

Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt

Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f.*

Martin Ebner

Wer von uns hätte nicht schon einmal gern gewusst, wie es im Himmel aussieht, zumindest aus Neugier. In meiner fränkischen Heimat haben es die Menschen da leicht: Sie brauchen sich nur die Deckengemälde der barocken Kirchen anzuschauen. Da sieht man den Himmel offen. Prominent und großartig zugleich ist die Kuppel von Neumünster in Würzburg: der Dreifaltige in strahlendem Lichtglanz, die Mutter Gottes ganz in der Nähe – und dann der ganze himmlische Hofstaat, Engel en masse – und nicht zu vergessen die vielen kirchlichen Würdenträger. Päpste in Tiara, Kardinäle mit scharlachrotem Galero, Bischöfe mit Stab und Mitra, Äbte, Ordensgründer usw.

1 Himmlischer Thronsaal (Offb 4f.)

Als Bibliker möchte ich es natürlich genau wissen – und möglichst verlässliche Kunde einholen. Am besten im Buch der Bücher. Und so fange ich – ganz jüdisch – ganz hinten zu blättern an. Und ich werde schnell fündig. Ganze zwei Kapitel widmet das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, der Thronsaalvision (Offb 4–5). Der Autor erzählt davon, dass er durch eine Pforte direkt in den Himmel schauen durfte. Er sieht: einen Thron, der vor Lichteffekten blendet, von dem Blitz und Donner ausgehen; vor dem Thron ein gläsernes Meer, gleich einem Kristall. Im Kreis um den Thron: 24 Älteste, ebenfalls auf Thronen sitzend, in weißen Gewändern, mit goldenen Kränzen. Und rings um den Thron:¹ vier Lebewesen; das eine gleicht einem Löwen, das andere einem Stier, das dritte einem Menschen, das vierte einem

* Der lebhaften Diskussion in Würzburg sowie bei einem Gastvortrag in Bonn verdanke ich wertvolle Anregungen zur Präzisierung der Darstellung.

¹ Als Ortsangaben stehen „mitten im Thron“ und „im Kreis um den Thron“ unvermittelt nebeneinander. Vermutlich war die ursprüngliche Aufstellung „mitten im Thron“; nachdem aber der Throngenosse von Offb 5,6 genau diese Stelle einnimmt, rücken die Lebewesen in die erste Reihe der göttlichen Entourage „im Kreis um den Thron“. Zu alternativen Lösungen vgl. H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 153.

fliegenden Adler. Sie haben sechs Flügel. Tag und Nacht singen sie ihr „Dreimalheilig“. Die Ältesten fallen zu Boden, werfen ihre Kränze zu Füßen des Thronenden und stimmen in den Lobgesang ein mit ihrem: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, zu nehmen die Herrlichkeit und die Ehre und die Kraft ...“. Eine großartige Szenerie (vgl. Offb 4,1-11).

1.1 Alles schon einmal da gewesen: eine AT-Collage

Allerdings: Wer weiter in der Bibel zurückblättert, wird schnell merken: Fast alles, was in Offb 4 zu lesen ist, steht schon in den älteren Büchern geschrieben. Da ist vor allem die Thronvision Ezechiels zu nennen (Ez 1,1-28). Er sieht: vier Lebewesen; jedes von ihnen hat vier Gesichter – ein Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht – und vier Flügel; jeweils zwei davon sind waagrecht ausgespannt und einander zugestreckt. Damit tragen sie eine Plattform, auf der der Thron Gottes steht, von dem regenbogenartige Lichteffekte ausgehen.² Auch Jesaja sieht in seiner Tempelvision (Jes 6,1-4) den Thron Gottes, dessen Gewandsaum den ganzen Tempel füllt; Serafim mit sechs Flügeln stehen über ihm und rufen – wie in Offb 4 – ihr „Dreimalheilig“ einander zu. Blitze und Donner schließlich, wie sie vom göttlichen Thron in Offb 4 ausgehen, gehören zu den typischen Theophanienmotiven, wie wir sie etwa aus der Sinaierzählung kennen (vgl. Ex 19,16; 20,18).

All diese atl Mosaikbausteine werden in Offb gebündelt – und zugleich überspitzt. Die Grundintention der atl Schilderungen – die Größe und Macht Gottes sind so unfassbar, dass sie nur in seinem Surrounding und in den Wirkungen, die von ihm ausgehen, erahnt werden können – wird in Offb konsequent weitergeführt. Anders als bei Ezechiel und Jesaja wird die Gestalt dessen, der auf dem Thron sitzt, mit keinem Wort mehr geschildert. Heißt es in Ez 1,26, er sei einem Menschen ähnlich, und wird in Jes 6,1 von seinem Man-

² Vgl. M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br. 2001, 48-76, mit allen relevanten religions- und kulturgeschichtlichen Verweisen. Er stellt vor allem die Kombination von zwei Konzepten heraus: „das einer Gottheit, die von mythischen Wesen getragen wird, und das eines Thronwagens“ (58f.). Unter den neueren Beiträgen verweist M.S. ODELL, Ezechiel Saw What He Said He Saw. Genres, Forms, and the Vision of Ezechiel 1, in: M.A. Sweetney/E. Ben Zvi (Hrsg.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, MI 2003, 162-176, auf die Dekoration assyrischer Thronsäule; C. UEHLINGER, Ezechiel 1, *Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography. Attempts at Further Refinement*, in: *ThZ* 57 (2001) 140-171, auf kosmische Spekulationen babylonischer Intellektueller, mit denen Ezechiel in Kontakt gekommen sein könnte. Die Funktion der Vorstellung eines *beweglichen* Gottesthrons für die Exulanten stellt D. LAUNDERVILLE, Ezechiel's Throne-Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule, in: *CBQ* 66 (2004) 361-377, heraus.

tel gesprochen,³ so wird in Offb 4 jeglicher Anthropomorphismus getilgt. Wir erfahren lediglich, dass einer auf dem Thron sitzt und sein Aussehen einem Jaspisstein (kristallklar) und einem Karneol (blutrot) gleicht.⁴ Damit wird die anikonische Darstellungsweise auf die Spitze getrieben, ohne dass auf eine effektvolle Schilderung verzichtet werden musste: Gottes Herrlichkeit spiegelt sich in den Wirkungen, die von ihm ausgehen, und in den Reaktionen, die sie hervorruft.

Neu gegenüber den Visionen Ezechiels und Jesajas in der Thronsaalschilderung der Offb ist, dass der unsichtbar thronende Gott einen *Thronpartner* bekommen hat. Das ist der Inhalt von Offb 5,1-14. In V. 6 heißt es: „Und ich sah inmitten des Thrones und der vier Lebewesen und inmitten der Ältesten ein Lamm stehend – wie geschlachtet“. Auch diese Konstellation der Throngenossenschaft findet sich in der jüdischen Bibel: Gemäß Ps 110,1 sagt Gott zu dem von ihm auserwählten König: „Setz dich zu meiner Rechten, und ich lege dir deine Feinde als Schemel für deine Füße hin“. Gemäß Weish 9,4 ist es die göttliche Weisheit, die an Gottes Seite thront. Diese Vorstellung verdankt sich der altorientalischen Königsideologie: Dass der herrschende König von Gott bevollmächtigt und dadurch zum (segensreichen) Herrschen legitimiert ist, kann in der mythischen Bildwelt dadurch zum Ausdruck gebracht werden, dass der König zur Rechten Gottes thront. Paradigmatisch stehen dafür die Darstellungen des ägyptischen Pharaos, z.B. Ramses II. zur Rechten des Sonnengottes Re, gemeinsam mit ihm und anderen Göttern auf der gleichen „Thronbank“ sitzend.⁵

Durch diese Throngenossenschaft wird in Offb 5 das Lamm als von Gott bevollmächtigter König ausgewiesen. Ihm wird das geheimnisvolle Buch mit den sieben Siegeln übergeben, worauf der gesamte himmlische Hofstaat mit Huldigungsgesten und -rufen reagiert; zuerst die vier Lebewesen zusammen mit den 24 Ältesten, sodann – bisher nicht genannt – Myriaden von Engeln, die ebenfalls im Kreis um den Thron zu denken sind, und schließlich die gesamte Schöpfung – im Himmel, auf der Erde und unter der Erde (Offb 5,7-14).

³ Gemäß Dan 7,9, wo Gott auf einem rollenden Feuerthronwagen (vgl. Ez 1,13.15-21) erscheint, ist er gar ein Hochbetagter, sein Haar wie reine Wolle.

⁴ Zu den Fakten vgl. W. ZWICKEL, Die Edelsteine im Brustschild des Hohenpriesters und beim himmlischen Jerusalem, in: Ders. (Hrsg.), Edelsteine in der Bibel, Mainz 2002, 50-70, hier 53-62; vgl. GIESEN, Offb (s. Anm. 1) 148f.

⁵ Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101-150 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2008, 203-205 (mit Abb. 1).

1.2 Aber alles verändert: konzentrische Choreographie

Je genauer man den Text untersucht, je mehr man in der jüdischen Bibel liest, desto klarer wird: Für fast jeden Vers und jedes Motiv lässt sich irgendeine Bibelstelle finden, die hier *verarbeitet* ist. Darauf kommt es an: Die Thronsaalvision in Offb 4–5 ist eine großartige Collage. Allerdings, so meine These,⁶ lässt sich der innere Bauplan, nach dem der Thronsaal und das Geschehen darin geschildert werden, so in atl Büchern nicht finden. Ich meine zum einen die *Konstellation* der konzentrisch⁷ angeordneten Gruppierungen rings um den Thron: vier Wesen, 24 Presbyter, Tausende von Engeln, die ganze Schöpfung. Man könnte fast von einer zentralistischen Aufstellung sprechen. Zwar lassen sich die Grundrequisiten, die vier Lebewesen und der Thron, schon in Ez 1 finden. Geht aber dort die Schilderungsbewegung von unten (von den vier Lebewesen) nach oben (zum Thron), so in Offb 4f. von innen (vom Thron) nach außen (zu den Gruppen um den Thron). Damit ändert sich zugleich die Architektur: Die Lebewesen tragen (oder balancieren) nicht einen beweglichen Thron,⁸ der auf einer Platte steht wie in Ez 1, sondern der Thron steht fest, die Wesen bilden die erste Gruppe *um* den Thron,⁹ die Platte – Offb 4,6 spricht mit Rekurs auf Gen 1,6-8 von einem „gläsernen Meer“¹⁰ – ist nicht unter, sondern *vor* dem Thron und spiegelt die Lichteffekte, die von ihm ausgehen.¹¹

Und ich meine zum anderen die *Choreographie*: Zwar lesen wir vom Gesang der Serafim auch bei Jesaja. Aber dort agiert nur eine einzige Gruppe.

⁶ Die Leitspur wurde gelegt von D.E. AUNE, *The Influence of Roman Imperial Court Ceremony on the Apocalypse of John*, in: BR 28 (1983) 5-26. Der Ansicht, dass sich in der Thronsaalvision die Liturgie der frühen Kirche spiegele, setzt er die These gegenüber, dass es sich um eine idealisierte Projektion des römischen Hofzeremoniells handle.

⁷ Der Text verwendet als Termini *κυκλόθεν* „kreisweise“ (V. 3.4) bzw. *κύκλω* „im Kreis“ (V. 6).

⁸ In Offb 4f. wird weder die Vorstellung von der Beweglichkeit der vier Lebewesen (Ez 1,9) noch das Motiv von den Rädern (Ez 1,15-21) übernommen; ein zentrales Element für die Thronvorstellung bildet es dagegen in Dan 7,9.

⁹ Die Lichteffekte, die in Ez 1,13 zwischen den vier Lebewesen verortet werden, sind in Offb 4,5 auf den Thron selbst bezogen.

¹⁰ In Gen 1,6-8 ist mit *הַקַּיִמָּוֹת* das „Firmament“ gemeint, also eine harte Fläche, die gemäß dem altorientalischen Weltbild die unteren von den oberen Wassern trennt. Darauf rekurriert auch Ez 1,22-25.

¹¹ Vgl. GIESEN, Offb (s. Anm. 1) 152, der vermutet, dass das gläserne Meer „auf den Raum zwischen dem Thron und den 24 Ältesten eingegrenzt“ ist. – Der ausführliche Vokabularvergleich zwischen Ez 1 und Offb 4f. von B. KOWALSKI, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52), Stuttgart 2004, 314-324, ist ganz auf die Gestaltung der Berufungserzählung konzentriert und geht auf die konzeptionellen Unterschiede in der Thronschilderung leider überhaupt nicht ein.

Sie ruft sich das Dreimalheilig gegenseitig zu.¹² In Offb 4f. ist die Gesangsrichtung der Thron – und eine Gruppe steckt die andere an, von innen nach außen: Die vier Lebewesen setzen den Startpunkt mit ihrem Trishagion, die 24 Ältesten stimmen ein: „Würdig bist du ...“. Als das Lamm das Buch empfängt, setzen die vier Lebewesen gemeinsam mit den Ältesten ein, dann stoßen Tausende von Engeln dazu, bis der Jubelgesang schließlich die gesamte Schöpfung umfasst.¹³

Außerdem werden die Chorgesänge von geradezu liturgischen Handlungen begleitet: Die 24 Ältesten fallen vor dem Thron auf den Boden (körperliche Bewegung), huldigen (ritueller Gestus) – und werfen ihre goldenen Kränze zu Füßen des Thronenden (Offb 4,10). Dieser Gestus lässt sich m.W. in der gesamten jüdischen Bibel nicht finden. Aber er ist gut bekannt aus dem römischen Kaiserzeremoniell. Es ist der Gestus, mit dem Vasallenkönige ihre Unterwerfung unter den römischen Kaiser zum Ausdruck bringen: Sie geben ihre Macht ab, indem sie ihre Insignien ablegen,¹⁴ und die Proskynese vor dem vollziehen, den sie fortan als Herrn anerkennen. Diese Unterwerfungsgeste ließ z.B. Nero den armenischen König Tiridates vor der versammelten Stadtöffentlichkeit vollziehen. Kohorten in voller Rüstung standen auf dem Forum rings um die Tempel. Er selbst, umgeben von seinem Hofstaat, thronte (*residens*) auf einem kurulischen Sessel (*sella curulis*) neben den *rostra*, also auf einem erhöhten Platz an zentraler Stelle. Bei der anschließenden Präsentation im Theater ließ Nero den Tiridates nach wiederholter Huldigungsgeste zu seiner Rechten Platz nehmen und nahm von der Menge Akklamationsrufe entgegen. Und weil für den per Edikt dafür bekannt gegebenen Tag die Sicht durch

¹² Das Sich-gegenseitig-Zurufen von Jes 6,3 wird im Erzählreferat von Offb 4,8 weggelassen. Gerade weil es sich um eine direkte Zitation handelt, scheint mir diese Veränderung für die Kommunikationsanalyse entscheidender zu sein, als aufgrund von Du- bzw. Er-Stil die Sprechrichtung bestimmen zu wollen (so A. SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes* [KEK 16], Göttingen 2008, 299). Antike Akklamationen bieten beides bzw. lassen das Verbum weg. Auch die Du-Akklamation wird von anderen gehört.

¹³ Zur Steigerung auch hinsichtlich des Inhalts und der Struktur der Texte vgl. D.E. JOHNSON, *Triumph of the Lamb. A Commentary on Revelation*, Phillipsburg, NJ 2001, 101.

¹⁴ Das kann ein Kranz (*στέφανος/corona*), bei Herrschern meist ein Strahlenkranz (vgl. Suet., Augustus 94,6: *corona radiata*) oder ein Diadem (*διάδημα/diadema*), also eine Kopfbinde sein, wie sie von Alexander d.Gr. aus dem persischen Hofzeremoniell übernommen worden ist. Einen Terminus für „Krone“ kennt die Antike nicht. Wichtig ist die Funktion der jeweiligen Kopfbedeckung. Tacitus erklärt das Diadem des Tiridates (s.u.) als *insigne regnum* (Ann XV 29); vgl. R. AMEDICK, „Jesus Nazareus Rex Iudaeorum“. Hellenistische Königsikonographie und das Neue Testament, in: A. Weissenrieder/F. Wendt/P. von Gemünden (Hrsg.), *Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images* (WUNT II/193), Tübingen 2005, 53-66. Im Horizont der „Primärliteratur“ unserer Adressaten erzählen von einem „Kranz“ im Sinn einer königlichen Insignie z.B. 2 Sam 12,30 LXX; 1 Chr 20,2.

Nebel behindert wurde, verlegte er kurzerhand die ganze Vorstellung auf einen Tag mit besserem Wetter (Suet., Nero 13).¹⁵

Damit haben wir eine Leitspur gefunden, nach der sich die Choreographie der Thronsaalszene in Offb 4–5 ausrichtet: das römische Kaiserzeremoniell, wie es in Rom zelebriert wird, etwa bei der Installation eines Klientelfürsten oder bei publikumswirksam inszenierten Machtdarstellungen – und auch in den Provinzen, wenn der Kaiser oder einer seiner Statthalter seinen „Advent“ gewährt, d.h. einer Stadt seinen Besuch abstattet.

Bei einem „Advent“ ist die Choreographie meistens zweistufig flexibilisiert:¹⁶ Der Kaiser oder Statthalter wird mit seiner Entourage vor der Stadt von den Repräsentanten mit Lobreden, Hymnen¹⁷ und Akklamationen begrüßt, zieht dann in die Stadt ein, präsentiert sich im Theater¹⁸ der gesamten Stadtöffentlichkeit und nimmt Akklamationen entgegen.

¹⁵ Der parthische Königssohn Tiridates, der 52/53 n.Chr. von seinem Bruder zum König des römischen Klientelstaates Armenien bestimmt wurde (Tac., Ann XII 50) und wenig später den von Rom eingesetzten Throninhaber endgültig vertrieben hatte, erklärte sich nach vielen militärischen Aktionen und politischen Verhandlungen 63 n.Chr. bereit, im Rahmen einer offiziellen Zeremonie in Armenien in Anwesenheit des römischen und des parthischen Heeres vor dem Bild des Nero, das auf einen kurulischen Sessel gestellt wurde, sein Diadem abzulegen und nach Rom zu reisen, um das Diadem aus der Hand Neros erneut zu empfangen – und zwar als Klientelkönig; äußeres Zeichen dieser Unterwerfung ist die öffentlich vollzogene Geste der Proskynese; vgl. Tac., Ann XV 24. 29; im Blick auf die römische Machtdemonstration breit ausgeschmückt bei Dio C. LXII 23,2–4; LXIII 1–7: Die ganze Stadt ist mit Lichtern und Kränzen geschmückt; das beiwohnende Volk ist nach Ständen gegliedert, die Bürger in der Mitte tragen weiße Gewänder, der Hofstaat des Kaisers besteht aus Senat und Prätorianern, weitere Soldaten sind um die Bevölkerung herum gruppiert (vgl. bes. Dio C. LXII 23,4). – Im Blick auf Offb 4, 10 ist Folgendes interessant: Die beiden Unterwerfungsgesten, das Ablegen des Diadems sowie die Proskynese, werden in Offb 4, 10 sozusagen im Zeitraffer paradigmatisch gekoppelt, ohne dass es jedoch zu einer erneuten „Krönung“ kommt.

¹⁶ Beste Information bei J. LEHNEN, *Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum* (Prismata. Beiträge zur Altertumswissenschaft 7), Frankfurt a.M. 1997, bes. 145–149, 256–266, 318–341 (Statthalter-Adventus in den Provinzen); eine hilfreiche Übersicht bietet U.E. EISEN, *Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung*, in: Bekenntnis und Erinnerung (FS H.-F. Weiß), Münster 2004, 196–214, hier 202–209. Spezialaspekte untersuchen: A. BÉRENGER, *L'adventus des gouverneurs de province*, in: Dies./É. Perrin-Saminadayar (Hrsg.), *Les entrées royales et impériales. Histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance* (De l'archéologie à l'histoire), Paris 2009, 123–138; C. BADEL, *Adventus et salutatio*, ebd. 157–176; E. FLAIG, *Introitus infaustus. L'adventus des usurpateurs - trois exemples* (Galba, Vitellius, Septim Sévère), ebd. 177–186.

¹⁷ Vgl. das Verlaufsprotokoll für den Advent Hadrians 124 n.Chr. in Ephesus: Epheben singen ihm Hymnen: Inschriften von Ephesus 1145.

¹⁸ Das ist Usus in den Städten des griechischen Ostens: LEHNEN, *Adventus* (s. Anm. 16) 257.265.

Aklamationen als „multifunctional acoustic signals in asymmetrical communication“ bewegen sich in einem stereotypen Formelfeld¹⁹ und sind insofern leicht steuerbar. Man braucht nur entsprechende Stimmführer.²⁰ Manchmal ließ man sich auch zu Kuriositäten verleiten und hat Tiere für bestimmte Aklamationen abgerichtet, z.B. einen Papagei bzw. einen Raben, die ihr *Ave Caesar* krächzen.²¹

Zu den typischen Slogans unter den gängigen Aklamationen gehört „würdig (bist du bzw. ist er)!“/ἄξιος (εἶ bzw. ἐστίν)/*dignus* (es bzw. est). Damit wird propagandistisch eine Zuschreibung zum Ausdruck gebracht: die Befähigung bzw. die Berechtigung zu einer bestimmten Sache, die meistens knapp angegeben wird. In politischen Zusammenhängen handelt es sich gewöhnlich um ein bestimmtes Amt, für das man sich die betreffende Person als „Würdenträger“²² wünscht. So wird der nach der Unterwerfung Palästinas siegreich nach Rom zurückkehrende Vespasian – laut Josephus – von der Stadtbevölkerung mit folgenden Aklamationen begrüßt: „Wohltäter“/εὐεργέτης – „Retter“/σωτήρ – „einzig würdiger Herrscher über Rom“/μόνος ἄξιος ἡγεμῶν τῆς Ῥώμης (Bell VII 71).

Die Choreographie kaiserlicher Großauftritte, zu der die zentralistische Aufstellung genauso gehört wie die verbalen Loyalitätsbezeugungen in Lobreden, Hymnen und Aklamationen, steht im Zusammenhang mit einem bestimmten ideologischen Konzept: dem *consensus omnium*. Nachdem der Kaiser nicht gewählt wird und es auch keine Instanz gibt, die ihm seine Herrschaftslegitimation juristisch sicherstellen könnte, ist er auf die ständig neu einzuholende Akzeptanz der tragenden Gesellschaftsgruppen angewiesen. Das sind: der Senat, also der Ältestenrat des Kaisers, das Heer, insbesondere die Prätorianer, aber auch die Legionen in den Provinzen, und das Volk. Kaiserliche Großauf-

¹⁹ Vgl. A. CHANIOTIS, Acclamations as a Form of Religious Communication, in: H. Cancik/J. Rüpke (Hrsg.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation, Tübingen 2009, 199-218, hier 200-209, der als *locus classicus* Apg 19,34 nennt, sowie die Beispiele in Appendix I und II; eine Fundgrube bleibt nach wie vor A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1970, 79-88.

²⁰ Vgl. Dio C. LXI 20,5, wo die Ratsherren diese Rolle übernehmen (αὐτῶν βουλευτῶν ὅτι μάλιστα); von „Rhythmus“ und „Takt“ ist die Rede: Tac., Ann XVI 4 (*certis modis plausuque composito*); Suet., Augustus 57,2 (*modulatis carminibus*); Dio C. LXXIII 2,3 (εὐρίθμος). Wegen der Gleichmäßigkeit der Aklamationen, die wie bei einem eingübten Chor (ὡσπερ τις ἀκριβῶς χορὸς δεδιγμένως) exakt einsetzen und aufhören, fragt sich Dio C. LXXV 4,5f., ob die Menschen nicht von einer göttlichen Eingebung geleitet seien.

²¹ Vgl. Mart., Epigrammata XIV 73; Macrob., Sat II 4,29f.

²² Selbsttredend sind die Wahlpropaganda-Graffiti von Pompeji nach dem stereotypen Muster: Name – Amt – *dignus est*, was oft sogar in der Abkürzung *dig* bzw. *d* erscheint; vgl. H. SCHULTE, The Election Announcements of Pompeii as Found in Volume IV. Corpus Inscriptionum Latinarum, M. A. Thesis, University of Rochester 1898. Eine materialreiche Untersuchung zum Wortfeld ἄξιος in diesem Kontext legt vor: R. STEFANOVIĆ, The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5 (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 22), Berrien Springs, MI 1996, 167-181. Weitere Beispiele für ἄξιος-Aklamationen: SEG XXXVIII 1172 (Verleihung von Sonderrechten: ἄξιοι οἱ Πυλεῖται τῶν δωρεῶν, ἄξιοι Πυλεῖται πλειόνων); und Chariton VIII 8,13 (im Rahmen einer Bürgerversammlung).

tritte in Rom genauso wie in den Provinzen können als zeremonielle Basis dieser Akzeptanz-Einholung verstanden werden.²³ Auf Münzen wird dieser zeremoniell eingeholte Konsensus propagiert²⁴ und in der Berichterstattung zum Teil kosmisch gesteigert: *deorum hominumque consensu ad imperium vocatum* – mit diesen Worten lässt Tacitus den (kurzzeitigen) Kaiser Galba seine „Sendung“ ausdrücken.²⁵ In der Praxis wurde der Konsens natürlich provoziert. Insbesondere Nero hatte ein Händchen dafür: Er hielt sich eine Truppe junger Leute, die sogenannten Augustiani, als seine Applaudere: „Tag und Nacht“, so Tacitus, „ließen sie ihren donnernden Applaus erschallen, wobei sie die Gestalt und die Stimme des Kaisers als göttergleich priesen“ (Tac., Ann XIV 15; vgl. Suet., Nero 20,3; Dio C. LXI 20,3f.).

1.3 Überblendung: die Schrift und die Lebenswelt

Ich vermute also: Die Adressaten der Offb in der römischen Provinz Asia hörten in der Thronsaalvision nicht nur die verehrten Schriftstellen des AT wiederklingen, sondern fühlten sich zugleich an vieles in ihrem unmittelbaren Umfeld erinnert.²⁶ Und diese „Obertöne“ (am stärksten in der Choreographie) tauchen auch biblisch Vertrautes in neues Licht, lassen sozusagen im biblischen Vokabular Analogien zu den zeremoniellen Darstellungen der römischen Staatsmacht vor Ort entstehen, insbesondere im Kaiserkult.

Zwei Beispiele: Für die 24 Ältesten können einerseits die 24 Priesterklassen Israels Pate stehen, die für den Tempeldienst zuständig sind (1 Chr 24,4-

²³ Vgl. E. FLAIG, Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich (Historische Studien 7), Frankfurt a.M. 1992; DERS., Den Kaiser herausfordern, in: HZ 253 (1991) 371-384; die historische Entwicklung zeigt auf K. OEHLER, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: AuA 10 (1961) 103-129 (zunächst sind Senat, Ritterstand und die stadtrömische Bevölkerung die entscheidenden Kräfte, ab Claudius tritt das Heer dazu, ab Vitellius die Provinzen); die Bedeutung speziell des *adventus* (des Kaisers bzw. eines Statthalters) in den Provinzen als Ritual der Konsensbezeugung stellt heraus LEHNEN, *Adventus* (s. Anm. 16) 280-283. C. RONNING, Städteinzüge in der Zeit der römischen Republik. Die Zeremonie des *Adventus* und ihre politische Bedeutung, in: Ders. (Hrsg.), Einblicke in die Antike. Orte – Praktiken – Strukturen (MUS Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften 9), München 2006, 57-86, spricht vom *adventus* als einem „gesellschaftliche(n) Seismograph“ (85).

²⁴ OEHLER, *Consensus* (s. Anm. 23), bietet eine kleine Auswahl (Tafel I und II).

²⁵ Vgl. auch Valerius Maximus in der Dedikation seiner *Memorabilia* im Blick auf Tiberius: *Quem hominum deorumque consensu maris ac terrae regimen esse voluit*; Plin., *Panegyricus* 68 (für Trajan: *ex consensu deorum*).

²⁶ R.S. MORTON, *One upon the Throne and the Lamb. A Tradition Historical/Theological Analysis of Revelation 4-5* (Studies in Biblical Literature 110), New York, NY 2007, 120.168, versucht, die unterschiedliche Herkunft der Motive und ihre gleichzeitige Überlappung graphisch zu erfassen.

19), genauso gut wie die 24 Klassen der Leviten (1 Chr 25,9-31), die für die Tempelmusik zuständig sind (1 Chr 25,1). Gemäß der Beschreibung in Offb 5,8 kombinieren die 24 Presbyter jedoch *beide* Aufgabengebiete: „Jeder hatte eine Kithara und goldene Schalen voller Räucherwerk.“ Insofern stellen sich vielleicht sogar noch besser Assoziationen zu den sogenannten Hymnoden ein, Männerchören, die für die Begehung der kaiserlichen Festtage zuständig waren, und zwar sowohl musikalisch (Hymnen singen) als auch kultisch (Darbringung von Speise- und Weihrauchopfern).²⁷ In diesem Rahmen erscheinen dann sofort auch die Organisatoren des Kaiserkults, der *Archireus*/Hohepriester sowie der *Agonothet*/Wettkampfleiter, die bei offiziellen Anlässen goldene Kronen tragen, sowie die Träger der Kaiserbilder in weißen Gewändern.²⁸

Dass für den Kaisertempel in Smyrna ausgerechnet 24 Hymnoden genehmigt wurden,²⁹ mag Zufall sein; dass Domitian die Zahl seiner Liktores von 12 (dem Kaiser zustehenden) auf 24 verdoppelt hat,³⁰ vielleicht weniger. Auf jeden Fall musste den Gottesgläubigen in der Provinz Asia bei der Akklamation der Ältesten im Thronsaal „Würdig bis du, *unser Herr und Gott*“ (Offb 4,11) bitter in den Ohren klingen, dass Kaiser Domitian, zu dessen Regierungszeit die Gesamtkonzeption der Offb wohl entstanden sein wird,³¹ es für die hofinterne Schmeichelei zugelassen und gern gehört hat, wenn von *ihm* als dem *dominus et deus noster* die Rede war bzw. wenn man ihn so angesprochen hat.³²

Auch der Partner auf dem Gottesthron kann in der römischen Kaiserzeit in einem anderen Licht erscheinen: Der Kaiser auf der Gottesbank, einem Zwei-

²⁷ So ist es laut IGR IV 353 B 12-19 Aufgabe des Chorleiters der Hymnoden von Pergamon; vgl. A. BRENT, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian* (SVigChr 45), Leiden 1999, 194f. Die körpertechnisch scheinbar schwierig zu bewältigende Aufgabe, Kithara und Räucherschalen gleichzeitig in Händen zu halten, ist auf attischen Vasen stereotyp für Apollo belegt: M. MAAS/J. MCINTOSH SNYDER, *Stringed Instruments of Ancient Greece*, New Haven, CT 1989, Tafeln I; 16; 19.

²⁸ Vgl. die Inschrift von Oinoanda (Z. 46-65): M. WÖRLE, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda* (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 39), München 1988, 8-11.

²⁹ Inschriften von Smyrna 594,3.

³⁰ Dio C. XVII 4,3.

³¹ Zu Datierungsfragen vgl. S. SCHREIBER, *Die Offenbarung des Johannes*, in: M. Ebner/ders. (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 559-585, hier 569f.

³² Nach W. ECK, *Art. Domitianus* [1], in: DNP 3 (1997) 746-750, hier 749, sind die klassischen Belege in diesem Sinn zu interpretieren: Suet., *Domitian* 13,2; Dio Chrys., *Or* 45, 1; Mart., *Epigrammata* V 8,1.

sitzer, *bisellium* genannt, auch das ist im 1. Jh. n.Chr. ein bekanntes Bild.³³ Auf der *Gemma Augustea* wird Augustus als erster so dargestellt (vgl. Abb. 1).



Abb. 1: *Gemma Augustea* (P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München 1990, 233; © Verlag C.H. Beck)

Neben der Göttin Roma thront er auf dem *bisellium*, wobei er selbst Züge des Jupiter annimmt: Dafür stehen das Zepter in seiner linken Hand sowie der Adler zu seinen Füßen. Allerdings hält er nicht – wie für Jupiter üblich – das Blitzbündel in seiner anderen Hand, sondern den Augurenstab, das Zeichen

³³ D.D. HANNAH, The Throne of His Glory. The Divine Throne and Heavenly Mediators in Revelation and the Similitudes of Enoch, in: ZNW 94 (2003) 68-96, hier 71 Anm. 9, hält es für einen verführerischen Gedanken, zwischen dem *bisellium*-Motiv und der expliziten Throngenossenschaft in Offb 5,6 (vgl. 3,21; 7,17; 22,1.3) eine Verbindung anzunehmen. Das ist besonders deswegen erwägenswert, weil sich in Offb keinerlei Rekurs auf Ps 110,1 finden lässt („es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setz dich zu meiner Rechten ...“) – im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, der Apg, dem Corpus Paulinum, Hebräer und 1 Petr. Lediglich ein einziges Mal ist in Offb im Zusammenhang mit der Throngenossenschaft von καθίστην die Rede, der Platz „zur Rechten“ findet in Offb überhaupt keine Erwähnung, dagegen wird die Thronpartnerschaft auf dem *gleichen* Thron ausdrücklich betont.

seiner militärischen Oberhoheit.³⁴ Was unter dieser Herrschaft, sozusagen im göttlichen Einvernehmen, passiert, das zeigt das untere Register der Gemme: römische Soldaten, die gerade ein Siegesmal aufstellen, während am Boden ein unterworfenes Barbarenpaar hockt, der Mann mit gefesselten Händen. Von der anderen Seite her werden zwei Barbaren an den Haaren zum Siegesmal geschleift. Das wird optisch klar: So sieht der Unterbau dieser „göttlichen“ Herrschaft aus.³⁵

Nicht jeder Kaiser war mit einer solchen göttlichen Throndarstellung, die vermutlich eher für den privaten Bereich bestimmt war, zufrieden. Manche wollten hautnah die Reaktion auf ihre „göttliche Herrschaft“ spüren: Caligula, teils Nero und vor allem Domitian gehören dazu. Zur publikumswirksamen Demonstration dafür, dass sogar die unvernünftige Kreatur den „Gott“ in ihm wittert, hat Domitian z.B. eigens Tiere abrichten lassen, die in aller Öffentlichkeit, im Amphitheater, ihm seine Göttlichkeit bescheinigten. Der Dichter Martial hat das genauestens und voller Ironie beschrieben:

Dass, Caesar, fromm ein Elefant zu dir mit Bitten fleht,
 der grad noch einen Stier in Schrecken setzte,
 das tut er nicht, weil es befohlen war und nicht,
 weil der Dompteur es ihn so lehrte:
 Nun glaub es mir:
 Auch er spürt unsern Gott in dir (Mart., De spectaculis 17).

Wie hieß es in der Thronsaalszene 5,13: „Und jedes Geschöpf ... hörte ich rufen ...“

Spätestens an dieser Stelle wird klar: Auf Schritt und Tritt werden in der Thronsaalszene *auch* Szenen der kaiserlichen bzw. statthalterlichen Großauftritte aufgerufen. Und doch ist die Schilderung der Huldigung im himmlischen Thronsaal bleibend anders: Der dort verehrt wird, ist mit Worten nicht zu schildern. Er bleibt der Unsichtbare. Die vier lebenden Wesen, die seinen

³⁴ Dabei ist zweierlei wichtig: (1) Der Augurenstab in den Händen des Augustus zeigt deutlich, dass es nicht um die physische Präsenz göttlicher Kräfte in Augustus geht, sondern um die göttliche Legitimation seiner Herrschaft, im Grunde analog zur Darstellung der Pharaonen auf dem Götterthron. (2) Die Jupiterrolle, dessen Herrschaft Augustus vertritt, wird ihm von den Untertanen zugeschrieben. Sie möchten in Augustus den legitimen Vertreter der gerechten göttlichen Ordnung sehen. Vgl. pointiert dazu B. EDELMANN, *Pompa und Bild im Kaiserkult des römischen Ostens*, in: J. Rüpke (Hrsg.), *Festrituale in der römischen Kaiserzeit (Studien und Texte zu Antike und Christentum 48)*, Tübingen 2008, 153-167, hier 163f. (göttlich ist der Pharao nicht als Person, sondern als Träger der Herrscherrolle).

³⁵ Die Kriegsszenen dürften auf die Siege über die Illyrier 9 n.Chr. anspielen, also kurz nach der Vernichtung der Varus-Legionen im Teutoburger Wald. Damit ist ein *terminus post quem* angegeben. Die Forschung tendiert dahin, die Gemme noch in die letzten Lebensjahre des Augustus zu datieren: P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1990, 232-237.

Thron umgeben, wurden bei römischen Großauftritten nie gesehen. Von Dressur ist keine Rede. Anders gesagt: Hier ist alles „echt“, ohne verordnete Inszenierung, nichts „gemacht“. Alles liegt – und das ist für die Leserschaft entscheidend – auf der Verlässlichkeitslinie ihrer heiligen Schriften.³⁶

1.4 Kontrastierung: das Tier vom Land und die erzwungene Huldigung

Die Aufrufung der aktuellen Lebenswelt durch die Thronsaalschilderung bei gleichzeitiger Differenz ist gewollt. Denn die Hörer, die mit Johannes in den himmlischen Thronsaal schauen und eine geradezu *römisch anmutende* Choerographie miterleben, haben sozusagen das *Original* gesehen, gegenüber dem jede irdische Inszenierung nur ein schwacher Abklatsch, eben ein trübes Spiegelbild, sein kann. Und darauf hebt der Autor ab, wenn er in Offb 13 dann *tatsächlich* die irdische Verehrung schildert, besser: die Inszenierung des römischen Kaiserkults demaskiert.

In Offb 13 sehen wir ein wildes Tier, das aus dem Meer steigt. Es hat sieben Köpfe und zehn Diademe, repräsentiert also eine Herrscherfolge. Seine Prätzen sind die eines Bären, sein Maul das eines Löwen, ansonsten gleicht es einem Panther. Die vier wilden Tiere aus Dan 7,3-8, die für die vier Weltreiche stehen, sind hier in einem einzigen vereinigt. Es ist die Bestialität in Potenz. Allerdings ist einer seiner Köpfe „wie geschlachtet zu Tode, aber der Schlag seines Todes wurde geheilt“ (V. 3). Kein Wunder: Die Menschen sind beeindruckt von diesem Tier, so dass sie ihm huldigen und Akklamationen ausrufen: „Wer ist gleich dem Tier?“ – „Wer kann Krieg führen mit ihm?“ (V. 4). Anders gesagt: Niemand gleicht diesem Tier. Niemand kann es besiegen.³⁷

Dieses Tier aus dem Meer hat noch einen Helfershelfer: das Tier aus dem Land (V. 11-17). Es organisiert die Verehrung des Tieres. Es ist sozusagen der Propagandaminister des Tieres. Es verführt die Menschen dazu, dass sie für das Tier ein Bild machen, gemeint ist ein Standbild.³⁸ Und es weiß gewis-

³⁶ Das stellt zu Recht heraus T. HIEKE, *Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen*, in: D. Säger (Hrsg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (BThSt 76), Neukirchen-Vluyn 2004, 1-30, hier 29f.

³⁷ Hier kommt es zu einer ironischen Vertauschung: Während im Thronsaal Gottes die typisch griechisch-römische *ἄξιος*-Akklamation zu hören ist (Offb 4,11; 5,9.12), greifen die Verehrer des Tieres in Offb 13,4 zu einer typisch biblischen Formulierung, mit der eigentlich die unvergleichliche Größe Gottes zum Ausdruck gebracht wird: *τίς ὁμοίως σοι* (vgl. Ex 15,11; Ps 35,10; 71,19; vgl. Jes 40,25; 46,5).

³⁸ Vgl. die gleiche griechische Bezeichnung (*εἰκόνη*) für das Standbild des Königs Nebukadnezar, das dieser zur reichsweiten Verehrung hat anfertigen lassen (Dan 3,2) und zu dessen Verehrung er auch Daniel und seine Freunde unter Androhung des Feuerofens zwingen will (Dan 3,15).

se Tricks anzuwenden, damit die Menschen noch mehr beeindruckt sind: Es gibt „dem Bild des Tieres Geist/Pneuma, damit sogar rede das Bild des Tieres“ (V. 15).

Ohne diese Aussagen jetzt pressen und ihnen den generalisierenden Charakter nehmen zu wollen, versuche ich dennoch eine Konkretisierung im Blick auf den Kaiserkult, der in Kleinasien, der Heimat der sieben Gemeinden der Offb, vom provinziellen Oberpriester, einem Archiereus, organisiert wird.³⁹



Abb. 2: Der Burgberg von Pergamon und eine pergamesische Münze aus der Zeit Trajans (W. Radt, Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole, Darmstadt 1999, 55 Abb. 9 [Stadtansicht nach R. Bohn]; 212 Abb. 156 [Münze]; © Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

Schauen wir uns den Burgberg von Pergamon an: Weithin sichtbar – sozusagen die Nasenspitze – ist ein Tempel aus weißem Marmor: der Kaisertempel für Kaiser Trajan (Abb. 2).⁴⁰ Die Innenausstattung ist uns über eine Münze bekannt: Göttervater Zeus sitzt auf einem Thron, neben ihm ist ein Standbild des Kaisers Trajan zu sehen. Er wird hier zusammen mit Zeus verehrt: Im

³⁹ Zur neueren Diskussion um diesen Titel vgl. T. WITULSKI, Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (NTOA 63), Göttingen 2007, 21.

⁴⁰ Zu den archäologischen Einzelheiten vgl. W. RADT, Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole, Darmstadt 1999, 209-220. Der erste provinzielle Kaiserkulttempel wurde Pergamon als erster Stadt der Provinz Asia 29 v.Chr. genehmigt; vgl. WITULSKI, Kaiserkult (s. Anm. 39) 9-25; sein Aussehen ist uns nur noch über Münzen bekannt; vgl. J.N. KRAYBILL, Apocalypse and Allegiance. Worship, Politics, and Devotion in the Book of Revelation, Grand Rapids, MI 2010, 55 Abb. 3.1.

Tempel steigen Weihrauchopfer auf, draußen auf dem Altar werden Tieropfer dargebracht, die berühmten Hymnoden von Pergamon⁴¹ singen ihre Hymnen.

Aber auch das muss man wissen. Der griechische Mechaniker Heron von Alexandria (1. Jh. n.Chr.) beschreibt in seinem Werk „Automatenherstellung“ die Hydraulik, die flexibel eingesetzte Körperteile von Statuen in Bewegung bringen kann: Der Dampf/das Pneuma, der/das bei der Darbringung des Weihrauchopfers entsteht, setzt eine entsprechende Mechanik in Gang.⁴²

Wir mögen darüber lachen. Unserem Seher war anders zumute. Er schreibt in Offb 13,15 als Fortsetzung der Schilderung von der (künstlichen) Verlebung des Standbilds: „... und bewirke, dass alle, die nicht huldigen dem Bild des Tieres, getötet werden“. Alle dagegen, die mitmachen, werden belohnt:

Das Tier vom Land bewirkt, dass alle, die Kleinen und die Großen, und die Reichen und die Armen, und die Freien und die Sklaven, sich ein Prägezeichen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn geben, und dass keiner kaufen oder verkaufen kann, es sei denn, er hat das Prägezeichen: den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens (Offb 13,16f.).

Kurz: Wer sich einbinden lässt in den Kaiserkult als Loyalitätszeichen Rom gegenüber,⁴³ wer bereit ist, die Münzen des Kaisers mit dessen Bild zu benutzen, der – ob arm oder reich – wird entsprechend eingebunden in den wirtschaftlichen Kreislauf, an dessen Schaltstelle wiederum niemand anders sitzt als der Kaiser, der die Großaufträge aus Rom vergibt.⁴⁴

Auf diesem Hintergrund wird es sehr verständlich, dass die Städte der Provinz Asia darum gewetteifert haben, aus Rom die Genehmigung zu bekommen, einen Kaisertempel errichten und damit ab sofort den Ehrentitel *νεωκόρος* „Tempelhüterin“ führen zu dürfen.⁴⁵ Denn damit gewann man nicht nur an Prestige, das brachte auch wirtschaftlichen Aufschwung – nicht nur durch den Fremdenverkehr, den die diversen Kaiserfeste in die Stadt brachten,

⁴¹ Vgl. *Altertümer von Pergamon VIII/2*, 374; S.J. FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford 2001, 104-113.

⁴² Vgl. S.J. SCHERRER, *Signs and Wonders in the Imperial Cult. A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15*, in: *JBL* 103 (1984) 599-610 – mit Überlegungen zum Einsatz solcher Praktiken im Kaiserkult; vgl. auch D. BAUER, „Zeichen und Wunder“. Spezialeffekte im römischen Kaiserkult, in: *BiHe* 131 (1997) 86f.

⁴³ Zur Organisation und Funktion des Kaiserkults speziell in der Provinz Asia vgl. M. EBNER/E. ESCH (Hrsg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula*. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (NTOA/StUNT 72)*, Göttingen 2010. Vgl. auch das handliche „study book“ von KRAYBILL, *Apocalypse* (s. Anm. 40).

⁴⁴ Vgl. dazu die vorzügliche Studie von J.N. KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNT.S 132), Sheffield 1996.

⁴⁵ Vgl. *Tac., Ann IV 55*, sowie die Studie von S.J. FRIESEN, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family (Religions in the Graeco-Roman World 116)*, Leiden 1993.

auch durch die Großaufträge aus Rom, die die einheimische Wirtschaft ankurbelten.⁴⁶

Soviel ist klar: Durch seine Demaskierung des Kaiserkultes als Bestienverehrung will unser Apokalyptiker erreichen, dass diese irdisch-inszenierte Huldigung als trübes Spiegelbild, eigentlich als Zerrbild, als eine satanische Nachäffung derjenigen Huldigung erscheint, wie sie einzig und allein Gott zusteht und wie er sie in der Thronsaalvision vor Augen geführt hat.⁴⁷

1.5 Systematisierung: göttliche vs. satanische „Trinität“

Unser Autor geht sehr gezielt vor. Im Kontrast zwischen Thronsaalhuldigung und Bestienhuldigung ergeben sich holzschnittartig zwei unterschiedliche Herrschaftssysteme. Die Hauptfiguren sind in Analogie und Kontrast präzise aufeinander bezogen:

(1) Sowohl in Offb 4f. als auch in Offb 13 gibt es ein Tier, das „wie geschlachtet“ ist, das also eine Schächtwunde zeigt. Im Thronsaal ist es das Lamm. Die Schächtwunde steht symbolisch für die Kreuzigung Jesu. Das ist sein bleibendes Kennzeichen, auch als Throngenosse und Mitherrscher. Dadurch kommt es zu einem Paradox: Der irdisch im Tod Vernichtete, durch die Kreuzigung Entmenschlichte, wird zu Gottes Mitherrscher gemacht: durch Erhöhung, konkret: durch Entrückung in den Thronsaal. Wenn in Offb 5,5 der „Löwe aus Juda“ (vgl. Gen 49,9f.) angekündigt wird, der den Sieg errungen hat, und im nächsten Vers mit dem Lamm auf dem Gottesthron identifiziert wird, dann ist klar, worin dieser „Sieg“ besteht: in der Kreuzigung – und ihrer neuen Qualifizierung durch Gott; das „Lamm“⁴⁸ setzt sich der Exekutionsvollmacht des römischen Staates aus, aber der Prokurator mit seinem Todesurteil behält nicht das letzte Wort. Als Gottes Mitherrscher wird „das Lamm“ am Ende der Zeiten *wiederkommen*, den Endkampf durchführen und zeigen, wer der wirkliche Sieger ist.

⁴⁶ Vgl. die plastischen Konkretionen von P. HERZ, *Der Kaiserkult und die Wirtschaft. Ein gewinnbringendes Wechselspiel*, in: Ebner/Esch, *Kaiserkult* (s. Anm. 43) 55-80.

⁴⁷ D.A. DESILVA, *Seeing Things John's Way. The Rhetoric of the Book of Revelation*, Louisville, KY 2009, 227, summiert die rhetorische Strategie, die im Gegenüber von Offb 4f. und Offb 13 erreicht wird, folgendermaßen: „John dampens any feelings of awe or gratitude toward Rome and its emperors, redirecting these responses to God and the Lamb. In their place, he evokes feelings of enmity and indignation toward Roman imperialism at its center and in its local manifestations ...“.

⁴⁸ S. SCHREIBER, *Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5*, in: *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit* (FS D. Dormeyer) (SBB 60), Stuttgart 2008, 294-307, verweist auf weitere frühjüdische Schriften, in denen ἀρνίον, „Lamm“ bzw. „Lämmchen“ als Symbol für den wehrlosen, leidenden Gerechten steht: Jer 11,19 LXX; PsSal 8,23.

Auf der anderen Seite hat auch das Tier aus dem Meer eine Todeswunde: Ein Kopf des Monsters ist „wie geschlachtet zu Tode“ (Offb 13,3). Vermutlich soll auf den Selbstmord Neros angespielt werden. Nachdem die Todesumstände ominös geblieben sind und es kein offizielles Staatsbegräbnis mit Leichenverbrennung gegeben hat, gelang es ersonnahen Kreisen, das Gerücht in die Welt zu setzen, Nero sei gar nicht gestorben, sondern er lebe (*vivus*) und sei zu den Parthern geflohen, den Todfeinden Roms, zu deren König Vologaeses Nero jedoch freundschaftliche Beziehungen pflegte (Suet., Nero 57). Und er werde mit einem starken Heer nach Rom zurückkehren und sich wegen seines Sturzes rächen. Falsche Nerone sind tatsächlich verschiedentlich aufgetreten.⁴⁹ Und in der Offb wird sogar die Vorstellung vertreten, Nero sei zwar zu Tode gekommen (13,3: „wie geschlachtet zu Tode“), aber wieder zurück ins Leben gekehrt (13,3: „und der Schlag seines Todes wurde geheilt“). Sehr verschlüsselt wird angedeutet, Nero sei aus der Unterwelt heraufgestiegen (17,8) und in der Person Domitians wiedergekehrt – als Nero *redivivus* (17,9-11).

(2) Die „Herrschaftsauffassung“ beider Tiere ist total verschieden. Das „Lamm“/Jesus kauft Menschen für Gott frei,⁵⁰ und zwar durch sein eigenes Blut: „aus jedem Stamm und (jeder) Zunge und (jedem) Volk und (jeder) Völkerschaft“ – und macht sie selbst zu einem Königtum, zu Priestern und zu Herrschern (5,9).⁵¹ Die Bestie aus dem Meer dagegen macht Krieg – insbesondere mit den Heiligen Gottes, um sie zu besiegen. Als Ergebnis wird völlig parallel formuliert: Sie hat „Vollmacht über jeden Stamm und jedes Volk und jede Zunge und jede Völkerschaft“ (13,7). D.h. hier herrscht Unterdrückung über Besiegte. In der Sprache der römischen Hegemonialpolitik klingt der Sachverhalt dann so (es handelt sich um ein politisch gesteuertes „Orakel“ anlässlich der ersten Säkularfeier des Augustus 17 v.Chr.): „... die gesamte Erde, Italien und die der Latiner wird stets unter deinem Zepter das Nackenjoch tragen (ζυγὸν ἔξει)“.⁵²

(3) Beide Tiere agieren nicht aus sich selbst heraus, sondern ihnen wird von einer höheren Instanz Vollmacht verliehen: dem Lamm von Gott, durch

⁴⁹ Vgl. Tac., Hist II 8; Suet., Nero 40,2f.; 47,2; 57; für die traditionsgeschichtlichen Wege hin zur Offenbarung vgl. die Evaluation von H.-J. KLAUCK, *Do They Never Come Back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John*, in: Ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (WUNT 152), Tübingen 2003, 268-289.

⁵⁰ Als Paradigma steht im Hintergrund der Sklavenloskauf aus Kriegsgefangenschaft und die Wiedereinsetzung in die politischen Rechte; vgl. W. ELERT, *Redemptio ab hostibus*, in: ThLZ 72 (1947) 265-270.

⁵¹ Im Hintergrund steht Ex 19,6: Die priesterliche Würde gilt dem *ganzen* Volk.

⁵² Belegt bei Phlegon (FGrH 257 F 37) und Zosimos (2,6); Übersicht bei J.-D. GAUGER (Hrsg.), *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch: Oracula Sibyllina* (Sammlung Tusculum), Düsseldorf²2002, 386f.

Entrückung, optisch zum Ausdruck gebracht durch die Throngenossenschaft. Der Bestie aus dem Meer wird die Vollmacht zur Herrschaft vom Satan gegeben, der laut Offb 12,10 seinen Platz im Himmel, d.h. seine Machtstellung, längst verloren hat: Er ist aus dem Himmel gestürzt – auf die Erde. Macht kann er nur noch hier ausüben – und zwar durch eine Marionette, eben das Tier vom Meer. Denn das ist sein Spiegelbild.

Für diese Vorstellung ist die Szenerie entscheidend. In Offb 12,18 heißt es: „Der Drache trat an den Sand des Meeres. Und ich sah: Aus dem Meer stieg ein Tier herauf ...“. Das kann man so verstehen: Der Drache spiegelt sich im Meer. Das Spiegelbild steigt als selbständige Größe aus dem Meer auf.⁵³ Auch dem entspricht teuflische Realität: Von Caligula wird erzählt, er gab „vor, Jupiter zu sein ... und spielte auch ... all die anderen Gottheiten, manchmal schwang er den Dreizack und dann wieder hielt er einen Donnerkeil in die Höhe.“⁵⁴ Es muss nicht immer derart aufdringliche Maskerade sein. Entscheidend ist das propagierte Selbstverständnis: Wie es die *Gemma Augustea* paradigmatisch vor Augen führt, handelt der Kaiser *in persona Iovis*. Publikumswirksam wird das auf Münzen oder in Orakelsprüchen zum Ausdruck gebracht, insbesondere unter Domitian.⁵⁵

(4) Und beide Tiere haben einen irdischen Propagandaminister: einen Propheten. Die Bestie vom Meer den Kaiserpriester, der in Offb unter dem Code „Tier vom Land“ firmiert und als „Pseudoprophet“ bezeichnet wird.⁵⁶ Gott und sein Lamm haben als ihren Propheten und Propagandisten keinen anderen als unseren Autor Johannes, der den Kaiserkult in seiner Schrift der Offenbarung demaskiert.

Schauen wir beide Aktantenketten in ihrer Kommunikationsstruktur an (Abb. 3), dann stehen sich göttliche Trinität und satanische Trinität gegen-

⁵³ Beide haben sieben Köpfe und zehn Hörner; vgl. Offb 12,3; 13,1; 17,9.12; vgl. H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* [HNT 16a], Tübingen 1974, 173.

⁵⁴ Dio C. LIX 26,5-7; einschlägig sind auch Suet., *Caligula* 22; Philo, *Leg Gaj* 93-97; vgl. M. CLAUSS, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart 1999, 89-94.

⁵⁵ Auf Münzen der späten Regierungszeit Domitians trägt Jupiter militärische Rüstung und einen Speer anstelle des Zepters, sozusagen als göttliches Urbild des Kaisers, oder Domitian erscheint tatsächlich als das kleinere Abbild von Jupiter, wobei beide das Blitzbündel tragen; vgl. J.R. FEARS, *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, in: ANRW II,17/1 (1981) 3-141, hier 79 (mit Belegen). Anlässlich der Fertigstellung der *Via Domitiana* 95 n.Chr. lässt Statius, *Silvae* IV 3,124-163, die Sibylle von Cumae die Weltherrschaft Jupiters in der göttlichen Person Domitians orakeln: ... *hic est deus, hunc iubet beatis pro se Iuppiter imperare terris* (ebd. 128f.); vgl. den Kommentar von K.M. COLEMAN, *Statius. Silvae* IV, Oxford 1988, 102-135; vgl. auch KRAYBILL, *Apo-calypt* (s. Anm. 40) 53-69.82-88 (mit diversen Münzabbildungen).

⁵⁶ Vgl. Offb 16,13; 19,20 (mit ausdrücklichem Rückbezug auf 13,11-17); 20,10. Dabei erfolgt die Abrechnung mit und die Vernichtung der Drei in der umgekehrten Reihenfolge ihres Auftretens.

über:⁵⁷ auf der einen Seite ein Herrschaftssystem, dessen irdischer Repräsentant (Lamm) durch seinen eigenen Tod Menschen aus sklavischer Abhängigkeit freikauf und sie selbst in die Position von Priestern und Herrschern erhöht, wodurch er Herrschaft eigentlich ad absurdum führt; auf der anderen Seite ein Herrschaftssystem, dessen irdische Repräsentanten (die Köpfe der Bestie aus dem Meer) durch ihr „Nackenjoch“ Menschen zur Huldigung des Systems zwingen und ihnen erst dann den Weg freimachen, um in einen ökonomischen Kauf-Verkauf-Kreislauf einzutreten, dessen Hauptgewinner sie selbst sind.

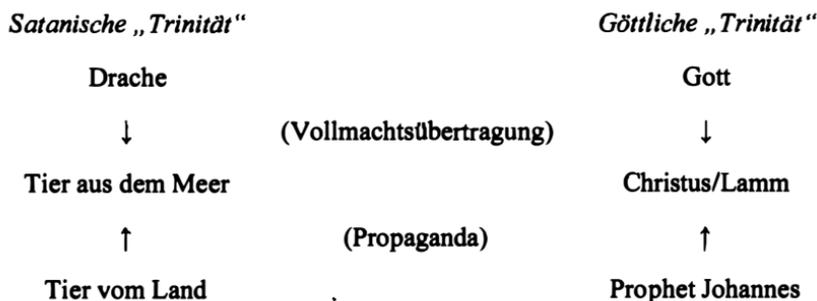


Abb. 3: Satanische vs. göttliche „Trinität“

1.6 Der Geheimcode: das versiegelte Buch und das Reich ohne Ende

Der Apokalyptiker will über die Kontrastierung von Thronsaal und Bestienschau plausibilisieren, dass das göttliche Herrschaftssystem nicht nur das eigentlich erstrebenswerte ist, sondern vor allem auch dasjenige, das sich in der realen Geschichte durchsetzen wird. Das Symbol dafür ist das Buch mit den sieben Siegeln, das im Thronsaal dem Lamm zum Öffnen übergeben wird (Offb 5,1-7). Ich möchte es als Drehbuch der Offb bezeichnen. Denn sobald ein Siegel geöffnet wird, wird nicht etwa der entsprechende Inhalt des Buches vorgelesen, sondern sein Inhalt visualisiert.⁵⁸ Wie im Kino *sieht* man, was im Buch zu lesen steht: Plage nach Plage kommt über die Menschheit. Es sind Zeichen des göttlichen Zorns über die ungerechte Herrschaft des Tieres, der sich die Menschen auch noch beugen. In diesem Buch, dessen Inhalt wir uns

⁵⁷ Die Gegensätze im Einzelnen werden gut herausgearbeitet von SATAKE, Offb (s. Anm. 12) 293-295, der allerdings als vierte göttliche Gegenmacht die Hure Babylon (Offb 17) zählt.

⁵⁸ Diese Dramaturgie gilt für die gesamte Textstrecke Offb 6,1-22,5; vgl. F. TÓTH, Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 22), Leipzig 2006, 282.

in den Visionen der Offb wie in einem Kopfkino anschauen dürfen, ist der gesamte zukünftige Geschichtsverlauf zu lesen, wie ihn Gott vorgesehen hat, bis hin zur Endabrechnung und der endgültigen Aufrichtung der Gottesherrschaft.

Natürlich gibt es viele geheimnisvolle Bücher im jüdischen Schrifttum, auf die als Motivhintergrund gewöhnlich verwiesen wird,⁵⁹ aber im Erlebnishorizont der Ersthörer, also im Kontext des Römischen Reiches, wird man vor allem ein besonders streng geheim gehaltenes Buch assoziieren, das ebenfalls nur einer öffnen darf: der Kaiser. Es ist so etwas wie ein göttliches Planbuch für den Geschichtsverlauf. Von zukünftigen Plagen und Unheilsschlägen (im Sinn göttlicher Vorzeichen) ist die Rede und davon, was sie bedeuten und wozu sie auffordern: die (römischen) sibyllinischen Orakel, *libri Sibyllini*, auch *libri fatales* genannt.⁶⁰ Sie wurden streng verwahrt im Kellergewölbe des Jupitertempels auf dem Kapitol in Rom. Ursprünglich hatte der Senat die Oberaufsicht. Nur auf seine Anweisung hin durfte ein speziell dafür eingesetztes Priesterkollegium, die sogenannten *Quindecim viri*, die Sibyllinen „befragen“: immer, wenn ein Unglücksschlag eingetroffen war und man nach Abhilfe suchte. Vermutlich hat man durch Stichwahl ein Blatt herausgezogen – und die Sachlage zu deuten versucht.

Aber: 83 v.Chr. ist das geheime Buch beim Brand des Kapitols mitverbrannt. Man wusste schnell Abhilfe: Man hat die Sibyllinen rekonstruiert, d.h. neu geschrieben, und jetzt stärker mit Zukunftsreden angereichert. Für uns entscheidend: 12 v.Chr. hat Kaiser Augustus die Sache dann selbst in die Hand genommen. Er ließ eine gereinigte Sammlung erstellen, das Buch in seine Obhut bringen – und andere Weissagungsbücher verbrennen (Suet., Augustus 31,1). Er selbst hatte ab sofort die Vollmacht über die Zukunft in der Hand. Er selbst konnte bestimmen, wann welcher Text wie zur Anwendung kommen sollte.⁶¹ In der Sekundärliteratur ist von „staatssichernder Kognitionsvollmacht“ die Rede.⁶²

⁵⁹ Vor allem Ez 2,9 (innen und außen beschrieben); Dan 12,9 (versiegelt).

⁶⁰ Wesentliche Informationen finden sich bei H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*. Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (KStTh 9/1), Stuttgart 1995, 163-165; R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting. With an Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden 2003, 92-123; GAUGER, *Weissagungen* (s. Anm. 52) 380-383; für die entscheidende Grundlagenarbeit steht immer noch H. CANKIK, *Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie*, in: D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Tübingen 1983, 549-576.

⁶¹ Vgl. die erhellende Analyse von V. ROSENBERGER, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 27), Stuttgart 1998, 233-240. Zur Problematik insgesamt vgl. auch M.T. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (stw 1316), Frankfurt a.M. 1993.

⁶² So TÓTH, *Kult* (s. Anm. 58) 308.

Das entscheidende Drehbuch jedoch für seine Herrschaft, nach dem auch die (zurechtgestutzten) Sibyllinen zu lesen und zu gebrauchen sind, hat Augustus sich von Vergil in dessen Aeneis schreiben lassen.⁶³ Und dort ist es der Göttervater Zeus (in der Sprache unseres Apokalyptikers der Vollmachtgeber des wilden Tieres), der dem Ahnvater der römischen Kaiser, dem Aeneas, in einer geradezu ausweglosen Situation Folgendes weissagt:

Lass die Furcht! Dir bleibt unverändert der Deinen Sendung (*fata*) bestehen; wirst sehen die Stadt und Lanuviums Mauern, wie es verheißen ist (*promissa*) ... jetzt will ich künden (*fabor enim*), dich nagt ja die Sorge, will nun weiter entrollen das Buch geheimer Verheißung (*longius et volvens fatorum arcana movebo*) ... (Vergil, Aen I 257-261).

Was steht in jenem Buch, aus dem der Göttervater vorzulesen scheint?⁶⁴ Und was wird dem Römer verheißen? Ein *imperium sine fine*. Ein Reich ohne Ende. Genauer: Auf dem Rücken von Krieg und Zerstörung wird in Etappen von 3, 30 und 300 Jahren schließlich Rom gegründet (Vergil, Aen I 262-277) – und den Römern insgesamt verheißen:

Diesen (den Römern) setze ich weder in Raum noch Zeit eine Grenze. Ein Reich ohne Ende habe ich ihnen verliehen (*imperium sine fine dedi*) (Vergil, Aen I 278f.).

In Offb 5 hat Gott das Buch in den Händen, in dem der Geschichtsverlauf nach Siebenerreihen geplant – und das Ende der Römerherrschaft fest *eingep*lant ist. Zur Ausführung wird dieses Buch dem übergeben, der für den Freikauf der Menschen selbst in den Tod gegangen ist.

Die Gemeinde darf den Inhalt dieses himmlischen Buches, also die Zukunft der Geschichte, in den Visionen bereits schauen – auch das Ende: Nach der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde wird die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, aus dem Himmel auf die Erde herabsteigen. Das ist die letzte Vision der Offb: Die heilige Stadt kommt auf die Erde. Und da gibt es, wenn man die trüben Spiegelungen der Erfahrungswelt mit einbezieht, erneut einige Überraschungen.

⁶³ Dabei greift Vergil seinerseits bereits auf narrative Verarbeitungen sibyllinischer Literatur zurück, insbesondere auf das *bellum Poenicum* von Cn. Naevius; vgl. CANKIK, Libri (s. Anm. 60) 562-565.

⁶⁴ So die Assoziation, die über Vergils Formulierung *volvens/wälzen* (der Buchrolle) provoziert wird; zur Diskussion vgl. CANKIK, Libri (s. Anm. 60) 550. Die Weissagung erfolgt in einer katastrophalen Situation: Kurz vor dem Ziel zerschlägt ein furchtbares Unwetter die Flotte des Aeneas und treibt sie nach Afrika ab. Unmittelbare Gesprächspartnerin ist Venus, die göttliche Mutter des Aeneas.

2 Himmlische Stadt (Offb 21f.)

Ich beschränke mich auf zwei Punkte: (1) auf die Architektur der himmlischen Stadt – im Vergleich zum griechisch-römischen Hintergrund; und (2) auf den Kult in der himmlischen Stadt – im Vergleich zum jüdischen Hintergrund. Aber zunächst der Text Offb 21,9–22,5:

⁹Und es kam einer von den sieben Engeln, die die sieben Schalen mit den sieben letzten Plagen getragen hatten. Und er redete mit mir und sagte: Komm, ich werde dir die Braut zeigen, die Frau des Lammes. ¹⁰Und er führte mich im Geist hinauf auf einen großen, hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, die aus dem Himmel von Gott her herabkam, ¹¹mit der Herrlichkeit Gottes. Ihr Lichtglanz ähnlich kostbarem Edelstein, wie einem kristallklaren Jaspis. ¹²Sie hat eine große und hohe Mauer mit zwölf Toren und auf den Toren zwölf Engel. Und Namen sind darauf geschrieben: die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels. ¹³Vom Osten her drei Tore und vom Norden her drei Tore und vom Süden her drei Tore und vom Westen her drei Tore. ¹⁴Und die Mauer der Stadt hat zwölf Grundsteine; und auf ihnen stehen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes.

¹⁵Und der mit mir redete, hatte einen Messstab, ein goldenes Rohr, um die Stadt, ihre Tore und ihre Mauer zu vermessen. ¹⁶Und die Stadt war viereckig angelegt, ihre Länge so groß wie ihre Breite. Und er maß die Stadt mit dem Rohr auf 12.000 Stadien; ihre Länge und ihre Breite und ihre Höhe sind gleich. ¹⁷Und er maß ihre Mauer: 144 Ellen nach Menschenmaß, was (das Maß des) Engels ist. ¹⁸Und die Mauer ist in Jaspis gefasst, und die Stadt ist reines Gold, ähnlich reinem Glas. ¹⁹Und die Grundsteine der Mauer sind mit jeglichem Edelstein geschmückt: der erste Grundstein ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalkedon, der vierte ein Smaragd, ²⁰der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Sardion, der siebte ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst. ²¹Und die zwölf Tore (sind) zwölf Perlen; jedes der Tore war eine einzige Perle. Das Straßennetz der Stadt war reines Gold, wie klares Glas.

²²Und einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn Gott, der Herr, der Allherrscher, ist ihr Tempel, und das Lamm. ²³Und die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, damit sie ihr scheinen. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. ²⁴Und einhergehen werden die Völker in ihrem Licht, und die Könige der Erde bringen ihre Pracht in die Stadt. ²⁵Und ihre Tore werden bei Tag nicht geschlossen – Nacht wird dort nicht mehr sein. ²⁶Und man wird die Pracht und die Kostbarkeit der Völker in die Stadt bringen. ²⁷Aber nichts Unreines wird hineinkommen, keiner, der Greuel verübt und Lüge. Nur die, die im Lebensbuch des Lammes eingeschrieben sind.

²² ¹Und er zeigte mir einen Fluss von Lebenswasser, klar wie Kristall; ausgehend vom Thron Gottes und des Lammes. ²In der Mitte der Straße und zu beiden Seiten des Flusses: Gehölz des Lebens; zwölfmal trägt es Frucht, Monat um Monat gibt es seine Frucht; und die Blätter des Gehölzes zur Heilung der Völker. ³Und nichts Verfluchtes wird mehr sein. Und der Thron Gottes und des Lammes wird in der Stadt sein, und seine Sklaven werden ihm dienen. ⁴Und sie werden sein Angesicht schauen, und sein Name auf ihrer Stirn. ⁵Und Nacht wird nicht mehr sein, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht einer Sonne. Denn Gott, der Herr, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.

2.1 Das Architekturmuster: die römische Stadt

Prinzipiell ist diese himmlische Stadt nach dem Grundmuster einer typisch römischen Stadt angelegt.

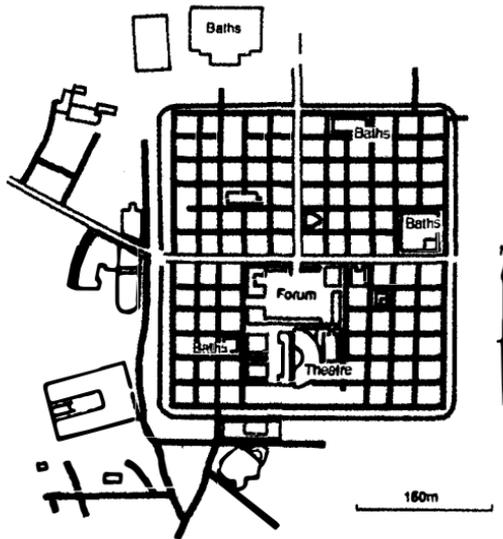


Abb. 4: Der Stadtplan von Timgad in Nordafrika (E.J. Owens, *The City in the Greek and Roman World*, London 1991, 135; © Verlag Routledge)

Man braucht sich nur den Plan der römischen Muster-Kolonie Timgad in Nordafrika anzuschauen (Abb. 4), so fallen die gemeinsamen Strukturmerkmale sofort in die Augen: Auch das himmlische Jerusalem hat einen quadratischen Stadtplan (Offb 21,16), allerdings so perfekt, wie er in der Realität nur annähernd erreicht wird,⁶⁵ aber der antiken Idealvorstellung entspricht.⁶⁶ *Roma quadrata* ist das Ideal-Modell für römische Kolonien.⁶⁷ Auch das himmlische Jerusalem hat Mauern und Tore, von denen aus das typische Straßenachsenkreuz über die Stadt gelegt wird; allerdings nicht nur vier Tore, sondern gleich zwölf (Offb 21,12-14). Diese Einteilung verdankt sich einer anderen Traditionsorientierung und hat andere soziologische Konsequenzen.

⁶⁵ Das „quadratische“ Timgad misst 1.100 x 1.200 Fuß; vgl. C. KUNST, *Leben und Wohnen in der römischen Stadt*, Darmstadt 2006, 19.

⁶⁶ Herodot behauptet den quadratischen Grundriss für Babylon (I 178), Diodorus Siculus für Ninive (I 3).

⁶⁷ Vgl. Tac., *Ann XII 24*; Plut., *Romulus 11*; vgl. U. SIM, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 25), Trier 1996, 103.137.

Die römische Stadt entspricht im Bauplan einem Heerlager (Abb. 5). Da führen von den vier Toren aus die Hauptstraßen im Achsenkreuz genau zur *principia*, dem administrativen und religiösen Zentrum des Lagers, zum „Oberkommando“. In der Stadt liegt genau an dieser Stelle das Forum,⁶⁸ wo neben den Tempeln die Basilika steht, in der römisches Recht gesprochen wird.

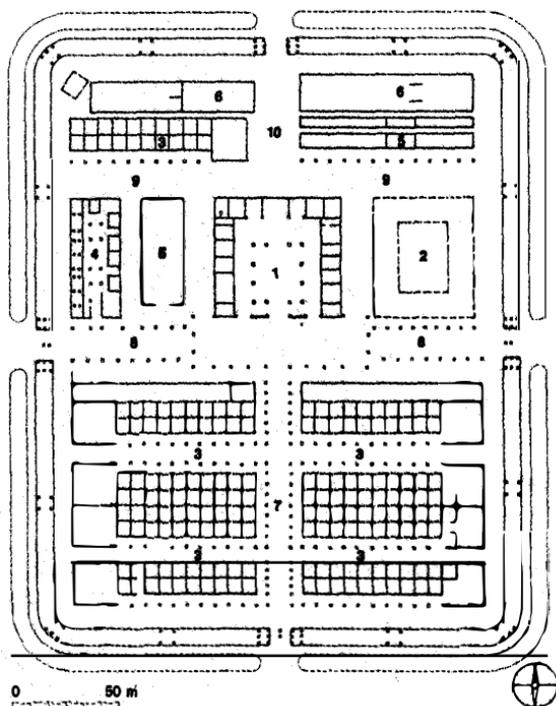


Abb. 5: Der idealisierte Plan eines römischen Militärlagers: 1 *principia* (Stabsgebäude); 2 *praetorium* (Haus des Kommandeurs); 3 *centuriae* (Mannschaftsbaracken); 4 *valetudinarium* (Lazarett); 5 *horrea* (Getreidespeicher); 6 *stabulae* (Ställe); 7 *via praetoria*; 8 *via principalis*; 9 *via quintana*; 10 *via decumana* (J. Martin, *Das alte Rom. Geschichte und Kultur des Imperium Romanum*, München 1994, 128; © Verlag Bertelsmann)

⁶⁸ Die *via praetoria* bzw. *via decumana/decumanus* genannten Straßen stoßen jeweils senkrecht auf die *principia* bzw. das Forum, während *via principalis* bzw. *cardo* an der *principia* bzw. dem Forum vorbeiflanieren.

Die zwölf Tore der himmlischen Stadt verweisen auf die zwölf Stämme Israels, die zwölf Grundsteine auf die zwölf Apostel. Im Modell einer antiken Stadt gedacht geht von jedem Tor eine Hauptstraße aus.

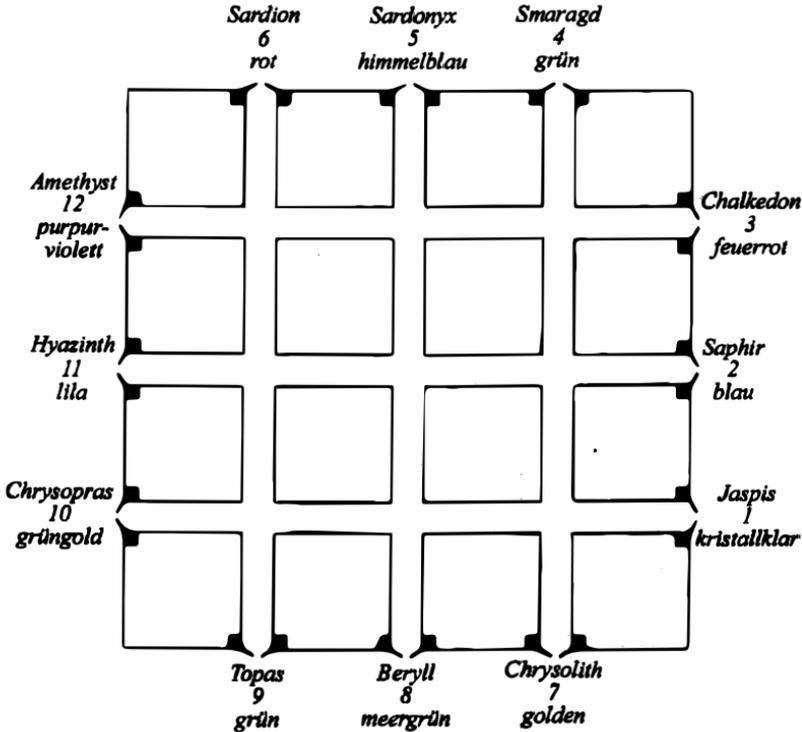


Abb. 6: Der Plan des himmlischen Jerusalem nach Offb 21f. (© Graphik: C. van Dillen)

Jeder antike Leser kann sich auf Grund seiner Alltagserfahrung den Stadtplan des himmlischen Jerusalem sofort vorstellen: Die drei mal drei Hauptstraßen durchziehen die Stadt in einem Quadrat-Muster und gliedern sie in insgesamt 16 Viertel (Abb. 6).⁶⁹ Alle Bewohner haben einen (fast gleich) nahen Zugang zu einer der vielen Hauptstraßen. Aber ein Kommandozentrum gibt es nicht mehr.

⁶⁹ Die in 21,21 und 22,2 genannte πλατεῖα/breite Straße könnte kollektiv für dieses groß angelegte Hauptstraßennetz stehen; vgl. D.E. AUNE, Revelation 17–22 (Word Biblical Commentary 52C), Nashville, TN 1998, 1166; vgl. G.K. BEALE, The Book of Revelation (NIGTC), Grand Rapids, MI 1990, 1089; in Tob 13,17 ist tatsächlich von πλατεῖαι im Plural die Rede.

Was die Größenverhältnisse (Offb 21,15-17) und die Baumaterialien (Offb 21,18-21) angeht, steigert sich unser Text ins Phantastische. Für die annähernd quadratisch angelegte römische Musterstadt Timgad werden 1.100 x 1.200 Fuß (etwa 355 m) Seitenlänge angegeben;⁷⁰ das himmlische Jerusalem misst dagegen je 12.000 Stadien (etwa 2.200 km). Nach der treffenden Formulierung eines Auslegers ist das „genug, um das gesamte Becken des Mittelmeers zu füllen – samt der angrenzenden Länder, die Rom erobert hat“.⁷¹ Anders gesagt: Die von den Christen erwartete und die den Christen geschenkte Stadt Gottes ist größer als das von den Römern beanspruchte Imperium Romanum. Damit nicht genug. Das geradezu Surreale an der Beschreibung des himmlischen Jerusalems besteht darin, dass das Maß von 12.000 Stadien *auch die Höhe* der Stadt betrifft. Wir haben also eine Kubusstadt vor uns, die 2.200 km in den Himmel reicht. Damit können auch modernste Wolkenkratzer unserer Zeit nicht konkurrieren.⁷²

Schließlich stellt das himmlische Jerusalem alles in den Schatten, was die Baumaterialien betrifft. Normalerweise baut man mit Ziegel, Lehm, Stein, Holz und Mörtel.⁷³ Augustus wird vom Kaiserbiographen Sueton gerühmt, Rom *pro maiestate imperii* (Augustus 16) in Marmor gekleidet zu haben. Eine Marmorstadt ist das Ideal einer Königsstadt. Konkret betrifft das natürlich nur die Repräsentationsbauten. Im himmlischen Jerusalem dagegen sind die Mauern aus Jaspis, die Tore aus unvorstellbar großen Perlen, dem kostbarsten Material der Antike, die Grundsteine aus erlesenen Edelsteinen,⁷⁴ die Innenstadt aus reinstem Gold.

⁷⁰ So KUNST, *Leben* (s. Anm. 65) 19.

⁷¹ Vgl. KRAYBILL, *Cult* (s. Anm. 44) 211; vgl. auch dessen überaus anschauliche Skizze: KRAYBILL, *Apocalypse* (s. Anm. 40) 212f.

⁷² In seiner Romrede nutzt Aelius Aristides alle Berechnungs- und Vorstellungstricks, um die Fläche Roms zu vergrößern und seine Höhenmaße zu strecken. Im Blick auf die mehrstöckigen Mietskasernen schreibt er, Rom breite sich nicht nur über die Oberfläche der Erde aus, sondern rage „ganz und gar ohne Beispiel unermesslich in den Himmel ... Wenn einer Rom reinlich auseinander nehmen und die jetzt übereinander gebauten ‚Städte‘ auf die Erde stellen und nebeneinander aufreihen wollte, dann, glaube ich, würde alles, was jetzt von Italien noch dazwischen liegt, davon ganz ausgefüllt und es entstünde eine einzige zusammenhängende Stadt, die bis zum ionischen Meer hin reichen würde“ (§ 8). Für die jüdische Literatur ist auf Or Sib V 250-252.420-427 zu verweisen, wonach sich die Gottesstadt „bis nach Joppe“ erstreckt und „bis zu den finsternen Wolken“ erhebt bzw. ihr „Turm von unendlichem Ausmaß“ die Wolken berührt.

⁷³ Vitruv empfiehlt das Ortsübliche zu nehmen: Quadersteine, Basalt, Bruchstein oder Ziegel. Nicht überall könne man, wie in Babylon, Stadtmauern aus flüssigem Erdpech und Ziegel bauen (I 5,8)!

⁷⁴ Zu den Farben der Edelsteine (s. Abb. 7) vgl. Plin., *Hist Nat* XXXVII; sowie W. ZWICKEL, *Edelsteine – ein internationales Handelsprojekt*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 15 (2010) 72-75.

Die Leser der Offenbarung werden an die „Hure Babylon“ (Deckname für Rom) erinnert, die gemäß Offb 17,4 genau mit diesen kostbaren Materialien geschmückt ist: mit Gold, Edelsteinen und Perlen. Und sie werden erinnert an die Großhändler, die über den Untergang „Babylons“ weinen, weil sie ihren Handelspartner verlieren. Bezeichnenderweise werden an erster Stelle des langen Güterkatalogs Gold, Silber, Edelstein und Perlen genannt (Offb 18,12).⁷⁵ Die Kostbarkeiten, die in Offb 17 exemplarisch für die Prunkentfaltung am kaiserlichen Hof und in den führenden Gesellschaftsschichten der Metropole („Hure Babylon“) stehen und durch deren Handel nach Offb 18 die Großkaufleute zu ihrem Reichtum kommen (also alle, die dem Tier huldigen), sind in der neuen Stadt Jerusalem sozialisiert und buchstäblich allen „zugänglich“ gemacht: Alle laufen auf einem Straßennetz aus purem Gold (21,21), alle wohnen in Mauern aus Edelstein und Toren aus Perlen.

Ähnlich verhält es sich mit den in der Antike geschätzten Obstbäumen, die normalerweise in von Mauern umzäunten und mit einem Bewässerungssystem ausgestatteten Gärten der Reichen gedeihen. Im himmlischen Jerusalem wachsen sie mitten in der Stadt, wie im Schlaraffenland denen zum Greifen nahe, die auf purem Gold laufen.⁷⁶

2.2 Die jüdische Tradition – und der Stellenwert des Kultzentrums

In der jüdischen Tradition trägt die Paradiesstadt schon immer den Namen, den sie auch in Offb hat: Jerusalem. Gott selbst, so die eschatologische Erwartung Israels, wird sein Jerusalem in der Endzeit mit den kostbarsten Materialien ausstatten, angefangen bei den Fundamenten über die Straßen, Mauern, Türme, bis hin zu den Zinnen (vgl. Jes 54,11f.; Tob 13,17).⁷⁷

Die Tempelvision Ez 40–48,⁷⁸ die später in Qumran aufgegriffen und weitergesponnen wird,⁷⁹ entwickelt präzise Vorstellungen hinsichtlich der einzel-

⁷⁵ Programmatisch setzt E.M. RÄPPE, *The Metaphor of the City in the Apocalypse of John* (Studies in Biblical Literature 67), New York, NY 2004, die himmlische Stadt Offb 21f. in Bezug zu 17,1–18,24 bzw. 2,1–3,22 (bes. 58f.100–103).

⁷⁶ Das Szenario ist vermutlich folgendermaßen gedacht: Eine Allee von Obstbäumen säumt den Strom, der wiederum in der Mitte der Hauptstraße fließt (J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* [ZBK.NT 18], Zürich ³2001, 207f.).

⁷⁷ In Tob 13,17 werden genau sieben Materialien genannt: Saphir, Smaragd, Edelstein, Gold, Beryll, Rubin und Ofir.

⁷⁸ Zur Tempelvision des Ezechiel vgl. T.A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. Bd. 2: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1980, 701–775.

⁷⁹ Wie die verschiedenen Fragmente zum „neuen Jerusalem“ zeigen: Es handelt sich um folgende Texte: 1Q32; 2Q24; 4Q554f; 4Q554a; 4Q555; 5Q15; 11Q18 (= DJD XIII, 305–355). Eine Rekonstruktion der Textfolge bietet K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband*, Göttingen 1994, 95–104; vgl. J. MAIER, *Die Tem-*

nen Architekturelemente und ihrer Größenverhältnisse. Die Stadt ist streng quadratisch angelegt (Ez 48,16). Sie hat zwölf Tore, die gleichmäßig auf die vier Himmelsrichtungen verteilt sind und die Namen der zwölf Stämme Israels tragen (vgl. Ez 48,30-34; 4Q554 Frgm. 1). Beträgt die Seitenlänge der Stadt gemäß dem Entwurf Ezechiels 4.500 Ellen (ca. 2,3 km), so kommt das neue Jerusalem in den Schriften Qumrans bereits auf 22 Stadien Seitenlänge (etwa 4 km), reicht damit aber an den Superlativ von 12.000 Stadien, die gemäß Offb 21f. für das himmlische Jerusalem vorgesehen sind, noch lange nicht heran.

Auffälliges Merkmal ist der Raum und die Bedeutung, die dem Tempel zukommen, sowohl hinsichtlich seiner Architektur als auch der kultischen Aktivitäten. Im Entwurf Ezechiels ist die Stadt dem Tempel eindeutig untergeordnet. In der Gesamtbeschreibung spielt sie eine marginale Rolle (Ez 45,6; 48,15-19.30-35). Das ganze Interesse ist auf den Tempel, seine Bauten, Maße und Funktionen konzentriert. Dabei wird die Raumverteilung genauestens festgelegt. 4/5 des Areals entfallen auf den Tempel samt dem Wohnland für seine Bediensteten – und nur 1/5 ist für die Stadt und ihre Bewohner vorgesehen. Stadt und Tempel sind räumlich getrennt. Zwischen Stadt und Tempel liegen zunächst die Städte der Leviten, sodann das Wohn- und Weideland der Priester – und in dessen Mitte der Tempel (Ez 45,1-8).

In den Qumran-Visionen vom neuen Jerusalem ist der Tempel in die Stadt integriert.⁸⁰ Allerdings wird nicht weniger als ein Drittel des gesamten Areals der Stadt für den Tempel reserviert. Vom quadratischen Straßenmuster (mit Nebenstraßen), das die Stadt in 12 Viertel unterteilt,⁸¹ ist er streng getrennt (Abb. 7).

Und nun das Verblüffende: In der Stadtvision von Offb 21f. ist überhaupt kein Tempel vorgesehen. Ausdrücklich heißt es: „Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt“ (Offb 21,22). Das ist nicht nur ein Bruch mit ganz selbstverständlichen Vorstellungen paganer Stadtplanung und Stadtvision, sondern steht vor allem im scharfen Kontrast zu jüdischen Visionen von der Paradies-

pelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“ (UTB 829), München ³1997, 316-339; sowie die Auswertung von M. CHYUTIN, *The New Jerusalem. Ideal City*, in: *Dead Sea Discoveries* 1 (1994) 71-97; DERS., *The New Jerusalem Scroll from Qumran. A Comprehensive Reconstruction* (JSPE.S 25), Sheffield 1997. Speziell die Fragmente aus 4Q wertet aus L. DiTOMMASO, *The Dead Sea New Jerusalem Text* (Texts and Studies in Ancient Judaism 110), Tübingen 2005.

⁸⁰ Diese Tendenz deutet sich bereits im Anhang zur Ezechielvision Ez 48,30-35 an, wo die Tore der Stadt beschrieben werden und als Name der Stadt genannt wird: „Hier ist der Herr“ (V. 35). Das steht nämlich eigentlich im Widerspruch zu der Trennung von Tempel und Stadt.

⁸¹ Innerhalb dieser Viertel scheint ein egalitärer Wohnplan vorzuliegen; vgl. CHYUTIN, *City* (s. Anm. 79) 87-94.

stadt Jerusalem, in denen die Stellung des Tempels das Merkmal schlechthin ausmacht.⁸²

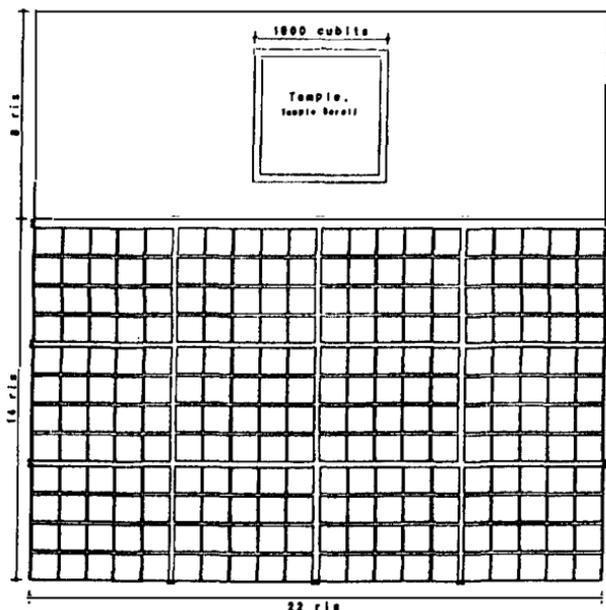


Abb. 7: Der Stadtplan des neuen Jerusalem in den Qumran-Visionen
(M. Chyutin, *The New Jerusalem. Ideal City*, in: *Dead Sea Discoveries* 1 (1994) 71–97, hier 83; © Verlag Brill)

Allerdings: Genau besehen *hat* zwar das neue Jerusalem nach Offb 21f. keinen Tempel, aber es *ist* selbst ein Tempel.⁸³ Besser gesagt: Die Stadt ist ein

⁸² Das gilt auch für die Zeit nach 70 n.Chr. und kann insofern nicht als Ersatzlösung interpretiert werden, sozusagen als Flucht nach vorn (so aber z.B. M. KARRER, *Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apokalypse*, in: *JBTh* 20 [2005] 225–259, hier 256): Das fünfte Buch der Sibyllinen ist wegen der Klagen über die Zerstörung Jerusalems (Or Sib V 150.398) sicher *nach* 70 n.Chr. zu datieren, aber die Vision der Gottesstadt sieht trotzdem „ein heiliges Haus“ (ἅγιόν τ' οἶκον) vor, „körperlich sichtbar und schön und prächtig“ (V 422f.); dabei ist der Tempel das einzige Strukturelement, das neben den Mauern und dem Turm (sowie deren Höhe) genannt wird. Für die jüdische Traditionsliteratur ist auf den Mischnatraktat Middot zu verweisen, der detailliert die Architekturmaße des Tempels festlegt.

⁸³ Interessant ist, dass der Terminus, der in Offb 21,18 als Charakterisierung der Mauer der Stadt steht (ἐνδόμησις), in Inschriften aus Smyrna und Tralles, also im unmittelbaren kulturellen Umfeld der Offenbarung, die Einfriedung eines Tempelbezirks bezeichnet (GIESEN, *Offb* [s. Anm. 1] 467, mit Verweis auf KRAFT, *Offb* [s. Anm. 53] 271).

Superlativtempel. Denn mit ihrer architektonischen Gestaltung als Kubus verkörpert sie das kultische Zentrum des Jerusalemer Tempels: das Allerheiligste. Dieses hat nämlich – genau wie die Stadt nach Offb 21f. – Kubusform (1 Kön 6,20; 2 Chr 3,8; vgl. Ez 41,4).⁸⁴ Gemäß der christlichen Stadtvision besteht das neue Jerusalem aus nichts anderem als aus dem *Allerheiligsten*, allerdings als *Lebensraum* für die Bewohner der Stadt.

Nach jüdischer Tradition darf allein der Hohepriester einmal im Jahr, nämlich am Versöhnungstag, das Allerheiligste betreten, um es zu entsühnen. Gemäß der Vision vom himmlischen Jerusalem in Offb 21f. bewegen sich alle, die zu dieser Stadt Zutritt bekommen, *ständig im Raum des Allerheiligsten*. Entsprechend sind auch alle Stadtbewohner Priester Gottes.⁸⁵ Gott selbst ist in der Stadt ohne Abgrenzung heiliger Bezirke für alle gegenwärtig (vgl. Offb 21,22). Getrennte Wohnbezirke für Priester und Leviten sind hinfällig.

Gemäß Ex 28,17-20 (= 39,10-13) sind auf der Lostasche des Hohenpriesters zwölf Edelsteine angebracht, die die Namen der zwölf Stämme Israels tragen. Jedesmal, wenn der Hohepriester den Tempel betritt, sollen die Edelsteine Gott an die zwölf Stämme Israels erinnern (Ex 28,29; Sir 45,11). Im himmlischen Jerusalem fungieren die zwölf Edelsteine, deren Bezeichnungen mit denen auf dem Brustschild des Hohenpriesters auffällige Übereinstimmungen zeigen,⁸⁶ als Grundsteine der Stadtmauern (vgl. Offb 21,19f.).⁸⁷ Man könnte auch sagen: Das himmlische Jerusalem nach Offb 21f. ist eine Stadt ohne Kultzentrum, aber Gottes und priesterlicher Menschen voll.⁸⁸

⁸⁴ Der visionäre Entwurf Ezechiels schweigt sich über die Höhenmaße generell aus, vermutlich gerade wegen des traditionsgemäß kubisch konzipierten Allerheiligsten. Nachdem das Allerheiligste der Ezechiel-Vision die Hälfte des Tempelhauptraumes ausmacht und nicht wie im salomonischen Tempel ein eigenständiger, in sich geschlossener Raum (Debir) innerhalb des Tempelhauptraumes (Hekal) ist, der nicht an die Höhe des Haupttraumes heranreicht, hätten sich dadurch unterschiedliche Höhenmaße ergeben können (vgl. BUSINK, Tempel [s. Anm. 78] 773f.).

⁸⁵ Gemäß der Prolepse in 5,10.

⁸⁶ Vgl. die Übersicht bei ZWICKEL, Edelsteine (s. Anm. 4) 67, der meint, in Offb 21 seien all diejenigen Steine aus Ex 28 getilgt worden, die dem Autor nicht lichtdurchlässig bzw. wertvoll genug erschienen; zur Funktion des hohenpriesterlichen Brustschildes vgl. DERS., Die Bedeutung des hohenpriesterlichen Brustschildes, ebd. 45-47. Für die Anordnung der Edelsteine in Offb 21 könnte eine Rolle gespielt haben, dass die Steine auf der dritten, sechsten und neunten Position jeweils auf „n“ enden, alle anderen auf „s“ (vgl. A. FARRER, The Revelation of St. John the Divine, Oxford 1964, 219), so dass auch lautmalerisch die Gliederung in jeweils drei Tore aufgegriffen wird.

⁸⁷ O. BÖCHER, Das himmlische Jerusalem, in: Zwickel (Hrsg.), Edelsteine (s. Anm. 4) 71-77, hier 77, sieht darin „ein priesterliches Selbstbewußtsein der Christen“.

⁸⁸ Der Fluss, der Lebenswasser führt (Offb 22,1f.), weist die gleichen Merkmale auf wie der Fluss in der Tempelvision Ezechiels (Ez 47,1-12): An beiden Ufern des Flusses wachsen viele Bäume; sie tragen monatlich Frucht; wohin der Fluss kommt, bringt er Heilung. Bezeichnend für Offb 21f. ist, dass der Fluss nicht wie in Ez 47,1.12 aus dem Tempel entspringt, sondern aus dem Thron Gottes (Offb 22,1), und auch nicht nach

Zur Sozial- und Kultutopie tritt in Offb 21f. auch noch die Politikutopie. Sie besteht darin, dass für die Verfassung des himmlischen Jerusalem eine paradoxe Mischung aus Monarchie und Demokratie vorgesehen ist: Der Thron Gottes und des Lammes steht in der Stadt. Seine „Sklaven“ (δοῦλοι) „dienen“ (λατρεύειν) ihm (Offb 22,3). Diese „Sklaven“ sind aber gleichzeitig diejenigen, die in alle Ewigkeit „herrschen“ (βασιλεύειν) werden (Offb 22,5).⁸⁹ In einer normalen Stadt gibt es Sklaven, Freie – und Freie mit Bürgerstatus. Nur Letztere haben Wahl- und Entscheidungsrecht, können zu Ämtern zugelassen und gewählt werden. Aufgrund ihrer Familientradition sind sie in die *Bürgerliste* eingetragen. Schon durch ihre Kleidung (weiße Toga) setzen sie sich von allen anderen ab, die grau-braune Arbeits- bzw. Sklavenkittel tragen. Im himmlischen Jerusalem sind *alle*, die sich der Herrschaft Gottes und des Lammes unterstellen, in das *Lebensbuch* des Lammes eingeschrieben (Offb 21,27). *Alle* „Bürger“ dieser Stadt sind damit „Herrscher“, aber ohne dass es noch von ihnen „Beherrschte“ gäbe. Alle haben die Würde von Herrschern, aber die Herrschaft als Aktion ist *ad absurdum* geführt. Die „Herrschaft“ der „Sklaven“ Gottes besteht in der Verehrung Gottes (das ist mit „dienen“/λατρεύειν gemeint) – und darin, dass sie sich von Gottes Licht bescheinen lassen (vgl. Offb 22,5).⁹⁰

Rückblickend können wir sagen: Es gibt noch einmal eine Dynamik von der Thronsaalvision hin zu Gottesstadtvision. Erst hier wird tatsächlich verwirklicht, was dort avisiert war: Die konzentrischen Kreise, die zentralistische Anordnung ist aufgelöst. Alle sind sozusagen gleichnah bei Gott. Es gibt keine Rangfolgen mehr. Und jetzt versteht man auch besser, warum es von den

draußen fließt, um das dürre und kranke Land zu tränken bzw. zu heilen, sondern durch die Stadt, die als Allerheiligstes zugleich den ganzen Raum der bewohnten Welt umfasst. Nicht der Tempel ist Quelle des Lebens, sondern Gott; Heilung wird nicht nach „draußen“ gebracht, sondern geschieht „drinnen“.

⁸⁹ Vgl. zu dieser Vorstellung auch Offb 3,21; 5,10; 20,6.

⁹⁰ Die antiken Theoretiker halten eine „gemischte“ Verfassung für besonders stabil, z.B. Plat., *Nomoi* III (693DE); Aristot., *Pol* II 6 (1265b 27f.). Gemeint ist damit allerdings, dass sich die Verfassungsstrukturen gegenseitig durchdringen, so dass die möglichen Extreme des jeweiligen Modells vermieden werden können. Im Blick auf die Mischung von Monarchie und Demokratie schreibt Platon: „Sobald wir nun bei beiden ein gewisses Mittelmaß antrafen, der Herrschergewalt (δεσπόζειν) bei den einen, der Freiheit bei den anderen, da sahen wir, dass dann bei beiden ein besonders gutes Gedeihen einsetzte; sobald aber beide bis zum Äußersten gingen, die einen in der Sklaverei (δουλεία), die anderen im Entgegengesetzten, da brachte das weder diesen noch jenen einen Gewinn“ (*Nomoi* III [701E]). Die „Vermischung“ in Offb 21,3,5 ist anders gedacht. Die Extremmodelle bleiben in Kraft und überlappen sich. Dadurch wird sowohl die „Sklaverei“ als auch die „Herrschaft“ außer Kraft gesetzt: Die „Sklaven“ Gottes „herrschen“ zusammen mit ihm, indem sie ihn verehren. Zur Rezeption der Idee von der gemischten Verfassung vgl. Cic., *Rep* I 29,45; 35,54; 45,69–46,70; Aristides, *Romrede* 26.60; SIM, Jerusalem (s. Anm. 67) 132–136.

Ältesten im Thronsaal proleptisch heißt, dass sie ihre Kronen abnehmen und vor den Thron Gottes werfen werden (Offb 4,10): Sie (als himmlischer Ältestenrat Gottes) verzichten am Ende auf ihre Herrschaft. Sie beten nur noch an. In der Gottesstadt auf Erden gibt es keine Ältesten mehr – nur noch Gottes Sklaven in der Würde von Herrschern.

3 Das Erfahrungswissen hinter dem Text: inhärente Gefahren eines zentralistischen Systems

Warum pocht der Apokalyptiker derart auf generell egalitäre Strukturen? Ich vermute, dass ihm die inhärenten Gefahren eines zentralistischen Systems, wie Rom eines war, aus eigener Erfahrung bekannt sind.

Mit einem Strang der Forschung nehme ich an, dass unser Apokalyptiker vermutlich den Jüdischen Krieg in Palästina 66-74 n.Chr. erlebt hat:⁹¹ also die grausame und brutale Niederschlagung der Gottesgläubigen, die sich gegen Besatzungsmacht und vor allem die Steuerlast Roms zur Wehr gesetzt und den Aufstand geprobt haben. Und da hat er Rom als „wilde Bestie“ erlebt. Nicht nur bei der Niederschlagung des Aufstands und der Zerstörung des Tempels. Auch danach. Josephus schreibt:

Titus (sc. der Sieger über Judäa und Jerusalem) ließ nun alle Aufrührer ... hinrichten. Die hochgewachsenen und schönsten Jünglinge las er dagegen aus, um sie für den Triumphzug in Rom (sc. und die Hinrichtung dort) aufzusparen. Von der übrigen Menge

⁹¹ G. THEISSEN, *Das Neue Testament* (C.H. Beck Wissen 2192), München 2002, 111, verweist auf Offb 11,1f. als mögliches Orakel aus der Endphase des römisch-jüdischen Krieges, als der äußere Vorhof des Tempels schon erobert war und diejenigen, die sich im inneren Tempelbezirk verschanzt hatten, noch immer auf ein wunderbares Eingreifen Gottes hofften. D.E. AUNE, *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, in: *Neotest.* 40 (2006) 1-33, reiht das Buch der Offb aufgrund von „shared apocalyptic motifs“ in die Reihe der typisch palästinischen Apokalypsen ein (4 Esr; 2 Bar; äth Hen 37-71) und sieht im Autor deshalb einen „cardcarrying“ jüdischen Apokalyptiker, der aus Palästina in die Provinz Asia immigriert ist (29). Vgl. auch GIESEN, Offb (s. Anm. 1) 40, sowie ROLOFF, Offb (s. Anm. 76) 17 (jeweils mit Verweis auf Eus., *Hist Eccl* III 37.39). Außerdem: Die „Zahl des Tieres“ von Offb 13,18 (666) lässt sich gematrisch auf niemanden so gut entschlüsseln wie auf „Kaiser Nero“ (vgl. SATAKE, Offb [s. Anm. 12] 306). Erst sekundär wird die Nero-redivivus-Legende eingestreut, um eine Übertragung auf Domitian zu erreichen (Offb 17,8-11). Eine numismatische Beobachtung schließlich steuert D.F. TAYLOR, *The Monetary Crisis in Revelation 13:17 and the Provenance of the Book of Revelation*, in: *CBQ* 71 (2009) 580-596, bei: Nur zwischen 59 n.Chr. und dem Ausbruch des römisch-jüdischen Krieges 66 n.Chr. war für Palästina der Fall gegeben, dass Kaisermünzen mit dem Bild Neros, seinem Namen und Regierungsjahr unumgänglich waren. Anders gesagt: Nur in dieser Situation wird Offb 13,17 tatsächlich eingelöst.

schickte Titus die *über* 17 Jahre alten Gefangenen nach Ägypten in die Bergwerke, die meisten aber verschenkte er in die verschiedenen Provinzen, wo sie in den Theatern durch das Schwert oder wilde Tiere umkommen sollten ... (Bell VI 418f.)

Das ist die Bestie Rom.

Nach der Zerstörung Jerusalems ist unser Seher – wie viele Juden – aus Palästina geflohen und im Zuge einer größeren Emigrationswelle nach Kleinasien gekommen oder dorthin deportiert worden. Dort in der Provinz Asia, wo man – auch unter Christen – eher unbefangen mit dem römischen Staat umgeht, mit ihm beste Geschäftsbeziehungen unterhält, dort bringen der Seher und die Gruppe um ihn ihre Erfahrungen ein: ihr Wissen um die inhärenten Gefahren eines zentralistischen Systems. In einem Machtapparat, der von oben nach unten straff durchorganisiert ist wie das römische Reich, wo Macht unter dem Gesichtspunkt der Loyalität zum System vergeben wird,⁹² dort wird kein Widerspruch geduldet – und schon gar nicht ein Aufstand. Wer das wagt, der bekommt die Fratze der Bestie zu spüren.

Und so zeichnet unser Apokalyptiker nicht nur Visionen einer herrschaftsfreien Gottesherrschaft, sondern er macht damit in der Praxis der christlichen Gemeinde ernst: Er versteht sich selbst als „Bruder“ und „Mitteilhaber an der Bedrängnis“, als „Sklave Gottes“ (1,1) – wie alle anderen in der Gemeinde. Er nimmt für sich, der doch in den Himmel geschaut hat, keinen Titel und kein Amt in Anspruch. Und das, obwohl es in den anderen kleinasiatischen Gemeinden längst Älteste und (bald auch) Bischöfe gibt.⁹³ Der Apokalyptiker bleibt seiner visionären Theologie treu – in der Strukturierung der irdischen Gemeinden: Man muss allen Anfängen einer hierarchischen Gliederung wehren.

⁹² Vgl. M. EBNER, Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, in: *Early Christianity* 1 (2010) 406-440, hier 409-417.

⁹³ Vgl. den Survey von D.-A. KOCH, Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens, in: T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239), Freiburg i.Br. 2010, 166-206.