

„Und einen Tempel sah ich nicht in der Stadt ...“ (Offb 21,22)

Eine bessere Welt – mit einer anderen Art von Religion

Sabine Bieberstein

Ist eine Welt ohne Religion nicht die bessere? Wer ehrlich auf die Menschheitsgeschichte bis hin zu unserer Gegenwart schaut, wird diese Frage zumindest nicht leichtfertig verneinen. Fanatismus und Hass scheinen regelmäßige Begleiterscheinungen von Religion zu sein, Gewalt und Zerstörung nicht selten ihre Auswüchse. Menschenverachtung, Intoleranz, Denkverbote, Bevormundungen und Einschränkungen von Freiheit sind nur einige wenige weitere Stichworte, die genannt werden können. „Das Heilige und das Gute sind nicht dasselbe, zumindest nicht für die, die dem Heiligen anderer zum Opfer fallen.“¹ Wäre also alles besser ohne Religion(en)?

Natürlich ist es – wie könnte es auch anders sein – so einfach nicht. Hier kann und soll auch nicht diese Frage generell beantwortet, sondern vielmehr ein Text ins Zentrum gestellt werden, der ein Paratext für eine „bessere Welt“ ist: die Vision vom neuen Jerusalem in Offb 21,1–22,5. Um es gleich vorwegzunehmen: Es ist keine bessere Welt *ohne Religion*. Das wäre auch ziemlich unbiblich. Vielmehr spielt die Präsenz Gottes und des Lammes eine zentrale Rolle, ja die neue Stadt ist als Ganzes Ort der Anwesenheit Gottes. Doch ist es bemerkenswert, wie diese Anwesenheit Gottes im Text konzipiert wird und was dies für die Vision dieser neuen Gesellschaft bedeutet.

Die letzte große Vision der Johannesapokalypse

Offb 21,1–22,5 ist die letzte große Vision innerhalb der Johannesapokalypse. Sie setzt die Reihe der Visionen seit Offb 19,11 fort und schließt sie mit der ausführlichen Schilderung des neuen Jerusalem im Rahmen eines neuen Himmels und einer neuen Erde ab. Ab Offb 22,6 folgt dann der Buchschluss, der verschiedene Motive des Buchanfangs wieder aufnimmt und auf diese Weise mit Offb 1,1–8 einen literarischen Rahmen um das Buch bildet.²

Offb 21,1 setzt mit der Wendung „*kai eidon*/und ich sah“ ein und signalisiert damit – wie bereits zuvor Offb 19,11.17.19; 20,1.4.11 – den Beginn einer neuen Vision. Diese Schlussvision des Buches umfasst den gesamten Text bis Offb 22,5, lässt sich aber nochmals in verschiedene Etappen strukturieren:

Zunächst wird in 21,1 ein Szenario eröffnet, das bis 21,8 reicht und den neuen Himmel und die neue Erde samt dem neuen Jerusalem vor Augen führt (21,1–2). Dieses Bild wird durch Auditionen einer Stimme vom „Thron“ her erläutert und weitergeführt, strukturiert durch vier Redeeinleitungen dessen, der auf dem Thron sitzt und vom Thron her spricht (21,3–8).

Offb 21,9 bildet insofern einen Neueinsatz, als mit einem der sieben Engel, die die sieben Schalen mit den sieben letzten Plagen ausgegossen hatten (Offb 15–16), eine neue Handlungsfigur die Bühne betritt. Von dieser wird der Seher nun auf einen „großen und hohen Berg“ (21,10) transferiert, von dem aus er in zwei Bildern – jeweils eingeleitet durch „*kai edeixen moi*/und er zeigte mir“ – die heilige Stadt Jerusalem (21,10–27) mit dem Lebensstrom und den fruchtbaren Bäumen usw. (22,1–5) gezeigt bekommt.

Ein Gegenbild zur erfahrbaren Wirklichkeit

Diese große Schlussvision ist der Zielpunkt des gesamten Buches. Nachdem zuvor in dramatischen Kämpfen und Gerichtsszenarien die widergöttlichen Mächte Schritt für Schritt und zuletzt endgültig besiegt worden waren, wird nun das strahlende Bild der neuen Welt Gottes entworfen. Diese neue Welt löst den „ersten Himmel“ und die „erste Erde“ ab, die samt dem Meer „vergangen“ sind (21,1), und sie steht auf ganzer Linie in Kontrast zu diesen. Denn was hier der völligen Vernichtung anheimgegeben worden war, ist eine Welt, die vom „Drachen, der alten Schlange – das ist der Teufel oder der Satan“ (20,2; vgl. 12,9) – beherrscht war, als dessen Repräsentant die Bestie aus dem Meer (13,1–10) und als dessen Werkzeug wiederum das Tier vom Land (Offb 13,11–18) ihr Unwesen getrieben und eine enorm verführerische Macht über die Menschen ausgeübt hatten.³ In ihrem Auftreten und Gebaren sahen sie zwar der Macht Gottes und seines Lammes täuschend ähnlich (vgl. Offb 5); doch wer „Ohren hat“ (13,9) und „Kenntnis besitzt“ (13,18), konnte darin unschwer die Repräsentanten der römischen Herrschaft erkennen – und damit das Herrschaftssystem, das die Gegenwart der Adressatinnen und Adressaten bestimmte. Wie quasi-religiös aufgeladen sich die Herrschaft der Tiere gebärdete, zeigt sich u. a. daran, dass das zweite Tier alles daransetzt, die Menschen zur Anbetung des ersten Tieres zu bringen (Offb 13,12), was die Bedingung dafür ist, dass sie in den Genuss aller – und besonders der wirtschaftlichen (Offb 13,15–17) – Vorteile kommen können, die das römische Herrschaftssystem zu bieten hat. Es liegt auf der Hand, dass dies in den Augen des

Sehers eine ganz und gar pervertierte Art von Religionsausübung darstellt.

So entlarvt der Seher Bild für Bild, auf welchen Strukturen das vordergründig so verlockende System des Römischen Reiches gründet. Die Strahlkraft der römischen Herrschaft wird besonders anschaulich im Bild der „Hure Babylon“ (Offb 17f.) zum Ausdruck gebracht, die – wenngleich in grell überzeichneter Weise – mit den kostbarsten Materialien wie Scharlach und Purpur sowie Gold, Edelsteinen und Perlen (17,4) geschmückt ist. Da ist es nicht von ungefähr, dass das neue Jerusalem in der Schlussvision des Buches im kontrastierenden Gegenüber zu dieser Figur gezeichnet wird. Schon die Einleitungen zu den beiden Visionen sind analog gestaltet, indem jeweils einer der sieben Schalenengel den Seher zunächst auffordert, zu „kommen“, damit er ihm etwas „zeigen“ könne, und ihn dann an einen anderen Ort transportiert (Offb 17,1f.; 21,9f.). Sodann sind die Repräsentationsfiguren der beiden Städte, um die es in den Visionen jeweils geht, als Frauenfiguren konzipiert – allerdings als „Hure“ und „Braut“ bzw. „Frau“ einander kontrastreich gegenübergestellt. Schließlich begegnen die kostbaren Materialien, mit denen die „Hure“ gekleidet und behängt ist (17,4; vgl. auch 18,12), in verschiedenen Elementen der Ausstattung der neuen Gottesstadt wieder. Doch während die „Hure“, die ihre Macht und Verführungskraft der widergöttlichen Macht verdankt, nach allen Regeln apokalyptischer Kunst negativ gezeichnet und folgerichtig dem völligen Untergang preisgegeben wird (Offb 18), erstrahlt die „Braut“, die direkt von Gott her kommt, in unüberbietbarer Schönheit, die zugleich ihr unvergängliches „Gutsein“ zum Ausdruck bringt,

und sie ist es, die am Ende über die Äonen (22,5) Bestand haben wird.

Schon diese wenigen – und oft schon beschriebenen – Skizzenstriche machen deutlich, wie viele Motivlinien in der Schlussvision des Buches zusammenlaufen, so wie es umgekehrt durch das ganze Buch hindurch immer wieder Vorwegnahmen dieser endzeitlichen neuen Welt gegeben hatte. Diese neue Welt Gottes wird im Kontrast zur erfahrenen Wirklichkeit beschrieben, die durch ein vordergründig verführerisches, im Tiefsten aber schreckliches und gewaltsames Herrschaftssystem beherrscht ist.

Etwas völlig Neues entsteht

Nachdem also „der erste Himmel und die erste Erde“ mit all den Schrecknissen und der Verführungskraft des widergöttlichen Herrschaftssystems vergangen sind, kann etwas Neues entstehen: ein neuer Himmel und eine neue Erde sowie eine neue heilige Stadt Jerusalem (Offb 21,1f.). Dieses Neue ist kein Update des Bisherigen. Dieses war derart korrumpiert, dass es nun etwas von Grund auf Anderes, Neues braucht. Deshalb muss zuerst alles Alte völlig verschwunden sein, bevor als Neuschöpfung die neue Welt entstehen kann. Insbesondere das Meer hat keinen Platz mehr. So erstaunlich dies auf den ersten Blick ist, so plausibel auf den zweiten; denn das Meer steht für das chaotische Element, dem Gott in der ersten Schöpfung Himmel und Erde abgetrotzt hatte (Gen 1), das nur mühsam im Zaum gehalten werden konnte und das von Zeit zu Zeit – so wie das schreckliche Tier, das nach Offb 13,1 aus dem Meer heraufgestiegen war – auf die Erde übergriff und das Leben

in Mitleidenschaft zog. Offb 13,1 zeigt, wie sehr das (Mittel-)Meer mit der römischen Herrschaft assoziiert wurde; denn über das Meer kamen die Kriegsschiffe mit den römischen Legionen, und über das Meer fuhren die Handelsschiffe mit all ihren verführerischen Waren und dem damit verbundenen Profit. Nicht umsonst werden neben den Königen und Kaufleuten eigens die Kapitäne und Seeleute erwähnt, die in besonderer Weise über den Untergang der „Hure Babylon“ wehklagen (Offb 18,17–18).

Es braucht also etwas völlig Neues. Bei aller betonten Neuheit ist die Vorstellung einer Neuschöpfung von Himmel und Erde allerdings keineswegs neu, sondern mit ihr nimmt der Seher – wie so oft in seinem Buch – Bilder aus den prophetischen Schriften auf, konkret aus Jes 65,17 und Jes 66,22, führt sie allerdings insofern weiter, als das Neue nun nicht mehr aus dem Alten entsteht, sondern das Alte ersetzt. Auch die neue Stadt Jerusalem entsteht nicht aus der alten, sondern kommt aus dem Himmel, direkt von Gott her. Sie steigt von Gott her vom Himmel auf die Erde herab, sie ist demnach also nicht einfach „jenseitig“, sondern bringt die himmlische Welt auf die neue Erde.

Dieser völligen Neuschöpfung entspricht es, dass all das, was menschliches Leben bislang schwer gemacht, verletzt und verunmöglicht hat, nun keinen Platz mehr hat: Tränen, Tod, Trauer, Geschrei und Mühsal (21,4). Ihre Ausstattung ist von einer nie da gewesenen Kostbarkeit, die nun für alle, die in ihr leben, gleichermaßen zugänglich ist (bes. 21,18–21). Schließlich stellt die Stadt auch bezüglich ihrer Ausmaße alles Bisherige in den Schatten: Mit ihren 12.000 Stadien, d. h. etwa 2.200 bis 2.400 km Seitenlänge umfasst sie ein Gebiet, in dem fast das gesamte römische Imperium Platz gehabt haben könnte.

Eine Stadt ohne Tempel

Neben den riesigen Ausmaßen, der regelmäßigen Anlage der Stadt mit drei Toren an jeder Seite und den unerhört kostbaren Baumaterialien, die nun buchstäblich für alle „zugänglich“ und begehbar sind, fällt an der Stadt vor allem eines auf: der nicht vorhandene Tempel. Dieser Aspekt ist schon sprachlich herausgehoben durch eine Formulierung, die dem Anfang der Vision entgegengestellt wird: Hatte die Vision mit „*kai eidon*/und ich sah“ eingesetzt, so heißt es nun: „*ouk eidon*/ich sah nicht“ (21,22), die einzige derartige Formulierung im Text. Begründet wird das Fehlen des Tempels damit, dass Gott selbst und das Lamm ihr Tempel seien (21,22). Diese unmittelbare Gottesgegenwart hat auch zur Folge, dass weder Sonne noch Mond noch ein anderes Licht zur Erleuchtung der Stadt mehr nötig sind, sondern dass Gott selbst und das Lamm mit ihrer Herrlichkeit für Helligkeit sorgen (21,21.23; 22,5).

Damit ist die Stadt als Ganzes Ort der Gegenwart Gottes. Das passt zu ihren Maßen, die mit 12.000 Stadien Seitenlänge noch nicht vollständig beschrieben sind; denn sie misst auch unvorstellbare 12.000 Stadien in die Höhe (21,16), hat also die Form eines Kubus. Damit nimmt sie die architektonische Form des Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels auf (1 Kön 6,20), des Ortes der Anwesenheit Gottes im Tempel, steigert dessen Größe aber ins schier Unermessliche. Die neue Stadt Jerusalem nimmt also als Ganzes die Form des Allerheiligsten an und verkörpert insgesamt den Ort der Anwesenheit Gottes.

Das hat Folgen; denn damit wird das Allerheiligste zum Lebensraum für die Bewohnerinnen und Bewohner der

neuen Stadt. Oder: Der Lebensraum der Bewohnerinnen und Bewohner der neuen Stadt wird zum Allerheiligsten. Während die Konzeption eines Tempels auf der Distinktion zwischen dem Heiligen und dem Profanen beruht, wird diese Trennung nun aufgehoben und das Heilige für alle zugänglich und bewohnbar gemacht. Damit gehen auch die zentralen Werte, die nach gesellschaftlicher Übereinkunft im Tempel als dem Zentrum lokalisiert werden, auf die gesamte Stadt über. Hatte im Allerheiligsten des vorexilischen Tempels die Bundeslade gestanden (1 Kön 6,19), die in einer frühnachexilischen Bearbeitung als Behältnis für die beiden Tafeln des Dekaloges und somit als Repräsentation der Weisung Gottes interpretiert wurde, so hat nun alles, was dieser Weisung Gottes nicht entspricht, in der neuen Stadt keinen Ort mehr (21,8.27; 22,3). Hatte schon der vorexilische Tempel mit seinen Friesen von Blütenranken und Lebensbäumen, die von Keruben flankiert waren (1 Kön 6,29.32.35), die Fülle des Lebens repräsentiert, so war dies in der zweiten Tempelvision Ezechiels aufgenommen und gesteigert worden: Nach Ez 47 entspringt eine Wasserquelle im Tempel, ergießt sich als immer mächtiger werdender Strom durch das Kidrontal ins Tote Meer und verwandelt dieses in ein fischreiches Gewässer. An den Ufern dieses Lebensstromes werden Bäume beschrieben, die monatlich Frucht tragen und deren Blätter als Heilmittel dienen. Dies ist nun innerhalb der neuen Stadt Jerusalem zu finden, wenn nach Offb 22,1f. ein Lebensstrom die Stadt durchfließt, dessen Ufer von fruchttragenden Bäumen mit heilenden Blättern flankiert sind, ein Bild, mit dem zudem der paradiesische Garten aus Gen 2,4b–3,24 wiederaufgegriffen und in das Zukunftsbild des neuen Jerusalem hineingemalt wird.

Und war das Allerheiligste des vorexilischen Tempels als Ort des Wohnens Gottes konzipiert gewesen, so sind Gott und sein Lamm nun in der gesamten Stadt anwesend, und alle haben gleichermaßen Zugang zu ihnen.

Bereits mit der Tempelquelle und den fruchttragenden Bäumen aus Ez 47 ist angeklungen, wie sehr bei diesen Bildern des neuen Jerusalem die zweite Tempelvision in Ez 40–48 Pate stand.⁴ Allerdings verändert der Seher von Patmos ein entscheidendes Detail: Während bei Ezechiel der Tempel im Zentrum steht, zur Wahrung der Distinktion aber – zumindest nach der Schlussredaktion des Textes⁵ – außerhalb der Stadt im Land der Priester liegt, die tempellose Stadt hingegen im Land des Volkes liegt, verzichtet die Schlussvision der Apokalypse ganz auf den Tempel und stellt die Stadt ins Zentrum, die nun der Tempel *ist*. Damit wird ein deutlicher Akzent gesetzt⁶; denn ein so konzipiertes neues Jerusalem birgt einiges an kritischem Potential gegenüber dem Bestehenden.

Das Licht Gottes und seines Lammes strahlt nun für alle Bewohnerinnen und Bewohner gleichermaßen und vertreibt die Nacht. Wo es keinen verfassten Tempel mehr gibt, gibt es auch kein eigenes Kultpersonal mit den entsprechenden Privilegien und Machtpositionen mehr. Alle haben gleichermaßen Zugang zu Gott, alle sind gleichermaßen „Sklaven“ und „Sklavinnen“ Gottes und dienen ihm (22,3). Gleichzeitig erhalten diese „Sklaven“ und „Sklavinnen“ die Würde von Herrschern, indem ihnen die Herrschaft anvertraut wird (22,5); doch gibt es niemanden mehr, über den sie herrschen werden, denn alle sind gleichermaßen an der Herrschaft beteiligt.

Nun könnte dies auch zu einer ziemlich totalitären Zukunftsvorstellung werden. Sind nun nicht einfach dieje-

nigen, die im bisherigen Gesellschafts- und Herrschaftssystem von der Macht ausgeschlossen waren, zu Siegern geworden, während alle anderen beseitigt worden sind? Dass es so nicht gedacht ist, wird bereits zu Beginn des Textes angedeutet, wenn die neue Stadt als Gottes Zelt bei den Menschen und diese im Gegenzug als „seine Völker“ (im Plural) bezeichnet werden (21,3). Diese Vielfalt bestätigt sich am Ende des Textes, wenn sich zeigt, dass diejenigen, die die Stadt bewohnen, „die Völker“ sind, die im Licht der Herrlichkeit Gottes einhergehen, und dass sogar „die Könige der Erde“ dazugehören (21,24). Unschwer ist darin das Motiv der Völkerwallfahrt aus späten prophetischen Texten zu erkennen (bes. Jes 60,3). Interessant ist dennoch, dass Völker wie Könige ihre „*doxa*/Herrlichkeit“ und ihre „*timē*/Ehre“ in die Stadt bringen und damit das, was sie ausmacht und was für sie wertvoll und kostbar ist. Diese einladende Offenheit ist in die Konzeption der Stadt insofern eingeschrieben, als sie zwar durch eine Mauer eingefasst ist, diese jedoch nicht der Abschottung dient; denn ihre Tore sind nie geschlossen (21,25). Das Zukunftsbild ist damit geeignet für ein Religionskonzept, das durch nicht-hegemoniale Wahrnehmung anderer ebenso geprägt ist wie durch grenzüberschreitende Humanität.⁷

Anmerkungen

- 1 Joachim Kügler, Religion ist nichts Harmloses. Einleitende Bemerkungen zur Suche nach einem pluralitätsfähigen Umgang mit dem Alten Testament, in: ders. (Hg.), *Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft* (bayreuther forum Transit 1), Münster 2004, 9–16, hier 9.
- 2 Die folgenden Ausführungen sind inspiriert von den zahlreichen Veröffentlichungen zu Offb 21f. Exemplarisch seien genannt: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer*

- gerechten Welt, Stuttgart 1991; Konrad Huber, *Offb* 21,1–22,5. Einführende Beobachtungen zu Struktur und Inhalt des Textes, in: *PzB* 8 (1999) 21–39; Klaus Wengst, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010; Martin Ebner, *Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb* 4f. und 21f., in: Bernhard Heininger (Hg.), *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225)*, Stuttgart 2011, 100–131 sowie die Kommentare zur *Offb*.
- 3 Vgl. insgesamt Stefan Schreiber, *Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes*, in: Thomas Schmeller/Martin Ebner/Rudolf Hoppe (Hg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253)*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 74–106.
 - 4 Vgl. bes. Michael Bachmann, *Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk* 11,1f. und 21,15ff. auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: Dieter Sänger (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung (Biblich-Theologische Studien 76)*, Neukirchen-Vluyn 2004, 61–83; Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (SBB 52)*, Stuttgart 2004.
 - 5 Vgl. zu *Ez* 40–48 bes. Michael Konkel, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)*, (BBB 129), Berlin/Wien 2001.
 - 6 Eine tempellose Stadt widerspricht einerseits gängigen griechisch-römischen wie auch zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen; andererseits wird in der Literatur zu zeigen versucht, dass solche Vorstellungen durchaus Parallelen in frühjüdischem Denken haben, vgl. David Flusser, *No Temple in the City*, in: ders., *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 454–465, unter Verweis auf *TanB* *Tezaveh* 6 (zu *Ex* 27,20); ähnlich Peter Söllner, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 25)*, Tübingen 1998, 35–42, unter Verweis auf *äthHen* 90; vgl. ferner Pilchan Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition (WUNT 2; 129)*, Tübingen 2001; Gregory Stevenson, *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation (BZNW 107)*, Berlin/New York 2001.
 - 7 Beide Stichworte aus: Joachim Kügler/Ulrike Bechmann, *Proexistenz in Theologie und Glaube. Ein exegetischer Versuch zur Bestimmung des Verhältnisses von Pluralitätsfähigkeit und christlicher Identität*, in: *ThQ* 182 (2002) 72–100.