

IMAGINIERTE TOPOI

ZU RAUM UND RAUMKONZEPT IN DER NARRATION DER JOHANNESOFFENBARUNG

I. DIE JOHANNESOFFENBARUNG ALS ERZÄHLUNG UND DER „SPATIAL TURN“ IN DER ERZÄHLTHEORIE

Narrative Aspekte im letzten Buch des neutestamentlichen Kanons und insbesondere die Frage nach dem Raumkonzept dieser Schrift sind erst in jüngerer und jüngster Zeit verstärkt in den Blick genommen und zum Gegenstand exegetischer Untersuchungen gemacht worden¹. Dabei präsentiert sich, wie auch immer man die nach wie vor umstrittene Frage nach der Gattung der Johannesoffenbarung beantworten möchte², der

1. Zu nennen sind insbesondere die Studien von M.E. BORING, *Narrative Christology in the Apocalypse*, in *CBQ* 54 (1992) 702-723; J.L. RESSEGUIE, *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse* (BibInt, 32), Leiden – Boston, MA – Köln, Brill, 1998; D.L. BARR, *Waiting for the End that Never Comes: The Narrative Logic of John's Story*, in S. MOYISE (Hg.), *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh – New York, T&T Clark, 2001, 101-112; D.L. BARR, *The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot*, in ID. (Hg.), *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students* (SBLRBS, 44), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2003, 11-23; u. a.; Y. JANG, *Narrative Function of the Apocalypse*, in *Scriptura* 80 (2002) 186-196; Y. JANG, *Narrative Plot of the Apocalypse*, in *Scriptura* 84 (2003) 381-390; J.K. NEWTON, *Story-Lines in the Book of Revelation*, in *ABR* 61 (2013) 61-78. – Unter den Kommentaren verfolgen einen dezidiert narrativen Ansatz D.L. BARR, *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, Salem, OR, Polebridge Press, 2012, und J.L. RESSEGUIE, *The Revelation of John: A Narrative Commentary*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2009. – Zum Raumkonzept vgl. D.A. DESILVA, „What Is and What Will Be Hereafter“: *The Cosmos according to John*, in ID., *Seeing Things John's Way: The Rhetoric of the Book of Revelation*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2009, 93-116; M. LABAHN, „Apokalyptische“ *Geographie: Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung*, in ID. – O. LEHTIPUU (Hgg.), *Imagery in the Book of Revelation* (CBET, 60), Leuven, Peeters, 2011, 107-143; S. ALKIER – T. NICKLAS, *Wenn sich Welten berühren: Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes*, in S. ALKIER – T. HIEKE – T. NICKLAS (Hgg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT, 346), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 205-226; M. SOMMER, *Die literarische Konzeption von räumlicher und zeitlicher Wahrnehmung in der Johannesoffenbarung*, in *Biblica* 96 (2015) 565-585; sowie den Beitrag von M. Sommer in diesem Band, S. 475-488.

2. Die Schrift selbst macht dazu mehrere Angebote (Apokalypse; Prophetie; Brief; Vision), wobei die Bezeichnung als Apokalypse lediglich als Inhaltsbestimmung zu begreifen ist; vgl. M. LABAHN, „Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große“: *Die Johannesoffenbarung als subversive Erzählung*, in J. ELSCHENBROICH – J. DE VRIES (Hgg.), *Worte der Weissagung: Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung* (ABG, 47), Leipzig,

Text selbst, von den Abschnitten zu Beginn und am Ende abgesehen, doch eigentlich als eine Erzählung³, genauerhin als Sonderfall einer autobiographischen Erzählung darüber, was dem Ich-Erzähler Johannes an visionären Ereignissen widerfahren ist⁴. Die autobiographische Erzählung ist im Anschluss an ein Vorwort (Offb 1,1-3) zwar eingebettet in einen brieflichen Gesamtrahmen (Offb 1,4-8; 22,[6-20.]21), der seinerseits noch einmal eine eigene, spezifische Kommunikationssituation eröffnet, das erzählende Moment gehört mit Sicherheit aber zu den konstitutiven Faktoren dieser neutestamentlichen Schrift⁵. Eine narrative Grundstruktur („narrative framework“) konstatiert bereits John J. Collins in seiner ebenso einflussreichen wie kontrovers diskutierten Gattungsdefinition für Apokalypsen allgemein und die Johannesoffenbarung im Besonderen und benennt im Übrigen dabei für die darin geoffenbarte transzendente Realität unter inhaltlicher Rücksicht dann nicht nur eine zeitliche, sondern ausdrücklich auch eine räumliche Dimension⁶. Für nahezu alle Bereiche der Johannesoffenbarung sollte sich jedenfalls die Anwendung erzähltexttheoretischer Analyseschritte als angemessen und fruchtbar erweisen,

Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 319-341, S. 321. – Zur Gattungsdebatte und -bestimmung richtunggebend sind die Beiträge in *Semeia* 14 (1979) mit der klassisch gewordenen Definition von J.J. Collins (S. 9; siehe Anm. 6). Vgl. auch D.E. AUNE, *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, in Id., *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays* (WUNT, 199), Tübingen, Mohr Siebeck 2006, 39-65.

3. Der Tempuswechsel in den Aorist in Offb 1,9 (ἐγενόμην) zeigt den Übergang in die Form der Erzählung an. Vgl. auch M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT, 140), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, S. 137, 158f.

4. Vgl. auch BORING, *Christology* (Anm. 1), S. 703: „Each designation [als Vision, Apokalypse oder Brief; KH] [...] includes narrative as an indispensable element in the genre of Revelation“. M.E. Boring unterscheidet für die Johannesoffenbarung vier verschiedene „levels of narrativity“.

5. So deutlich auch bei D.E. AUNE, *Revelation 1–5* (WBC, 52A), Dallas, TX, Word, 1997, S. lxxxii („an apocalypse is a first-person prose narrative“); vgl. AUNE, *Apocalypse* (Anm. 2), S. 60f. Man kann von einer autobiographischen Erzählung mit brieflichem Rahmen sprechen; vgl. LABAHN, *Gefallen* (Anm. 2), S. 322. – Eine Herausforderung für sich stellt die Abgrenzung dieser autobiographischen Erzählung am Textende dar, entsprechend unterschiedlich postulieren Forschungspositionen einen Abschluss mit Offb 22,5, mit Offb 22,7, mit Offb 22,9 oder etwa mit Offb 22,11. R.J. KORNER, „*And I Saw ...*“: *An Apocalyptic Literary Convention for Structural Identification in the Apocalypse*, in *NT* 42 (2000) 160-183, S. 171f., 176f., wertet, nachdem nach Offb 1,9-10 kein weiterer „space/time referent“ folgt, gar Offb 1,9–22,21 literarisch als „a single, uninterrupted vision episode“ (S. 172).

6. J.J. COLLINS, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in *Semeia* 14 (1979) 1-20, S. 9: „‘Apocalypse’ is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world“ [Hervorhebungen KH].

wobei stets zu fragen bleibt, ob und inwieweit der spezifische Charakter einer Ich-Erzählung in fiktional-apokalyptischem Gewand narrative Konzepte vielleicht auch (bewusst?) an ihre Grenzen führt.

Das Augenmerk auf Raum, Raumkonzept und Raumkonstruktion der Erzählung zu legen trägt einer allgemeinen Entwicklung Rechnung, die unter dem Stichwort „spatial turn“, ausgehend von der Human- und Kultur-Geographie, zunächst in den Kultur- und Sozialwissenschaften und dann mit den Geschichts-, Literatur- und Medienwissenschaften erst eigentlich seit Ende der 1980er Jahre auch in der Narratologie zu beobachten ist⁷. Spricht noch 2001 Natascha Würzbach in einem kurzen Forschungsbericht von einer „Marginalisierung des Raumes“ und davon, dass bisher eine „gezielte Beschäftigung mit dem erzählten Raum [...] eher sporadisch“⁸ geblieben sei, hat mittlerweile auch in der Erzähltheorie und -analyse nach Phasen der Konzentration auf Aspekte wie Zeit, Fokalisierung und Figuren bzw. Figurencharakterisierung der „spatial turn“, auch „topographical“ oder „topological turn“ genannt⁹, entsprechend Platz gegriffen. Eine derartige Entwicklung erscheint nur folgerichtig, ist doch der Raum „neben der Zeit, der Handlung und den Figuren ein konstitutiver Bestandteil der erzählten Welt“¹⁰. Räumliche Implikationen sind praktisch unvermeidlich, wenn es auch in der Erzählung (anders als im Film) keineswegs notwendig ist, den Raum umfassend oder stimmig auszustatten¹¹, sondern im Gegenteil zumeist nur wenige, rudimentäre räumliche Aspekte auch tatsächlich zur Sprache gebracht werden. Umso interessanter ist es, zu sehen, welche räumlichen Aspekte genannt oder hervorgehoben sind, bzw. umgekehrt, was an „offenen“ Räumen, an „Unbestimmtheitsstellen“,

7. Vgl. dazu z. B. D. BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (rowohlts enzyklopädie / rororo, 55675), Reinbek, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2014, S. 285-329; J. DÖRING – T. THIELMANN (Hgg.), *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (Sozialtheorie), Bielefeld, transcript, 2009; J. DÖRING, *Spatial Turn*, in S. GÜNZEL (Hg.), *Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2010, 90-99, S. 90; K. WAGNER, *Topographical Turn*, in S. GÜNZEL (Hg.), *Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2010, 100-109, S. 100f.

8. N. WÜRZBACH, *Erzählter Raum: Fiktionaler Baustein, kultureller Sinnträger, Ausdruck der Geschlechterordnung*, in J. HELBIG (Hg.), *Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert. FS W. Füger* (Anglistische Forschungen, 294), Heidelberg, Winter, 2001, 105-129, S. 106f.

9. WAGNER, *Topographical Turn* (Anm. 7), S. 100f. Der „topographical turn“ bzw. „topological turn“ kann als untergeordnete Strömung des „spatial turn“ speziell in den Kultur- und Literaturwissenschaften verstanden werden, der es vor allem um den Darstellungssakzent, die Repräsentationstechniken und -formen, geht.

10. Vgl. M. MARTÍNEZ – M. SCHEFFEL, *Einführung in die Erzähltheorie*, München, Beck, 2012, S. 151.

11. Vgl. R. ZWICK, *Montage im Markusevangelium: Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung* (SBB, 18), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989, S. 69.

zurück bleibt und erst auf der Ebene der Rezeption im Akt der Lektüre konstruiert werden muss und für ein adäquates Verstehen zu ergänzen ist¹².

Mit der Frage nach Raum und Raumkonzept in der Johannesoffenbarung ist das Phänomen des literarischen Raumes im Blick, d. h. „die Gesamtheit aller topologischen und topographischen Angaben eines Erzähltextes [...], aus denen sich die erzählte Welt des Textes rekonstruieren lässt“¹³. Der narrative Raum kann dabei kreierte werden durch die Referenz auf bekannte geographische Größen der textexternen Welt, durch die Nennung konkreter Räume, durch deskriptive und deiktische Ausdrücke oder auch durch die Benennung verschiedener Formen von Bewegung. Fragen nach der Art und Weise der Beschreibung, der Ausgestaltung, der Dimensionierung, der Fokussierung, der Inszenierung und der Relationen von Räumen spielen dabei eine Rolle. Mit dem russischen Literatur- und Kulturtheoretiker Jurij M. Lotman gilt es darüber hinaus, auch die bedeutungstiftende Funktion bzw. symbolische Bedeutung der im Text thematisierten und inszenierten Räume, die Semantik topographischer Gegebenheiten und Ausdrücke zu beachten. Für Lotman fungieren die Phänomene des literarischen Raumes als eine Metasprache zur Beschreibung von kulturellen, sozialen, ethischen, politischen oder religiösen Beziehungen¹⁴. Lotman sucht dabei stets auch nach einer Unterteilung der erzählten Welt in disjunktive Teilräume und fragt in der Folge nach den Grenzüberschreitungen der handelnden Figuren. Für die Bedeutungskonstituierung narrativer Texte ist die räumliche Ordnung jedenfalls von zentraler Bedeutung.

Im Folgenden soll aus erzähltheoretischer Perspektive das Augenmerk ganz auf die räumliche Struktur und das Raumkonzept der Offenbarung des Johannes gelegt werden. Bewusst wird damit ein Teilaspekt in den Blick genommen und die zeitliche Dimension der Erzählung dabei zunächst einmal weitgehend außer Acht gelassen. Angesichts des von Michail M. Bachtin unter dem Stichwort „Chronotopos“ gefassten Postulats eines

12. Vgl. F.K. STANZEL, *Theorie des Erzählens* (UTB, 904), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸2008, S. 156. Vgl. dazu auch die Unterscheidung von „fabula-space“ und „story-space“ bei I.J.F. DE JONG, *Introduction: Narratological Theory on Space*, in EAD. (Hg.), *Space in Ancient Greek Narrative: Studies in Ancient Greek Narrative, Volume Three* (Mnemosyne. Supplements, 339), Leiden – Boston, MA, Brill, 2012, 1-18, S. 2f.

13. B. BOSENIUS, *Der literarische Raum des Markusevangeliums* (WMANT, 140), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2014, S. 3.

14. Vgl. J.M. LOTMAN, *Die Struktur literarischer Texte* (UTB, 103), München, Wilhelm Fink, ⁴1993, S. 311-329. Zu J.M. Lotman vgl. z. B. MARTÍNEZ – SCHEFFEL, *Einführung* (Anm. 10), S. 156-160; M.-L. RYAN, *Space*, in P. HÜHN – J.C. MEISTER – J. PIER – W. SCHMID (Hgg.), *Handbook of Narratology* (de Gruyter Handbook), Berlin, de Gruyter, ²2014, 796-811, S. 802, 805.

grundlegenden wechselseitigen Zusammenhangs der Raum- und Zeit-Beziehungen¹⁵ erfordert ein derartiges Vorgehen in der Folge weitergehende Schritte der Vernetzung mit Beobachtungen zum Zeitkonzept des Textes¹⁶.

II. ÜBERLEGUNGEN ZUM ERZÄHLRAUM DER JOHANNESOFFENBARUNG

Analog zur Kategorie der Zeit gilt es auch für die Kategorie des Raumes, auf den verschiedenen Kommunikationsebenen der Erzählung zu differenzieren zwischen „erzähltem Raum“ bzw. „erzählten Räumen“, „Erzählraum“ und „Raumkonzept“¹⁷. Die Erhebung des Raumkonzepts einer Erzählung beschränkt sich in der Regel freilich auf eine Analyse der erzählten Räume. Der Erzählraum, die räumliche Dimension der fiktiven Redesituation, bleibt im Text selbst zumeist ganz oder nahezu ohne explizite Anhaltspunkte. Überlegungen zum Erzählraum der Johannesoffenbarung anzustellen, soll deshalb auch nicht im Sinne von Spekulationen über den Ort der Erzählsituation verstanden sein, sondern allein als die Suche nach Hinweisen im Text, die gegebenenfalls für textintentionale, ideale Koordinaten des Erzählraums ausgewertet werden können.

Unter dieser Rücksicht ist über die mit Offb 1,9 einsetzende Ich-Erzählung hinaus das Gesamt der Johannesoffenbarung in den Blick zu nehmen. Was nämlich in Offb 1,1-3 als programmatische Überschrift begegnet, schafft seinerseits eine fiktive Erzählsituation, präsentiert jedenfalls eine Erzählstimme, setzt also ein Subjekt des Erzählens voraus. Diese Erzählstimme führt das Folgende ein als „Offenbarung Jesu Christi“ (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) und gibt über Ursprung, Vermittlungsform und deren Träger und Rezipienten sowie deren Absicht Auskunft. Stellt sich der Ich-Erzähler in Offb 1,9 selbst namentlich vor und ist er, der Konvention des antiken Briefformulars entsprechend, auch schon in Offb 1,4 mit der namentlichen Nennung des Absenders eigentlich als der Ich-Erzähler der brieflichen Kommunikation am Wort, so wird im vorangestellten Vorwort derselbe Johannes neben Jesus Christus, Gott, den Knechten und

15. Vgl. M.M. BACHTIN, *Chronotopos* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1879), Frankfurt/M., Suhrkamp, 2008.

16. So etwa dann bei ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 205-226.

17. Vgl. dazu z. B. C. KAHRMANN – G. REISS – M. SCHLUCHTER, *Erzähltextanalyse: Eine Einführung. Mit Studien- und Übungstexten* (Athenäums Studienbuch: Literaturwissenschaft), Bodenheim, Athenäum Hain Hanstein, ³1993, S. 158-160; S.B. CHATMAN, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1980, S. 96-107. Zur Kritik an dieser Unterscheidung vgl. RYAN, *Space* (Anm. 14), S. 799f., die gegenüber S.B. Chatmans Vorstellung von „discourse space“ das Konzept der „spatial extension of the text“ (S. 799) für sachgerechter erachtet.

einem Engel von einer auktorialen Erzählstimme als „sein Knecht“ (δοῦλος αὐτοῦ) eingeführt¹⁸ und in Offb 1,2 über in der 3. Person benannte Tätigkeiten näherhin charakterisiert: Er ist der, der das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi bezeugt (ἐμαρτύρησεν), das zuallererst in all dem besteht, was er gesehen hat (εἶδεν)¹⁹.

Der Erzähl- bzw. Mitteilungsvorgang erfährt seinerseits keinerlei räumliche Einordnung, wohl aber umreißt die Seligpreisung in Offb 1,3 indirekt eine potenzielle und mit μακάριος positiv konnotierte Erzählsituation, in der ein Vorlesender (ἀναγινώσκων) auf die Worte der Prophetie Hörende (ἀκούοντες) und – sofern nicht rein pragmatisch zu verstehen – Bewahrende (τηροῦντες) das in ihr Geschriebene trifft, und skizziert damit eine zukünftige, ja eigentlich jede²⁰ zukünftige Idealsituation der Präsentation des folgenden Textes. Als prospektiv vorgestellten Erzählraum setzt das jedenfalls einen Ort der persönlichen Zusammenkunft voraus. Das angedeutete Setting des Vorlesens und Hörens im Verbund dann mit weiteren formalen und inhaltlichen Beobachtungen, insbesondere zum geradezu responsorisch anmutenden Abschluss der Johannesoffenbarung (bes. Offb 22,12-20), lässt dabei vorrangig an einen liturgischen (und darin eschatologisch gestimmten) Rahmen, d. h. an die Zusammenkunft der Gemeinde zum Gottesdienst denken²¹. Dem fügt sich auch die in Offb 1,4-5a eröffnete briefliche Kommunikationssituation ein, die mit dem Muster des paulinisch geprägten Briefformulars unter anderem vielleicht auch eben dieser Intentionalität des Vorgelesen-Werdens im Rahmen der Gemeindeversammlung Vorschub leisten möchte²².

18. Von Offb 1,1-3 her stellt sich die Frage, wieweit es sich bei der Johannesoffenbarung um eine autobiographische faktuale, eine realauthentische Erzählung handelt oder ob die Eingangsverse nicht vielmehr deutlich machen, dass auch der autobiographische Abschnitt im vorfindlichen Gesamtsetting als real-inauthentische Rede bzw. als imaginär-authentische Rede zu begreifen ist. Zur Begrifflichkeit vgl. MARTÍNEZ – SCHEFFEL, *Einführung* (Anm. 10), S. 20.

19. Mit der Rede vom Sehen nimmt das Subjekt des Erzählens einen Perspektivenwechsel hin zu interner Fokalisierung vor. Zugleich ist mit dem Sehen notwendigerweise immer schon eine räumliche Dimension am Objekt des Sehens, d. h. räumliche Ausdehnung des Gesehenen, impliziert.

20. Beachte die Präsensform der Partizipien.

21. Nach U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB, 2917), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 720, lassen Buchanfang und -schluss „den eucharistischen Gottesdienst als den Raum erscheinen, wo sich die Visionen und die Lebenswirklichkeit der Gemeinden verschränken“.

22. Vgl. K. HUBER – M. HASITSCHKA, *Die Offenbarung des Johannes im Kanon der Bibel: Textinterner Geltungsanspruch und Probleme der kanonischen Rezeption*, in J.-M. AUWERS – H.J. DE JONGE (Hgg.), *The Biblical Canons* (BETL, 163), Leuven, Leuven University Press, 2003, 607-618, S. 611. Vgl. insgesamt auch BARR, *Tales* (Anm. 1), S. 47-61, 310f. (ein „liturgical setting“ als „the implied setting of the implied audience“; S. 310).

Was der Eröffnungstext in Offb 1,3 als idealen Erzählraum zeitlos und damit für alle Zeiten festhält, gilt für die Briefsituation im Präskript freilich eingeschränkt auf einer historisch konkretisierten Ebene, wenn dort als unmittelbare Adressaten „die sieben Gemeinden in der Asia“ genannt sind, wie sie dem Absender am Ende der Abfassung seines Textes vor Augen stehen. Reihum – so darf man annehmen – soll das Geschriebene in den genannten Christengemeinden des geographisch zunächst weiträumig mit der römischen Provinz Asien benannten Gebietes bei ihren Zusammenkünften vorgetragen werden. Die symbolträchtige Siebenzahl entgrenzt zugleich aber die geographisch-historische Konkretisierung hin auf ein universalisierendes Moment²³.

III. DER ORT DES ERZÄHLERS

1. Patmos und die Frage nach textexternen und textinternen Konnotationen des Standorts

Die Ich-Erzählung setzt in Offb 1,9-10 mit einer Selbstvorstellung und Selbstcharakterisierung des Erzählers und mit der Schilderung der äußeren Umstände bzw. Situation des Johannes ein. Hier begegnet neben einer konkreten Zeitangabe (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ), der einzigen Zeitangabe dieser Art²⁴, auch ein entsprechender Hinweis auf den Ort des erzählten Geschehens. Johannes befindet sich demnach auf einer Insel, namentlich der Insel Patmos (ἐγὼ Ἰωάννης ... ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ). Eine weitergehende Spezifizierung dieser sehr offen formulierten Ortsangabe erfolgt allerdings nicht²⁵.

Die topographische Angabe im Text referiert auf eine konkrete geographische Größe in der textexternen Wirklichkeit: die der kleinasiatischen Westküste ungefähr auf der Höhe von Milet vorgelagerte Sporadeninsel Patmos, die auch in einer Reihe anderer antiker Quellen Erwähnung findet²⁶. Ein Verständnis dieses topographischen Hinweises über die bloße

23. Auf einer ähnlichen, „bipolar“ angelegten Linie liegen jene Passagen, in denen sich der Text mehr oder weniger deutlich an seine Rezipienten wendet: so etwa die in weiterer Folge noch sechsmal begegnenden Seligpreisungen (Offb 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14) oder die zahlreichen Weckrufe (Offb 2,7.11 etc.); vgl. außerdem auch Offb 13,10.18; 14,12 etc.

24. Ansonsten findet sich des Öfteren die unbestimmte Zeitangabe „danach“ / μετὰ ταῦτα; vgl. Offb 4,1; 7,1(τοῦτο).9; 15,5; 18,1; 19,1; 20,3. Vgl. außerdem den Gebrauch von ὄτε (Offb 1,17; 5,8 etc.).

25. Wo genau auf der Insel das Folgende stattfindet, scheint mit ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 211, „nicht wichtig zu sein“.

26. Plinius, *Nat. Hist.* IV 12,69; Strabo X 5,13; Thucydides III 33,3.

Benennung des Aufenthaltsortes hinaus ist zum einen textintern über entsprechend damit in Verbindung gebrachte Konnotationen zu erheben und zum anderen gegebenenfalls auch aus den textexternen Quellenbelegen zu gewinnen. Dass in Offb 1,9 im Erzähltempus des Aorist von ἐγενόμην die Rede ist und nicht etwa eine Form von εἶμι gebraucht ist, mag immerhin vielleicht das Moment einer gewissen Bewegung mit anzeigen (im Sinne eines gewordenen Zustandes) und lässt, damit verbunden, vielleicht sogar ein gewisses Veranlasst-Sein aufgrund äußerer Umstände, etwas wie Unfreiwilligkeit des Aufenthalts des Johannes auf der Insel Patmos mit anklingen²⁷. Die Selbstcharakterisierung, die unter anderem von Bedrängnis (θλίψις) spricht, ebenso wie die Benennung des Grundes (διὰ) für den Aufenthalt auf Patmos legen – wie immer man die Hintergründe zu verstehen bereit ist, ob als ausdrückliche Verbannung²⁸ oder aber als mehr oder weniger freiwillig gewählten Rückzug²⁹ – eine derartige Annahme nahe und tragen ihrerseits zu einem bestimmten Verständnis der Situation und des genannten Aufenthaltsorts des Ich-Erzählers bei³⁰. Ob Patmos damit negativ als Verbannungsort bzw. ein den bedrohlichen Umständen geschuldeter Ort des eigenbestimmten Exils oder positiv vielleicht als Raum der Distanz und des Schutzes vor eben dieser Bedrohung charakterisiert sein soll, bleibt im Letzten freilich offen.

Entgegen der vielfach geäußerten Ansicht, die Insel Patmos habe in der Antike gemeinhin als Verbannungsort gegolten, ist bei genauerer Betrachtung festzuhalten, dass die vorhandenen und dafür vorgebrachten Quellen eine derartige Konnotation nicht belegen und bestenfalls nur ganz indirekt

27. Vgl. auch K. HUBER, *Einer gleich einem Menschensohn: Die Christusvisionen in Offb 1,9-20 und Offb 14,14-20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTA, 51), Münster, Aschendorff, 2007, S. 92 Anm. 65. F.W. HORN, *Johannes auf Patmos*, in ID. – M. WOLTER (Hgg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS O. Böcher*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005, 139-159, S. 141f., 157, diskutiert die Frage, ob das ἐγενόμην auf eine nachträgliche Ortsveränderung des Johannes im Anschluss an die Visionen verweist.

28. So schon Tertullian, *Praescr.* 36 („in insulam relegatur“). Vgl. z. B. H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg, Pustet, 1997, S. 84f.

29. Vgl. z. B. HORN, *Johannes auf Patmos* (Anm. 27), S. 153, 157f.; M. KARRER, *Stärken des Randes: Die Johannesoffenbarung*, in U. MELL – U.B. MÜLLER (Hgg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS J. Becker* (BZNW, 100), Berlin, de Gruyter, 1999, 391-417, S. 396: „ein freiwilliges Ausweichen vor der Staatsgewalt“. Von „Schutzhaft“ spricht z. B. R. BEILE, *Zwischenruf aus Patmos: Eine neue Gesamteinschätzung der Apokalypse des Johannes von Ephesus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, S. 113 u. ö.

30. Offb 6,9 und 20,4 zeigen deutlich, dass um der mit dieser Wendung umschriebenen christlichen Botschaft willen Menschen in letzter Konsequenz gewaltsam zu Tode gebracht werden und das Martyrium erleiden (vgl. auch Offb 2,13; 7,14; 11,3-13; 12,17; 14,12). Vgl. HUBER, *Menschensohn* (Anm. 27), S. 95f.

erschließen lassen. Wo Patmos in antiken Quellen erwähnt wird, geschieht das ohne irgendeine weitergehende Bezugnahme auf die Insel als Verbannungsort bzw. Strafkolonie. Und aus anderen antiken Quellen³¹ erfährt man lediglich, dass verschiedene Inseln in der Ägäis (z. B. Gyaros) als Verbannungsorte fungierten, ohne dass dabei etwa auch Patmos namentlich genannt wäre. Nicht ohne inneren Widerspruch bleibt letztlich sogar die Behauptung, die Insel Patmos sei prinzipiell ebenso wie die diesbezüglich genannten Inseln als Verbannungsort geeignet gewesen. Die Existenz antiker Marmorsteinbrüche im Norden der Insel könnte zwar indirekt dafür sprechen³², dem steht allerdings entgegen, dass die Insel in der Antike offensichtlich ein Artemisheiligtum besitzt und wegen der dort betriebenen Artemisverehrung als „heilige“ Insel galt. Wieweit beides schon für das ausgehende 1. Jahrhundert und damit für die Zeit des Aufenthalts des Johannes auf Patmos zutrifft, lässt sich freilich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen³³. Der Versuch textexterner, historischer Erhellung möglicher semantischer Bezüge der Ortsangabe Patmos führt nicht eigentlich weiter, abgesehen vielleicht vom Aspekt nicht leichthin überbrückbarer und dennoch nicht vollends unerreichbarer Distanz des Protagonisten zu den Adressatengemeinden auf dem Festland der römischen Provinz Asia, mit denen Johannes sich gleichwohl eng verbunden weiß und mit denen er über die Kommunikationsform des Briefes in Verbindung bleiben möchte.

Textintern wird die Insel Patmos als Standort des Erzählers sonst nicht weiter thematisiert. Inseln allgemein finden Erwähnung im Kontext der Ereignisse bei der Öffnung des sechsten Siegels durch das Lamm in Offb 6,14 und im Kontext der Ereignisse im Gefolge des Ausgießens der siebten Zorneschale in Offb 16,20. Beide Male sind neben anderen Bereichen auch die Inseln in die geschilderten Katastrophen involviert, eng verbunden jeweils mit den Bergen. Offb 6,13-14 beschreibt dabei insgesamt eine deutlich räumliche Dynamik, wenn nicht nur die Sterne des Himmels auf die Erde „herunterfallen“ (πίπτω) und selbst der Himmel „verschwindet“ (ἀποχωρίζω), sondern eben auch die Berge und die Inseln von ihren Orten wegbewegt werden (πάν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν). Die Öffnung des Siegels ist begleitet von einer derartigen Erschütterung (σεισμός μέγας / σείω), dass unverrückbar geglaubte Größen im Kosmos und auf Erden ihren Ort einbüßen. Ähnlich

31. Tacitus, *Ann.* III 68; IV 30; XV 71; Juvenal 1,73; 6,563f.; 10,170; Philo, *Flacc.* 18,151.

32. Vgl. auch Viktorin von Pettau, *Comm. in Apoc.* 10,11 („in metallo damnatus“).

33. Vgl. insgesamt dazu HUBER, *Menschensohn* (Anm. 27), S. 93f; vgl. auch HORN, *Johannes auf Patmos* (Anm. 27), S. 147-150; LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 112-114.

gilt das für Offb 16,20, wo ein in seiner Größe bislang nicht dagewesenes Erdbeben (σεισμὸς οὕτω μέγας) die große Stadt Babylon und „die Städte der Völker“ zum Einsturz bringt und das „Fliehen“ aller Inseln (πᾶσα νῆσος ἔφυγεν) und das „Verschwinden“ (οὐχ εὐρέθησαν) der Berge zur Folge hat. Könnten die Inseln ebenso wie die Berge (vgl. Offb 6,15f.) als letzte, vermeintlich sichere, am Ende aber unerreichbare Zufluchtsstätten und Sicherheitszonen verstanden sein? In der siebten Schalenvision (Offb 16,17-21) würden sie dann als topographische Größen in gewissem Sinn auch ein Gegenüber zur ebenfalls topographischen Größe „Stadt“ (πόλις; Offb 16,19) darstellen. Und von dorther könnte vielleicht auch der Aufenthalt des Johannes auf einer Insel, einem Ort fernab von Stadt und Städten (vgl. Offb 18,4), der einerseits nicht (Fest-)Land, Erde, und andererseits ein auch vom Unheilsbereich des Meeres gesparter Raum ist, eine entsprechend tiefer gehende, sinngebende Konnotation erhalten³⁴.

2. Sein „im Geist“ und die Frage nach (potenziellen) Standortveränderungen des Sehers

Offb 1,10 führt mit einem neuerlichen, asyndetisch angeschlossenen ἐγενόμην den Erzählfaden fort und lenkt – durch die Wiederholung desselben Prädikats den Blick gleichsam fokussierend – die Aufmerksamkeit auf die weiteren Umstände der folgenden Ereignisse. Die parallele Wendung legt dabei durchaus nahe, dass mit dem Hinweis auf das Sein ἐν πνεύματι („im Geist“) ähnlich wie in Offb 1,9 eine räumliche Vorstellung im Hintergrund steht³⁵. Gegenüber Offb 1,9 ist erzählerisch damit ein Raumwechsel – wenn auch in einem übertragenen Sinn – angezeigt. Johannes befindet sich nun im bzw. gerät in den Bereich des Geistes und damit in eine räumliche Dimension, die – mit Daria Pezzoli-Olgiati gesprochen – „den Übergang von der wahrnehmbaren Welt zur Welt der Visionen ermöglicht“³⁶. Es ist die Sphäre des Geistes, die zugleich auch eine alternative Sicht der Wirklichkeit eröffnet.

34. BARR, *Tales* (Anm. 1), S. 111, spricht von Inseln als „transitional places“: „So John on Patmos is in transition between the ordinary reality of everyday life and the transhistorical reality of his revelation“. Ein textpragmatisches Sinnpotenzial anderer Art nennt LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 113-115, unter Verweis auf die Offenbarungs- und Zeugnis-Thematik: „Aus dem Verbannungsort wird ein Befreiungsort, weil von diesem Ort aus die Grenzen der begrenzenden und gefangen nehmenden Macht offenbart werden“.

35. AUNE, *Revelation 1-5* (Anm. 5), S. 82, spricht von „a locative of place or sphere“.

36. D. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit: Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung* (FRLANT, 175), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 25.

Die Wendung ἐν πνεύματι begegnet in der Johannesoffenbarung noch an drei weiteren Stellen, in Offb 4,1-2; 17,3 und 21,10, zugleich jene drei Stellen, die auch für die Frage nach dem Ort des Erzählers bzw. einer möglichen Ortsveränderung des Johannes von zentraler Bedeutung sind. Abgesehen von diesen Stellen ist sonst im Text lediglich davon die Rede, dass Johannes etwas hört bzw. etwas sieht. Bestenfalls kommt Bewegung insofern ins Spiel, als Johannes sich in Offb 1,17; 19,10 und 22,8 zu Füßen seines Gegenübers „niederwirft“ (πίπτω) (und auch wieder aufgerichtet wird), dabei seinen Standort aber nicht eigentlich verlässt. Und auch dort, wo sonst Interaktion zwischen einzelnen geschauten Figuren und dem Seher geschildert wird, ist dazu zumeist keinerlei Ortswechsel von Nöten oder etwa angezeigt (Offb 5,4-5; 7,13-14; 11,1). Lediglich noch in Offb 10,8-11 ist immerhin davon die Rede, dass der Seher „weggeht“ (ἀπερχομαι) hin zu jener Engelgestalt, die in Offb 10,1-2 auftritt, um von ihr ein kleines Buch aus deren rechter Hand zu empfangen. Diese Engelgestalt ist aber, was den Standort des Johannes anlangt, keineswegs wirklich von ihm entfernt: Sie kommt vom Himmel herab – die Erzählperspektive lokalisiert Johannes auf der Erde (vgl. auch Offb 10,4.5.8) – und steht mit dem rechten Fuß auf dem Meer, mit dem linken aber auf der Erde (Offb 10,1-2). Der Aufforderung der Himmelsstimme, (hin) zu gehen (ὑπάγε)³⁷ und das Büchlein entgegenzunehmen, Folge zu leisten, sein Weggehen zum Engel (καὶ ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον), erfordert demnach also nicht eigentlich ein Verlassen jenes größeren Raumes, an dem sich der Ich-Erzähler bereits befindet.

Anders gestaltet sich die Sachlage demgegenüber aber an jenen drei Stellen, an denen nach Offb 1,10 erneut ein ἐν πνεύματι für Johannes ausgesagt ist. Das ist zum einen in Offb 4,1-2 der Fall, eine Stelle, die sprachlich und inhaltlich in besonders enger Nähe zu Offb 1,10 steht. Die Verse leiten die sogenannte Thronsaalvision (Offb 4–5) ein. Johannes sieht „im Himmel“ (ἐν τῷ οὐρανῷ; Offb 4,1) eine geöffnete Tür³⁸ und er vernimmt eben jene Stimme, die schon eingangs mit ihm gesprochen hat und die ihn jetzt auffordert, „hierher heraufzusteigen“ (ἀνάβα ὧδε). Das Verb ἀναβαίνω ebenso wie das Lokaladverb ὧδε verweisen deutlich auf

37. Das ὑπάγε kann freilich auch nur als Interjektion ohne weitere räumliche Konnotation gebraucht sein.

38. Zutreffender ist für Offb 4,1 vielleicht von einer Tür *am* Himmel(sfirmament) zu sprechen als Übergang in den eigentlichen Bereich des Himmels; vgl. ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 212 Anm. 16. Das Motiv der Himmelstür, die geöffnet wird, um himmlische Geheimnisse zu offenbaren, begegnet bereits in frühjüdisch-apokalyptischen Texten (AscJes 6,9; äthHen 14,15; TestLevi 5,1 [Plural!]; 3 Makk 6,18). Vgl. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 147; PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung* (Anm. 36), S. 47f.

den Himmel als den Ort, von wo aus die Stimme spricht. Was Johannes in der Folge sieht, befindet sich denn auch ausdrücklich „im Himmel“ (ἐν τῷ οὐρανῷ; Offb 4,2). Dennoch bleibt insgesamt an dieser Stelle offen, ob tatsächlich – wie zumeist behauptet³⁹ – auch eine Ortsveränderung, ein Hinaufsteigen des Sehers in den Himmel angezeigt ist⁴⁰. Mehr als bemerkenswert ist meines Erachtens nämlich, dass auf der Erzählebene eine ausdrückliche Benennung der Durchführung dieses Ortswechsels fehlt⁴¹, in Offb 4,2 stattdessen lediglich gesagt ist, dass Johannes „sogleich im Geist war“ (εὐθὺς ἐγενόμην ἐν πνεύματι) und auf diese Weise in einer Vision Einblick in den Himmel erhält. Ein tatsächlicher Ortswechsel scheint an dieser Stelle gar nicht nötig und wohl auch nicht intendiert⁴². Stattdessen erfolgt (und genügt?) offensichtlich erneut ein Wechsel in den spezifischen „Innenraum“ des Geistes⁴³.

Keinerlei Zweifel gibt es demgegenüber an den beiden weiteren Stellen, in Offb 17,3 und in Offb 21,10. Dort ist mit ἀπήνεγκέν με, das anstelle des ἐγενόμην von Offb 1,10 und 4,2 zu stehen kommt⁴⁴, jeweils ausdrücklich auch eine Ortsveränderung mit ausgesagt. In Offb 17,1 ist davon die Rede, dass einer von den sieben Schalenengeln an Johannes herantritt und

39. So z. B. B.W. SNYDER, *Triple-Form and Space/Time Transitions: Literary Structuring Devices in the Apocalypse*, in *SBLSP* 30 (1991) 440–450, S. 445f.; PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung* (Anm. 36), S. 26, 37, 51; BARR, *Story* (Anm. 1), S. 15–17; ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 212f. Nach LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 114f., 120, 131f., befindet sich der Seher bereits ab Offb 1,10 im Himmel und erfasst durch sein Umwenden (Offb 1,12) „immer mehr vom himmlischen Raum“ (S. 114).

40. Es sei denn, man sieht sich gezwungen, aus der konsekutiven Aufforderung in Offb 4,1 – „komm herauf und ich werde dir zeigen, was geschehen muss danach“ – in Verbindung mit der Tatsache, dass dem Seher in weiterer Folge tatsächlich gezeigt wird, „was geschehen muss danach“, zu folgern, dass Johannes zuerst auch in den Himmel „hinaufgekommen“ sein muss, d. h. faktisch eine Himmelsreise unternommen hat.

41. Anders in Offb 10,8f., wo nach der Aufforderung durch die Himmelsstimme, zum Engel hinzugehen (ὑπάγε), auch ausdrücklich erzählt wird, dass der Seher zu ihm hingegangen ist (ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον), bzw. in Offb 11,12, wo von den beiden Zeugen im Anschluss an die entsprechende Aufforderung durch die Himmelsstimme (ἀνάβατε ὧδε) gesagt ist, dass sie in den Himmel hinaufgestiegen sind (ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανόν).

42. Zudem verweist die Erzählperspektive in Offb 10,1–11 spätestens dort wieder auf die Erde als Standort des Johannes.

43. Unter erzählerischer Rücksicht ist diese Annahme allerdings mit der Schwierigkeit behaftet, dass sich Johannes seit Offb 1,10 bereits „im Geist“ befindet, d. h. eigentlich also in Offb 4,2 der Hinweis auf das πνεῦμα und das Geschehen des ἐγενόμην nicht neuerlich nötig wäre. R. Bauckham, der diese Spannung bemerkt, hält deshalb für Offb 4,2 die Übersetzung „I was caught up by the spirit“ für die adäquateste; vgl. R. BAUCKHAM, *The Role of the Spirit*, in Id., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, 150–173, S. 153f.

44. Eine bedeutungsmäßige Gleichsetzung der beiden Formulierungen ist m. E. schon allein aufgrund der unterschiedlichen Subjekte nicht zulässig. Gegen R.L. JESKE, *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, in *NTS* 31 (1985) 452–466, S. 465.

ihn auffordert „zu kommen“ (δεῦρο⁴⁵ δεῖξω σοι) und ihn sodann wegführt in die Wüste (ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον; Offb 17,3). Und ähnlich lässt sich das für Offb 21,10 beobachten, wo ebenfalls einer von den Schalenengeln im Anschluss an die Aufforderung zu kommen (δεῦρο δεῖξω σοι; Offb 21,9) Johannes auf einen großen und hohen Berg fortbringt (ἀπήνεγκέν με ... ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν; Offb 21,10). Auch für diese beiden Stellen darf allerdings nicht übersehen werden, dass der angezeigte Ortswechsel jeweils ἐν πνεύματι erfolgt – „im Geist“ führt der Engel den Johannes fort – und sich damit in jenem spezifischen „Raum“ bzw. Zustand ereignet, in dem sich der Seher spätestens seit Offb 4,1-2 erneut, eigentlich aber schon seit Offb 1,10 befindet. Man darf sich diesbezüglich vielleicht erinnert fühlen an das, was Paulus in 2 Kor 12,1-4 über seine Entrückung (ἀρπάξω) „bis in den dritten Himmel“ bzw. „in das Paradies“ schreibt, eine apokalyptisch-visionäre Erfahrung, von der Paulus selbst zweimal auch ausdrücklich festhält, dass er nicht sagen kann, nicht weiß, ob sie „im Leib“ oder „außerhalb des Leibes / ohne den Leib“ geschehen ist (εἴτε ἐν σώματι ... εἴτε ἐκτός / χωρὶς τοῦ σώματος; 2 Kor 12,2.3), ob eine auch von außen für andere wahrnehmbare Ortsveränderung tatsächlich stattgefunden hat⁴⁶.

Bleibt in Offb 4,1-2 also von vornherein offen, ob in der erzählten Welt ein Ortswechsel des Protagonisten stattfindet, ist ein solcher in Offb 17,3 und in Offb 21,10 zwar ausdrücklich ausgesagt, zugleich aber mit der Wendung ἐν πνεύματι engstens verknüpft mit einer Größe, die unter Aufnahme von räumlichen Vorstellungskategorien im übertragenen Sinn jenen ureigentlichen „Raum“ benennt, in dem die entsprechende Vision dem Johannes zukommt und für ihn erfahrbar wird. Die Grenzen des geographischen Ortes seines Aufenthalts – die Insel Patmos – bleiben davon unberührt. An keiner Stelle im Text jedenfalls scheint der Seher den irdischen Bereich tatsächlich zu verlassen. Die genannten Orte – die Wüste und der hohe Berg – sind in ihrer Lokalisierung freilich völlig unbestimmt⁴⁷

45. Das Adverb δεῦρο, das nur hier und in Offb 21,9 begegnet, kann auch als bloße Interjektion („Auf!“) ohne weitere räumliche Konnotation verstanden sein (ähnlich vielleicht die Aufforderung ὕπαγε in Offb 10,8; vgl. 16,1).

46. Wieweit die in 2 Kor 12,1-4 beschriebene Erfahrung auf jene des Johannes in Offb 17,3; 21,10 oder gar auf jene in Offb 1,9; 4,1-2 übertragbar ist, bleibt offen und ist aufgrund der äußerst knappen Ausdrucksweise insbesondere von Offb 1,10 fraglich. Vgl. JESKE, *Spirit* (Anm. 44), S. 455f., der auch eine Gleichsetzung von ἐν πνεύματι mit dem ἐν ἑκστάσει von Apg 11,5 (vgl. Apg 10,10) bzw. Apg 22,17 mit guten Gründen zurückweist. Der einzige direkte substantivische Verweis auf das, was Johannes auf Patmos erfährt, erfolgt in Offb 9,17 mit der Bezeichnung ἐν τῇ ὄρασει. Vgl. insgesamt dazu auch HUBER, *Menschensohn* (Anm. 27), S. 105-107.

47. Vgl. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 464: „Der Berg hat [...] wie die Wüste symbolischen Charakter, weshalb es verfehlt wäre, ihn lokalisieren zu wollen“.

und erweisen sich als Räume der dem Seher visionär eröffneten Welt, die ihrerseits bestimmte Konnotationen beinhalten und Assoziationen wecken.

Die Gemeinsamkeit dieser beiden Räume kann mit Heinz Giesen darin gesehen werden, dass es sich in bewusst angelegter Gegenüberstellung jeweils um Offenbarungsorte handelt, Orte, von denen aus Johannes das ihm Gezeigte, die Hure Babylon und die Braut des Lammes, das neue Jerusalem, präsentiert bekommt⁴⁸. In ihrem symbolischen Charakter geben die Wüste und der Berg zugleich so etwas wie die Perspektive, den Standpunkt bzw. die Blickrichtung vor, von wo aus jeweils die beiden Frauengestalten bzw. Städte⁴⁹ wahrgenommen werden. Die Hure Babylon befindet sich selbst nicht in der Wüste, vielmehr ist von ihr in der Ankündigung des Schalenengels in Offb 17,1 davon die Rede, dass sie „an vielen Wassern“ (ἐπὶ ὕδατων πολλῶν) sitzt⁵⁰. Analog dazu ist auch „die heilige Stadt Jerusalem“ nicht etwa auf dem hohen Berg verortet, auf den der Seher entrückt wird⁵¹, vielmehr wird von dort aus geschaut, wie diese Stadt aus dem Himmel von Gott her herabkommt (Offb 21,10). Dass die jeweiligen Offenbarungsorte dennoch nicht gänzlich ohne Bezug zum Visionsgegenstand bleiben, lässt sich zum einen daran ablesen, dass die Stadt Babylon in all ihrem Prunk am Ende in einer einzigen Stunde „verwüstet“ ist (ἐρημώω), selbst also zur Wüste geworden ist (Offb 18,17.19; vgl. 17,16⁵²), und zum anderen daran, dass in die Schau des himmlischen Jerusalem mehrfach ein theophaner Charakter mit eingeschrieben ist (vgl. Offb 21,11.22f.; 22,3.5), wie er auch dem alttestamentlichen Motiv des Berges als göttlichem Offenbarungsort eigen ist (vgl. z. B. Ex 19,11.20). Die dem Seher jeweils zugewiesene Perspektive (Wüste, Berg) ist es augenscheinlich, die ihn auch je andere Realitäten (Babylon, Jerusalem) wahrnehmen lässt und die ihn umgekehrt auch den eigenen Standort, seine konkrete Situation, als je andere Realität erfahren lässt.

48. Vgl. *ibid.*, S. 370, 464.

49. Auffallend ist, dass für Babylon die Darstellung, von wenigen Einzelaspekten abgesehen, weitgehend in personalen Kategorien der Metapher Frau erfolgt, die Beschreibung des neuen Jerusalem über weite Strecken demgegenüber in topographisch-architektonischen Kategorien der Metapher Stadt.

50. Das Bild wird später in Offb 17,15 auf λαοὶ καὶ ὄχλοι ... καὶ ἔθνη καὶ γῶσσαι gedeutet. Erzählerisch wird eigentlich erst in Offb 17,15, im Nachhinein also, im Kontext der Erschließung des Geheimnisses dieser Frau (Offb 17,8-18) gesagt, Johannes habe die Gewässer, an denen die Hure sitzt, auch tatsächlich „gesehen“ (τὰ ὕδατα ἃ εἶδες).

51. Anders in der intertextuellen Vorgabe in Ez 40,2.

52. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 370, spricht sich demgegenüber gegen einen expliziten Vorausverweis auf die Verwüstung der Stadt in Offb 17,3 aus. Zur prophetischen Drohung der Verwüstung Babylons vgl. z. B. Jes 13,21; 14,23; Jer 51,26.29.43.

3. Sich-Umwenden als Übergang in eine neue Dimension des Sehens

In der Eröffnungsvision Offb 1,9-20 finden sich über die bereits genannten Motive hinaus noch weitere topologische Aussagen, die für die Frage nach dem spezifischen Raum der visionären Erfahrung von Bedeutung sind. Bevor Johannes nämlich etwas zu sehen bekommt, vernimmt er „hinter sich“ (ὀπίσω μου) zunächst eine Audition von einer lauten Stimme wie von einer Posaune (Offb 1,10f.). In der Absicht, die Stimme zu sehen, wendet sich Johannes nach ihr um (ἐπέστρεψα) und gelangt so tatsächlich zu einem Sehen (Offb 1,12). Erst diese Reaktion des Johannes, sein Sich-Umwenden, zieht also die eigentliche Schau, in deren Zentrum der Menschensohngleiche steht, nach sich.

Das zweifach genannte ἐπιστρέφειν⁵³ ist zunächst in einem realen, räumlichen Sinn zu verstehen: Um sehen zu können, was hinter ihm geschieht, muss Johannes sich umwenden, d. h. in gewisser Weise auch eine Ortsveränderung vornehmen. Für das ἐπιστρέφειν kann in Entsprechung zu seinen sonstigen Bedeutungsnuancen zugleich aber auch an ein übertragenes, symbolisches Verständnis gedacht werden, so dass nicht allein eine äußere, sondern in einem tieferen Sinn auch eine innere Bewegung angezeigt sein soll, ein Verändern der Disposition bzw. des gewohnten Standorts mit dem Ergebnis einer qualitativ anders gearteten Sicht der Realität⁵⁴. Das Sich-Umwenden des Johannes schafft im Verbund mit dem ἐγένωμην ἐν πνεύματι den Übergang in die Welt der Visionen und damit in eine neue Dimension des Sehens⁵⁵.

Stefan Alkier und Tobias Nicklas sprechen an dieser Stelle davon, dass die noch in Offb 1,9 „zwar sehr offen, aber doch räumlich lokalisierbare Szene“ spätestens „nach dem zwei Mal explizit thematisierten Umdrehen räumlich nahezu eingeschränkt zu sein“ scheint: „Der Seher ‚fällt‘ geradezu

53. Offb 1,12 bietet zugleich die einzigen beiden Vorkommen des Verbums ἐπιστρέφειν in der Johannesoffenbarung. Die Wiederholung schafft einen gewissen Beharrlichkeitseffekt; so PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung* (Anm. 36), S. 28.

54. Nach K. BERGER, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB, 2532), Tübingen, Francke, 2005, S. 339, liegt im Sich-Umwenden und Sehen die „Schaltstelle“ zwischen Rahmenerzählung und intravisionärer Erzählung vor. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung* (Anm. 36), S. 28f., sieht mit dem Sich-Umwenden des Johannes den Entstehungsvorgang der Johannesoffenbarung im Sinne einer Rückschau beschrieben.

55. In sprachlicher Hinsicht fällt zudem eine eigentümliche Spannung zwischen βλέπειν und εἶδον auf. Wenn auch sonst in der Apokalypse zwischen diesen beiden Verben des Sehens keine grundlegende Bedeutungsdivergenz anzunehmen ist, so scheint hier in Offb 1,12 dennoch durch die Varianz des Ausdrucks ein subtiler qualitativer Unterschied zwischen dem beabsichtigten Sehen und der tatsächlich erfolgenden Schau angezeigt zu sein. Vgl. HUBER, *Menschensohn* (Anm. 27), S. 119; vgl. dazu auch KORNER, *Convention* (Anm. 5), S. 174f.

aus der üblichen Vorstellung von Raum bzw. Räumlichkeit ‚heraus‘⁵⁶. In der Folge – und das zumindest bis Offb 16,21 – ermöglicht ihm dieser ‚Status‘ auch, als ein Erzähler zu agieren, dessen exakter Standort nicht eigentlich eine Rolle spielt, jedenfalls aber eine möglichst umfassende Schau der Dinge zulässt.

IV. ERZÄHLTE (VISIONÄR ERFASSTE) RÄUME

1. *Weltbild in mehrstufiger Differenzierung*

Der erzählte Raum bzw. die visionär erfassten Räume, Räume, an denen sich das unmittelbar geschaute und geschilderte Geschehen ereignet, und/oder Räume, die von diesem Geschehen betroffen sind, beschreiben und benennen in der Narration der Johannesoffenbarung praktisch den gesamten Kosmos. Das Weltbild des Sehers Johannes, soweit es sich darin erschließt, präsentiert sich dabei, grob gesprochen, in Gestalt eines mehrteiligen, mehrfach gestuften Kosmos.

Viergliedrige Differenzierungen des Kosmos begegnen im Text ebenso wie Differenzierungen in drei verschiedene Teile. So zählt Offb 5,13 etwa „Himmel“, „Erde“, „unter der Erde“ (d. h. die Unterwelt) und „Meer“⁵⁷ als vier (Aufenthalts-)Bereiche bzw. bewohnte Sphären auf, wenn es gilt, möglichst umfassend die gesamte Schöpfung (πᾶν κτίσμα ... καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα) zu benennen, die den Lobpreis Gottes und des Lammes erhebt. Schon vorher in Offb 5,3 begegnet eine ähnliche, allerdings nur dreistufige Gliederung alles Geschaffenen: Niemand, weder „im Himmel“ noch „auf der Erde“ noch „unter der Erde“, ist fähig und für würdig befunden, das Buch in der Rechten Gottes zu öffnen und es zu lesen. Offb 12,12 scheint auf den ersten Blick die genannten Differenzierungen zu vermengen und in Ersetzung des Bereichs „unter der Erde“ (ὑποκάτω τῆς γῆς) dreigliedrig die Bereiche „im Himmel“, „auf der Erde“ und „auf dem Meer“ zu unterscheiden⁵⁸. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass es dort um Bereiche der (künftig verunmöglichten [Himmel] bzw. unmittelbar in Aussicht gestellten) Wirksamkeit des Drachen geht und wohl von daher die Unterwelt nicht mit eingebunden ist, die Stelle also

56. ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 211.

57. Die Nennung des Meeres könnte neben textinternen Gewichtungen beeinflusst durch Ex 20,4 bzw. von dorthier generiert sein. Ex 20,4 spricht in einer dreigliedrigen Formel vom „Himmel oben“, der „Erde unten“ und „den Wassern unter der Erde“ (LXX: ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς).

58. Vgl. dazu vielleicht auch Offb 10,5, wo diese drei Bereiche ebenfalls gemeinsam begegnen.

einer vierstufigen Gliederung nicht unbedingt entgegensteht. Offb 14,7 schließlich differenziert die Schöpfung Gottes in „Himmel“, „Erde“, „Meer“ und „Wasserquellen“ (vgl. Offb 8,7-12).

Über weite Strecken, ja nahezu durchgängig und insbesondere im Rahmen der drei Plagenreihen, die mit der Öffnung der sieben Siegel, dem Blasen der sieben Posaunen und dem Ausgießen der sieben Schalen jeweils ihren Ausgang nehmen, bleibt es für die explizit genannten bzw. von den Ereignissen betroffenen Schauplätze bei dieser Allgemeinheit und Unspezifiziertheit; nicht zuletzt wohl, um den Charakter des Umfassenden deutlich im Blick zu halten. Das gilt auch dort, wo Einschränkungen etwa auf ein Viertel (z. B. Offb 6,8: τὸ τέταρτον τῆς γῆς) oder auf ein Drittel (z. B. Offb 8,7: τὸ τρίτον τῆς γῆς) gemacht oder jeweils bestimmte Teilgrößen als betroffene Bereiche genannt sind⁵⁹. Für die Frage nach dem Raumkonzept sind umgekehrt dann wohl gerade Textabschnitte – und auch deren spezifischer Ort im Erzählverlauf – besonders beachtenswert, an denen Raum und Raumkategorien in entsprechend elaborierterer und konkreterer Form begegnen. Eine Gesamtschau auf die erzählten Räume hat zunächst aber die zentralen Begriffe bzw. Bereiche des für den in der Narration der Johannesoffenbarung umfassten Kosmos zu beleuchten⁶⁰.

a) *Himmel / οὐρανός*

Erstmals in Offb 3,12 genannt, begegnet der Begriff οὐρανός in der Johannesoffenbarung insgesamt 52-mal (nur in Offb 12,12 im Plural). Sehr rasch wird dabei klar, dass damit mehr als nur „die Welt der Vögel und Sterne“⁶¹ (vgl. Ex 20,4; Ps 145,6) bezeichnet ist. Es gilt also trotz möglicher Inkonsequenz und grundsätzlicher Schwierigkeit einer je eindeutigen Begriffsverwendung⁶², die ansatzweise hierin bereits angedeutete Differenzierung oder Mehrdeutigkeit im Auge zu behalten.

59. Für den Himmel: Sonne, Mond und Sterne (erstmal Offb 6,12-14); für die Erde: Berge, Inseln (Offb 6,15), Bäume (Offb 7,1), Flüsse und Quellen (Offb 8,10) etc. – Der Bereich „Himmel“ ist freilich noch unter anderer Rücksicht weiter zu differenzieren (siehe dazu Punkt IV.1.a).

60. Vgl. auch den Versuch einer umfassenden Darstellung des narrativen Raumes bei RESSEGUIE, *Revelation Unsealed* (Anm. 1), S. 70-95. J.L. Resseguie unterscheidet „topographical settings“ und „architectural settings“, versteht beide allerdings im Sinne von „spiritual settings“: „The seer’s settings are not physical settings that may be plotted on a physical map; they are *spiritual settings* that must be plotted on a *spiritual map*“ (S. 70). Vgl. auch RESSEGUIE, *Revelation* (Anm. 1), S. 32-36.

61. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 171.

62. Vgl. S.M. McDONOUGH, *Revelation: The Climax of Cosmology*, in J.T. PENNINGTON – S.M. McDONOUGH (Hgg.), *Cosmology and New Testament Theology* (LNTS, 355), New York, T&T Clark, 2008, 178-188, S. 180f.; vgl. auch LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 111, 122f.

Zum einen nämlich ist der Himmel detailreich und breit vorgestellt als der Bereich Gottes, der Raum, in dem sich der Thron Gottes befindet (Offb 4,2) und dem auch die Größen „Tempel Gottes“ (Offb 11,19; 14,17), „Zelt Gottes“ (Offb 13,6) oder „Tempel des Zeltes des Zeugnisses“ (Offb 15,5) zugeordnet sind. Gott selbst wird an zwei Stellen ausdrücklich als der „Gott des Himmels“ (ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ) bezeichnet (Offb 11,13; 16,11). Als göttlicher Bereich ist der Himmel zugleich Aufenthaltsbereich unterschiedlichster himmlischer Wesen, zu denen neben Ältesten und Engelscharen nicht zuletzt auch die dorthin gelangten Christen in der Vollendung zählen. „Im Himmel“ erscheinen mit der Frau und dem Drachen von Offb 12 „große Zeichen“ (vgl. auch Offb 15,1), wobei die dabei vorgestellte Lokalisierung ein Problem für sich bleibt, zumal in Offb 12,5 zugleich auch von Entrückung des männlichen Kindes unmittelbar nach seiner Geburt „zu Gott und zu seinem Thron“ die Rede ist. Aus dem mit οὐρανός bezeichneten Bereich Gottes ertönen Stimmen unterschiedlicher Art, aus diesem Bereich und damit von Gott her kommen einzelne Engelgestalten und ganze Heere herab und schließlich auch das neue Jerusalem (Offb 3,12; 21,2.10). Und umgekehrt ist, wenn schon nicht für den Seher selbst, für den es in Offb 4,1-2 zumindest offen bleiben muss und meines Erachtens auch nicht (notwendig) intendiert ist⁶³, immerhin für die beiden Zeugen in Offb 11 in visionärem Kontext ausdrücklich von einem „Hinaufsteigen in den Himmel“, diesen immerwährenden Bereich Gottes, die Rede (Offb 11,12).

Zum anderen ist οὐρανός häufig einfach Bezeichnung für jenen Bereich der natürlichen Schöpfung, in oder an dem Sonne, Mond und Sterne ihren Ort haben, aus dem Regen, Hagel, aber auch Feuer fallen, der analog zu und zusammen mit der Erde und irdischen Größen von Plagen und Katastrophen betroffen ist (Offb 6,13.14; 8,10 etc.; vgl. auch μεσουράνημα in Offb 8,13; 14,6; 19,17). Hier wird wohl auch die Rede von der Flucht des Himmels und der Erde vor dem Thron Gottes in Offb 20,11 und die Rede von einem neuen Himmel und einer neuen Erde als Ersatz des ersten Himmels und der ersten Erde (Offb 21,1) einzuordnen sein.

Daran anknüpfend, könnte des Weiteren im Sinne gut biblischer Vorstellung (Gen 1,6-8) der Begriff οὐρανός auch für das Firmament bzw. Himmelsgewölbe, das den Bereich Gottes von der Erde trennt, jedenfalls dort gebraucht sein, wo Johannes von einer „Tür im Himmel“ spricht, die er geöffnet wahrnimmt (θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ; Offb 4,1), oder wo er den Himmel als Ganzes geöffnet sieht (εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον; Offb 19,11; vgl. 11,19). Wie auch immer man οὐρανός an

63. Vgl. dazu oben unter Punkt III.2.

den genannten Stellen inhaltlich auffüllt, ob als den Bereich Gottes, der sich dann eben als „abgegrenzter Raum“ generiert, oder als davon unterschiedene, gleichwohl trennende Größe, und unabhängig davon, ob sich die geschilderten Ereignisse und Gegebenheit dann auch tatsächlich je entsprechend zuordnen lassen (vgl. etwa auch Offb 12,1.3), in jedem Fall ist bereits in der Rede vom „Himmel“ selbst ein Gegenüber (und zugleich Neben- und Zueinander) von göttlichem und irdischem Bereich, von jenseitigen und diesseitigen Räumen der Schöpfung eröffnet, das im Letzten das Raumkonzept der Johannesoffenbarung insgesamt bestimmt.

b) *Erde* / *γῆ*

Die Opposition von „Himmel“ (οὐρανός) und „Erde“ (γῆ) lässt dieses Gegenüber im Text besonders deutlich wahrnehmen. Dabei präsentiert die Johannesoffenbarung die Erde als einen Raum erzählter Handlung auf durchaus mehrschichtige Weise und insgesamt als eine ambivalente Größe. Die Erde, für die im Übrigen, antike Vorstellungen aufgreifend, an zwei Stellen von „vier Ecken“ gesprochen wird (Offb 7,1; 20,8; vgl. Jes 11,12; Ez 7,2), ist wie der Kosmos insgesamt ein Ort, an dem sich Plagen und Katastrophen ereignen, bzw. ein Ort, der auf vielfältige Weise davon betroffen ist (Offb 6,4.8; 7,2.3 etc.). Die Erde ist gleicherweise Aufenthaltsort der Übeltäter und all derer, die sich gegen Gott und das Gottesvolk stellen und den widergöttlichen Kräften Gefolgschaft leisten, und Ort, an dem sich die glaubenstreuen Christen befinden, an dem sie bedrängt, verfolgt und hingeschlachtet werden, über den zu herrschen ihnen aber verheißt ist. Die Erde ist der eigentliche (und im Grunde einzige) Wirkungsbereich der widergöttlichen Mächte, der „satanischen Trias“, bestehend aus dem Drachen und den beiden Tieren, und der Hure Babylon, und sie ist zugleich auch der Ort, an dem der Geist Gottes (Offb 5,6) bzw. Gott selbst, der in Offb 11,4 ausdrücklich als „Herr der Erde“ (ὁ κύριος τῆς γῆς) betitelt wird, wirksam ist. Als eine personifizierte Größe ist die Erde zudem einmal in Offb 12,16 genannt und agiert dort zugunsten der in die Wüste fliehenden Frau, indem sie die Wasserfluten aus dem Mund des die Frau verfolgenden Drachen einfachhin verschlingt. Mit Daria Pezzoli-Olgiati erweist sich die Erde in ihrer Gesamtheit als „ein Ort der Mischung, des Gemenges zwischen verschiedenen Kräften“⁶⁴.

64. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung* (Anm. 36), S. 208. – Hier ist auch der Begriff *οἰκουμένη* („Erdkreis“) einzuordnen, der in Offb 3,10; 12,9; 16,14 begegnet.

c) *Meer / θάλασσα*

Für das „Meer“ (θάλασσα) als Teil der irdischen Welt gelten einzelne Aspekte, die bereits für den Bereich der Erde genannt wurden, in gleicher Weise. Immer wieder wird θάλασσα denn auch ergänzend zum Begriff γῆ und mit diesem gemeinsam genannt (Offb 7,1.2 etc.). So sind auch das Meer bzw. die Geschöpfe im Meer und auch die Menschen auf dem Meer (Seeleute), von diversen apokalyptischen Ereignissen betroffen. Und so wie die Erde dient in Offb 10 auch das Meer als Stellfläche für die Füße jener mächtigen himmlischen Engelgestalt, die dort in Erscheinung tritt (vgl. Offb 10,2.5.8).

Wenn in Offb 21,1 zusätzlich zur Feststellung, dass der erste Himmel und die erste Erde vergangen sind, ausdrücklich ergänzt ist, dass auch das Meer nicht mehr ist, dann ist dieser Hinweis zum einen vielleicht schlicht der angesprochenen drei- (bzw. vier-)gliedrigen Differenzierung des Kosmos geschuldet, lässt zum anderen aber das Meer auch als einen gesondert bedrohlichen Bereich erahnen, dessen Ende nach Offb 20,11-15, wo es zusammen mit Tod und Unterwelt als geradezu personifizierter Bereich seine Toten zum endzeitlichen Gericht herausgibt, noch eigens genannt werden muss. Gilt das Meer in der Antike ohnehin als „Wohnstätte widergöttlicher und menschenfeindlicher Mächte“⁶⁵, so ist es im Textverlauf der Johannesoffenbarung insbesondere jener Ort, aus dem zu Beginn von Offb 13 das erste der beiden mehr als bedrohlichen Tiere hervorsteigt (ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον; Offb 13,1). Zwar steigt etwas später auch „aus der Erde“ (ἐκ τῆς γῆς), vom Land her, ein satanisches Tier herauf (Offb 13,11); von entscheidend negativer Qualität scheint aber in erster Linie jenes erste Tier aus dem Meer zu sein, in dem sich nicht nur der Drache, der Satan selbst, in all seiner Schrecklichkeit spiegelbildlich abzeichnet, dem zudem noch das zweite Tier mit all seinen Aktivitäten nach Kräften zuarbeitet⁶⁶.

d) *Unterwelt / ᾗδης – ὑποκάτω τῆς γῆς*

Als ein weiterer Teilbereich in der räumlichen Diversität der erzählten Welt der Johannesoffenbarung ist die Unterwelt zu nennen, jener Bereich, der in Offb 5,3.13 als der Bereich „unter der Erde“ (ὑποκάτω τῆς γῆς) vorgestellt ist und wohl gleichgesetzt werden kann mit dem, was Johannes

65. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 452.

66. Vgl. dazu z. B. K. HUBER, *In der Vollmacht des Satans: Antirömische Herrschaftskritik in der Vision des „Tieres aus dem Meer“ in Offb 13,1-10*, in A. LYKKE – F.T. SCHIPPER (Hgg.), *Kult und Macht: Religion und Herrschaft im syro-palästinischen Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit* (WUNT, II/319), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 49-68.

andernorts als „Hades“ (Ἅδης) bezeichnet und dabei stets in einem Atemzug mit dem Tod (θάνατος) nennt (Offb 1,18; 6,8; 20,13.14). Als ein Raum ereignishaften Geschehens begegnet dieser Bereich in der Erzählung freilich nur am Rande, dann nämlich, wenn in Offb 5,13 auch die Unterwelt (ὑποκάτω τῆς γῆς) und „alles darin“ (τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα) einstimmt in den Lobpreis Gottes und des Lammes, den die gesamte Schöpfung (πᾶν κτίσμα) erhebt.

Anders als in Offb 1,18, wo mit dem Verweis auf „die Schlüssel des Todes und des Hades“, die der Menschensohn gleiche hat, die beiden Größen in räumlicher Kategorie vorgestellt sind, verstanden als Aufenthaltsort der Toten, aus dem es – so die Intention des Bildes – mit Christus auch einen Ausweg geben kann, sind Hades und Tod in Offb 6,8 und 20,14 als personifizierte Mächte gezeichnet: In Offb 6,8 folgt der Hades dem namentlich als „Tod“ ([ὁ] θάνατος) vorgestellten vierten apokalyptischen Reiter; in Offb 20,14f. werden Tod und Hades zusammen mit jenen, die nicht im Buch des Lebens verzeichnet sind, in den Feuersee geworfen. Unmittelbar vorher in Offb 20,13 scheinen sich die personale und die räumliche Vorstellung zu vermischen, wenn zum einen Tod und Hades als Subjekt des dort genannten Herausgebens agieren, zum anderen aber gesagt ist, dass diese beiden – so wie vorher das Meer – jene Toten herausgeben, die „in ihnen“ (ἐν αὐτοῖς) sind.

e) *Bereiche der Gottferne*

Im differenzierten Weltbild der Johannesoffenbarung gilt es noch zwei weitere topographische Größen zu nennen, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie als Ausgangsort oder als Ort der schlussendlichen Vernichtung satanischer Mächte und all jener, die in ihrer Gefolgschaft stehen oder mit ihnen in Beziehung gebracht werden, charakterisiert sind.

Zum einen geht es dabei um den „Abgrund“ (ἄβυσσος), siebenmal im Textverlauf der Apokalypse genannt (Offb 9,1.2.11; 11,7; 17,8; 20,1.3), ein Ort, der sich einer präzisen Lokalisierung zwar entzieht, der offensichtlich aber tief unter der Erdoberfläche liegt und aus dem nach der Öffnung eines brunnenartigen Schachtes (φρέαρ), der ihn mit der Erdoberfläche verbindet, ein Sonne und Luft verfinsternder Rauch und ein Heer von quälenden Heuschrecken „aufsteigen“ (ἀναβαίνω; Offb 9,1.2). König über dieses Heuschreckenheer ist „der Engel des Abgrunds“ mit Namen Abaddon bzw. Apollyon (Offb 9,11). Es handelt sich augenscheinlich um einen Bereich, in dem dämonische Mächte ihren Aufenthaltsort haben. Ähnliche Vorstellungen begegnen auch in frühjüdisch-apokalyptischer Literatur, wo der „Abgrund“ als das Gefängnis für Dämonen beschrieben

ist (äthHen 10,4-6 u. a.)⁶⁷. In der Johannesoffenbarung steigt aus dem Dämonenreich des Abgrunds dann auch jenes erste Tier herauf, von dem es in Offb 13,1 heißt, dass es aus dem Meer heraufkommt (τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἄβυσσος; Offb 11,7). Dieses Tier kommt aus dem Abgrund, wird am Ende aber „ins Verderben“ gehen (μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἄβυσσος καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει; Offb 17,8). Der Abgrund ist in Offb 20,1-3 schließlich jener Ort, in den auch der Satan selbst für tausend Jahre eingeschlossen wird, aus dem er dann aber wieder für kurze Zeit freigelassen wird (Offb 20,3.7). Zur Charakteristik dieses Ortes gehört zusammen mit der Möglichkeit, ihn auf- und zuzuschließen – eine Kompetenz, die letztlich Gott zukommt –, offensichtlich auch das Moment zeitlicher Begrenzung.

Ein dem „Abgrund“ vergleichbarer Ort ist zum anderen mit dem sogenannten „Feuersee“ (λίμνη τοῦ πυρός⁶⁸) gegeben. In diesen Feuersee werden am Ende die beiden Tiere aus Offb 13 lebendigen Leibes geworfen (Offb 19,20) und in weiterer Folge dann auch der Satan selbst (Offb 20,10), der Tod und die Unterwelt (Offb 20,14), all jene, die nicht im Buch des Lebens verzeichnet sind (Offb 20,15), und schließlich auch alle übrigen gottfeindlichen Übeltäter (Offb 21,8). Dieser Feuersee wird identifiziert als „der zweite Tod“ (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος; Offb 20,14; 21,8; vgl. 2,11; 20,6), bedeutet also den Zustand definitiver Vernichtung, absoluter, unaufhebbarer Ferne von Gott, „den endgültigen eschatologischen Tod vor Gott“⁶⁹. Zugleich ist dieser Ort aber auch ein Ort immerwährender Qual, Metapher für eine im Eschaton in Aussicht gestellte, qualvolle Existenz, die bis in alle Ewigkeit nicht aufhört (βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων; Offb 20,10). Wo sich dieser Feuersee innerhalb der Raumkoordinaten der erzählten Welt befindet, wird allerdings ebenso wenig gesagt, wie das beim „Abgrund“ der Fall ist. Topologische Hinweise, die diesbezüglich eine präzisere Verortung im vorgestellten Weltbild des Sehers erlauben würden, fehlen. Auch eine nähere narrative oder ikonographische Entfaltung dieses Bereichs wird, anders als das für den himmlischen Bereich der Fall ist, nicht vorgenommen.

67. Vgl. z. B. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 220-222; vgl. auch McDONOUGH, *Revelation* (Anm. 62), S. 183f., der auch auf die Verwendung in der Septuaginta aufmerksam macht, „where ἡ ἄβυσσος is always used of watery places (cf. e.g. Deut. 8.7; Isa. 51.10; Ps. 103.6)“ (S. 183).

68. Die Bezeichnungen in Offb 19,20; 20,10.14.15; 21,8 variieren: ἡ λίμνη (τοῦ πυρός) (καὶ θείου) (ἡ κατομένη [πυρὶ καὶ] [ἐν] θείῳ).

69. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 448. – Auf dieser Ebene einzuordnen ist, wenn in Offb 17,8.11 für das erste Tier davon gesprochen wird, dass es ins Verderben fortgeht (εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει).

2. Überschreitung disjunktiver Räume – zwei Teilaspekte

Jenseits und Diesseits sind in der Johannesoffenbarung in einer Weise einander gegenüber und an die Seite gestellt, die sich als Berührung zweier Welten verstehen und unter dieser Rücksicht im Text durchgehend beobachten lässt⁷⁰. Als die entscheidenden räumlichen Relationen und, damit verbunden, semantischen Oppositionen erweisen sich zum einen die beiden eng aufeinander bezogenen Handlungs-Räume von Himmel (als Bereich Gottes) und Erde und zum anderen die wie zwei Pole einander gegenüberstehenden Existenz-Räume engster Gott-Nähe (himmlischer Thronsaal) und absoluter Gott-Ferne (Feuersee). Im Erzählverlauf an vielen Stellen feststellbar und in der vorausgehenden Zusammenschau des Öfteren bereits auch angeklungen ist dabei zugleich auch ein Moment der „Durchlässigkeit“ der erzählten Räume und ihrer vielfältigen Überschreitung. Zwei besonders grundlegende Teilaspekte dessen, was insgesamt an Überschreitung dieser disjunktiven Räume⁷¹ in der Johannesoffenbarung geboten wird, seien eigens hervorgehoben.

a) Sturz des Drachen

Der Satan, der Drache, ist diejenige Figur in der Narration der Johannesoffenbarung, die nahezu alle Räume der erzählten Welt durchschreitet und dabei einen sukzessiven Absturz erlebt. Als „Zeichen im Himmel“ (σημείον ἐν τῷ οὐρανῷ) in Offb 12,3-4 geschaut, das zur Demonstration seiner vermeintlichen Macht als allererste Aktion ein Drittel der Sterne des Himmels auf die Erde schleudert (βάλλω), findet sich der Drache nicht viel später zusammen mit seinem Engelheer selbst auf die Erde geworfen (ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν; Offb 12,9), ein Ereignis, das ursächlich mit der Entrückung des messianischen Kindes hin zum Thron Gottes (Offb 12,5) und dem daraufhin entbrennenden Kampf im Himmel (Offb 12,7) verknüpft und aus der Perspektive des Erzählers definitiv bereits eingetreten ist. Im Himmel – so stellt Johannes in Offb 12,8, dabei das räumliche

70. So an exemplarischen „Berührungstexten“ entlang ausgeführt bei ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 205-226. Vgl. dazu auch T. NICKLAS, *Diesseits aus der Sicht des Jenseits: Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3)*, in Id. – J. VERHEYDEN (Hgg.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJ.S, 143), Leiden, Brill, 2010, 247-279, S. 247-249. LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 110, spricht von „Gegenwelten [...] als abgrenzbare, aber transparente Bereiche“; vgl. auch *ibid.*, S. 132f.

71. Vgl. dazu auch LOTMAN, *Struktur* (Anm. 14), S. 327f., 338f., 341. – Aus dem Bereich des Himmels in Richtung Erde gibt es daneben zahlreiche derartige Grenzüberschreitungen, etwa durch diverse Engelgestalten, von der Erde aus in den Bereich des Himmels hinein zumindest die eine Grenzüberschreitung der beiden Zeugen in Offb 11,12.

Moment hervorhebend, fest – wurde für den Satan und seine Anhänger „kein Platz mehr gefunden“ (οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἐτι ἐν τῷ οὐρανῷ)⁷²; eine „U-Topie“ ganz anderer Art, die so nur noch einmal am Ende in Offb 20,11 bezogen auf Himmel und Erde als Größen der gegenwärtigen Schöpfung ausgesagt ist (καὶ τόπος οὐκ εὑρέθη αὐτοῖς, vgl. Offb 16,20; auch 18,21). Der Drache weiß von vornherein, dass ihm auch auf Erden⁷³ nur wenig Zeit bleibt für sein wutentbranntes, verführend-vernichtendes Wirken, für seinen Kampf gegen jene, die treu am Zeugnis Christi festhalten (Offb 12,12.17), und strengt deshalb diesen Kampf auch mit allen Mitteln und voller Härte an.

In Offb 20,1-3 wird der Drache dann von einem Engel gefesselt in den „Abgrund“ geworfen (καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον) und dort für tausend Jahre eingeschlossen. Auch an diesem Ort, in diesem „seinem Gefängnis“ (φυλακή; Offb 20,7), ist ihm mit den tausend Jahren ein letztlich begrenzter Zeitraum gegeben, bevor er noch einmal für „kurze Zeit“ (Offb 20,3; vgl. 12,12) freigelassen wird, um die Völker von den vier Ecken der Erde in den finalen Kampf gegen „das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt“ zu führen (Offb 20,9).

Am Ende landet der Teufel schließlich in Offb 20,10 für alle Zeit im See von Feuer und Schwefel (ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου), in dem sich seit Offb 19,19-21 bereits auch seine Helfershelfer, das Tier und der Pseudoprophet, befinden.

b) *Gott als „der Kommende“*

Eine Bewegung anderer Art hat ebenfalls ihren Ausgangspunkt im Bereich Gottes, ja in Gott selbst, und betrifft substanziell die Situation der Menschen auf Erden. Wenn Gott in Offb 4,8 und vorher schon in der brieflichen Einleitung in Offb 1,4 und 1,8 auf charakteristische Weise mit der dreigliedrigen, titular verstandenen Formel ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος bezeichnet wird, dann ist spätestens mit dem dritten Glied dieser Prädikation nicht allein eine zeitliche, Gegenwart wie Zukunft einschließende Komponente, sondern zugleich auch ein räumlicher Aspekt angezeigt. Gott als „der Kommende“ zu bezeichnen unterscheidet die

72. Demgegenüber hat die vor dem Drachen fliehende Frau in der Wüste einen „Ort“ (τόπος), der ihr von Gott bereitet ist (Offb 12,6.14). Anders sieht z. B. LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 123, die Wüste selbst als den von Gott gewährten Zufluchtsort der Himmelsfrau. So auch RESSEGUIE, *Revelation Unsealed* (Anm. 1), S. 80f.

73. Der Hymnus in Offb 12,12 nennt im Weheruf die Erde und das Meer (οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν); vgl. dazu dann Offb 13,1.11.

dreigliedrige Gottesprädikation der Johannesoffenbarung von allen anderen vergleichbaren Parallelen der Antike und akzentuiert damit in besonderer Weise den Gedanken eines grundlegenden Bezugs zur Welt⁷⁴ und der bleibenden Hinwendung Gottes zu den Menschen⁷⁵.

In den die eigentliche Erzählung rahmenden Abschnitten ist mit der Vorstellung vom Kommen Gottes eng verbunden, ja geradezu in diese eingeschrieben, die verheißungsvolle Zusage bzw. Erwartung des endzeitlichen Kommens Christi: so zu Beginn der Johannesapokalypse, den weiteren Verlauf der Textlektüre bestimmend, in Offb 1,7 („Siehe, er kommt [ἔρχεται; Präsens!] mit den Wolken ...“) und dann verstärkt wieder im Schlussteil des Buches, wo mehrfach von Jesus selbst den Christen sein baldiges Kommen angekündigt (ἔρχομαι ταχύ; Offb 22,7.12.20) bzw. umgekehrt die sehnsuchtsvolle Bitte der Gemeinde insgesamt sowie jedes und jeder Einzelnen um dieses sein Kommen zum Ausdruck gebracht ist (ἔρχου; Offb 22,17.20)⁷⁶. Das Kommen Christi kann von dorthier als Verwirklichung des Kommens Gottes verstanden werden. Darin ist der Bereich des Himmels in besonderer Weise mit dem Bereich der Erde verbunden.

Der Vorstellung vom Kommen Gottes und Christi korrespondiert am Ende der großen Visionenreihen die Schau des neuen Jerusalem. Diese Stadt kommt von Gott her aus dem Himmel herab (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ; Offb 21,2). Mitte und Existenzursprung dieser besonderen, im Vollzug⁷⁷ des Herabkommens (καταβαίνουσα; Partizip Präsens) vorgestellten Größe sind nichts und niemand anderes als Gott selbst und das Lamm (Offb 21,22f.; 22,3.5).

74. Als Pantokrator (Offb 1,8; 4,8 etc.) und universaler Schöpfer (Offb 4,11; 10,6) gibt es ohnehin keinen Raum im Diskursuniversum der Johannesoffenbarung, der Gott in seiner Allmacht entzogen wäre. Vgl. ALKIER – NICKLAS, *Welten* (Anm. 1), S. 208.

75. Was es bedeutet, dass in der Gottesprädikation von Offb 11,17 und 16,5 das dritte Glied und damit der Aspekt des Kommenden fehlt, bleibt zu fragen: Wenn (und sobald) Gott, wie im Dankgebet in Offb 11,17 (vgl. 11,15) gesagt, seine Herrschaft definitiv angetreten hat, ist er auch endgültig gekommen. Anders GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 265, 35f., der auf die Verwendung der Formel im Gerichtszusammenhang verweist und deshalb das dritte Glied als Ausdruck der zuvorkommenden Liebe Gottes für die Seinen notwendig ausfallen sieht.

76. Vgl. dazu z. B. K. HUBER, *Jesus Christus – der Erste und der Letzte: Zur Christologie der Johannesapokalypse*, in J. FREY – J.A. KELHOFFER – F. TÓTH (Hgg.), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT, 287), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 435–472, S. 446–449.

77. Ein konkreter Zielpunkt des Herabkommens dieser Stadt wird nicht explizit genannt, so dass diesbezüglich von „U-Topie“ des neuen Jerusalem gesprochen werden kann.

3. Zur Topographie der Erde

Besonderes Augenmerk zieht die erzählte Topographie der Erde dort auf sich, wo sie über gänzlich allgemein genannte Größen wie Berge, Höhlen, Felsen, Flüsse, Quellen oder auch Inseln und Meer hinaus konkretere topographische Gegebenheiten benennt und so eine genauere Differenzierung von bestimmten Räumen auf der Erde zu erkennen gibt. Das ist zum einen dort der Fall, wo geographische Toponyme begegnen, zum anderen dort, wo einfachhin konkrete(re) Orte bzw. topographische Größen genannt werden. Zum Teil greifen die beiden Kategorien ineinander, so dass es dann unter doppelter Rücksicht um ein und dieselbe topographische Gegebenheit geht.

a) *Toponyme*

Die Johannesoffenbarung erwähnt eine Reihe von Ortsnamen und Toponymen, die zunächst einmal einen Referenzbezug auf Größen in der realen, textexternen Geographie haben. Längst nicht alle dieser Toponyme sind aber in einem eigentlichen Sinn gebraucht und referieren unmittelbar auf die an sich damit angezeigte Größe der realen Welt. Sehr viele sind vielmehr gezielt (primär oder exklusiv) als Symbolnamen eingesetzt und tragen metaphorische Bedeutung.

Als „reale“ Ortsangaben begegnen im Text die römische Provinz Asia (Offb 1,4), die Insel Patmos (Offb 1,9) und jene sieben kleinasiatischen Städte, in denen sich die Adressatengemeinden der Johannesoffenbarung befinden: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea (Offb 1,11; 2,1.8.12.18.24; 3,1.4.7.14). Darüber hinaus begegnen die folgenden Toponyme mit deutlich symbolischer Referenz, d. h. ohne sich unmittelbar auf die damit benannte topographische Größe jenseits der Textwelt zu beziehen: Jerusalem (Offb 3,12; 21,2.10), Babylon (Offb 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21), Euphrat (Offb 9,14; 16,12), Sodom und Ägypten (Offb 11,18), der Berg Zion (Offb 14,1) und ein Ort, der auf Hebräisch Harmagedon genannt wird (Offb 16,16)⁷⁸.

Für „Jerusalem“ und „Babylon“ inszeniert der Text eine deutliche Gegenüberstellung, wobei es bei beiden Größen von vornherein nicht um das reale Jerusalem und nicht um das reale Babylon geht. „Jerusalem“ steht für die heilige Stadt, das neue Jerusalem, das von Gott her vom

78. „Gog“ und „Magog“ (Offb 20,8) hingegen sind in der Johannesoffenbarung personifizierte Größen und bezeichnen metaphorisch mythisch-dämonische Völkerheere (so schon in OrSib 3,319.512), während in Ez 38–39 von Gog im Land Magog die Rede ist und Gog der Großfürst des Landes Magog (von Meschech und Tubal) ist.

Himmel herabkommt und letztlich nichts anderes als Chiffre für das Gottesvolk der Vollendung ist. „Babylon“, „die große Stadt“, die in prunkvollen und zugleich schrill überladenen, faszinierenden ebenso wie beängstigenden Zügen ausgemalt wird und deren Untergang in der Folge breit thematisiert wird, ist in der Johannesoffenbarung Deckname für Rom⁷⁹, meint aber im Letzten ebenfalls nicht einfach nur eine Stadt oder ausschließlich die Stadt Rom, sondern wird ihrerseits zur Chiffre für all das Negative, das der Seher mit diesen beiden Städten verbindet. In analoger symbolträchtiger Gegenüberstellung sind wohl auch der „Berg Zion“ und jener Ort, der auf Hebräisch „Harmagedon“ heißt, zu begreifen, wobei die Anspielung bei Letzterem unklar bleibt und der Symbolname dieses Ortes nicht leicht zu entschlüsseln ist⁸⁰.

Umgekehrt scheint die Stadt in Offb 11, in der die beiden Zeugen getötet werden, auf den ersten Blick eindeutig mit dem empirischen Jerusalem identifiziert, wenn sie als die Stadt näher gekennzeichnet wird, in der „auch ihr Herr gekreuzigt wurde“ (Offb 11,8). Nicht zufällig aber wird Jerusalem an dieser Stelle gerade nicht namentlich eingeführt. Zudem findet sich die in Offb 11,8 zusätzlich gebrauchte Bezeichnung als „große Stadt“ sonst ausschließlich für Babylon und damit für Rom (Offb 16,19; 17,18; 18,10-12; auch 14,8; 17,5; 18,2). Spätestens mit dem Hinweis darauf, dass die Stadt „geistig“, d. h. symbolisch, auch „Sodom und Ägypten“ genannt wird (καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος), wird vollends klar, dass Jerusalem hier nicht real gemeint, sondern typisch zu verstehen ist: die Stadt steht für „das weltweite Jerusalem“⁸¹ als Repräsentant der gesamten gottfeindlichen Welt.

Auch der „Euphrat“ erhält an den beiden Vorkommen im Text deutlich symbolische Konnotation. Im Rahmen der sechsten Posaunenvision ist in Offb 9,14 von vier Engeln die Rede, offensichtlich dämonische Wesen,

79. Vgl. z. B. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 329: „Im AT steht Babel im Ruf, gottlos zu sein und dem Götzendienst zu frönen. In der Offb ist Babylon Deckname für Rom [...], das – wie einst Babel – für die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels (70 n. Chr.) verantwortlich ist und als Zentrum des Götzendienstes gilt [...]“. – Sprichwörtlich sind die sieben Hügel Roms, auf die auch in Offb 17,9 angespielt ist. Vgl. dazu LABAHN, *Geographie* (Anm. 1), S. 126f.

80. Vgl. dazu z. B. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 360f.: „Wörtlich übersetzt heißt Harmagedon ‚Berg bzw. Gebirge von Megiddo‘“. Der Seher bezeichnet Harmagedon allerdings „weder als Berg noch als Stadt, sondern als einen ‚Ort‘“ (τόπος), weshalb anzunehmen sei, „daß kein geographischer Ort gemeint ist, sondern daß es sich um einen Symbolnamen handelt“. RESSEGUIE, *Revelation Unsealed* (Anm. 1), S. 82f., spricht von einem „symbolic mountain“ (S. 82). Vgl. dazu auch BARR, *Tales* (Anm. 1), S. 204f.

81. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 255.

die gebunden sind am „großen Fluss Euphrat“ und die nun losgebunden werden, um durch ein schrecklich großes Heer ein Drittel der Menschen zu töten⁸². Und in Offb 16,12 trocknet durch das Ausgießen der sechsten Schale der „große Fluss Euphrat“ aus, so dass das Vernichtungsheer der Könige vom Aufgang der Sonne her ausziehen und sich mit den Königen der Erde zum finalen Kampf versammeln kann. So steht der Fluss Euphrat symbolisch für eine Grenze, deren Wegfall das Eindringen gefährlich feindlicher Völker zur Folge hat. Unter Verweis auf das Exodusgeschehen (Ex 14,21) und die Verheißung in Jes 11,15f. versteht Heinz Giesen insbesondere das Austrocknen des Euphrat in Offb 16,12 in letzter Konsequenz als eine Heilsaussage für das Volk Gottes⁸³.

b) *Konkrete(re) Orte bzw. topographische Größen*

An konkreteren, räumlich enger gefassten bzw. klarer definierten Orten finden sich in der Johannesoffenbarung die folgenden topographischen Größen: vier Ecken der Erde (Offb 7,1; 20,8); heilige Stadt mit Tempel und Vorhof (Offb 11,1-2); große Stadt, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde (Straße, Grab) (Offb 11,8f.); Wüste (Offb 12,6.14; 17,3); (Zufluchts-)Ort der Frau in der Wüste (Offb 12,6.14); Kelter vor der Stadt (Offb 14,19f.); Thron und Reich des Tieres (Offb 16,10; vgl. 2,13); Aufgang der Sonne (Offb 16,12; vgl. 7,2); Städte der Völker (Offb 16,19); sieben Berge (Offb 17,9); ein hoher Berg (Offb 21,10)⁸⁴.

Wie auch immer man die einzelnen Größen verstehen und einordnen mag, die dieserart entwickelte Topographie der Erde bleibt insgesamt jedenfalls (zu) unspezifisch und scheint sich einer konsistenten Kartographie zu entziehen. Sie scheint vielmehr jeweils nur punktuell auf bestimmte Räume bzw. Orte zu verweisen, ohne dass sie auf ein Gesamtbild hin angelegt wäre oder gar die Stimmigkeit eines solchen Gesamtbildes im Blick wäre⁸⁵.

82. Im Hintergrund steht vielleicht Ez 38,1–39,8, der Ansturm der Heere des Fürsten Gog aus dem Land Magog gegen Israel.

83. Vgl. GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 356f. Die Grenzfunktion des Euphrat ist im Alten Testament thematisiert (Gen 15,18; vgl. Dtn 1,7; 11,24; Jos 1,4) und lässt sich auch historisch für das Römische Reich festmachen. Vgl. dazu *ibid.*, S. 224.

84. Evtl. zu ergänzen ist auch noch die Rede von der „Breite (πλάτος) der Erde“ (Offb 20,9). GIESEN, *Offenbarung* (Anm. 28), S. 429, übersetzt hier mit „Ebene der Erde“.

85. So verweist G. BIGUZZI, *A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation*, in *NT 45* (2003) 382–402, S. 390, unter anderem etwa auch auf Diskontinuitäten im Geschehensablauf und bei Lokalisierungen und resümiert: „Autobiography and spiritual communion are, then, superior to topography and individuality in Rev“.

V. AUSBLICK

Der hier vorgenommene Versuch einer allgemeinen Zusammenschau und generellen, auf den Gesamttext hin angelegten Sondierung von Hinweisen und Aspekten zu Raum und Raumkonzept auf unterschiedlichen Ebenen der Narration der Johannesoffenbarung lässt zum einen die Vielfalt und Vielschichtigkeit erzählter Räume, ihrer konkreten Inszenierung und potenziellen symbolischen Konnotation im Text erkennen, macht zum anderen aber auch das Desiderat weitergehender Differenzierung und präziser Einzelbeschreibung und Einordnung des Phänomens deutlich⁸⁶. Für die Johannesoffenbarung dabei explizit von imaginierten Topoi zu sprechen, erweist sich jedenfalls als durchaus angemessen. Imaginiert sind die im Text genannten und entworfenen Räume, insofern sie im Rahmen der autobiographischen Erzählung als Inhalt bzw. Gegenstand von Visionen präsentiert sind. Der Charakter des Imaginativen insbesondere in Form entsprechend ausgestalteter bildhaft-metaphorischer Darstellung prägt auch die je unterschiedliche literarische Inszenierung räumlicher Instanzen, sei es als Schauplatz der erzählten Handlung oder als anderweitig referierte Größe der erzählten Welt. Unter bestimmter Rücksicht schließlich geht es auch dort, wo Überlegungen zum Erzählraum der im Text angezielten Kommunikationssituation angestellt werden, um die Frage nach und den Aufweis von imaginierten Topoi. Detailanalysen zu Form und Funktion, semantischem Gehalt, identitätsstiftender Intention und soziohistorischem Potenzial der Imaginierung von Räumen, deren konkreter Verortung, Relation und dynamischer Entwicklung im Fortgang der Erzählung sowie der Vernetzung des Raumkonzepts mit dem narrativen Konzept der Zeit können zur Unterstreichung und weiteren Vertiefung des Ausgeführten beitragen und so die Notwendigkeit und die Fruchtbarkeit der Berücksichtigung der Raumdimension für die Interpretation der Johannesoffenbarung erweisen.

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
FB 01: Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Neues Testament
DE-55099 Mainz
Deutschland
huberk@uni-mainz.de

Konrad HUBER

⁸⁶. Im Rahmen des Colloquium Biblicum Lovaniense 2015 für ausgewählte Textbeispiele eingehender vorgestellte Beobachtungen zu Form und Funktion der Imaginierung von Räumen habe ich mit Rücksicht auf den Umfang nicht in den vorliegenden Beitrag aufgenommen. Mein Dank gilt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Seminar für die anregende Auseinandersetzung mit meinen Ausführungen und wertvolle Diskussionsbeiträge zum Thema.