

## **Von Ephesus bis nach Laodizea**

### **Topographie der Bewährung in den Sendschreiben der Johannesoffenbarung**

*Konrad Huber*

Die so genannten Sendschreiben der Johannesoffenbarung (Offb 2–3) eröffnen einen Rahmen, der geographisch mit den in diesen briefartigen Texten angeschriebenen Städten über Ephesus hinaus einen größeren Raum im Südwesten der römischen Provinz Asia absteckt und der inhaltlich eine breitere Einordnung der spezifischen Situation des frühen Christentums in Ephesus nahelegt und so nicht zuletzt vielleicht auch eine gewisse Relativierung der ihr gemeinsam zugemessenen Bedeutung nach sich zieht. Der Blick auf die Sendschreiben insgesamt, wie er im Folgenden unternommen wird, setzt deshalb ein bei der Frage nach der Stellung von Ephesus im Verbund dieser Textkorpora und dem Aufweis ihres grundlegend überindividuellen Charakters. Im Textdurchgang selbst ist – wie im Untertitel angezeigt – das Hauptaugenmerk sodann auf den topographischen Aspekt gerichtet, auf die in den Texten auf vielfache Weise realisierte Kategorie des Raumes und deren Funktion für die Gesamtaussage. Ein knappes Resümee führt am Ende speziell auch noch einmal zu Ephesus zurück.

## 1. Ephesus und die sieben Gemeinden in der Provinz Asia

In der Offenbarung des Johannes begegnet Ephesus nicht für sich allein, sondern stets in einem Verbund von insgesamt sieben kleinasiatischen Städten, in denen sich jene Christengemeinden befinden, an die der Seher Johannes seine Schrift richten soll (Offb 1,11.19) und an die innerhalb dieser Schrift je eigens ein von Christus diktiertens Sendschreiben adressiert ist (Offb 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Bei der allerersten Nennung dieser Adressatenschaft, im dem paulinischen Briefformular nachgeahmten Briefpräskript von Offb 1,4–5a, ist überhaupt nur allgemein von „den sieben Gemeinden in der Asia“ als einer kollektiven und in dieser Form zunächst offensichtlich ausreichend benannten Größe die Rede (Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ). Erst im visionären Kontext im Schreibbefehl an Johannes in Offb 1,11 fallen erstmals auch die Namen der sieben kleinasiatischen Städte: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea.<sup>1</sup>

Immer wieder wurde und wird in der Apokalypseforschung die Frage gestellt, warum ausgerechnet diese Gemeinden gemeinsam genannt und angeschrieben sind, andere bekannte urchristliche Gemeinden in diesem Gebiet, etwa Kolossä (Kol 1,2), Hierapolis (Kol 4,13), Troas (2 Kor 2,12; Apg 20,5–12), Milet (Apg 20,15–38), Tralles (IgnTrall) oder Magnesia (IgnMagn), demgegenüber aber nicht. Die Erklärungsversuche dafür sind durchaus zahlreich und unterschiedlich. So wird beispielsweise darauf verwiesen, dass die genannten Städte an großen Verbindungsstraßen bzw. einem etablierten Rundweg liegen, dass sie allesamt Gerichtssitze sind und Poststationen haben, oder die Auswahl wird darauf zurückgeführt, dass eben diese Gemeinden Kleinasiens wenigstens teilweise die Auffassung des Johannes von Rechtgläubigkeit teilten oder am stärksten durch häretische Strömungen bedroht gewesen seien oder aber regelrechte

1 Von „den sieben Gemeinden“ als kollektiver Größe ist auch hier eingangs die Rede: ... καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις (Offb 1,11).

Ballungszentren von Institutionen des Kaiserkults darstellten.<sup>2</sup> Über mehr oder weniger plausible Spekulationen kommt man dabei aber letztlich nicht hinaus. Der Text der Johannesoffenbarung gibt dazu keine konkreten Hinweise, er lässt in den Sendschreiben selbst aber immerhin durchscheinen und mit einigem Recht vermuten, dass Johannes deshalb gerade an diese Christengemeinden schreibt, weil er deren Situation besonders gut kennt und sie ihm wahrscheinlich wohl aus eigener Anschauung im Rahmen seines (früheren) Wirkens vor Ort vertraut sind.<sup>3</sup>

- 2 Vgl. dazu z. B. H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes (RNT)*, Regensburg 1997, 86; G. GUTTENBERGER, *Johannes von Thyateira. Zur Perspektive des Sehers*, in: F. W. HORN / M. WOLTER (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung* (Fs O. Böcher), Neukirchen-Vluyn 2005, 160–188, 160–165. – Mit dem Kaiserkult ist ein Aspekt benannt, der nicht nur für die Sendschreiben, sondern für die Johannesoffenbarung insgesamt eine maßgebliche Hintergrundfolie darstellt. Zum Kaiserkult auf provinzieller Ebene vgl. S. R. F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; T. WITULSKI, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius* (NTOA/StUNT 63), Göttingen 2010. Ein „Fallbeispiel des städtischen Kaiserkults“ handelt für Thyatira B. HEININGER, *Kaiserkult in Thyatira. Eine Besichtigung der Inschriften*, in: ders. (Hg.), *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung* (SBS 225), Stuttgart 2011, 60–99, 69–94, ab; zu Pergamon vgl. z. B. H.-J. KLAUCK, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in: *Bib. 73* (1992) 153–182, 157–160; zu Ephesus S. J. FRIESEN, *The Cult of the Roman Emperors in Ephesos. Temple Wardens, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John*, in: H. KOESTER (Hg.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture* (HThS 41), Valley Forge 1995, 229–250.
- 3 Vgl. dazu H. GIESEN, *Offb 43.86* (Anm. 2); 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 2007, 116f. Vgl. aber S. WITETSCHER, *Ephesische Enthüllungen. I. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse* (BToSt 6), Leuven 2008, 309f.: „[...] es ist kein positiver Grund ersichtlich, warum Johannes aus einer größeren

Die Tatsache ausgenommen, dass es an erster Stelle genannt ist, tritt Ephesus im Text selbst in der Reihe der sieben Gemeinden in keiner Weise besonders in Erscheinung oder gar in den Vordergrund. Wie die übrigen Städte ist auch Ephesus ohne weiteres Epitheton eingeführt. Im stereotypen Aufbau der Sendschreiben mit Schreibbefehl und Botenformel zu Beginn, dem so genannten Botenspruch mit der Besprechung der Situation der Gemeinde im Hauptteil und einem Weckruf sowie einem Überwinderspruch am Ende lässt sich für das Sendschreiben nach Ephesus keine signifikante Eigenheit beobachten. Unter den Städtenamen sind Thyatira und Sardes ohnehin jeweils einmal öfter namentlich erwähnt als Ephesus und die übrigen Städte. Von der gebotenen Stoffmenge her ist es die Gemeinde in Thyatira, gefolgt von Philadelphia und Laodizea, und nicht etwa die Gemeinde in Ephesus, die in Offb 2–3 die breiteste Aufmerksamkeit erhält.<sup>4</sup> Und auch in der Bewertung der Gemeinde durch Christus ragt Ephesus nicht durch ein besonders positives oder umgekehrt ein ausgesprochen negatives Verhalten bzw. Urteil heraus, sondern reiht sich mit Pergamon, Thyatira und wohl auch Sardes unter jene Gemeinden, deren Situation mit je unterschiedlicher Gewichtung sowohl positiv als auch negativ gekennzeichnet wird.<sup>5</sup>

Dass Ephesus in der Johannesoffenbarung als erste der sieben Städte genannt wird, kann viele Ursachen haben. So liegt Ephesus von den genannten Städten der Insel Patmos – und das heißt auch, der

Menge möglicher Adressaten gerade diese sieben namentlich ausgesucht haben sollte“ (310).

- 4 Das Schreiben nach Thyatira (Offb 2,18–29) ist nicht nur das umfangreichste, sondern gilt auch inhaltlich als besonders schwierig und zugleich mit besonders ausgeprägtem Profil bzw. dem höchsten Konkretionsgrad. Dem steht die Unbedeutendheit und Provinzialität der Stadt zur Zeit der Entstehung der Sendschreiben gegenüber. Vgl. dazu G. GUTTENBERGER, *Johannes von Thyateira 160–188* (Anm. 2); auch B. HEININGER, *Kaiserkult 60* (Anm. 2).
- 5 Lediglich für die Gemeinden in Smyrna und Philadelphia findet sich keinerlei negative Beurteilung. Die Gemeinde in Laodizea wird demgegenüber ausschließlich negativ gezeichnet und entsprechend kritisiert; so weitgehend auch die Gemeinde in Sardes.

auf Patmos verorteten Erzählperspektive der Apokalypse – einfach hin am nächsten. Ephesus ist zudem Provinzhauptstadt und Sitz des Prokonsuls der Provinz Asia, ist wirtschaftlich wie kulturell prosperierende Metropole und mit Abstand auch die bevölkerungsreichste unter den hier genannten Städten.<sup>6</sup> Aus frühchristlicher Perspektive kann Ephesus außerdem durchaus mit Recht als ein theologiegeschichtliches Zentrum begriffen werden.<sup>7</sup> All das muss aber nicht notwendig eine Vorrangstellung oder Sonderstellung von Ephesus aus Sicht der und für die Johannesoffenbarung begründen, zumal der Text selbst diesbezüglich völlig offen bleibt.

Das gilt im Übrigen auch für entsprechende Rekurse auf die frühkirchliche Tradition, die über die Schiene entweder pseudonymer oder autonomer Verfasserschaft die Abfassung der Schrift mit dem ephesischen Presbyter Johannes<sup>8</sup> oder aber mit dem Apostel Johannes in Verbindung zu bringen versuchen.<sup>9</sup> Ob der gleichnamige Seher Johannes eine besondere Verwurzelung in Ephesus hat, bevor er nach Patmos kommt, oder ob Ephesus, wie weithin als sehr wahrscheinlich angenommen, tatsächlich der Ort der Abfassung der Apokalypse ist, findet keinen unmittelbar erkennbaren Niederschlag in der Schrift selbst. Folgt man beispielsweise der Argumentation Gudrun Guttenbergers, dann ist aufgrund des ausgeprägten Profils und der Darstellungsperspektive des Sendschreibens nach Thyatira

- 6 Zur Bedeutung von Ephesus vgl. z. B. H. KOESTER (Hg.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture* (HThS 41), Valley Forge 1995; S. KARWIESE, *Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike*, Wien 1995.
- 7 Vgl. dazu z. B. M. TIWALD, *Frühchristliche Pluralität in Ephesus*, in: R. von BENDEMANN / M. TIWALD (Hg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, 128–145, bes. die dort angeführte Literatur.
- 8 Die Verbindung des von Papias erwähnten Presbyters Johannes mit Ephesus geht erst auf Eusebius, *HistEcc* 3,39,5–6 zurück. Zum Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse und dessen Verbindung mit Ephesus bzw. dessen Rückkehr dorthin nach seiner Verbannung vgl. Justin, *Dial* 81,4; Clemens Alexandrinus, *QDS* 42,1–2; Eusebius, *HistEcc* 3,20,8–9.
- 9 Vgl. dazu z. B. S. WITETSCHKE, *Enthüllungen* 301f.308 (Anm. 3).

(Offb 2,18–29) gerade eben nicht Ephesus, sondern die Gemeinde in Thyatira als „Heimat“ bzw. als jener „Ort der überwiegenden Wirkung des Johannes“ anzusehen, dem er sich „besonders verbunden“ fühlt.<sup>10</sup>

Ein Bezug der Johannesoffenbarung zu Ephesus ist, dessen ungeachtet, aber in jedem Fall gegeben und geht ja auch aus dem Text hervor (Offb 1,11; 2,1–7). Mit der Erstnennung kommt der Gemeinde in Ephesus wohl eine gewisse repräsentative, vielleicht sogar eine exemplarische Funktion für die Situation der kleinasiatischen Gemeinden insgesamt zu. Wieweit Ephesus damit schon als „Repräsentantin der gesamten Kirchenprovinz“<sup>11</sup> im Sinne auch einer Vorrangstellung zu verstehen ist, wäre freilich noch anzufragen. Vordergründig betrachtet, besteht die Bezugnahme zunächst einmal einfach darin, dass Ephesus der intendierte Ausgangspunkt des als Rundschreiben an alle sieben Gemeinden verstandenen Gesamtwerkes ist (Offb 1,4.11). Damit tritt aber ein Aspekt in den Blick, auf den es dem Seher Johannes weit stärker ankommt als auf Reihenfolge, Stellung und Individualität der einzelnen angeschriebenen Gemeinden: der Aspekt des Kollektiven, des übergreifend Gemeinsamen.

Trotz je unterschiedlicher Ausgestaltung und Inhalte der einzelnen Sendschreiben, trotz konkreter Bezugnahmen auf die individuelle Gemeindesituation und durchaus auch spezifischer lokalhistorischer Anspielungen<sup>12</sup> sind die einzelnen Sendschreiben nicht

10 So G. GUTTENBERGER, *Johannes von Thyateira 160–188*, 185 (Anm. 2).

11 H. GIESEN, *Offb 97* (Anm. 2), mit Verweis auf das Bild der sieben Leuchter in der Botenformel von Offb 2,1. Vgl. auch noch K. HUBER, *Menschensohn* 201 Anm. 441 (Anm. 3).

12 Zur Erforschung der lokalhistorischen Bezüge vgl. v. a. W. M. RAMSAY, *The Letters of the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*, London 1904; C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids 2001; R. H. WORTH, *The Seven Cities of the Apocalypse and Greco-Asian Culture*, New York 1999. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT[N] 2,14), Genève <sup>3</sup>2000, 113–169, weist demgegenüber jegliche Lokalbezüge entschieden zurück. Vgl. dazu auch C. H. H. SCOBIE, *Local References in the Letters to the Seven Churches*, in: NTS 39

einfach nur private Sonderunterweisungen, sondern sind in ihrem prophetischen Charakter letztlich zusammen, d. h. als eine Gesamtheit mit gemeinsamer Botschaft und Stoßrichtung, zu sehen. Diesen Charakter der überindividuellen, ja, allgemeinen Geltung (und darin auch des Typischen) zeigt am deutlichsten vielleicht der stereotyp formulierte Weckruf am Ende eines jeden Sendschreibens an, wenn dort stets im Plural formuliert wird: „Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden (ταῖς ἐκκλησίαις) sagt!“ (Offb 2,7 etc.); ganz abgesehen davon, dass die Einleitungswendung selbst („wer ein Ohr hat ...“) ähnlich wie auch der Überwinderspruch („wer überwindet ...“) den konkreten Textbezug ja bereits auf alle Rezipientinnen und Rezipienten hin überschreitet.<sup>13</sup> „So sehr sich die Sendschreiben

(1993) 606–624, der die Lokalbezüge nach Ereignissen der Vergangenheit, topographischen Kennzeichen und Aspekten des gegenwärtigen Lebens in den Städten klassifiziert, dabei zusammenfassend unter anderem aber auch festhält, dass Johannes, „in utilizing these local references, was employing what might be termed a kind of ‚collective reinforcement‘ of his message“ (622).

- 13 Vgl. F. HAHN, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: G. JEREMIAS / H.-W. KUHN / H. STEGEMANN (Hg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (Fs K. G. Kuhn), Göttingen 1971, 357–394, 362f. 377–381; A.-M. ENROTH, The Hearing Formula in the Book of Revelation, in: NTS 36 (1990) 598–608; D. E. AUNE, The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3), in: ders., Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays (WUNT 199), Tübingen 2006, 212–232, 213.231. Vgl. außerdem Offb 2,23, wo ebenfalls alle Gemeinden in den Blick genommen sind. G. GUTTENBERGER, Johannes von Thyateira 181 (Anm. 2): „Nur hier [Offb 2,23] wird das Geschick der Gemeinde [Thyatira] ausdrücklich zum Exempel für die Gesamtheit der Gemeinden gemacht“ (vgl. ebd. 184). T. NICKLAS, Diesseits aus der Sicht des Jenseits: Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3), in: ders. u. a. (Hg.), Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions (JSJ.S 143), Leiden 2010, 247–279, 255–257 (vgl. 277–279), weist zudem darauf hin, dass die Situationsbeschreibungen in den Sendschreiben „so wenig konkret formuliert“ sind, dass sie „zumindest in ihrem Grundbestand auch offen für Leser außerhalb der angesprochenen Gemeinden“ (255) sind. Ähnlich auch

zunächst an die konkreten Gemeinden in der Provinz Asia richten, so sehr wird diese Begrenzung auf die expliziten Adressaten spätestens in der Kombination von Weckruf und Überwinderspruch am Ende jedes Briefes aufgebrochen: [...] jeder einzelne der Gemeindebriefe wie auch vor allem ihr aus den sieben Teilen bestehendes Gesamtensemble“ überschreiten die je konkrete Situation und werden so „geradezu zu einem Paradigma kirchlichen Lebens in der Welt“<sup>14</sup>.

Auf der Ebene des Gesamtwerkes bringt diesen Aspekt zum einen das mit der Adressatenangabe explizit angelegte Verständnis des Buches im Sinne eines Rundschreibens zum Ausdruck (Offb 1,4.11).<sup>15</sup> Zum anderen deutet gerade auch die Siebenzahl der Gemeinden symbolträchtig den Aspekt der Umfassendheit, Vollständigkeit und Ganzheit an und zeigt auf ihre Weise an, dass über die je konkrete kleinasiatische Lokalkirche hinaus die gesamte Christenheit in der Provinz Asia, ja eigentlich universal und überzeitlich die christliche Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit angesprochen ist.<sup>16</sup> Wenn die sieben namentlich genannten Städte in ihrer Anordnung auch geographisch mehr oder weniger deutlich einen Kreis umreißen, dann umschreiben sie – ausgehend von Ephesus über Smyrna, Pergamon usw. bis nach Laodizea – damit einen symbolischen, semantisch

B. KOWALSKI, Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung, in: K. BACKHAUS (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 54–76, 76.

- 14 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 (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 205–226, 215.
- 15 Vgl. B. KOWALSKI, Verhältnis 55 Anm. 5 (Anm. 13): „Johannes vernetzt die Gemeinden untereinander, indem er seine Schrift als ganze (mit den je individuellen Sendschreiben) an alle Gemeinden sendet [...]“.
- 16 Ein größerer Hörerkreis ist etwa auch durch die generalisierenden Seligpreisungen in Offb 1,3 und Offb 22,7 angezeigt (vgl. Offb 22,18f.). Dagegen wendet S. WITETSCHKE, *Enthüllungen* 309 (Anm. 3), ein, ein derartiges Verständnis würde voraussetzen, „dass ‚die Kirche in der Provinz Asia‘ eine einheitliche Größe und der Seher Johannes bei allen Christen in der Provinz eine akzeptierte Autorität war“.

vielfach aufgeladenen Raum, der eben mehr meint als eine konkrete Region im Südwesten Kleinasiens.

## 2. Aspekte einer Topographie der Bewährung

Mit dieser Prämisse im Hintergrund soll im Weiteren aus einer übergreifenden, zusammenschauenden Perspektive auf die Sendschreiben für die adressierten Gemeinden also nicht so sehr auf deren Differenzierung abgehoben werden, sondern vornehmlich auf ein Gesamtbild. Zudem soll dabei, weitgehend auf der Textebene bleibend, die Aufmerksamkeit ganz auf den Raumaspekt, auf die diversen Hinweise topographischer und topologischer Art innerhalb von Offb 2–3, gerichtet sein.<sup>17</sup>

Die differenzierte Situations- und Gefährdungsanalyse über die im Text mehr oder weniger deutlich genannten Gegnergruppen bzw. Antagonisten, wie sie in den Sendschreiben selbst im Vordergrund steht und entsprechend breit auch in der Forschung abgehandelt wird,<sup>18</sup> tritt dabei zunächst einmal etwas in den Hintergrund. Ins-

<sup>17</sup> Ein Thema für sich ist die hier nicht weiter verfolgte Frage nach der räumlichen Konstellation und Konnotation auf der Ebene der erzählerisch inszenierten Kommunikationssituation zwischen Menschensohnlichem und Johannes und der in der direkten Rede anvisierten Kommunikationssituation zwischen Johannes und dem jeweiligen Engel der Gemeinde.

<sup>18</sup> Z. B. H. GIBSEN, *Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse*, in: ders., *Studien zur Johannesapokalypse* (SBAB 29), Stuttgart 2000, 100–213, 122–166; B. KOWALSKI, *Verhältnis bes. 66–74* (Anm. 13); T. SÖDING, *Siegertypen. Der Triumph des Glaubens nach den Sendschreiben der Johannesapokalypse (Offb 2–3)*, in: K. HUBER / B. REPSCHENSKI (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge* (Fs M. Hasitschka) (NTA 52), Münster 2008, 331–362, 337–346; M. STOWASSER, „Dies spricht für dich, dass du die Werke der Nikolaiten hasst“ (Offb 2,6) – ein frühes Zeugnis für den Konflikt um Anpassung oder Widerstand?, in: R. KLIEBER / M. STOWASSER (Hg.), *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen* (Theologie: Forschung und Wissenschaft 10), Wien 2006, 203–227;

gesamt skizzieren die auch als „himmlische Visitationsberichte“<sup>19</sup> charakterisierten Sendschreiben im so genannten Botenspruch diesbezüglich ein auf mehreren Ebenen angelegtes Szenario, bei dem auffallend deutlich die innergemeindlichen Aspekte dominieren. In gleich drei Sendschreiben, den Schreiben nach Ephesus, nach Pergamon und nach Thyatira, treten gemeindeinterne christliche Gruppierungen als Antagonisten in den Vordergrund: Pseudo-Apostel, Nikolaiten als Anhänger der Lehre Bileams und die Prophetin Isebel samt ihren Anhängern. Aber auch Gefährdungen von außen, denen die Gemeinden in je unterschiedlicher Intensität ausgesetzt sind, kommen durchaus personalisiert zur Sprache: wenn für Smyrna und für Philadelphia die Juden vor Ort<sup>20</sup> als Gegenüber benannt und in scharfer Polemik als „Synagoge des Satans“ ([ἡ] συναγωγή τοῦ σατανᾶ) gebrandmarkt werden (Offb 2,9; 3,9) und wenn schließlich für Pergamon mit dem Satan selbst jene widergöttliche Macht ins Spiel gebracht ist, die aus der Perspektive der Johannesoffenbarung im Letzten hinter dem römischen Staatswesen und dem Kaiserkult steht (Offb 2,13). Letzteres, der Verweis auf den Satan, erfolgt im Sendschreiben nach Pergamon aber immerhin auch in Verbindung mit räumlichen Kategorien: Pergamon ist in Offb 2,13 charakterisiert als Ort, „wo der Thron des Satans“ steht (ὅπου ὁ θρόνος τοῦ

M. STOWASSER, Synagoge des Satans. Innerjüdische Bruchlinien in der Offenbarung des Johannes, in: T. SCHMELLER / M. EBNER / R. HOPPE (Hg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. B. 2013, 137–164. Vgl. auch den Beitrag von M. STOWASSER in diesem Band.

- 19 K. M. WOSCHITZ, Lebenswelt der Johannesapokalypse, in: A. GRABNER-HAIDER (Hg.), Kulturgeschichte der Bibel, Göttingen 2007, 433–441, 439. T. NICKLAS, Diesseits 251 (Anm. 13), sieht in den Sendschreiben eine „Art fiktiver ‚himmlischer Korrespondenz‘“ (vgl. ebd. 257, 277).
- 20 Anders mit D. FRANKFURTER, Jews or Not? Reconstructing the „Other“ in Rev 2:9 and 3:9, in: HTR 94 (2001) 403–425, neuerdings auch M. KARRER, „Ich kenne deine Werke und deinen Glauben“. Das Leben in den sieben christlichen Gemeinden der Apk in Kleinasien, in: WUB 52 (2009) 16–21, 18f. („Menschen der Völker, die ihren Anschluss an das Judentum missbrauchen“ [19]).

σατανᾶ), bzw. (etwas allgemeiner) als Ort, „wo der Satan wohnt“ (ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ). Die Suche nach der textexternen Referenz für die Rede vom „Thron des Satans“ hat bekanntermaßen eine ganze Reihe von konkreten lokalen Identifizierungsvorschlägen nach sich gezogen.<sup>21</sup>

Auch die dezidierte Frage nach den räumlich konnotierten Textelementen in den Sendschreiben führt auf durchaus unterschiedliche Ebenen. Über den unmittelbaren Aussagegehalt topographischer und topologischer Angaben hinaus geht der Blick dabei vor allem auch auf deren potenzielle bildhaft-übertragene Bedeutung. Selbst dort, wo vordergründig die Raumkategorie keinerlei Rolle spielt, kann sie – wie sich zeigen wird – indirekt über die im Text genannten Motivfelder anklingen und so ein bestimmtes räumliches Setting mit eingespielt sein. Mit dem russischen Literatur- und Kulturtheoretiker Jurij M. Lotman gilt es, gerade 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 Beziehungen.<sup>22</sup>

Zentrale Aspekte einer derart breit verstandenen Topographie der Sendschreiben möchte ich im Folgenden zu benennen und unter dem Stichwort „Topographie der Bewährung“ zusammenzufassen versuchen; eine „Topographie der Bewährung“, die analog zur Si-

21 T. WITULSKI, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007, 250–278, diskutiert ausführlich die unterschiedlichen Erklärungsvorschläge und entscheidet sich seinerseits (nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner Spätdatierung der Johannesoffenbarung) für „das dem Ζεὺς Φίλιος / *Iuppiter Amicalis* und dem *princeps* Traian geweihte Heiligtum“ (278).

22 Vgl. J. M. LOTMAN, Die Struktur literarischer Texte (UTB 103), München <sup>4</sup>1993, 311–329, bes. 313. Zu Lotman vgl. z. B. M. MARTÍNEZ / M. SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie, München <sup>9</sup>2012, 156–160; M.-L. RYAN, Space, in: P. HÜHN u. a. (Hg.), Handbook of Narratology (De Gruyter Handbook), Berlin <sup>2</sup>2014, 796–811, 802.805.

tuationsanalyse, die im Text anhand der explizit aufgeführten Antagonisten erfolgt, stets auch eine „Topographie der Gefährdung“ ist. Dass es den Sendschreibern mit ihren topographischen Hinweisen von vornherein um mehr geht als um den Ausweis geographisch verwertbarer Größen, zeigt sich vielleicht allein schon darin, dass mit Ausnahme der sieben kleinasiatischen Städte lediglich noch Jerusalem – und auch das nur ein einziges Mal – als konkretes Toponym genannt ist (Offb 3,12), aber nicht etwa zur Bezeichnung des realen Jerusalem, sondern für die neue Stadt Gottes, die aus dem Himmel herabkommt.<sup>23</sup>

## 2.1 Orientierungskordinaten

### 2.1.1 Mitte und Draußen – Christus und die Gemeinden

Unter topographischer Rücksicht begegnet eine erste und zugleich grundlegend charakterisierende Notiz bereits ganz zu Beginn, in der Botenformel des Sendschreibens nach Ephesus. In Offb 2,1 stellt sich Christus als der eigentliche Absender der Sendschreiben und der eigentliche Sprecher des Folgenden den Adressaten in Ephesus als derjenige vor, der die sieben Sterne in seiner Rechten hält und der umhergeht inmitten der sieben goldenen Leuchter. Die Botenformel nimmt hier, wie überwiegend auch später, Einzelzüge aus der vorausgehenden Vision des Menschensohngleichen samt seiner daran anschließenden Selbstvorstellung (Offb 1,12–16.17–18) auf. Im konkreten Fall wird damit das Moment der Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde, besser: zwischen Christus und den Gemeinden in ihrer Gesamtheit, in den Vordergrund gestellt.

23 Siehe dazu Abschnitt 2.3. – Zur narrativen Funktion der Orte mit Blick auf unterschiedliche Verhaltensmodelle christlicher Existenz und christlichen Gemeindelebens vgl. auch M. LABAHN, „Apokalyptische“ Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: M. LABAHN / O. LEHTIPU (Hg.), *Imagery in the Book of Revelation* (CBET 60), Leuven 2011, 107–143, 116–121; Labahn spricht von „handlungsleitende[r] Geographie“ (121).

Die topologisch relevante Aussage, das Umhergehen inmitten der Leuchter (ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ ...), erinnert an den Beginn der Christusvision in Offb 1,12, wo Johannes zunächst sieben goldene Leuchter sieht und dann in deren Mitte einen gleich einem Menschensohn, niemand anderen als den auferstandenen Christus. In der abschließenden Deutung in Offb 1,20 erfährt man, dass die sieben Leuchter bildhaft für die sieben Gemeinden stehen. Schon der räumlich angelegten Visionsinszenierung in Offb 1,12ff. geht es also in besonderer Weise um das Beziehungsmoment zwischen den sieben Gemeinden und Christus, und dieses Beziehungsmoment ist es offensichtlich, das die Sendschreiben zuallererst aufgreifen, bereits zu Beginn explizit thematisieren und in der Folge dann auch inhaltlich weiter entfalten (vgl. z. B. Offb 3,9).<sup>24</sup>

Die goldenen Leuchter, d. h. die sieben Gemeinden, haben eine gemeinsame Mitte und umschreiben in kreisförmiger Anordnung um diese Mitte herum einen Bereich, der von dieser Mitte her seine eigentliche Bestimmung und Orientierung erhält. Der Auferstandene – so die Aussage und zugleich Zusage des Bildmotivs –, Jesus Christus, ist ihr eigentliches Zentrum. Er ist als Lebender bei ihnen, ist den Gemeinden unmittelbar nahe und mitten unter ihnen wirkmächtig gegenwärtig.

Ist in der Vision selbst diese Relation noch statisch beschrieben, bekommt sie in der Botenformel von Offb 2,1 eine aktiv-dynamische Note, insofern jetzt mit einem Verb der Bewegung ausdrücklich auch vom Umhergehen (περιπατέω) des Menschensohngleichen inmitten der Leuchter die Rede ist. Zugleich zeigen die anschließenden Ausführungen zur Situation der Gemeinde von Ephesus, dass die Beziehung zu Christus durchaus auch gefährdet ist und keineswegs unter allen Umständen Bestand hat. Die Raumsemantik wird dabei beibehalten. In Offb 2,5 droht Christus der Gemeinde, zu kommen (ἔρχομαί σοι)<sup>25</sup> und ihren Leuchter von seinem Standort, von seinem

24 Vgl. dazu auch T. NICKLAS, *Diesseits* 252 (Anm. 13).

25 Vgl. auch Offb 2,16; 3,11. – Christi Kommen meint hier nicht die endzeitliche Parusie, sondern „den innergeschichtlichen Machterweis des Herrn über seine Kirche“ (J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*

τόπος, der ja gerade durch die Gegenwart Christi und die Beziehung zu ihm definiert ist, wegzurücken (κινέω) und sie damit auch aus dem Kreis der Gemeinden und der darin konstituierten Heilsgemeinschaft zu entfernen.<sup>26</sup>

Das Drohwort gilt für den Fall, dass die Gemeinde nicht bereit ist umzukehren. Das Moment der Bewährung, das mit der Begrifflichkeit von Mühe (κόπος / κοπιάω), Ausdauer (ὑπομονή) und Ertragen (βαστάζω) ohnehin im Sendschreiben bereits betont und positiv hervorgehoben ist (Offb 2,2–3), gilt es durch die Umkehr hin zu einem Verhalten, das wieder voll und ganz an Christus und seiner Botschaft ausgerichtet ist, zu vervollkommen.<sup>27</sup> Wie wichtig es ist, dass sich die Gemeinde gerade im Vollzug der Umkehr bewährt, zeigt allein schon der Umstand, dass der Ausdruck μετανοέω in Offb 2,5 gleich zweimal gebraucht ist und eine Klammer um das bedingt ausgesprochene Drohwort bildet.<sup>28</sup>

Die Notwendigkeit und die Sinnhaftigkeit einer solchen Ausrichtung haben ihre eigentliche Begründung in der Identität und besonderen Vollmacht Jesu Christi selbst. Auch die weiteren Botenformeln mit den insgesamt zahlreichen und äußerst hoheitsvollen Christusprädikationen machen das jeweils schon zu Beginn eines jeden Sendschreibens deutlich.<sup>29</sup> In Offb 3,7, der Botenformel im

[ZBK.NT 18], Zürich <sup>3</sup>2001, 50; vgl. auch H. GIESEN, Offb 94 100 u. ö. [Anm. 2]).

- 26 Dazu passt, dass H. ULLAND, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13* (TANZ 21), Tübingen 1997, 79, θλίψις / „Bedrängnis“ (Offb 1,9; 2,9.10; 7,14) als einen Zustand benennt, der mit der „Schwierigkeit, in der Welt Christi zu bleiben“, übersetzt werden kann. – Unter lokalthistorischer Rücksicht vermutet C. J. HEMER, *Letters* 52–56, 56 (Anm. 12), „that the threat of Rev. 2.5 may be applied to the prospect of a removal to the site, and beneath the power of, the Artemisium“.
- 27 Vgl. dazu auch T. SÖDING, *Siegertypen* 348–352 (Anm. 18).
- 28 Vgl. H. GIESEN, Offb 100 (Anm. 2). Die Forderung umzukehren begegnet darüber hinaus noch mehrfach in den weiteren Sendschreiben (vgl. Offb 2,16; 2,21.22; 3,3.19).
- 29 Dass eigentlich erst im Gesamt der vielfältigen Aspekte die ganze Fülle der Größe und gottgleichen Stellung des erhöhten Christus offenbar und

Sendschreiben nach Philadelphia, begegnet dabei erneut eine auch räumlich konnotierte Aussage. Christus stellt sich darin der Gemeinde unter anderem als derjenige vor, der den Schlüssel Davids (ἡ κλεῖς Δαυ(δ) hat, der öffnet, so dass niemand schließen wird, und der verschließt, so dass niemand mehr öffnet. Die Rede von einem Schlüssel weckt die Vorstellung von einer Tür, die zwei räumliche Bereiche voneinander trennt bzw. den Zugang von einem zu einem anderen Ort ermöglicht. Und tatsächlich ist unmittelbar anschließend in Offb 3,8 die Rede davon, dass Christus für die Christen in Philadelphia bereits für die Gegenwart eine Tür geöffnet hat (θύρα ἡνεωγμένη), die niemand mehr verschließen kann. „Christus hat von seiner Schlüsselgewalt zugunsten der Gemeinde schon Gebrauch gemacht“ und damit in einem übertragenen Sinn „den Zutritt zu einem [bestimmten] Ort oder Status“<sup>30</sup> eröffnet. Bereits in der Eingangsvision präsentiert sich der Menschensohngleiche im Rahmen seiner Selbstvorstellung als im Besitz besonderer Schlüssel seiend. Dort ist in Offb 1,18 davon die Rede, dass er die „Schlüssel des Todes und des Hades“ hat (ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου), also Macht und Verfügungsgewalt über diese beiden hier deutlich räumlich verstandenen Größen besitzt, d. h. auch die Vollmacht besitzt, einen Ausweg aus dem Bereich des Todes und Zugang zu neuem Leben zu eröffnen. Wenn in Offb 3,7 vom „Schlüssel Davids“ die Rede ist, dann wird man in analoger Weise an eine besondere Verfügungsgewalt denken dürfen: die ganz grundlegende Vollmacht vielleicht, über den Zutritt zum Bereich der Gotteszugehörigkeit bzw. zum Volk Gottes zu entscheiden und diesen zu ermöglichen.<sup>31</sup>

erfahrbar wird, unterstreicht erneut die Notwendigkeit einer zusammenschauenden Perspektive auf die sieben Gemeinden.

30 H. GIESEN, Offb 132 (Anm. 2).

31 Vor dem Hintergrund der mit der Wendung angespielten Stelle Jes 22,22 formuliert T. NICKLAS, *Diesseits* 274 (Anm. 13): „Die Rolle Eljakims für den Palast Davids übernimmt nun der erhöhte Christus für das himmlische Jerusalem (vgl. auch Offb 3,12; 21,25), aber auch für Tod und Hades (Offb 1,18) [...]“. Vgl. auch M. STOWASSER, *Synagoge* 154 (Anm. 18).

### 2.1.2 Höhe und Tiefe – Fall und Verführung

Ein zweiter grundlegender Aspekt im Sinne von Orientierungskordinaten begegnet dort, wo im eigentlichen Briefkorpus der Sendschreiben, dem so genannten Botenspruch, im Zuge der wertenden Diagnose des Zustands der Gemeinde die räumliche Kategorie von Oben und Unten bemüht wird. Auch hierfür kann in einem ersten Schritt auf das Sendschreiben nach Ephesus verwiesen werden (Offb 2,1–7). Wenn es dort nämlich gilt, in Verbindung mit dem Tadel, die „erste Liebe“ verlassen zu haben (Offb 2,4), an die Einsicht der Gemeinde zu appellieren, so geschieht das in Offb 2,5 mit dem Hinweis: „gedenke also, von woher du gefallen bist“ (μνημόνευε οὗν πόθεν πέπτωκας). Das Abweichen von der ursprünglich intakten Gottes- und Christusbeziehung und der daraus resultierenden christlichen Lebensführung – so deutet Heinz Giesen das Bild von der ersten Liebe – wird als ein Fallen aus der Höhe gewertet.<sup>32</sup> Umkehr, eine Rückkehr zur ersten Liebe bzw. zu den ersten Werken, d. h. zum ursprünglich uneingeschränkt positiven Lebenswandel, versteht sich demnach als eine Bewegung, die nach oben führt.

Im Rahmen seines raumsemantischen Ansatzes sind für Jurij M. Lotman vor allem die Grenzüberschreitungen der Figuren bedeutsam, die Überschreitung disjunktiver Räume und deren Relevanz für den Fortschritt der Erzählung.<sup>33</sup> Was hier mit dem Bild vom Fall aus ursprünglicher Höhe als ein Faktum konstatiert wird, benennt im Grunde nichts anderes als eine solche Grenzüberschreitung, die die Gemeinde in Ephesus nach Ansicht des Verfassers bereits vorgenommen hat.

Im Raumkonzept der Johannesoffenbarung ist der Bereich „oben“ der Himmel, der Bereich Gottes und Christi, der Bereich des himmlischen Thronsaals und Tempels (vgl. Offb 3,12.21); jener Bereich, aus dem am Ende des Textes schließlich das neue Jerusalem herabsteigen

32 Vgl. H. GIESEN, Offb 99 (Anm. 2). Giesen verweist dabei auf Jes 14,12, wo explizit das Fallen vom Himmel thematisiert wird.

33 Vgl. J. M. LOTMAN, Struktur 327f.338f.341 (Anm. 22).

wird (vgl. Offb 3,12). Ein Fallen, ja mehr noch ein Hinabgeworfen-Werden (βάλλω) aus diesem göttlichen Bereich wird in Offb 12 in der Vision vom Sturz des feuerroten Drachen und seiner Heerschar prominent vom Satan ausgesagt. Und ebenso prominent, durch doppelt gebrauchtes πίπτω unterstrichen, wird nicht viel später dann auch der Fall der Hure Babylon, der Chiffre für Rom und das Imperium Romanum, konstatiert (Offb 14,8; 18,2; vgl. 16,19) und ausladend kommentiert (Offb 18). Wenn den Christen in Ephesus in bildhafter Weise bescheinigt wird, dass sie trotz all der so positiv hervorgehobenen Mühe und Ausdauer dennoch aus der einst schon erreichten Höhe gefallen sind, dann erweist sich erst im Gesamt der Johannesoffenbarung die fundamentale Brisanz dieser Aussage und zeigt sich, wie gefährlich und gefährdet die Lage der Gemeinde im Grunde ist und wie sehr es angesichts dessen um standhafte Glaubensbewährung geht.<sup>34</sup>

Den räumlichen Kategorien von Oben und Unten zuzuordnen ist schließlich noch eine Aussage im Botenspruch für die Gemeinde von Thyatira. Ausführlich werden dort die Prophetin Isebel und deren Gefolgschaft in der Rolle der gegnerischen Irrlehrer abgehandelt. Über die stereotypen Vorwürfe des Unzucht-Treibens und des Essens von Götzenopferfleisch hinaus (Offb 2,20; vgl. 2,14) findet sich dabei in Offb 2,24 auch die Feststellung, dass die inkriminierte christliche Gruppierung ihrer eigenen Überzeugung nach „die Tiefen des Satans“ (τὰ βάθηα τοῦ σατανᾶ) erkannt hätte. Wie auch immer man diese Aussage einordnen und inhaltlich deuten möchte – ob als selbstimmunisierend behauptete, gleichwohl nur vermeintliche Demaskierung des satanischen Bösen oder als ironische Karikatur ihres eigentlich intendierten Anspruchs, die „Tiefen Gottes“

34 Vor dem Hintergrund der Verwendung von πίπτω in der Johannesoffenbarung insgesamt stellt H. ULLAND, *Vision 59* (Anm. 26), fest: „Die Leser haben also die Möglichkeit, ihr eigenes Fallen im Kontext der großen Visionen in Analogie zum Fallen der Sterne [und der Stadt; KH] zu verstehen und/oder im Kontrast zum rechten Fallen, nämlich in Demut vor Gott.“ Bezüglich der zweiten Möglichkeit zu Recht skeptisch T. NICKLAS, *Diesseits 260* (Anm. 13).

(vgl. 1 Kor 2,10; Röm 11,33–36; Eph 3,18) zu erraten –,<sup>35</sup> in jedem Fall thematisiert die gebrauchte Wendung eine inhaltliche Position mit Hilfe einer topologischen Metapher.<sup>36</sup>

Die eindeutige Wertung, die das Sendschreiben der so umschriebenen Lehre (διδασχῆ) gegenüber erkennen lässt,<sup>37</sup> legt nahe, auch an dieser Stelle im Sinne von Jurij M. Lotman das Moment einer Grenzüberschreitung angedeutet bzw. vorausgesetzt zu sehen. Anders als Isebel und ihre Anhänger und in deutlicher Abhebung von ihnen werden jene „Übrigen“ (οἱ λοιποὶ) in der Gemeinde von Thyatira positiv hervorgehoben, die diese Grenzüberschreitung nach „unten“, in satanische Tiefen, nicht mitgemacht haben. Für sie gilt es denn auch, festzuhalten an dem, was sie haben (Offb 2,25), und die dieserart als satanisch qualifizierte Lehre Isebels auch weiterhin standhaft zurückzuweisen.

- 35 Vgl. dazu z. B. U. B. MÜLLER, „Die Tiefen des Satans erkennen ...“. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes, in: W. KRAUS (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin 2009, 465–478. Tatsächliche „Satanologie“ vermutet beispielsweise T. SÖDING, Siegertypen 339 (Anm. 18), polemische Verfälschung demgegenüber etwa G. GUTTENBERGER, Johannes von Thyateira 175f. (Anm. 2).
- 36 U. B. MÜLLER, Tiefen 470f. (Anm. 35), sieht vor dem Hintergrund der räumlichen Konnotation des Begriffs in der Position der Gegner die Erkenntnis artikuliert, dass der Satan von Gott bzw. Christus im Grunde bereits entmachtet und in die Tiefe bzw. den Abgrund gestürzt ist (vgl. Offb 20,1–3) und so „eine vermeintliche Freiheit im Umgang mit der heidnischen Umwelt ermöglicht“ (471) ist. Dieser enthusiastischen Sicht, die Müller als „Radikalisierung deuteropaulinischer Tradition“ (476) begreift, setze der Seher eine Position entgegen, die für die Gegenwart sehr wohl noch davon ausgeht, dass der Satan auf Erden wirksam ist, das Heil also noch nicht voll verwirklicht ist, und dass Offenheit gegenüber dem System, hinter dem der Satan steht, deshalb zum Kollaborateur des Satans macht.
- 37 Der Ausdruck τὰ βάθη („die Tiefen“; vgl. τὰ βάθη) selbst ist sonst eher positiv konnotiert: 1 Kor 2,10 (τὰ βάθη); TestIjob 37,7; negativ vielleicht in Dan 2,22.

## 2.2 Bewährungsräume – zur Gegenwart der Adressaten

Das bereits mehrfach angeklungene Moment der Bewährung wird für die Adressatinnen und Adressaten der Sendschreiben in ihrem je konkreten Umfeld in den genannten Städten Kleinasiens an unterschiedlichsten Orten bzw. Lebensräumen zu einem virulenten Thema. Eine Topographie der Bewährung wirft deshalb die Frage auf, ob und inwieweit in den Sendschreiben die Texte über grundlegende Orientierungskordinaten hinaus derartige Bewährungsräume auch tatsächlich benennen und vielleicht sogar näher spezifizieren.

### 2.2.1 Gefängnis – Extremfall der Erprobung

Es fällt auf, dass unter dieser Rücksicht nur an einer Stelle ganz konkret die toponyme Benennung eines Raumes erfolgt; zugleich ein Raum, der für das Bewährungsmotiv die Situation äußerst dramatischer Zuspitzung umschreibt. Die Rede ist vom Gefängnis (φυλακή), das in Offb 2,10 ausdrücklich genannt ist und dort, im Sendschreiben nach Smyrna, den glaubenstreuen Christen unmittelbar in Aussicht gestellt ist. Niemand anderer als der Teufel selbst, so heißt es dort, ist im Begriff, einige aus der Gemeinde ins Gefängnis zu werfen, um sie auf die Probe zu stellen. Das Gefängnis erweist sich unweigerlich als ein Raum der Bewährung. Wenn aufs Engste damit verbunden von Leiden und Bedrängnis die Rede ist, ja, sogar der Tod selbst als Möglichkeit vor Augen steht, so benennt dieser Raum der Bewährung eine Extremsituation und wohl nicht unbedingt den Regelfall. Wendungen andernorts in den Sendschreiben, die vom Verleugnen des Glaubens bzw. des Namens Christi (Offb 2,13; 3,8; vgl. 2,3; 3,5) oder vom Festhalten an Christi Namen (Offb 2,13) und vom Bewahren seines Wortes (Offb 3,8.10) sprechen, bestätigen indirekt freilich, dass behördliche Befragung und Verhöre vor lokaler Gerichtsbarkeit mit der Konsequenz von Gefängnis und möglicher Züchtigung durchaus zur lebensweltlichen Realität der Christen gehören, an der zumindest in Smyrna und Philadelphia gerade auch die jüdische Synagoge vor Ort, sei es in Form von Diffamierung und Denunziation oder in Form von aktiv betriebener Anklage, nicht

unmaßgeblich beteiligt zu sein scheint.<sup>38</sup> Und immerhin weiß die Gemeinde in Pergamon mit Antipas auch einen Christen aus den eigenen Reihen namentlich zu benennen, der aufgrund seines treuen Glaubenszeugnisses tatsächlich bereits zu Tode gekommen ist.<sup>39</sup>

Was in den Sendschreiben noch als Einzelfall genannt ist, wird im späteren Verlauf der Johannesoffenbarung, im so genannten apokalyptischen Hauptteil, weit umfassender, grundsätzlicher und drastischer in Szene gesetzt. Gefängnis, eigentlich Gefangenschaft (αἰχμαλωσία), wird dabei nur noch einmal im Rahmen der Vision der beiden Tiere in Offb 13,10 ausdrücklich thematisiert und dort, in Form eines Parallelismus von vornherein eng mit der Tötung durch das Schwert verbunden,<sup>40</sup> als schier unabwendbar vorherbestimmtes

38 Vgl. dazu vor allem die Bezeichnung als „Lügner“ (ψεῦδομαί) in Offb 3,9; im Sinne von „Verleumdung“ kann aber vielleicht auch schon die Rede von βλασφημία in Offb 2,9 verstanden werden (so z. B. J. LAMBRECHT, Jewish Slander. A Note on Rev 2,9–10, in: ders., Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation [AnBib 147], Rom 2001, 329–339). Insgesamt dazu vgl. z. B. P. HIRSCHBERG, Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, 31–127; M. STOWASSER, Synagoge 137–164, bes. 138–151 (Anm. 18). Aus dem partitiven ἐκ in Offb 3,9 und analog dazu dem Ausdruck in Offb 2,9 folgt J. LAMBRECHT, Synagogues of Satan (cf. Rev 2,9 and 3,9). Anti-Judaism in the Apocalypse, in: ders., Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation (AnBib 147), Rom 2001, 341–356, 349.353, eine Beschränkung auf nur einige wenige Juden, die gegen Christen aktiv geworden seien. – Gefängnis ist in der Antike keine eigenständige Strafe, sondern meint die Inhaftierung vor der Verurteilung, die auch zur Hinrichtung führen kann (vgl. H. GIESEN, Offb 109 [Anm. 2]). Die in Offb 2,10 angesprochene Bedrängnis wird unter Verweis auf die „zehn Tage“ zumeist allerdings als begrenzt beschrieben. Vor dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Quellen kann ἡμερῶν δέκα aber auch als Hinweis auf die Dauer tödlicher (Gladiatoren-)Schaukämpfe (*munera*) gedeutet werden (vgl. C. J. HEMER, Letters 69 [Anm. 12]; S. van TILBORG, The Danger at Midday. Death Threats in the Apocalypse, in: Bib. 85 [2004] 1–23, 11–13.17f.).

39 Er ist der einzige namentlich genannte Blutzeuge in der gesamten Offenbarung des Johannes. Vgl. dazu H.-J. KLAUCK, Sendschreiben 161–164 (Anm. 2).

40 So zumindest in Anlehnung an Jer 15,2 (vgl. 43,11) nach der Lesart des

Schicksal standhafter Christen konstatiert. Der eigentliche Fokus richtet sich insgesamt aber auf den Aspekt gewaltsamer Tötung, wenn andernorts etwa von den hingeschlachteten Seelen derer, die am Wort Gottes und am Zeugnis Jesu festhalten, die Rede ist (Offb 6,9f.) oder vom Blut der Glaubensbrüder, das die gottfeindlichen Mächte vergießen werden und alle Welt trunken macht (Offb 16,6; 17,6; 18,24; 19,2). Bewährung der Ausdauer, Standhaftigkeit und Glaubenstreue ist angesichts dessen gefordert (Offb 13,10: ὁδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων),<sup>41</sup> um am Ende, wie den Christen in Smyrna in Aussicht gestellt, von Christus den „Siegeskranz des Lebens“ (ὁ στέφανος τῆς ζωῆς) erhalten zu können (Offb 2,10; vgl. 3,11).

### 2.2.2 Agora – arm und reich, kaufen und verkaufen

Über das Gefängnis, den forensischen Bereich, hinaus benennen die Sendschreiben noch andere Orte der Bewährung; Orte, die in der alltäglichen Lebenswelt der Christen in den Städten Kleinasiens zudem eine weit größere Rolle spielen, ja geradezu omnipräsent sind. Als Bewährungsräume für den christlichen Glauben erweisen sie sich

Codex Alexandrinus in Offb 13,10b (εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι ...). M. KARRER, Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse, in: T. SCHMELLER / M. EBNER / R. HOPPE (Hg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. B. 2013, 32–73, 52f., möchte unter dem Eindruck der sonstigen Textbezeugung demgegenüber V. 10b (anders als V. 10a) nicht als fatalistischen Hinweis auf ein unabwendbares Todesgeschick der glaubenstreuen Christen verstehen, sondern als Ausdruck der „einen Rest von Recht“ betonenden „Überzeugung, wenigstens Mord werde unter Menschen geahndet“. Vgl. auch M. KARRER, Textgeschichte und Demarkationsprozesse der Johannesoffenbarung, in: S. ALKIER / T. HIEKE / T. NICKLAS (Hg.), Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse (WUNT 346), Tübingen 2015, 45–70, 62–66; A. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 301f.

41 Die hier und in den Sendschreiben mehrfach genannte ὑπομονή (Offb 2,2.3.19; 3,10; vgl. 1,9; 14,12) hat in der Grundbedeutung von „Darunter-Bleiben“ durchaus auch eine räumliche Dimension: Standhaftigkeit zur Wahrung der Position.

aber auf deutlich subtilere Weise und in den Sendschreiben selbst sind sie, wie bereits angedeutet, auch nicht durch die Nennung konkreter Toponyme kenntlich gemacht. Sie sind aber dennoch Thema, indirekt eingespielt über Bild- und Motivfelder, die eine entsprechende Verortung nahelegen bzw. vor dem inneren Auge entstehen lassen.

Ein solcher indirekt eingespielter Bewährungsraum ist einmal die Agora, der städtische Marktplatz, – zugleich ein zentraler Bereich des öffentlichen Lebens, wie allein schon an den baulichen Gegebenheiten hellenistisch-römischer Städte, nicht nur in Ephesus, ablesbar ist.<sup>42</sup> Wenn in Offb 2,9 der Gemeinde in Smyrna Armut (πτωχεία) bescheinigt wird, dann ist damit die prekäre materielle Situation und die schlechte wirtschaftliche Position infolge ihrer gesellschaftlich-religiösen Isolation gemeint. Umgekehrt kann die Gemeinde in Laodizea von sich behaupten, reich und wohlhabend zu sein und nichts nötig zu haben (Offb 3,17: πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖον ἔχω); ein Zustand, der zunächst wohl ebenfalls die materielle Situation benennt oder zumindest mit einschließt<sup>43</sup> und aus der Perspektive des Verfassers seine Ursache gerade in der laxen, anpassungsbereiten Haltung der dortigen Christen hat.

Die Armut der einen und der Reichtum der anderen haben ihren konkreten Ort zwar nicht ausschließlich, aber doch entscheidend in der Agora; sie machen sich fest an der Möglichkeit und den Grenzen, dort agieren zu können, Handel zu treiben oder schlicht und einfach für den alltäglichen Bedarf einzukaufen. Wenn in Offb 3,18 der Auferstandene den Christen Laodizeas den Rat gibt, anders als bisher im Feuer geläutertes Gold, weiße Gewänder und Heilung bewirkende Augensalbe von ihm zu „kaufen“, dann verweist das hier verwendete Verbum ἀγοράζω vielleicht noch deutlicher als die allgemeine Rede von „arm“ und „reich“ auf diesen spezifischen Ort

42 Vgl. dazu z. B. auch den Beitrag von P. SCHERRER in diesem Band.

43 Vgl. H. GIESEN, Offb 141 (Anm. 2), nach dem sich die Gemeinde zwar „mit geistlichem Besitz reichlich gesegnet“ sieht, aber „gleichzeitig auch ein Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Wohlergehen und religiöser Selbstgewißheit“ zu vermuten ist.

und die damit gegebene Realität des städtischen Lebens (vgl. auch Offb 18,11).<sup>44</sup>

Dass die Christen im Raum der Agora vor eine prinzipielle Entscheidung gestellt sind, bringt Johannes in Offb 13,17 auf den Punkt. Nur wer das Kennzeichen (*χάραγμα*) des Tieres trägt – heißt es dort –, kann kaufen oder verkaufen (*ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι*). Nur wer sich dem herrschenden Gesellschaftssystem des Imperium Romanum mit all seinen religiösen Implikationen und Ansprüchen verschreibt, hat auch die Möglichkeit, an den nicht zuletzt gerade auch wirtschaftlich relevanten Gegebenheiten, Vorteilen und Privilegien zu partizipieren und davon zu profitieren. Und das hat – lange vor einem zielgerichteten Sich-Einlassen in der Absicht, dadurch finanziellen Reichtum und Luxus anzuhäufen – allein schon für das alltägliche Überleben seine Brisanz.<sup>45</sup>

### 2.2.3 Haus – essen und Mahl halten

Neben der Agora spielen einzelne bildhafte Ausdrücke und Motivbezüge in den Sendschreiben indirekt auch auf den Bereich des Hauses an, und zwar unter einer ganz konkreten Rücksicht, die das

44 Im Zusammenhang mit wirtschaftlichem Reichtum, florierendem (Groß- und Fern-)Handel und der Möglichkeit, Waren jeder erdenklichen Art auf dem Markt kaufen zu können, könnte Ephesus durchaus wieder vorrangig im Blick bzw. im Hintergrund der Ausführungen des Sehers Johannes stehen, wenn in Offb 18 zusammen mit den Kaufleuten (Offb 18,3.11.15.23) gerade auch die Schifffahrt (Offb 18,17.19) und damit das Erfordernis eines funktionierenden Hafens angesprochen werden. – *Ἀγοράζω* steht sonst in der Johannesoffenbarung für eine Tätigkeit Christi, der für Gott ein Volk aus allen Nationen erwirbt (Offb 5,9; vgl. 14,3f.).

45 B. KOWALSKI, Verhältnis 69f. (Anm. 13), verweist auf die enge Verflochtenheit von Herrscherkult und kommerziellem Erfolg der kleinasiatischen Städte: „Handelstätigkeit [war] nicht ohne die Huldigung des römischen Kaisers möglich [...]. Der Herrscherkult war in Wirtschaftshallen, Banken und Marktplätzen präsent“ (69). Vgl. dazu J. N. KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNTS 132), Sheffield 1996. Zur Kritik an der „corrupting power of earthly wealth“ vgl. auch C. R. KOESTER, *The Message to Laodicea and the Problem of Its Local Context. A Study of the Imagery in Rev 3.14–22*, in: NTS 49 (2003) 407–424, 421.

Haus als einen semi-privaten Raum begreifen lässt. Zu denken ist dabei an die mehrfach angesprochene Thematik des Essens bzw. des Mahlhaltens,<sup>46</sup> die das Haus als bevorzugten Ort dieses Vollzugs eben nicht nur auf einer rein privaten Ebene, sondern im Rahmen etwa von Gastmählern unter Freunden und Mitgliedern von Vereinen und Handwerksgilden auch auf einer teil-öffentlichen Ebene ins Spiel bringt.<sup>47</sup>

Das ist insbesondere dort der Fall, wo im Kontext der Polemik gegen die Nikolaïten und die Prophetin Isebel der Vorwurf erhoben wird, dass diese in ihrer Lehre nicht nur das Unzucht-treiben (πορνείω) propagieren, sondern auch das Essen von Götzenopferfleisch (φαγεῖν εἰδωλόθυτα; Offb 2,14.20). Ist das Unzucht-treiben primär wahrscheinlich nicht als moralische Verfehlung, sondern in gut biblischer Tradition metaphorisch als Abfall von Gott und Hinwendung zu anderen Göttern verstanden,<sup>48</sup> so ist mit dem Essen von

46 Zur Mahlmetaphorik in der Johannesoffenbarung insgesamt vgl. H. LICHTENBERGER, Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse, in: C. GRAPPE (Hg.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg 11–15 septembre 2002 (WUNT 169), Tübingen 2004, 227–252; H. J. STEIN, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT 2,255), Tübingen 2008, 240–327; H. ULFGARD, *Sharing with the Divine in the Apocalypse. Meals as Metaphors – Concepts and Contexts*, in: D. HELLHOLM / D. SÄNGER (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. I. Old Testament, Early Judaism, New Testament* (WUNT), Tübingen 2017, 407–430 (im Druck).

47 Vgl. dazu etwa auch entsprechende Inschriften oder eine private Kultstätte für Tiberius und Livia im Hanghaus 2 in Ephesus; vgl. S. R. F. PRICE, *Rituals* 119–121 (Anm. 2).

48 Für ein konkretes Verständnis im Sinne einer von Johannes abgelehnten Praxis von Mischehen plädieren M. KARKER, *Die Apokalypse und das Aposteldekret*, in: W. KRAUS (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin 2009, 429–452, 445–452; und B. HEININGER, *Kaiserkult* bes. 62–69 (Anm. 2) („Ehen zwischen [jüdisch lebenden] Christen und Heiden [...], weil in solchen Ehen der Kontakt mit der heidnischen Stadtgesellschaft, zugespitzt am Beispiel des Götzenopferfleischessens [...], unvermeidlich ist“ [68]). Heininger sieht übrigens auch mit der „Unzuchtsklausel“ Mt 5,32; 19,9 das Mischehenverbot thematisiert.

Götzenopferfleisch darüber hinaus bzw. zunächst wohl auch das konkrete Faktum im Blick, dass im öffentlichen wie im privaten Bereich – und dabei insbesondere bei diversen Formen von gesellschaftlich bedeutsamen Gastmählern – der Verzehr von Fleisch aus vorangehenden kultischen Handlungen gang und gäbe war (vgl. I Kor 8).<sup>49</sup>

Unter dieser das städtische Gesellschaftsgefüge vielfach tangierenden Rücksicht erweist sich der Bereich des Hauses für die Christen ebenfalls als ein herausfordernder Ort der Bewährung. Erneut steht die Frage im Raum, ob und wie weit man als Christ bereit ist, sich den gesellschaftlich-religiösen Gepflogenheiten, Verlockungen und Zwängen der Umwelt anzupassen und sich selbstgewiss, kompromissbereit oder gar opportunistisch darauf einzulassen.

Craig R. Koester hat aufgewiesen, dass nicht etwa lokale Gegebenheiten, sondern allgemein verbreitete Ess- bzw. Trinkgewohnheiten auch hinter der eingangs im Botenspruch des Sendschreibens nach Laodizea geäußerten Kritik stehen, wonach die Gemeinde weder kalt noch heiß sei, sondern lau und Christus sie deshalb aus seinem Mund ausspeien werde (Offb 3,15f.).<sup>50</sup> Trifft das zu, dann ist unter räumlicher Perspektive hier erneut das Haus als Hintergrund-

49 In Offb 2,21 ist allerdings nur mehr von *πορρεία* die Rede, was ein übertragenes Verständnis auch für das Götzenopferfleischessen nahelegt; vgl. T. NICKLAS, *Diesseits* 270 (Anm. 13). Nach H. J. STEIN, *Mahlfeiern* 249f. (Anm. 46), evozieren beide Begriffe die Vorstellungswelt des antiken Banketts mit Mahl und anschließendem Symposion.

50 Vgl. C. R. KOESTER, *Message* 409–416 (Anm. 45) (mit zahlreichen antiken Textbelegen, die „heiß“ und „kalt“ als positiv konnotieren, nicht zuletzt auch, weil sie „in contrast to their environment“ [415] stehen); vgl. C. R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 38A), New Haven 2014, 337.343–345. Dass die bildhafte Ausdrucksweise in Offb 3,15f. (und dann auch in Offb 3,17f.) unabhängig von lokalen Spezifika verstehbar ist, sieht Koester in der intendierten Ausrichtung auf eine breitere Adressatenschaft angelegt (vgl. ebd. 424). – Zur Kritik an der im Gefolge von C. J. HEMER, *Letters* 186–191 (Anm. 12), gemeinhin unter Verweis auf die heißen Quellen des nahe gelegenen Hierapolis bzw. die kalten Quellen von Kolossä vorgenommenen Deutung vgl. auch D. L. BARR, *Tales of the End. A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, Salem <sup>2</sup>2012, 102.

folie eingespielt und speziell vor diesem Vorstellungshintergrund die dem gesellschaftlichen Umfeld gegenüber weitgehend angepasste religiös-sittliche Lebensführung der Christen in Laodizea in einer Weise negativ bewertet, dass sie, sofern sich nichts ändert, die Aufkündigung der Gemeinschaft mit Christus zur Folge hat (Offb 3,16: μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου).<sup>51</sup>

Umso eindrücklicher präsentiert sich am Ende dieses Botenspruchs in Offb 3,20 die Zusage an jeden Einzelnen in der Gemeinde, dass Christus vor der Tür steht und anklopft und, sofern die Tür geöffnet wird, eintreten und gemeinschaftlich Mahl halten (δειπνέω) wird (vgl. Offb 19,9). Die dabei angestregte Bildwelt – Tür (θύρα), anklopfen (κρούω), öffnen (ἀνοίγω), hineingehen (εἰσερχομαι) – stellt hier wohl am deutlichsten die Verbindung zwischen dem Mahlhalten und dem Raum des Hauses her<sup>52</sup> und stellt damit dem eingangs in Offb 3,15 im Bild verfehlter Mahlpraxis veranschaulichten bisherigen Verhalten als Angebot eine uneingeschränkt positive, von persönlichem Miteinander geprägte Mahlgemeinschaft mit Christus gegenüber.<sup>53</sup> Die Entscheidung dazu liegt freilich allein bei dem, der im Haus ist und durch die Tür hindurch den Ruf Christi vernimmt. Erneut geht es – potenziell zumindest – um räumliche Grenzüberschreitung, zum Ausdruck gebracht auch hier mit der Tür als liminaler Chiffre (vgl. Offb 3,8).<sup>54</sup>

- 51 Vgl. C. R. KOESTER, Message 412f. (Anm. 45): „The vulgar picture of Christ vomiting something out of his mouth is a graphic image of rejection that comes from the field of meal practices [...]“ (vgl. ebd. 415).
- 52 Vgl. C. R. KOESTER, Message 416 (Anm. 45): „The setting is that of a person’s home rather than a public space, since Christ is depicted as standing outside the door.“
- 53 R. ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 2,122), Tübingen 2001, 445–447, denkt an einen Bezug zu Hld 5,2–8 LXX und sieht damit „die eschatologische Christusgemeinschaft in den Horizont einer Liebesbeziehung“ (447) gerückt.
- 54 Sieht man im Götzenopferfleischessen (Offb 2,14.20) primär eine Anspielung auf den öffentlichen Raum (z. B. Tempelanlagen, Kultstätten etc. als Orte allgemeiner Essensausgaben im Rahmen städtischer Feste) und

## 2.2.4 Arena, Stadion ... – siegen und Siegeskranz

Das bisher für die beiden exemplarisch angeführten Orte „Markt“ und „Haus“ vielfältig thematisierte Moment der Bewährung findet in den Sendschreiben seinen zentralen Ausdruck im Begriff des νικάω, des Siegens bzw. Überwindens, jeweils zu Beginn des danach benannten Überwinderspruchs.<sup>55</sup> Der Begriff selbst lässt seinerseits noch einen weiteren Ort in der Topographie der hellenistisch-römischen Stadt vor dem geistigen Auge erstehen: den Kampfplatz der Arena bzw. des Stadions, den Ort des Agon als einen gleichfalls bedeutsamen Bereich des politisch-gesellschaftlichen Lebens.<sup>56</sup> Die bildhafte Rede vom Siegeskranz (στέφανος) in Offb 2,10 und Offb 3,11 trägt zusätzlich dazu bei.<sup>57</sup>

nicht (auch) auf den Bereich des Hauses (so M. STOWASSER, Zeugnis 215 [Anm. 18]), so deutet sich mit der Verheißung des Mahlhaltens mit Christus (Offb 3,20) die insgesamt etwas anders gelagerte Opposition von negativ beurteiltem Außen- und positiv konnotiertem Innenbereich an. H. J. STEIN, Mahlfeiern 261f. (Anm. 46), denkt an eine Abgrenzung gegenüber Mysterienmählern und damit der gesamten antiken Festmahlkultur.

- 55 Durch das νικάω werden insgesamt die auf die aktuelle Gemeindesituation bezogenen Mahnungen und Warnungen in der Aufforderung zum Überwinden zusammengefasst und so in einen weiteren Horizont gestellt; vgl. K. HUBER, Menschensohn 210 (Anm. 3).
- 56 Vgl. dazu z. B. U. POPLUTZ, Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus (HBS 43), Freiburg i. B. 2004, 35–217, bes. 71–99 (Agonale Realien); vgl. auch S. R. F. PRICE, Rituals 101–132 (Anm. 2).
- 57 Vgl. evtl. auch die Rede von der geringen δύναμις in Offb 3,8. U. B. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh 1984, 137, sieht auch die Rede von der Nacktheit der Gemeinde Laodizeas (Offb 3,17: οὐ εἶ ... γυμνός) als eine polemische Anspielung auf die Gepflogenheiten, „sich in den Gymnasien nackt zu bewegen“; mit Recht skeptisch T. NICKLAS, Diesseits 276 (Anm. 13). Für das Bild vom „Kranz des Lebens“ favorisiert R. ZIMMERMANN, Nuptial Imagery in the Revelation of John, in: Bib. 84 (2003) 153–183, 153–156, demgegenüber eine Anspielung auf den Brautkranz. – In Offb 2,10 sehen C. J. HEMER, Letters 69 (Anm. 12), und S. van TILBORG, Danger 1–23 (Anm. 38), Bezüge zur Arena als einem Ort tödlicher Tier- und Gladiatorenkämpfe im Rahmen öffentlicher Spiele (*mu-*

Die religiöse Dimension spielt auch an diesem Ort eine zentrale Rolle. Municipale Kulte für diverse Gottheiten und insbesondere die Einrichtung und Durchführung des provinziellen Kaiserkults waren immer auch mit der Ausrichtung eines Agon, d. h. mit der Abhaltung von (sportlichen wie künstlerisch-musischen) Wettkämpfen verbunden,<sup>58</sup> und umgekehrt sind Wettkämpfe jeglicher Art – unabhängig von der konkreten Örtlichkeit ihrer Austragung – stets auch begleitet von religiösen Ausdrucksformen. Spätestens freilich im apokalyptischen Hauptteil tauscht das in den Sendschreiben nachdrücklich angemahnte Überwinden (Offb 2,7.11.17 etc.), das im Letzten seinen Orientierungspunkt nirgendwo anders als in der ohnmächtigen Lebenshingabe Jesu Christi hat (vgl. Offb 3,21), das Feld eines vielleicht noch athletischen Wettstreits gegen jenes des erbitterten Krieges um Leben und Tod ein.<sup>59</sup>

### 2.3 Verheißungsort(e) – der Ausblick auf die Vollendung

Für die Frage nach der Topographie der Sendschreiben ist schließlich auch ein Blick auf den Inhalt der Überwindersprüche aufschlussreich. Dabei fällt auf, dass dort vergleichsweise gehäuft ausdrücklich räumlich konnotierte Begriffe bzw. Größen bemüht werden – jedenfalls für Ephesus zu Beginn (Offb 2,7) und für Philadelphia und Laodizea, die beiden letzten Sendschreiben (Offb 3,12.21). Jerusalem als das einzige explizite Toponym in den Sendschreiben insgesamt begegnet hier. Daneben bzw. damit verbunden ist von Paradies, Tempel, Stadt Gottes, Himmel, Säule und Thron die Rede. Die großartigen Verheißungen, die Christus jenen, die „überwinden“ und das Glaubenszeugnis treu bewahren, auf vielfältige Weise

*nera*). Tilborg verweist dabei auch auf Offb 11,7–10; 12,13–17; 19,11–21 und die Begriffe *σφάζω* und *νικάω*.

58 Vgl. dazu z. B. T. WITULSKI, Kaiserkult (Anm. 2).

59 Das schließt auch einen Wechsel von der lokalen Perspektive (Stadt) hin zu einer universalen Perspektive (Erde) ein.

für die eschatologische Zukunft in Aussicht stellt, sind in einem nicht unerheblichen Ausmaß gerade auch mit der Kategorie des Raumes verbunden bzw. als solcher imaginiert, und umgekehrt sind die genannten Räume so als Verheißungsräume charakterisiert. Im Grunde umschreiben die verschiedenen topographischen Größen in den Überwindersprüchen auf je eigene Weise symbolhaft stets einen, *den* einen entscheidenden Verheißungs-„Raum“: die Lebens- und Heilsvollendung in engster Gemeinschaft mit Gott und mit Christus (vgl. auch Offb 21,7).<sup>60</sup>

Der Überwinderspruch in Offb 2,7 verheißt, zu essen zu bekommen „vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes ist“ (ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ). Urzeit und Endzeit greifen hier ineinander, protologischer und eschatologischer Heilsort sind gleichsam überblendet, wenn einerseits an den Paradiesgarten Eden im Schöpfungsbericht der Genesis erinnert wird (Gen 2–3; vgl. Ez 31,8f.) und andererseits mit dem Bild vom Baum bzw. Holz des Lebens (ξύλον ζωῆς) vorausverwiesen ist auf das himmlische Jerusalem, das in Offb 22,1f. unter anderem dadurch gekennzeichnet ist, dass der „Fluss von Wasser des Lebens“ (ποταμὸς ὕδατος ζωῆς), der vom Thron Gottes und des Lammes seinen Ausgang nimmt und die Stadt durchströmt, zu beiden Seiten von einer Allee von überaus fruchtbarem „Holz des Lebens“ gesäumt ist (vgl. Offb 22,14.19; auch Ez 47,12).<sup>61</sup>

Mit zwei topographischen Bildern, die letztlich in eins fallen, arbeitet auch der Überwinderspruch in Offb 3,12, wobei hier beide

60 Vgl. K. HUBER, Menschensohn 209–212 (Anm. 3); T. SÖDING, Siegertypen 353–359 (Anm. 18). G. GUTTENBERGER, Johannes von Thyateira 181 (Anm. 2), hält freilich fest, dass die Überwindersprüche „trotz ihrer universalen Weite nicht austauschbar“ sind und „für die jeweiligen Gemeinden spezifische Verheißungen“ formulieren, zumal im Bildmaterial „Besonderheiten des Sendschreibens und der Gemeindesituation aufgenommen“ werden.

61 Zu Begriffsinhalt und Entwicklungslinien der Vorstellung vom Paradies vgl. H.-G. GRADL, Echos aus Eden. Die Vorstellung und Botschaft vom Paradies im Neuen Testament, in: MThZ 63 (2012) 122–133, bes. 122–125; zu Offb vgl. ebd. 129–133.

ausdrücklich benannt sind.<sup>62</sup> Zunächst spricht Christus in Offb 3,12 davon, den Überwinder zu einer „Säule im Tempel meines Gottes“ (στῦλον ἐν τῷ ναῶ τοῦ θεοῦ μου) zu machen, und garantiert damit unmittelbare Gottesnähe, die kein Ende mehr kennt: „Er wird keinesfalls mehr hinausgehen“ (ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι).<sup>63</sup> Der Tempel Gottes, von dem hier die Rede ist, erweist sich im weiteren Erzählverlauf der Johannesoffenbarung als ident mit dem Thronsaal Gottes im Himmel (Offb 4);<sup>64</sup> die Rede vom Tempel Gottes greift zugleich aber auch wieder voraus auf das himmlische Jerusalem, das seinerseits in zahlreichen Einzelzügen die Heilsgemeinde der Vollendung als endzeitlichen Tempel Gottes repräsentiert. Eben dieses himmlische Jerusalem ist es dann auch, das in Offb 3,12 als zweite Größe genannt ist und mit mehreren, in der Hauptsache wieder räumlich konnotierten Attributen vorgestellt wird: als Stadt Gottes; als Herabkommende; herabkommend

- 62 In Offb 3,12 begegnen ohnehin die meisten topographischen und topologischen Begriffe innerhalb der Sendschreiben.
- 63 Zu den verschiedenen Facetten des Bildes vgl. K. HUBER, Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes, in: A. VONACH / E. MESSNER (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen 1), Münster 2008, 195–231, 212–214. Analog kann der Aspekt besonderer Nähe zu Gott bereits gegenwärtig für die sieben kleinasiatischen Gemeinden geltend gemacht werden, sofern man die goldenen Leuchter (Offb 1,12f.20; 2,1.5) im Sinne von Tempelgegenständen und als Hinweis auf den Innenraum des Tempels verstehen möchte. – Nach M. STOWASSER, Synagoge 159 (Anm. 18), spiegelt sich in den räumlich konnotierten Bildelementen des Überwinderspruchs von Offb 3,12 indirekt der Konflikt zwischen Christusanhängern und jüdischer Synagoge (Offb 3,9): „[...] ein Raum wird eschatologisch zugesichert, aus dem man – im Gegensatz zur Synagogengemeinschaft – nicht mehr vertrieben werden kann.“ Einen Bezug zum himmlischen Tempel bzw. zum herabkommenden Jerusalem weist Stowasser zurück; vielmehr sei das Bild „eigenständig und vom Gedanken der ‚geöffneten Tür‘ her zu interpretieren“ (ebd.); vgl. auch M. STOWASSER, Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes: Literarische Gestaltung – Buchkompositorische Funktion – Textpragmatik, in: NTS 61 (2015) 50–66, 58f.
- 64 Vgl. dazu auch später die Rede vom „Tempel Gottes“ (Offb 11,19;14,17), „Zelt Gottes“ (Offb 13,6) oder „Tempel des Zeltes des Zeugnisses“ (Offb 15,5); vgl. auch die entsprechenden Bezüge in Offb 5,8; 6,9; 7,15.

aus dem Himmel von Gott her (Ἱερουσαλὴμ ἡ πόλις τοῦ θεοῦ μου ... ἢ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου).<sup>65</sup> Zusammen mit dem Namen Gottes und dem Namen Christi soll der Überwindende auch den Namen dieses neuen Jerusalem als Aufschrift erhalten und so der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft versichert werden.

In dieselbe Kerbe schlägt schließlich auch der letzte Überwinderspruch in Offb 3,21 mit seiner mehr als kühnen Verheißung, auf dem Thron Christi, der zugleich der Thron Gottes ist, Platz nehmen zu dürfen. Nach Offb 4 befindet sich dieser Thron im Himmel und bildet dort – weit über eine rein räumliche Ausrichtung hinaus – das allein maßgebliche Zentrum. Der Thron Gottes und des Lammes ist nach Offb 21,22f.; 22,1.3–5 in analoger Funktion anstelle eines Tempels zugleich auch Teil des neuen Jerusalem und die eigentliche, alle Lebensvollzüge durchdringende Mitte dieser Stadt.

Hat – so lässt sich zusammenschauend vielleicht sagen – die Bewährung in der Gegenwart für die Christen in den von Johannes angeschriebenen Gemeinden ihre spezifischen „Orte“ im lebensweltlichen Umfeld der Stadt, so erhält auch der verheißungsvolle Ausblick auf die künftige Vollendung des im Glauben Bewährten unter topographischer Rücksicht die Züge einer freilich neuen, alle Vorstellungen sprengenden, weil von Gott her kommenden Stadt.

### 3. Resümee

Die vorgenommene Lektüre der Sendschreiben in Offb 2–3 hat für die Adressatengemeinden in der Provinz Asia eine vielschichtige und vielerorts virulente Topographie der Bewährung erkennen lassen. Für Ephesus, den Ausgangspunkt des im Text gebotenen Rundgangs, finden sich dabei immerhin die wesentlichen Grundfaktoren und Orientierungskordinaten bereits realisiert: Christus als entscheidende

65 Die angedeutete räumliche Koinzidenz enthält auch ein Moment der Gegenläufigkeit: Gelangt der Überwindende in den Bereich des Himmels oder wird er Teil des vom Himmel herabgekommenen Raumes göttlicher Präsenz?

Mitte (Offb 2,1.5); die Glaubensstreue als unbedingt anzustrebende Höhe (Offb 2,5); das Paradies als in Aussicht gestellter Heilsraum (Offb 2,7). Ephesus, d. h. der christlichen Gemeinde vor Ort, ist darin mit Sicherheit eine exemplarische, richtunggebende Funktion zugeschrieben, die es entsprechend auch mit Blick auf die eingangsthematisierte Frage nach Grund und Bedeutsamkeit der Erstnennung zu berücksichtigen gilt. Die ganze Breite dieses topographisch inszenierten Moments und insbesondere die Konkretisierung maßgeblicher Bewährungsfelder in diversen öffentlichen und privaten Lebensbereichen werden freilich erst in der Gesamtschau auf alle sieben Gemeinden deutlich.

Welche Konsequenz die skizzierte Topographie aus der Perspektive des Sehers Johannes im Letzten hat, wird ansatzweise vielleicht greifbar an seinem eigenen Aufenthalt auf der Insel Patmos „wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu“ (Offb 1,9) und kommt dort auf den Punkt, wo die Himmelsstimme angesichts des bevorstehenden Untergangs von Babylon das Gottesvolk auffordert, diese Stadt zu verlassen: „Geht hinaus, mein Volk, aus ihr ...!“ (Offb 18,4: ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς). Damit propagiert Johannes in kompromissloser Radikalität für die Gegenwart seiner Adressatengemeinden eine Existenz, die diese – auch im ursprünglichsten Sinn des Wortes – als „Ekklesia“, als „Herausgerufene“<sup>66</sup>, begreifen lässt.

66 Vgl. J. ROLOFF, Art. ἐκκλησία, in: EWNT 1 (32011) 998–1011, 999: „Das Subst. ἐ. [ἐκκλησία] ist [...] etymologisch aus ἐκ und καλέω abzuleiten und würde demgemäß ‚die (Gesamtheit der) Herausgerufenen‘ bedeuten [...]“. Im Gebrauch des Begriffs ἐκκλησία selbst spielt freilich „diese urspr. Bedeutung nirgends [...] mehr eine erkennbare Rolle“ (ebd.).