

Das Gottesbild der Offenbarung vor hellenistisch-frühkaiserzeitlichem Hintergrund

Martin Karrer

1. Historische und religionsgeschichtliche Voraussetzungen

Als die Offb in den 90er Jahren des 1. Jh. oder – weniger wahrscheinlich – eine Generation später entstand,¹ wurde der eine Gott Israels seit Jahrhunderten bildlos verehrt.² Keine Statue und kein Kultsymbol, kein heiliger Stein, heiliger Hain o. Ä. erlaubte, ihm material greifbar zu begegnen.³ Seit 70 n. Chr. lag zudem der Tempelplatz Jerusalems in Trümmern. Das Allerheiligste war zerstört und die kultischen Symbole entweiht.⁴ Der eine Gott Israels und der frühchristlichen Gemeinde besaß, anders als die Götter der Völker, nur noch eine himmlische Wohnung. Er war transzendent und auf Erden nicht sichtbar, ἀόρατος, wie ein Teil der frühen Christen sagte (Kol 1,15; 1 Tim 1,17; Hebr 11,27).

¹ Die Entscheidung über die Datierung ist für uns nicht unmittelbar relevant und mag daher offen bleiben. T. Witulski schlägt jüngst die erwähnte Spätdatierung der Offb auf die Jahre 132–135 n. Chr. vor (T. WITULSKI, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse [FRLANT 221], Göttingen 2007, 138 u. ö. und weitere Beiträge). Wahrscheinlicher ist allerdings nach wie vor die herkömmliche Datierung auf die Zeit Domitians (um 95 n. Chr.).

² Dies hielt Livius aus römischer Sicht um die Zeitenwende fest. Er schrieb laut einem Fragment aus den verlorenen Teilen seines Geschichtswerks, es gebe in Jerusalem weder ein Götterbild noch überhaupt die Ansicht, die Gottheit sei bildlich darstellbar (*Hierosolymis fanum cuius deorum sit, non nominant, neque ullum ibi simulacrum est; neque enim esse dei figuram putant*; Comm. Bern. in Lucan. 2,593, 102. Buch, Frg. 31,1). Vgl. S. M. MCDONOUGH, YHWH at Patmos. Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting (WUNT 2,107), Tübingen 1999, 87; R. S. BLOCH, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002, 54 (je Lit.).

³ Das blieb auch nach der Zerstörung Allgemeinwissen, so gewiss antijüdische Polemik gelegentlich doch ein Bildwerk im zerstörten Tempel ansiedelte: Zur Bildlosigkeit vgl. Tac, Hist 5,5,4 (*nulla simulacra*) und 5,9,1 (Rückblick auf Pompeius), zur These, im Heiligtum sei ein Tierbild (*effigies animalis*; implizit Eselskopf) geweiht worden, Hist 5,4,2 (dazu R. S. BLOCH, Vorstellungen [s. Anm. 2] 65).

⁴ Durch die Deportation der Kultgeräte zum Triumph nach Rom (abgebildet auf dem Tivusbogen in Rom) waren selbst diese verunreinigt und dem Kult entzogen.

Immerhin erlaubte die Vorstellung eines himmlischen Heiligtums Gottes, die sich im Judentum und ersten Christentum weit verbreitet hatte, ein Gegengewicht; denn das himmlische Heiligtum bestand weiter. Die tempellose Gemeinde konnte aus der Ferne am himmlischen Kult partizipieren⁵ und im Wissen um das himmlische Heiligtum neue Konzepte entwickeln.

Unter diesen neuen Konzepten stechen im Neuen Testament der Hebr und die Offb hervor: Der Hebr erwähnt die Zerstörung des Jerusalemer Tempels nicht⁶ und würdigt das irdische Heiligtum als geschichtliche Größe, gepflegt vom aaronitischen Priestertum. Zugleich hält er es, wie alles Irdische und Sichtbare, für grundsätzlich vergänglich; allein das himmlische Priestertum mit der Priesterordnung Melchisedeks, die Christus wahrnimmt, ist unvergänglich. Über das Unsichtbare und das himmlische Priestertum Christi begründet sich deshalb die neue Gemeinde Jesu in Israel.

Die Offb dagegen beklagt den Verlust auf Erden intensiv. Vielleicht benützt sie sogar eine unmittelbare Erinnerung aus dem jüdischen Krieg (bzw. bei später Datierung aus den Aufständen der Jahre 66–70 und / oder 132–135; Offb 11,1f.).⁷ Aber sie überträgt diese Erinnerung ohne Reflexion auf ein Priestertum Christi und ausdrücklich völkerkritisch: Die Völker mögen das irdische Jerusalem und die irdischen Vorhöfe von Gottes Heiligtum zertrampeln, schreibt sie (πατεῖν 11,2). Das himmlische Tempelhaus (den ναός, der 11,1 ausgemessen wird) erreichen sie nicht.⁸ Dieses bleibt ihnen, den gottfernen Menschen, die sich vor Gottes Angesicht geradezu verstecken (vgl. 6,16), entzogen. Und Christus müssen sie wie einen jungen stößigen Widder erleben, der trotz der Todeswunde Hörner der Macht trägt (5,6).⁹

⁵ Vgl. bes. die Sabbatlieder aus den Funden am Toten Meer (Übersicht bei A. M. SCHWEMER, Gott als König in den Sabbatliedern, in: M. Hengel/A. M. Schwemer [Hrsg.], Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt [WUNT 55], Tübingen 1991, 45–118).

⁶ Weshalb immer wieder (wenn auch fraglich) eine Datierung vor die Tempelzerstörung erwogen wird; Nachweise bei U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen ⁶2007, 407f. und M. KARRER, Der Hebräerbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 484f.

⁷ Die These, es liege ein Stück aus dem Jüdischen Krieg vor, wurde nach W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen ⁶1906 (Neuaufgabe 1966), 324f., fast Allgemeingut. Zur jüngeren Diskussion vgl. paradigmatisch M. BACHMANN, Himmlisch. Der „Tempel Gottes“ von Offb 11,1, in: NTS 40 (1994) 474–480 und deutlich anders T. WITULSKI, Apk 11 und der Bar-Kokhba-Aufstand. Eine zeitgeschichtliche Interpretation (WUNT 2,337), Tübingen 2012 (je Lit.).

⁸ Die schwierigen textkritischen Fragen stellen wir hier zurück; vgl. aber M. KARRER, Eine Zeit des Lichts für Israel und die Völker. Das vom Himmel herabsteigende Jerusalem der Apk, in: JBTh 28 (2013) 159–181, hier 160–162.

⁹ Zur „Lamm“-Christologie vgl. L. L. JOHNS, The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into its Origins and Rhetorical Force (WUNT 2,167), Tübingen 2003; M. R. HOFFMANN, The Destroyer and the Lamb. The Relationship between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation (WUNT 2,203), Tübingen 2005, 113–152.

Mit einem Kontrast müssen wir demnach beginnen: Die Völker verehren ihre Götter durch Bilder und in irdischen Häusern, den „Nai“ ihrer Tempel. Der himmlische ναός, das heilige Haus des einen Gottes, und Gottes Angesicht¹⁰ dagegen ist ihnen grundsätzlich entzogen. Der eine Gott dagegen thront nach der Offb im himmlischen Heiligtum (Offb 4). Er ist anders, als Menschen aus den Völkern es sich wünschen.

Trotzdem wäre falsch, allein den Kontrast herauszustellen. Auch die Sprache der Auseinandersetzung stellt Kontexte her. Das Gottesbild der Offb ist deshalb in ihren Kontrasten durchaus aufschlussreich vor hellenistisch-römischem Hintergrund zu lesen. Vergewenwärtigen wir dies im Folgenden in mehreren Schritten, beginnend beim Visionscorpus der Offb (Abschnitte 2.–8.) und endend bei den gedanklichen Abstraktionen in Offb 1,4 und 1,8 (Abschnitte 9.–11.). Die Christologie streifen wir nur,¹¹ um uns gemäß dem gestellten Thema auf die Darstellung Gottes als solche zu konzentrieren.

2. Himmelsreise und Schau Gottes

Die Offb schaut das Geschehen im Himmel, wie der Autor erzählt. Das ist gewagt. Denn nun kann er das Attribut, Gott sei ἀόρατος, unsichtbar, nicht verwenden, das den Deuteropaulinen und dem Hebr den Umgang mit der neuen Situation erleichtert (ἀόρατος fehlt in der Offb). Unser Seher muss sich stattdessen auf eine Himmelsreise begeben, die in der jüdischen Literatur gut vorbereitet und den Völkern in ihrer Weise vertraut ist.¹² Selbst wenn er sich

¹⁰ Das Angesicht, das die Seinen eschatologisch sehen werden: τὸ πρόσωπον αὐτοῦ; Offb 22,4.

¹¹ Zur Christologie vgl. M. KARRER, Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse, in: T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg 2013, 32–73, hier 58–67.

¹² Quellen in den Kommentaren und bei C. COLPE, Die „Himmelsreise der Seele“ als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem, in: *Philosophie und ihre Geschichte* (FS J. Klein), Göttingen 1967, 85–104; M. DEAN-OTTING, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (JudUm 8), Frankfurt a. M. 1984; A. F. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism. Early Christianity and Their Environment*, in: ANRW II 23/2 (1980) 1333–1394; L. CARLSSON, *Round Trips to Heaven. Otherworldly Travelers in Early Judaism and Christianity*, Saarbrücken 2008; M. LÜTGE, *Der Himmel als Heimat der Seele. Visionäre Himmelfahrtspraktiken und Konstrukte göttlicher Welten bei Schamanen, Magiern, Täufern und Sethianern. Iranische Spuren im Zostrianos von Nag Hammadi*, Habilitation Universität Göttingen (Evangelische Theologie) 2008 (PDF unter <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Luetge/leben.htm>, abgerufen am 23.3.2014). – Zu solchen Himmelsreisen im Judentum vgl. 1 Hen 70–71; 2 Hen 1–21; TestLev 2–5; VitAd 25,1–29,1.

Bei den Völkern geht es in der Regel um eine Himmelsreise der Seele; vgl. Texte von Plat, Polit 614B–621B bis Plut, Ser Num Vind 563D–568A.

für die Beschreibung sprachlich an jüdische Traditionen hält (Ez 1; Jes 6,1–3 u. a.), wie die Forschung breit herausarbeitete,¹³ entstehen unausweichlich Berührungen zu Mythen und bildlichen Vorstellungen der Völker.

Leserinnen und Leser, die ihren Unterricht an Homer erhielten, wie es in der Antike üblich war, stoßen auf eine solche Berührung gleich in der Eröffnung der großen Thronsaalvision von Offb 4: Unser Seher wird gerufen, nach oben zu steigen, wie bei Homer Thetis zum Himmel und zum Olymp hinauf stieg; II I,497 gebraucht dasselbe Verb ἀναβαίνειν wie Offb 4,1 – in der Ilias heißt es ἀνέβη μέγαν οὐρανὸν Οὐλύμπόν τε („sie [Thetis] stieg hinauf zum großen Himmel und Olymp“).

Gewiss, unser Seher dachte bei seiner Szene kaum an eine solche Assoziation aus Homer; sich mit Thetis zu vergleichen, stünde ihm, dem demonstrativ bescheidenen Knecht Christi (vgl. 1,1) und „Bruder“ seiner Adressaten (vgl. 1,9), ganz ferne.¹⁴ Er intensiviert die antiken Traditionen der Himmelsreise eher vor dem Hintergrund der Septuaginta.

Diese spricht mehrfach von einem Aufstieg zu Gott, sei es am Sinai¹⁵ oder nach Jerusalem (und selbst im Heiligtum).¹⁶ Wer sich zu dem einen Gott begibt, steigt demnach hinauf, im irdischen Leben oder metaphorisch in einem Aufstieg des Herzens (ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ Ps 83,6 LXX). Der Aufstieg zum Himmel wird zum Höhepunkt der Gottesbegegnung¹⁷ und deshalb um die ntl. Zeit auch zu einem Ausdruck für postmortale Erhöhung.¹⁸

Die jüdisch-hellenistische Literatur führt das fort. Sie reflektiert zum einen über den Aufstieg in den Himmel zur Gegenwart Gottes.¹⁹ Zum anderen überträgt sie die Idee auf

¹³ Lit. in den Kommentaren, bei G. SCHIMANOWSKI, Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5 unter Ein-schluß der Hekhalotliteratur (WUNT 2,154), Tübingen 2002, 62–179 und F. ΤÓΤΗ, Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktionen und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (ABG 22), Leipzig 2006, 196–218 u. ö.

¹⁴ Eine Parodie schafft später Lukian im Ikaromenipp: Aufstieg zum Olymp (ἀναβαίνειν; 11) und von dort Weiterflug zu Zeus und den anderen Göttern (ἀναπέτεσθαι; 19).

¹⁵ So ἀναβαίνειν in Ex 19,24, der bekanntesten (bei Nestle-Aland²⁸ einzig genannten) Vergleichsstelle.

¹⁶ 2 Kön 6,2 versteht den Zug der Bundeslade nach Jerusalem der Berge wegen als „Aufstieg“ (ἀνάβασις). 2 Chr 9,11 und Neh 9,4 sprechen Aufstiege (ἀνάβασις) im Tempelbezirk an.

¹⁷ Dennoch vergesse kein Beter, dass er Gott nicht nur im Aufstieg findet: Vgl. Ps 138,8 LXX: ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ εἶ ἐκεῖ· ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ᾄδην, πάρει („wenn ich zum Himmel hinaufsteige, bist du dort; wenn ich in den Hades hinabsteige, bist du dort“).

¹⁸ Vgl. das ἀναβαίνειν der beiden Zeugen von Offb 11,12. Die Wendung εἰς οὐρανὸς ἀναβαίνειν in MartJes 2,9 lässt sich sowohl im Sinne einer Hoffnung auf Erhöhung als auch in dem eines Aufstiegs zur Himmelschau lesen. Die Erhöhungsvorstellung mit dem Verb ἀναβαίνειν findet sich auch bei den Völkern (Dio C, Hist 59,11,4).

¹⁹ Engel steigen so zum Gebet auf (ApkMos 7,2), und Gott versagt es den gefallenen Engeln (1 Hen 14,5). Aber auch Menschen wollen voller Hybris aufsteigen (gegeißelt in Sib 3,100), und Gott versagt es (vgl. Sib 5,72).

den Aufstieg des Hauses Abrahams (TestAbr B 7,13f.). Aber erst nachntl. finden wir einen wichtigen Beleg in einer Himmelsreise (ApkSedr 2,2–5).

Daher ist stärker als bislang üblich eine ungewöhnliche Stelle der Septuaginta zu beachten: Der Übersetzer von Am 9,6a überträgt die hebräische Wendung *בשמים מעלותו* (geläufig übersetzt als „Halle“ oder „Raum des Aufstiegs im Himmel“) sprachlich abbildend. So baut Gott in der griechischen Übersetzung einen von ihm bestimmten Aufstieg zum Himmel (*εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν αὐτοῦ*), vielleicht um ihn selbst zu beschreiben,²⁰ vielleicht aber auch, um einen Aufstieg zu sich zu eröffnen (diese mehrschichtige Formulierung ist typisch für die Übersetzung eines schwierigen Ausgangstextes).

Ob Offb 4,1 eine bewusste Assoziation zu Am 9,6 LXX schafft, muss offen bleiben. Doch vorstellungsgeschichtlich ist der Zusammenhang auf jeden Fall wichtig: Wenn Johannes als Judenchrist vom Aufstieg in den Himmel spricht, denkt er an den Aufstieg zum einen Gott auf einem Weg, den dieser Gott selber angibt und bahnt und den 4,1 nicht näher beschreibt.

Gleichwohl formuliert unser Autor den Aufstieg zum Himmel griechisch. Er gestattet seinen Leserinnen und Lesern die Assoziation zu Homer²¹ und vielleicht auch einen Kontrast zur Einweihung von kaiserzeitlichen Mysten in eine Himmelsschau:

Die sog. Mithrasliturgie enthält ein Einweihungsritual, das dem Mysten erlauben soll, die Augen zu öffnen, die Türen geöffnet zu sehen und innerhalb der Türen die Welt der Götter, so dass der Geist aufsteige (*ἀνεωγμῖας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὃς ἐστὶν ἐντὸς τῶν θυρῶν, ὥστε [...] τὸ πνεῦμα σου [...] ἀναβαίνειν* PGrM IV,625–628; die Türen sind nach 584 Sonnentüren). Sollte es vergleichbare Einweihungsrituale in der Zeit und Umgebung der Offb gegeben haben (ein Teil der Forschung gibt der Mithrasliturgie Wurzeln in unserer Zeit),²² lehnt die Offb sie implizit ab. Denn nicht ein Ritual erlaubt dem Seher seine Vision, sondern Gott und Christus gewähren sie ungerufen.

²⁰ Vgl. Gen 17,22 LXX und 1 Kön 2,10 (diff. MT).

²¹ Für weitere Aspekte des Verses s. die Kommentare (D. E. AUNE, *Revelation* [WBC 52 A,B,C], Dallas/Nashville 1997–1998, 279–283 u. a.). Hom, II I,497 und Am 9,6 LXX werden in der Auslegung bislang kaum beachtet.

²² H. D. BETZ, *The „Mithras Liturgy“*. Text, Translation and Commentary (STAC 18), Tübingen 2003, 37.

3. Der Thronende

Die Assoziationen setzen sich fort. Wer den zitierten Vers der Ilias aus dem antiken Schulgut kennt, erwartet nach dem Aufstieg, Zeus (den Kroniden) in olympisch-himmlichen Höhen thronend sitzen zu finden, herausgehoben aus den anderen Göttern (Κρονίδην ἄτερ ἡμενον ἄλλων; so der nächste Vers, II I,498). Unser Seher geht bemerkenswerterweise denselben Weg und schaut nach dem Aufstieg die thronende Gottheit (nicht zuerst dazwischen gelagerte Himmelssphären²³ o. ä.). Freilich schaut er nicht den Kroniden und variiert er die Sprache (für „sitzen“ verwendet er καθῆσθαι statt ἵσθαι etc.). Wir müssen uns mit der Strukturparallele begnügen (Offb 4,2). Sie allerdings ist gewichtig. Verfolgen wir deshalb einige Details:

Der Sitzende der Offb nimmt trotz der vorsichtigen Vergleichsformulierung (ὅμοιος 4,3) eine erstaunlich, fast irritierend materiale Gestalt an. Gewiss, aus der biblischen Bildlosigkeit bleibt die Verweigerung, sie figural zu beschreiben. Und das Wagnis, der Gottesvision eine gewisse Materialität zu verleihen, ist durch die Tradition der Merkabah vorgezeichnet.²⁴ Aber der Seher intensiviert die Materialität. Er schreibt in 4,3, der Sitzende gleiche an Aussehen einem Stein, Jaspis und Karneol (oder Sarder), ὁ καθήμενος ἦν ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίνῳ. Aus edlem Stein aber sind viele Götterbilder der Völker. Die Offb schafft unversehens und nolens volens eine Brücke zur antiken Präsenz der Gottheit im materialen Bild.

Mehr noch: 4,3 nennt als edle Steine Jaspis und Karneol (Sarder), wie gerade zitiert, und fügt für die Umgebung des Throns den smaragdnen hinzu (σμαράγδιος; weiterhin 4,3). Keiner dieser drei Steine ist durch die Gottesvisionen der Septuaginta (Ez 1 und Jes 6,1–3) vorgeprägt oder gewinnt in Israels Beschreibungen Gottes und des Gottesthrons vor der Offb Gewicht.²⁵ Eher sind es Steine der Völker.²⁶ Und die ganze Dreierreihe findet sich als Auswahl der geliebtesten Steine in der berühmten himmlischen Schau auf die Erde aus Platos Phaidon (λιθίδια εἶναι ταῦτα τὰ ἀγαπώμενα μόρια, σάρδιά τε καὶ ἰάσπιδας καὶ σμαράγδους, Phaed 110d).²⁷ Die Materialität der Throngestalt von Offb 4 beansprucht einen Glanz, den die Völker wahrnehmen.

Unwillkürlich mag ein antiker Leser daraufhin einen Vergleich zum Hauptbild des Zeus, dem Zeus von Olympia anstellen (im Folgenden skizziert nach der Beschreibung des Pausanias).

²³ Bei denen die Entrückung von 2 Kor 12,2 endete.

²⁴ Vgl. Kristall, Elektron etc. in der Beschreibung Ez 1,22.27 LXX.

²⁵ Prüfung bei G. SCHIMANOWSKI, Liturgie (s. Anm. 13) 98–101.

²⁶ Ez 28,13 LXX nennt die zwei Hauptsteine, Jaspis und Karneol (Sarder), unter den Schätzen von Tyrus.

²⁷ In der Forschung bemerkt seit E. LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen 1953 (³1970), 45.

- Auf einem Thron sitzt dieser Gott (καθέζεται [...] ὁ θεὸς ἐν θρόνῳ) wie der Thronende aus Offb 4. Aber ein vom Künstler (Phidias) geschaffenes Bild ist er. Das reicht nicht an das aller Schöpfung überlegene jaspis- und sarderstrahlende Bild im Himmel.
- In der linken Hand trägt der Zeus des Phidias das Zepter mit seinem wichtigsten Attribut, dem sitzenden Adler (ἐπὶ τῷ σκήπτρῳ καθήμενός ἐστιν ὁ ἀετός), und sein Gewand ist geschmückt mit den kleinen Tieren des Zodiaks (ζῳδία; Paus V,11,1). Die Äquivalente malt Offb 4 in himmlischer Überlegenheit: Nicht kleine Tiere (ζῳδία), sondern gewaltige Lebewesen umgeben den Thron von Offb 4,6f., und eines von ihnen ist dem Adler gleich (aus dem Adlergesicht von Ez 1,10 wird eine ganze Adlergestalt). So ist der himmlische Gott größer als Zeus, und das Adlerwesen, das ihn begleitet, sitzt nicht, sondern fliegt kraftvoll (es ist ein ζῳον ὁμοιον ἀετῷ πετομένῳ).
- In der rechten Hand trägt der olympische Zeus die Göttin des Siegs, die ihn begleitet (Νίκη; weiterhin Paus V,11,1). Die Offb antwortet im zweiten Teil der Thronsaalvision: „schau, siegreich ist und den Sieg schon errungen hat (ἰδοὺ ἐνίκησεν) der Löwe aus Juda“ (Christus). Dieser stellt sich daraufhin in anderer Bildgestalt (als ἀρνίον, junger Widder) mitten auf den himmlischen Thron (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου; Offb 5,5f.). Die Nike, die von Zeus auf den Arm genommen und getragen werden muss, ist nicht seinesgleichen.

Ein eindeutiges Gefälle entsteht. Es gibt – mit antiken Augen gelesen – ein Sitzbild Gottes im Himmel, auch wenn ein solches auf Erden fehlt und nicht mehr auf Erden restituiert wird. Und dieses Sitzbild ist aussagekräftig: Der eine Gott integriert in seine himmlische Präsenz und Wirksamkeit, was die Völker Jupiter-Zeus zuschreiben, ihrem höchsten Gott.

4. Der machtvolle Schöpfer und Herrscher

Aufmerksam werden wir für weitere Beobachtungen:

- Vom Thron der Offb gehen Blitze, Stimmen und Donner aus (ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ²⁸, Offb 4,5).²⁹ Das erinnert innerbiblisch an die Blitze und den Klang, den der eine Gott vom Sinai auslöst (φωναὶ καὶ

²⁸ Vgl. auch die Donnerstimme eines der vier Tiere 6,1.

²⁹ Eine auffällige Parallele zu den in feurigen Fackeln (λαμπάδες πυρός) symbolisierten Geistern von 4,5 bietet außerdem der orphische Gesang bei CI AI, Strom V,14,125,3, in dem es heißt: Beim brennenden Thron der Gottheit stünden Engel, denen die Sorge um die Sterblichen obliege, solange alles vollendet werde (σφὶ δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν πολύμοχοι / ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται).

ἀστραπαί, Ex 19,16 LXX; φωνή τῆς βροντῆς σου und αἱ ἀστραπαί σου, Ps 76,19 LXX).³⁰ Für die Völker aber überträgt es ein Attribut des Zeus; denn ihn begleiten geläufig Blitze und Donner (genannt interessanterweise in der Regel in der Wortfolge ἀστραπαὶ καὶ βρονταί,³¹ die der Offb entspricht).

- „Alles sieht das Auge des Zeus“ (πάντ' ἐφορᾷ Διὸς ὀφθαλμός) bekundet ein klassischer, anonym überlieferter Vers der Griechen.³² In der Offb übernehmen diese Funktion die vieläugigen Tiere um den Thron (4,6). Der eine Gott sieht wie Zeus alles, aber in überbietender Gestalt.³³
- Seinem Namen Δία („Durch“) nach entstehe alles „durch“ Zeus und werde durch ihn bewahrt (δι' [!] αὐτὸν γίνεται καὶ σῴζεται πάντα), sagt Cornutus um die neutestamentliche Zeit in seinem philosophisch abstrahierenden Kompendium der griechischen Götterlehre.³⁴ Die Akklamation³⁵ Gottes in Offb 4,11 als dessen, der alles schuf und gründete (σὺ ἔκτισας τὰ πάντα), konstituiert ein Pendant aus den Schöpfungstraditionen Israels und dem frühchristlichen Bekenntnis heraus.³⁶ Die für das griechische Wortspiel wichtige Präposition διὰ wird von der Offb nachgeordnet, und doch erscheint sie in der Explikation der Schlusszeile von 4,11 τὰ πάντα καὶ διὰ τὸ θέλημα σου [...] ἐκτίσθησαν (wieder vorbereitet durch frühchristliche Tradition).³⁷ Die rettend-bewahrende Kraft des einen Gottes, die Kap. 4 nicht unmittelbar ausdrückt, bündelt das große Halleluja in Offb 19,1 (ἡ σωτηρία [...] τοῦ θεοῦ ἡμῶν).

³⁰ Vgl. Ps 103,7 LXX; Jes 29,6 etc.

³¹ Wendung vorneutestamentlich z. B. in Orph Fr, Frg. 49 III,6f. und in neutestamentlicher Zeit z. B. in Apollodor, Bibl III,27 (ἀστραπαὶ [...] καὶ βρονταί); zum Donner des Zeus vgl. schon Hom, II XXI,199 usw.

³² Zitiert bei Cornut, Nat Deor 11,20 (zit. nach F. BERDOZZO, in: H.-G. Nesselrath [Hrsg.], Cornutus. Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen [SAPERE 14], Tübingen 2009, 30–138, 42f.).

³³ Einfluss auf die Stelle nimmt vor allem das Bild der Felgen von Gottes Thronwagen aus Ez 1,18; vgl. aber auch die Rede von den „Augen des Herrn“ (ὀφθαλμοὶ κυρίου), die „auf die ganze Erde blicken“ (ἐπιβλέποντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν), in Sach 4,10.

³⁴ Cornut, Nat Deor 2,1f. (F. BERDOZZO, Cornutus [s. Anm. 32] 32f.). R. FELDMEIER, Der „Beleber der Toten“ und die stoische Zeusallegorese – zur Genese einer unerwarteten Liaison, in: Weisheit als Lebensgrundlage (FS F. V. Reiterer) (DCLS 15), Berlin 2013, 140–149, stellt die Relevanz der Cornutus-Passage für ein anderes biblisches Motiv, den Gott des Lebens, heraus.

³⁵ Zum ungewöhnlichen ἄξιος εἶ bes. K.-P. JÖRNS, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (StNT 5), Gütersloh 1971, 62–73. F. ΤÓΤΗ, Kult (s. Anm. 13) 302, deutet es vor dem Hintergrund von Herrscherakklamationen.

³⁶ Vgl. z. B. Weish 1,14; Sir 18,1 und Eph 3,9 (ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι).

³⁷ Vgl. 1 Kor 8,6 (dort allerdings in der Gott betreffenden Zeile ἐξ οὗ, erst in der christologischen Zeile δι' οὗ) und 1 Kor 12,18 (das Wollen Gottes).

- Schließlich verehren die Völker Zeus als König, der über alles herrsche. Homer hatte ihn ἄναξ genannt (II II,102; VII,200; XVIII,118). Dieses Wort veraltete und wurde in klassisch-nachklassischer Zeit durch βασιλεύς³⁸ / βασιλεύειν³⁹ abgelöst. Nur letzterer Stamm ist für die Offb relevant und ihre Tendenz eindeutig: Für die Herrschaft eines anderen Gottes bleibt kein Platz, da der eine Gott auch „der König der Völker“ ist (ὁ βασιλεύς τῶν ἐθνῶν, in Offb 15,3 im Anschluss an Jer 10,7 herausgestellt),⁴⁰ der seine Herrschaft ergriffen hat (s. die Donnerstimme, φωνὴ βροντῶν, in Offb 19,6: ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν]).

Wieder zeigt sich: Der Seher der Offb verbindet christliche Tradition und Motive der Völker, die er geschickt integriert und überbietet.

5. Der eine Gott und Zeus / Jupiter Identifikation und Konkurrenz

Je einzeln sind fast alle der beschriebenen Motive von Offb 4,1f. bis 19,6 gut in der jüdisch-frühchristlichen Tradition verankert. Doch die Parallelen sind zu umfangreich und das Gesamtgefüge zu auffällig, um die Berührungen mit der Vorstellung des höchsten Gottes⁴¹ (Zeus) im griechisch-römischen Religionsraum ignorieren zu können. Aufmerksam werden wir für eine sich schon länger vollziehende religionsgeschichtliche Entwicklung. In Israel wie in seiner Umwelt wurde seit hellenistischer Zeit eine gewisse Äquivalenz zwischen dem einen Gott Israels und dem höchsten Gott der Völker erwogen: Der Aristeasbrief schrieb für die griechischsprachige Religionsbegegnung, die Juden verehrten „den Betrachter und Schöpfer von allem“ (τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην) als Gott (θεός), den die Griechen anders „Zeus und Dia“ nennen (Ζῆνα καὶ Δία; Arist 16). D. h. unser Autor aktualisiert eine religionsgeschichtlich gängige⁴² und plastische Auffassung.⁴³

³⁸ Berühmt war z. B. der Kult des „Zeus Basileus“ von Lebadeia.

³⁹ βασιλεύειν ὁ Ζεὺς λέγεται τῶν ὄλων schreibt Cornutus in Nat Deor 2,1f. (F. BERDOZZO, Cornutus [s. Anm. 32] 32f.).

⁴⁰ LXX enthält diese Stelle nicht. Trotzdem greift die Offb nach J. HERNÁNDEZ, Recensional Activity and the Transmission of the Septuagint in John's Apocalypse. Codex Sinaiticus and Other Witnesses, in: M. Labahn/M. Karrer (Hrsg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung (ABG 38), Leipzig 2012, 83–98, hier 95–98, wahrscheinlich nicht unmittelbar auf den hebräischen Text zurück, sondern benützt eine zeitgenössische griechische Fassung (nahe zu Theodotion).

⁴¹ Die Prädzierung θεὸς ὑψιστος verfolgen wir nicht, da sie in der Offb keine Rolle spielt; vgl. aber Apg 16,17 und Hebr 7,1.

⁴² Laut der Überlieferung bei Augustin bestätigte im 1. Jh. v. Chr. Varro die Äquivalenz, nun lateinisch zu Jupiter (August, Cons Euan 1,22,30: Varro [...] *Deum Iudaeorum*

Diese Auffassung war allerdings tief überschattet. Denn im 2. Jh. v. Chr. hatte Antiochos IV. versucht, den Tempel in Jerusalem einen Tempel des olympischen Zeus zu nennen (προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου; 2 Makk 6,2), sei es, um Zeus und den Gott Israels in einer Religionsreform offiziell gleichzusetzen, oder sei es, um den Jerusalemer Kult in einen Zeuskult zu überführen.⁴⁴ Und seit Vespasian wurde die jüdische Tempelsteuer an den kapitolinischen Zeus umgewidmet (Καπιτωλίῳ Δίῳ; Dio C, Hist 65,7,2).⁴⁵

Womöglich war diese Umwidmung allein fiskalischem Bedarf geschuldet, denn der Wiederaufbau des 69 zerstörten Tempels in Rom bedurfte großer Geldsummen. Dennoch war sie auch ein religiöses Signal: Der höchste Gott im Pantheon des siegreichen Rom beanspruchte die Gelder, die in jüdischer Tradition für den Kult des einen Gottes bestimmt waren. Domitian führte das fort. Eine Generation später entstand sogar der Plan, Jupiter das Tempelgelände in Jerusalem zu widmen, was bei einer Spätdatierung der Offb relevant wäre.⁴⁶

Die Offb abstrahiert auf der Oberfläche des Textes von diesen Konflikten. Statt von Rom schreibt sie von der Weltstadt Babylon (Kap. 17f.), und den kapitolinischen Tempel ignoriert sie ebenso wie den Fiscus Judaicus; dies übrigens gemeinsam mit allen spätneutestamentlichen Schriften. Indes schafft sie im neuen Jerusalem, das aus dem Himmel, von Gott herabkommt (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ; 21,2), ein auffälliges Gegenüber.

Denn diese Stadt wird keinen Tempelbau mehr enthalten; Gott, nicht ein einzelnes Gebäude, wird ihr Naos (ihr Tempelhaus) sein, er und Christus, das ἀρνίον (21,22).⁴⁷ Das kompensiert den Verlust des irdischen Tempels in Jerusalem – von Gott her hatte er nur vorläu-

Iovem putavit nihil interesse censens, quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur).

⁴³ Deren komplizierter Fortgang braucht uns hier nicht zu beschäftigen; vgl. bes. Orig, Cels 5,41 und Macr, Sat 1,18,20 (Orakel von Klaros).

⁴⁴ Diskussion bei J. A. SCURLOCK, 167BCE: Hellenism or Reform?, in: JSJ 31 (2000) 125–161; A. E. PORTIER-YOUNG, Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids 2011, 202–205 (Lit.) u. a.

⁴⁵ Vgl. M. HEEMSTRA, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways (WUNT 2,277), Tübingen 2010, 9–20 und passim sowie M. H. WILLIAMS, Jews in a Graeco-Roman Environment (WUNT 312), Tübingen 2013, 95–110 (je Lit.).

⁴⁶ Nach Dio C, Hist 69 löste Hadrians Absicht, einen Jupitertempel an der Stelle des zerstörten Heiligtums in Jerusalem zu errichten, den Aufstand von 132–135 n. Chr. aus. Das ist historisch umstritten (T. WITULSKI, Apk 11 [s. Anm. 7] 193–208; 193f.), aber auch wenn sich im Text sekundäre Erinnerungen spiegeln, bestätigt die Quelle die besondere Konkurrenz Jupiters.

⁴⁷ Dazu G. STEVENSON, Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation (BZNW 107), Berlin 2001, 268f. und R. MÜLLER-FIEBERG, Das „neue Jerusalem“ – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1–22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption (BBB 144), Berlin 2003, 200–204.

fig Bestand – und kontrastiert Rom: Rom hat viele Tempel und ist gerade dadurch irdisch und nicht himmlisch, eine Stadt mit Heiligtümern, nicht insgesamt heilige Stadt.

Die Offb nützt hier eine Nuance des Sprachgebrauchs im 1. Jh., die kaum mehr erkennbar ist, weil Rom heute verbreitet als „heilige Stadt“ gilt. Im 1. Jh. trug Rom diesen Beinamen noch nicht; erst die Severer sollten seine Aussagekraft entdecken und ihn verbreiten.⁴⁸ „Heilige Stadt“ (ἡ πόλις ἡ ἁγία; 21,2) war für den Seher deshalb ausschließlich eine Tradition Jerusalems (Jes 52,1; Tob 13,10 u. ö.). Diese Tradition füllt sich nun über das irdische Jerusalem hinaus mit der unmittelbaren personalen Gegenwart Gottes.⁴⁹

Zugleich schaut Offb 18,9 über der Weltstadt den Rauch großen Brandes.⁵⁰ Das steigert die Brände, die Rom in jüngster Zeit erlebte, den Brand unter Nero und zwei Brände des Jupitertempels. Beim ersten Tempelbrand, der Zerstörung durch die Kaiserprätendenten im Jahr 69 n. Chr., war Domitian im Tempelbezirk. Er musste sich beim Tempelwächter verstecken, rechnete seine Rettung Zeus zu und errichtete am Ort der Wächterstube ein kleines Heiligtum für Zeus, den Bewahrer (*sacellum Iovi Conservatori*).⁵¹ Die zweite Brandkatastrophe ereignete sich 80 n. Chr.⁵² Domitian erneuerte den Bau nach seinem Herrschaftsantritt daraufhin möglichst feuersicher. Er verwendete Stein und Gold,⁵³ was den Bedarf an den Fiskus Judaicus schmerzlich erhöhte, und ehrte besonders Jupiter, den Beschützer (*Jupiter Custos*).⁵⁴

Zur Zeit der Offb galt damit (ob wir sie in die 90er oder 130er Jahre datieren) der Jupiter auf dem Kapitol ausdrücklich als Schützer und Retter Roms. Für beide Prädikate – *conservator* und *custos* – könnte die Offb Äquivalente setzen, vorbereitet durch das Verständnis Gottes nach der Septuaginta.

– „Bewahrer“ ist ein Aspekt des Prädikats σωτήρ, „Retter“, das das hellenistische Judentum in Konkurrenz zu paganen Soter-Kulten rezipiert hatte; der eine Gott war demnach schlechthin „der Gott Retter“ (ὁ θεός ὁ σωτήρ), mit Namen κύριος σωτήρ (der „Herr Retter“),⁵⁵ und kein Retter neben ihm.⁵⁶

⁴⁸ J. L. DESNIER, *Omina et Realia. Naissance de l'Urbs sacra sévérienne (193–204 ap. J.-C.)*, in: MEFRA 105 (1993) 547–620.

⁴⁹ Gott erlaubt, sein Angesicht frei zu schauen (Offb 22,4 nach Ps 17,15).

⁵⁰ Offb 18 erinnert dabei in einigen Motiven an das brennende Troja – die mythische Mutterstadt Roms – nach den Troerinnen des Euripides (11. Auftritt, 1291–1332).

⁵¹ Tac, Hist 3,71–73 (*facinus* [...] *sedem Iovis Optimi Maximi* [...] *furore principum excindi*; 72,3) und 74,1 (*Sacellum*).

⁵² Plut, Publ 15,2: ἅμα γὰρ τῷ τελευτήσῃ Οὐεσπασιανὸν ἐνεπρήσθη τὸ Καπιτώλιον.

⁵³ Die Pracht dessen erregte Anstoß. Plut, Publ 15,5 warf Domitian Bausucht und die Krankheit des Midas vor (ἔχεις νόσον χαίρεις κατοικοδομῶν, ὥσπερ ὁ Μίδαξ ἐκείνος, ἅπαντά σοι χρυσᾶ).

⁵⁴ Sich selbst ließ er auf einem Bild im Schoß Jupiters darstellen: Tac, Hist 3,74,1.

⁵⁵ Zu ὁ θεός ὁ σωτήρ vgl. Dtn 32,15; Ps 23,5 LXX und 24,5 LXX; Mi 7,7; Hab 3,18 und PsSal 3,6; 17,3; für κύριος σωτήρ PsSal 8,33; vgl. Ps 26,1 LXX.

⁵⁶ Jes 45,21 LXX (vgl. H. WILDBERGER, *Der Monotheismus Deuterocesajas*, in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* [FS W. Zimmerli], Göttingen 1977, 506–530); vgl.

- „Beschützer“ besaß ein Äquivalent im Verständnis Gottes als „Wächter Israels“ (φύλαξ Ἰσραηλ; 2 Kön [2 Sam] 23,3 LXX) und als Wächter des Einzelnen, der Zuflucht, Hilfe und Rettung gewährt.⁵⁷

Trotzdem vermeidet der Autor der Offb beide Prädikate in seinem Verständnis Gottes und Christi. Das lässt sich am leichtesten erklären, wenn sie nach seiner Ansicht zu stark durch die irdische Religionskonkurrenz besetzt sind.⁵⁸

Die Sache nämlich hält er klar fest: In 7,9f. rufen unzählige Menschen aller Völker, die Rettung (7,10 σωτηρία) komme von dem einen Gott, der auf dem Thron sitze, und Christus (dem ἄρνιον). Die Vulgata wird das mit *salus* übersetzen, was in der Tradition der *salus Romana* die Vorstellung von *conservatio* und *custodia* (Bewahrung und Schutz) enthält (vgl. 12,10; 19,1). D. h. der eine Gott ist in der Sache Retter, Bewahrer und Schützer, auch ohne dass die Offb die in Rom beanspruchten Prädikate benützt. Sein rettendes, göttliches Königtum für die Völker lässt keinen Raum für eine vereinfachende Übertragung von Aspekten der Jupiterverehrung, die Rom im neuen Kapitol pflegt.

6. Abstraktionen im Gottesverständnis

Nicht nur die Konkurrenz zu Jupiter wirkt sich aus. Auch die Zusammensetzung der Gemeinde, die die Offb vor Augen hat, verlangt Abstraktion. Die Mehrzahl ihrer Mitglieder sind Völkerchristen. Der Seher übernimmt für sie die Redeweise von „dem Gott“ und „unserem Gott“ aus Israel („der Gott“ ab 1,1, „unser Gott“ 4,11; 5,10; 7,3; 12,10; 19,1 usw.). Aber er übergibt ihnen zwei Bezeichnungen nicht, die Israel durch die Abstammung von den Vätern von den Völkern abhoben (und in Israels Schriften weit verbreitet waren). Kein einziges Mal spricht er vom „Gott unserer Väter“ (ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν; vgl. Apg 3,13 u. ö.)⁵⁹ oder vom „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ (ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; vgl. Mt 22,32par. u. ö.).⁶⁰ Das erklärt sich am genauesten bei einer pointiert jüdenchristlichen Position.⁶¹

Hos 13,4.

⁵⁷ 2 Kön 22,3: ὁ θεὸς μου φύλαξ ἔσται μου [...] ὑπερασπιστὴς μου καὶ κέρασ σωτηρίας μου ἀντιλήμπτωρ μου καὶ καταφυγὴ μου σωτηρίας μου; 2 Kön 22,47: ὁ φύλαξ μου [...] ὁ φύλαξ τῆς σωτηρίας μου.

⁵⁸ Bei φύλαξ gilt das vielleicht auch für das übrige frühe Christentum; jedenfalls beheimatet sich φύλαξ weder im Neuen Testament noch bei den Apostolischen Vätern als Gottes- oder Christusprädikat.

⁵⁹ Sie begegnet auch in den Varianten „Gott eurer“, „meiner“ oder „deiner Väter“: s. Gen 43,23 usw., in Apg noch 5,30; 7,32; 22,14.

⁶⁰ Alttestamentliche Belege (Ex 3,6 usw.) in den Konkordanzen, Gott Abrahams einzeln Gen 26,24 usw.; wichtige Reflexionen für das 1. Jh. bei Philo, Vit Mos I 75f. u. ö.; neutestamentlich s. noch Apg 3,13; 7,32.

⁶¹ Unser Autor ist tief in Israel verwurzelt und betont die besondere Würde Israels vor

Schwieriger ist eine zweite Differenzierung zu erklären: Zeus heißt in seiner Sozialität bei den Griechen „Vater von Göttern und Menschen“ (πατήρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων).⁶² Die Offb reagiert mit größter Vorsicht. Kein einziges Mal nennt sie Gott „unseren Vater“, obwohl das in Israel grundgelegt war (ἡμῶν εἶ πατήρ in Jes 63,16 LXX; πατήρ ἡμῶν σὺ in Jes 64,7 LXX) und sich im frühen Christentum weit verbreitete (von 1 Kor 1,3 und Eph 1,2 bis hin zur Vaterunser-Fassung in Mt 6,9). Gott ist nur Jesu Vater (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1) und auch das strikt in theologischer, übertragener Aussage.⁶³ Der eine Gott soll offenbar nicht wie Zeus viele Kinder bekommen;⁶⁴ unser Autor denkt womöglich an die sexuelle Libertinität des Zeus und ist in diesem Punkt sehr achtsam, aus heutiger Warte gelesen fast zu scheu.

Nennen wir noch ein drittes. Zeus sieht alles, zitierten wir oben. Wir müssen dem aus dem Zeusbild des 1. Jh. beifügen: „und er hört alles“ (καὶ πάντ' ἐπακούει bei Cornutus [11])⁶⁵. Dieses Charakteristikum würde noch besser für den einen Gott Israels und der ersten Christen passen; denn dieser ist von den Psalmen (Ps 3,5; 55,18 usw.) über die Weisheitsliteratur (z. B. Spr 15,29 LXX) bis zu den PsSal (7,7) der Gott, der hört und erhört. In der Offb findet sich trotzdem kein einziger Beleg dieses Motivs.⁶⁶ Gewiss, die Offb findet Wege, dies zu überbrücken. Die Gebete der Heiligen werden wie kultisches Räucherwerk vor Christus gebracht (5,8). Sie erreichen Gott und Christus, wenn auch in kultischer Verwandlung. Irdische Notschreie erfahren weiterhin Antwort aus Gottes Raum (6,9–11). Und doch ist der Gott der Offb in seiner himmlischen Höhe den Menschen ferner als in den älteren Überlieferungen Israels.

Nehmen wir die Beobachtungen mit denen zu den Prädikaten des Retters und Wächters zusammen, ist eindeutig: Die Offb verstärkt markant die Transzendenz und Erhabenheit Gottes.

7. Zwischenreflexion

Summieren wir den Vergleich mit Zeus, entdecken wir drei religions- und theologiegeschichtlich gleichermaßen relevante Sachverhalte:

1. In der Offb wendet sich ein judenchristlicher Autor an Leserinnen und Leser mehrheitlich nichtjüdischer Herkunft. Überzeugt davon, dass der ei-

dem einen Gott (Menschen aus den Stämmen Israels sind in 7,3–8 versiegelte Knechte Gottes; das himmlische Jerusalem trägt nach 21,12 auf den Toren die Namen der 12 Stämme Israels usw.).

⁶² Cornut, Nat Deor (F. BERDOZZO, Cornutus [s. Anm. 32]) 9,1f. (in einer Vergleichsaussage mit ὡς nach Hom, Od 1,28.45).

⁶³ Ps 2,7, der die Vaterschaft durch ein Motiv der Zeugung oder Geburt explizieren würde, spielt in der Offb keine Rolle.

⁶⁴ An der einen Stelle, an der die Offb die Bezeichnung „Sohn“ auf Gemeindeglieder überträgt, im Siegerspruch 21,7, nennt Gott sich sehr auffällig nicht „Vater“, sondern θεός („Gott“).

⁶⁵ Vgl. für Zeus und Helios Hom, Il III,277.

⁶⁶ Aufmerksam werden wir dafür, dass die Vision von Offb 4 schon das Sehen an die Wesen um Gottes Thron delegierte (4,6).

ne Gott Israels der Gott schlechthin ist, schlägt er *Brücken*, wo sich die Vorstellung der Gottheit bei den Völkern in ähnlicher Richtung bewegt. Das aber zeigt nebenbei, dass er die Vorstellungen seiner griechisch-römischen Umwelt vorzüglich kennt.

2. Die Bemühung um Äquivalenzen und gemeinsame Bilder entwickelt daraufhin eine Dynamik, die sich auf das Verständnis der fremden Gottheit und des eigenen Gottes auswirkt.
 - Was Zeus angeht, begegnen wir trotz der vielen Bilder der Offb implizit eher dem höchsten Gott antiken Denkens als dem Zeus der archaischen Mythen und des Kultes.
 - Der eine Gott gewinnt in der Offb umgekehrt durch Einflüsse der Griechen an himmlischer Materialität, was heute befremdet (4,3), und an Universalität, was heute fast selbstverständlich scheint, aber einen wichtigen Akzent in den Gottesprädikaten setzt.

Das Prädikat „König der Völker“ (15,3) setzte sich zur Zeit der Offb in Israel gerade erst durch; in Jer LXX fehlt der Abschnitt mit dem Prädikat (10,7) noch. D. h. die Offb nimmt an einer jahrhundertalten und doch noch nicht abgeschlossenen jüdischen Religionsentwicklung teil und verstärkt das universale Denken.

3. In der Religionsbegegnung *abstrahiert sich das Gottesbild*, nicht zuletzt, um es vor einer vereinfachten Verschmelzung der Traditionen zu schützen.

Der Offb ist dieser Schutz so wichtig, dass sie die Transzendenz des einen Gottes steigert und Attribute seiner Nähe mindert, die bei Griechen und Römern für Zeus-Jupiter geläufig waren. Wir beobachteten das für die Prädikate des Retters (σωτήρ), des Beschützers (φύλαξ) u. ä.

Das Gottesbild der Offb hat daher am Ende manche Facetten überraschend mit Zeus gemeinsam und ignoriert ebenso überraschend andere theologisch wichtige Facetten frühchristlichen Denkens, weil sie Zeus-Jupiter ähnlich wären.

8. Die anderen Götter

Uns fehlt der Raum, andere Göttervorstellungen ähnlich genau zu vergleichen wie die des Zeus. Werfen wir aber ein paar Schlaglichter:

1. Dionysos: Die Völker hörten in der hebräischen Gottesverehrung gelegentlich den Ruf „Sabi“⁶⁷. Darüber stellten sie einen Bezug zu Sabazio und

⁶⁷ Plut, Mor 671C–672C (= Quaest Conv IV 6,1f.). Ob das auf Sabaoth zurückging oder den Sabbat in Erinnerung rief, ist unklar und kann hier offen bleiben. Vgl. M. WHITTAKER, *Jews and Christians. Greco-Roman Views* (CCWJCW 6), Cambridge 1984, 126–129.

Gestalten des Dionysos her.⁶⁸ Außerdem beobachteten sie beim Laubhüttenfest eine in ihrem Sinn dionysische Freude.⁶⁹ Deshalb wurde Dionysos zu einer zweiten Identifikationsmöglichkeit für den einen Gott neben Zeus. Wie weit sich das bis zum späten 1. Jh. verbreitete, ist unklar.⁷⁰ Im Judentum gab es jedenfalls auch eine Linie des Widerstandes (vgl. bes. 2 Makk 6,7).

Die Offb gehört, soweit sich Bezüge finden, zur kritischen Linie: Rausch und Gelage, wie sie der Feier des Dionysos zugeschrieben wurden, ereignen sich in der verworfenen Weltstadt (Offb 17,2 u. ö.). Die Gemeinde Gottes und Christi dagegen wird nicht zum Wein, sondern zum Wasser des Lebens gerufen; 22,17 evoziert sogar eine Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier mit Wasser.⁷¹ Der Kontrast zu Dionysos gibt der Gottesverehrung der Offb daher eine asketische Note bzw. hilft der Offb, ihre unabhängige entwickelte asketische Note auszudrücken.⁷²

2. Apoll: In Rom spielte Apoll-Helios seit der späten Republik eine zentrale Rolle.⁷³ Zugleich war Apoll der Gott der großen Orakel in Delphi oder Klaros und Didyma. Die Seher flehten zu ihm seit Kalchas,⁷⁴ „der“ dank Apoll „das Seiende und das Sein-Werdende und das Vorher-Seiende wusste“, wie man erzählte (ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; Hom, II I,70)⁷⁵.

⁶⁸ Die religionsgeschichtliche Rekonstruktion ist schwierig, vgl. z. B. S. KRAUTER, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127), Berlin 2004, 305–310 (zu Rom, 2. Jh. v. Chr.); P. R. TREBILCO, Jewish Communities in Asia Minor (MSSNTS 69), Cambridge 1991, 140–142 und G. H. VAN KOOTEN, Moses/Musaeus/Mochos and His God Yahweh, Iao, and Sabaoth, Seen from a Graeco-Roman Perspective, in: Ders. (Hrsg.), The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 9), Leiden 2006, 107–138.

⁶⁹ Plut, Mor 671D–672B.

⁷⁰ Die wichtigen Belege bei Cornelius Labeo (nach Macr, Sat 1,18,18–21) und Joh Lyd, Mens 4,53 sind jünger. Weitere in der Forschung diskutierte Belege bei S. M. MCDONOUGH, YHWH (s. Anm. 2) 88–90 (Lit.).

⁷¹ Vgl. H. J. STEIN, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT 2,255), Tübingen 2008, 298–314.

⁷² Die Auseinandersetzung mit dem Weingenuss, den der „Rasende“ (Dionysos), der Erfinder des Weinbaus, ermöglichte (vgl. Philo, Plant 148), wird auch aus eigener jüdischer Tradition gepflegt (vgl. Philo, Ebr).

⁷³ Augustus verband sogar seine Wohnung und das Apolloheiligtum auf dem Palatin, um sich sinnfällig unter die Zuwendung des Gottes zu stellen: vgl. die Ausgrabungen der domus Augusti auf dem Palatin (Rom).

⁷⁴ Vgl. Hom, II I,86f.

⁷⁵ Vgl. B. SNELL, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen ⁴1975, 143f.

Denn vom Seienden (Vorliegenden) aus und im Wissen um Vorangehendes vollzieht sich bis in die Zeit der Offb das mantische Verfahren, das Einblick in die Zukunft (τὸ μέλλον) gewährt (s. in etwa zeitgenössisch⁷⁶ zur Offb Plut, De E apud Delphos 387B).⁷⁷

Offb 1,19 spielt darauf an. Der Seher soll mitteilen, was ist und was danach geschehen wird, gegründet auf das, was er sah (γράφων οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα). Das benützt die griechische Dreizeitenformel und teilt ihr Interesse am Künftigen. Zugleich modifiziert es sie. Denn was Gott durch Christus zeigte (vgl. 1,1) und der Seher daher sah (εἶδες; 1,19), ist wichtiger als die mantischen Verfahren der Umwelt. Die Differenzierung ist also wesentlich, und doch wirkt sich das Gegenüber zu Apoll wiederum auf die Gottesvorstellung aus: Die Offb entfaltet in den Bildern ihres Visionscorpus die Macht Gottes, Geschichte anzusehen und in äußerster Härte in sie einzugreifen.

Die Auseinandersetzung mit Apoll setzt im Corpus der Offb weitere wichtige Akzente. 9,11 verzerrt ihn, den Herrn der Tiere, zum Apollyon, und Kap. 13 wendet sich nach jüngster Forschung gegen seine Kulte.⁷⁸ Apolls zentrales Gegenüber ist freilich die Christologie; wie der Apoll-Helios strahlt der Menschensohnleiche in Offb 1,16.

3. Wir könnten die katachthonischen Götter hinzufügen: Christus hält die Schlüssel des Todes und des Hades in der Hand.⁷⁹ Der eine Gott ist, wie Christus zeigt, allen Mächten des Todes, die die Völker quälen, überlegen.
4. Alle beschriebenen Stilisierungen enthalten eine grundlegend monotheistische Dynamik. Ps 18,32 setzte das ins Wort. „Wer ist Gott außer dem Herrn (JHWH) und wer ein Fels, wenn nicht unser Gott?“ fragte der Psalmist in der hebräischen Fassung. Der Übersetzer der Septuaginta stieß sich am Bilde des Felsens und ersetzte es durch eine Wiederholung von θεός. So entstand in Ps 17,32 LXX eine noch intensivere monotheistische Aussage, formuliert als rhetorische Frage: τίς θεός πλὴν τοῦ κυρίου καὶ τίς θεός πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, „wer ist Gott außer dem Herrn und wer Gott au-

⁷⁶ De E apud Delphos wird in der Regel auf die 90er Jahre datiert: H. OBSIEGER, Plutarch: „De E apud Delphos“. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi. Einführung, Ausgabe und Kommentar (Palingenesia 101), Stuttgart 2013, 19 (Lit.).

⁷⁷ Dort kommentiert der Sprecher Theon (H. OBSIEGER, Plutarch [s. Anm. 76]) die zitierte Stelle aus der Ilias: καλῶς Ὅμηρος πρῶτον ἔταξε τὰ παρόντα εἶτα τὸ μέλλον καὶ τὸ παρῳχημένον: ἀπὸ γὰρ τοῦ ὄντος ὁ συλλογισμὸς κατὰ τὴν τοῦ συνημμένου δύναμιν. Unterschiedliche Interpretationsansätze zur Theonrede bei H. OBSIEGER, Plutarch (s. Anm. 76) 156f. und T. THUM, Plutarchs Dialog De E apud Delphos. Eine Studie (STAC 80), Tübingen 2013, 161f.

⁷⁸ F. TÓTH, Das Tier, sein Bild und der falsche Prophet. Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Johannesoffenbarung 13 unter Einbeziehung des antiken Orakelwesens (BThSt 126), Neukirchen 2012.

⁷⁹ Vgl. M. KARRER, Motive (s. Anm. 11) 60f.

ßer unserem Gott?“⁸⁰ Offb 4,11 kontrahiert das zur Akklamation des himmlischen Hofes vor dem thronenden einen Gott: „Würdig bist du, der Herr und unser Gott.“ Die Abfolge von κύριος, καὶ und ὁ θεός ἡμῶν entspricht genau dem griechischen Psalm.⁸¹ Unsere Stelle ist daher einer der wichtigen Hinweise auf die Septuaginta-Benützung durch die Offb, was in der Auslegung der Offb wohl gerade deshalb fast unbekannt ist; denn die Parallele findet sich nicht über die normalerweise verglichene hebräische Bibel.

Zu nennen ist das, weil es in der Konsequenz auch die religiöse Verehrung des irdischen Herrschers verunmöglicht. Dieser hieß in Dokumenten zum Fiscus Judaicus κύριος („Herr“)⁸² und wurde spätestens nach dem Tod als Gott (θεός) verehrt. Die Offb muss sich dem schlechterdings verweigern. Ihr Gottesverständnis erzwingt den Gegensatz zum Kaiserkult, ob dieser Gegensatz nun das Hauptinteresse der Offb bildet (wie herkömmlich angenommen wird) oder ein Nebeninteresse (wie aufgrund der jüngeren Forschungen zu Offb 13 und zu Domitian möglich ist).⁸³ Die viel diskutierte Parallele von Offb 4,11 zu Suet, Dom 13,2 (*dominus et deus noster*) ist zwar für die Genese der Gottesprädikate in Offb 4,11 nicht maßgeblich, bleibt aber ein wesentliches Gegenüber.

Die ältere Forschung entnahm aus Suet, Dom 13,2, Domitian habe unmittelbar beansprucht, „unser Herr und Gott“ genannt zu werden. Erhaltene Dokumente aus der Zeit Domitians (Papyri etc.) enthalten diese Formel aber nicht. Daher ist Offb 4,11 wahrscheinlich nicht als direkte Antwort auf Domitians Anspruch formuliert, sondern als akklamatorische Summa nach Ps 17 LXX. Der Kontrast zum Domitianbild entsteht somit vor allem im Nachhinein. Die Vulgata allerdings bestätigt, wie nahe er dann liegt (dort Übersetzung *Domine et Deus noster*).⁸⁴

⁸⁰ Dazu E. BONS, Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}, in: H.-J. Fabry/D. Böhler (Hrsg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta 3. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel (BWANT 174), Stuttgart 2007, 182–202, hier 185–188.

⁸¹ Und sie hat keine andere vergleichbar enge Parallele in der vorneutestamentlich-jüdischen Literatur.

⁸² Es haben sich eine ganze Reihe von Quittungen ab der Zeit Vespasians erhalten. In ihnen findet sich κύριος für Vespasian (CPJ 160) und Titus (CPJ 181) nur je einmal, für Domitian häufiger (CPJ [188,] 189, 193), für Trajan fast durchweg. Nachweise bei M. HEEMSTRA, Fiscus (s. Anm. 45) 17.

⁸³ Wir können hier offen lassen, ob der „Thron des Satans“ von Offb 2,13 ein Heiligtum des Herrscherkultes meint (Übersicht über die Deutungen mit prononciierter Position bei T. WITULSKI, Johannesoffenbarung [s. Anm. 1] 250–278). Zur Diskussion um Offb 13 vgl. F. TÓTH, Tier (s. Anm. 78).

⁸⁴ Lit. in den Kommentaren, bei F. TÓTH, Kult (s. Anm. 13) 302f. und H.-G. GRADL, Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse (HBS 75), Freiburg i. Br. 2014, 230.

Verlassen wir damit die Beobachtungen am Corpus der Offb und wenden uns den zentralen theologischen Aussagen am Textanfang zu.

9. „Ich bin das Alpha und das Omega“

Der Name Gottes, das Tetragramm, wurde von Juden in der Regel nicht ausgesprochen. Doch verwendeten sie gelegentlich in einer griechischen Schriftfassung die Schreibung IAΩ (Lev 3,12 in 4QLXXLev^b).⁸⁵ Die entsprechende Aussprache verbreitete sich bei den Völkern. Diodorus Siculus und Varro kennen sie im 1. Jh. v. Chr.⁸⁶

Eine große Anzahl von Belegen, vom magischen Amulett des 1. Jh. v. Chr. bis zum Zauberpapyrus, führt in die Magie.⁸⁷ Ab ca. 200 ist daneben die Aussprache IAΟΥΕ belegt, die der heutigen Aussprache eher entspricht (vgl. auch Cl Al, Strom V,34,5).⁸⁸ Für die Offb müssen wir sie zeitlich und sprachlich zurückstellen.

Jüdisch war die Benützung der Aussprache und Schreibung IAΩ in der Zeit der Offb verpönt.⁸⁹ Unser Autor teilt diese Scheu und verwendet die Namensschreibung nicht unmittelbar. Aber er spielt mit dem Usus der Völker und bettet die Buchstaben dieses Namens an prominenter Stelle, bei der Selbstvorstellung Gottes in 1,8, in seinen Text ein, ein erneutes Indiz dafür, dass er sich an Leserinnen und Leser aus den Völkern wendet und mit deren Kenntnissen gut vertraut ist.

Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, spricht Gott in 1,8: „Ich bin das Alpha und das (lang ausgesprochene) O“; die Offb schreibt ὦμεγα nicht aus, weil diese Schreibung in ihrer Zeit noch nicht geläufig war.⁹⁰ Alle Teile dieses Satzes sind wesentlich. Denn das εἰμί enthält den Buchstaben und Laut I (am Ende und bei itazistischer Lesung gleichfalls im eröffnenden εἰ), ἄλφα das A und ὦ

⁸⁵ Der Text ist nur fragmentarisch erhalten: in Rekonstruktion ἐὰν δ[ὲ ἀπὸ τῶν αἰγῶν τὸ δῶρ]ον αὐτο[ῦ καὶ προσάξει ἔναντι I]AΩ (LXX-Hauptüberlieferung κυρίου). Kontexte bei R. J. WILKINSON, Tetragrammaton (SHCT 179), Leiden 2015, 54–65.

⁸⁶ Diod S, Bibl Hist I,94,2; Varro laut Joh Lyd, Mens 4,53,40.

⁸⁷ S. „IAO IAO IAO SABAOTH ADONAI“ auf einem magischen Amulett aus Emesa im 1. Jh. v. Chr. (R. KOTANSKY, Greek Magical Amulets I, Opladen 1994, 248–256), für die Zauberpapyri PGrM IV,593; XXXVI,35f.; CVI,1–10 u. ö.

⁸⁸ Weitere Belege und Erörterungen bei S. M. MCDONOUGH, YHWH (s. Anm. 2) 91–97.116–122.

⁸⁹ Kein einziger Beleg findet sich etwa bei Josephus. Vgl. S. M. MCDONOUGH, YHWH (s. Anm. 2) 111–116.

⁹⁰ Die Ausschreibung ὦμεγα entsteht in der griechischen Grammatik später, wohl erst byzantinisch: D. E. AUNE, Revelation (s. Anm. 21) 51, nach B. M. METZGER, Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Palaeography, Oxford²1991, 6f. Anm. 13.

das O des Gottesnamens.⁹¹ Die Leserinnen und Leser aus den Völkern dürfen so ein Wortspiel entdecken. Die Wendung ἐγώ εἰμι, „ich bin“⁹², eröffnet die Selbstpräsentation, wie sie es bei einer Gottheit erwarten (vgl. ἐγώ εἰμι in der Isisaretalogie Plut, Mor 26,9 = Is et Os 354C u. ö.), und enthält schon den ersten Buchstaben für die Anrufung des einen Gottes (das I). Dieser eine Gott ist – enthüllt er ihnen sodann – das Alpha und das O(mega), der erste und der letzte Buchstabe ihres griechischen Alphabets.⁹³ Er umfasst die Sprache, in der sich Gedanken bilden, und die Zahlen, die das Rechnen erlauben (die Antike verwendete die Buchstaben auch als Zahlzeichen).

Alles Denken, Reden und Rechnen vom alltäglichen bis zum religiösen Leben wurzeln in ihm und selbst Anfang und Ende der Zeit, sofern auch Zeit gezählt wird. Ein Teil der Handschriften fügt deshalb in 1,8 die Wendung ἀρχὴ καὶ τέλος (Anfang und Ende) hinzu. Sie wurde über Erasmus Teil des Textus receptus, ist aber nach heutigem Stand aus 22,13 nach 1,8 übertragen.

All das ist griechisch ausgedrückt und damit eine eindrückliche Bestätigung für den religionsgeschichtlichen Ort der Offb im kaiserzeitlichen Hellenismus, außerdem die älteste christliche Anspielung auf den Gottesnamen ΙΑΩ⁹⁴ und das Α und Ω der Buchstabenspekulation.

Anscheinend hat die Offb wenig Berührungsängste zur Magie, die in Formeln gern das Α (nicht ausgesprochen) und Ω hervorhob (z. B. Abrasax ΑΩ; PGrM V,363; Vokaldreiecke mit Spitzen in Ω und Α; PGrM V,82–90). Die Einbettung der Formel in einen größeren Zusammenhang und die Ausschreibung des Buchstabens Alpha genügen ihr zur Sicherung einer mehr als magischen Macht Gottes.

Beachten wir, dass 1,8 alle Vokale des ΙΑΩ anspricht, ergibt sich zudem die Möglichkeit, ein christologisches Detail stärker als bisher zu würdigen: Bei der Übertragung des Α und Ω auf Jesus in 22,13 lässt unser Autor das εἰμί aus.⁹⁵ D. h. Gott ist ΙΑΩ (εἰμί ἄλλα ὦ), und Jesus repräsentiert das. Auch er ist Α und Ο für alles Denken; und doch trägt er nicht den Gottesnamen wie der Vater.

⁹¹ Die Auslegungen der Kommentare (je z. St.) berücksichtigen in der Regel das εἰμί nicht und übersehen damit diesen wichtigen Akzent.

⁹² Vgl. Gen 17,1; Ex 3,14; Jes 43,10 u. ö.

⁹³ Ältere Forschung suchte gerne nach einer Ableitung über den ersten und letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets, א (aleph) und ת (tav). Das scheiterte, da sich das Ω nicht als Umschrift für ת eignet (das bräuchte „T“; s. Ps 118,169 LXX). Auch die Faszination durch die Bezeichnung Gottes als „Wahrheit“, אמת, mit dem ersten, mittleren und letzten Buchstaben des hebr. Alphabets ist nicht vor dem 3. Jh. belegt; MekhJ Ex 23,13b; BerR 81,2.

⁹⁴ Der später im Christentum auch als Iahō gelesen wird: B. D. EERDMANS, *The Name Jahu* (OTS 5), Leiden 1948, 1–29.

⁹⁵ א und Α schreiben übereinstimmend ἐγὼ τὸ ἄλλα καὶ τὸ ὦ. In C ist die Stelle nicht erhalten.

Interessant ist zudem der Vergleich mit einer anderen Namenspekulation der Zeit. In der Orakelstätte von Delphi war an prominenter Stelle ein „E“ – im antiken Alphabet gelesen als „ei“⁹⁶ und damit wie „du bist“ – angebracht, das zur Deutung herausforderte. Plutarch formuliert eine Reihe solcher Deutungen im erwähnten Dialog über das E von Delphi. Eine davon knüpft an die Seins-Aussage an (Kap. 20): Zwingend müsse man sagen „Gott ist“ (ἔστιν ὁ θεὸς χρῆ φάναί; Mor 393A). Der Zuruf „Du bist“ (εἶ) besage aber mit dem Namen Apolls verbunden noch mehr. Der Hauptname des Gottes, Apoll, nämlich drücke (zusammengesetzt aus dem Alpha privativum und „pol“, „viel“⁹⁷) die Ablehnung jeder Vielheit aus, mithin „Du (der Gott)⁹⁸ bist eines“ (εἶ ἓν; 393B), und sein weiterer Name IHIOC (abgeleitet wahrscheinlich aus dem η ιε-Ruf des Paian) unterstreiche dies; Plutarch versteht den Namensbestandteil ἰός als „einer“ (393C). Apoll wird, kunstvoll begründet durch Buchstaben- und Namenspekulation, zum einen Gott schlechthin,⁹⁹ und IHIOC gegenüber zum ΙΑΩ.

Es wäre vermessen, dem Autor der *Offb* eine Kenntnis solcher Spekulationen über Apoll zuzuschreiben, auch wenn die Motive, die Plutarch aufnimmt, älter sind. Doch ganz ausschließen dürfen wir es nicht, und auf jeden Fall erfahren Leser und Leserinnen, die sie kannten, implizit: Der Name ΙΑΩ ist IHIOC und dem Paian IHIE¹⁰⁰ an Kraft der Vokale überlegen, da beide apollinische Äußerungen nicht vom Anfang zum Ende des Alphabets reichen. Der Gott, der aussagt „ich bin“, überragt den Apoll, dem in Delphi „Du bist“ zugerufen wird. Er allein ist einzig. Der Kontrast zu Apoll, den wir beobachteten, erhält eine markante Pointe.¹⁰¹

⁹⁶ H. OBSIEGER, Plutarch (s. Anm. 76) 21.

⁹⁷ Vgl. 388F (Kap. 9); H. OBSIEGER, Plutarch (s. Anm. 76) 205f.

⁹⁸ Im Satz geht ein Δία voraus, sodass Zeustradition die Aussage erleichtert.

⁹⁹ Vgl. H. OBSIEGER, Plutarch (s. Anm. 76) 34f.352f.

¹⁰⁰ Der häufig belegt ist: Aristoph, *Vesp* 874 usw.

¹⁰¹ Ein weiterer Kontrast kommt hinzu, falls das Sator-Rotas-Palindrom, das unter anderem in Pompeji gefunden wurde, schon im 1. Jh. unter anderem so aufgelöst wurde, dass ein A und O entstand. Es ließ sich dann auf eine dritte Vatergottheit oder Saturn (Sator) beziehen (ein Bezug aufs christliche Vaterunser ergibt sich erst sekundär). Auch diese dritte Gottheit aber würde vom A und O des einen Gottes in den Schatten verwiesen. Vgl. U. ERNST, *Carmen figuratum. Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters* (Pictura et Poesis 1), Köln 1991, 429–49; H.-P. MATHYS, *Das Astarte-Quadrat*, Zürich 2008, 13–42 u. a.

10. Der Pantokrator

Gott ist – endet Offb 1,8 – ὁ παντοκράτωρ, „der Allherrscher“. Dieses Prädikat entstand im hellenistischen Judentum¹⁰² als Äquivalenz zu Jahwe Zebaoth und El Schaddaj, zwei schwer verständlichen und durch das Prädikat keineswegs unmittelbar übersetzten Ausdrücken (Jahwe Zebaoth wäre eher „Herr der Heerscharen“; die Grundbedeutung von El Schaddaj ist nicht sicher zu klären). Wir haben also von vornherein eine Gräzisierung vor uns. Sie wurde dadurch erleichtert, dass das Adjektiv *πανκρατής*, „allherrschend“, griechisch als Gottesbeschreibung vertraut war (für Zeus z. B. in Aesch, Eum 918),¹⁰³ das Nomen aber religiös vor unserer Zeit kaum verwendet wurde¹⁰⁴ (ganz ohne außerjüdisch-ägyptische Parallelen, wie früher behauptet wurde, ist es allerdings nicht)¹⁰⁵.

Das griechische Judentum benützte das Prädikat, um die überragende Macht Gottes (des Herrn der himmlischen Heerscharen) auszudrücken, und bezog durch eine ägyptische Sprachassoziation außerdem die Inhaberschaft des höchsten Gottesthrons ein.¹⁰⁶ Die Offb bricht dem Prädikat im ersten

¹⁰² Bes. gewichtig in der LXX-Übersetzung des Dodekapropheten (Am 3,13 usw.). Eine detaillierte Untersuchung der Verwendung von Pantokrator in der LXX liefert C. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69), Leiden 2007, bes. 240–250.

¹⁰³ Interessant könnte auch der Kult des Zeus Pankrates aus dem 4./3. Jh. v. Chr. sein; vgl. C. ZIMMERMANN, Namen (s. Anm. 102) 234.

¹⁰⁴ Die Rekonstruktion in POxy 2164 ist fraglich. Nur ägyptische Belege beginnen vor der Offb (vgl. SEG VIII 548,1–3; C. ZIMMERMANN, Namen [s. Anm. 102] 236–238). Belege aus dem Umkreis um die Adressatenregion der Offb sind jünger als die Offb, nämlich 2./3. Jh. (Zeus als Pantokrator). Die Verteilung der Belege erklärt sich am einfachsten, wenn sich die Vorstellung im Judentum (etwas früher) und im nichtjüdischen Religionsraum (etwas später) strukturparallel, aber untereinander unabhängig entwickelte.

¹⁰⁵ Zu den etwas jüngeren Belegen vgl. NDIEC 5 (1989) 144; W. BRASHEAR, Vier Berliner Zaubertexte. Nr. 1: Anrufung an Sarapis, in: ZPE 17 (1975) 25–27 (3.–4. Jh.; *παντοκράτωρ* in Z. 4 unvollständig erhalten, aber rekonstruierbar durch Vergleich mit PGrM XII, 250) und G. F. CHIAI, Allmächtige Götter und fromme Menschen im ländlichen Kleinasien der Kaiserzeit, in: Millennium 6 (2009) 61–106, hier 79f. (dort auch zur Anrufung „Kyrie Pantokrator“ in SEG L 1233 [3. Jh.], die jüdischer oder christlicher Herkunft sein kann). – Für diesen Hinweis danke ich M. Öhler, Wien.

¹⁰⁶ Vgl. M. GÖRG, Art. Zebaoth, in: NBL 3 (2001) 1174f.; R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen 2011, 160–180; S. KREUZER, Art. Zebaoth, in: WiBiLex (2013) <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/-anzeigen/details/zebaoth-3/ch/ab07f34890998b290138d1a26bdb7a92/> (abgerufen am 28.1.2014).

Christentum Bahn,¹⁰⁷ anders als Paulus und der Jakobusbrief (in diesem Fall eine bemerkenswerte Allianz) vermeidet sie die partielle Transkription κύριος σαβαώθ (Röm 9,29; Jak 5,4). Inhaltlich aktualisiert sie die Motive aus dem griechischen Judentum: Der eine Gott, der in seinem Namen alles umfasst,¹⁰⁸ hat in ihr überwältigende Macht und Gewalt. Er nimmt diese Macht von seinem Thron aus wahr (deshalb die Pantokrator-Akklamation in der Szenerie des Thronsaals 4,8)¹⁰⁹ und übt sie gegenüber allen Völkern aus (15,3 kombiniert die Prädikate des παντοκράτωρ und des βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν). Die Vorliebe der Offb für unser Prädikat erklärt sich nicht zuletzt durch diesen Universalismus.

So prägnant ist die griechische Ausdrucksweise, dass zu erwägen ist, ob die Offb einen Beiton belebt, der griechisch vom Adjektiv παγκρατής ausgeht. Dieses drückt häufig die Allmacht im Sinne des Alles-Erhaltens aus (ableitbar von der Hauptbedeutung des Verbs κρατεῖν mit akkusativischem Objekt),¹¹⁰ so in der berühmten Eröffnung des Zeushymnus von Kleantes: „Gegrüßt seist du, [...] du ewig Allherrschend-Allerhaltender, Zeus, Fürst der Natur, der du mit Gesetz alles lenkst“ (Z. 1–3 im Auszug; [...] παγκρατὲς αἰεὶ, Ζεὺ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν, χαῖρε).¹¹¹ Im Judentum verwendete der Aristeasbrief diese Nuance und verlangte, „des Gottes zu gedenken, der herrscht und bewahrt“ (μνημονεύειν τοῦ κρατοῦντος θεοῦ καὶ συντηροῦντος; Arist 157); Gott äußert seine Macht in Bewahrung und Geschichte (παντοκράτωρ folgt in Arist 185).¹¹² Religionsgeschichtlich wäre ein solcher Einfluss also gut denkbar.¹¹³

¹⁰⁷ Die Offb enthält 9 der 10 neutestamentlichen Belege. Der zehnte, 2 Kor 6,18 lehnt sich an 2 Kön 7,8 an. Die paulinische Herkunft von 2 Kor 6,18, ist umstritten (C. ZIMMERMANN, Namen [s. Anm. 102] 257–259).

¹⁰⁸ Das A und O steht in 1,8 vor „Pantokrator“.

¹⁰⁹ Weitere Aspekte bei R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, Gott (s. Anm. 106) 197–199.

¹¹⁰ Vgl. H. HOMMEL, Pantokrator, in: ThViat 5 (1953/54) 322–378, wieder in DERS., Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum, 2 Bde., Tübingen 1983–84, Bd.1, 131–177; C. ZIMMERMANN, Namen (s. Anm. 102) 235, weist etwas anders auf die Nuance κρατεῖν mit Akkusativ im Sinne von „erobern“, „das Eroberte behalten“ hin.

¹¹¹ Da die Aussage auf das ewige Lenken des Zeus ausgelegt ist, ist in ihr die Erhaltung der primäre Aspekt in der universalen Herrschaft des Zeus.

¹¹² Arist. 185 bezieht sich auf das geschichtliche Handeln Gottes: Πληρώσαι σε, βασιλεῦ, πάντων τῶν ἀγαθῶν ὃν ἔκτισεν ὁ παντοκράτωρ θεός.

¹¹³ Und das auch, wenn wir auf Hommels Erwägungen stoischer Einflüsse im Prädikat und in Offb 1,8 verzichten (H. HOMMEL, Pantokrator [s. Anm. 111] 337–340 / Sebasmata [s. Anm. 111] 143–145); vgl. aber J. BAUKE-RUEGG, Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie (TBT 96), Berlin 1998, 369–372.

Dennoch zögert die Mehrheit der Forschung derzeit, den Aspekt der Erhaltung im Pantokratorverständnis der Offb groß zu schreiben; zu sehr scheint der Text auf das rasche Ende der Zeit und Geschichte und Kritik an den irdischen Herrschern angelegt, die im römischen Kaisertum die Macht eines Autokrators beanspruchen.¹¹⁴ Andererseits schließt das rasche Ende nicht aus, dessen zu gedenken, dass Gottes Wege auch in der Zeit gerecht und wahr sind (so Offb 15,3, gelesen vor dem Hintergrund von Dtn 32,4 und Ps 145,17). Berücksichtigen wir das, liegt der Hauptton von παντοκράτωρ in der Offb bei der Herrschaft Gottes,¹¹⁵ einer Herrschaft über Juden und Völker (ableitbar von κρατεῖν mit Genitiv; die Vulgata übersetzt in 1,4 usw. semantisch bewusst *omnipotens*). Aber wir dürfen den Nebenton, Gott erhalte vor dem Ende, was er schafft, nicht ganz ausklammern (lateinisch wäre das der *omnitens*).

11. Der ist und der war und der kommt

Wenden wir uns zuletzt der bedeutendsten Gottesbezeichnung der Offb zu, dem Prädikat „der ist und der war und der kommt“ (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος). Im Neuen Testament hat es keine Vorläufer.¹¹⁶ Unser Autor aber stellt es an den Anfang des Werkes (in 1,4 sowie die Mitte des besprochenen Verses 1,8). Danach wiederholt er es mehrfach in Varianten (ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος; 4,8; ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν; 11,17; 16,5). Er ist sich des Rangs der Aussage bewusst und hebt sie hervor.

Ex 3,14			Plato
MT	LXX	Aquila, Theod.	Tim. 27d
<p>אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה</p> <p>אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה</p> <p>Neue Zürcher Bibel:</p> <p>Da sprach Gott zu Mose:</p> <p>Ich werde sein, der ich sein werde.</p>	<p>καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν</p> <p>ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν</p> <p>LXX.D (Übersetzung Roloff / Schaper / Weber):</p> <p>Da sagte Gott zu Mose:</p> <p>Ich bin der Seiende.</p>	<p>ἔσομαι <ὸς> ἔσομαι</p> <p>Ich werde sein, (der) ich sein w(erde)</p>	<p>τὸ ὄν αἰεὶ</p> <p>das ewig Seiende</p>

¹¹⁴ Zu diesem kritischen Akzent bes. C. ZIMMERMANN, Namen (s. Anm. 102) 238–240 (vgl. 252–254).

¹¹⁵ Vgl. M. BACHMANN, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons „pantokrator“ (SBS 188), Stuttgart 2002, bes. 19–21.189.

¹¹⁶ Selbst der Hebr verfährt vorsichtiger und wählt mit dem betonten ἔστιν in 11,6 allenfalls eine Anspielung auf Ex 3,14.

Wieder gehört die Aussage vor hellenistischen Hintergrund. Das ergibt sich schon aus ihrem Ausgangspunkt beim $\acute{o} \acute{o}\nu$ aus der Septuaginta. Überdeuten wir freilich den dortigen Anfang nicht. Der griechische Übersetzer von Ex 3,14 fand einen hebräischen Relativsatz vor: $\text{אֲשֶׁר אֶהְיֶה}:$ und übertrug die Verbform in ein gnomisches Partizip Präsens ($\acute{o} \acute{o}\nu$, der dauerhaft und schlechthin Seiende). Der Übersetzer verstand das aber nicht als im strengen Sinne ontologische (über das Sein nachdenkende) Aussage und Brückenschlag zur Philosophie. Die Philosophie nämlich dachte über das Sein abstrakt und nicht personal nach. Plato hatte deshalb in seiner berühmten Formulierung aus dem Timaios gut ein Jahrhundert vor unserem Übersetzer das abstrahierende Partizip Neutrum gewählt und über „das ewig Seiende“ ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu \acute{\alpha}\epsilon\iota$) geschrieben. Alle personalen Aussagen hatte er in das dem untergeordnete metaphorische Feld verwiesen. Der Übersetzer des Exodusbuches ignorierte diesen Ansatz. Er dachte nicht platonisch, selbst wenn er platonische Tradition kannte, was ein Teil der Forschung erwägt.¹¹⁷

Die sogenannten jüngeren Übersetzungen der Stelle bilden die hebräische Syntax im Übrigen genauer ab und verstehen die hebräische Präformativform ingressiv: „ich werde sein, der ich sein werde“ ($\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota \acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\mu\iota[\alpha\iota]$: Aquila, Theodotion; ähnlich die meisten heutigen Übersetzungen des hebräischen Textes). Das verstärkt, sei es absichtlich oder unabsichtlich, die Differenz zum platonischen Partizip Präsens.

Die Differenz zur Philosophie blieb lange bestehen. Denn die Schriften der Septuaginta griffen die personale Formulierung des Exodusbuches auf.

Die Übersetzung des Jeremiabuches (Jer 1,6; 4,10; 14,13; 39[32],17 ed. Ziegler vs. Rahlfs) verwendete $\acute{o} \acute{o}\nu$ ausschließlich in der Anrede, so dass es dort fast wie ein indeklinabler Eigenname wirkt. Der zweite Rezeptionstext, das wahrscheinlich unmittelbar vorneutestamentliche Weisheitsbuch, belegt den Akkusativ $\tau\acute{o}\nu \acute{o}\nu\tau\alpha$ (Weish 13,1), so dass wir nebenbei erfahren, dass $\acute{o} \acute{o}\nu$ syntaktisch noch nicht allgemein wie ein Eigenname erstarrt war.

Die Philosophie dagegen ging bis zum 1. Jh. anders vom Neutrum $\acute{o}\nu$ aus. Vorneutestamentliche Belege sind weniger verbreitet als erwartet, vielleicht wegen der Schwierigkeit, im Begriff des $\acute{o}\nu$ material Seiendes und die Idee eines vor aller Materie Seienden zu unterscheiden.¹¹⁸ Doch das Interesse im

¹¹⁷ Aus der umfangreichen Diskussion seien genannt: COLLECTIVE: Dieu et l'êtré. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24, Paris 1978 (darin A. CAQUOT, Les énigmes d'un hémistiche biblique, 17–26, bes. 19–20 und Beiträge unter anderem von M. Harl); M. RÖSEL, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, in: VT 48 (1998) 49–62, 55f.; S. M. McDONOUGH, YHWH (s. Anm. 2) 131–137 und die weitere bei A. LE BOULLUEC/P. SANDEVOIR, L'Exode (La Bible d'Alexandrie 2), Paris 1989, 92 z. St. sowie F. SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001, 253, genannte Lit.

¹¹⁸ Die Belege für die neutestamentliche Zeit gehören im Wesentlichen zur Stoa: vgl. bes. SVF II,117 Frg. 329 (Alexander von Aphrodisias) und schon weiterreflektiert Chry-

1. Jh. ist nachgewiesen hoch. Philo prüfte erstmals, wie personale und ontologische Auffassung miteinander zu verbinden seien; er verwendet daher ὢν und ὄν, allerdings eher vielschichtig als in einem geschlossenen Konzept.¹¹⁹ Seneca wählte lateinisch zur Reflexion anders noch einmal ausschließlich das Neutrum (im Relativsatz *quod est*, weil das lateinische Partizip nicht eindeutig wäre), und nannte als ersten der nach Plato zu berücksichtigenden Aspekte, dass das abstrakt Seiende sich den Sinnen entziehe (ep. 58,11f.16–22).¹²⁰

Angesichts der Verbreitung der Reflexionen um das ὢν und ὄν und ihrer Relevanz für das Gottesverständnis müssen wir damit rechnen, dass der Autor der Offb, der unseren Begriff so auffällig ins frühe Christentum einbringt, zumindest einzelnen Aspekten der Diskussion begegnet war (ohne dass er Plato, Seneca oder Philo gelesen haben musste). Er aber ignoriert das Neutrum, wählt das Maskulinum und verwendet es indeklinabel wie einen Eigennamen. Demnach ist Gott strikt „der Seiende“ und als Person, nicht als Abstraktum zu denken. Der Autor der Offb verhält sich traditionsbewusster und philosophiekritischer als Philo.

Gleichwohl ist ein Punkt schön mit Philo zu vergleichen: Offb 1,8 verwendet zusammen mit ὁ ὢν κτλ. die Prädikate κύριος und θεός. Philo, Abr 121 versteht diese Prädikate explizit als eine Entfaltung der Bezeichnung „der Seiende“ (ὁ ὢν); θεός, „Gott“ drücke dessen schöpferische Kraft aus (weil θεός nach τῆναι zu deuten wäre), κύριος, „Herr“ die königlich regierende (nach κρατεῖν). Beide Aspekte sind uns im Gottesverständnis der Offb begegnet. Daher ist zu erwägen, dass unser Autor die Akzente ähnlich setzt.

Blicken wir ausnahmsweise außerdem in spätantike Zeit voraus. Eine Gemme aus dem Adressatenraum der Offb (Ephesus?), die als Amulett benützt wurde und 1912 in Smyrna in den Antikenhandel kam, ruft Adonai an, bei dem Myriaden von Engeln stehen, und nennt ihn am Höhepunkt (vor einer Zauberformel) ὁ ὢν γὰρ εἶ („der Seiende bist du“). Die Gemme ist jüdischer Herkunft (verso hebräisch), nicht genau datiert und verwendet das εἶ ähnlich zu 2 Kön 7,29.¹²¹ Interessanterweise wählt sie den Karneol als Material; wie die Offb ist der Träger / die Trägerin fasziniert vom edlen Stein der Umwelt. Und wie in der Offb entsteht stillschweigend ein Kontrast zum Gott von Delphi, den die Völker mit „Du bist“ grüßten, wie wir sahen. Spuren des Milieus, in dem die Offb entstand (auch die Angelologie etc.), setzen sich hier fort.¹²²

sipp (nach Stobäus), SVF II,152 Frg. 471. (Weiteres und Lit. bei S. M. MCDONOUGH, YHWH [s. Anm. 2] 32–34.) Ciceros Skizze einer epikureischen Auseinandersetzung mit dem Timaios in Nat Deor 18.30–32 verzichtet auf den Begriff.

¹¹⁹ Z. B. so, dass der Seiende der Grund für den Unterschied zwischen Seiendem und Nichtseiendem ist: Philo, Vit Mos I 75. Vgl. Philo, Mut Nom 7–10.14; Poster C 167; Som I 230f. usw.; zur Diskussion bes. L. A. MONTES-PERAL, Akataleptos Theos. Der unfassbare Gott (ALGHJ 16), Leiden 1987, 4–74 und D. ZELLER, Studien zu Philo und Paulus (BBB 165), Göttingen 2011, bes. 24f. (je Lit.).

¹²⁰ Vgl. S. M. MCDONOUGH, YHWH (s. Anm. 2) 34–36 (Lit.).

¹²¹ Εἶ ist dort Zusatz gegenüber dem MT; F. SIEGERT, Bibel (s. Anm. 117) 254.

¹²² Zu ᾧ μυριάδες ἀγγέλων (scl. ἀγγέλων) παρεστήκασιν (Vorderseite Z. 6f. des Amuletts) vgl. Offb 5,11. Zur Gemme s. J. KEIL, Ein rätselhaftes Amulett (WienerJ [JÖAI] 32),

Das zweite Glied der Wendung, ὁ ἦν, ist grammatisch noch auffälliger. Denn es kombiniert den Artikel eines Nomen (Eigennamens) mit einer Präteritalform. So müssten wir genauer übersetzen „der ›es war‹“ (oder ›er war‹). Kennerinnen und Kenner der philosophischen Diskussion stutzen. Denn Plato hatte im Timaios die Diskussion darüber eröffnet, wie das ὄν sich zur Zeit verhalte, und formuliert, wir (menschlichen Gesprächspartner) würden ihm Zeitformen zumessen, unter anderem „das es war“ (τὸ ἦν), obwohl dem Seienden seiner Ewigkeit und seiner Überlegenheit über die Zeit wegen, allein die Aussage gebühre, es sei (37e–38a; dort τὸ τ' ἦν, ἦν und τὸ δὲ ἦν). Im 1. Jh. spitzte Ammonios laut Plutarch die Position Platos zu und setzte das Sein aller Zeitlichkeit (der die Menschen unterworfen sind) entgegen (De E apud Delphos 19).¹²³ Das ist philosophisch eine Konsequenz aus dem Abstraktum und dem Unterschied zwischen Sein und Seiendem, würde jedoch angewandt auf den biblischen Gott bedeuten, dass seine Transzendenz ihn von seinen Geschöpfen und ihrem Leben in der Zeit strikt trennt. Die Offb widersetzt sich dem und schreibt sogar den Gegensatz fest: Gott sei trotz seiner Transzendenz der Seiende gerade so, dass er sich in die Zeitlichkeit begeben. Die Personalität Gottes eröffnet nach unserem Autor eine theologisch und philosophisch hochrelevante Nähe des Gottes zur Geschichte, der als der Seiende Grundlage allen Seins ist.

Ob unser Autor diesen Akzent bewusst als Korrektur an der Philosophie seiner Zeit setzte, mag offen bleiben (das auffällige ἦν legt dies freilich nahe). In jedem Fall entsteht umgekehrt eine intensive Berührung zu den personal gedachten Göttern der Völker. Denn sie wirken in die Zeit. „Ich bin alles, was geworden ist, ist und sein wird“, behauptet Isis von sich (Plut, Mor 26,9 [= 354C; Is et Os 9]), und Zeus preist eine etwas jüngerer Quelle: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o großer Zeus“ (Paus X,12,10: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσσεται, ὃ μεγάλη Ζεῦ).¹²⁴

Umso wichtiger ist die dritte Aussage der Wendung aus der Offb: Gott kommt, er ist ὁ ἐρχόμενος (statt des Futurs „er wird sein“ aus den Vergleichsstellen). Das ist durch Jes 41,4 LXX vorbereitet,¹²⁵ aber so prägnant formuliert, dass wieder ein philosophischer Vergleich naheliegt. Aristoteles benützte nämlich das Präsens „er kommt“ in seiner berühmten Reflexion über die Zeit (Phys IV,10–14), um die Zeitstufen zu differenzieren. Jemand komme, heißt demnach, er sei schon unterwegs und unter der Perspektive des jetzigen

1940, 79–84; R. SCHWINDT, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148), Tübingen 2002, 304.

¹²³ = Mor 392E–393A, Erwähnung des ἦν in 393A. Diskussion bei T. THUM, Dialog (s. Anm. 77) 290–296 und H. OBSIEGER, Plutarch (s. Anm. 76) 33f.333–344.

¹²⁴ Weitere Quellen bei S. M. MCDONOUGH, YHWH (s. Anm. 2) 41–57.

¹²⁵ Dort heißt es „ich Gott bin der erste und auf das Kommende zu bin ich“ (ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἰμι).

Eintreffens zu sehen. Nur das Futur „er wird kommen“ verweise auf die etwas spätere Zukunft (die Zukunft in unserem heutigen Sinn).

Aristoteles (Phys IV,222a) formuliert also abweichend vom heutigen Zeitempfinden: ἤξει νῦν, ὅτι τήμερον ἤξει ἦκει νῦν, ὅτι ἦλθε τήμερον / „(das Futur) er wird jetzt kommen (besagt), dass er heute kommen wird; (das Präsens) er kommt (besagt,) dass er heute kam“. Das griechische Wort „er kommt“ umfasst das deutsche Wort „er ist gekommen“ mit.¹²⁶

Nichts spricht dafür, dass der Offb-Autor diese Aristotelespassage kennt, denn er gebraucht das Verb ἐργεσθαι, nicht ἦκειν. Doch die Beobachtung zur Tempusform oder besser zum Aspekt des Verbs ist allgemeingriechisch und daher zu beachten. Gott ist demzufolge in der Offb „der Kommende“ (Präsens), weil er nicht erst in Zukunft erscheint, sondern schon unterwegs ist und daher im Jetzt bei den Seinen eintrifft, wenn sie dies nur realisieren.

Unsere Formel schafft damit das entscheidende Gegengewicht zur Transzendenz Gottes, die der Offb ansonsten so wichtig ist. Denn das Kommen Gottes sorgt nun entscheidend dafür, dass der transzendente Gott nicht so fern rückt wie das abstrakte Sein dem konkreten Seienden in der Philosophie und auch näher kommt als die griechisch-römischen Götter. Unser Autor formuliert eine höchst selbständige und höchst gewichtige Theologie und befindet sich auf der Höhe von Reflexionen seiner Zeit, selbst wenn wir offenlassen müssen, ob er philosophische Traditionen der Völker unmittelbar kennt und sich bewusst mit ihnen auseinandersetzt.

12. Fazit

In einem großen Bogen beobachteten wir in unserem Beitrag Berührungen mit griechischen Traditionen über Zeus (Thronbild etc.), dann Kontroversen (mit dem Jupiter Roms, Apoll etc.), schließlich trotz der Konflikte wieder Berührungen (die Berücksichtigung des griechischen Namens ΙΑΩ etc.) und am Ende eine höchst selbständige, trotzdem vorzüglich zur antiken Philosophie- und Theologiegeschichte korrelierbare Reflexion über den Gott, der ist, war und kommt. Fassen wir die entscheidenden Aspekte in fünf Punkten zusammen:

1. Situation: Das Gottesverständnis der Offb antwortet (wie wohl jeder theologische Entwurf) auf eine spezifische Situation. Zwei Entwicklungen muss der Autor bewältigen, zum einen die Zerstörung des Heiligtums in Jerusalem, die die Nähe des Gottes Israels sinnlich bekundet hatte, und zum anderen die Ausweitung der Verehrerschaft dieses Gottes auf alle Völker. Der Autor der Offb entscheidet sich daraufhin für eine bewusste

¹²⁶ H. WAGNER, Aristoteles. Physikvorlesung, Darmstadt 1967, 120, überträgt ἦκει νῦν mit „er ist jetzt gekommen“.

Universalisierung. Der eine Gott, ursprünglich der Gott der Väter Israels, wird zum Herrn über Israel und Völker. Universalisierende Prädikate – der „Allherrscher“ und „König der Völker“ – pflegt er. Partikularisierende Prädikate – der „Gott der Väter“ etc. – vermeidet er.

2. Konkretion: Durch die Universalisierung begegnen sich die Vorstellungen über den einen Gott Israels und über die Götter der Völker. Die Antike ist gewohnt, in einem solchen Fall Äquivalenzen zu entdecken und zu schaffen. Unser Autor wagt es, dieser Struktur ein beträchtliches Stück zu folgen. In einer Fülle von Konkreta stellt er Beziehungen des Gottesbildes insbesondere zu Traditionen über Zeus her, angefangen beim Thron im Himmel und bis hin zur Begleitung durch den Adler und eine Gestalt des Sieges. Manchmal wird die Konkretion fast zu dicht (so in der Materialität des Thronenden 4,3). Doch fängt er das durch Abweichungen auf und federt es durch Überbietungen ab (trotz Materialität wird der eine Gott in 4,3 nicht selbst sichtbar; über Zeus hinaus hat er mehr Begleitwesen etc.). Die Konkreta konstituieren daher eine Religionsbegegnung ohne Verschmelzung der Götter.
3. Abstraktion: Eine Religionsbegegnung verlangt gleichwohl, mehr das Nahe und Vergleichbare als das Trennende zu sehen. Deshalb abstrahiert unser Autor von manchen Zügen des Zeus (namentlich dessen aristokratischer Sozialität und Zeugungskraft), aber auch von einzelnen Traditionen Israels. Er legt alles Gewicht auf den himmlischen, transzendenten Gott, der von seinem Thron aus über Völker und Israel regiert, und stellt Traditionen, die für den irdischen Tempel wichtig gewesen wären, zurück (bis hin zum Verzicht darauf, im neuen Jerusalem einen Tempelbau, der den verlorenen Tempel Jerusalems erneuern würde, zu sehen). Diese Abstraktion erlaubt ihm am Ende, den Verlust des konkreten Tempels vor allem als Chance zu sehen. Denn der eine Gott wohnt nun nicht mehr in einem Bau, der irdisch verginge (wie nicht nur der Jerusalemer Tempel, sondern auch der Haupttempel Roms mehrfach verging), sondern ist im neuen Jerusalem, der Stadt der Vollendung, überall gegenwärtig und begegnet jedem von Angesicht zu Angesicht.
4. Kontrast: Würde die Religionsbegegnung nur Nähe und Transzendenz herausstellen, würden sich Spezifika der eigenen Religion verlieren. Um dem zu entgehen, hebt unser Autor gegenläufig Kontraste hervor und vermeidet selbst naheliegende Äquivalenzen. Weil Zeus hört, verzichtet er darauf, das Hören des einen Gottes zu formulieren, und weil Jupiter als „Retter“ oder „Wächter / Beschützer“ gilt, vermeidet er letztere Prädikate, obwohl sie hervorragend ausdrücken würden, dass alle Rettung bei dem einen Gott steht. Der Kontrast verstärkt die Tendenz der Offb zur Transzendierung Gottes.
5. Reflexion: Der ferne Gott, den unser Autor so transzendiert, ist nach der Überzeugung Israels und der ersten Christen gleichwohl nahe, eine Über-

zeugung, die unser Autor teilt. Er stellt sich daher der Aufgabe, diese Spannung zu bewältigen, und wird neben einem Autor der Bilder zu einem Autor gedanklicher Impulse. In der Gestalt des Gottesnamens, den Griechen und Römer kennen, dem $\text{IA}\Omega$, gewahrt er das Alpha und Omega, Anfang und Ende alles Rechnens, Sprechens und Überlegens. Das erlaubt, den Kontrast zwischen Nähe und Ferne im Wirken dieses einen Gottes zu verankern. Mehr noch, dieser eine Gott ist nach dem Wissen des griechischen Judentums der schlechthin Seiende. Es gibt daher kein Seiendes, das jenseits Gottes wäre, es gibt den Gang der Geschichte nur durch ihn und transzendente Ferne nur so, dass Gott selber sie durch sein Kommen aufhebt.

Überschauen wir diese Gesichtspunkte, ist die Offb religions- und theologiegeschichtlich hochbedeutsam. Sie enthält bemerkenswerte bildliche und hohe reflektierte Theologie und stellt sich in beidem der Aufgabe, das Gottesverständnis Israels im großen Umbruch der frühchristlichen Zeit aktuell zu formulieren.