

Attraktivität und Widerspruch: die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2013. "Attraktivität und Widerspruch: die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes." In *Die Offenbarung des Johannes: Kommunikation im Konflikt*, edited by Thomas Schmeller, Martin Ebner, and Rudolf Hoppe, 74–106. Freiburg im Breisgau: Herder.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Attraktivität und Widerspruch

Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes

von Stefan Schreiber

Der Begriff Dämonisierung bezeichnet in der modernen Sprache eine individuelle oder kollektive Strategie totaler Abgrenzung von einem anderen, einer anderen Gruppe, einem anderen Volk. Voraus gehen Prozesse der Disharmonie, des Streites, physischer oder psychischer Gewalt. Dämonisierung – wir können auch von Verteufelung sprechen – bedeutet, den anderen in einem ganz und gar negativen Licht wahrzunehmen, ihn zu einem grotesken Monster zu machen, gegen das man sich wehren muss, das man nur noch mit allen zur Verfügung stehenden Kräften bekämpfen kann. Heute arbeitet man an psychologischer Erklärung oder psychotherapeutischer Überwindung von Dämonisierungen.¹ In der Offenbarung des Johannes lassen sich sprachliche Phänomene identifizieren, auf die unser Begriff der Dämonisierung anwendbar ist. Freilich ist diese Form der Dämonisierung im kulturellen Kontext antiker Literatur beheimatet. Dieser antike Kontext wirft Licht auf zeitgenössische Möglichkeiten des Sprechens und der Rezeption. Daher hat mein Beitrag zwei Hauptteile: Zuerst werde ich Phänomene der Dämonisierung in der Literatur der frühen römischen Kaiserzeit betrachten, bevor ich auf diesem Hintergrund die Offenbarung, besonders Kap. 13 und 17–18, lese.

1. Dämonisierung in der Literatur des frühen Prinzipats

1.1 Horaz: Kleopatra als monstrum (Hor. od. 1,37)

Beginnen wir unsere Spurensuche bei Horaz. In seiner berühmten Ode 1,37 (*Nunc est bibendum ...*) bezeichnet Horaz die ägyptische Herrscherin Kleopatra als *fatale monstrum* (1,37,21). Unter einem

¹ Exemplarisch verweise ich auf H. Omer/N. Alon/A. von Schlippe, Feindbilder – Psychologie der Dämonisierung, Göttingen 2010.

monstrum stellt man sich ein furchtbares Ungeheuer vor,² so dass sich eine Dämonisierung Kleopatras andeutet. Weitere Motive vervollständigen das Bild:³

- Kleopatra ist von maßloser Machtgier und Hybris besessen (1,37,10–12).
- Sie lässt sich von unbeherrschter, wilder Leidenschaft, von *furor* („Rasen“) treiben (Z. 12) und gibt sich wahnwitziger Verwirrung hin (*demens*: Z. 7; *ebria*: Z. 12; *mentemque lymphatam Ma-reotico*: Z. 14).
- Sittliche Verderbtheit umgibt sie: eine „unreine Schar von Männern, widerwärtig durch scheußliche Leidenschaft“ (Z. 9f.).
- Sie stellt eine existenzbedrohende Gefahr für die römische Gemeinschaft dar; mit ihr droht „wahnsinniger Untergang“ dem Kapitol, „Vernichtung“ dem Imperium; bereits der Titel *regina* klingt für römische Ohren bedrohlich (Z. 6–8).
- Dass sie für den Freitod Schlangen ergriff, „um das schwarze Gift mit ihrem Körper einzusaugen“ (Z. 27f.), bringt sie subtil in eine symbolische Verbindung mit dem tödlichen Tier.

Freilich schließt Horaz mit der Würdigung *non humilis mulier* (Z. 32), und ausführlich bezeugt der Dichter der stolzen, starken und edlen Frau seinen Respekt (Z. 21b–32). Gerade weil sie *Größe* besitzt, kann Kleopatra erst zu der totalen geschichtlichen Gefahr werden, als die Horaz sie darstellt.⁴ In ihrer unkontrollierbaren, bedrohlichen Macht wirkt Kleopatra dämonisch.

Hinter der Gestalt der Kleopatra steht jedoch mehr als die politisch-militärische Gefahr. Die Ode entstand kurz nach dem Sieg Oktavians über Antonius, der den Osten politisch dominierte, und die mit ihm liierte Kleopatra bei Actium (31 v. Chr.) und Alexandria (30 v. Chr.). Kleopatra und Antonius verkörperten in der Propaganda Oktavians die Bedrohung römischer Größe und Würde, der traditionellen Werte Roms.⁵ In dieser Linie interpretiert

² Hor. od. 3,4,73 bezeichnet die Giganten als *monstra* im Kontext zweier oppositioneller Welten: Ordnung und Gerechtigkeit des Allherrschers Jupiter und der olympischen Götter stehen der ungefügten, gewaltigen physischen Kraft und dem Chaos der Götterfeinde gegenüber. Dies soll darauf hindeuten, dass der Friede unter Augustus nur durch die Überwindung der Gegenkräfte erreichbar war, jedoch unter Betonung der friedlichen, geistigen Züge. Dazu H. P. Syndikus, Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden. 2 Bde., Darmstadt³2001, II 61–68; er spricht ebd. I 329 von „Kleopatras Dämonie“.

³ Diese Motive kehren weitgehend in der Charakterisierung Kleopatras bei Lucan. bell. 10,56–76 wieder.

⁴ Vgl. H. P. Syndikus, Lyrik (s. Anm. 2) I 329f.

⁵ Zur Propaganda gegen Antonius in Rom vgl. W. Eck, Augustus und seine Zeit, München³2003, 30f.34f.

auch Horaz Kleopatra als Repräsentantin der orientalischen Kultur und damit als verhängnisvolle (*fatalis*) kulturelle Bedrohung für die römische Gesellschaftsordnung.⁶ Horaz führt indirekt eine kulturelle Auseinandersetzung, indem er die Kultur des Ostens mittels der Gestalt der Kleopatra dämonisiert.

1.2 Lukan: Caesar als Ursache des Bürgerkriegs

Lukan schrieb sein Epos über den Bürgerkrieg zwischen Pompeius und Caesar unter Nero, in den Jahren vor seinem Tod 65 n. Chr. In bell. 1,143–157 gibt Lukan eine einführende Charakterzeichnung Caesars. Der Text lautet in der Übersetzung von Georg Luck:⁷

„Caesar dagegen hatte nicht nur einen großen Namen und viel Ruhm als Feldherr, sondern auch einen Tatendrang, der sich nie mit dem Erreichten begnügte, und nichts hätte ihn tiefer beschämt, als nicht zu siegen. Er war streitlustig, unbezwingbar und nie davon abzubringen, seine Hand anzulegen, wo Hoffnung oder Zorn ihn riefen, bedenkenlos sein mörderisches Schwert in Blut zu tauchen, seine Erfolge auszuwerten, die Gunst der Götter zu nutzen, alles, was ihm bei seinem Aufstieg zur Macht hinderlich war, beiseite zu stoßen und sich frohlockend über Trümmer einen Weg zu bahnen.

Er war wie der Blitz, der, vom Wind durch die Wolken gepresst, unter dem Donnern einer erschütterten Welt und dem Krachen des Kosmos hervorzuht, den Himmel zerreißt und die zitternde Menschheit schreckt, wenn er mit schrägem Strahl ihr Auge blendet und in seinen Bezirk fährt; er dringt durch jeden Stoff hindurch, und ob er fällt oder wiederkehrt, schafft er weithin große Zerstörung und sammelt sein zerstreutes Feuer.“

Wesentliche Aspekte einer Dämonisierung, die wir bei Horaz finden konnten, begegnen auch in diesem Text und in weiteren Aussagen des Epos, so dass sich (anfanghaft) eine Typologie dämonisierter Herrscher abzeichnet:

⁶ Zu den politisch-kulturellen Hintergründen *H. P. Syndikus*, Lyrik (s. Anm. 2) I 327–329. Dass Horaz freilich durch gezielte Übertreibungen und Anspielungen auch in Distanz zu Augustus gehen konnte, zeigt *G. Fink*, Einführung, in: *Q. Horatius Flaccus*, Oden und Epoden. Lateinisch-deutsch (Sammlung Tusculum), hrsg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf 2002, 319–359, 331–344.

⁷ Lukan. *De bello civili*. Der Bürgerkrieg. Lateinisch/Deutsch (Reclams Universalbibliothek 18511), übers. und hrsg. v. G. Luck, Stuttgart 2009, 17.

- Caesar erscheint in seiner *Machtgier* und seinem Siegestreben als unersättlich.⁸ Der *Größenwahn* Caesars kommt klar in einer späteren Rede des Feldherrn an seine unzufriedenen Soldaten zum Ausdruck: „Nie wird sich die Fürsorge der Götter so tief erniedrigen, dass das Schicksal Zeit für euer Wohl und Wehe hätte! Das Ganze folgt nur den Bewegungen der Großen; um weniger willen ist die Menschheit da“ (5,335–343).
- In Streitlust und Zorn folgt Caesar seiner *Leidenschaft*. Brutalität kennzeichnet sein Handeln: Er ist zu höchster Gewalt und vielfachem Mord bereit. Mordlust und Zerstörungswut (2,439–446) sowie *furor* (7,551.557; vgl. 1,250) treiben ihn.⁹
- Caesar weiß die *Gunst der Götter* zu nutzen, besonders der launischen Fortuna, die ihn bei seinem Tun unterstützt (5,581–593).¹⁰ Daher kann er sich sogar selbst angesichts eines bedrohlichen Sturmes auf dem Meer die Funktion einer Schutzgottheit zuschreiben (5,585f.). Caesar erhält dämonische Unterstützung in schrecklicher Schlacht (7,168–171).
- Der Vergleich mit dem durchschlagenden Blitz zeigt Caesars *Gefährlichkeit* für den Frieden des Kosmos. Die von ihm ausgehende Bedrohung löst in ihrer kosmischen Gewalt Erschütterung, Schrecken und Zerstörung aus.¹¹
- Auch ein *Tierbild* findet Lukan, um Caesars Kriegswut zu beschreiben: Wie ein Löwe in der libyschen Wüste ist er von Zorn und Wut geleitet, so dass ihn in seiner Gewalt nicht einmal die Wunden am eigenen Körper zurückhalten (1,204–212).¹²

Den Kontext bildet Lukans Kritik am Bürgerkrieg, den er einleitend als Verbrechen eines Volkes gegen sich selbst und als Schuld bewertet,¹³ als „Wahnsinn“ und „grenzenlose Willkür des Mordens“ (bell. 1,8). Machtgier und die Unteilbarkeit von Macht sieht Lukan als Ursachen (bell. 1,87–93). Caesar verkörpert diese Haltungen – und hat damit die traditionelle Wertordnung Roms

⁸ Vgl. auch Lucan. bell. 1,123–126; ferner 2,230–232; 7,240–242.

⁹ Vgl. 5,273f.310–316; 7,567–572.786–803; ferner 1,376–386. Bedenkenlos setzt Caesar sein Schicksal aufs Spiel (5,301–503); fromme Scheu kennt er nicht – sein Zorn wiegt den Zorn der Götter auf (3,432–439).

¹⁰ Zur stoisch geprägten Funktion der Götter in der Darstellung Lukans vgl. G. Luck, Nachwort, in: Lukan (s. Anm. 7) 667–692, 687f.

¹¹ Vgl. 1,245f.479f.; 5,364–367, wo Caesars Gestalt Schrecken und Erstarren auslöst.

¹² Vgl. 3,362–366; 5,261–264. In Zorn und Furcht vergleicht Lukan Caesar mit einem in einen Käfig gesperrten Tier: 10,445f.

¹³ Lucan. bell. 1,1–7; vgl. 5,289f.; 7,242.551. Dazu auch G. Luck, Nachwort (s. Anm. 10) 686. – Freilich mache die Regierung Neros all das Leid wieder wett, wie die große Nero-Panegyrik in 1,33–66 hervorhebt. Will sich Lukan von Anfang an gegen den potentiellen Vorwurf verwahren, er übe indirekt Kritik am Regime Neros?

aufgegeben.¹⁴ So wird er zum eigentlichen Kriegstreiber und trägt abschreckende dämonische Züge.

1.3 Statius: Der Bruderkrieg um „Theben“

Das Bürgerkriegs-Thema kehrt indirekt in der Thebais wieder, die Statius unter Domitian zwischen 79 und 91 verfasste. Er schildert in diesem mythischen Epos in zwölf Büchern den Krieg und letztlich den tödlichen Zweikampf der Brüder und Ödipus-Söhne Eteocles und Polynices, die um die Herrschaft in Theben streiten und sich als Tyrannen gebärden. In diesem Bruderkrieg spiegelt sich der römische Bürgerkrieg. Wieder begegnen bekannte Motive.

- Die Charakterisierung der beiden Brüder ist durch die Stichworte *ira*, *furor* und *odium* (Wut, Raserei, Hass) bestimmt, die im Zusammenhang stehen mit der aggressiven Gier nach Macht und grenzenloser Gewaltbereitschaft.¹⁵
- Die Machtgier und Aggressivität der Brüder veranschaulicht Statius häufig durch den Vergleich mit bestimmten Tieren: Tigerin (2,128–133), Leitstier (2,319–331; 11,249–256), gereizte Giftschlange (2,410–414) und Eber (11,530–536). In Orakeln und Prophezeiungen werden hintergründig Wesenseigenschaften der Brüder mitgeteilt: So erscheint Polynices im Bild des Löwen (1,395–397.482–496); vom tödlichen Kampf zweier Stiere ist die Rede (4,397–404). In 8,66–74 begegnet ein schreckliches Monster als Bild für den Brudermord, für Gewalt und Frevel.
- Götter und übernatürliche Mächte stehen im Hintergrund des Geschehens. Jupiter selbst bringt seinen strafenden Vernichtungswillen für das frevelhafte Theben zum Ausdruck;¹⁶ er beruft sich auf das Schicksal, das den Krieg bestimmt hat (3,229–253). Schließlich aber wendet er sich vom Zweikampf der Brüder ab und charakterisiert ihn als Frevel (11,125–127). Pluto als Herr der Unterwelt, einer gleichsam „höllischen“

¹⁴ Die positive Kontrastgestalt bildet bei Lukan Cato in 2,380–391: Er versteht sein Leben als Dienst am Vaterland, verhält sich uneigennützig, lebt ein einfaches, maßvolles Leben, pflegt hohe Sittlichkeit und Gerechtigkeit und folgt dem Guten; in 9,565–584 demonstriert er die Haltung eines stoischen Weisen.

¹⁵ So in Stat. Theb. 1,185–189; 2,114–120.319–331.399.410–414; 3,71–74.96–98; 11,249–256.525f.530–541.563–569. Dazu O. Schönberger, Einleitung, in: Publius Papinius Statius. Der Kampf um Theben, Einl., Übers. und Anm. v. O. Schönberger, Würzburg 1998, 5–21, 12: „Machtgier und der Trieb zu hemmungsloser Selbstbehauptung“ sind der letzte Grund allen Unheils und erzeugen den „Furor der Herrscher“.

¹⁶ Jupiter erscheint moralisch ambivalent, denn seine Gerechtigkeit ist nur vorgetauscht, und er steht mit bösen Mächten im Bunde; vgl. F. M. Ahl, Statius' „Thebaid“. A Reconsideration, in: ANRW II 32/5 (1986) 2803–2912, 2834–2845.

Macht, die die Menschen ins Verderben stürzt, veranlasst die Furie Tisiphone zur Anstiftung des Mordens und Blutvergießens (8,65–74); er steht als schaurige Macht hinter dem Bruderkampf (11,410–423). Die Furie Tisiphone verkörpert das Böse; sie ist die treibende Kraft hinter dem blutigen Wüten des Krieges und dem verbrecherischen, tödlichen Kampf der Brüder.¹⁷

Eine Furie treibt Polynices zu Raserei, Mordgier und Bluttat (11,151–154), er ist von ihrer Macht wie besessen (11,197–204). Das Dämonische im Wesen der beiden Tyrannen wird noch dadurch verstärkt, dass ihre Machtgier unter gleichzeitiger Verachtung anderer Menschenleben, ja sogar des Bruders, als Frevel gegen den Willen der Götter gekennzeichnet wird.¹⁸ Der Frevel geht so weit, dass sich selbst noch bei der Verbrennung der beiden Leichen die Feuerflammen gegenseitig abstoßen und so die maßlose Feindschaft der Brüder sichtbar machen.

Statius' Schilderung der beiden Tyrannen hat ein Vorbild in Lukans Caesar.¹⁹ Durch das an den Anfang gestellte Lob des amtierenden Kaisers Domitian in Theb. 1,15–33, das ebenfalls bei Lukans sein Vorbild findet,²⁰ sichert Statius seine politische Loyalität. Schrecken und Zerstörung des Bruderkriegs dominieren dann die düstere Darstellung und erinnern zeitgeschichtlich an die Bürgerkriege des Vierkaiserjahrs 68/69 (und ältere römische Bürgerkriege). Die Spiegelung dieser Bürgerkriege gerade im mythischen Bruderkrieg der Ödipus-Söhne demonstriert, dass es dabei keine klaren ideologischen Fronten und keine Gewinner, keinen Gewinn gibt.²¹ Die Thebais kennt keinen individuellen Helden, nur einen „Anti-Helden“, und das ist der Bruderkrieg als Archetyp des erfolglosen, letztlich ein Volk vernichtenden Bürgerkriegs. „Nehmen neue Herrscher sich nie das Schicksal der alten zu Herzen?“, fragt Statius in 11,656f. – und verneint, weil blutige Machtgier die Oberhand gewinnt.

Der Blick auf Rom ist in Statius' Epos auch semantisch präsent, wenn Eteocles anachronistisch als *princeps* benannt ist (1,169) und wenn dieser seine Alleinherrschaft mit dem Nutzen für *plebs* und *patres* (Senatoren) – Begriffe aus der politischen Sprache Roms – rechtfertigt (2,442–451). Indirekte Kritik wird laut an einer Macht-

¹⁷ Theb. 1,123–130; 8,65; 11,57.80–83.99f.388f.403–406.483–494.

¹⁸ Theb. 3,96–98.214f.; auch 2,482–493 (hinterhältiger Verbrecher und Mörder; „Tyrann“).

¹⁹ O. Schönberger, Einleitung (s. Anm. 15) 11.

²⁰ Lucan. bell. 1,33–66. Zur Doppeldeutigkeit des Domitian-Lobs bei Statius vgl. F. M. Ahl, Statius (s. Anm. 16) 2818–2821.2832–2834.

²¹ Dazu F. M. Ahl, Statius (s. Anm. 16) 2812–2816.

kultur, die nicht an geistiger Einsicht und Kontrolle orientiert ist, sondern nur tierischer Gewalt und Leidenschaft folgt und so ganze Völker ins Unheil führt.²² Dem Machtmissbrauch auf der einen Seite steht das stets gefährdete Menschenleben auf der anderen Seite gegenüber. Ein kulturelles Gegenbild vermag Statius aufscheinen zu lassen, wenn die argivischen Frauen nach den Zerstörungen des Krieges Hilfe in Athen suchen und zum Altar der *Clementia* gelangen (12,481–518): Statt einer martialischen Gottheit oder großer Opfer treffen sie dort *Milde*, eine Zuflucht für alle Trauernden und Leidenden, für die Opfer politischen Machtstrebens, jenseits aller politischen und religiösen Machtstrukturen. Ein alternatives Gerechtigkeitsideal, bei dem nicht die Strafe für Schuld oder der gesellschaftliche Status des einzelnen im Zentrum stehen, findet Ausdruck – ein *homo novus* (12,501) wird hier von den Göttern selbst projiziert, dem „Zorn, Drohen und Tyrannei“ (504) fern sind.²³ Erst als sich am Ende die Scharen vermischen, also die alten Fronten aufgehoben sind, kehrt „Friede“ ein, und in den Schmerz und die Trauer der Witwen mischt sich bacchantische Freude (12,782–796).

1.4 *Silius Italicus: Hannibal und die Schlange des Krieges*

Ein letztes Werk bringt uns zeitlich und in seiner Bildwelt ganz in die Nähe der Offenbarung: die *Punica* des Silius Italicus.²⁴ Silius verfasste sein Epos über den Zweiten Punischen Krieg in 17 Büchern zur Zeit des Kaisers Domitian, wie seine Huldigung an das flavische Kaiserhaus und besonders an Domitian in 3,594–629²⁵ zeigt. Im Mittelpunkt der Handlung stehen der punische Feldherr Hannibal und dessen Kriegszug gegen Rom. Im dritten Buch zeigt ein beeindruckendes Bild das Wesen Hannibals: Er sieht in einem Traum eine gewaltige schwarze Schlange (*serpens*), die mit Sturm und Hagel aus den Bergen herabkommt, Wälder zerstört und Lawinen auslöst (3,185–197). Dieses von kosmischer Erschütterung

²² Vgl. F. M. Ahl, Statius (s. Anm. 16) 2899f. Zu möglicher Kritik an Domitian in der Achilleis des Statius vgl. M. Benker, Achill und Domitian. Herrscherkritik in der „Achilleis“ des Statius, Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg 1987.

²³ Dazu F. M. Ahl, Statius (s. Anm. 16) 2890f. Mit anderen Akzenten S. M. Braund, Ending Epic. Statius, Theseus and a Merciful Release, in: PCPS 42 (1996) 1–23, 9–16, die von der propagierten *clementia* römischer Kaiser ausgehend Theseus als Modell des idealisierten römischen Herrschers interpretiert.

²⁴ Daten zur Biographie bei S. H. Rutledge, Imperial Inquisitions. Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian, London 2001, 268f.

²⁵ Der Text erinnert inhaltlich und funktional an Lucan. bell. 1,33–66 und Stat. Theb. 1,15–33.

und totaler Zerstörung begleitete *monstrum* (3,198) wird auf die Kriege, die Hannibal von den Alpen herab gegen das römische Volk bringt, gedeutet (3,204–213). Die Schlange, der Drache als Verkörperung des Krieges steht als Chiffre für den kriegswütigen, bedrohlichen Hannibal selbst.²⁶ Die Typologie des Dämonischen findet sich in der Charakterisierung Hannibals voll entfaltet.²⁷

- Bereits die Charakterzeichnungen Hannibals zu Beginn von Buch 1 (1,56–69 und 239–270) erheben seine *Hybris*, das ständige Mehr-Haben-Wollen zum Wesenszug des Feldherrn. Die römischen Werte *fides*, *aequum*, *pudor*, *virtus* und *pax* binden ihn nicht; vielmehr dürstet er nach Menschenblut (11,250f.), ist gierig nach Krieg,²⁸ ehr- und ruhmsüchtig (3,121–124) und in seinem Streben völlig „maßlos“ (*improba virtus*: 1,58). Als großer Feldherr und harter, willensstarker Soldat überschreitet er die dem Menschen gesetzten Grenzen. Im Traum erstürmt er das Kapitol, den Sitz des Göttervaters Jupiter. Beim Übergang über die Pyrenäen kann er sich mit dem Halbgott (!) Herkules messen (3,415–441), beim Alpenübergang übertrifft er ihn sogar (3,513–515).
- Wilde *Leidenschaft* leitet Hannibal. Ihn kennzeichnet *rabies* (blinde, kampflustige Wut: 1,70); seine *ira* vergleicht Silius mit einem kochenden Wasserkessel (5,603–606; vgl. 12,541.694: *ferox*, 12,683: *furor*).
- Zu Beginn von Buch 1 erscheint die Göttin Juno als treibende Kraft zum Krieg gegen das aufstrebende Rom, das ihre Pläne zu durchkreuzen droht – sie wollte mit Karthago ein ewiges Reich gründen (1,21–55). Damit lehnt sie sich gegen Jupiters Ordnung auf, bei dem das Bündnis zwischen Rom und Karthago beschlossen ist. Ihr ausführendes Organ ist ein „einziger Feldherr“ (*dux unus*): Hannibal (1,36), der sich das Zürnen (*irae*) der Göttin zu eigen macht, gleichsam „anlegt“ (*induit*) wie ein Gewand (1,38f.). Seinen Kriegsschwur gegen Rom leis-

²⁶ Hannibal und seine Truppen werden noch öfter mit einer Schlange verglichen: 12,5–10.56–59; 17,444–450. Eine anschauliche Aufnahme der Drachen-Chiffre für Hannibal bringt Silius in 6,151–282, wo er die Tötung eines *monstrum*, einer drachenartigen Schlange, durch römische Helden erzählt; ihre Herkunft verortet er in der Unterwelt, Plutos Reich (vgl. 6,175: *Tartareus turbo*, 178: *stridore Cerbero*, 219: *Stygios aestus*), und sie verkörpert die Rom und Jupiter feindliche Macht (242–244) – also Hannibal.

²⁷ Zur Darstellung Hannibals bei Silius vgl. M. von Albrecht, Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik, Amsterdam 1964, 47–55. Auch für Silius dürfte dabei die Caesar-Darstellung Lukans ein Vorbild gewesen sein.

²⁸ Selbst im Schlaf erlebt er schreiend und schwitzend die Schlachten des Krieges (1,66–69). Den ganzen Erdkreis und den Kosmos bringt er in Unruhe (17,377–379).

tet Hannibal im Angesicht der Unterwelt (*Acheron*: 1,94) und vor allem vor Hekate und den Manen Didos (1,114–119) – er schließt einen „Pakt mit den Mächten der Finsternis“.²⁹ In seiner Tragweite kann Silius das Ansinnen Hannibals mit dem Krieg der Giganten vergleichen.³⁰

- Silius lässt keinen Zweifel daran, welch existenzbedrohende *Gefahr* Hannibal für Rom darstellte. Bereits dessen Vater Hamilkar pflanzte den Krieg gegen Rom in die Brust seines Sohnes,³¹ und so schwört der junge Hannibal den umfassenden Krieg gegen Rom – gegen jeden Widerstand, gegen Vertragsbindung und Götter.³² Immer wieder hebt Silius die Vernichtung Roms im Krieg als Ziel Hannibals hervor.³³ Hoch zu Ross, umgeben von Jupiters Strahlen wie in einem Gewitter, stellt Hannibal eine schreckliche Erscheinung dar (1,252–255); wie ein Blitz verbreitet er in seiner Durchschlagskraft Schrecken.³⁴
- Neben der Schlange, dem Drachen, vergleicht Silius Hannibals wilde Kampfeswut mit einem Stier (16,4–10) und seine gewaltige, furchteinflößende Erscheinung mit einer Tigerin (4,324–336). Die dämonischen Züge Hannibals in den *Punica* werden noch verstärkt durch die demagogische Macht, die Hannibal über seine Anhänger besitzt. Bis ins Innere jedes einzelnen durchdringt er sein Heer mit Krieg und gießt seinen Kriegswillen seinen Anhängern ein (1,345f.). An *einer* Person (*unus*), Hannibal, hängt der ganze Krieg, er ist *causa belli* und *auctor malorum* (17,511–516).

Was Hannibal sozusagen im Vollbild darstellt, prägt freilich auch schon das Verhalten einzelner Römer und zeigt bereits die Anfänge eines moralischen Niedergangs: maßloser Macht- und Geltungsdrang.³⁵ Dies widerspricht in den Augen des konservativen Elite-Römers Silius der römischen *fides* und bedroht damit das Gemeinwesen. Bewusst stellt Silius dem machtgierigen Hannibal auf römischer Seite keine Einzelperson als Held gegenüber, sondern eine Reihe herausragender Gestalten, in denen sich die

²⁹ *M. von Albrecht*, Silius (s. Anm. 27) 53. – Letztlich erscheint Hannibal als von Juno fehlgeleiteter Held, vgl. 4,729–731.

³⁰ Sil. 12,143–151; 12,725: *Titania bella*; vgl. 17,649f.

³¹ 1,80: *Romanum sevit puerili in pectore bellum*; vgl. 1,109–112.

³² 1,114–119; vgl. 2,426–428. Vertragsbrüchig und das Schicksal herausfordernd bringt Hannibal Rom den die Grundfesten erschütternden Krieg 1,268–270.

³³ 1,302; 2,30–35; 5,563f.; 17,462–466.606–615.

³⁴ 17,472–478; vgl. 1,458–472 (kosmische Erscheinungen und Sturm).

³⁵ Dazu *C. Reitz*, Art. Silius Italicus [II 5], in: DNP 11 (2001) 557–559, 558; *U. Fröhlich*, Regulus, Archetyp römischer Fides. Das sechste Buch als Schlüssel zu den *Punica* des Silius Italicus (Ad Fontes 6), Tübingen 2000, 9–18; bereits *M. von Albrecht*, Silius (s. Anm. 27) 88.

römische *fides* verkörpert.³⁶ *Fides* (als Tugend und personifiziert als Göttin) bedeutet den unverbrüchlichen Gemeinsinn, das treue, feste Zusammenhalten der römischen Bürger.³⁷ In der Dämonisierung Hannibals – der Konzentration von Macht und Geltung in seiner Person – übt Silius indirekt Kritik an bestimmten Gruppen in der Gesellschaft seiner Zeit: Der einstige Feind von außen erscheint nun als Feindbild *innerhalb* Roms. Silius setzt sich mit kulturellen Strömungen auseinander, die von den alten römischen Werten abweichen.

Die Orientierung des Silius an traditionellen Werten geschieht auch unter dem Einfluss der stoischen Moralphilosophie. Dieser wird beispielsweise im erzählten Verhalten des Feldherrn Fabius sichtbar, den Silius mit einem Hirten vergleicht, der seine Schafe sicher im Stall verwahrt, während draußen die Wölfe heulen (7,123–130) – die in der Stoa leitende innere Ruhe siegt über die wölfische Gier. Eine politische Kritik am regierenden Princeps wird man nur dann erkennen können, wenn der Kaiser vom Ideal der *fides* abweicht. Diese Stoßrichtung deutet Silius mit keinem Wort an. Er deutet aber ebenso wenig die Möglichkeit an, dass Römer ihre *fides* auf eine einzelne Person als Repräsentanten des Imperiums – auf den Caesar – konzentrieren könnten.³⁸

1.5 Fazit: Eine Typologie des Dämonischen

Ziehen wir ein Fazit. Schriftsteller der frühen Kaiserzeit dämonisieren Herrscher und setzen sich so mit den Werten und Systemen auseinander, die hinter diesen Figuren stehen.³⁹ Die Topoi, die ich aus den besprochenen Texten entwickelt habe, führen zu einer Typologie des Dämonischen und damit zugleich zu einer Definition von Dämonisierung:

³⁶ Scipio z. B. wird zum Repräsentanten alten Römertums, dessen *pietas* und *fides* ihn Hannibal überlegen machen (vgl. 9,434–437). Dazu E. Burck, Historische und epische Tradition bei Silius Italicus (Zetemata 80), München 1984, 144–146.

³⁷ Vgl. 1,634; 2,481–517; 11,3f.163f.205–209; 13,281–291; 16,155–159 und passim. Dazu M. von Albrecht, Silius (s. Anm. 27) 55–86.

³⁸ Man denke z. B. an die römischen Kaisereide, bei denen „das starke persönliche commitment“ auffällt, das die Bindung an den Caesar über die Bindung an die Familie stellt; dazu H. Cancik, Der Kaiser-Eid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung, in: Ders./K. Hitzl (Hrsg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Tübingen 2003, 29–45 (Zitat 42).

³⁹ In der Rückschau abwertender Propaganda (dazu L. L. Thompson, The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, New York (NY)/Oxford 1990, 96–115) trägt teilweise auch Domitian dämonische Züge; vgl. ansatzweise Tac. Agr. 39,1–3; 42,3; 45,2; deutlicher Plin. paneg. 48,3–5 („schreckliches Monster“, verbreitet Terror, lauert auf Opfer, leckt das Blut seiner ermordeten Verwandten).

- Die Dämonisierten zeigen maßlose *Machtgier und Hybris*.
- Sie sind von *wilder Leidenschaft* getrieben.
- Eine *übernatürliche Macht*, Götter stehen hinter dem politischen Geschehen.⁴⁰
- Sie stellen eine *existenzbedrohende Gefahr* für Rom dar.
- *Vergleiche mit gefährlichen Tieren* oder grotesken Monstren spiegeln das Unmenschliche, Gewaltsame, nicht zu Bändigende der Gestalten.
- Wichtig ist die literarische Funktion der Dämonisierung: Sie dient der kulturellen Auseinandersetzung mit einer subjektiv empfundenen Bedrohung durch andere, mit fremden sozialen Ordnungen und Werten. Dämonisierung leistet dabei eine kategorische Distanzierung vom gefährlichen Anderen.

1.6 Ausblick: Apokalyptische Literatur

In der apokalyptischen Literatur des Frühjudentums wird die Strategie der Dämonisierung ebenfalls eingesetzt; zumindest finden sich einige der eruierten Topoi. Dabei zeigt sich eine Steigerung der *Tier-Vergleiche* zur *Chiffrierung* ganzer Gestalten als Tiere (aus verschiedenen Gründen, z. B. auch um politisch Brisantes zu verschleiern). In den Visionen und Deutungen von Dan 7,3–8.17–25 werden vier dämonisierte Königreiche mit Chiffren bezeichnet: drei bestialische Raubtiere (Löwe, Bär, Panther) und ein furchtbares Monstrum, die aus dem aufgewühlten Meer – man denkt an die biblischen Chaoswasser – aufsteigen.⁴¹ Von ihnen gehen Gewalt, Brutalität und lebensbedrohende Gefahr für Israel aus; das vierte Tier spricht großmäulig. In 7,25 wird ein kultureller Konflikt als Hintergrund angedeutet: Das Monstrum redet gegen den Höchsten, reibt die Heiligen des Höchsten auf und ändert Zeiten und Gesetz – Anspielungen auf die Religionserlasse des seleukidischen Herrschers An-

⁴⁰ Dabei setzt eine Dämonisierung nicht voraus, dass die Gottheiten notwendig *negativ* konnotiert sind, sondern dass die dämonisierte Gestalt negativ intendiert ist. Faktisch ist der Befund offen: „Neutralen“ Gottheiten wie Fortuna (die aber als launisch charakterisiert ist) und Iuno (die gegen Rom Partei ergreift und so aus römischer Perspektive feindlich erscheint) stehen Dämonen, Furien und die Mächte der Unterwelt gegenüber. Satan als Hintergrundfigur kann als Proprium der jüdisch-christlichen Tradition gelten; vgl. S. Schreiber, The Great Opponent. The Devil in Early Jewish and Formative Christian Literature, in: F. V. Reiterer/T. Nicklas/K. Schöpllin (Hrsg.), Angels. The Concept of Celestial Beings. Origins, Development and Reception (DCLY 2007), Berlin 2007, 437–457.

⁴¹ Zu den Gestalten in Dan 7 vgl. O. Keel/U. Staub (Hrsg.), Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (OBO 178), Freiburg (Schweiz) 2000; J. J. Collins, Daniel (Hermeneia), Minneapolis (MN) 1993, z. St.

tiochos IV., der tatsächlich eine kulturelle Neuerung in Israel einführen wollte. Dabei ist auch mit innerjüdischen Fraktionsbildungen und Konflikten um die richtige Haltung gegenüber diesen Erlassen zu rechnen. Auch die Adler-Vision und ihre Deutung in 4 Esr 11,1–12,34 arbeiten mit Chiffrierung und nehmen explizit intertextuell Bezug auf das vierte Königreich von Dan 7 (4 Esr 12,11f.), das nun aber auf die neue Weltmacht hin aktualisiert wird: Rom erscheint als gewaltiger Adler (11,1),⁴² der Gewaltherrschaft und Unterdrückung bringt (11,32.40–42; 12,24) und der seinen Hochmut in Schmähreden zeigt (11,43). Seine Herrschaft gilt als Höhepunkt des Frevels (12,25).⁴³

2. Dämonisierung in der Offenbarung des Johannes

Die erarbeitete Typologie des Dämonischen soll nun auf die Offenbarung angewendet werden. Lassen sich die Textkorpora überhaupt vergleichen? Johannes hat wohl kaum Horaz, Lukan, Statius oder Silius gelesen. Handelt es sich bei diesen um Autoren aus der römischen Elite, gehört Johannes zu einer religiös-kulturellen Minderheit im Osten. Doch stehen bei allen Autoren kulturelle Systeme im Mittelpunkt, die in erzählten Einzelfiguren negativ typisiert werden. Vergleichbar ist die sich daraus ergebende Typologie des Dämonischen, die zur kulturellen Enzyklopädie gehört, in der sowohl die römischen Autoren als auch Johannes beheimatet sind. Auch die krieglerisch-düstere Atmosphäre, die die Offenbarung vor allem in ihrem Mittelteil prägt, ist mit den römischen Epen vergleichbar. Wie diese Epen große Schlachtengemälde zeichnen, so entwickelt die Offenbarung ein gewaltiges Szenario von Krieg, kosmischer Erschütterung, Krankheit und Unheil. Den letzten Grund für die umfassende Zerstörung entdeckt die Offenbarung in der mangelnden Hinwendung der Erdenbewohner zu Gott (z. B. Offb 16,9.11). In den Visionen des Sehers durchdringen sich Gegenwart und Zukunft, und dieses Darstellungsprinzip erlaubt es, in zukünftigen Bildern Aussagen über das Wesen der Gegenwart, das man in der alltäglichen Realität so nicht sehen kann, zu vermitteln. Während die lateinischen Autoren in die Ge-

⁴² Die Chiffre des Adlers für Rom kennt wohl auch AssMos 10,8. In PsSal 2,25 erscheint Rom bzw. Pompeius als Drache (ebenfalls in Aufnahme des vierten Tieres aus Dan 7).

⁴³ Hinter den „drei Königen“ steht freilich laut 4 Esr 12,23 der Höchste selbst, der so als übergeordnete Geschichtsmacht profiliert wird. – Auch die Kriegerrolle vom Toten Meer kennt die politische Macht als Organ Belials: 1QM 1,5f.13–15; 15,2f.; 18,1–3.

schichte zurückblicken, schaut Johannes in die Zukunft; sie treffen sich aber in der Beurteilung der *Gegenwart*. – Ich gehe in drei Schritten vor: Zuerst beschreibe ich die dämonisierten Erzählfiguren. Dann versuche ich eine Dechiffrierung dieser Erzählfiguren. Schließlich frage ich nach der Wirkung, die mit der Dämonisierung erzielt wird.

2.1 Dämonisierte Erzählfiguren: Tier und Hure

Meine Suche nach dämonisierten Erzählfiguren konzentriert sich auf sogenannte stabile Bilder, die das Gesamtwerk prägen und wiederholt Erwähnung finden.⁴⁴ Der erste Kandidat dafür ist das wilde Tier (θηρίον) aus dem Meer in Offb 13,1–8, das dem Erzählmuster des Dämonischen entspricht.

- Das Tier wird als *Monstrum* gezeichnet, als Ungeheuer mit zehn Hörnern und sieben Köpfen (13,1), als Collage aus Panther, Bär und Löwe (13,2). Damit erinnert es intertextuell an die vier Tiere aus Dan 7,3–8, wobei es alle vier Tiere in sich vereint und am stärksten dem schrecklichen vierten Tier gleicht.
- Von ihm geht lebensbedrohende *Gefahr* aus, wie der Vergleich mit den reißenden Raubtieren demonstriert. Im Krieg ist es allen überlegen (13,4), es besiegt die Heiligen im Krieg und besitzt Macht über alle Menschen (13,7).⁴⁵
- Das Tier *erhebt sich über Gott*: Auf seinen Häuptern trägt es Lästernamen (13,1), mit seinem Maul redet es Anmaßendes und Lästerungen gegen Gott und die Himmlischen (13,5f.), es lässt sich göttliche Verehrung, Proskynese, gefallen (13,4.8).
- Hinter dem Tier steht der Drache von Offb 12,⁴⁶ der *Satan*, die Macht des Bösen. Der Drache verleiht ihm Gewalt, Thron und Vollmacht (13,2).⁴⁷ Das Tier ist das irdische Abbild des Drachen, der ebenfalls zehn Hörner und sieben Häupter besitzt (12,3). Später steigt das Tier aus der Abyssos, der Unterwelt, herauf (17,8), und aus seinem Maul gehen (wie aus dem des Drachen und des Falschpropheten) unreine, dämonische Geis-

⁴⁴ Dämonische Züge begegnen z. B. auch in den Sendschreiben, wenn von der „Synagoge des Satans“ (2,9; 3,9), dem „Thron des Satans“, dort „wo der Satan wohnt“ (2,13), und den „Tiefen des Satans“ (2,24) die Rede ist; vielleicht können auch die vier Reiter in 6,2–8 als dämonische Beschreibung römischer Geschichte aufgefasst werden.

⁴⁵ Auch gegen die „große Hure“ übt es tödliche Gewalt aus (Offb 17,16).

⁴⁶ Drache und Schlange entsprechen sich in Offb 12,9; 20,2.

⁴⁷ Die Heilung seiner tödlichen Wunde – eines seiner Häupter erscheint „wie geschlachtet“ – in 13,3 wird wohl auch auf die Macht des Drachen zurückzuführen sein.

ter in Gestalt von Fröschen hervor, die Zeichen wirken und die Kriegsmacht gegen Gott versammeln (16,13f.). Das zweite wilde Tier (θηρίον), das in 13,11–17 aus der Erde aufsteigt, verstärkt die gefährliche Wirkung des ersten Tieres. Seine Erscheinung ist weniger monströs – es hat zwei Hörner wie ein Lamm –, aber gerade so verbirgt es seine dämonische Gefährlichkeit, denn es redet wie ein Drache (13,11). Es ist Vollzugsorgan des ersten Tieres, wirkt in dessen Vollmacht (13,12a), arbeitet ihm zu und forciert durch Wunderzeichen die göttliche Verehrung des ersten Tieres bzw. seines Kultbildes (13,12b–15).

Die zweite Erzählfigur, die dämonische Züge trägt, ist die Stadtfrau Babylon,⁴⁸ die „große Hure“ in Offb 17–18. Die pejorative Konnotation unseres Begriffs „Hure“ scheint mir äquivalent zur negativen Wertung im Begriff πόρνη in der Offenbarung (und soll nicht den Berufsstand der Prostituierten abqualifizieren). Die Gestalt ist von Anfang an negativ konnotiert durch die Ankündigung des Gerichts über sie⁴⁹ und die Bezeichnung als „Hure“. Dämonisch erscheint sie durch folgende Erzählzüge:

- Die *Hybris* der „großen Hure“ (17,1) besteht in ihrer πορνεία/Hurerei selbst (17,2.4), denn als Huren beschreibt die Prophetie Israels häufig metaphorisch die Abkehr von JHWH,⁵⁰ die fehlende Distanz zur heidnischen Religion, Kultur und Bevölkerung, die alle sozialen Bereiche betrifft. Wer „hurt“, geht die falsche Beziehung ein, ist JHWH untreu. So häuft die Hure Sünden und Ungerechtigkeiten an (18,5). Ihre Überheblichkeit ist die einer Königin: Sie fühlt sich über Witwenschaft und Unglück erhaben (18,7). Diese *Hybris* offenbart auch ihr Name, dessen „Geheimnis“ die Offenbarung enthüllt: „Babylon, die Große, die Mutter

⁴⁸ Im Verlauf der Darstellung wird die Frau Babylon immer stärker als Stadt charakterisiert (Offb 17,5.18; 18,2.4.10.16.18f.21). Zum Verständnis der Metaphorik „as an imperial city and not as an actual woman“ vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Babylon the Great. A Rhetorical-Political Reading of Revelation 17–18*, in: D. L. Barr (Hrsg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBL Symposium Series 39), Atlanta (GA) 2006, 243–269 (Zitat 259).

⁴⁹ Schon in 14,8; 16,19. Die Phrase „die an vielen Wassern sitzt“ spielt intertextuell wohl auf das zerstörende Gericht JHWHs über die Stadt Babel in Jer 51,12f. an. Weitere Prophetentexte können im Hintergrund der Narration in Offb 17–18 stehen: die Anklage Babels Jes 47,5–9, Babels Vernichtung Jer 50–51, die Prophetenworte gegen Jerusalem Ez 16 bzw. Israel Ez 23 und gegen die Handelsstadt (!) Tyros Ez 26–28.

⁵⁰ Vgl. Jer 2,20–28; 3,1–4.4; Hos 2,5; 3,1f.; 4,12.15; 5,3; häufig wird die Metapher auf die Zuwendung Jerusalems zu fremden Göttern bezogen (Jes 1,21; Ez 16,15–63; 23,1–49), aber auch auf das Verhalten der Städte Tyros (Jes 23,15–18) und Ninive (Nah 3,4–7), deren lebhafter Handelsverkehr als Hurerei bewertet wird. Dazu H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 369; A. Satake, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008, 343f.

der Huren⁵¹ und der Abscheulichkeiten der Erde“ (17,5). Schon einmal in Israels Geschichte verhielt sich Babylon überheblich gegen JHWH.

- *Leidenschaft* treibt sie an: In der Hand hält sie einen goldenen Becher, gefüllt mit Abscheulichkeiten und der „Unreinheit ihres Hurens“ (17,4). Sie ist „trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu“ (17,6),⁵² d. h. sie berauscht sich an ihrer eigenen Mordlust gegenüber den Christen. Sie erscheint als skrupellose Mörderin.
- Hinter der Hure steht das Tier von 13,1 und damit indirekt der Drache, der *Satan*, wie an zwei Erzählzügen deutlich wird. Erstens sitzt die Hure auf einem Tier, das phänotypisch (Lästernamen, sieben Köpfe, zehn Hörner) dem von 13,1 entspricht (17,3,7); und zweitens wendet sich die Aufmerksamkeit in 17,8–13 ganz diesem Tier zu. In der „Zauberei“, die die Hure anwendet (18,23), kann man in der Antike dämonische Mächte am Werk sehen.
- Die Frau ist *gefährlich*, weil sie attraktiv und verführerisch auftritt: quasi eine „Edelnutte“, mit der sich die „Könige der Erde“⁵³ einlassen (17,2; 18,3,9), die mit den edelsten Stoffen bekleidet und mit teuren Steinen geschmückt ist (17,4; 18,16). Sie übt immensen Einfluss auf die Menschen aus: Am Wein ihres Hurens berauschten sich die Bewohner der Erde (17,2),⁵⁴ mit Zauberei täuscht sie alle Völker (18,23). Selbst der Seher ist beeindruckt, wie eine *Figura etymologica* unterstreicht: „Und ich staunte, sie sehend, ein großes Staunen“ (Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα, 17,6).

Die Attraktivität der „Frau“, mit der sie Menschen in ihren Bann ziehen kann, täuscht über ihre dämonische Gefährlichkeit hinweg. Doch letztlich kann sie nicht verborgen bleiben, und die Tatsache, dass sich die dämonischen Gestalten in Offb 17,16f. schließlich selbst zerstören – genauer vernichten das Tier und die zehn Könige die Hure –, belegt ein weiteres Mal ihr dämonisches, todbrin-

⁵¹ Da die Majuskelhandschriften keine Akzente enthalten, kann der Genitiv πορνῶν als Maskulinum verstanden werden und alle Menschen meinen, die die falschen Beziehungen wählen; vgl. die Lasterkataloge Offb 21,8; 22,15. Dazu A. Satake, Offb (s. Anm. 50) 345 Anm. 615.

⁵² Vgl. 18,24: „In ihr wurde Blut von Propheten und Heiligen gefunden“.

⁵³ Zum alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund des Syntagmas und seiner Funktion negativer Polemik in Offb 17,1–19,21 vgl. R. Herms, *An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation* (BZNW 143), Berlin 2006, 227–241.

⁵⁴ Vgl. auch 14,8; 18,3. In Jer 51,7 berauscht Babel in ihrem Reichtum und ihrer Gottlosigkeit die Völker.

gendes Wesen. Diese innere Selbstzerstörung einer Gesellschaft lässt sich als Reminiszenz an die römischen Bürgerkriege lesen, deren vernichtendes Potential bereits von Lukan und Statius einer drastischen narrativen Kritik unterzogen wurde.⁵⁵

2.2 Dechiffrierung der dämonisierten Erzählfiguren

Anders als in den lateinischen Epen sind die dämonisierten Gestalten in der Offenbarung – in guter apokalyptischer Tradition – chiffriert. Die Dechiffrierung wird, pragmatisch betrachtet, zur kreativen Aufgabe für die Hörer/innen,⁵⁶ die sich dazu kritisch mit ihrer kulturellen Umwelt auseinandersetzen müssen.

Der Text lenkt die Entschlüsselung auf Rom, was in der Auslegung weithin anerkannt ist. Die Deutung des Tieres in 17,8–13 bezieht die sieben Häupter auf sieben Berge (die sieben Hügel Roms) und sieben Könige (eine Folge von römischen Kaisern), die zehn Hörner auf assoziierte Könige (römische Klientelkönige⁵⁷). Der Symbolname „Babylon“ für die Stadtfrau (17,5; 18,2.10.21) benutzt eine frühjüdisch bekannte Chiffre für Rom.⁵⁸

Diese zeitgeschichtlich-politische Interpretation wird freilich immer wieder in Frage gestellt. So führt ein narrativer Ansatz James Resseguie zu einer abstrakten Deutung der Bildsprache: Die zwei Tiere und die Hure stehen für die Menschheit, die sich selbst vergöttlicht und nur noch ihre eigenen Ziele verfolgt.⁵⁹ Ulri-

⁵⁵ Möglicherweise liegen auch in Offb 6,1–8 Anspielungen auf Bürgerkriege vor. Vgl. G. R. Osborne, *Revelation* (BECNT), Grand Rapids (MI) 2002, 625.

⁵⁶ Auf die Aufgabe einsichtiger Interpretation weisen die metatextuellen Bemerkungen in Offb 13,9f.18; 17,9 deutlich hin.

⁵⁷ Vgl. H. Giesen, Offb (s. Anm. 50) 384.

⁵⁸ Im Judentum wurde nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. durch römische Legionen der Name des Reiches Babylon, das einst Jerusalem zerstört hatte (587 v. Chr.), im Rückgriff auf Israels Geschichte zur Chiffre für Rom; vgl. Sib 5,143.159–161.434ff.; 4 Esr 3,1f.28–31; syrBar 10,1–3; 67,7; 1 Petr 5,13. – Eine Münze aus der Zeit Vespasians (71) bildet die Dea Roma auf sieben Hügeln sitzend ab, verbunden mit eindeutig römischen Attributen (Tiber, Romulus/Remus/Wölfin-Gruppe). Die Ikonographie unterstützt die Identifizierung der auf sieben Hügeln sitzenden Hure (Offb 17,9) mit Rom. Zur Münze D. E. Aune, *Revelation 17. A Lesson in Remedial Reading*, in: Ders., *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* (WUNT 199), Tübingen 2006, 240–249, 243.

⁵⁹ J. L. Resseguie, *Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse* (Biblical Interpretation Series 32), Leiden 1998, 126.128.140; der achte König von Offb 17,11 sei „the final parousia of evil“ (139). Inkonsistent T. J. Bauer, *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8* (BZNW 148), Berlin 2007, 264–268: Das erste Tier meine überzeitlich die gottfeindliche Weltmacht, das zweite dann recht konkret Irrlehrer in den Gemeinden. – In erster Linie ein Gegenbild der göttlichen Ordnung, das mit vielfältigen Bezügen zur Prophetie Israels dargestellt ist, sieht U. Sals, *Die Biographie*

ke Riemer versteht die beiden Tiere als den eschatologisch-zukünftigen Antichristen bzw. Pseudopropheten, deren Darstellung in der Offenbarung zur Auseinandersetzung mit den vielfältigen Götterkulten Kleinasiens führe.⁶⁰ Die Bildsprache der Offenbarung fordert gleichzeitig eine Deutung heraus und lässt weiten Spielraum dafür offen. Wir berühren hier das methodologische Problem der Referentialität symbolischer oder chiffrierter Sprache. Der Text bildet zunächst ein eigenes Bedeutungsuniversum, das als solches untersucht werden kann, ohne dass sofort konkrete historische Referenzen die Auslegung leiten; in einem zweiten Schritt stellt sich dann die Frage nach der historischen Gesprächssituation, aus der der Text stammt und in der er seine Wirkung entfalten konnte. Wie konkret die Gesprächssituation bestimmt werden kann, ist umstritten.⁶¹ Aber bereits die briefliche Rahmung in Offb 1,4–8 (Präskript) und 22,21 (Schlussgruß) deutet auf Situationsbezug. Für eine politische Deutung sprechen neben der Form apokalyptischer Literatur hinreichend konkrete Bezugnahmen auf soziopolitische Gegebenheiten (z. B. Händler zu Land und zur See in Offb 18), der *personale* Charakter der verwendeten Erzählfiguren (Tiere, Hure) und auch die Strategie der Dämonisierung, die ganze Textsequenzen (Bildeinheiten) als Gegenüber zu kulturellen Weltbildern der Umwelt verstehbar werden lässt. So bleibt

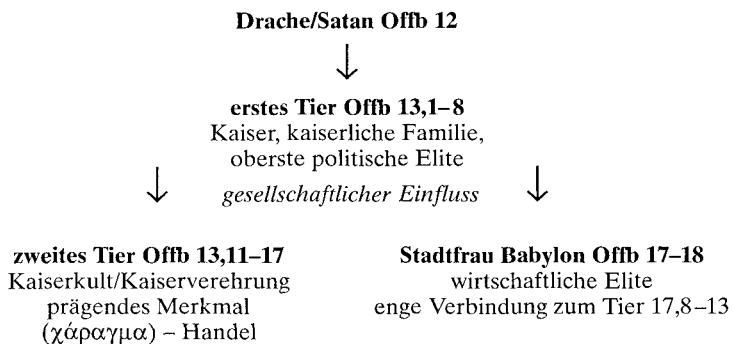
der „Hure Babylon“. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (FAT II/6), Tübingen 2004, 51–144, in der Hure Babylon.

⁶⁰ U. Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle (Beiträge zur Altertumskunde 114), Stuttgart 1998, 74f.85–87.116.130f. Kritisch gegenüber der Deutung vom Kaiserkult her auch W. Ameling, Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse, in: M. Ebner/E. Esch-Wermeling (Hrsg.), Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 15–54, 44–48, der die Bedeutung des Kaiserkults für die Christen in Kleinasien im Blick auf die vielfältigen Götterkulte relativiert. – B. J. Malina, Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen, Stuttgart 2002, 188–197.213–230, schlägt eine astrale Deutung der zwei Tiere und der Hure als Sternbilder vor, die vorsintflutliche Wesen bzw. das Geschick Babels nach der Sintflut bezeichnen; im Hintergrund stehe das Problem des Götzendienstes. Die Quellen werden von Malina freilich sehr assoziativ ausgewertet.

⁶¹ L. L. Thompson, Book (s. Anm. 39) 191–197, äußert sich skeptisch gegenüber einer Verortung der Offenbarung in einer konkreten historischen Situation; er arbeitet mit dem soziologischen Modell einer „kognitiven Minderheit“, die ihr eigenes, „geoffenbartes“ Weltbild dem römischen Mehrheitsdiskurs entgegenstellt und damit Identität bewirkt; das einseitig-negative Bild Domitians in der Offenbarung erklärt Thompson auf dem Hintergrund des (gängigen) Domitian-Bildes bei Plinius und dem Literatenkreis um ihn, der sich damit von der neuen Ära Trajans absetzt (184f.). A. Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, Philadelphia (PA) 1984, 165, setzt mittels des Begriffs „perceived crisis“ keine reale soziale Krise der Offenbarung voraus, sondern eine Krise „that resulted from the clash between the expectations of John and like-minded Christians and the social reality within which they had to live“.

die Deutung auf Rom naheliegend: Der Dämonisierung auf der literarischen, narrativen Ebene entspricht pragmatisch eine Desillusionierung in Bezug auf Rom durch Aufdeckung seines eigentlichen Wesens.⁶²

Das Ensemble der dämonisierten Erzählfiguren ist freilich komplexer und erfordert Differenzierungen.⁶³ Die narrativen Verbindungen der Figuren verweisen subtil auf die vielfältigen Zusammenhänge römischer Kultur und Gesellschaft. Hinter den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Realitäten, die es nun zu betrachten gilt, sieht der Seher die böse Macht des Satans, der über das erste Tier Einfluss auf die römische Gesellschaft und damit auch auf die Lebenswelt der kleinasiatischen Christen nimmt. Ein Schema gibt einen ersten Überblick.



2.2.1 Das erste Tier

Die Identifizierung des Tieres wird bereits aus der Beschreibung in 13,1-3 klar (Machtssymbole und Raubtiere aus Dan 7): Es deutet auf die herrschende politische Macht Roms, also Kaiser, kaiserliche Familie und oberste politische Elite. Seine (militärische) Macht ist ein Alleinstellungsmerkmal: „Wer ist dem Tier gleich, und wer kann Krieg mit ihm führen?“ (13,4). Es besitzt Vollmacht

⁶² Zur Identifizierung des ersten Tieres mit Rom und der Funktion der Entmythologisierung der politischen Machtideologie Roms vgl. zuletzt K. Huber, In der Vollmacht des Satans. Antirömische Herrschaftskritik in der Vision des „Tieres aus dem Meer“ in Offb 13,1-10, in: A. Lykke/F. Schipper (Hrsg.), Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinischen Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit (WUNT II/319), Tübingen 2011, 49-68. Zur Diskussion der Alternative Rom – Jerusalem (mit Votum für Rom) G. Biguzzi, Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?, in: Bib. 87 (2006) 371-386.

⁶³ Man sollte also nicht von einer „teuflischen Trinität“ o. ä. sprechen – Johannes zeichnet komplexere Beziehungen. So aber prominent O. Böcher, Die Johannesapokalypse (EdF 41), Darmstadt 1975, 76.

über alle Völker der Erde (13,7). In 17,8–13 fungieren Rätselworte als wichtiges Mittel der Leserlenkung: Das Tier, das „war und nicht ist und da sein wird“ (17,8.11), lässt sich mit der Legende vom wiederkehrenden Kaiser Nero in Verbindung bringen.⁶⁴ Das Rätsel der sieben Könige – „die fünf fielen, der eine ist, der andere kam noch nicht, und wenn er kommt, darf er nur kurz bleiben“ (17,10) – fordert Versuche der Identifizierung geradezu heraus;⁶⁵ und wenn dann in 17,11 das Tier als Ganzes unvermutet mit einem achten König, der zugleich einer der sieben ist, identifiziert wird, lenkt das Rätselwort den Blick auf den regierenden Kaiser der Gegenwart und zugleich auf das politische System, für das er steht.⁶⁶

2.2.2 Das zweite Tier

Das zweite Tier vermittelt die gesellschaftliche Präsenz des ersten, und zwar in zwei Bereichen: Kaiserkult und Handel. Der *Kaiserkult* bzw. die *Kaiserverehrung*⁶⁷ ist mit der weltweiten Verehrung

⁶⁴ Auf dem Hintergrund der Legende vom wiederkehrenden Nero ließe sich auch die Beschreibung eines Hauptes des Tieres als „wie geschlachtet zu Tode, und seine Todeswunde wurde geheilt“ in 13,3 (vgl. 13,12.14) erklären. Nero tötete sich im Jahr 68 n. Chr. selbst; sehr bald bildete sich die Legende, er sei nicht tot, sondern werde aus dem Osten mit dem Partherheer wiederkommen und Rom in Besitz nehmen. Dazu H. Giesen, Offb (s. Anm. 50) 387–389; H.-J. Klauck, Do They Never Come Back? *Nero Redivivus* and the Apocalypse of John (2001), in: Ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003, 268–289. Vgl. Sib 4,119–124.137–139; 5,361–370; vgl. 5,28–34.101–107.137–154; AscJes 4,2–4; von Nero-Prätendenten wissen Tac. hist. 2,8f. (69 n. Chr. in Kleinasien); Suet. Nero 57 (unter Domitian); Cass. Dio 63,9 Ergänzungen (unter Otho); 66,19,3 (unter Titus: Terentius Maximus tritt in Asien auf und zieht dann zu den Parthern); Hinweise schon bei Dion Chrys. 21,10. Der Vermerk der tödlichen „Schlachtung“, der sich nur in der Offenbarung findet, verdankt sich dem phänotypischen Vergleich mit dem Lamm, das „wie geschlachtet“ erscheint (Offb 5,6). In Anspielung auf Jesu Tod und Erweckung interpretiert erst die Offenbarung die Nero-Legende auf den *Nero redivivus*, der aus der Unterwelt wiederkehrt (17,8).

⁶⁵ Zu unterschiedlichen Zuschreibungen vgl. nur H. Giesen, Offb (s. Anm. 50) 379–383; G. R. Osborne, Revelation (s. Anm. 55) 617–621; A. Satake, Offb (s. Anm. 50) 350–352. – G. H. van Kooten, The Year of the Four Emperors and the Revelation of John. The ‚pro-Neronian‘ Emperors Otho and Vitellius, and the Images and Colossus of Nero in Rome, in: JSNT 30 (2007) 205–248, identifiziert das erste Tier mit Nero und das zweite (bzw. dessen beiden Hörner) mit Otho und Vitellius. Eine Über-Allegorisierung von Textelementen und eine Verengung der Perspektive auf Ereignisse in Rom machen diese Deutung unwahrscheinlich.

⁶⁶ Wahrscheinlich ist Domitian gemeint. Auf jeden Fall ist kein zukünftiger Antichrist, der erst noch kommen soll, angesprochen (so aber A. Satake, Offb [s. Anm. 50] 297.351f.; J. L. Resseguie, Revelation [s. Anm. 59] 139).

⁶⁷ Die Unterscheidung von Kaiserkult und Kaiserverehrung ist für das Verständnis der römischen Praxis hilfreich: Kaiserkult meint das Ritual gegenüber dem Kaiser (dem lebenden und seiner divinisierten Vorgänger) und der kaiserlichen Familie, dessen Elemente Tempel, Opferaltar, Priesterschaft und Feste umfassen; Kaiserverehrung bezeichnet den Kult *pro salute* des Kaisers (ausgeübt bei den Staatsgöttern),

des ersten Tieres bzw. dessen Kultbildes (13,12.14) angesprochen. Das zweite Tier macht den Kaiserkult lebendig, indem es beeindruckende „große Zeichen“ wirkt – genannt wird „Feuer aus dem Himmel“ (13,13) – und dem Kultbild „Geist“ verleiht, so dass es sprechen⁶⁸ und sogar die Tötung derer, die die Verehrung verweigern, bewirken kann (13,15). Johannes disqualifiziert diese Zeichen freilich als Täuschung, als Betrug (13,14) und kann an anderer Stelle das Tier als „Falschpropheten“ bezeichnen (der durch Zeichen täuscht, 19,20; vgl. 16,13; 20,10).

Häufig wird das zweite Tier mit dem Koinon, dem Provinziallandtag der Asia, identifiziert,⁶⁹ das auf Provinzebene den Kaiserkult – Kaiserfeste, Kultorte, Spiele (ein *archiereus* stand an der Spitze des Koinon!) – und die diplomatischen Beziehungen der Provinz mit Rom pflegte; politisches Handeln geschah in religiöser Formsprache.⁷⁰ Die chiffrierte Sprache lässt aber auch Deutungen auf andere verantwortliche lokale Vertreter des Kaiserkults in den Städten Kleinasiens zu.

Präsent waren Kaiserkult und Kaiserverehrung im öffentlichen Leben der Städte in Italien und den Provinzen überall im Alltag durch eindrucksvolle kulturelle Vollzüge.⁷¹

Gebet und andere Formen der Verehrung wie Proskynese (Gruß, „Kusshand“). Offiziell forderte Rom nur die *supplicatio* für das Wohl des Kaisers. Vgl. den Beitrag von S. Pfeiffer in diesem Band. – Johannes unterscheidet freilich diese beiden Formen nicht, seine eigene Wahrnehmung sieht in allen Phänomenen von Kaiserkult und -verehrung eine dämonische Gefahr.

⁶⁸ Johannes denkt wohl an Manipulationen im Kontext des Kaiserkults. Vgl. Blitz und Donner als Symbole Jupiters, die auf Kaiser angewendet wurden: Plut. mor. 780f.; Suet. Aug. 94,6. Dazu passt das Staunen der Erdenbewohner über das Tier in 17,8. Zeitgeschichtliche Hintergründe bei D. E. Aune, Revelation 6–16 (WBC 52B), Nashville (TN) 1998, 762–764; S. J. Scherrer, Signs and Wonders in the Imperial Cult. A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13–15, in: JBL 103 (1984) 599–610.

⁶⁹ So H. Giesen, Offb (s. Anm. 50) 312; D. E. Aune, Revelation (s. Anm. 68) 756.779f.

⁷⁰ Zum Koinon vgl. C. Gizewski, Art. Concilium, in: DNP 3 (1999) 114f.; B. Edelmann-Singer, Die Provinzen und der Kaiserkult. Zur Entstehung und Organisation des Provinziallandtages von Asia, in: M. Ebner/E. Esch-Wermeling (Hrsg.), Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 81–102.

⁷¹ Den Stand der Diskussion um Ausprägung und Funktion des römischen Kaiserkults bündelt C. Strecker, Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Neues Testament und politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), 114–161, hier 140–148. Die umstrittenen Fragen, inwieweit der Kaiser tatsächlich als „Gott“ angesehen wurde und wer genau verehrt wurde – das *imperium*, der Kaiser, sein divinisierte Vorgänger, sein *genius* –, spielen dabei eine untergeordnete Rolle; dazu C. Strecker, ebd. 137–140. Zur hohen Präsenz der verschiedenen Formen des Kaiserkults und seiner identitätsstiftenden Funktion vgl. auch W. Ameling, Kaiserkult (s. Anm. 60) 15–44.

Durch Kultbauten zu Ehren des Kaisers ergaben sich gerade auch in den Städten des Ostens prägende Veränderungen des Stadtbildes.⁷² Präsenz entstand durch zentral platzierte Kaiserstatuen und Weiheinschriften ebenso wie durch die reichsweit zirkulierenden römischen Münzen, die Kaiserportraits trugen. Der Kalender orientierte sich im ganzen Reich an Daten des kaiserlichen Lebens; Kaiserfeste mit Opfern, Prozessionen, Rededarbietungen und Spielen wurden zu gesellschaftlichen Highlights. Dass dabei der Kaiserkult in unterschiedlichen Ausprägungen, orientiert an den lokalen religiösen Traditionen,⁷³ vorkam, ermöglichte seine reichsweite Adaption.

Unmittelbar konfrontiert wurde man mit dem Kaiserkult in Berufsvereinen (und anderen Vereinen), wo er zumeist neben dem eigentlichen Vereinskult gepflegt wurde. Dadurch bringt der Verein seine Loyalität zum römischen Imperium und damit seine politische Ungefährlichkeit zum Ausdruck, was wichtig war, da die meisten Vereine der Kaiserzeit lediglich geduldet waren, d. h. keine offizielle behördliche Anerkennung besaßen.⁷⁴ Berufsvereine hatten als soziale Netzwerke große gesellschaftliche Bedeutung, denn sie boten eine Plattform, um Geschäftsbeziehungen zu knüpfen und Preise und Leistungen abzustimmen.⁷⁵ Beteiligung an Berufsvereinen war auch für die kleinasiatischen Christen notwendig und förderlich, wenn sie Handel und Handwerk betrieben.

Im privaten Bereich konnte der Kaiserkult bis in einzelne Haushalte hineinreichen.⁷⁶ Die breite Partizipation der Bevölkerung er-

⁷² Dazu J. Süß, Kaiserkult und Urbanistik. Kultbezirke für römische Kaiser in kleinasiatischen Städten, in: H. Cancik/K. Hitzl (Hrsg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 249–281. Mit starken Differenzierungen C. Berns, *Konkurrierende Zentren. Überlegungen zur religiösen Repräsentation in Ephesos und den Städten der Provinz Asia in der Kaiserzeit*, in: H. Cancik u. a. (Hrsg.), *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum* (STAC 39), Tübingen 2006, 273–308.

⁷³ Beispiele für die Einbindung der Kaiser-Propaganda in lokale Mythen in Kleinasien bei S. J. Friesen, *Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13*, in: JBL 123 (2004) 281–313, 287–300.

⁷⁴ Zum Kaiserkult im Vereinswesen vgl. M. Öhler, *Antikes Vereinswesen*, in: NTAk 2 (2005) 79–86, 80.85; P. A. Harland, *Honouring the Emperor or Assailing the Beast. Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John*, in: JSNT 77 (2000) 99–121, 110–113.

⁷⁵ Zu den Berufsvereinen vgl. I. Dittmann-Schöne, *Die Berufsvereine in den Städten des kaiserzeitlichen Kleasiens*, Regensburg 2001; C. Zimmermann, *Handwerkervereine im griechischen Osten des Imperium Romanum*, Mainz 2002; ferner J. N. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNT.S 132), Sheffield 1996, 110–117, in Bezug auf Seehändler 117–132.

⁷⁶ I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, 198–212; S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, 119f.

klärt sich am besten aus einer echten Attraktivität des Kaiserkults. Er verkörpert die starke, erfolversprechende römische „Leitkultur“, an der man durch Vollzüge des Kaiserkults Anteil erhalten konnte:⁷⁷ (1) Man war Teil eines „Weltbildes“, einer umfassenden politischen, gesellschaftlichen und religiösen Ordnung – die über den Kaiser im Bereich des Göttlichen verankert ist.⁷⁸ Kollektive Sinnperspektiven werden vermittelt, kulturelle Identität entsteht. (2) Der Kaiserkult bietet auch ganz handgreifliche Chancen zum sozialen und ökonomischen Aufstieg. Durch seine öffentliche Ausrichtung ließ sich gesellschaftliche Ehre und Statusgewinn erlangen. Er erleichterte auch die Nutzung von römischer Infrastruktur, Institutionen und Kontakten für die wirtschaftlichen Interessen einzelner.⁷⁹

Den Einfluss der politischen Elite auf den *Handel* demonstriert der Seher am Schluss des Abschnitts (13,16f.). Alle sozialen Status-Gruppen sind von diesem Einfluss betroffen, wie drei Gegensatzpaare vor Augen stellen: Kleine und Große, Reiche und Arme, Freie und Sklaven.⁸⁰ Um Handel treiben zu können – um zu „kaufen“ und zu „verkaufen“ – müssen sie ein prägendes Merkmal (χάραγμα) auf ihrer rechten Hand oder ihrer Stirn tragen; dieses wird symbolisch als der Name des Tieres oder die Zahl dieses Namens⁸¹ bestimmt (13,17). Bereits Plinius der Ältere reflektiert den Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Wachstum und politischen Rahmenbedingungen:

„Das Leben hat Fortschritte gemacht aufgrund des Warenaustausches und eines gemeinsamen glücklichen Friedenszustandes, die durch die Vereinigung des Erdkreises unter der Hoheit des Imperium Romanum geschaffen worden sind; alles, auch

⁷⁷ Dazu S. R. F. Price, *Rituals* (s. Anm. 76) 53–136, 234–248 (für den Osten des Reiches); P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München ⁵2009, 299–304, 312–319. Zu Aufstiegschancen für Freigelassene und die dazu gegründeten Vereinigungen der Augustales vgl. I. Gradel, *Emperor Worship* (s. Anm. 76) 229f.; K. Galinsky, *Continuity and Change. Religion in the Augustan Semi-Century*, in: J. Rüpke (Hrsg.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2007, 71–82, 79f.

⁷⁸ Ein Beispiel für die Konkretion solcher Sinnpotentiale bietet die verbreitete Vorstellung vom Goldenen Zeitalter; dazu S. Schreiber, *Weihnachtspolitik*. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 25–62.

⁷⁹ Vgl. C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley (CA) 2000.

⁸⁰ Vgl. auch Offb 6,15; 11,18; 19,18.

⁸¹ Die Zahl des Tieres – nach 13,18 die Zahl eines Menschen, 666 – wird meist gematratisch auf das Syntagma „Kaiser Nero“ in hebräischen Buchstaben gedeutet; dann würde wieder die Legende vom wiederkehrenden Nero im Hintergrund stehen. Dazu H. Giesen, Offb (s. Anm. 50) 315–318; H.-J. Klauck, *Nero* (s. Anm. 64) 280f.; A. Satake, Offb (s. Anm. 50) 306f.

das, was früher verborgen war, steht in wechselseitigem Gebrauch (...).“⁸²

Im römischen Prinzipat waren wesentliche strukturelle Voraussetzungen für eine funktionierende Wirtschaft gegeben: Die Pax Romana verbürgt die öffentliche Ordnung und die infrastrukturelle Vernetzung des Reiches; die immensen staatlichen Einnahmen und Ausgaben bedingen ein wirtschaftliches Verteilungs- und Austauschsystem – ökonomiegeschichtlich spricht man von Distribution und Redistribution (z. B. durch materielle Zuwendungen und Privilegien) –, durch das ein auch rechtlich normierter sozialer und wirtschaftlicher Regelkreis abläuft.⁸³

Eine kleine Episode um Augustus, die Sueton erzählt, stellt den Zusammenhang zwischen Kaiserverehrung und wirtschaftlicher Begünstigung („Wohltaten“) in einer begrenzten Situation anschaulich dar:⁸⁴

„Als er (sc. Augustus) gerade an der Bucht von Puteoli vorbeisegelte, haben ihn Passagiere und Seeleute von einem Schiff aus Alexandria, das eben erst eingelaufen war, in weißen Gewändern, mit Kränzen auf den Häuptern und Weihrauch opfernd mit Glückwünschen und besonderen Lobliedern überschüttet: durch ihn lebten sie, durch ihn führen sie zur See, durch ihn genossen sie Freiheit und Wohlstand. Diese Begegnung machte ihn in vollstem Sinne des Wortes aufgeräumt, und er verteilte an seine Begleiter vierzig Goldstücke und verlangte von jedem von ihnen Eid und Garantie, den gespendeten Betrag für nichts anderes als für den Kauf alexandrinischer Waren auszugeben.“

Wichtiger dürfte für die Offenbarung die sichtbare Präsenz des Staates in allen Bereichen der Wirtschaft gewesen sein. In der Anlage öffentlicher Plätze verbinden sich Märkte, Markthallen (*macella*) und Basiliken mit Gebäuden für den Kaiserkult, Statuen und Weiheinschriften an öffentlichen Gebäuden; auch Häfen konnten architektonisch von der Präsenz des Kaisers bestimmt sein, wie eine unter Nero im Jahr 64 geprägte Sesterzserie, die re-

⁸² Plin. nat. hist. 14,2; zitiert nach H. Kloft, Die Wirtschaft des Imperium Romanum, Mainz 2006, 4.

⁸³ Dazu H. Kloft, Wirtschaft (s. Anm. 82) 15–18.85f.; für die Provinz Asia H.-W. Drexhage, Wirtschaftspolitik und Wirtschaft in der römischen Provinz Asia in der Zeit von Augustus bis zum Regierungsantritt Diokletians (Asia Minor Studien 59), Bonn 2007, 17–122; auch J. N. Kraybill, Imperial Cult (s. Anm. 75) 58–86.

⁸⁴ Suet. Aug. 98,2. Übersetzung: C. Suetonius Tranquillus. Die Kaiserviten/De Vita Caesarum. Berühmte Männer/De Viris Illustribus. Lateinisch-deutsch (Sammlung Tusculum), hrsg. und übers. v. H. Martinet, Düsseldorf ³2006, 309.



Abb. 1: Sesterz aus dem Jahr 64, revers Darstellung des Hafens von Ostia.

vers den Hafen von Ostia abbildet, ikonographisch umsetzt (Abb. 1).⁸⁵ Mit Zöllen, Hafen- und Marktgebühren griff die öffentliche Hand in den Handel ein,⁸⁶ und über Tempelbau, Opfer, Feste und Spiele wurde der Kaiserkult selbst zu einem spürbaren Wirtschaftsfaktor.⁸⁷ Militär und Verwaltung stellten gerade in den Provinzen wesentliche Triebkräfte des wirtschaftlichen Systems dar.⁸⁸ Das römische Währungssystem als reichsweite Voraussetzung für einen florierenden Handel war an den Kaiser gebunden, der sowohl für die Beschaffung der Rohstoffe (Edelmetalle) als auch für die wertgerechte Prägung der Münzen verantwortlich war.⁸⁹ Der Kaiser als der eigentliche „Besitzer“ des Geldes war auf römischen Münzen in der Regel durch sein Portrait repräsentiert. Auf

⁸⁵ Im Mittelpunkt des Hafens, der an der Außenseite der Münze von Molen umgeben ist, steht eine Kolossalstatue des Kaisers mit erhobenem Szepter; sie wird flankiert von einem Handelsschiff in vollen Segeln und einer Kriegsgaleere, darunter ankern drei weitere Handelsschiffe, zwei kleine Ruderboote stellen die Verbindung zum Hafen her; ein liegender Neptun und die Inschrift AVGVSTI POR(tus) OST(iensis) vervollständigen die Szene. Quelle: BMC I, 222 Nr. 132 (Abb. Plate 41, Nr. 7); © The Trustees of the British Museum.

⁸⁶ So zählte z. B. der Hafen von Alexandria, über den ein Großteil des römischen Getreidehandels ablief, in der Kaiserzeit zu den bedeutendsten Einnahmequellen; vgl. H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 78.

⁸⁷ P. Herz, *Der Kaiserkult und die Wirtschaft. Ein gewinnbringendes Wechselspiel*, in: M. Ebner/E. Esch-Wermeling (Hrsg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 55–80. Vgl. H.-W. Drexhage, *Wirtschaftspolitik* (s. Anm. 83) 52–62.

⁸⁸ H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 15f.

⁸⁹ Das römische Währungssystem setzte sich in der Kaiserzeit im ganzen Reich durch, so dass sich auch lokale Prägungen daran ausrichteten; H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 81f.94. Es konnte als Gradmesser für den sozialen Status einer Person im Reich gelten (ebd. 93).

lokal geprägten kleinasiatischen Münzen ersetzt das Kaiserbild meist das Bild traditioneller Stadtgötter, so dass das Bild fast kultischen Charakter erhält und die große *lokale* Bedeutung des Kaisers für die Stadt unterstreicht.⁹⁰

Woran die Adressaten der Offenbarung bei dem „Prägemerkmal“ in 13,16f. auch immer dachten – römische Münzen, Kaiserverehrung in Berufsvereinen, Zölle oder Marktsteuer –, auf jeden Fall war ihnen die Präsenz des Kaisers als unabdingbare Voraussetzung des Wirtschaftslebens bewusst.⁹¹ Dass freilich „gegen die Christen strenge Maßnahmen ergriffen werden“, um sie „vom Handel auf dem Markt“ auszuschließen und „die Zerstörung ihres Lebens“ zu erreichen, wie Akira Satake behauptet,⁹² ist zeitgeschichtlich durch nichts belegt. Das Prägemerkmal bleibt symbolisch und will subtilere Mechanismen des politischen Einflusses auf den Handel bewusst machen.

2.2.3 Die Stadtfrau Babylon

Die wirtschaftliche Elite Roms wird in der großen Hure, der Stadtfrau Babylon verkörpert. Sie basiert auf der politischen Elite – narrativ dargestellt sitzt sie auf dem Tier (17,3). Mit ihr lassen sich die Könige der Erde ein (17,2), ihr Schmuck und ihre Kleidung spiegeln höchsten Luxus (17,4), von der „Kraft ihres Luxus“ (δύναμις τοῦ σπλήνους, 18,3.15) wurden die Kaufleute reich und zählten zu den „Großen der Erde“ (18,23). Doch ihr Glück währt nicht lange, die Hure wird vernichtet. Geschickt wechselt die Perspektive vom auktorialen Erzähler zur Figurenrede: Die „Könige der Erde“ – worunter man die lokale Elite verstehen darf⁹³ –, die Kaufleute und die Seehändler stimmen Trauergesänge über Babylon an, denn der Untergang der Hure bedeutet die Zerstörung ihres Handels und ihres Reichtums, ihrer Existenz (18,9–20). Aus ihrem Munde wirkt die Klage unmittelbarer, emotionaler. Die drei Personengruppen profitierten vom Fernhandel mit Luxusgütern, die in 18,11–13 breit auf-

⁹⁰ W. Ameling, *Kaiserkult* (s. Anm. 60) 21.

⁹¹ Den Zusammenhang des Prägemerkmals mit der Anbetung des Tieres (Kaiserkult) stellen Offb 14,9.11; 19,20; 20,4 heraus. Die intensive Beziehung zum Kaiser förderte in der stadtrömischen Elite den Reichtum, vgl. H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 100–102.

⁹² A. Satake, *Offb* (s. Anm. 50) 305. H. Giesen, *Offb* (s. Anm. 50) 314 macht auf mögliche Bildhintergründe aufmerksam: In Dan 3,2f. und 3 Makk 2,29 wurden Juden zum Tragen von Malzeichen gezwungen; römischen Soldaten oder Tempelsklaven konnte ein kaiserliches Siegel eingebrannt bzw. aufgedrückt werden; vgl. J. N. Kraybill, *Imperial Cult* (s. Anm. 75) 136–139; K. Wengst, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 151f.

⁹³ Vgl. das Syntagma in Ps 2,2; Ez 27,33; Jes 24,21.

gezählt werden.⁹⁴ Edelmetalle, Edelsteine, Stoffe, Hölzer, Geräte, Gewürze, Nahrungsmittel, Vieh, Transportmittel und Sklaven⁹⁵ als Arbeitskräfte; das Bild des Luxus vervollständigen luxuriöse Kleidung (18,16), Musiker und Künstler (18,22).

Die Darstellung der Stadtfrau besitzt reale Hintergründe in der Zeitgeschichte, denn im Prinzipat lässt sich tatsächlich eine gestiegene Nachfrage nach Luxusgütern feststellen.⁹⁶ Die Oberschicht investierte in diesen Bereich beträchtliche Summen, nicht zuletzt um durch ostentative Zurschaustellung von Reichtum gesellschaftlichen Statusgewinn zu erreichen. Gerade Seide, Purpur (als Statussymbol der reichen Elite), Weihrauch, Elfenbein, Zitrusholz (für Luxus-Tische, einem teuren Spleen der römischen Elite⁹⁷) und Perlen⁹⁸ gehörten zu den begehrten Importprodukten – und werden auch in Offb 18 genannt. Sklaven dienten ohnehin als Statussymbole. Der Luxushandel aktivierte große Geldmengen, förderte die Verbreitung des Geldhandels und den Wohlstand der in Handel und Gewerbe Tätigen.

Dieser Luxus war aber nun nicht nur für die Elite attraktiv, sondern fand – in begrenztem Maße – auch Nachahmung in unteren Schichten. Denn neben den teuren Luxuswaren entwickelte sich eine sekundäre Kunstproduktion mit billigeren Materialien, durch

⁹⁴ Vgl. die Aufzählung der „kostspieligsten“ Produkte bei Plin. nat. hist. 37,204; formal die Liste mit 40 Importgütern in der Handelsstadt Tyros in Ez 27,12–24. Die Realien der einzelnen Güter diskutiert R. Bauckham, *The Economic Critique of Rome in Revelation 18* (1991), in: Ders., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 338–383.

⁹⁵ Es fällt auf, dass Offb 18,13 zwei Begriffe für Sklaven nennt: σώματα/Leiber (vgl. Gen 36,6; Tob 10,10; 2 Makk 8,11) und ψυχὰ ἀνθρώπων/Seelen von Menschen (vgl. Ez 27,13). Soll über die rhetorische Betonung des Sklavenhandels hinaus eine Kritik an der „Ware Mensch“ hörbar werden, indem die „Beseeltheit“ des Menschen erinnert wird? – Zum Sklavenhandel in Kleinasien (Ephesus, Thyatira, Sardis) vgl. C. R. Koester, *Roman Slave Trade and the Critique of Babylon in Revelation 18*, in: CBQ 70 (2008) 766–786.

⁹⁶ Dazu H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 66–79; K.-W. Weeber, *Luxus im Alten Rom. Die Schwelgerei, das süße Gift*, Darmstadt 2007; H. Lichtenberger, *Rom, Luxus und die Johannesoffenbarung*, in: W. Kraus (Hrsg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin 2009, 479–493; ferner J. N. Kraybill, *Imperial Cult* (s. Anm. 75) 103–106; zum interregionalen Handel und Fernhandel in der Asia H.-W. Drexhage, *Wirtschaftspolitik* (s. Anm. 83) 221–257. – Die Hure ist also nicht auf die Dea Roma zu deuten; so aber D. E. Aune, *Revelation 17* (s. Anm. 58); H. Giesen, *Offb* (s. Anm. 50) 369–373. Den wirtschaftlichen Aspekt der Herrschaft Roms betont K. Wengst, *Schreien* (s. Anm. 92) 165.171.

⁹⁷ Nach Sen. ben. 7,9,2 wurden dafür Höchstsummen um 1 Mio. Sesterzen bezahlt; vgl. Plin. nat. hist. 13,95.100; H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 72 (Abb. 71).

⁹⁸ Zur weiblichen Sucht nach Perlen Plin. nat. hist. 12,84; 13,91f.; H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 73 (Abb. 74). Perlen gelten Plin. nat. hist. 9,105.112–114.117–122; 37,14–17 als extravaganter Luxus.

die breitere Bevölkerungsschichten Anteil an Luxusgütern erhalten konnten. Mit Max Weber kann man von einer „Demokratisierung des Luxus“ sprechen.⁹⁹ Vielleicht fanden auch manche Christen in Kleinasien daran Gefallen.

2.3 Attraktivität und Widerspruch – die Wirkung der Dämonisierung Roms

Politische Macht, kultische Repräsentation und wirtschaftlicher Erfolg stehen im Römischen Reich in einem inneren Zusammenhang. Wer sich darauf einlässt, gewinnt ein politisches Ordnungskonzept, ein Identitätsmuster und die Chance zu gesellschaftlichem Aufstieg und Wohlstand. Die Erzählfiguren der Offenbarung fangen dieses kulturelle Konzept ein. Zugleich erfahren sie eine kategorische Abwertung, sie werden dämonisiert, verteufelt. Warum geht Johannes so weit?

Die klassischen Antworten der Auslegung auf diese Frage sind nicht mehr tragfähig:

- Sieht man einmal von der stadtrömischen Christenverfolgung unter Nero 64 n. Chr. ab, gab es in der frühen Kaiserzeit, auch unter Domitian, *keine* systematischen behördlichen Christenverfolgungen, in denen die Offenbarung Mut zum Durchhalten machen müsste.¹⁰⁰

Freilich dürfte die neronische Verfolgung traumatisch in Erinnerung geblieben sein. Auch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels 70 n. Chr. dürfte nachgewirkt haben, und die unter Vespasian eingeführte Steuer für die jüdische Bevölkerung (*fiscus Iudaicus*; Jos. bell. 7,128), die von Domitian rigoros eingezogen wurde (Suet. Dom. 12,2), konnte als Demütigung aufgefasst werden. Dazu kommt die Unsicherheit im Alltagsleben: Anzeigen aus der Bevölkerung gegen Christen waren in Einzelfällen möglich und konnten im Extremfall sogar zur Todesstrafe führen.¹⁰¹

⁹⁹ Bei H. Kloft, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 73; zur Luxus-Imitation ebd. 78. Zu im Handel tätigen Christen J. N. Kraybill, *Imperial Cult* (s. Anm. 75) 94–100.

¹⁰⁰ Zur Diskussion S. Schreiber, *Die Offenbarung des Johannes*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 559–585, 570–573.

¹⁰¹ Einen einzigen Fall kennt Offb 2,13: Antipas, der als „treuer Zeuge“ in Pergamon getötet wurde. Anklagen gegen unliebsame Christen bei den Behörden und auch Verurteilungen belegt Plin. ep. 10,96 (mit dem Reskript Trajans 10,97,1f.). Misstrauen gegenüber den Christen und der Verdacht potentieller Illoyalität waren also bekannt und konnten zu behördlichen Maßnahmen führen. Vgl. S. Schreiber, *Offenbarung* (s. Anm. 100) 573f.

Aber auch soziale Demütigungen und Ausgrenzungen der christlichen Minderheit sind anzunehmen.

- Auch ein Zwang zum Kaiserkult, dem man sich hätte bis zum Martyrium widersetzen müssen, existierte nicht. Öffentlichen Vollzügen des Kaiserkults können sich einzelne durch Abwesenheit bei Spielen, Opferfesten oder städtischen Feiern entziehen. Eine behördliche Kontrolle der gesamten Bevölkerung wäre ohnehin unmöglich gewesen.¹⁰² Zum Verständnis der Offenbarung wird es m. E. wichtig werden, nicht länger den Kaiserkult als alleiniges oder hauptsächliches Angriffsziel zu verstehen, sondern als *ein* virulentes Problem in einem weiteren kulturgeschichtlichen Rahmen.

Denken wir noch einmal an die lateinischen Schriftsteller zurück, deren Strategie der Dämonisierung in erster Linie auf *kulturelle Auseinandersetzung* zielte. Offensichtlich setzt sich auch die Offenbarung mit der dominierenden Kultur ihrer Zeit, der Kultur Roms, auseinander, die das eigene Ethos, die eigenen Werte grundsätzlich in Frage stellt. Und diese Kultur ist attraktiv – selbst für die, die nur bedingt daran teilhaben. Genau diese Attraktivität der römischen Kultur greift die Metapher der „Hure“ auf,¹⁰³ zu deren prägenden semantischen Merkmalen ihr Reiz, ihre Ausstrahlung, eben ihre Attraktivität zählt.

Dass viele Christen in Kleinasien dieser Attraktivität verfallen sind, demonstriert Johannes an der Gruppe der sogenannten Nikolaiten. In den Sendschreiben nach Ephesus und Pergamon wirft er den Nikolaiten vor, Götzenopferfleisch zu essen und Unzucht zu treiben, was in der Sprache der Prophetie Israels bedeutet, die Grenzziehung gegenüber der paganen Kultur zu verletzen.¹⁰⁴ Sie

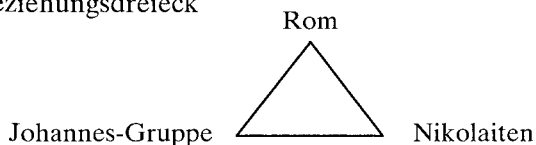
¹⁰² Dazu P. Oakes, Re-mapping the Universe. Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians, in: JSNT 27 (2005) 301–322, 310–314; W. Ameling, Kaiserkult (s. Anm. 60) 38.46. Eine Verstärkung des Herrscherkults in Kleinasien unter Domitian ist *nicht* feststellbar; vgl. U. Riemer, Tier (s. Anm. 60) 31f.; L. L. Thompson, Book (s. Anm. 39) 104–107.

¹⁰³ Der Topos der „reichen Kurtisane“ mit gefährlicher Attraktivität wurde in der antiken Literatur populär; dazu H. Roose, The Fall of the „Great Harlot“ and the Fate of the Aging Prostitute. An Iconographic Approach to Revelation 18, in: A. Weissenrieder/F. Wendt/P. von Gemünden (Hrsg.), Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images (WUNT II/193), Tübingen 2005, 228–252, 235f.; ihre Hauptthese, dass in Offb 18 das kulturelle Muster der „alternden Prostituierten“ prägend sei (232.248f.), kann ich am Text nicht verifizieren: Nicht das Altern, sondern Gottes plötzliches *Gericht* besiegelt das Schicksal der Hure.

¹⁰⁴ Offb 2,6.14f.; die gleichen Vorwürfe trifft auch die „Prophetin Isebel“ in 2,20f. Näheres zu dieser Gruppe bei S. Schreiber, Offenbarung (s. Anm. 100) 576–579; neuerdings U. B. Müller, „Die Tiefen des Satans erkennen...“. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes, in: W. Kraus (Hrsg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Ber-

haben *kein* Problem damit, sich der römischen Kultur zu öffnen und vielleicht beim Treffen eines Berufsvereins auch Akte der Kaiserverehrung mitzuvollziehen.¹⁰⁵ Sie können so wichtige Kontakte pflegen, Reibungsflächen nach außen vermeiden – und von den Segnungen der römischen Kultur profitieren.

Die Auseinandersetzung findet also in den eigenen Reihen der christlichen Gemeinden statt – und erklärt gerade so die scharfe Sprache der Offenbarung. Erst durch die Bildung konkurrierender Gruppen innerhalb der Gemeinden gewinnt das Problem seine ganze Schärfe, denn erst jetzt werden die unterschiedlichen Positionen für die Existenz der Gemeinschaft als Ganzer bedrohlich!¹⁰⁶ Das Beziehungs-dreieck



markiert den gesellschaftlichen Ort für die drastische Strategie der Dämonisierung. Sie spiegelt die Einschätzung der Offenbarung, dass von der römischen Kultur eine immense Gefahr ausgeht, die zu subtil verlaufenden Prozessen des Identitätsverlustes unter den kleinasiatischen Christen führt. Omnipräsenter Ausdruck dieser Gefahr ist der römische Kaiserkult, der für die Offenbarung zweifellos ein theologisches Problem darstellt.¹⁰⁷ Der theologische

lin 2009, 465–478. Die kritisierte „Unzucht“ kann man auch konkreter auf Misch-ehen (Christen/Heiden) beziehen. – Zur Beziehung der Sendschreiben von Offb 2–3 zur Vision in 12–13 *H. Ulland*, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes (TANZ 21), Tübingen 1997; zu innergemeindlichen Oppositionen, die sich in den erzählten Frauenfiguren spiegeln, *P. B. Duff*, Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse, New York (NY) 2001.

¹⁰⁵ Zu unterschiedlichen Graden der Partizipation kleinasiatischer Christen in paganen Vereinen vgl. *P. A. Harland*, Honouring (s. Anm. 74).

¹⁰⁶ Traditionsgeschichtlich fühlt man sich an die Position des Paulus zur Frage nach dem Essen von Götzenopferfleisch erinnert, der zwischen Starken und Schwachen unterscheidet (1 Kor 8–10) und eine *theologisch* „liberale“ Haltung einnimmt. Stehen die Nikolaiten in dieser paulinischen Tradition, wenn ihnen Johannes das Essen von Götzenopferfleisch vorwirft (Offb 2,14.20)? Und sieht sich Johannes demgegenüber in der Tradition der Jerusalemer Gemeinde, auf die wohl das sogenannte Aposteldekret mit ethischen Minimalanforderungen an Heidenchristen in Apg 15,28f. zurückgeht (vgl. das Stichwort βάρος/Last in Offb 2,24)?

¹⁰⁷ Den Kaiserkult als Gefahr betonen z. B. *J. N. Kraybill*, Imperial Cult (s. Anm. 75) 17.26–29.139f.197f.; *B. J. Lietaert Peerbolte*, To Worship the Beast. The Revelation of John and the Imperial Cult in Asia Minor, in: *M. Labahn/J. Zangenberg* (Hrsg.), Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft (TANZ 36), Tübingen 2002, 239–259; *H.-G. Gradl*, Kaisertum und Kaiserkult: Ein Vergleich zwischen

Sachgrund, das, was auf Johannes eigentlich dämonisch wirkt, ist die Gefährdung der einzigartigen Beziehung zu JHWH, dem einen Gott Israels, durch die römische Kultur, in der andere Beziehungen zählen. Mit dem Kaiserkult ist dabei ein religiöses Symbolsystem verbunden, das, mit jüdischen Augen betrachtet, ein Feindbild für die JHWH-Beziehung bedeutet.¹⁰⁸ In soziologischer Perspektive stellt der Einfluss der römischen Kultur eine existentielle Gefahr für das spezifisch christliche Ethos dar. Anders gesagt: Johannes will die Gefahr der Verführung durch die Heilsverheißungen des politischen und ökonomischen Mainstream aufdecken.¹⁰⁹ Vielleicht steht auch die (unbewusste) Angst im Hintergrund, der Ausstrahlung Roms nichts Adäquates entgegenzusetzen zu können, nicht konkurrenzfähig zu sein – und den Rückhalt in der eigenen Glaubensgemeinschaft zu verlieren. So dient die Dämonisierung als Strategie der Abgrenzung, der Distanzierung, die sowohl auf die innere Überzeugung (das eigene „Weltbild“) als auch das gesellschaftliche Handeln zielt.

Diese kritische Distanz zur Kultur Roms meint – symbolisch – auch die Aufforderung der Himmelsstimme in Offb 18,4, aus der Stadt (Babylon) auszuziehen, um nicht an ihren Sünden und an ihrem tödlichen Schicksal teilzuhaben. Strikte Distanz scheint für Johannes das einzige Mittel zu sein, um sich nicht in den Sog der römischen Kultur hineinziehen zu lassen. Ein Dialog ist nicht im Blick.

Die Abgrenzung mittels der kulturell bekannten Deutemuster der Dämonisierung funktioniert so, dass

- hinter der Attraktivität der politischen und wirtschaftlichen Elite die Macht Satans als letzte Ursache aufgedeckt wird;

Philos *Legatio ad Gaium* und der *Offenbarung des Johannes*, in: NTS 56 (2010) 116–138. An die vielfältigen Götterkulte Kleinasiens denkt U. Riemer, Tier (s. Anm. 60) 131.157.169–172; vgl. M. Rissi, Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen (BWANT 136), Stuttgart 1995, 51.55f.

¹⁰⁸ Zu denken wäre an die sogenannte Caligula-Krise 39 n. Chr.: Caligula ordnete die Aufstellung von Kaiserbildern im Jerusalemer Tempel an, was als Generalangriff auf die (religiöse) Identität Israels verstanden wurde und Massenproteste und Widerstand seitens der Juden auslöste (Jos. bell. 2,184–203; ant. 18,261–309). Die jüdische Tradition als Alternative zur attraktiven römischen Kultur beschreibt in Bezug auf die „Frau“ von Offb 12 S. Schreiber, Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12). Zur Wiederentdeckung eines Mythos, in: NTS 53 (2007) 436–457. – Zur stabilen Theologie der Kaiserapotheose, die auch Elemente des persönlichen Bekenntnisses einschließt, vgl. B. Edelmann, „Wie kommt der Kaiser zu den Göttern?“ Was die Kaiserapotheose über religiöse Grundeinstellungen antiker Kulturen offenbart, in: P. Barceló (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit (PAWB 29), Stuttgart 2010, 81–97.

¹⁰⁹ Ähnlich T. Holtz, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 2008, 101.

- die gefährliche Macht der römischen Kultur affektiv vermittelt wird;
- die Vorläufigkeit und Endlichkeit der römischen Kultur profiliert wird: Am Ende steht die Vernichtung der Stadtfrau und der beiden Tiere im endzeitlichen Gericht Gottes (Offb 18,1–24; 19,11–21).

Bei der Dämonisierung Roms bleibt die Offenbarung freilich nicht stehen, sondern entwickelt positive Gegenbilder zu den dämonisierten Gestalten. Dem Tier von Offb 13 steht seit Offb 5 das Lamm, das „wie geschlachtet“ erscheint, gegenüber, und der Stadtfrau Babylon von Offb 17f. die neue Stadt, das himmlische Jerusalem Gottes in Offb 21,1–22,5.¹¹⁰ Das Dämonische wird zusehends von den Heilsgrößen überlagert und schließlich durch diese ersetzt. Damit zeigt die Offenbarung in der Gestalt des Lammes eine alternative, nicht im Tod endende Beziehung als erstrebenswert auf und sie eröffnet in der Gottesstadt einen Lebensraum,¹¹¹ der die endliche Enge Roms weit übertrifft. Schöpferisch gestaltet Johannes ein neues Weltbild für seine Adressaten, das er der römischen Kultur gegenüberstellen kann.

3. Eine historische Perspektive: Die Schattenseiten der römischen Leitkultur

Die globale Verteufelung der römischen Kultur fordert unsere historische Kritik. Die Dämonisierung wird dieser Kultur in der Komplexität ihrer politischen, sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Strukturen keineswegs gerecht. Historische Analysen müssen hier notwendig quellenkritisch differenzieren. Aber immerhin bietet die Offenbarung, als historische Quelle aus dem Milieu einer unterprivilegierten Minderheit gelesen, Möglichkeiten zu solcher Differenzierung.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Strategie der Dämonisierung als Form kultureller Auseinandersetzung in der geistigen Welt der Offenbarung – und zwar sowohl im Blick auf lateinische Schriftsteller als auch auf frühjüdische apokalyptische Literatur –

¹¹⁰ Das Tier erscheint als Anti-Lamm; dazu A. Satake, Offb (s. Anm. 50) 293f.; H. Giesen, Offb (s. Anm. 50) 300f. Dass das himmlische Jerusalem als Gegenbild zur Stadtfrau Babylon fungiert, machen besonders die Eingangs- und Schlusswendungen der jeweiligen Darstellung deutlich, die sich auffällig entsprechen: Offb 17,1–3a und 21,9–11; 19,9f. und 22,6–9. Dazu A. Satake, ebd. 317.342.

¹¹¹ Dazu B. R. Rossing, *The Choice between Two Cities. Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse* (HTS 48), Harrisburg (PA) 1999.

wesentlich gesellschaftsfähiger war, als dies heute der Fall sein kann. Zwei Perspektiven der Offenbarung auf die prägende Kultur ihrer Zeit scheinen mir abschließend für ein historisches Bild interessant zu sein – und können zugleich Ansatzpunkte für eine Hermeneutik bilden:

(1) Die Offenbarung dokumentiert auch die Schattenseiten der mit Kaiserkult und wirtschaftlichem Wohlstand verbundenen Erfolgs- und Aufsteigermentalität. Nicht nur die Christen, sondern weite Teile der Bevölkerung lebten in relativer Armut und hatten beschränkte Möglichkeiten zur Teilhabe an den wirtschaftlichen Erfolgen.¹¹² Deviante Minderheiten konnten Ausgrenzung, Misstrauen und manchmal sogar Gewalt erfahren.¹¹³ Die Perspektive einer solchen Minderheit, die sich sonst selten in der literarischen Überlieferung Roms niedergeschlagen hat¹¹⁴ und die quer zur gängigen Rhetorik und Lebensweise der römischen Elite steht, ist durch die Offenbarung bezeugt.

(2) Die Offenbarung erhebt eine politische Gegenstimme. Ihre Strategie der Dämonisierung spiegelt die zentralistische Machtkonzentration und den Anspruch einer globalen politisch-religiösen Weltdeutung, die für das römische Prinzipat charakteristisch sind. Im weiteren Kontext einer römischen Kulturtheorie, die die Gegenwart als heilvollen Höhepunkt einer langen geschichtlichen Entwicklung beschreibt – artikuliert z. B. in der Konzeption eines Goldenen Zeitalters¹¹⁵ –, interpretiert die Offenbarung in apokalyptischer Tradition die Gegenwart diametral entgegengesetzt als Tiefpunkt der politischen Entwicklung, an dem nur noch die totale Neuschöpfung durch Gott Heil bringen kann. Dahinter steht kein intellektueller Kulturpessimismus, sondern die soziale Erfahrung

¹¹² Ein Großteil der Bevölkerung im Römischen Reich dürfte nur knapp über dem Existenzminimum gelebt haben; vgl. *H. Kloft*, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 106–110; *M. Mann*, *Geschichte der Macht*, Bd. 2: *Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung* (Theorie und Gesellschaft 20), Frankfurt a. M. 1994, 24–45; *E. W. Stegemann/W. Stegemann*, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart ²1997, 70–80.249–271.

¹¹³ Zu einem sozialkritischen Rom-Bild in der gegenwärtigen Forschung vgl. *N. Elliott*, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis (MN) 2008, 27f. Anders *C. Ando*, *Ideology* (s. Anm. 79) 67.

¹¹⁴ Auch in der römischen Elite erwachte ein kritischer Diskurs gegenüber übertriebenem Luxus, Genusssucht und Verweichlichung; hier werden dagegen allerdings die alten römischen Tugenden wie Einfachheit des Lebensstils und persönliche Bescheidenheit gestellt. Beispiele bei *H. Kloft*, *Wirtschaft* (s. Anm. 82) 70–72.77f.

¹¹⁵ Zum Goldenen Zeitalter als Funktion politischer Weltdeutung vgl. *S. Schreiber*, *Weihnachtspolitik* (s. Anm. 78) 25–62; zur aktischen Ära – der Zeitrechnung nach Oktavians Sieg bei Aktium – vgl. *W. Leschhorn*, *Antike Ären. Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros* (Hist. Einzelschriften 81), Stuttgart 1993, 426.

einer Gruppe, die als Minorität, als sozialer Fremdkörper eine alternative Sicht der römischen Errungenschaften entwickelt hat, die sonst weitgehend im Dunkel der Geschichte verschwunden ist.

„Innerkirchlich“ ist hinter der Offenbarung eine Spannung sichtbar geworden, die als nahezu konstitutiv für die gesamte Kirchengeschichte erscheint: Die einen nehmen die Prinzipien der zeitgenössischen Gesellschaft auf (die Nikolaiten), die anderen sorgen sich um die ewige Wahrheit (Johannes). Die Frage bleibt bis in die aktuelle Richtungsdiskussion innerhalb der katholischen Kirche: Sollen wir auswandern aus der Welt, uns scharf abgrenzen? Oder sollen wir in das Gespräch mit der Welt eintreten, uns verständlich machen und so in die Welt hinein wirken? Die Antwort des Johannes ist eine prophetisch zugespitzte, aufrüttelnde Antwort. Sie macht eine Problematik deutlich, die untrennbar zur Geschichte der Kirche gehört. Die einzige Antwort ist sie im Kanon des Neuen Testaments nicht geblieben; sie kann es auch heute nicht bleiben.