

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 20 (2005). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Karrer, Martin

Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apokalypse

in: Ebner, Martin / Hansom, Paul D. (Hg.), *Der Himmel. Jahrbuch für Biblische Theologie* 20 (2005), pp. 225–259

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 20 (2005) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Karrer, Martin

Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apokalypse

in: Ebner, Martin / Hansom, Paul D. (Hg.), *Der Himmel. Jahrbuch für Biblische Theologie* 20 (2005), pp. 225–259

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Himmel, Millennium und neuer Himmel in der Apk

1 Annäherung

„Es haben wol viel sich“ an diesem Buch „versucht / Aber bis auff den heutigen tag / nichts gewisses auffbracht“. Deshalb werde es in „zweuel“ bleiben, schärfte Luther jeder Auslegung der Apk ein¹. Große Kritiker des frühen 20. Jh.s. verschärften seine Skepsis in Distanz zur Theologie. F. Nietzsche verwarf die Apk als „jenen wütesten aller geschriebenen Ausbrüche, welche die Rache auf dem Gewissen hat“². D.H. Lawrence maß ihr, obwohl er ihr Nietzsche entgegen eine tiefe Lebenssehnsucht zugestand, nur in einer Gegenlektüre Wert zu. Die glühende, lodernde Sonne und den liebkosenden Mond aus dem nach der Apk vergehenden Himmel enthob er dem Abgrund ihres „Anti-Leben(s)“; „unendlich überdrüssig“ dagegen zeigte er sich des neuen Himmels und neuen Jerusalems aus Apk 21,1-22,5³. G.B. Shaw schließlich fühlte sich nach den psychedelischen Strömungen der Golden Twenties durch die Bilder und die 1000 Jahre von Apk 20 (das Millennium) an einen Drogenrausch erinnert⁴. Folgte man dieser kritischen Phalanx, müssten wir unser Thema unter dem Vorzeichen strikter, sei es philosophischer, psychologischer oder literarischer Sachkritik entfalten. Die „Summa“, die Luther unter all seinen Zweifeln zugestand, dass „vnsere Heiligkeit [...] im Himel“ und Christus von dort aus „bey und mit seinen Heiligen“ sei⁵, verfiel zum mindesten dem Bedenken einer Entwertung der Welt.

Die Schärfe der Verdikte wirkt bis heute nach⁶. Doch entstand auch eine Gegenbewegung. Das gesellschaftskritische Potential der Apk erwies in der

¹ M. Luther, *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch auffß new zugericht Wittenberg 1545*, hg. v. H. Volz u.a., Bd. III (dtv 6033), München 1974, 2465 (beide Zitate; Vorrede zur Apk). Trotzdem wagte Luther vielerlei Aktualisierungen (s. H.-U. Hofmann, *Luther und die Johannes-Apokalypse* [BGBE 24], Tübingen 1982). Theologische Distanz behinderte die Relevanz der Apokalyptik in der Genese des Protestantismus nicht (s. G. Seebaß, *The Importance of Apocalyptic for the History of Protestantism*, *Colloquium* 13 [1980], 24-35; dt. Die Bedeutung der Apokalyptik für die Geschichte des Protestantismus, US 43 [1988], 101-111).

² F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe* VI/2, Berlin 1968, 258-430, hier 300 (mit Spitzen gegen Judentum und Christentum).

³ D.H. Lawrence, *Die Apokalypse* (entstanden 1926, engl. 1931, dt. Übersetzung A. Monte, Nachwort H. Schröer), Düsseldorf 2000, 46, 51f., 118 (beide Zitate), 155 und passim. Wesentlich beeinflusst ist er dabei von der Psychologie A. Adlers.

⁴ G.B. Shaw, *The Adventures of the Black Girl in Her Search for God*, New York 1933, 73, dt. Ein Negermädchen sucht Gott. Eine Legende (übers. v. S. Trebitsch), Zürich 1948 (= 1969) 114 spricht von „den wunderlichen Aufzeichnungen der Visionen eines Morphinisten, die in die Heilige Schrift unter dem Titel einer Offenbarung trichterweise aufgenommen worden sind“.

⁵ Luther, *Biblia* (s. Anm. 1), 2473 (alle Zitate).

⁶ S. für die literarisch-soziale Kritik M. Sperber, *Wie eine Träne im Ozean* (dtv-Tb. 1579), München 1983, 701f. (es spricht die Romanfigur Dojno 1940), für das Spannungsfeld von Theologie und Psychologie H. Raguse,

Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus eindrucksvolle Stärke; ihr Himmel entlarvte falsche Herren der Erde⁷. Auslegungen und Neudichtungen würdigten darauf in sozialen Auseinandersetzungen, was Lawrence degoutiert hatte, das Potential des neuen Himmels und der neuen Erde⁸. A. Vögtle plausibilisierte nach 1968 auch auf dem alten Kontinent, dass der neue Himmel der Apk nicht auf Weltablehnung, sondern auf die unanschaulbare Heilsvollendung ziele, was eine ethische Weltgestaltung geradezu einschließt⁹. J. Roloff aktualisierte das 1990 und spitzte es ekklesiologisch zu¹⁰.

1996 erhielt eines der modernen Gedichte, Kurt Martis „Der Himmel, der ist, / ist nicht der Himmel, der kommt“ (1971), den Rang eines evangelischen Kirchenliedes (EG 153 unter ausdrücklichem Verweis auf Apk 21). Seine letzte Strophe bekundet das Anliegen der auflebenden Rezeption am vielleicht deutlichsten: „Der Himmel, der kommt, / grüßt schon die Erde, die ist, / wenn die Liebe das Leben verändert“¹¹. Der neue Himmel gründet demnach nicht in einer universalen Zerstörung. Vielmehr verwandelt er die Gegenwart in einen Sieg der Liebe über Leid, Gewalt und Elend. Die Tatkraft der Liebe ermöglicht, die ansonsten schwierigen Bilder der Apk zu ertragen und zu modernisieren.

Die Verächter der Apk werden ihre Zweifel dadurch nicht ausgeräumt sehen. Die Liebe (ἀγάπη) gibt deren Gang, wie eine ethische Untersuchung rasch feststellt, nämlich weit weniger Profil als eine eigentümliche

Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.

⁷ Genannt seien die Flugblätter der Weißen Rose München (*I. Scholl*, Die weiße Rose, Frankfurt [1950] 1990, 112 u.ö.) und die auf die Zeitgeschichte hin durchsichtige Exegese von *H. Schlier*, Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis (1935), in: *ders.*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1956, 16-29.

⁸ Beispielhaft genannt sei *E. Cardinals* Umdichtung „Apokalypse“. Ich zitiere einen Ausschnitt nach der Übersetzung S. Bacins (in: *E. Cardinal*, Gebet für Marilyn Monroe und andere Gedichte, Wuppertal 1972, 114-119) [Rechte sichern?!]: „[...] Und ich sah in der Biologie der Erde eine neue Evolution / Es war als sei im Weltall ein neuer Planet aufgetaucht / Der Tod und die Hölle wurden ins Meer des nuklearen Feuers geschleudert / die Massen existierten schon lange nicht mehr / und ich sah eine neue Art geschaffen aus Evolution / die Art bestand nicht aus Individuen / sie war ein einziger Organismus / bestehend aus Menschen statt Zellen / und alle Biologen erstaunten sehr / Doch die Menschen waren frei und diese Einheit von Menschen war / eine Person / - und keine Maschine - / [...] / und der Organismus umfaßte den ganzen Erdkreis / und er war rund wie eine Zelle (aber ihre Dimensionen waren planetarisch) / und die Zelle war geschmückt wie die Braut die auf den Bräutigam / wartet / und die Erde war fröhlich / (als feiere die erste Zelle ihre Hochzeit) / und da war ein Neuer Gesang / und all die andern bewohnten Planeten hörten die Erde singen / und es war ein Lied der Liebe“. Evolution, neuer Himmel und neue Erde und Liebesvision verschmelzen.

⁹ *A. Vögtle*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (KBANT), Düsseldorf 1970; Fortschreibung unter der Perspektive von ökologischer Ethik, in: *ders.*, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde...“ (Apk 21,1). Zur kosmischen Intention neutestamentlicher Eschatologie, in: Glaube und Eschatologie (FS W.G. Kümmel), hg. von *E. Gräßer* / *O. Merk*, Tübingen 1985, 303-333.

¹⁰ *J. Roloff*, Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, JBTh 5, 1990, 119-138. Von den USA aus wurde die Auslegung *E. Schüssler Fiorenzas*, Revelation. Vision of a Just World, Minneapolis 1991. dt. Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1994. besonders wirksam.

¹¹ Zitat nach EG 153, Str. 5; Hervorhebung Karrer.

Ausdauer (ὑπομονή), die alle Liebe zum irdischen Leben in Frage stellt und schreckliche Lebens-Konditionen um des Zeugnisses Jesu willen erträgt¹². Erst die Modernisierung macht aus Apk 21 eine „fröhliche Stadt“ um den „Gott mit dem Antlitz des Menschen“, wie Marti formuliert, oder eine Stadt mit „entrückte(n) Frauen“, wie R. Schneider das in sein bekanntes Sonett über Apk 21,9-19 einbrachte¹³. In der Apk äußert sich die Freude des Himmels befremdlicher an einer heiligen Hochzeit, deren Bräutigam (Christus) das Antlitz eines jungen Widders (ἄρνιον) trägt¹⁴, und fehlt Kap. 21 der gender-Diskussion aus den letzten Jahren zufolge eine gerechte Würdigung der Frau (T. Pippin u.a.)¹⁵.

Ein zweiter Impuls verstärkte die Renaissance der Apk. Die deutsche kirchliche Diskussion gewährte auf ihrer Suche nach der Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen gerade in der Wendung vom neuen Himmel und der neuen Erde eine Chance. Denn ein Prophet Israels formulierte das Motiv (in Jes 65,17 und 66,22), bevor der Schlussakzent des Neuen Testaments (Apk 21,1-22,5) es rezipierte. 1996, im Jahr der Aufnahme von Martis Gedicht ins Gesangbuch, fügte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland daraufhin diese Wendung, die unter dem Einfluss der Entmythologisierungsdiskussion seit 1950 lange kaum verwendbar gewesen war, in ihre Kirchenverfassung ein.

Bekennnishaft bezeugt sie seither „die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“¹⁶. Der Satz von der Treue Gottes fasst eine theologische Erkenntnis der letzten Jahrzehnte zusammen. Die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde expliziert die gewünschte fortschreitende Gemeinsamkeit mit Israel, gestützt auf eine biblische Intertextualität¹⁷.

Die Renaissance der Apk schreitet derzeit fort. Einige Ausleger entdecken im Zusammenspiel zwischen der Textsicherungsformel Apk 22,18f. und dem Gnadenwunsch Apk 22,21 den Schluss-Stein des christlichen Kanons, der einen menschenzugewandten, verbindlichen Zugang zum Alten und Neuen Testament sichere. Luthers Distanz zur Apk im

¹² S. bes. 1,9; 2,3f.; 12,11; *J. Kerner*, Die Ethik in der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4Esr. Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik (BZNW 94), Berlin/New York 1998, 138 u.ö.

¹³ *Marti*, Himmel (s. Anm. 11), Str. 4; *R. Schneider*, Apokalypse. Sonette, Baden-Baden 1946, Sonett VI Str. 2.

¹⁴ Apk 19,7; in Apk 21-22,5 fehlen εὐφραίνεσθαι, χαίρειν und ἀγαλλιᾶν.

¹⁵ „The New Jerusalem is tragic. Women do not rejoice. Women do not desire this utopia brought about by famine and war and pestilence and natural disaster“, formulierte wirkungsvoll *T. Pippin*, Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John, Literary Currents in Biblical Interpretation, Louisville 1992, 102; zum Fortgang der Diskussion s. *A. Jack*, Out of the Wilderness: Feminist Perspectives on the Book of Revelation, in: *S. Moyise* (Hg.), Studies in the Book of Revelation, Edinburgh 2001, 149-162.

¹⁶ Text nach *K. Kriener / J.M. Schmidt* (Hg.), Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden. Die Auseinandersetzung um die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Neukirchen-Vluyn 1998, 81. Der bekannte Rheinische Synodalbeschluss von 1980 wird hier pointiert fortgeschrieben.

¹⁷ Ohne dass das Dokument die Schriftbelege nannte, verfuhr es also nach dem protestantischen Grundsatz, das Bekenntnis an die Schrift anzulehnen. Die zweite neutestamentliche Rezeption in 2 Petr 3,13 erhielt dabei keine wesentliche Bedeutung.

Kanon kehrt sich damit vollends um¹⁸. Wir brauchen dem hier nicht mehr nachzugehen. Für unseren Beitrag wesentlich ist die seit 1996 erreichte Würdigung des Himmels und neuen Himmels aus der Apk. Deren Anliegen ist einsichtig. Doch wie tragfähig sind die Aktualisierungen exegetisch und biblisch-theologisch? Um das zu prüfen, müssen wir bei dem Himmel beginnen, der in der Apk durch den neuen Himmel abgelöst wird:

2 Der Himmel über uns

2.1 Der, nicht die Himmel

Die Griechen nannten den Himmel οὐρανός (Singular). Das ermöglichte ihnen die Personifizierung und Erinnerung an den Uranos, den Kronos entmannte und stürzte¹⁹. Das hebräische שמיים (Plural, also wörtlich „die Himmel“) sorgte dazu in Israel schon sprachlich für Distanz. Die Übersetzer der LXX ahmten es nach und führten den Plural „die Himmel“ an einer Reihe von Stellen in die griechische Sprache ein²⁰. Die mt Redewendung von der Himmelsherrschaft (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) folgte dem ebenso wie die Mehrzahl von Himmelssphären in 2Kor 12,2. Die kirchliche Kunst erschloss mehrere Himmelskreise und Himmelsorte und übertrug das auf die Apk.

Sie stellte der Ikonographie die Dimensionen des gläsernen Meeres (4,6), Paradieses (2,7) und himmlischen Jerusalems (21,9-22,5) zur Verfügung und wurde im Allgemeinbewusstsein zum Träger mehrerer (drei, vier oder sieben) Himmelsschichten und Himmelsorte²¹.

Der Sprachgebrauch Israels schloss von vornherein den Uranos-Mythos aus. Daher gewinnt dieser in der jüdischen und frühchristlichen Literatur einschließlich unserer sonst so mythenreichen Apk keinerlei Einfluss. Die Apk geht aber – und das ist für uns wesentlich – einen Schritt weiter. So fern liegt ihr der Mythos, dass sie nicht einmal mehr den Plural der LXX und frühchristlichen Zeitgenossen benötigt. Sie kehrt in einer überaus auffälligen

¹⁸ T. Hieke / T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003, 83f., 89 u.ö.

¹⁹ Uranosbild und Uranosmythos blieben bis in die Kaiserzeit lebendig, wenn auch ohne große Vorliebe: s. *Tran Tam Tinh*, Art. Ouranos, LIMC 7/1, Zürich/München 1994, 132-136. Bilder: LIMC 7/2, Zürich/München 1994, 92-9.

²⁰ Aufgrund ihres griechischen Sprachbewusstseins allerdings nicht zu häufig: Nur knapp 9% der LXX-Belege stehen im Plural, besonders viele dabei in Psalmen und poetischen Texten (s. die Konkordanzen). D.h. die Übersetzer ahmten den Plural besonders aus poetischen Gründen nach. – Zum Hebräischen vgl. *C. Houtman*, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung (OTS 30), Leiden/Boston 1993, 3ff.

²¹ Einführung in die Ikonographie bei *H. Holländer*, Art. Himmel, LCI 2, 1970 (1990), 255-267.

Sprachentwicklung zum griechischen Singular zurück und setzt, wenn wir von der hymnischen Anrede in 12,12 absehen, die formal bedingt ist²², keinen einzigen ihrer 52 Belege von οὐρανός („Himmel“) in den Plural²³. Die Vorstellung der Wirkungsgeschichte, sie bezeuge mehrere Himmelsphären, ist zu korrigieren.

Die Bindung an den Singular wird in 4,1 am augenfälligsten. Dort greift die Apk die Tradition der Himmelsreise auf, die in Israel sprachgeschichtlich an den Plural „die Himmel“ (שמיים) gebunden war. Im Ezechielbuch, das die Öffnung der Himmel in die Visionssprache einführte (1,1; LXX οὐρανοί), war die Gotteserscheinung dabei noch zum Seher herab gekommen, nicht dieser aufgestiegen. Doch in der Ezechielrezeption änderte sich das. Ein Aufstieg wurde möglich und erfolgte in aller Regel, dem Plural der Himmel gemäß, durch mehrere Tore (s. z.B. 4Q213 II 15-18)²⁴. Der Himmel enthielt sie, sei es als Tore von Himmelsphären, sei es als solche von Himmelsräumen (in einer Art Himmels-Palast)²⁵.

TestXII Lev 5,1 brachte das um die Zeitenwende in die der Apk nächste Formulierung: καὶ ἤνοιξέ μοι ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ („und der Engel öffnete mir die Tore des Himmels“). Vor Gottes Gegenwart liegen – erfahren wir – mehrere Tore, die geöffnet und durchschritten werden müssen. Das Verb („öffnen“) entspricht der Apk. Diese vereinfacht derweil den Vorgang. Sie bedient sich weder des Plurals „Tore“ noch der Hilfe eines öffnenden Engels. Leserinnen und Leser, die eine Reiseschilderung erwarten, werden enttäuscht²⁶. Der Seher und mit ihm die Leserinnen und Leser schreiten nicht von Himmelsraum zu Himmelsraum, sondern werden einer überraschend unmittelbaren Himmels- und Gottesvision teilhaftig.

Nebenbei klingt eine dezente Konkurrenz zu Paulus an, an dessen kleinasiatische Gemeinden sich die Apk laut 1,4 usw. wendet. Paulus, deren Gemeindeglieder, hatte himmlische Enthüllungen (ἀποκαλύψεις; s.

²² Durch die Anlehnung an Dtn 32,43 LXX.

²³ Das ist ein knappes Fünftel der (274) neutestamentlichen Belege, eine überdurchschnittliche, doch nicht überzubewertende Zahl (das Mt hat wegen des festen Ausdrucks „Herrschaft der Himmel“ weit mehr Belege).

²⁴ Weitere Belege bei *G. Schimanowski*, Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur (WUNT II 154), Tübingen 2002, 69-73. Unsere Skizze darf die Vielschichtigkeit der Vorstellung nicht verdecken: Türen müssen bei einer Himmelsvision nicht zwingend erwähnt werden (s. bes. 1Hen 71) oder können erst an später Stelle erscheinen (so in 1Hen 14,9-25: dort 12.15.25).

²⁵ S. für letzteres bes. die Sabbatopferlieder (ShirShabb): 4Q405 23 I 7-10 u.ö. Verbreiternd zur Türe / den Türen des Himmels *Houtman*, Himmel (s. Anm. 20) 251ff.

²⁶ Wie die Lit. seit längerem feststellt: s. etwa *T. Eskola*, Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse (WUNT II 142), Tübingen 2001, 212.

2Kor 12,1-4). Unser Seher hat nun auch eine solche, und das ohne die Differenzierungen der Himmel aus 2Kor 12,2. Was er schreibt, verdient höchste Aufmerksamkeit²⁷.

Die Apk sticht auf diese Weise aus der Entwicklung zur jüngeren, sich in Vorläufern um die Zeitenwende vorbereitenden jüdischen Mystik und Hekhalot-Literatur hervor²⁸. Während diese Literatur sonst die Stationen und gegebenenfalls Schwierigkeiten des Aufstiegs sowie die Zahl der himmlischen Kult- und Palasträume in die Gotteserfahrung integriert²⁹, gewährt sie einen unmittelbaren Zugang durch die eine Himmelstüre zum Ort Gottes und Christi. Das Phänomen fasziniert religionsgeschichtlich und erklärt zusammen mit der Öffnung ihres Leserkreises³⁰ ihre allen Vergleichstexten überlegene Wirkung.

Gleichzeitig dürfen wir die Korrelation zur sprachlichen Entscheidung nicht übersehen: Der Himmel verdichtet sich, weil die Apk nur vom einen Himmel (Singular) redet. Darin aber berücksichtigt der Autor, der sein Werk in einem Kerngebiet griechischer Sprachtradition ansiedelt, die griechische Sprache seiner intendierten Leserinnen und Leser. Er nimmt wahr, dass sie den Plural aufgrund ihrer vornehmlich nichtjüdischen Herkunft allenfalls ausnahmsweise kennen und jedenfalls als fremd empfinden. Er verwendet nicht zuletzt deshalb ausschließlich den Singular und revidiert sogar seine Schriftreferenzen entsprechend (im geschilderten Beispiel die auf Ez 1,1).

Kurz, wir haben einen Gräzismus vor uns. Dieser führt in Verbindung mit der theologischen Entscheidung 4,1 zur Konzentration der Erzählperspektive: Unser Seher schaut den einen Himmel und was in ihm ist sowie von ihm aus geschieht, aus intensivster Nähe.

²⁷ Eine etwaige Konkurrenz der Apk zu Paulus (sie erwähnt ihn nicht, ignoriert ihn 21,14 unter den Aposteln etc.) beschäftigt die Forschung seit langem. Eine Kenntnis des 2Kor ist durch sie nicht nachweisbar (weshalb *B. Heining*, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Herders Biblische Studien 9, Freiburg/Basel/Wien 1996 keine vergleichende Behandlung der Apk durchführt). Doch sollten wir das Wissen über Paulus jenseits seiner Briefe nicht unterschätzen. Das macht einen indirekten Paulus-Bezug möglich. Falsch wäre freilich, allein die Differenz zu stilisieren: Für Paulus ist in 2Kor 12 entscheidend, sich einer Enthüllung nicht persönlich zu rühmen – und diesem Anliegen folgt der Apk-Autor, indem er sich 1,9 gezielt unter seine Geschwister einordnet.

²⁸ Der Vorgang hängt mit der inhaltlichen Konzentration auf das, was ist und sein soll (1,19) zusammen, ist aber nicht allein daraus zu erklären (zu *Schimanowski*, *Liturgie* [s. Anm. 24], 74).

²⁹ Quellen und Besprechung mit verschiedenen Akzenten bei *D.J. Halperin*, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16), Tübingen 1988; *J.R. Davila*, *Descenders to the Chariot. The People Behind the Hekhalot Literature* (JSJ.Suppl. 70), Leiden/Boston 2001, 156-195, bes. 169ff. u.ö. und *V.D. Arbel*, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, Albany 2003, 67-103.

³⁰ Sie wendet sich über ihre Adressatengemeinden in unbestimmte Weite, nicht an mystische Sonderkreise (s. z.B. die Universalisierung des Hörrufes 2,7a usw.).

2.2 Betrachteter und erzählter Himmel

Diese Intensität ihrer Himmelsvision reduziert die Hilfe apokalyptisch deutender Engel, aber auch den Mythos griechischer Jenseitsreisen.

Der Apk genügt, dass ein Engel die Visionen zeigt (1,1 bis 22,16); der Engel erhält keine Individualität und keine Rolle in den Deutungen der Bilder (anders als die Ältesten etc.; s. 5,5 u.ö.), ist insofern Zeige-, nicht im strengen Sinn *Deuteengel*³¹. Und sie braucht kein Gespann, das den Seher ins Jenseits trägt wie Parmenides auf seiner Fahrt zur Göttin³² (um ein Paradigma der griechischen Jenseitsreisen zu nennen)³³.

Umgekehrt berücksichtigt die Apk in ihrer Erzählung³⁴ Impulse der Naturphilosophie und volkstümlicher Naturbeobachtung stärker, als heutige Leserinnen und Leser in der Regel erwarten. Sie ordnet den Himmel in die Dreigliederung der Natur (Himmel, Erde und Meer) ein, die wir aus der altgriechischen Aufklärung und dem Psalm kennen (s. ὁ [...] οὐρανὸς καὶ ἡ [...] γῆ [...] καὶ ἡ θάλασσα in Apk 21,1b neben ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα Ps 145,6 LXX [MT 146,6]),³⁵ skizziert ihn als Raum und Gewölbe. Sogar im erwähnten, wirkungsgeschichtlich folgenreichen „gläserne Meer, gleich Kristall“ (4,6) verschmilzt sie Beobachtung mit Traditionen: Die Metapher des Glases gibt die Beobachtung wieder, dass der Himmel schimmert wie das damals noch nicht lange erfundene, durchscheinend (nicht klar) gebrannte Glas³⁶. Die Metapher des Meeres tritt hinzu, weil sich das Meer in seinen Farben spiegelt. Der Kristall schließlich verbindet ihn mit der griechischen Naturgeschichte.

³¹ Die Apk mindert also gegenüber Entwicklungen in der apokalyptischen Literatur den *Deuteengel*; s. *H. Reichelt*, *Angelus interpres*-Texte in der Johannes-Apokalypse (EHS.T 507), Frankfurt a.M. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 1994 (Erg. 211f.), dessen Untersuchung aber vertieft werden muss.

³² Vgl. Fragment 28 B 1 bei *H. Diels / W. Kranz*, *FVS I*, Berlin ¹⁷1974, 228.

³³ Weitere Beispiele mit Quellen bei *Heininger*, *Paulus* (s. Anm. 27), 97-110 und *ders.* im vorliegenden Jahrbuch.

³⁴ Zur Diskussion über die Apk oder allgemeiner apokalyptische Literatur als Erzählung (bzw. Enthüllung von Erzählungen / stories) s. bes. *D.L. Barr*, *Waiting for the End that Never Comes: The Narrative Logic of John's Story*, in: *Moyise, Studies* (s. Anm. 15), 101-112 und *M. Wolter*, *Apokalypsen als Erzählungen*, in: *J. Brokoff / B.U. Schipper* (Hg.), *Apokalyptik in Antike und Aufklärung* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, 105-130.

³⁵ Vgl. außerdem bes. *Neh 9,6*; *Ex 20,11*. Die Formel erweitert das häufigere „Himmel und Erde“ (2 Kön [LXX] 4 Kgt 19,15; *Jes 37,16*; *Houtman*, *Himmel* [s. Anm. 20] 26ff.) und dringt auch neben der Apk gewichtig ins erste Christentum ein (*ApG 4,24*). Zur griechischen Betrachtung des Himmels s. den Beitrag von *R. Schwandt* im vorliegenden Band.

³⁶ ὑαλίνη scheint in der Himmelsbeschreibung erstmals von der Apk benutzt zu sein. Jedenfalls fand ich keinen früheren Beleg. Schön ist ein Vergleich mit *Ez 1,22* (MT und LXX), das unsere Apk-Stelle beeinflusst: Als der *Ez*-Grundtext entsteht, ist das Glas noch unbekannt. Auch zur Zeit der Übersetzung spielt es noch keine Rolle; zum Vergleich dient deshalb der Kristall (das Targum aktualisiert das zu einem Eisfeld, wie *D.E. Aune*, *Revelation 1-5* [WBC 52A], Nashville 1997, 296 herausstellt). Die Apk verzichtet auf den Kristall nicht, kann aber das Glas zusätzlich in den beschreibenden Vergleich einbeziehen.

Denn die Griechen formulierten das kristalline Himmelsgewölbe (bis zu den Vorsokratikern zurück)³⁷.

Falsch wäre, die Naturbetrachtung deshalb über den Mythos zu erheben. Die Apk untersucht den Himmel nicht, sie erzählt ihn – und öffnet sich damit für religiös-mythische Vorstellungen. So dürfen wir im Himmelsmeer uralte Vorstellungen vom Himmelswasser und einen Reflex des bronzenen „Meers“ vor Gottes Heiligtum aus Israel mithören³⁸. Der betrachtete und erzählte Himmel fließen in eins.

Das Ende des Himmels bestärkt dieses Gefälle. Die Antike reflektierte seit langem die Frage, ob der Himmel wie die Erde vergehe. Der Großteil der Naturphilosophie leugnete es.³⁹ Daneben gab es die Vorstellung eines zerstörerischen Weltenbrandes (oder einer Kombination von Brand und Flut⁴⁰), die im 2 Petr aufs Christentum ausstrahlt (2 Petr 3,10)⁴¹. Insofern bricht die Erwartung der Apk, unser Himmel werde vergehen (21,1 u.ö.), nicht grundsätzlich mit dem Naturdenken⁴². Aber sie erörtert das nicht philosophisch oder naturwissenschaftlich, sondern erzählt es bildlich. Vielleicht regte das *παρέρχεσθαι* („vorübergehen“) der Jesusüberlieferung (Mk 13,31 par.; Lk 16,17) ihre Metaphorik an⁴³. Jedenfalls verweigert sie eine im engeren Sinn physikalische Aussage und setzt mit *ἀπέρχεσθαι* (statt *παρέρχεσθαι*) ihre eigene Pointe: Himmel und Erde „gehen“ wie eine Person aus dem Bereich „weg“, den Johannes schaut. Sie verschwinden, genau gelesen, nicht aus dem Dasein, sondern aus der Erzählung. Sie interessieren von dieser Stelle an nicht mehr, unbeschadet dessen, wie es sich ontologisch mit ihnen verhält⁴⁴.

³⁷ S. Chr. Böttrich, Das „gläserne Meer“ in Apk 4,6/15,2, BN 80 (1995) 5-15 mit Verweis auf Empedokles nach Diogenes Laert. VIII 77 (31 A 10 bei Diels / Kranz, FVS I [s. Anm. 32], 282).

³⁸ Nachweise bei Aune, Revelation 1-5 (s. Anm. 36), 296 und Schimanowski, Liturgie (s. Anm. 24), 118.

³⁹ S. Arist., De caelo 283 b 26-29 u.a.; H. Traub, Himmel, HWP 3 (1974) 1127.

⁴⁰ Bes. wirksam Plato, Tim. 22c-d; vgl. Seneca, quaest. nat. III 29,1 (Berossus) und etwas jünger Minucius Felix, Octavius 11,1-3.

⁴¹ Die Stoa kannte die Tradition des Weltenbrands (vgl. Minucius Felix, Octavius 34,2-4). Die Hintergründe der Eschatologie des 2 Petr werden inzwischen gleichermaßen in hellenistischen wie jüdisch-christlichen Vorstellungen verortet (s. Th.J. Kraus, Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes [WUNT II/136], Tübingen 2001, 379-382).

⁴² Jüdische Quellen bei D.E. Aune, Revelation 17-22 (WBC 52C), Nashville 1998, 1117f. und Houtman, Himmel (s. Anm. 20) 180f.

⁴³ Vgl. noch EvThom log. 11a. Die Apk verrät wiederholt eine Kenntnis von Jesusüberlieferung, wenn auch stets mit gewichtigen Modifikationen (bes. 3,21; 16,15).

⁴⁴ Das arbeitete bes. G.Z. Heide, What is New About the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3, JETS 40 (1997), 37-56, hier 43-45 heraus; vgl. aber auch K. Haacker, Neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem. Zur Bedeutung von Offenbarung 21,1-4 (FS O. Böcher 2005), Ms. 5.

Das Ergebnis unseres ersten Abschnitts verdichtet und erweitert sich damit: Das Himmelsgewölbe der Apk, das wir heute zutiefst mythologisch durchdrungen empfinden, integriert mythologische Vorstellungen mit antik-volkstümlicher Physik und Himmelsbetrachtung. Maßgeblich aber ist am Ende weder ein vorgefundener Mythos noch die Physik, sondern das eigene Erzählgefälle vom geschauten zum verschwindenden Himmel.

3 Der Himmel der Gestirne

Bleiben wir beim Himmel über uns. Seit dem alten Mesopotamien kulminierte seine Beobachtung in der Entschlüsselung der Sterne und ihrer Konstellationen.

An Sonne und Mond orientierten sich die Kalender. Die Sterne galten als Götter und manchmal erhöhte Menschen⁴⁵, Erscheinungen am Himmel als Vordeutung irdischer Geschehnisse. Der Hellenismus fundierte das in Tierkreis und Planetenordnung⁴⁶.

Israel partizipierte daran. Zahlreich begegnen um die Zeitenwende jüdische Diskussionen um den Kalender.⁴⁷ Nicht minder wichtig war vielen Quellen die Suche danach, an den Sternbahnen Auskunft über Gottes Eingreifen in die Geschichte zu gewinnen (s. am bekanntesten das astronomische Buch in der Henochliteratur 1Hen 72-82, aber auch 1Hen 41-44 usw.)⁴⁸.

Der Himmel der Sterne gab – wenn wir dieses Umfeld der Apk zusammenfassen – Aufschluss über die Zeit und ihre Berechnung sowie Hilfe für die Erkenntnis dessen, was geschehen sollte. Seit bald 100 Jahren fasziniert das die Forschung. F. Boll machte es 1914 zum Maßstab der Interpretation der Apk⁴⁹. Dann überwog die Kritik⁵⁰. Jüngst lebt es wieder auf. B.J. Malina liest die Apk als „Astralprophetie“. Folgen wir ihm, ist das Geschick des Kosmos vertikal am Himmel ablesbar und der Himmel maßgeblich astral. Über die Sterne

⁴⁵ Unter die Reflexe dessen gehört auch Plato, Tim. 42b.

⁴⁶ Nechepso- und Petosiris-Fragmente etc. – Zur Einführung in die antike Astrologie s. *W. u. H.G. Gundel*, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte, Wiesbaden 1966.

⁴⁷ Die Zeugnisse aus der Jüdischen Wüste bei *D.W. Parry / E. Tov* ed., The Dead Sea Scrolls Reader 4: Calendrical and Sapiential Texts, Leiden/Boston 2004, 1-79.

⁴⁸ Weitere Quellen zusammenfassend bei *O. Böcher*, Jüdischer Sternglaube im Neuen Testament, in: *ders.*, Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 13-27, hier: 15f.

⁴⁹ *F. Boll*, Aus der Offenbarung Johannis: Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse (Stoicheia 1), Leipzig/Berlin 1914, Nachdruck Amsterdam 1967 u.a. Studien.

⁵⁰ So gewiss *Böcher*, Sternglaube (s. Anm. 48); *ders.*, Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes, in: Geschichte - Tradition - Reflexion (FS M. Hengel), Bd. 3, hg. von *H. Lichtenberger*, Tübingen 1996, 473-492, hier 476 u. 479f. (u. a. Beiträge) etliche Einzelheiten fortführte.

erkennen wir in den Verwerfungen des Universums die ordnende Herrschaft Gottes mit Christus⁵¹. Prüfen wir die Sachverhalte:

3.1 Die Gestirne in der Erzählung

Die exzeptionelle Bedeutung der Gestirne in der Apk steht außer Frage. Sie bedient sich mehr als alle anderen neutestamentlichen Autoren der Sprache der Astronomie und führt das μεσουράνημα, den Zenit (höchsten Punkt der Mittagslinie), sogar neu in die Sprache des Juden- und Christentums ein (8,13 u.ö.)⁵². Ihre erste Vision geleitet uns zum himmlischen Leitgestirn, der Sonne (Helios im Gesicht des Menschensohnähnlichen 1,16), ihr Neueinsatz in 12,1 zu deren Komplement, dem Mond (12,1), der Schluss zum Morgenstern, der in der Nacht die Richtung zeigt und zum Morgen hin orientiert (22,16). Dazwischen begegnen uns wieder und wieder Sterne (1,20; 6,13 usw.) und Sternbilder (selbst der θρόνος, „Thron“, in Apk 4 lässt sich in einer Bedeutungsschicht als solches lesen⁵³).

Greifen wir den Beginn heraus, die Sonne. Sie ist für antike Betrachter Führer, Fürst und Lenker („dux et princeps et moderator“; ich übersetze maskulin, da Sol und Helios Maskulina sind) der Lichter am Himmel und damit selbst Jupiter, dem den Menschen günstigen Götterstern unter den Planeten, an Kraft überlegen (s. beispielhaft die Astronomie im berühmten Traum Scipios Cicero, rep. VI 17). Wer von daher kommend die Apk liest, wird den Helios (ὁ ἥλιος) von 1,16 nicht einfach (wie wir heute) als Abstraktum verstehen, sondern ihn in seiner Kraft (ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ) personifizieren (um so leichter, als alte Handschriften Helios in Majuskeln schrieben). Das Gesicht des erscheinenden Christus leuchtet (φαίνει) wie das Sonnengestirn und nimmt die Kraft des Sonnengottes in sich auf.

Die Frau mit dem Sternenkrantz über dem Mond in Apk 12 zieht daraufhin die Größe der Himmelskönigin Isis, aber auch die von Artemis und Atargatis – den Göttinnen engen Bezugs zum Mond – an sich. Wieder hilft die antike Verquickung von Religion und Astronomie zum Verstehen⁵⁴: Das Gottesvolk im Bild der Frau überragt, mit der an 1,16

⁵¹ B.J. Malina, Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen (Üb. W. Stegemann), Stuttgart 2002, Erg. 260-274, Zitat 273 u.ö. (die engl. Ausgabe On the Genre and Message of Revelation, Peabody 1995, enthält 269-284 zusätzlich einen Anhang antiker Quellen.

⁵² S. außerdem 14,6 und 19,17, dazu W. Bauer, Wb. s.v. 1028.

⁵³ Böcher, Sternnglaube (s. Anm. 48), 24.

⁵⁴ Religionsgeschichtliche Quellennachweise grundlegend bei A. Yarbro Collins, The Combat Myth in the Book of Revelation, HThR 9, Michigan 1976, 71-76 u.ö., Aktualisierung und Reflexion über das Verschmelzen von Ikonographien als synkretistisches Phänomen bei M. Koch, Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12 (WUNT II 184), Tübingen 2004, 200-211.

erinnernden Sonne bekleidet (12,1), Isis und die anderen Göttinnen, die Menschen am Himmel suchen könnten.

Trotzdem entsteht beide Male keine astrale Identität. In 1,16 sorgt die Vergleichspartikel für Abstand; das Antlitz des Menschensohnähnlichen (Christi) leuchtet „wie“ Helios, ist nicht identisch mit dem Gestirn. 12,1 erreicht Analoges durch die besondere Kombination der Gestirne. Isis trägt den Mond bei Apuleius auf der Stirn, nicht wie in der Apk unter den Füßen (metam. XI 2 und 4); die ephesinische Artemis trägt die zwölf Tierkreiszeichen, aber nicht in Gestalt eines 12-Sterne-Kranzes usw.⁵⁵ Die Frau wird zur selbständigen Größe und Gestalt einer Erzählung von qualvoller Geburt und Flucht aus dem Himmel (12,2-6)⁵⁶.

Was also geschieht? Die Apk bedient sich der antiken Vorstellungen von Sternen und Göttern, jedoch im Dienst ihrer eigenen Erzählung. Ihr Himmel unterscheidet sich vom Himmel der Sternengötter und vom Himmel der Astronomie.

Sie interessiert sich – dies bestärkend – nicht für das Zueinander der Sternbahnen (diff. zum erwähnten astronomischen Buch der Henochliteratur u.a.). Sie verschweigt den Zodiak⁵⁷ und schaut in der Höhe des astronomischen Zenits kein identifizierbares Gestirn, sondern einen fliegenden Adler (8,13)⁵⁸. Das einzige Mal, wo sie einem Stern deutend einen Namen zuweist, wählt sie das der Astrologie unbekanntes $\alpha\psi\lambda\upsilon\theta\omicron\varsigma$; um die Metaphorik (Wermut) geht es ihr, die prägnant die Bitterkeit ihres Redens verstärkt⁵⁹.

Das meistdiskutierte Beispiel schließt diesen Bogen. Die Apk schaut Christus als $\acute{\alpha}\rho\nu\lambda\omicron\nu$, jungen Widder. Leserinnen und Leser dürfen dabei an das Sternbild des Widders denken, weil sich das Bild am Himmel zeigt (ab 5,6). Doch heißt das Sternbild $\kappa\rho\iota\acute{\omicron}\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\eta\nu$ oder Ares (lat.). Das $\acute{\alpha}\rho\nu\lambda\omicron\nu$ nimmt also zusätzliche Bedeutungen in sich auf, über die Hörner ein Konzept der Macht⁶⁰, aus Israel außerdem bes. die Tradition des Opfers⁶¹, und schlägt eine Brücke zum weissagenden, surrealen Widder aus Erzählungen der Völker⁶². Wer als

⁵⁵ H. Ulland, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13 (TANZ 21), Tübingen 1997, 183.

⁵⁶ Wieder übrigens unter mythischem Einfluss: Zu vergleichen sind die Erzählungen über die Geburt Apolls durch Leto, bes. Hyginus, fab. 140 (Weiteres in der genannten Lit. und bei J.H. Kalms, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 [WMANT 93], Neukirchen-Vluyn 2001, 114-122).

⁵⁷ Der Begriff $\zeta\omega\delta\iota\alpha\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ und eine Nachzeichnung des Tierkreises fehlen in ihr (so gewiss Auslegungen seit Boll, Offenbarung (s. Anm. 49), 99 die 12 Sterne aus 12,1 gern als die 12 Sternbilder des Tierkreises deuten). Rekonstruktionen, die die Tierkreiszeichen in das himmlische Jerusalem einfügen, nehmen deshalb (exegetisch nicht unproblematisch) Drittquellen zu Hilfe. Die wichtigste Rekonstruktion bietet O. Böcher, Das himmlische Jerusalem und seine Wirkungsgeschichte in der Kunst (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 6), Waltrop 2004, 8f.

⁵⁸ Identifikationen mit einem Sternbild geraten gewaltsam. Auch Malina, Offenbarung (s. Anm. 51), 115 gelangt allenfalls zu Hippos, Pegasus und Donnervogel, aber nicht zu einem Adler.

⁵⁹ Diese Metaphorik des Apsinth erkennt auch Malina, ebd., 152f., schließt von ihr aber wieder astral weiter.

⁶⁰ S. Th.B. Slater, Christ and Community. A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation (JSNT.S 178), Sheffield 1999, 236.

⁶¹ Bes. des Tamidopfers (Ex 29,38-42; Num 28,3-8; Ez 46,13-15); s. P. Stuhlmacher, Das Lamm Gottes - eine Skizze, in: Lichtenberger, FS Hengel (s. Anm. 50), III 529-542.

Leserin / Leser zum Himmel schaut, erfasst, dass das Christusgeschehen den gesamten Kosmos betrifft (Himmel und Erde). Aber die Pointe dessen ergibt sich erst in der Erzählung, die die Astrologie übersteigt.

3.2 Sterne und Herrschafts-Auseinandersetzung

Die Vielschichtigkeit der himmlisch-irdischen Frau aus Kap. 12 (die deren israeltheologische und mariologische Deutungen veranlasste) und des Christus-Widders (ἀρνίου), allemal das Sterben Christi zum Loskauf der Seinen (5,9) übersteigen nach dem Gesagten die Sterne. Dennoch wäre falsch, das erzählerische Potential der astralen Szenen zu unterschätzen. Erschließen wir die Pointe:

Seit alters annoncierten Sterne im Mittelmeerraum Herrschaft und Herrschaftsverfall. Israel nahm daran Anteil. Ein Stern zeigte ihm das Aufgehen eines künftigen Herrschers aus Jakob an (Bileam Num 24,17; LXX ἄστρον), und der Sturz von Sternen, namentlich des Morgensterns, den Untergang von Herrschern und Völkern (ab Jes). Dan konzidierte sternenstürzende Kraft schmerzlich auch dem Widersacher Gottes, dessen Horn sich zum Himmel erhebt (8,10f.). Die LXX verdichtete die jesajanischen Stellen darauf stellar über das Hebräische hinaus (Jes 14,12 durch ἑωσφόρος für לילל, 34,4 durch τὰ ἄστρα für צבאם). Die Vorliebe der Ptolemäerzeit für die Astronomie durchdrang die Metaphorik des Judentums.

Ein fremder Herrscher will – lesen wir Jes 14,13f. – über die Sterne aufsteigen, um sich thronend zu Gott zu erhöhen. Wie aber fällt er aus dem Himmel, dieser „Morgenstern, der früh aufgeht“ (πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτὸν ἀνατέλλων LXX v.12). Jes 34,4 setzt das indirekt fort: Der Fall der Sterne wird zum schlagenden Bild für den Sturz fremder Völker (LXX τὰ ἄστρα πεσεῖτα)⁶³.

Weissagungen der „Chaldäer“ begegneten im Westen des Mittelmeerraums lange der Skepsis⁶⁴. Doch hinderte das die Römer nicht, ihre Größe in Sternkonstellationen zu spiegeln. Im erwähnten Somnium Scipionis Ciceros ahnt der Betrachter die Helden, die ihre Heimat bewahrten, unter den Sternen der Milchstraße (rep. VI 16). Ein Stern erwies populärer Erinnerung zufolge die Vergottung Cäsars und kennzeichnete in neutestamentlicher Zeit

⁶² S. den weissagenden Widder bei Manetho (3.Jh. v.Chr., fr. 65a Syncellus p. 140 ἀρνίου) und dessen Fortschreibung bis Aelian, nat. 12,3. Die Mehrheit der Forschung bis L.L. Johns, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force* (WUNT II 167), Tübingen 2003 gibt den jüdischen Traditionen Vorrang. Malina, *Offenbarung* (s. Anm. 51), 115-118 verengt astral. Ich würde die Manetho-Tradition zusätzlich mit Gewicht einbeziehen; s. M. Karrer, *Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung*, in: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS J. Becker), hg. v. U. Mell / U.B. Müller, Berlin/New York 1999, 391-417, hier 409f.

⁶³ Der Fortgang der Metaphorik in apokalyptischer Literatur und bei Bar Kochba (Sternensohn) ist seit langem erschlossen und braucht uns hier nicht mehr zu beschäftigen; dazu Böcher, *Sternglaube* (s. Anm. 48), 15f. u.a.

⁶⁴ Cicero, div. II 87-89.

Cäsar-Tempel⁶⁵. Domitian, der dritte der Flavier (nach Vespasian und Titus) und wahrscheinlich Kaiser bei Abfassung der Apk⁶⁶, prägte der Tradition seine eigenen Wünsche auf. Als ihn nach der Deifizierung seines 73 verstorbenen Sohnes vergotteter Vater, Bruder und Sohn umgaben⁶⁷, stellte er seinen zum Himmel erhöhten Sohn als „divus Caesar“ auf dem Himmelsglobus dar, die Hände zu den Seiten ausgestreckt und umgeben von sieben Sternen⁶⁸.

Herrscherideologisch gelesen, deutete der Himmel mit seinen Sternen mithin rundum auf die Größe Roms, als die Apk entstand. Die Apk kontert: Die Sonne, das regierende Gestirn, verweist auf Christus (1,16, wie beschrieben). Mehr noch, Christus ist nicht nur von sieben Sternen umgeben wie Domitians unter die Sterne versetzter Sohn. Er trägt das Siebengestirn machtvoll in seiner Hand (ebd.)⁶⁹. Ab Apk 1,16 wissen darum die Leserinnen und Leser, dass Christus jeden vergotteten oder Vergottung beanspruchender Herrscher aus dem Himmel verdrängt. 6,13-17 setzt das mit Hilfe von Jes 34,4 ins Bild⁷⁰: Sterne stürzen auf die Erde, und die Könige der Erde erfassen, dass das ihr Ende bedeutet; sie verbergen sich (bes. v.13). Parallel scheidet der himmlische Aufstand des Drachen(-Sternbilds)⁷¹. Der Drache fällt, auch wenn er zunächst mehr Sterne vom Himmel wirft als der Widersacher Gottes aus Dan 8,10 (Apk 12,4.9). Am Ende der Vision erhebt sich in Christus wie an einem neuen Morgen der Stern Jakobs, der leuchtende Morgenstern (eine Anspielung auf Num 24,17 und gegenbildlich auf den falschen, fallenden Morgenstern Jes 14,13f.).

Was also besagen die Sterne? Menschen, die sich selbst zu ihnen erhöhen, fallen. Gottes und Christi Herrschaft setzt sich machtvoll gegen sie durch. Der Himmel wird zur schärfsten Kritik selbstmächtiger Herrschaft unter den Menschen. Aber verwechseln wir diese Aussage nicht mit einer Astralprophetie. Sie ist nicht aus den Sternen abgelesen, sondern durch die Metaphorik der Sterne erzählt⁷².

⁶⁵ Sueton, Cäsar 88; vgl. Ovid, *metam.* 15, 845-849 u.ö.

⁶⁶ Diese Datierung ist nach wie vor Mehrheitsmeinung der Forschung. Eine spätere Datierung vertritt bes. *J.-W. Taeger*, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik* (BZ NW 51), Berlin/New York 1989, 20-22.

⁶⁷ Vgl. *E.P. Janzen*, *The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes*, SBL.SP 130 (1994), 637-661, hier 644ff.

⁶⁸ So ein Aureus 82/83 n.Chr.: *C.H.V. Sutherland*, *Roman Coins*, London 1974, 190f; *Janzen*, ebd., 644f.

⁶⁹ Die herrscherideologische Deutung erhält erst in der jüngeren Literatur Gewicht. Herkömmlich beschäftigen mehr die möglichen Identifizierungen des Siebengestirns (Planeten, Ursus Maior oder Pleiaden; *Aune*, *Revelation 1-5* [s. Anm. 36], 97f.), durch die sich die Deutung vertieft.

⁷⁰ Vorausgesetzt ist die LXX, eine Bestätigung für die griechisch-jüdische Verankerung der Apk.

⁷¹ Der Drache gemahnt als Schlange (12,15) an die Hydra: *Böcher*, *Stern Glaube* (s. Anm. 48), 24.

⁷² Vgl. die sehr kritische Rezension zu Malina, *Offenbarung* (s. Anm. 51) von *R. Morton* in *CBQ* 59 (1997), 165-167.

4 Der Einbruch des Himmels in die Zeit und das Millennium

Sonne und Mond ordnen vom Himmel aus die Kalender, sagten wir. Das gilt in der Antike. In der Apk erfährt es charakteristische Brüche.

4.1 Der Herrentag

Apk 1,10 bestimmt das Schlüsseldatum ihrer Visionen nicht nach astronomischen Gesichtspunkten (dem Jahr, Monat und Tag gemäß Sonne und Mond), sondern als „Tag des Herrn“. Kalendarisch befriedigt das nicht (bis heute sind wir nicht sicher, ob die Apk Oster-, Sonn- oder einen dritten Tag meint). Sachlich bietet es einen zentralen Hinweis: Leserinnen und Leser sollen weder Jahr noch Tag der Enthüllung fixieren, sondern sich auf den konzentrieren, der durch die Enthüllung ansichtig wird, den Herrn (Christus). Er, der die Macht bei den Sternen hat, orientiert ihre Zeit auf Erden gleichsam in einem Einbruch des Himmels.

Konsequent nennt auch der Schluss der Apk (22,6-21) kein Datum. Er bricht vielmehr vom antizipierten Ende (21,1-22,5) in die Gegenwart um⁷³ und gibt einen inhaltlichen Hinweis: Der Herr kommt, wo die Gemeinde dürstend nach Lebenswasser zu ihm tritt. Das Maranatha und die Teilgabe der Herrenmahlsfeier klingen an (22,17.20)⁷⁴.

Eine große Rezeptionslinie der Apk, die im orthodoxen Christentum bis heute anhält, schlug deshalb einen Bogen vom Herrentag zum Gottesdienst. Auch wenn wir die Apk vorsichtiger lesen, beschränkt sich der Einbruch des Himmels nicht auf ein apokalyptisches Ende der Tage. Er wird in der Zeit erfahrbar, für den Seher am Herrentag, für die Leserinnen und Leser durch die Lektüre und dort, wo sie zum Herrn hinzutreten (also beim Gottesdienst und über den Gottesdienst hinaus).

4.2 Der Zeitenbruch

Innerhalb der Apk versagen alle kalendarischen Berechnungen der Visionen.

⁷³ Barr, Waiting (s. Anm. 34) spricht deshalb (und wegen anderer Indizien) in der Apk von einem „end that never comes“ (Zitat Titel).

⁷⁴ Die gottesdienstliche Interpretation des Apk-Schlusses ist nicht unumstritten, hat aber gewichtige Gründe für sich: s. bes. P. Prigent, Commentary on the Apocalypse of St. John, transl. W. Pradels, Tübingen 2001, 645-653 und K. Backhaus, Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, EvTh 64 (2004), 421-437, hier 435f.

Kommen wir vom Judentum, suchen wir nach Siebener-Rhythmen (Sabbat, Jubiläen, Jahrwochen)⁷⁵. Tatsächlich liebt die Apk die Siebenzahl, gliedert indes dadurch nicht Zeiten, sondern Visionen und Auditionen⁷⁶. Sabbat und Sabbatismos ignoriert sie (eine unlösbare Schwierigkeit für alle Spekulationen über Jahrwochen in ihrem Geschichtsbild).

Griechisch-römisch würden wir nach „chronoi“ (Zeitabschnitten) und „saecula“ (Generationen- bzw. 100-Jahres-Zyklen) forschen. Die Apk berücksichtigt erstere nur in einzelnen Zusammenhängen (bes. 2,21; 6,11). Letztere ignoriert sie (wenn wir von 20,2-7 absehen). Statt Epochen einer sich dehnenden Weltzeit zu verfolgen, eilt sie zum nahen Ende (1,3 u.ö.), an dem „Zeit (personifiziert: Chronos) nicht mehr sein wird“ (10,6)⁷⁷.

Das schließt Zeitangaben nicht aus. Abgeleitet von der Sieben begegnen die dreieinhalb Zeiten in 11,9 (u.ä.), dazu das Zehnfache der Hundert (eine 1000-Jahres-Periode⁷⁸) in 20,2-7. Aber aus ihnen entsteht kein Kalender. Sie markieren, wenn wir die Apk als ganze lesen, den Zeitenbruch zu Auferstehung und neuer Welt, keine Zeitenfolge.

Vertikale Eschatologie (der Einbruch des Himmels) dominiert mithin über eine horizontale Geschichtsskizze. Die Apk erweist sich als ein selbständiges Paradigma apokalyptischen Zeitdenkens⁷⁹. Dadurch widersteht sie welt- und kirchengeschichtlichen Deutungen, die die Visionenfolge verfehlt mit einer Zeitfolge gleichsetzen, ohne dass wir dem hier näher nachzugehen brauchen.

4.3 Das Millennium

Trotzdem müssen wir uns mit einer Zeitangabe beschäftigen, den 1000 Jahren in Apk 20. Denn sie liegen an der Schnittstelle vom Himmel (bis Kap. 20) zum neuen Himmel (ab Kap. 21). Gerade dort scheint die Apk doch einmal zu rechnen, aus ihrer himmelorientierten Eschatologie eine zeitliche Konsequenz zu ziehen: Die Personen oder Seelen (ψυχαί) derer, die wegen des Zeugnisses Jesu, des Wortes Gottes und ihres innerweltlichen Widerstandes den Tod fanden, empfangen ein sich auszeichnendes Urteil (κρίμα). Sie gelangen zum Leben und für 1000 Jahre zur Herrschaft mit dem Christus (hebräisch wäre das Messias), während Gottes Widersacher gebunden und in den Abgrund verwiesen werden. Danach erfahren die

⁷⁵ Übersicht zur Formierung des jüdischen Kalenders bei *R.T. Beckwith*, *Calendar and Chronology*, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies (AGJU 33), Leiden 1996.

⁷⁶ „Und ich sah“ 6,1 usw. markiert den Fortgang von Vision (und Audition), nicht einen solchen der Zeit.

⁷⁷ Man vgl. dagegen das mehrfach angeführte Somnium Scipionis, wo Cicero den weiten Umlauf der Sternbahnen und entsprechend die riesige Dauer des Himmelsjahres hervorhebt (rep. VI 24).

⁷⁸ Vgl. *Liddell-Scott-Jones*, *Greek-English Lexicon* 1380 s.v. περιόδος. Das frühe Christentum übernimmt den Terminus περιόδος nicht.

⁷⁹ Wobei wir die apokalyptischen Kontexte im Judentum und einzelnen Dokumenten der Völker hier nicht weiter verfolgen können; dazu vgl. *D. Hellholm* (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala August 12-17 1979, Tübingen 1983.

Widersacher weitere Verdammnis. Für die Rehabilitierten dagegen setzen sich die 1000 Jahre nahtlos fort (bes. vv. 2-7.10).

Die Deutung dieser Szene ist, solange wir zurückblicken, umstritten. Ihr Weltbezug bleibt blasser, als vielen millenaristischen Deutungen erschien (dass die Rehabilitierten *auf Erden* herrschen, geht aus dem Text nicht unmittelbar hervor). Andererseits korrespondiert sie so gewichtig der Forderung nach irdischem Recht (s. den Schrei von 6,9f. als Basis von 20,4), dass wir auch mit einer gänzlichen Spiritualisierung nicht auskommen⁸⁰. Spekulationen über das messianische Reich am Ende der Zeit, die zur Zeit der Apk aufkommen, helfen zum Verstehen. Aber das eigentümliche Rechtsmotiv einer Rehabilitation der Christuszeugen geht über sie hinaus, und das messianische Reich der zeitgenössischen Quellen erreicht nie tausend Jahre Dauer, lediglich an einer Stelle 400 Jahre (in 4Esr 7,28f., wo es – für Apk 20 undenkbar – mit dem Tod des Messias endet)⁸¹.

Um zu den 1000 Jahren zu gelangen, hilft sich die Forschung gern mit Ps 90, der 1000 Jahre vor Gott wie einen Tag nennt (90,4) und durch seine Assoziation der Schöpfungstage eine Wochenstruktur des Weltlaufs zu denken erlaubt. Religionsgeschichtlich fortgeschrieben und auf die Apk übertragen, verbinden sich in ihr messianische Hoffnung und Weltwochenspekulation⁸². Weitere religionsgeschichtliche Kreise legen sich um diesen Kern (bis Bahman Yascht 3,60-62⁸³). Die Kombination der Texte bedarf allerdings vieler Mühe, und die Weltwochenspekulation bringt eine Zeitstruktur in die Apk ein, die dieser fremd ist (wir müssen einen Hintergrund der 6000 Jahre vor dem letzten Millennium annehmen, obwohl die Apk das nirgends andeutet). So ist das letzte Wort nicht gesprochen und stellt sich die Frage: Gibt es zusätzliche religionsgeschichtliche Gesichtspunkte, die das Verständnis erleichtern?

Wagen wir, um das eigentümliche Motiv einer 1000jährigen Rechtsgabe zu erklären, eine in der Apk-Forschung vernachlässigte Fährte aufzugreifen und zusätzlich an eine

⁸⁰ Zu Recht scheidet die Exegese heute die altkirchlich-millenaristischen Deutungen (bis Laktanz, inst. VII 24-26), aber auch Augustins Neufassung (civ. Dei XX 6-17) aus; s. *J.W. Mealy*, *After the Thousand Years. Resurrection and Judgment in Revelation 20* (JSNT.S 70), Sheffield 1992, 15-58 u.a. Den jüngsten Streit, ob das Millennium primär im Himmel zu lokalisieren oder irdisch relevant sei, führen *Ch.H. Giblin*, *The Millennium* (Rev 20.4-6) as Heaven, NTS 45 (1999), 553-570 und *R.J. McKelvey*, *The Millennium and the Second Coming*, in: *Moyise, Studies* (s. Anm. 15), 85-100, hier 97f. Die Annahme einer leiblichen Restitution der Rehabilitierten auf der Erde ist bis heute sehr verbreitet, obwohl sie sich nicht aus dem Konzept an sich ergibt (s. z.B. *R. v. Bendemann*: „Lebensgeist kam in sie...“ Der Ezechielzyklus von Dura Europos und die Rezeption von Ez 37 in der Apk des Johannes, in: Weissenrieder, A. / Wendt, F.: *Picturing the New Testament*, WUNT, Tübingen 2005 (im Erscheinen), 277 mit Anm. 67.

⁸¹ Vgl. ohne Zeitangabe 2Bar 29-30; 39-40; vgl. 50-51; 72-74.

⁸² Deren jüdische Anfänge mögen zeitgleich sein (vgl. die 7000 Jahre in 2 Hen 33,1-2); Weiteres bei *J. Frey*, *Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20,4-6*, in: *C. Bochsinger u.a.*, *Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende* (KT 171), Gütersloh 1999, 10-72, hier 45-48.

⁸³ Dazu *E. Lohse*, Art. *χίλις κτλ.* ThWNT 9 (1973), 455-460, bes. 456f. und *W. Biesterfeld*, Art. *Chiliasmus I*, HWP 1 (1971), 1001-1005, hier 1002. Zoroastrische Einflüsse wertet zuletzt *J.T. Sanders*, *Whence the First Millennium? The Sources behind Revelation 20*, NTS 50 (2004), 444-456 hoch.

griechisch-mittelmeerische Tradition zu erinnern⁸⁴: Plato griff zum Mythos, wenn er die dialogisch-reflektierende Darstellung an ihre Grenzen gelangen sah. Im bedeutendsten solchen Mythos, dem Abschluss der pol., erzählt er vom trefflichen Er. Dessen Seele kam, erfahren wir, an einen Ort mit Schlünden (χρσματα) in der Erde. Dort musste sie Leute ansehen, die im Schlund für jede Ungerechtigkeit 1000 Jahre festgehalten worden waren. „Für jeden einzelnen Fehler zehnmal“ wurden sie bestraft, und jede Strafe dauerte „hundert Jahre, da dies die Zeit eines menschlichen Lebens ist, damit sie so zehnfach die Buße für das Unrecht abzahlen“ (pol. 615a-b)⁸⁵. Für die schlimmsten Übeltäter genügte nicht einmal dies. Für sie standen Männer bereit, um sie zu schinden und auf ewig in den Tartaros zu verweisen (615e-616a). Der Mythos löste durch Härte das Problem, dass die Ungerechten auf Erden oft mehr Erfolg haben als die Gerechten.

Der Schritt zu einem Strafpfuhl war von da nicht weit. Λίμνη (stehendes, erschreckendes Gewässer) war ein geläufiges Wort für die Zugangs- und Binnenseen der Unterwelt. Plato, Phaid. 111e-114 (bes. 113a) eröffnete darauf die Reflexion über das Brennen einer λίμνη wie Feuer aus, die ihren Höhepunkt kurz nach der Apk bei Plutarch findet (De sera = mor. 567c⁸⁶). Ein Vergleich mit dem Feuerpfuhl von Apk 20,10.14 (λίμνη) drängt sich auf.

Doch zurück zu den tausend Jahren. Einzuordnen sind sie bei Plato in die Reflexion über die Wege der Seele (Varianten in Phaidros 249a usw.) mit ihren Kontexten in Orphik und Pythagoreismus⁸⁷. Wohl nicht durch Plato direkt⁸⁸, sondern über einen Nebenstrang wirkten sie daraufhin zu Vergil weiter. Dieser schuf in der berühmten Jenseitsschau des Aeneas eine bedeutsame Variante: Die Seelen werden nach dem Tode geläutert und büßen für frühere Sünden „unter einem wüsten Schlund“ (sub gurgite vasto)⁸⁹ oder auf andere Weise (durch Feuer etc.; Aen. VI, 740-743). Dann gelangen sie ins Elysium und bewohnen dessen frohe Fluren. Die Besten bleiben dort auf Dauer, bis zum Ablauf der Zeit (744-746). Die

⁸⁴ Die Relevanz des griechisch-frühkaiserzeitlichen Adressatenraums für Sprache und mythische Spuren der Apk verifizierten wir bereits mehrfach vom Singular οὐρανός bis zu den Isis-Leto-Apoll Einflüssen in 12,1-6.

⁸⁵ Übersetzung angelehnt an Platon, Der Staat (Politeia), übers. u. erkl. v. K. Vretska (Reclam 8205-12), Stuttgart 1974 (1958), 441f.

⁸⁶ Die Unrechtäter werden hier sogar von Agonie zu Agonie, in mehrere Pfühle getaucht.

⁸⁷ Zur Einordnung im platonischen Werk vgl. C.E. Huber, Anamnesis bei Plato (PPhF 6), München 1964, 176-194, zu den Kontexten W. Burkert, Seelenwanderung I, HWP 9 (1995), 117-120 und H. Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999, 57-152.

⁸⁸ So gewiss im Kontext bei Vergil auch weitere mit Plato vergleichbare Topoi der Jenseitsvorstellung erscheinen (z.B. die als Kinder Verstorbener: Aen. VI 426-429 neben pol. 615c).

⁸⁹ „Gurges“ ist unter anderem lateinisches Äquivalent zu χρσμα, Schlund, und λίμνη, Pfuhl.

anderen aber müssen, „sobald sie das Rad (scl. der Zeit) 1000 Jahre lang wälzten“ (ubi mille rotam volvere per annos), über die Quelle des Vergessens zurück in den Körper (748-750, vgl. 713-715)⁹⁰. 1000 Jahre formen die Grundperiode jenseitigen Lebens, eine Periode zugleich, die für die Besten nie endet.

Plato wurde dank des entstehenden Mittelplatonismus breit gelesen, und Vergil war im 1. Jh. römische Schullektüre⁹¹. Trotzdem dürfen wir ihre Verbreitung im Adressatenraum der Apk nicht überschätzen und noch weniger natürlich den Apk-Autor zum Plato- und Vergil-Leser machen. Wesentlich für uns werden nicht unmittelbar die referierten Texte, sondern das mythische Motiv, das in ihnen an die Oberfläche bricht: Tausend Jahre der Läuterung bilden zur Zeit der Apk eine Chiffre der Reinigung von Schuld. Ein tiefer, harter Sturz in den Abgrund wird zum Ausweis schweren Versagens, und der ewige Verweis in einen Pfuhl von Qual und Verderben (eine λήμνη) markiert unbüßbare Ungerechtigkeit. Die Besten der Menschen indessen entgehen all dem. Sie erfahren die 1000 Jahre als Periode des Elysiums und verbleiben auch nach ihnen in heiterem Leben fern dem Kreislauf des Todes.

Ob dem Apk-Autor der in der Dichtung mit dem Motivkreis verbundene Gedanke der Seelenwanderung zu Ohren kam, wissen wir nicht. Die Vorstellung der Seelenwanderung erreichte die breite Bevölkerung in der Antike nicht⁹², und das erste Christentum war ihm gegenüber vollends resistent, nachdem schon jüdische Eschatologie kein Kreisen der Zeit duldete⁹³.

Der Apk-Autor erweist sich im Kontext als Exponent der Eschatologie jüdischer Provenienz. Genauerhin sieht er dem Endgeschehen unter Einfluss von Ez 37-48 (und vielleicht zusätzlichen Traditionen) eine Struktur von Auferstehung / Gog-Magog-Kampf / himmlischer Stadt vorgegeben und orientiert daran seine Schilderungen zwischen Apk 19 und 21⁹⁴.

⁹⁰ Zum schwierigen Text s. bes. *E. Norden*, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1957, 16-20. Er widerlegt die in vielen Ausgaben vorgenommene Umstellung der vv. 743f. hinter 747. Weiteres bei *F. Solmsen* *Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic*, PAPS 112 (1968), 8-14 (Quellen von Vergils Eschatologie) und *R.J. Clark*, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam 1979, 166-183 (mit bes. Bezug auf Vergils Rombild).

⁹¹ S. Sueton, gramm. 16 und vgl. Quintilian I 8,5; Hist. Aug., Clod. Albin. V 2; Macrobius I 24,5. Für Hinweise danke ich PD Dr. K. Usener und Dr. K.-H. Pridik, beide Wuppertal.

⁹² Wie *S. Vollenweider*, *Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück?*, *EvErz* 47 (1995), 141-158, hier 142f. aus der mangelnden Resonanz in Papyri und Inschriften erschließt.

⁹³ Das Bild vom Rad der Zeit ging deshalb ins frühe Christentum nur am Rand einmal ein, in *Jak 3,6*. *H. Frankemölle*, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5 (ÖTK 17,2)*, Gütersloh 1994, 507f. trennt diese Stelle vom Rad der orphischen Seelenwanderung zugunsten des Rads als (freilich nur indirekt nachweisbare) Metapher für Leben.

⁹⁴ Die Eigentümlichkeiten der Schriftrezeption hinter dem eschatologischen Schema können wir hier nicht verfolgen; dazu *M. Karrer*, *Von der Apk zu Ezechiel. Der Ezechieltext der Apk, im Erscheinen* (ediert durch D. Sänger; Lit.).

Das 1000-Jahres-Motiv bekam deshalb eine neue, christologisch und eschatologisch fortgeschriebene Gestalt. Die Besten der Menschen sind in der Apk, wie wir sahen, speziell die Zeugen Jesu, die um seiner willen litten. Sie werden in 20,4 rehabilitiert und erstehen auf⁹⁵. Das Elysium (ein Wort, das die Apk nicht in den Mund nimmt) konkretisiert sich daraufhin für sie statt an den ewigen Gefilden des Jenseits in der Teilhabe an der Herrschaft Christi⁹⁶. Das Anliegen der Apk an gerechter Herrschaft, das wir schon kennen, setzt sich also neuerlich durch. Einbeschlossen ist darin eine Provokation gegen alle Fehlherrschaften auf Erden, die einen Bogen zu den erwähnten messianischen Traditionen schlägt; so sind diese weiterhin in Rechnung zu stellen, außerdem ein kultische Pointe (20,6 spricht von priesterlicher Herrschaft, worauf wir zurückkommen müssen). Über all diese Traditionen hinaus aber ist unübersehbar: Für die Rehabilitierten ereignet sich nach den 1000 Jahren kein Einschnitt; ihre himmlische Existenz setzt sich fort. Ohne die Analogie zur Entwicklung der griechisch-antiken Vorstellung bis Vergil ist die Kombination dessen mit dem 1000-Jahres-Motiv nicht denkbar.

Die Träger der Erhebung gegen Gott und Christus werden umgekehrt die 1000 Jahre (die nach allem Gesagten als Chiffre, nicht reale Zeitangabe zu lesen sind) lang in den Abgrund gebunden. Sie tauchen danach kurz auf, wie im Mythos seit Plato die Schuldigen aus ihren Schlünden auftauchen, bevor sie, wie die schlimmsten Schuldigen der griechischen Mythen, endgültig in die λίμνη (den Pfuhl) versinken. Das Auftauchen gibt Raum dafür, sie in ihrem Unrecht kurz für einen Aufstand loszulassen. 20,7-10 schildert ihn mit Hilfe des Gog-Magog-Kampfes⁹⁷. Ein jüdischer Mythos verbindet sich mit dem griechischen⁹⁸.

Die Menschheit zwischen diesen Extremen erföhre laut der Fassung des Mythos bei Vergil eine Reinigung nach dem Tod und kehrte nach der 1000-Jahres-Periode in einen Körper zurück. Hier wirkt sich die Seelenwanderungsmotivik besonders aus. Die Apk unterscheidet sich deshalb intensiv. Sie ignoriert die Verselbständigung der Seelen und Reinigung nach dem Tod und nimmt dafür in Kauf, dass die Nennung der

⁹⁵ 20,5 Ende nennt das die „erste Auferstehung“.

⁹⁶ 20,4 artikuliert das, angelehnt an Dan 7,9.22 (textgeschichtlich näher zur LXX als zum MT), als Thronen.

⁹⁷ Dazu S. Bøe, Gog and Magog. Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10 (WUNT II 135), Tübingen 2001.

⁹⁸ Auch die λίμνη der Apk integriert eine jüdische Tradition, die der Vernichtung von Sodom und Gomorra, wie H. Sysling (Teh;yyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature [TSAJ 57], Tübingen 1996, 227) notiert. Der Terminus λίμνη ist in der Sodom-Gomorra-Überlieferung allerdings nicht vor der Apk belegt (und auch sonst in der LXX selten). Die nichtjüdische Tradition behält den Vorrang.

1000 Jahre in 20,5a sehr blass wird. Danach schließt sie durch das Gericht jeden neuen Körperzyklus aus. Anstatt für einen Kreislauf entscheidet Gott im Gericht zu Leben bzw. endgültigem Tod (20,11-15)⁹⁹.

Wofür steht, wenn wir von diesen Analysen zurückblicken, der Himmel? Er steht dafür, dass Gott und Christus die Zeit neu ordnen, in dieser Neuordnung falsche Herrschaft und Unrecht auf Erden verwerfen und ihre Zeugen machtvoll rehabilitieren, die der falschen Herrschaft und dem Unrecht widerstanden. Das welt- und herrschaftskritische Gefälle der Apk verdeutlicht sich, und die Verheißung des Millennium wird zur Chiffre für Gottes und Christi größere Gerechtigkeit.

5 Der Himmel Gottes und der neue Himmel

Noch aber bedarf es einer entscheidenden Vertiefung: Was bedeutet das priesterliche Motiv im Millennium (20,6) und der Anschluss des neuen Himmels? Wie hängt beides mit dem Himmel Gottes zusammen? Holen wir ein letztes Mal aus:

5.1 Der Sturz der Götter

Die volkstümliche Himmelsbetrachtung, die wir oben besprochen, schloss den Mythos nicht aus. Im Gegenteil, der griechische Mythos belebte den philosophisch-physikalischen οὐρανός-Raum mit den οὐράνιοι und ἐπουράνιοι („Himmlischen“), den unsterblichen Himmelsgöttern. Die Apk setzt sich davon kritisch ab. Sie meidet die Adjektive οὐράνιοι und ἐπουράνιοι strikt (radikaler als andere neutestamentliche Schriften¹⁰⁰) und verweist jeden Gott der Völker aus ihrem Himmel. Ihr Himmel gebührt ausschließlich dem einen Gott, Christus und den Scharen, die Gott und Christus umgeben (Apk 4-5 usw.).

Freilich verzichtet die Apk nicht darauf, die Motive um die einstigen Götter theologisch zu benützen. Sie entmythologisiert die fremden Götter und bringt im Komplement mythische Vorstellungen ins Bild des einen Gottes und Christi ein. Tief in der antiken Religionsgeschichte verhaftet, berücksichtigt sie dabei den Unterschied himmlischer (olympischer) und katachthoner (der Unterwelt verpflichteter) Götter. Letztere bereiten ihr wenig Beschwer. Denn sie tangieren den Himmel nicht.

⁹⁹ Nach 20,6 ist das der „zweite“ Tod. Zu dieser Metapher s. *Sysling*, ebd., 210-228 (Targumim zu Dtn 33,6 etc.). Sie begegnet einmal auch griechisch (bei Plutarch, mor. 942F), aber in abweichendem Verständnis. Metaphernsprache entwickelt sich, wie das zeigt, vielschichtig.

¹⁰⁰ οὐράνιος und ἐπουράνιος waren auch im allgemeinen Sinn „himmlisch“ gebrauchbar; ersteres hat seinen Schwerpunkt bei Mt, letzteres in der paulinischen Literatur.

Deshalb vermag sie Hades und Thanatos, die Unterwelts- und die Todesgottheit, unmittelbar zu erwähnen (ab 1,18). Beide behalten ihre Namen und ihre Personalität, werden lediglich am Ende dorthin verwiesen, wohin sie gehören: in den Pfluhl ihrer Unterwelt und damit in die Bedeutungslosigkeit für den Himmel und die, die darin wohnen¹⁰¹.

Komplexer gerät der Umgang mit den himmlisch-olympischen Göttern. Viele von deren Attributen kann die Apk auf den einen Gott und Christus übertragen.

Wie wir sahen, dienen die Gestirne (bzw. Gestirngötter) der Erzählung über Christus, den Thron Gottes und den himmlischen Rang des Gottesvolks (1,16; 4,2ff.; 12,1 u.ö.). Auch sonst treten Götterattribute in den Dienst der neuen Erzählung. So entfaltet gleich 1,4 den Gottesnamen aus Ex 3,14 (LXX) mit einer Drei-Zeiten-Formel, die nicht nur im Judentum verankert ist, sondern ebenso die machtvollsten Götter der Völker kennzeichnete (den Zeus, der war, ist und sein wird, Aion oder Isis). Indirekt schlägt Polemik durch: Dem einen Gott Israels gebührt allein ein Sein über aller Zeit¹⁰².

Doch ein Gott widersteht der Absorption. Er behält eine gewisse selbständige Personalität: der Gott, um den sich seit Augustus die Herrscherideologie besonders kristallisierte¹⁰³ und der in Didyma, Klaros und Delphi Orakel gewährte, Apollon. Er war der stärkste Konkurrent der romkritischen Gotteskündigung der Apk. Sie bezwingt ihn daraufhin durch die Travestie. Aus dem Himmel lässt sie ihn in seinen antiken Schatten stürzen, den des Zerstörers und Quälers. Griechisch erinnerte sein Name nämlich seit alters an ἀπολλύναι, „zerstören“¹⁰⁴. Lateinisch gab ihm der Volksmund, wie man bis ins 2. Jh. erzählt, schon zu Lebzeiten des Augustus den Beinamen Tortor („Quäler“), weil man Augustus neben all seiner Größe auch quälend erlebte¹⁰⁵. Genau das – erzählt Apk 9 – ist Apollon. Er regiert nicht Kunst und Orakel, sondern die quälenden Tiere; aus ihm wird sarkastisch Apollyon, der Zerstörer (Apk 9,11 nach 9,1 [Sturz vom Himmel] und 9,5 [Qual])¹⁰⁶.

¹⁰¹ Die Personifizierung beginnt in 1,18 (durchs Attribut der Schlüssel), setzt sich in 6,8 fort (Todesreiter) und gipfelt in 20,14 (Sturz in den Feuerpfluhl).

¹⁰² Zu Zeus s. Paus. X 12,10 (eine Anrufung aus Dodona), zu Aion SIG 1125 (eine Inschrift augusteischer Zeit aus Eleusis), zu Isis (Athena / Neith) Plutarch, Is. 354c (Zitat einer Inschrift aus Saïs); jede Variante enthält eigene Nuancen, so dass die Apk nicht direkt zitiert. Ausführliche Behandlung bei *S.M. McDonough*, *YHWH at Patmos. Rev 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting* (WUNT II 107), Tübingen 1999, 48-56 u.ö., Erg. 233.

¹⁰³ Nachweise bei *Kalms*, *Sturz* (s. Anm. 56), 122-124 u.a. (Sueton, Augustus 94,4 usw.)

¹⁰⁴ S. die Etymologie Apolls seit Archilochos (fr. 26.5f) und Wortspiele zwischen Apoll und ἀπόλλυμι κτλ. in der griechischen Literatur (Aischylos, *Agam.* 1257; *Orestie* 1081f usw.); Nachweise im Einzelnen bei *Karrer*, *Stärken des Randes* (s. Anm. 62), 401 mit Anm. 49.

¹⁰⁵ Sueton, *Aug.* 70.

¹⁰⁶ (Apk 9,11 ist also mit größter Wahrscheinlichkeit als Karikatur Apolls zu lesen. Ob das auch für den ersten Reiter Apk 6,2 gilt, scheint mir fraglicher (trotz *A. Kerkeslager*, *Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6*, *JBL* 112 [1993], 116-121.).

Das Ergebnis ist eine lediglich partielle Entmythologisierung. Jede gute, auf Christus und Gott übertragbare Ausstrahlung wird den Göttern genommen. Der Himmel ist sie los (wie am Ende von Kap. 12 den Satan-Drachen)¹⁰⁷. Doch auf Erden quälen sie. Der Mythos verwandelt seine Form, ohne ganz zu verschwinden.

5.2 Der Himmel, Gottes Heiligtum

In dem von den Göttern befreiten Himmel steht von Anfang an – und damit schon vor seiner Erneuerung nach Kap. 21 – der Thron Gottes, umgeben von akklamierenden Scharen und voller Bewegung (Apk 4-5 usw.). Die Herrschaft Gottes und Christi, die sich im Laufe der Erzählung gegen alle Widersacher durchsetzt, steht von vornherein fest. Wir brauchen die Einzelheiten dessen hier nicht zu skizzieren. Andere Beiträge des Jahrbuchs orientieren über die Bewohner von Gottes Himmel (Engel und himmlische Wesen)¹⁰⁸ und den neutestamentlichen Ort der Himmelsszene aus der Apk¹⁰⁹. Uns genüge die wichtigste Beobachtung:

Die Apk partizipiert, wie erwähnt, an der Rezeption der Merkabah (des Gottesthrons aus Ez 1). Eingebettet in die jüdischen Vorstellungen ihrer Zeit über Gottes Thronsaal und himmlisches Heiligtum zwischen Apokalyptik und früher Mystik¹¹⁰, unternimmt sie ihren eigenen, dichten Entwurf des Himmels. Dabei verschmilzt sie – ähnlich zu den umgebenden Quellen, nur christologisch vertieft – den himmlischen Ort der Herrschaft Gottes mit dem des Gottesdienstes. Ihr Thronsaal Gottes ist deswegen Heiligtum; ein Teil der Handschriften

¹⁰⁷ Lit. dazu bei *Chr. Nanz*, „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder...“ (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: *K. Backhaus* (Hg.), *Theologie als Vision, Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191), Stuttgart 2001, 151-171 und in den Monographieen aus Anm. 54-56.

¹⁰⁸ Was die sieben Geister von 4,5 und 5,7 angeht, sei aber wieder ein griechischer Brückenschlag erwähnt: der orphische Gesang bei Clemens Al., *strom. V* 125,3. Wir dürfen die Kontaktaufnahme der Apk zu ihren kleinasiatischen Adressaten nirgendwo ganz ausklammern.

¹⁰⁹ S. bes. die Beiträge von *B. Ego* und *J. Frey*.

¹¹⁰ Vgl. bes. *ShirShabb*, daneben *1Hen* 14 und 71, 4Q 385 4 und die weiteren Quellen früher Merkabah-Rezeption nach Ez 1. Wichtige Forschungsimpulse verdanken sich *Chr. Rowland*, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982. Inzwischen haben die Erkenntnisse sehr zugenommen (*D. Dimant / J. Strugnell*, *The Merkabah Vision in Second Ezechiel* [4Q 385 4], *RdQ* 14 [1990], 331-348; *Eskola*, *Messiah* [s. Anm. 26], u.v.a.). Eine zusammenfassende Auswertung für die Apk versuchte *Schimanowski*, *Liturgie* (s. Anm. 24, *passim*). Eine aktuelle Übersicht aus anderem Blickwinkel (dem der Relevanz für den Hebr) bietet *G. Gäbel*, „Wir haben einen Hohenpriester im Himmel“. *Untersuchungen zur Kulttheologie des Hebräerbriefes und ihren religionsgeschichtlichen Kontexten*, Diss. theol. Wuppertal 2005 (masch.), 18-88. Dass keine ungebrochene Linie zur Hekhalot-Literatur zu ziehen ist, haben wir notiert (in Anm. 29; dort auch weitere Lit.). Andererseits lassen sich noch weit jünger lebendige jüdische Texte punktuell vergleichen, ein Indiz für die Langlebigkeit und Breite des Umfeldes (s. den Text bei *G. Scholem*, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* [stw 330, engl. 1941], Frankfurt a.M. 1980, 63 neben Apk 4,10f.).

notiert bei der Eröffnung seiner Beschreibung, in 4,3, sogar ausdrücklich Priester um Gottes Thron¹¹¹.

Eine Fülle von Details schließt daran an. Die Akklamation von Gottes Heiligkeit (4,8 nach Jes 6,3 usw.) erklingt vor den Akklamationen auf seine und Christi Herrschaft (5,12f.; 11,15 usw.)¹¹². Der himmlische Altar durchzieht die Visionen von 6,9 bis 16,7¹¹³ parallel zum Thron (dass er anders als der Thron im neuen Himmel der Kap. 21-22 nicht mehr auftaucht, wird uns noch beschäftigen). Die Posaunen in 8,6-11,19 mahnen ebenso zur Herrschaft Gottes und Christi, wie sie zum Gottesdienst rufen usw.¹¹⁴

Sinnenfällig öffnet sich beim letzten Ruf der Posaunen vom Thronsaal (11,16) aus der Naos, das heilige Haus der Bundeslade (11,19). Die Lade, die im irdischen Heiligtum längst nicht mehr steht, wird im himmlischen Heiligtum sichtbar, eine Vollendung des Gottesdienstes¹¹⁵.

Damit müssen wir die Herrschaftsmotive, die wir in den letzten Abschnitten herausstellten, präzisieren. Christus wird im Heiligtum Gottes zu Gottes Mit-Thronendem (5,13 usw.), ein Höhepunkt narrativer Hoheitschristologie. Zugleich aber wird Gott in Apk 4-20 nicht in abstrakter, sondern in spezifisch sakraler Herrschaft gewürdigt. Seine Herrschaft anerkennen, heißt, in den Gottesdienst einzustimmen. Das wirkt heute fremd, war am Ende des 1. Jh. angesichts der sakralen Herrschaftstraditionen der Antike indes leicht nachvollziehbar.

Eine elementare Konsequenz entsteht für diejenigen, die zum Himmel hinzutreten. Das Zentrum heiliger Bezirke, Heiliges und Allerheiligstes, war in der Antike Nichtpriestern entzogen. Priester allein, im Allerheiligsten Jerusalems der Hohepriester, hatten Zutritt. Die Apk schlussfolgert, die Gemeinde Gottes und Jesu habe, von Gott verliehen, priesterlichen

¹¹¹ A und \aleph^* , Hauptzeugen der Apk, lesen $\text{ιερε\acute{\iota}\varsigma}$ statt des in den heutigen Textausgaben bevorzugten Regenbogens ($\text{\iota\rho\iota\varsigma}$ im korr. \aleph etc.; in B fehlt die Apk). Itazistisch sind beide Lesarten kaum zu unterscheiden, so dass sich eine Verlesung in beiderlei Richtung ausgewirkt haben kann. Die heutige Unbekanntheit von $\text{ιερε\acute{\iota}\varsigma}$ widerspricht der gewichtigen Bezeugung und hängt auch mit Leseinteressen zusammen; vgl. *M. Karrer*, Ein optisches Instrument in der Hand der Leser: Wirkungsgeschichte und Auslegung der Apk, erscheint in: FS Otto Böcher 2005, Ms. S. 6).

¹¹² Wichtig ist bis heute die Erarbeitung durch *K.-P. Jörns*, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (StNT 5), Gütersloh 1971.

¹¹³ Ob in 8,3,5 zusätzlich Weihrauch- und Brandopferaltar zu unterscheiden sind, wie *Gäbel*, Hohenpriester (s. Anm. 110), 275 vorschlägt, scheint mir fraglich.

¹¹⁴ Im Fortgang der Apk lässt sich erwägen, ihre Schalen seien Gottesdienstschalen; denn ihre Ausgießung erfolgt vom Naos aus (16,1).

¹¹⁵ $\Sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\iota\gamma\gamma\epsilon\varsigma$ sind im Mittelmeerraum als Signalinstrumente zu herrschaftlichen, kultischen (und militärischen) Vollzügen breit vertraut. Weiteres zu 11,19 bei *G. Stevenson*, Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation (BZNW 107), Berlin/New York 2001, 293-295.

Status. Schon auf Erden ist sie Gott und Christus priesterlich nah (1,6; 5,10 u.ö.)¹¹⁶. Dadurch klärt sich unsere Ausgangsfrage, was das priesterliche Motiv im Millennium bedeute (20,6): In der Rehabilitation und dem Übergang zum neuen Himmel vollendet sich das Priestertum der Gemeinde. Sakral, als Priester, vollziehen die Zeugen Jesu die Herrschaft Gottes und Christi mit, wenn das Erste vergeht.

Die Apk aktualisiert in dieser Schlussfolgerung die Tradition der Schrift Israels, das Gottesvolk werde insgesamt Gottes Priestertum sein (1,6 nach Ex 19,6 und Jes 61,6). Sie partizipiert ihrem Verständnis nach an einer Zusage Gottes für Israel, so sehr sie sich vom levitisch-aaronitischen Priestertum unterscheidet. Strapazieren wir deshalb weniger den Unterschied als die Gemeinsamkeiten.

Zu ihnen gehört eine weitere Vorstellung ihrer Zeit. Obwohl die Kreuzigung Jesu die Beziehung zum irdischen Jerusalem schwer beschädigt (reflektiert in 11,8)¹¹⁷, nimmt die Apk den früh-rabbinischen, weit über Tempelzerstörung hinaus lebendigen Gedanken auf, das Zentrum des himmlischen Heiligtums befinde sich über dem irdischen. Der Naos und Altar Jerusalems verweisen diesem Gedanken zufolge auf die himmlischen Entsprechungen über ihnen¹¹⁸. Darum sind sie in der Zuordnung von himmlischem Heiligtum und Welt unverzichtbar. Apk 11,1f. setzt dies ins Bild um: Auch wenn um irdischen Naos und Altar Zerstörung und Völker toben (ein Reflex auf den Jüdischen Krieg), sind der Naos (das heilige Haus) und der Altar gesondert auszumessen.

Der Kontext der Apk spiritualisiert das; speziell die Zeugen Jesu befinden sich ab 6,9 unter dem himmlischen Altar¹¹⁹. Aber Apk 4-20 gibt die Vorstellung nicht grundsätzlich auf. Ungeachtet aller Christologisierungen besitzt der Entwurf des Himmels große Gemeinsamkeiten zum Denken Israels.

¹¹⁶ Bis heute grundlegend ist die Erschließung dessen durch *E. Schüssler Fiorenza*, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTA 7), Münster 1972.

¹¹⁷ Trotz der Argumente bei *P. Hirschberg*, *Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung* (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, 218f. u.a. ist die Deutung dieser Stelle auf Jerusalem wahrscheinlicher als die auf Babylon-Rom.

¹¹⁸ Nachweise in *B. Ego*, *Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum* (WUNT II 34), Tübingen 1989, 73-110 (MekhJ Ex 15,17; LeqT Ex 23,20 u.a.).

¹¹⁹ Der jüdische Kontext für Seelen / Personen unter dem Altar ist seit *E. Lohmeyer*, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen ²1953, 204 (Beilage 4) erschlossen. – Lit. zu Apk 11 s. im Beitrag von *M. Frenschkowski*. Eine Deutung von 11,1f. auf das himmlische Heiligtum vertritt *M. Bachmann*.

5.3 Der neue Himmel

Auch die Erwartung des neuen Himmels entnimmt die Apk den Schriften Israels. In 22,1 rezipiert sie, wie in § 1 notiert, Jes 65,17; 66,22. Hebräische und / oder LXX-Fassung scheinen ihr vertraut, außerdem eine Fortschreibung bekannt, die sich jünger im Targum niederschlägt. Jedenfalls steht der Gipfel von 21,4, dass der Tod im neuen Jerusalem abwesend sein wird, TgJes 65,20 etwas näher als MT und LXX, die in Jes 65,20 lediglich den unzeitigen Tod aus dem neuen Jerusalem verbannen¹²⁰. Diese – nach 20,14 konsequente – Zuspitzung auf das Ende des Todes übersteigt den alten Jes-Text und jede innerweltliche Konkretisierung. So gewiss der neue Himmel kein physikalisches Weltende voraussetzt (was die Forschung der letzten Generation zu Recht betont), widersteht die Apk mithin aller Vergeschichtlichung, die auf eine Verwandlung der Welt durch tätige Liebe in Kontinuität des Lebens setzt¹²¹.

Die erzählerische Vorschaltung des Millenniums in 20,4-6 unterstreicht das. Verstorbene Christuszeugen werden dort, wie wir sahen, unter Benützung eines Mythos über das jenseitige Elysium vor dem neuen Himmel (und in einem fließenden Übergang zu ihm) rehabilitiert. Ihre Rehabilitation antwortet auf ihr innerweltliches Handeln, aber in einem Bruch zur von ihnen erlebten und gestaltbaren Geschichte.

Trotzdem bezieht sich der neue Himmel auf die Erde. Gott zeltet, wenn er einbricht, unter den Menschen, erfahren wir in 21,3; er verwirklicht seine Zusage an Israel vom Sinai (Lev 26,11f.). Der neue Himmel kommt zudem in einer Gegenbewegung zum Aufstieg des Sehers aus 4,1 als ideale Stadt „herab“ (21,2). Obwohl die alte Welt verschwunden ist, evoziert die Schilderung die irdische Welt unter dem Himmel, von der der Seher zum Himmel aufstieg. Mehr noch, die geschaute ideale Stadt trägt den Namen Jerusalems und das Prädikat „heilige Stadt“, das Israel dem irdischen Jerusalem seit Jes 52,1 und Neh 11,1.18 gab. Apk 11,2 hatte dieses Prädikat für die Stätte des Heiligtums auf Erden zu verwenden gewagt. Das neue Jerusalem kommt also, wenn wir dem Bilde folgen, dorthin hinab¹²², wo um den Altar und das Allerheiligste die Völker zerstörerisch toben. Es wird irdisch.

¹²⁰ Im Targum liegt wohl ein Einfluss aus Jes 25,8a vor; vgl. bes. *J. van Ruiten*, *The Intertextual Relationship Between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b*, *EstB* 51 (1993) 473-510. Der Sachverhalt bedarf allerdings eingehender Prüfung (über *J. Fekkes*, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development* [JSNT.S 93], Sheffield 1994, 227-231 u.a. hinaus). Sollte sich die Nähe der Apk zum Tg bestätigen, wären die Beobachtungen zu verbreitern. Denn das Targum enthält auch Ausführungen über den zweiten Tod (TgJes 65,6.15; dazu *Sysling*, *Teh;yyat* [s. Anm. 98], 219f.). Die Jes-Rezeption der Apk darf also nicht auf den griechischen oder hebräischen sprachlichen Strang beschränkt werden.

¹²¹ Man beachte, wie vorsichtig deshalb *K. Marti* im Gedicht formuliert, der neue Himmel *grüße* die Erde, wenn die Liebe das Leben verändert (s. oben bei Anm. 11).

¹²² Und die Apk kann trotz 11,8 (s. bei Anm. 115) nicht zu einer Verwerfung Jerusalems benützt werden (ähnliches Ergebnis mit anderen Argumenten bei *Haacker*, *Neuer Himmel* (s. Anm. 44), Ms. 6)

Lesen wir das Bild von Apk 21 freilich erzählerisch genau. Mit dem neuen Himmel ist das Alte und damit auch das ausgemessene Heiligtum von 11,2 vergangen. Das irdische Heiligtum schwindet durch den Einschnitt 21,1 aus dem Blick. Es ist sogar zu bedenken, ob das Zusammenspiel von 11,2 mit 21,1 nicht von vornherein das geschichtliche Vergehen des ausgemessenen Heiligtums mit der Zerstörung am Ende des Jüdischen Krieges berücksichtigt¹²³. Jedenfalls findet sich in der Frage des Heiligtums der gravierendste Eingriff der Apk gegenüber den von ihr aufgegriffenen Traditionen.

Werfen wir einen Blick auf diese Traditionen. Jes 65 parallelierte den neuen Himmel und die neue Erde (65,17a) zu dem Jerusalem, das Gott als Freude schaffe (65,18). Damit war die für die Apk wesentliche Kombination von neuem Himmel und Jerusalem Gottes geboren. Doch suchte die Ansage des Jesajabuches die Neuschöpfung des irdischen Jerusalem um den heiligen Berg (65,25), nicht das Herabkommen eines himmlischen Jerusalem¹²⁴. Daher eignet sich der Jes-Text nicht alleine, um die Apk zu erschließen. Die Traditionsentwicklung in den Jahrhunderten danach ist ebenso beizuziehen. In diesen Jahrhunderten trennten sich die Erwartung des neuen Himmels und des neuen Jerusalems:

Der neue Himmel konnte reformuliert werden, ohne Jerusalem zu erwähnen. Das belegen die beiden wichtigsten Rezeptionstexte. In LAB 3,10 (vgl. 19,13-15) verheißt Gott die andere Welt und den anderen Himmel (wie der Text statt neuer Welt / neuen Himmels sagt) bereits an Noah, vor der biblischen Ersterwähnung Jerusalems. Die andere Welt löst – erfahren wir – das Leid, den Mangel und die Not auf, die es nach der großen Flut geben wird (3,10), und der andere Himmel gewährt eine ewige Wohnung (habitaculum), ohne dass Jerusalem vorkommt. Der zweite wesentliche Text, die Zehnwochenapokalypse im 1Hen, interessiert sich – soweit wir ihr angesichts der komplizierten Überlieferung entnehmen können¹²⁵ – gleichfalls nicht für ein himmlisches Jerusalem. Entscheidend ist, dass der neue Himmel alle Unreinheit und Belastung hinter sich lässt, die der derzeitige Himmel erfuhr¹²⁶, und seine Mächte auf ewig glänzen (91,15f.). Einer weiteren Beschreibung bedarf es nicht. Der Text hebt mithin vor allem auf die Reinheit des neuen Himmels ab. Auf Erden sieht er trotz des apokalyptischen Einschnitts eine größere Kontinuität. Denn dort entsteht vorab ein zur Ewigkeit bestimmtes (Tempel-)Haus Gottes (91,12f.; neue Erde nennt 1Hen das nicht, es spricht nur vom neuen Himmel)¹²⁷.

Auf die Vorstellung des neuen Jerusalem nahm die Tempelvision von Ez 40-48 maßgeblich Einfluss. Heilige Stadt und Heiligtum waren dort untrennbar, da das Heiligtum Gottes Wohnung anzeigte (vgl. schon Ez 37,27f.). Die Vision begann deswegen mit der Stadt (40,2 MT LXX), ging aber sofort zum Tempel über (ab 40,5). In einem Teil der Überlieferung wurde sie früh auf Gottes himmlisches Tempelmodell bezogen¹²⁸. Einige

¹²³ 11,2 ist wahrscheinlich ein Traditionsstück aus der Neige des Jüdischen Krieges (s. die Kommentare). Leserinnen und Leser wissen bei der Lektüre aber bereits, dass der ausgemessene Jerusalemer Tempel zerstört ist. Die Bewältigung dieser Zerstörung finden sie daraufhin im neuen Jerusalem, das das irdische Jerusalem nicht mehr braucht.

¹²⁴ Lit. bei *K.-Ch. Park*, Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker (BEAT 52), Frankfurt a.M. 2003, 326-329.

¹²⁵ Zu den Problemen *J.T. Milik*, The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran Cave 4, Oxford 1976, 267 u.ö..

¹²⁶ Namentlich durch die versagenden Wächter-Engel.

¹²⁷ Dazu *F. Dexinger*, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung (S.P.-B. 29), Leiden 1977, 143. Umfangreiche Besprechungen der Vergleichstexte (erweitert um den Textkreis zur neuen Schöpfung Jub 1,29; 4Esr 7,75 und syrBar 32,6) bei *U. Mell*, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin 1989, 119-125, 135-138 und *M.V. Hubbard*, New Creation in Paul's Letters and Thought (MSSNTS 119), Cambridge 2002, 11-76; vgl. auch *D. Mathewson*, A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5 (JSNT.S 238), Sheffield 2003, 32ff.

¹²⁸ S. bes. LXX Ez 42,15 (τὸ ὑπόδειγμα τοῦ οἴκου; diff. MT); Näheres bei *Karrer*, Von der Apk zu Ezechiel (s. Anm. 94).

Quellen beschrieben daraufhin um die Zeitenwende Gottes überweltliche Stadt (bes. das aramäische Apokryphon über das himmlische Jerusalem)¹²⁹, andere entwarfen die überwältigende irdische Größe eines Jerusalem nach Kriegen und Not (Sib 5,250-252 u.a.)¹³⁰. Tempel und Kult erhielten jeweils bes. Aufmerksamkeit (Apokryphon über das himmlische Jerusalem J 7 Beyer; Sib 5,420-427)¹³¹.

Die Apk kombinierte, wenn wir das überschauen, verschiedene Überlieferungen Israels miteinander, während 2 Petr 3,13, die zweite christliche Rezeption von Jes 65,17; 66,22, sich auf die Traditionslinie um den neuen Himmel und die neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohne, beschränkt (ein Indiz dafür, dass der neue Himmel auch im Christentum das neue Jerusalem nicht zwingend an sich zog). Mit der Kombination kehrt die Apk – modifiziert durch Ez 40-48 – zu den jesajanischen Impulsen zurück, bei denen wir begannen. Insofern bleibt sie der Schrift und dem Denken Israels auch in ihrer Fortschreibung zum himmlischen Jerusalem, dem Jerusalem des neuen Himmels ganz besonders verpflichtet.

Den Traditionen vom neuen Himmel und himmlischen Jerusalem zufolge erwarten wir in Apk 21,1-22,5 entweder einen Himmel der Gerechtigkeit über einem erneuerten irdischen Tempelhaus (vgl. 1Hen 91,12f.) oder eine ewige Wohnung Gottes und bei Gott im Himmel (vgl. LAB 3,10). Die Erneuerung des irdischen Tempelhauses verschweigt die Apk, so dass sich unsere Erwartung auf die himmlische Stadt und das himmlische Heiligtum konzentriert (die Linie nach Ez 40-48).

Die Apk stellt ihre Leserinnen und Leser auf eine solche Erwartung ein. Altar, Naos (heiliges Haus) und Bundeslade zeigt sie schon im jetzigen Himmel (s.o. zu Apk 6,9; 11,19 usw.), und in 21,10 erhebt sie den Seher zu einer Vision gemäß Ez 40,1f.¹³² So gewärtigen wir, Apk 21 laufe auf eine himmlische Tempelvision hin, die den Thronsaal aus Kap. 4-20 vollende. Doch unser Autor korrigiert sie scharf. Einen Tempel (*ναός*; vgl. Ez 41,1 usw. LXX) sieht er in der heiligen Stadt nicht, stellt er in 21,22 ausdrücklich fest. Das himmlische Jerusalem ist programmatisch tempellos oder besser insgesamt ein Heiligtum, weil Gott dort zeltet¹³³.

Von heute aus gesehen, scheint dies eine Zäsur vor allem zugunsten antik städtischer Kultur. Das himmlische Jerusalem erfüllt urbane Idealvorstellungen in einer Zeit, in der die Menschen Städte als Lebensmittelpunkt liebten¹³⁴. Indessen stehen in antiken Städten Tempel.

¹²⁹ 1Q32 (= 1QNJ ar); 2Q24 (= 2QNJ ar); 4Q554 und 555 (= 4 QNJ^{a+b} ar); 5Q15 (= 5QNJ ar); 11Q18 (= 11QNJ ar); Edition bei K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer [...], Hauptbd., Göttingen 1984, 214-222 / Ergbd., Göttingen 1994, 95-104 und F. Martinez u.a., Qumran Cave 11, Bd. 2 (DJD XXIII), Oxford 1998, 305-355.

¹³⁰ In Sib 5,250-252 ähneln sich Ausdehnung und Höhe der Stadt, wichtig für einen Vergleich zur Kubusgestalt des himmlischen Jerusalem aus der Apk (*U. Sim*, Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1-22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus [BAC 25], Trier 1996, 138 mit Anm. 18).

¹³¹ Man vergleiche auch die Zuordnung von Heiligtum und Stadt im Entwurf von 11QTemp (*Sim*, ebd., 63f.).

¹³² Eine Fülle von Verweisen auf Ez 40-48 folgt in 21,9-22,5.

¹³³ Zur Transformation der Tempelidee s. *Stevenson*, Power 268 (s. Anm. 115) u.ö.

¹³⁴ S. bes. *D. Georgi*, Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22, in: *Kirche* (FS G. Bornkamm), hg. v. D. Lührmann / G. Strecker, Tübingen 1980, 351-372 und *Sim*, Jerusalem (s. Anm. 130), passim.

Ihr Besuch rundet das Leben in Fülle ab. Eine hellenistisch-frühkaiserzeitliche Akkulturation genügt deshalb zur Erklärung der Urbanität des Himmels. Der Verzicht aufs Tempelhaus bedarf einer weitergehenden Deutung. Der Apk-Autor gibt sie selbst in 21,22: Gott, der Allherrscher, und Christus in Gestalt des Widders ersetzen den Tempel. Ihre personale Gegenwart erübrigt Altar, Tempelhaus und Lade, die im Himmel von Apk 4-20 so bedeutsam waren. Nicht nur der Naos von 11,2 verschwindet darum, auch der Altar von 6,9 usw. sowie der Naos und die Bundeslade von 11,19 finden in 21,1-22,5 keinerlei Erwähnung mehr.

Theologiegeschichtlich bietet das eine faszinierende judenchristliche Antwort auf die Situation nach 70: Die Gemeinde Gottes, die kein irdisches Heiligtum mehr hat, braucht auch kein solches mehr. Ja, Gott erübrigt, wenn der neue Himmel kommt, selbst sein himmlisches Heiligtum. Er herrscht zusammen mit Christus in einer Begegnung von Angesicht zu Angesicht (22,3f.).

Vom ersten Himmel bleibt also das Motiv des Throns und setzt sich fort (21,3.5; 22,1.3). Das Herrschaftsmotiv bekommt in der heiligen Herrschaft Gottes und Christi eine überragende Stellung.

Schließen wir umgehend ein Missverständnis aus. Der neue Himmel der Apk säkularisiert die Herrschaft Gottes und Christi trotz des Verzichts auf Tempel und Altar nicht. Im Gegenteil, die gesamte „heilige Stadt“ ist nun, wie schon ihr Name ausdrückt, heilig (21,2.10). Wie bei jedem antiken Heiligtum findet nichts Unreines Einlass (21,27 nach Jes 52,1¹³⁵). Der Verzicht auf eine eigene Kultstätte in der Stadt sorgt sogar für eine zusätzliche Beschwer. Denn der Apk fehlt nun jede Möglichkeit, den Zugang zum himmlischen Jerusalem über einen Reinigungsritus zu öffnen. Sie beschränkt daraufhin den Einlass und rechtfertigt das christologisch: Nur wer im Lebensbuch des ἀρνίου (Christi, des Widders) steht, wird eingelassen.

Die rettende Christologie von 5,9 usw. verhindert demnach einen Einbruch des Dualismus ins himmlische Jerusalem nicht¹³⁶. Der neue Himmel ist alles in allem kein moderner, sondern ein zutiefst antiker, theologisch großartiger und dennoch kritisch befragbarer Entwurf über die Herrschaft Gottes und Christi.

¹³⁵ Bereits Jes 52,1 weitete die Reinheitsforderung vom Heiligtum auf die heilige Stadt aus, so dass die Apk ihre Ausweitung vorbereitet findet. Jes 52,1 nennt allerdings neben den Unreinen die Unbeschnittenen. Die Apk verzichtet darauf. Sie teilt einen gravierenden Einschnitt im frühen Christentum: Unbeschnittenheit gilt nicht mehr als Unreinheit. Aber ansonsten mindert sie die Strenge keinesfalls.

¹³⁶ Das wird vor allem von den Kritikern der Apk herausgestellt (*Raguse*, Psychoanalyse [s. Anm. 7], 206-209u.a.).

6 Rückblick

Fassen wir unsere Ergebnisse in Thesen zusammen:

1. Die Apk sieht den Himmel (Apk 4-20) und neuen Himmel (Apk 21,-22,5) ihrem Verständnis nach aufgrund einer Enthüllung des Gottes Israels und lehnt ihre Schilderungen deshalb an die Sprache der Schriften Israels an. Vor allem benützt sie Jes, Ez und Dan, daneben auch die Psalmen und andere Texte. Angelehnt an diese Schriften zwingt sie ihre Leserinnen und Leser, Thron und Heiligtum Gottes im derzeitigen Himmel und kommendes Jerusalem im neuen Himmel trotz aller theologischen Eingriffe von Israel her zu begreifen.

2. Gleichzeitig sucht sie die Kontaktaufnahme zu Leserinnen und Lesern nichtjüdischer Herkunft. Das veranlasst sie zu Gräzismen mit inhaltlichen Folgen, und der griechische Singular οὐρανός („Himmel“) verbietet ihr, Himmel übereinander zu skizzieren. Es bewegt sie zur Auseinandersetzung mit dem Himmel der fremden Götter, und sie entmachtet diese. Es führt sie schließlich in eine Begegnung mit Mythen über den Weg der Seele nach dem Tod, und es nützt diese, um eine Rehabilitation der Zeugen Jesu vor dem Herabkommen des neuen Himmels auszudrücken (Apk 20). Mythen der Völker durchdringen sie auf diese Weise gleichfalls ungeachtet ihrer biblischen Sprache.

3. Vorbereitet in den Schriften Israels und der Völker findet sie die Möglichkeit, Herrschaft und Herrschaftswechsel über die Sterne am Himmel zu spiegeln. Daraufhin erzählt sie über die Sterne, dass Gottes und Christi Herrschaft alle falsche Herrschaft stürze und wie an einem neuen Morgen die rechte Herrschaft Christi, des Morgensterns (22,16) aufgehe. Astrale Motive dringt in sie wie in kein anderes biblisches Buch ein, aber ohne dass sie von einem Lesen der Sterne abhängig (und dadurch Astralprophetie) würde.

4. Diese ihre Erzählung entwirft sie im Umbruch der Vorstellungen Israels über irdisches und himmlisches Heiligtum nach der Tempelzerstörung des Jahres 70. Im gegenwärtigen Himmel schaut sie noch Gottes Heiligtum über dem umtobten Tempel auf Erden (11,1f.). Im kommenden Himmel jedoch sieht sie jedes Heiligtum durch Gottes und Christi Gegenwart ersetzt (21,22). Das unterscheidet sie von der Fortschreibung Jesajas und Ezechiels im gleichzeitigen Judentum und macht ihren Entwurf zu einer christlichen Konzeption in Auseinandersetzung mit dem Judentum.

5. In alledem bleibt ihr Denken zutiefst antik. Antike Urbanität und antikes Reinheitsdenken strahlt auf die heilige Stadt ihres neuen Himmels (21,9-22,5) aus. Die Stadt kennt darum weder Unreines noch die heute beliebte Schönheit unbesiedelter Natur. Sie ist heutigem Denken in der Bildlichkeit und in der Theologie (namentlich durch die Ausschlussformel 22,17) fremder als manche Rezeption wahrhaben möchte.

6. Damit stellen sich für eine heutige Benützung der Apk gravierende Aufgaben. Ihre Herrschaftskritik spricht durch die Zeiten. Doch die Radikalität ihres Zeitenbruchs zum Millennium und neuen Himmel ist, wenn wir dem Text folgen, nicht durch eine Sprache tatkräftiger Liebe in irdischem Handeln zu überbrücken. Ebenso wenig ist die Kluft ihres neuen Himmels der Herrschaft Gottes und Christi zu den nichtchristologischen Relektüren des Textes im gleichzeitigen Judentum zu übersehen. Biblisch-theologisch lässt sich nur in höchster Unbestimmtheit sagen, dass die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde Israel und Kirche vereine.

7. Eine biblisch-theologische Prüfung entwickelt daher, hermeneutisch weitergeführt, Verständnis nicht nur für die christlichen Aktualisierungen der Apk in der Gegenwart; denn solche Aktualisierungen sind über den historischen Abstand hin nötig und, wo sie kritisch bewusst erfolgen,¹³⁷ legitim.¹³⁸ Sie plädiert gleichermaßen dafür, den nötigen Zweifeln und Stimmen der Kritiker an der Apk Raum zu geben.

¹³⁷ Vgl. die differenzierte Erörterung der israeltheologischen und exegetischen Argumente für die Änderung der Rheinischen Kirchenordnung bei *Haacker*, Neuer Himmel (s. Anm. 44), passim.

¹³⁸ Der Spielraum dafür reicht in der Gegenwart von *Malinas* Suche nach kosmischer Orientierung (Offenbarung [s. Anm. 51], 274) über psychologische Gesprächsaufnahmen (s. *M. Karrer / H. Wahl*, Apocalypse and Psychology [FS U. Vanni] 2005) bis hin zum eingreifenden Plädoyer für einen offenen Text der Apk bei *Pippin*, Death and Desire (s. Anm. 15), 87ff. über.