ekklesie der Polis erhielt sich darauf im Kleinasien des 1. Jh. zumindest in Ephesus,⁵³ die eines Koinon

Tübingen 1996, III 473-492,474; gegen die Abwertungen bis Giesen, Offb [s. Anm. 14] 220).

⁵⁰ Vgl. Karrer, Johannesoffenbarung (s. Anm. 19) 161ff. unter Verweis auf Jub 1,7-12.14; TestDan 5,4f.6f. Ulland, Vision (s. Anm. 32) 36ff. führt nicht weiter.

⁵¹ In einer breiteren Untersuchung wäre auch die vielschichtige Verwendung von „Prophet“ neben dem Empfang und der Weitergabe von Orakeln zu beachten. In Didyma bezeichnet das Maskulinum so seit dem 1. Jh. v. Chr. ein angesehenes Amt nicht ganz klarer, womöglich primär finanzieller Zuständigkeiten neben der Prophetin (Nachweise Chr. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* [WUNT II/75], Tübingen 1995, 203-206). Von Ägypten verbreitet sich Prophet als hohe Priesterkategorie (ein Priester, der im Namen der Gottheit handelt und spricht: vgl. Plut. Alex. 27 mit Diodor 17,51), bes. beim Isiskult (L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* [RVV 29], Berlin 1970, 60f.).

⁵² Auch die Konturen der strikt negativen Besetzung von „Prophetin“ in Apk 2,20 (-24) schärfen sich vor der griechisch-kleinasiatischen Wertschätzung von Prophetinnen bei der Mitteilung göttlichen Wissens.

⁵³ Apg 19 unterscheidet darauf die spontane, nicht juristisch korrekte Ekklesie (19,32.40) von der juristisch relevanten, der „*ennomos ekklesia*“ (19,39). Wir spüren

bestand noch in der Nähe, im lykischen Städtebund.⁵⁴ Die politische Relevanz der Institution lief mit dem Verfassungswandel unter Rom aus. Die Idee stand zur Verfügung.

Die Ekklesie behält ihr gesamtgesellschaftliches Anrecht auch, wenn wir sie mit dem Erbe des hebräischen *קהל* verknüpfen. Denn *קהל* ist ebenso wenig devianter Zirkel, sondern Gemeinde Gottes in Gesamtansicht, gegebenenfalls eschatologisch gewendet.⁵⁵

Wieweit immer der Begriff schließlich in den paulinischen Gemeinden verblasste, wahrte er in der Regel einen Bezug auf Städte oder größere Gefüge.⁵⁶

Der Begriff „ekklesia“ in der Apk drängt deshalb, ob wir uns aus der Asia, aus jüdischer Tradition oder aus der Christentumsgeschichte Kleinasiens zu ihm geben, nicht auf eine sich verschließende Gegenwart, sondern sucht die Außenwirkung. Das mag die Christentumsgeschichte komplizieren.⁵⁷ Für das Verständnis Jesu Christi in der Apk ist es essentiell. Die Apk erhebt einen ausstrahlenden, in die Weite greifenden Anspruch und versagt sich der Schablone einer Theologie für Konventikel.

2.8. Mehr noch, die Apk signalisiert durch ein weiteres wesentliches Formelement, durch Kunsthymnen, zugleich das der Öffentlichkeit eigentlich gemäße Verhalten: Es wäre, in den *Lobpreis Gottes und Christi* einzustimmen. Die Apk entwirft das an der Schrift Israels und aus der Würde Christi. Indes will sie jedes Geschöpf in den himmlischen Gottesdienst einbeziehen (ab 5,11-14), und die Völker kennen die Praxis

die Verlagerung vom Verfassungsorgan zum allgemeineren, aber unverändert die gesamte Polis beanspruchenden, sozialen Begriff.

⁵⁴ Dessen Verfassungstradition Rom respektierte, als es ihn unter Claudius und endgültig Vespasian dem Imperium eingliederte; Näheres J. Deininger, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des 3. Jh. n. Chr.*, München usw. 1965, 70-74 u.ö.

⁵⁵ Vgl. Dtn 23,2-9 (LXX „ekklesia kyriou“) u.ö., eschatologisiert 1QM 4,10; 1QSa 1,25 (em.).

⁵⁶ Von Röm 16,1 bis Eph 1,22. Wo eine Hausgemeinde „ekklesia“ ist, verbindet sich das nicht mit einem Städtenamen (Röm 16,5; 1.Kor 16,19; Kol 4,15; Phlm 2).

⁵⁷ Nicht nur der Zugang durch Devianz- oder Sektentheorien (vgl. bei Anm. 9; D. A. DeSilva, *The „Image of the Beast“ and the Christians in Asia minor: Escalation of Sectarian Tension in Revelation 13*, *Trinity Journal* 12 [1991], 185-208 u.v.a.) wird erschwert. Auch eine einfache Differenzierung der Gemeinden in paulinische, johanneische, solche der Apk etc. versagt.

von Hymnen.⁵⁸ Im großen Halleluja 19,1-8 gelangt sie ans Ziel. Die Schar der Preisenden befindet sich im Himmel, ihr Donner erschallt überallhin. So tragen die Kunsthymnen der Apk gewichtig zur Entwicklung universaler und theologischer Christologie bei.⁵⁹

3. Konturen der Christologie

Wir sind bei den Konturen der Christologie angelangt. Der lebendige, sprechende, sich bezeugende, eingreifende und kommende Jesus⁶⁰ meldet sich in einer fremden Umwelt zu Wort. Die Apk nützt die Fremdheit. Auf die aktuelle, spannungsvolle Geltung Gottes und Christi vor der Welt kommt es ihr an. Das hat erhebliche Folgen:

3.1. Die Selbsterschließung Jesu in Vision und Audition und seine lebendige Wahrnehmung wird Maßstab des Erzählens. Allein unter dieser Vorgabe rezipiert die Apk *Jesustraditionen*. Sie beginnt nicht beim irdischen Jesus, sondern mit dem kommenden, erscheinenden *Menschensohn* (1,7 in Kombination von Dan 7,13 mit Sach 12,10-14).⁶¹

Apk 3,5 folgt ein Bekenntnis Jesu zu den Überwindern, das aus der Hoheit des sprechenden Christus an die Überlieferung von Lk 12,8f. par anknüpft.⁶² 3,20 baut analog ein einstiges Gleichnis zur Verheißung um (vgl. Mk 13,33-37; Lk 12,35-40 par). 3,3; 16,15 wandelt unter der Erscheinungs-Perspektive Jesus-Tradition sogar bis ins Paradox und

⁵⁸ S. W. Burkert/F. Stolz (Hgg.), *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich* (OBO 131), Göttingen 1994; R. Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? (FRLANT 176), Göttingen 1997, 36-110 u.a.

⁵⁹ Vgl. K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium* (StNT 5), Gütersloh 1971; D. R. Carnegie, *Worthy is the Lamb: The Hymns in Revelation*, in: H. H. Rowdon (ed.), *Christ the Lord*, FS D. Guthrie, Leicester 1982, 243-256; G. Kennel, *Frühchristliche Hymnen?* (WMANT 71), Neukirchen 1995, 225-264.273ff.; R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993, 133-140.

⁶⁰ Die Verwendung des Namens Jesus (in „Zeugnis Jesu“ 1,9 usw. gen. subi.) setzt beim Gegenwärtigen, Erscheinenden und Kommenden ein; vgl. Heinze, *Johannesapokalypse* (s. Anm. 15) 269ff.

⁶¹ Vgl. Mt 24,30 und Justin, dial. 14,8. Wir stehen in einer Testimonienentwicklung lang nach dem irdischen Jesus: vgl. Karrer, *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 19) 121ff.; A. Scriba, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (FRLANT 167), Göttingen 1995, 200f. u.a.

⁶² Vgl. Yarbrow Collins, *Cosmology* (s. Anm. 25) 186ff.

stellt mit dem Bild des Diebes aus Lk 12,39 par die Gefährdung vor Augen, wo ein Leben Jesus aktuell nicht entspricht.⁶³

Das Material ließe sich erweitern. Auswahl und Relektüre liegen schon soweit auf der Hand: Der unbehauste Menschensohn auf dem Weg von Galiläa nach Jerusalem, seine Taten und seine Auseinandersetzungen finden keine Erwähnung. Das vergangene Wirken Jesu in sich interessiert nicht. Wunder sind anderweitig, nämlich durch die Hure Babylon, besetzt (Apk 17,6).⁶⁴ Ganz um den erscheinenden Jesus geht es.

3.2. Korrespondierend ändert sich der Blick auf die *Geburt Jesu*. Sie übersteigt, aus der Vision erzählt, punktuelle irdische Faktizität. Um sie plastisch zu machen, genügt keine Geburtserzählung mit Betlehem. *Mythen* werden zur Hilfe. Kleinasien stellt sie über die Geburt Apolls und Zeus', daneben über Isis zur Verfügung.⁶⁵ Apk 12 modifiziert sie im Licht der Schrift. Die Himmelsgöttin nimmt darum unter dem Einfluss von Jes 66,6-8 die Züge des Gottesvolkes an, und Leserin/Leser entdecken die Mutter, zu der sie mit Jesus gehören (12,17). Das eine männliche Kind (ἄρσεν 12,5 wie Jes 66,7 LXX) tötet nicht wie Apoll nach der Geburt den Widersacher seiner Mutter, und Platz entsteht für den Kampf Michaels (12,7ff.).⁶⁶ Trotzdem wirkt der pagane Mythos von Errettung und göttlicher Hoheit des Geborenen nach: 12,5 entrückt das

⁶³ Jesus bricht entblößend ein, und die Wache richtet sich auf einmal gegen ihn. Das ist eine Sonderposition in der Geschichte des Bildes zwischen 1.Thess 5,2ff., Evangelien und EvThom log. 21. Weiteres bei Bauckham (s. Anm. 59), 92-117; J. Roloff, „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“, in: H. Frankemölle u.a. (Hgg.), Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. Gnllka, Freiburg usw. 1989, 452-466; A. Smitmans, Das Gleichnis vom Dieb, in: H. Feld u.a. (Hgg.), Wort Gottes in der Zeit, FS K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 43-68.

⁶⁴ „Wunder“ dort greift vielleicht auf die Vorstellung der Umwelt zurück, große irdische Leistungen seien „Wunder“ (und die „Weltwunder“ wandern im 1. Jh. nach Rom; vgl. Plin. nat. 36,101; Martial, spect. 1). In der kritischen Entlarvung ergibt sich eine Korrespondenz zu 13,13.

⁶⁵ Vgl. Busch, Drache (s. Anm. 4) 45-85 und L. J. Lietaert Peerbolte, The Antecedents of Antichrist (JSJ.S 49), Leiden 1996, 138ff. mit einigen Korrekturen an A. Yarbro Collins, The Combat Myth in the Book of Revelation (HDR 9), Missoula, Mont. 1976. Die Tötung Pythons, des Drachen, im Geburtsmythos des Apoll geleitet zum pythischen Apoll (Hyg. fab. 140 etc.), also dem oben genannten Orakelbereich. Die Anlage der Häuser des Augustus auf dem Palatin neben dem Apolloheiligtum leitete Apolls Rolle für die Imperatoren ein.

⁶⁶ Ein Reflex gemeinantiker Chaos-tradition. Weitere jüdische Bezüge z.B. bei Ulland, Vision (s. Anm. 32) 203ff.

Kind zu Gottes Thron, was seinen Tod unter Menschen eigentlich ausschließt. Die Vision lässt sich noch in der Korrektur auf die Ausstrahlung der Isis sowie des Orakelgottes und kaiserlichen Patrons Apoll ein.

3.3. Der irdische *Tod Jesu* tritt in diesen Schatten. Die historische Erinnerung an das Kreuz erscheint lediglich als Chiffre, die einen Ort identifiziert (Apk 11,8). Es wird nicht selber Interpretationsgegenstand.⁶⁷ Dabei ist vom Tod Jesu grundlegend und allemal zu reden. Doch wie die Geburt überholt er das irdische Geschehen. Er gilt, mit 13,8 gesagt, „seit *Grundlegung des Kosmos*“. Seit damals gibt es das Lebensbuch, das die Zuordnung zu ihm verzeichnet.⁶⁸

3.4. Die Spannungen zur Welt überblenden auf diese Weise gleichfalls die *Soteriologie*. Kein Rettungsgeschehen kann innerweltlich aufgehen. Aus jedem Stamm, jeder Sprachgemeinschaft, Volk und Nation kommen zwar Gerettete (5,9 u.ö.). Indes werden sie dort zugleich herausgenommen. Die Apk verknüpft Motive der Sühne mit dem Freikauf, und der Freikauf erfolgt *weg von der Erde* (ἀπό τῆς γῆς 14,3). Sie provoziert, die alte, in Gottesferne zerrissene Welt trotz des Todes Jesu für die Menschen der Welt zu verlassen und zurückzulassen.⁶⁹

3.5. Die Apk bekundet nach alledem weniger die spezifische Mitte als einen bedeutsamen Rand biblischer Theologie. Ihr zentrales Bild Christi, der *Widder*, bekräftigt diese Beobachtung. Es modifiziert die religiöse Sprache des Juden- und Urchristentums. Nicht vom ἀμύος oder πρόβατον spricht es (wie Joh 1,29.36; Act 8,32; 1.Petr 1,19), nicht vom πάσχα (wie 1.Kor 5,7), sondern von einem ἀρνίον. Griechisch ist das ein Diminutiv

⁶⁷ Weshalb ich in der Apk von keiner Kreuzestheologie sprechen würde (vgl. Karrer, Johannesoffenbarung [s. Anm. 19] 310f.).

⁶⁸ So, wenn wir „seit Grundlegung des Kosmos“ auf die Eintragung ins Lebensbuch beziehen (vgl. 17,8). Der Sinn vertieft sich, wenn wir „der Widder, der geschlachtet ist seit Grundlegung des Kosmos“ lesen. Die Rückführung der Christologie bis zum Anfang der Schöpfung seit 3,14 würde das ermöglichen (kritisch Giesen, Offb [s. Anm. 14] 308).

⁶⁹ Wollen wir dem entgehen, müssen wir die neue Welt von Apk 21f. auf die vorfindliche Welt zurück beziehen. Dafür gibt es gewichtige Indizien: vgl. A. Vögtle, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1), in: E. Grässer u.a. (Hgg.), Glaube und Eschatologie, FS W. G. Kümmel, Tübingen 1985, 303-333; J. Roloff, Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, JBTh 5 (1990), 119-138.

zu „Widder“, also das männliche Jungtier. Das Wort ist in der LXX kaum vertreten,⁷⁰ im christologischen Sprachgebrauch vor der Apk überhaupt nicht.⁷¹ Die Apk bildet eine *Sondersprache bis in die Mitte ihrer Christologie*. Sehen wir sie uns an unserem zentralen Beispiel etwas näher an:

Die Apk hält ihr Bild durch die Umschreibung „gleichsam wie“ (ὡς 5,6) autonom und offen.⁷² Hörerinnen und Hörern steht insofern frei, mit dem ungewöhnlichen Begriff zu verbinden, was bei ihnen Theologie geworden ist. Ihre Kontexte bereiten die Deutung nach dem Passalamme – dem Opfer der grundlegenden Rettung Israels – vor.⁷³ Die Schlachtungswunde von Apk 5,6 etc. erinnert vielleicht noch genauer an die Schlachtung unbefleckter Widder zum Opfer der Reinigung von Schuld (Lev 5,15-19; Num 5,5-8).

Das Sühnoment der Apk speist sich so oder so aus Israel (wenngleich dessen Schuldopfer nicht „arnion“ heißt⁷⁴). Mit der personalen Übertragung kommen der leidende Kündler oder Knecht Gottes⁷⁵ sowie – dank der Metapher des Leittiers (7,17 u.ö.) – der Mächtige Israels hinzu (ob wir den Schritt zu einem messianischen Widder riskieren oder – da in den Quellen zu wenig belegt – meiden).⁷⁶ Der Widder wird ein komplexes Bild von Opfer und Kraft aus Israel, so

⁷⁰ Belegt allein in einem Psalm (LXX Ps 113,4.6) und im Jer-Buch (11,19 und LXX 27 [par HT 50] v. 45).

⁷¹ Auch nach der Apk setzt sich „arnion“ christologisch nicht durch (vgl. z.B. TestJos 19,3 Interpolation: „amnos“). Joh 21,15, der andere Beleg im Neuen Testament, benennt mit dem Bild die Gemeinde (die Querlinie zu 2.Clem 5,2ff., dem einzigen Zeugen unter den apostolischen Vätern, spricht für späte Entstehung).

⁷² Typisch für ihre Visionen: vgl. 1,14ff.; 4,6f. usw.

⁷³ Vgl. T. Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes (TU 85), Berlin 1962 (21971), 44ff. u.a.

⁷⁴ Dito das Tamidopfer (Ex 29,38-42; Num 28,3-8; Ez 46,13-15), über das P. Stuhlmacher, Das Lamm Gottes – eine Skizze, in: FS Hengel (s. Anm. 49) III 529-542 den Sühneakzent ableitet.

⁷⁵ Wobei das Bild des Jung-Widders, der zum Schlachten geführt wird, deutlicher in Jer 11,19 (hier „arnion“) als in Jes 53,7 begegnet (anders J. Jeremias, Art. ἀρνίον, ThWNT I [1933], 342ff.).

⁷⁶ Vgl. Ex 15,15; 2.Reg 24,15; Ez 17,13 usw. bis äthHen 89,45-49; P. W. van der Horst, Lamb, DDD 938-941. Probleme bilden die Eschatologisierung (äthHen 90,29-38) und die Ausweitung der Davids-tradition; die Kombination von Apk 15,3 mit einem Lied des Sieges Davids über Goliath ist kühn (E. van Staaldoune-Sulman, The Aramaic Song of the Lamb, in: J. C. de Moor/W. G. E. Watson, Verse in Ancient Near Eastern Prose [AOAT 43], Kevelaer 1993, 265-292).

gewiss die Bezeichnung „amion“ für Opfer- wie Herrschertraditionen atypisch bleibt.

3.6. Dieser assoziationsreiche *Widder* erscheint, für die Christologie wesentlich, *im Thronsaal Gottes*. Das führt uns zu den Merkabah-Traditionen. Doch hat der Widder in ihnen keinen Vorläufer. Johannes löst den Bruch durch Erzählung. Er schaut zunächst Thron und Lebewesen (vgl. Ez 1), den Herrschafts- und Kultort Gottes,⁷⁷ umgeben von Ältesten⁷⁸ und Geistern.⁷⁹ Dann entsteht eine Lücke. Um einer besonderen Aufgabe willen bedarf es einer neuen Gestalt (Apk 5,1ff.). Johannes findet sie nicht von sich aus (5,4). Ein Ältester stellt sie ihm mit Hinweisen auf Juda vor (5,5). Der Widder wird - erfahren Leserinnen und Leser zwischen den Zeilen - der Tradition Israels nicht aufgepfropft, sondern tritt aus ihrer Mitte hervor.⁸⁰

Christologisch faszinierend, birgt diese Lösung gleichzeitig eine Schwierigkeit. In der Tradition erhalten die Gestalten um Gott eine nachgeordnete Position. Dieses Gefälle richtet uns auf eine subordinatianische Christologie aus. Johannes widersetzt sich dem durch mehrere gewagte Eingriffe. In Apk 5,5 liest er den „Spross“ aus der Wurzel Isais von Jes 11,1.10 zur Wurzel Davids um. Jesus, der Widder, bestimmt, was Davids Geschlecht ausmacht, nicht David ihn (vgl. 22,16). Er kommt zum Thron. Doch er empfängt dort nicht eigentlich Aufgabe und Biblion (wohl die versiegelte Urkunde des Herrschaftsrechts).⁸¹ Er „hat sie“ schon im Perfekt vollendeter Gültigkeit „genom-

⁷⁷ Falls in Apk 4,3 statt des Regenbogens um den Thron ein Kreis von Priestern zu lesen ist, in Nähe zu ShirShabb 4Q400 fr. 1 I 3f.8.12f.

⁷⁸ Vgl. Num 11 oder die Gruppe der Priester und Tempelsänger 1.Chr 24-25; vgl. 2Q24, fr. 4, 13.

⁷⁹ Eine Kombination jüdischer Angelologie (vgl. die 7 Engelfürsten in ShirShabb 4Q 403 fr. 1 I und Apk 8f.) mit orphischer Tradition: Clemens Alex., strom. V 125,3 überliefert einen orphischen Gesang, nach dem Engel beim brennenden Thron der Gottheit stehen, denen die Sorge um die Sterblichen obliegt, solange alles vollendet wird (vgl. Apk 1,4; 4,5; 5,6).

⁸⁰ In Apk 5,6 entsteht evtl. auch eine Querlinie zu 1QM 7,14 (7 Widderhörner). Weitere Aspekte bei H.-P. Müller, Die himmlische Ratsversammlung, ZNW 54 (1963), 254-267; W. C. van Unnik, „Worthy is the Lamb“, in: A. Descampes e.a. (edd.), *Mélanges Bibliques*, FS B. Rigaux, Gembloux 1970, 445-461 u.a.

⁸¹ Zur Diskussion G. Reichelt, Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes, Diss. Göttingen 1975 (Diss.-Druck) u.v.a.

men“ (5,7). Ihm gebührt der Platz auf dem Thron, und er besetzt ihn 7,17 statt der Lebewesen von 4,16.⁸²

Die Wandlungen des Bildes treten einer Unterordnung Christi entgegen. Auf ihnen fußen die kühnen syntaktischen Brüche in 11,15 und 22,3f.: Im himmlischen Tempel Gottes und auf seinem Thron verschmelzen Gott (der Herr) und Christus (der Widder) zu einer Einheit im Herrschen und in der empfangenen Verehrung.⁸³ *Die Apk wagt die Spannung von subordinatianischen Formulierungen zu solcher theonomer Einheit.*⁸⁴

3.7. Verweilen wir beim Bild des *Widders*. Weil er am Himmel erscheint (5,6), entsteht eine weitere Linie zum Sternbild. Sie ist *hellenistisch*, ohne von Israel zu trennen.⁸⁵ Christus geht darin freilich weniger als in den beschriebenen Linien auf. Im Namen (der zum *κρίος* des Sternbilds divergiert) wie in der Gestalt mit seinen sieben Hörnern und den über die Erde ausgesandten Augen korrigiert er eher vordergründigen Sternbildglauben.

Ganz in die Völkerwelt führt aber eine letzte, merkwürdig wenig beachtete Tradition, die des *weissagenden Widders*. Manetho (3. Jh. v. Chr., fr. 65a Synkellos p. 140) bezeichnete ihn eindeutig mit unserem Wort als „arnion“, fast ein Unikum unter den religionsgeschichtlichen Bezügen. Er trat, erzählen Manetho und seine Nachfolger, mit erschreckenden Zukunftsansagen unter Bokchoris von Sais (718-712 v. Chr.) auf. Zwischen dem 3. Jh. v. und 2. Jh. n. Chr. wurde er örtlich bis ins Göttliche hinein verehrt. Seine Züge steigerten sich surrealistisch; Aelian, nat. 12,3 kritisiert so im 2. Jh. n. Chr. eine Legendenfassung mit zwei Köpfen, vier Hörnern usw.

Ob Johannes diese Legenden kannte, bleibt fraglich. Eine Todeswunde des Widders ist ihnen fremd, und der präzise Begriff der Apk, „arnion“, erscheint nach Manetho lange nicht mehr (teils durch den

⁸² Mit einer Steigerung der Präposition *ἐν* zu *ἐνθά*, „oben auf“. Weitergehende Interpretation bei M. Hengel, Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, ThBeitr 27 (1996), 159-175, 164.

⁸³ Vgl. Heinze, Johannesapokalypse (s. Anm. 15) 284f.

⁸⁴ Und vermeidet in ihrem ganzen Text, von Gott und Christus zusammen im Plural zu reden, falls in Apk 6,17 *αὐτοῦ* zu lesen ist, wofür die besten Handschriften sprechen (Bauckham, Climax [s. Anm. 59] 139f.).

⁸⁵ Vgl. 4Q318; Buch des Shem; M. Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch (WMANT 68), Neukirchen 1994; weitergehend Böcher, Apokalypse (s. Anm. 49) 480.

Wechsel ins Demotische und Lateinische bedingt).⁸⁶ Sie erhellen vor allem das Umfeld, in dem die Visionen des Johannes von seinen ersten aus den Völkern stammenden Leser(inne)n nachvollzogen wurden: Die Vorstellung Jesu als Widder mit Steigerung der Zahl der Hörner, Augen etc. lag ihnen näher als uns heute. Von seiner Erscheinung konnten sie nicht nur Macht, sondern ebenso harte Ansagen über das der Welt Drohende erwarten.⁸⁷ Die Apk scheut diesen Kontakt nicht. Sie generiert ihren zentralen christologischen Ausdruck in einer Kombination biblischer Aspekte mit einer weiten religionsgeschichtlichen Öffnung. *Verständnismöglichkeiten in der Differenz* kennzeichnen ihre Begegnung mit dem Hellenismus.

3.8. Prüfen wir das an einem weiteren zentralen Text, der *Eröffnungsvision*:

Die Stimme von Apk 1,10ff. hat einen im Hellenismus vertrauten Klang. Hörerinnen und Hörer der Asia kennen die Salpinx, der sie gleicht, wie Israel als Kultinstrument.⁸⁸ Die Epiphanie des Menschenohn-ähnlichen danach (1,13ff.) leuchtet angesichts ihrer Götterwelt: Er hat mit dem Siebengestirn in seiner Hand Zugriff auf die Sterne, das göttliche Firmament, und ist in seiner Macht wie Helios (die Sonne, der Sonnengott) anzusehen (1,16).⁸⁹ So ergreift und überbietet er die hellenistisch-kaiserzeitlichen Himmelsgötter. Vollends unterlegen sind ihm die katachthonischen Götter. Denn er trägt die Schlüssel des Thanatos und des Hades (1,18).⁹⁰ Wer die Prozession einer kleinasiatischen Grabstraße vor Augen hat, in der eine himmlische Gottheit die Gräber

⁸⁶ Quellen neben den genannten: Vienna P.Dem.D. 10000; Töpferorakel in der Version OxyPap 2332,34 (ἀμύος). Die Suda s.v. bietet wieder „arnion“. – Vgl. J. G. Griffiths, *Apocalyptic in the Hellenistic Era*, in: Hellholm, *Apocalypticism* (s. Anm. 29) 273-293, 284-287.

⁸⁷ Die einst versuchte Kombination mit jüdischer Überlieferung (Jannes und Jambres) scheiterte: s. Ch. Burchard, *Das Lamm in der Waagschale*, ZNW 57 (1966), 219-228.

⁸⁸ Z.B. gehörten zu den von Domitian gegründeten „olympischen“ Wettspielen in Ephesus solche der Salpinxbläser. Die Sieger konnten – nachgewiesen für jüngere Zeit – das Amt der „hierosalpiktai“ erhalten (M. Lämmer, *Olympien und Hadrianeen im antiken Ephesos*, Diss. Köln 1967, 23.33 nach CIG 2983).

⁸⁹ Beschreibungen Sols bei Cic. rep. VI 17; Plin. nat. II 13 u.ö. Astrale Hebdomaden kannte die Antike in mehreren Varianten (Planeten, Pleiaden, Bär etc.; vgl. z.B. PGRM IV 693ff.): Böcher, *Apokalypse* (s. Anm. 49) 479.

⁹⁰ Die beliebte Übersetzung ohne Götternamen ist ungenau: Nicht eine abstrakte Unterwelt kann den Schlüssel tragen. Das tun in der antiken Mythologie die Gottheiten oder Wächter, die die Unterwelt schließen (Belege J. Jeremias, Art. κλεις, ThWNT 3 [1938], 745).

besucht, um die Toten wenigstens hinter ihren verschlossenen Toren zu schützen,⁹¹ vernimmt die Radikalität dieses Bildes. Es schlägt die Totengötter in Bann, bis sie weg von den Lebenden ganz dorthin ausgewiesen werden, wo sie gewissermaßen zu Hause sind, in die Unterwelt mit ihren Pfühlen.⁹²

Wie indes verhält sich seine Erscheinung zu dem einen Gott? Neuerlich zeigt sich die Schwierigkeit einer Christologie – mag sie allen Göttern überlegen sein – im Monotheismus. Eine Menschensohnvision ist biblisch keine Gottesvision. Der erscheinende Christus geleitet zwar in den Raum Gottes (vgl. Dtn 32,40f. zu 1,18 und 1,16 etc.), die Form erinnert aber ebenso an Angelophanien (vgl. Dan 10,4-21 nach Dan 7,13 etc.). Verräterisch gerät der Menschensohnähnliche deswegen 14,14 in eine Reihe von Engeln (nach 14,7.8.9). Die stringente Formulierung theologischer Christologie ist noch nicht gefunden. Die Sprache der Vision erlaubt Spannungen, die die begriffliche Theologie der folgenden Jahrhunderte gedanklich lösen müssen.⁹³

3.9. Die Überlegenheit über die Götter gewinnt im Gegenüber zum *Kaiserkult* eine besondere Spitze. Wir dürfen das angesichts der jüngeren Diskussion nicht überzeichnen. Doch noch falscher wäre, es zu minimieren:

Seit 29 v. Chr. steht in den uns betreffenden Regionen der Tempel für Roma und Augustus in Pergamon. Er integriert, vorbereitet in den Herrscherkulten des Hellenismus, den Supremat Roms in die heimischen Traditionen. Behutsam repräsentiert er die neuen Machtbeziehungen

⁹¹ Zur Prozessionsstraße in Ephesus D. Knibbe, *Via Sacra Ephesiaca*, in: H. Koester (ed.), *Ephesos Metropolis of Asia* (HThS 41), Valley Forge 1995, 141-155. Achilles Tatius IV 1,4 weitet etwas später die Götterhilfe gegen ungerechtes Sterben aus.

⁹² Der Feuerpfuhl von Apk 20,14 ist mit vor diesem Hintergrund zu lesen: Λίμνη ist geläufiges Wort für die Zugangs- und Binnenseen der Unterwelt. Plat. Phaid. 111E-114 (bes. 113A) löste die Reflexion über das Brennen einer „limnê“ wie Feuer aus (vgl. bes. Plut. de sera = mor. 567C).

⁹³ Zur Diskussion Karrer, *Johannesoffenbarung* (s. Anm. 19) 141ff.147ff.; L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT II/70), Tübingen 1995, 109-221.257-261; Yarbrow Collins, *Cosmology* (s. Anm. 25) 159-197; P. R. Carrell, *Jesus and the Angels* (MSSNTS 95), Cambridge 1997 und Ch. A. Gieschen, *Angelmorphic Christology* (AGJU 52), Leiden 1998, 245-269 (letztere unter Einbezug auch von Apk 19,11-16).

politisch-religiös.⁹⁴ Die Vermittlung von Politik und Macht über den Kult gelingt. 26 n. Chr. wird Kleinasien zum Vorreiter der Kaiserverehrung. Die Asia erhält als erste Provinz einen zweiten provinziellen Kaiserkult (für Tiberius, Livia und den Senat in Smyrna), kurzzeitig unter Caligula einen dritten (in Milet ca. 40 n. Chr.).⁹⁵

Parallel erfolgt unter Augustus in Israel die Einrichtung eines kaiserlichen Opfers am Jerusalemer Tempel. Sie respektiert die dortige Tradition, die keinen anderen Tempel zulässt, und gliedert dem Kult lediglich ein Opfer ein, das Juden dem einen Gott zugunsten des Herrschers darbringen können.⁹⁶ Dieses Opfer übersteht den schweren Konflikt unter Caligula um die Aufstellung von Kaiserbildern⁹⁷ und wird eine Zeitlang wahrscheinlich unbeeinträchtigt aus jüdischen Kassen finanziert.⁹⁸ Trotzdem ist der Konflikt mit dem Kult des einen Gottes nicht aufzuhalten. 66 n. Chr. setzt der Tempelhauptmann Eleasar durch, „von niemand Fremdem eine Gabe oder ein Opfer anzunehmen“. Das ist, kommentiert Josephus, „die Grundlegung des Kriegs gegen die Römer“; denn es verwirft „das Kaiseropfer für diese“ (τὴν ὑπὲρ τοῦτων θυσίαν Καίσαρος bell. Iud. II 409). Der Widerstand gegen die Pflege des Cäsarenkults, den Bousset zum Nerv der christlichen Apk machte, hat seine Voraussetzung in der jüdischen Auflehnung.

Zurück nach Kleinasien. Rom gewährt dort 89/90 einen weiteren provinziellen Tempel. Seine Einrichtung in Ephesus für die flavischen Kaiser⁹⁹ steht für ein neues Stadium der Herrschaftsrealität. Ephesus

⁹⁴ Zunächst unter Differenzierung für Provinziale und Römer (Cassius Dio LI 20,7) etc. Vgl. S. J. Friesen, *Twice Neokoros* (EPRO 116), Leiden 1993 (10 zu Dio) nach S. R. F. Price, *Rituals and Power*, Cambridge 1984.

⁹⁵ Friesen, *Neokoros* 15-26.

⁹⁶ 1.Makk 7,33 könnte eine seleukidisch-hasmonäische Vorgeschichte erweisen. Zur Einrichtung des Opfers unter Augustus s. Philo, *LegGai* 157,317. Jenseits Jerusalems, in Cäsarea, errichtet Herodes auch einen Tempel für Augustus und Roma (Ios. bell. Iud. I 414).

⁹⁷ Ios. bell. Iud. II 184f. Näheres P. Borgen, *Emperor Worship and Persecution in Philo's In Flaccum and De Legatione ad Gaium and the Revelation of John*, in: *FS Hengel* (s. Anm. 49) III 493-509.

⁹⁸ Ios. bell. Iud. II 197; c. Ap. II 6 (77) streicht den Vorgang apologetisch heraus. Philo, *LegGai* 356 berichtet von weiteren Opfern.

⁹⁹ Der in den Substruktionen gefundene Kaiserkopf zeigt wahrscheinlich Titus (S. Friesen, *Ephesus*, *BArR* 19 [1993], 24-37,32). Politischer Zusammenhang ist die Vergottung der kaiserlichen Familie, die Domitian auch über seine Münzen vorantreibt (durch die Deifizierung seines 73 verstorbenen Sohnes nach der Thronbesteigung 81 umgeben ihn vergotteter Vater, Bruder und Sohn; vgl. E. P. Janzen,

wird implizit Zentrum der Provinz und inkulturiert der Kaiserverehrung den Ausdruck Neokorie.¹⁰⁰ Die anderen Städte gründen ihren Status einer freien Gemeinde (ἐλευθερος δήμος) nicht mehr auf vorrömische Traditionen, sondern auf die Gunst (χάρις) der Kaiser (Sebastoi) und delegieren den Tempel des Koinon. Eine zentrale Vorgabe akzeptieren sie dabei stillschweigend: Das Koinon definiert sich über den Herrscherkult statt über die alten Verfassungsorgane, und die Ekklesie erscheint nicht mehr.¹⁰¹

Mehr noch, die Verehrung gilt den Sebastoi selbständig. Roma oder die Salus Roms erscheint nicht mehr neben ihnen. Das entspricht einem Wandel in Rom: Während der Kult für das öffentliche Wohl im frühen Prinzipat dem Jupiter dargebracht wurde und sich Vota für den Kaiser nur daran anschlossen, tritt die Salus unter Domitian ganz zum Kaiser. 86 n. Chr. zieht er, aus dessen Unversehrtheit aller Wohl bestehe („ex cuius incolumitate omnium salus constat“), an Jupiter gerichtete Vota auf sich.¹⁰² Die Akklamation „Heil unserem Herrn und unserer Herrin“ kommt für ihn und die Kaiserin auf.¹⁰³ Trajans Münzen „salus generis humani“ von 108 vollenden diesen Weg.¹⁰⁴

The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes, SBL.SP 130 [1994], 637-661,644ff.). — Voran gehen in Ephesus zwei Kultstätten des Augustus sowie ein Temenos der römischen Bürger für Roma und den Divus Julius (H. Engelmann, Zum Kaiserkult in Ephesos, ZPE 97 [1993], 279-289; R. Strelan, Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus [BZNW 80], Berlin 1996, 98ff.; Cassius Dio LI 20,6).

¹⁰⁰ Bis dahin die selbstbewusste Bezeichnung für die Betreuung des Artemistempels (Apg 19,35 etc.). Die Übertragung des Terminus ist Voraussetzung für die Entwicklung von „Neokoros“ zum Ehrentitel für Städte des Kaiserkults in den Ostprovinzen (vgl. für Alexandria schon PLond 1912 = CPJ 153,60-62 unter Claudius).

¹⁰¹ S. die Inschriften um die Gründung des Tempels IvE II 232-235.237-242 (die Zitate aus 233, einer Inschrift aus Aphrodisias); V 1498; VI 1048 und S. Friesen, The Cult of the Roman Emperors in Ephesos, in: Koester, Ephesos (s. Anm. 91) 229-250.

¹⁰² Act. Arv. Henzen p. CXIV 39f.; vgl. CXVIII, II 3 (87 n. Chr. „universorum salus“). — Weihungen „pro salute et incolumitate“ von Kaisern haben in Ephesus schon eine längere Geschichte (Engelmann, Kaiserkult 285).

¹⁰³ Mit Varianten: Martial, epigr. 7,2.5.34; 8,2.82; 9,66; Cass. Dio LXVII 13,4. Die Akklamationen waren allenfalls teilweise gelenkt, was in jüngerer Zeit dazu führt, ihr Gewicht zu verringern. Ob letzteres sachgemäß ist, ist fraglich; denn freie Akklamationen können die Verbreitung der Herrscher-Ehrung auch bekräftigen.

¹⁰⁴ K.-H. Schwarte, Salus Augusta Publica, in: A. Lippold u.a. (Hgg.), Bonner Festgabe Johannes Straub, Bonn 1977, 225-246, bes. 229ff. 104/105 integriert eine Stiftung in Ephesus die Ehrung Roms vollends seiner großen religiösen Geschichte: Unter dem Glanz Artemis' führt die gestiftete Prozession Bilder Trajans, Plotinas und des

Eine Empörung dagegen ist weder jüdisch noch frühchristlich selbstverständlich. Die Tradition der Weisheit „durch mich (den Herrn) regieren die Könige [...] versehen die Herrscher ihr Amt, die Vornehmen und alle Verwalter des Rechts“ (Spr 8,15f.) bot die Alternative, die Regierenden zu respektieren und zugleich an den Maßstab des Rechtes zu erinnern. Varianten dessen dominieren in den christlichen Gemeinden.¹⁰⁵ Wenn die Apk ihnen nicht folgt, gerät sie an den Rand biblischer Überlieferung. Dazu angeregt wird sie jedoch nicht durch fremdes, sondern durch jüdisch-christliches Denken und Verhalten. Sie trifft ihre Option an einer Nahtstelle kaiserlicher Kultentwicklung mit hohem Gespür für deren Konfliktpotential (ob wir sie unter Domitian oder Trajan datieren).¹⁰⁶

Viel an der Apk spricht für einen gezielten Gegenentwurf. Sie konstituiert ihre Gegenöffentlichkeit mit einem Begriff, der den Verlust der alten Verfassung in Erinnerung ruft (Ekklesie 1,4 usw.). Der erscheinende Christus mit den sieben Sternen in der Hand (1,16) konkurriert zu einer Münze der kaiserlichen Familie,¹⁰⁷ und Helios (ebd.) ist kaiserliche Bezugsgottheit seit Caligula und Nero.¹⁰⁸ Formeln der Macht überbieten in 17,14; 19,16 theonom alle irdischen Herren.¹⁰⁹ Die Salus-(σωτηρία-)Akklamation gebührt nach 7,10 einzig Gott¹¹⁰ und dem

Senats mit (Salutaris-Inschriften; Interpretation bei G. MacLean Rogers, *The Sacred Identity of Ephesos*, London 1991).

¹⁰⁵ Vgl. jüdisch Sir 4,27; Weish 6,3f., christlich Röm 13,1-7; 1.Petr 2,13-17; 1.Clem 61,1 etc.

¹⁰⁶ Oder noch später unter Hadrian, den Ephesus als Neugründer kennt (IE 274,8); zur Datierung s. bei Anm. 15. Thompson's Bild (Revelation [s. Anm. 9] 96-132.158-167 u.ö.) ist zu modifizieren (mit Friesen, *Cult* [s. Anm. 101] 247f. u.v.a. bis Th. B. Slater, *On the Social Setting of the Revelation to John*, NTS 44 [1998], 232-256). Ob der Antipas von Apk 2,13 früher Märtyrer ist, bleibt aber fraglich (trotz H.-J. Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in: ders., *Alte Welt und neuer Glaube* [NTOA 29], Göttingen 1994, 115-143).

¹⁰⁷ Ein Aureus Domitians 82/83 n. Chr. zeigt seinen verstorbenen Sohn als „divus Caesar“ auf dem Globus, die Hände zu den Seiten ausgestreckt, und sieben Sterne umgeben ihn (C. H. V. Sutherland, *Roman Coins*, London 1974, 190f.; Janzen, *Jesus* [s. Anm. 99] 644f.).

¹⁰⁸ Vgl. SIG 798; 814, den Koloss Neros vor der Domus Aurea in Rom u.a.

¹⁰⁹ Vgl. Dan 4,33 LXX nach Dtn 10,17; G. K. Beale, *The Origin of the Title „King of Kings and Lord of Lords“ in Revelation 17.14*, NTS 31 (1985), 618-620; T. B. Slater, „King of Kings and Lord of Lords“ Revisited, NTS 39 (1993), 159f.

¹¹⁰ Apk 4,11 steht „unser Herr und Gott“, wie Sueton es einem Steuerrundschreiben Domitians zuschreibt (Dom. 13).

Widder. Die urchristliche Brief-Tradition hilft, allein von zugewandter Gunst (χάρις) Gottes und Jesu zu sprechen (1,4; 22,21) usw.

Die Pointe der Apk reicht weiter. Sie wechselt die Perspektive. Sie antwortet ihrem Standpunkt nach nicht auf die Religionsgeschichte, sondern umgekehrt: Widergöttliche Gestalten imitieren die Erscheinung, die Befugnis und das Handeln Gottes und Christi. „Basileia“ ist nicht zuerst das römische Imperium, sondern sind die zu Gott und Christus Gehörigen (1, 6 bis 11,15; 12,10).¹¹¹ Die Erscheinung des ersten Tieres von Apk 13 orientiert sich am Thronen Gottes und dem Widder, die des zweiten Tieres am Widder, ohne ihn zu erreichen etc.¹¹²

Den signifikantesten Unterschied bildet die Todeswunde. Christus trägt sie, „wie geschlachtet“, zugunsten anderer. Das Tier dagegen wird von einer Verletzung geheilt und erfährt die Anbetung angesichts der Wiederherstellung seiner Unversehrtheit (13,3.12).¹¹³ So unterscheiden sich die rettende Ausstrahlung Christi und ihr *Gegenmythos* wie eine offene Wunde von der durch Gefahr hindurch behaupteten römischen „incolumitas“.

In der Schau der Apk aber siegt die Kraft des Opfers. Auf dem *μυρῶς*, dem Schenkel des Opfers, trägt „der Treue und Wahrhaftige“ (Jesus) 19,16 den Namen „König der Könige ...“ in die letzte Schlacht mit dem Tier. Der Sieg steht vorab fest (19,17f.). Das Tier und die Seinen erliegen der Kriegs-Gewalt, die ab 12,17 ihr Kennzeichen ist (19,19ff.).

Die Apk beschreibt damit ihre Differenz zu der öffentlichen Gottesverehrung, die Große und Kleine, Freie und Sklaven auf Erden¹¹⁴ wählen. Sie bemüht den Kontrast und postuliert den Primat der Theologie. Gleichwohl schwimmt sie sich nicht von den Begriffen und dem Erleben der Welt frei. Das Postulat ist nicht durchzuhalten.

¹¹¹ Von einer „basileia“ des „Tieres“ ist erst im Gegenüber zu sprechen (Apk 16,10; 17,12.17f.), und die Apk entlässt nicht einmal dieses ganz aus Gottes Bestimmung (17,17).

¹¹² Apk 13,1f. erreichen statt des Himmels nur den Erscheinungsort des Meeres; 13,11 entlarvt sich in der Sprache; die Zahl 666 in 13,18 reduziert u.a. den Buchstabenwert von *Ἰησοῦς* (griechisch 888) etc. Diskussionen z.B. bei Peerbolte, *Antecedents* (s. Anm. 65) 141-163; Ulland, *Vision* (s. Anm. 32) 299-314; J. W. van Henten, *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, SBL.SP 130 (1994), 496-515.

¹¹³ In Apk 13,12 gehen der Nero-Mythos (vgl. AscJes 4,2-7; Sib V 93-110,361-384; VIII 65ff.139-159 u.a.) und die Wiederherstellung Roms nach der Reichskrise 68/69 ein (vgl. 4.Esr 12,18).

¹¹⁴ Vgl. die Redewendung in Apk 6,15; 13,16; 19,18.

Paradigmatisch überformt die Sprache der Gewalt am Ende das Opfer.¹¹⁵ Eine ungelöste Zerreißprobe entsteht zwischen grenzenloser Gunst (22,21 ist der universalste Gnadewunsch des Neuen Testaments) und grenzenlosem Schrecken (19,20f.).

4. Schluss

Summieren wir, so sind gegen die frühe religionsgeschichtliche Schule das Judentum sowie die Bedeutung der Christologie in der Apk aufzuwerten und die literarischen und religionsgeschichtlichen Bezüge zu erweitern. Doch in die Mitte „biblischer“ Theologie können wir die Apk dadurch nicht rücken:

Mit der Neuaufnahme der nachösterlichen Christusvision und der Autonomie der Bilder gerät sie an den Rand des Neuen Testaments. Obwohl sie einer durch das Handeln Gottes und Christi verwandelten Öffentlichkeit nachjagt, inhäriert ihr die Tendenz zum devianten Kreis. Ungeachtet der Nähe zu Schrift und Traditionen des Judentums zerbricht eine Theologie im Konsens mit Israel. Entgegen ihrem Primat der Theologie und ihrer Kontroverse zur religionsgeschichtlichen Heimat ihrer Adressatinnen und Adressaten wird sie selber ein Glied der Religionsgeschichte.

Die Stärke der Apk bleibt das Aushalten all dieser Brüche. Die Autonomie der Bilder gibt ihr die Freiheit für eine Wirklichkeit jenseits der menschlichen Faktizitäten. Die Dignität ihrer Innenwelt nimmt jede menschlichen Beruhigung in der Außenwelt. Ihre Spannungen widersetzen sich aller geglätteten Theologie. Selbst wenn ihre Härten und Züge von

¹¹⁵ Falls der Reiter in Apk 6,2 auf Christus zu deuten wäre, der auf dem herrscherlichen Schimmel gewaltbereit triumphiert – ein Gegenbild zu den seit Nero beliebten Reiterstandbildern –, begänne das bereits dort (zur Diskussion M. Bachmann, Die apokalyptischen Reiter, ZThK 86 [1989], 33-58; Noch ein Blick auf den ersten apokalyptischen Reiter [von Apk 6.1-2], NTS 44 [1998], 257-278). Auch die jüngste Variante der nichtchristologischen Deutung wäre im übrigen für unseren Zusammenhang interessant: Nach A. Kerkeslager, Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6:2, JBL 112 (1993), 116-121 griff der Reiter das Bild Apolls als Bogenträger auf und zeichnete darüber die Pseudo-Prophetie.

Gewalt heutigen Lesern manchmal paranoid erscheinen,¹¹⁶ ist die Zerreißprobe ihrer Christologie ein beeindruckendes Indiz des Unlösbaren.

Bemerkenswerterweise setzt sich die Apk gerade mit dieser Eigenart kirchlich durch und wird Teil des Kanons. Notwendig wird sie das nicht unumstritten.¹¹⁷ Aber auf eigene Weise findet sie durch diesen Weg nochmals von Religionsgeschichte zu biblischer Theologie. Mitsamt ihrer Provokation gehört sie darum in eine solche Theologie, deren Aufgabe es wird, die biblischen Schriften in ihrer Besonderheit und insgesamt zu betrachten und mit ihnen zu leben. Ihre Intensität bezieht sie aus der Herausforderung und den Stärken des Randes.

¹¹⁶ S. Raguse, Psychoanalyse (s. Anm. 10). Die Ethik der Psychoanalyse bei J. Lacan, die dem Imaginären ein stärkeres Eigenrecht diesseits der Außenwelt gibt (*Le Séminaire VII*, ed. J.-A. Miller, Paris 1986), könnte den Zugang erleichtern.

¹¹⁷ Vgl. G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes (CThM.ST 9)*, Stuttgart 1985, 69-79 u.a.

