

Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12): zur Wiederentdeckung eines Mythos

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2007. "Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12): zur Wiederentdeckung eines Mythos." *New Testament Studies* 53 (3): 436–57.
<https://doi.org/10.1017/s0028688507000227>.

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/>



Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12): Zur Wiederentdeckung eines Mythos

STEFAN SCHREIBER

Universität Münster, Kath.-Theol. Fakultät, Johannisstr. 8–10, D-48143
Münster, Deutschland

Various interpretations have been offered to identify the woman of Rev 12, attributed with the sun, the moon, and twelve stars: Mary, Israel, or the church, or a combination of the items church and eschatological Israel. My article tries first to detect tradition historically the semantics of the sign of the woman in labour and her newborn son and arrives at the conclusion that it represents a new eschatological beginning in Israel. Then a reader-oriented approach shows the possibility of a recipient familiar with the hellenistic constructions of society to view Rev 12 as a Christian myth, narrated with elements of well-known hellenistic myths, for example, that of Telephos or of Isis/Osiris. The comparison leads to the conclusion that Rev 12 functions to induce its readers to be aware of their own eschatological identity in contrast to the identity of their social environment and to engage consciously in a cultural conflict.

Zahlreiche ikonographische Umsetzungen des Textes Offb 12 identifizieren die erzählte Frauengestalt selbstverständlich mit Maria, der Himmelskönigin. So weiß es die katholische Tradition seit dem Ende des 4. Jh.¹ Die Deutung basiert auf einem allegorisierenden Prinzip, das jeder Erzählgestalt eine reale Entsprechung zuordnet. Die moderne Exegese lehnt diese Deutung größtenteils² ab: Zu Maria passen weder die Motive von Flucht und Verfolgung noch die Erwähnung der

1 Eindeutig belegt bei Epiphanius von Salamis († 403). Vgl. P. Prigent, *Apocalypse 12: Histoire de l'Éxégèse* (BZGSE 2; Tübingen: Mohr, 1959) 28–30. Zum (dogmen)geschichtlichen Hintergrund dieser Deutung H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT; Regensburg: Pustet, 1997) 272. – Eine Auswahl aus der Kunstgeschichte bietet F. van der Meer, *Apokalypse: Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst* (Freiburg i.Br.: Herder, o.J. [1978]).

2 Eine Ausnahme bildet z.B. M. Gruber, 'Wer ist die apokalyptische Frau? Eine Interpretation von Offb 12,1–17', *Oleum laetitiae, FS für B. Schwank* (ed. G. Brüske, B. Schwank; Münster: Aschendorff, 2003) 407–18, die Offb 12 als 'prophetisch-eschatologische Relecture der Urgeschichte in Gen 3' (412, Original kursiv) liest, wobei die Frau die Menschheit, die durch den Messias erlöst ist, symbolisch repräsentiere (411); doch am Ende führt ihre kanonisch geprägte Lektüre zu 'einer weiteren symbolisch-typologischen Auslegung der apokalyptischen Frau auf die individuelle Mutter des Messias, Maria' (417), zur 'Symbolgestalt der durch die Kindgeburt erlösten Stamm-Mutter' (416).

‘übrigen aus ihrem Geschlecht’ am Ende des Kapitels (12.17). Das allegorisierende Prinzip ist damit freilich nicht aufgegeben. In den Vordergrund tritt aber die Frage nach dem religions und traditionsgeschichtlichen Hintergrund, nach der Herkunft der Bildwelt. Die Vielfalt der Sprachmuster erschwert die Identifizierung der Frauengestalt.

1. Wer ist die Sternenfrau?

Nachdem die Offenbarung in zwei Siebenerreihen – sieben Siegel und sieben Posaunen wirken strukturbildend – endzeitliche Ereignisse, Plagen und Schrecken geschildert hat (6.1–11.19), wird nun eine Standortbestimmung erforderlich, die die tieferen Gründe der Ereignisse aufdeckt. Die Erzählstruktur von Offb 12 ist einfach wiederzugeben, weil der Text ganz linear erzählt. Sie besteht aus drei Szenen.

1. Szene (12.1–6): Eine gebärende Frau am Himmel wird durch einen roten Drachen mit kosmischer Unheilsmacht bedroht, der das Neugeborene fressen will. Der neugeborene Sohn wird jedoch zu Gottes Thron entrückt und damit vor dem Anschlag bewahrt. Die Frau flieht in die Wüste, wo sie ernährt wird.
2. Szene (12.7–12): Unvermittelt tritt der Engel Michael auf den Plan, und es entsteht eine himmlische Schlacht zwischen dem Heer Michaels und dem Heer des Drachen. Der Drache, der Satan, unterliegt und wird vom Himmel auf die Erde geworfen. Eine Himmelsstimme in der dramatischen Funktion eines Chores deutet das Ereignis: Gottes Herrschaft ist *jetzt* angebrochen.
3. Szene (12.13–17): Auf der Erde setzt sich die Verfolgung der Frau durch den Drachen fort. Schließlich entlädt sich der Zorn des Drachen gegenüber den ‘übrigen aus ihrem Geschlecht’ – die Sternenfrau hat also noch andere Kinder!

Mit Maria verbunden oder unabhängig von ihr wurde die Frau als die Kirche verstanden. Jürgen Roloff z.B. spricht von der ‘endzeitlichen Heilsgemeinde’, der Kirche, die ‘Erbin’ der alttestamentlichen Verheißungen und ‘nunmehr in die Rechte Israels eingetreten’ sei.³ Das Kind wird allgemein mit dem Messias identi-

3 J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18; Zürich: Theologischer Verlag, ³2001) 126 (vgl. 124). Vgl. H. Gollinger, *Das Große Zeichen von Apokalypse 12* (SBM 11; Würzburg: Echter, 1971) (himmlische und irdische Wirklichkeit der Kirche); E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung: Vision einer gerechten Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994) 104 (‘messianische Gemeinschaft’); A. Vögtle, ‘Mythos und Botschaft in Apokalypse 12’, *Tradition und Glaube, FS für K. G. Kuhn* (ed. G. Jeremias, H.-W. Kuhn, H. Stegemann; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 395–415 (403: ‘die als Idiogramm für die Christengemeinde verstandene Frau’; vgl. 397, 401, 414). A. K. Siew, *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses: A Chiastic Reading of Revelation 11.1–14.5* (LNTS [= JSNT.S] 283; London: T. & T. Clark, 2005) 149–64 deutet sowohl Frau als auch Kind als ‘symbols for the corporate people of God, the church’, wobei himmlischer und irdischer Status der Kirche repräsentiert seien (164). A. M.

fiziert, mit dem die messianische Zeit anbricht, oder speziell mit Jesus Christus, oder es wird noch genauer an Christi irdische Geburt (bzw. seine Erhöhung) gedacht.⁴ Aber weder geht der Messias aus der Kirche hervor, noch wurde Jesus sogleich in den Himmel entrückt. Hermeneutisch ist der im Hintergrund stehende Kirchenbegriff problematisch, der von einer klaren Identität als Kirche in göttlicher Grundlegung und Vollmacht ausgeht. Das wird besonders deutlich, wenn Roloff die Kirche 'als von Gott gesetzte heilsgeschichtliche Größe' und damit als unzerstörbar beschreibt und sie in 12.17 vom gefährdeten 'Geschick der einzelnen Gläubigen' unterschieden sieht (133). Zu bedenken ist, ob um diese Identität in der geschichtlichen Situation der Offenbarung nicht gerade erst *gerungen* wird.

Daher votieren Pablo Richard und Marlis Gielen für eine Deutung der Frau als Israel.⁵ Die Mutterrolle dem Messias gegenüber und die symbolische Zwölfzahl sprechen dafür. Nicht recht deutlich wird freilich, welche Bedeutung den angeschriebenen Gemeinden in dieser Konstellation zukommt.

Weil keine der genannten Deutungen glatt aufgeht, suchen die meisten Ausleger heute die Verbindung: Die Frau repräsentiere das als Einheit verstandene Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes, das wahre Israel in seiner Bestimmung als Gottesvolk, aus dem der Messias kommt, und zugleich die ver-

Schwemer, 'Prophet, Zeuge und Märtyrer: Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum', *ZThK* 96 (1999) 320–50, hier 341 versteht die Frau als Kirche, das Kind als 'die zu Gott entrückten Märtyrer'. P. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 378, 384–6 sieht die Frau als die Kirche, die Geburt des Kindes als Tod/Erweckung/Erhöhung Christi, der in seiner Gemeinde quasi 'geboren' wird.

⁴ Z.B. J. U. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes: Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12* (WMANT 93; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001) 55–65; M. Gielen, 'Satanssturz und Gottesherrschaft (Offb 12): Das Verhältnis von Macht und Religion in der pragmatischen Konzeption der Johannesoffenbarung', *Liebe, Macht und Religion, Gedenkschrift für H. Merklein* (ed. M. Gielen, J. Kügler; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2003) 163–83, hier 176–7; 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: Francke, 1997) 191–8, 231. Auf 'Erhöhung und Inthronisation' deutet Schüssler Fiorenza, *Offenbarung*, 103. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19; Gütersloh: Gütersloher, 1995) 235 bezieht auf die 'eschatologische Funktion des Christus'. Noch weiter geht Gruber, 'Frau', 415: 'das gesamte Christusgeschehen, das (...) sich in der messianischen Geschichte der Kirche fortsetzt'. P. Richard, *Apokalypse: Das Buch von Hoffnung und Widerstand* (Luzern: Ed. Exodus, 1996) 153 denkt an Golgota. Gollinger, *Zeichen*, 170 versteht die Geburt des Kindes allgemeiner 'als Anbruch der messianischen Gerichts und Heilszeit'.

⁵ Richard, *Apokalypse*, 152–3; Gielen, 'Satanssturz', 177–8 (179 Hinweis auf die endzeitliche Semantik); Ulland, *Vision*, 179–87, 231 (mit Unschärfen; die Nachkommen seien dann auf die Kirche zu deuten: 230); (für die Quelle) R. Bergmeier, 'Altes und Neues zur Sonnenfrau am Himmel (Apk 12): Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1–17', *ZNW* 73 (1982) 97–109, hier 106–7; und bereits J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse* (Bonn: Hanstein, 1942) 118, 124–5.

folgte Kirche. Vertreter sind z.B. Eduard Lohse, Ulrich B. Müller und Heinz Giesen.⁶ Die neueste Dissertation zum Thema, die Jürgen Kalms 2001 vorlegte, spricht vom eschatologischen Gottesvolk, das die Christen 'in seiner neuen Identität *post Christum natum*' verkörpern (107, kursiv im Original). Die Zugehörigkeit ist also an Christus gebunden. Diese Deutung kann die Kontinuität zu Israel wahren und etliche Einzelzüge der Bildwelt integrieren. Ihre Problematik wird aber deutlich, wenn Kalms wenige Seiten vorher schreibt: 'Die *himmlische Frau* steht für die Kirche, die mit Zion identifiziert wird. Die übrigen ihrer Nachkommen sind die einzelnen Christen – diese Einzelnen sind durch den Drachen bedroht, wissen sich aber zugehörig zur Gesamtheit, welche dem Zugriff des Drachen entzogen ist' (97–8, kursiv im Original). Man sucht Israel und findet doch wieder die Kirche! Müller kann sie als *wahres* Israel bestimmen,⁷ und nach Giesen wandelt sich durch das Christusergebnis 'das alte in das neue Israel', das 'neue und wahre Israel', wobei die Kirche als das 'wahre Volk Gottes', dessen Bestand Gott sichert, von den einzelnen Christen, denen diese Zusicherung fehlt, zu unterscheiden sei.⁸ Die Kirche erscheint über ihre Glieder hinaus als theoretische Abstraktion göttlicher Erwählung und Bestandsgarantie. Wieder steht also der Kirchenbegriff in der Diskussion, und es besteht die Gefahr, diesen auf christlicher Vereinnahmung und Abwertung Israels (als Heilsgröße *sui generis*) aufzubauen.

Sehen wir jedoch von diesem anachronistischen Kirchenbegriff ab, so finden wir die Antwort auf die Ausgangsfrage in der Tradition Israels.

2. Die beiden Zeichen und die Tradition Israels

Die beiden Hauptakteure – die Frau und ihr Opponent – werden in Offb 12.1, 3 jeweils als 'Zeichen' / σημεῖον eingeführt.⁹ Zeichen wollen gedeutet sein und

6 E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1993) 70; Müller, *Offenbarung*, 230–1, 233; Giesen, *Offenbarung*, 274–5. – D. E. Aune, *Revelation 6–16* (WBC 52B; Nashville: Word, 1998) 712 (vgl. 689, 691, 707) differenziert traditionsgehistorisch: Die ältere (jüdische) Form des combat myth symbolisiere Israel/den Messias, die christliche Gestalt Maria bzw. die Kirche/Jesus Christus.

7 Müller, *Offenbarung*, 230–1, 240–1.

8 Giesen, *Offenbarung*, 281, 275; vgl. 295; dahinter stehe der christliche Anspruch, 'die wahren Juden zu sein' (273–4). R. Kampling, 'Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs? Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung', *Theologie als Vision: Studien zur Johannesoffenbarung* (ed. K. Backhaus; SBS 191; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001) 121–50, hier 147–8 betont die *Einheit* von Israel und Kirche; damit entgeht er zwar einer christlichen Abwertung Israels, doch bleibt das Verhältnis letztlich ungeklärt und der Begriff 'Kirche' problematisch.

9 Interessant ist am Begriff σημεῖον in der Offenbarung, dass er im Singular Zeichen am Himmel meint, die offenbar die Bedeutung einer bestimmten Wirklichkeit signalisieren,

zum Verstehen führen. Erzähltechnisch werden die zwei Zeichen zuerst statisch vorgestellt, bevor sie in der Handlung lebendig werden.

Kap. 12 geht unmittelbar aus 11.15–19 hervor.¹⁰ Dort wird beim Klang der siebten Posaune die endzeitliche Herrschaftsübernahme Gottes verkündet. Am Ende steht eine Epiphanie Gottes im himmlischen Tempel, bei der Lade des Bundes.¹¹ Die 'Frau' von Kap. 12 ist demnach Bestandteil der endzeitlichen Beziehung JHWHs zu seinem erwählten Volk Israel.

Das Zeichen der Frau ist durch Identitätsmerkmale Israels charakterisiert: Der Kranz von zwölf Sternen zeigt Israel in königlicher Würde, als Siegerin;¹² die Planeten Sonne und Mond deuten die besondere Erwählung Israels an, denn auch im Traum Josefs in Gen 37.9 verneigen sich Sonne, Mond und elf Sterne vor Josef.

Die Gestalt der Frau¹³ selbst steht traditionell für Israel, wobei sich die Belege besonders in der prophetischen, aber auch der apokalyptischen Literatur finden:

- Jerusalem wird als 'Tochter Zion' bezeichnet (Jes 1.8; Jer 4.31; 6.23; 4 Esr 9.38–10.24).¹⁴
- Israel oder Jerusalem gilt als Ehefrau JHWHs (Hos 2.4–22; Jer 3.1–3, 6–10, 20; Jes 54.1, 5–6; 62.4; Ez 16.8–43) – damit deutet sich auch der 'Vater' des Kindes an!

während im Plural Zeichen auf Erden genannt sind, mit denen Menschen zum Bösen verführt werden. Singular: 12.1, 3; 15.1 (sieben Engel mit den letzten Plagen). Plural: 13.13, 14 (Zeichen des zweiten Tieres, Funktion der Verführung); 16.14 (Zeichen der dämonischen Geister, die die Könige der ganzen Welt zum letzten Kampf versammeln); 19.20 (Zeichen des falschen Propheten, Verführung, Bezug zu 16.14).

10 Vgl. Kalms, *Sturz*, 14. Aune, *Revelation*, 661–2 versteht 11.19 als Einleitung zu Kap. 12. – Die in Offb 11.15, 18 angekündigte Königsherrschaft Gottes bekräftigt: Die 'kleinen' Gemeinden werden nicht in den Strömen der Politik, der gesellschaftlichen Trends untergehen!

11 Es bestehen klare Verbindungslinien zwischen 11.19 und 12.1: Beide Verse blicken ἐν τῷ οὐρανῷ, beide schildern mit der Verbform ὡφθῆ eine Erscheinung, beide Erscheinungen beinhalten Identitätsmerkmale Israels (in 11.19 Tempel, Lade des Bundes, in 12.1 die Zwölfzahl). Gegen Roloff, *Offenbarung*, 121, nach dem vor 12.1 'ein tiefer Einschnitt' liegt; vgl. Müller, *Offenbarung*, 225 (Einheit 12.1–14.20); NA²⁷ setzt eine Leerzeile vor 12.1 – das stärkste Gliederungssignal in dieser Ausgabe.

12 Vgl. den Stern als Herrscher- und Königssymbol; dazu M. Küchler, 'Wir haben seinen Stern gesehen . . . (Mt 2,2)', *BiKi* 44 (1989) 179–86. Aune, *Revelation*, 681 sieht die Sterne als Abbild des Zodiak. Der 'Kranz' symbolisiert den (endzeitlichen) Sieg, vgl. Offb 2.10; 3.11; 6.2; ferner 1 Kor 9.25; 2 Tim 4.8; Jak 1.12; 1 Petr 5.4.

13 Zur atl Tradition der Frau als Gottesvolk vgl. das Material bei Kalms, *Sturz*, 34–49. Eine 'Außenperspektive' bieten die nach 70 von römischer Seite geprägten *Iudaea capta*-Münzen, die eine besiegte Frauengestalt zeigen.

14 Auch 2 Kön 19.21; Ps 9.15; Jes 10.32; 12.6; 16.1; 52.2; 62.11; Klgl 1.6; 2.1, 4, 8, 10, 13, 18; 4.22; Mich 1.13; 4.13; Zef 3.14; Sach 2.11, 14; 9.9. – Zu Zion als Mutter vgl. Jes 49.21; 50.1; 56.1; Jer 20.12; Hos 4.5.

- Die Wehen der Frau bzw. ihr Schreien in Wehen sind Vorboden des Gerichts (Jer 4.31; 6.24; 13.21; 22.23; 30.6; vgl. Jes 13.8; 26.17–18; 66.6–18; Mich 4.9–10; *äth.Hen.* 62.4; 1QH 11.6–18). Frühchristlich bezeichnen die Wehen Bedrängnisse als Begleiterscheinungen der Endzeit (1 Thess 5.3; Mk 13.8; Röm 8.22) – sie gehen vorüber und künden etwas Großartiges an.

Beschrieben ist Israel im Angesicht des eschatologischen Gerichts. Dominiert wird das Bild jedoch von der Geburt eines Kindes – viermal wird in 12.1–5 das Verb *τίκτω* 'gebären' gebraucht; das Kind signalisiert die Verheißung eines Neuanfangs in Israel. Auch das Geburtsmotiv ist in der Tradition Israels verankert:

- Jes 7.14 verweist auf eine junge Frau, die schwanger ist und einen Sohn gebären wird, der den Namen 'Immanuel' erhält; in der LXX wird diese Konstellation als *σημεῖον* bezeichnet!
- In Jes 9.5–6 ist ein Kind geboren als Herrscher auf dem Thron Davids, der eine unbegrenzte Zeit des Friedens aufrichten wird.
- Nach Jes 66.7–8 gebiert die Stadt-Frau Zion einen Sohn,¹⁵ noch ehe ihre Wehen voll einsetzen; Freude über das neue Leben in der Stadt ist die Folge; im Kontext (V.6) war vom Lärm aus dem Tempel die Rede (vgl. Offb 11.15–19).
- In Ex 1.15–2.10 geschieht die Geburt des Mose unter Bedrohung durch den Pharao; diese Geburt setzt den Beginn des Exodus, der Rettung Israels aus Ägypten.¹⁶ Josephus baut die Bedrohung des Mose-Kindes weiter aus, z.B. durch die für den Pharao bedrohliche Vorhersage der Geburt eines Israeliten, der Ägyptens Vorherrschaft brechen wird (Jos. *Ant.* II.205–227).¹⁷
- In den christlichen Geburtsgeschichten Lk 1–2 und Mt 1–2 bedeutet die Geburt des Jesus-Kindes einen Neuanfang in der Geschichte Israels. Lukas zeichnet das Kind als verheißenen königlichen Retter, Matthäus folgt dem Erzähltypus Ankündigung, Verfolgung und Rettung des 'Königskindes'.¹⁸ Beide Autoren zitieren bzw. alludieren Jes 7.14 (Mt 1.23; Lk 1.31).¹⁹

15 Jes 66.7 LXX καὶ ἔτεκεν ἄρσεν erinnert an Offb 12.5: καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν.

16 Beachte die Exodus-Anspielungen in Offb 12.6, 13–16.

17 Vgl. später *Midrasch ShemR* 1.22. – Eine Variation des Motivs von der gefährdeten Geburt bietet z.B. der in *Sib.* 3.132–41 erzählte Mythos von der Geburt des Zeus durch Rhea, die von Titanen bedroht war.

18 Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I* (EKK I/1; Düsseldorf: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 52002) 126–7.

19 Vgl. auch Joh 16.21 die Geburtswehen, dann die Freude über das Kind, was mit Kreuz und Auferweckung Jesu zusammenhängt und die Gegenwart der bedrängten Gemeinde als begonnene Endzeit charakterisiert. – *Test.Jos.* 19.8–9 ist wahrscheinlich christlich bearbeitet (J. Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* [JSHRZ 3/1; Gütersloh: G. Mohn, 1974] 129) und scheidet daher als Vergleichstext aus.

Auch in der hellenistischen Welt kann ein Kind einen Neuanfang bezeichnen: Vergils 4. Ekloge preist einen neugeborenen Sohn, mit dem die *aurea aetas* beginnt, als politischen Hoffnungsträger am Ende des Bürgerkriegs,²⁰ und Plutarch überliefert die Sentenz: 'Denn ein Säugling ist das Symbol des Werdens ...' (τό μὲν γὰρ βρέφος γενέσεως σύμβολον ...; *Is.Os.* 32).

Der neugeborene Sohn wird durch die Bestimmung in Offb 12.5 identifiziert: 'weiden wird er alle Völker mit eisernem Stab'. Das Zitat aus Ps 2.9 LXX weist ihn als Messias aus.²¹ Von ihm wird traditionell erwartet, dass er sich machtvoll gegen die Feinde Israels – hier das römische Imperium – durchsetzen wird.

Eine *erste These* lässt sich festhalten: *Die gebärende Frau symbolisiert den eschatologischen, messianischen Neubeginn Gottes mit Israel. Dieser ist Konsequenz von Gottes Bundestreue und Erwählung.* Das bedeutet: Die Gemeinden sollen sich als *Teil Israels* verstehen, als endzeitliche messianische Gruppe in Israel. Das ist entscheidend für das 'Kirchenbild' der Offb!

Doch gegen diesen Neubeginn regt sich Widerstand. Dafür steht das zweite Zeichen: der Drache. In Offb 12.9 wird er durch analoge Namen eindeutig bestimmt als 'alte Schlange' (man denke an die Paradieses-Schlange), Teufel und Satan.²²

Der Drache ist aus antiken Mythen, aber auch in der jüdischen Tradition bekannt. Das Meeresungeheuer Leviathan als Verkörperung der Chaosmacht wird in der LXX mit 'Drache' (δράκων) übersetzt (Ps 74.13–14; Hiob 7.12; 40.25 [mit Beschreibung in 40.25–41.26]; Am 9.3; Jes 27.1). Mit der Anwendung der Drachenfigur im politischen Bereich werden der ägyptische Pharao (Ez 29.3; 32.2; vgl. Ps 74.13–14) und König Nebukadnezar (Jer 51.34 MT = 28.34 LXX) negativ konnotiert; in *Ps.Sal.* 2.25 steht der Drache für den Römer Pompeius.

Die äußere Erscheinung – feuerrot, sieben Köpfe, zehn Hörner,²³ sieben Diademe; fegt Sterne vom Himmel²⁴ – charakterisiert den Drachen als machtvoll, eine Herrschergestalt, doch zugleich auf Zerstörung und Vernichtung aus. Er bedroht das Neugeborene, den Neuanfang. Die endzeitliche Überwindung des Drachen sagt das Motiv vom Himmelskampf aus, das wir besonders aus der

20 Wohl um 40 v.Chr.: Frieden von Brundisium und Ehe zwischen Antonius und Octavia.

21 Das Syntagma greift auch *Ps.Sal.* 17.23–24 zur Beschreibung des Messias auf. In Offb 19.15 findet es Verwendung für den endzeitlichen Reiter auf weißem Pferd, der 'das Wort Gottes' heißt, in Offb 2.27 kollektiv für die 'Überwinder'.

22 Zu den biblisch-frühjüdischen Hintergründen vgl. Kalms, *Sturz*, 134–42.

23 Die sieben Köpfe des Tieres von Offb 17 werden auf die sieben Hügel und sieben Könige Roms gedeutet (17.9–11); die Verbindung des Tieres zum Drachen stellt 13.1–4 her. Zu den zehn Hörnern vgl. Dan 7.7, 24.

24 Zu diesem Motiv vgl. Dan 8.10.

Kriegsrolle von Qumran kennen: Michael, der Engel Israels,²⁵ kämpft als Auftakt der Endzeit mit seinem Engelheer gegen Satan und dessen Heer.²⁶ Auch die Jesus-Tradition in Lk 10,18 spielt auf dieses Motiv an.²⁷

Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herabstürzen.

Der Drachensturz stellt die grundlegende himmlische Voraussetzung für die gänzliche, d.h. auch auf Erden wirksame Vernichtung des Bösen in Offb 19,11–20,10 dar.

3. Ein Perspektivenwechsel

Methodologisch betrachtet, bin ich bislang *traditionsgeschichtlich* vorgegangen. Die meisten Forscher schlagen heute diesen Weg ein²⁸ und stehen dabei in bewährter Tradition: Bereits Hermann Gunkel (1862–1932), Mitbegründer der ‘Religionsgeschichtlichen Schule’, erklärte Offb 12 in seinem bahnbrechenden Werk ‘Schöpfung und Chaos’ von 1895²⁹ auf dem Hintergrund religionsgeschichtlicher Vorbilder. Das Hauptaugenmerk der Religionsgeschichtlichen Schule liegt dabei auf der nicht-jüdischen Antike, und so greift auch Gunkel auf den paganen Mythos zurück.³⁰ Ein traditionelles Erzählschema wird als gestalt-

25 Michael besitzt (kriegerische) Gewalt über die Völkerengel (Dan 10,13, 20–21) bzw. abgefallenen Engel (*äth.Hen.* 9–10); er steht seinem Volk in den endzeitlichen Bedrängnissen bei (Dan 12,1).

26 1QM 9,10–16; 17,5–8; *äth.Hen.* 20,5; Jud 9. Zum Ende des Satan vgl. ferner *Ass.Mos.* 10,2; Hiob 23,29; 50,5. In *Test.Dan.* 5,10–13 schlägt Gott selbst Beliar in der endzeitlichen Schlacht. – Die Formulierung οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν in Offb 12,8 wird bei der Schilderung des Weltgerichts in 20,11 aufgegriffen; sie verdankt sich Dan 2,35 LXX. – Der Himmelskampf erinnert an die mythologische Vorstellung des Kampfes der Götter gegen die Giganten, der Ordnung und Lebensmöglichkeiten garantiert; bekannt ist die Darstellung am Pergamon-Altar (s.u.).

27 Dazu M. Theobald, ‘Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen . . . Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20’, *BZ* 49 (2005) 174–90; D. Rusam, ‘Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10,18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium’, *NTS* 50 (2004) 87–105 (historisch skeptisch).

28 Kalms, *Sturz*, 204 präferiert programmatisch die traditionsgeschichtliche Interpretation der Offb gegenüber einer zeitgeschichtlichen.

29 H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895, ²1921).

30 Gunkel beruft sich konkret auf den akkadischen Schöpfungsmythos *Enuma eliš*, der u.a. einen Drachenkampf enthält (*Schöpfung und Chaos*, 171–398); vgl. C. Nanz, “‘Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder . . .’ (Offb 12,10): Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung’, *Theologie als Vision: Studien zur Johannesoffenbarung* (ed. K. Backhaus; SBS 191; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001) 151–71, hier 160–1. – Die definitorische Zuweisung der ‘Religionsgeschichte’ an *pagane* und der ‘Traditionsgeschichte’ an *jüdisch-christliche* Überlieferung, die noch P. Busch, *Der gefallene Drache: Mythenexegese am*

gebend für Offb 12 betrachtet. Viele neuere Ausleger dagegen³¹ sehen wenig oder keinen Einfluss des Mythos und betonen den *jüdischen* Hintergrund. Das *Verhältnis* von paganem und jüdischem Einfluss bleibt freilich ungeklärt.

Ich schlage an dieser Stelle einen methodologischen Perspektivenwechsel vor: Sehen wir nun von der Verfasserseite des Textes ab und wenden uns der möglichen Wahrnehmung und somit den Hörerinnen und Hörern im 1. Jh. zu. Sie rezipieren den Text in ihrer vertrauten Lebenswelt und Kultur, mit ihren Erfahrungen und ihrem Wissensstand. Die Rezipierenden besitzen eine konstitutive Rolle beim Prozess des Textverstehens. Dieser Einsicht wird eine *rezeptions-geschichtliche* Auslegung gerecht, die die kulturellen Alltagserfahrungen einbezieht. Damit öffnet sich die Frageperspektive: Nicht nur die *Herkunft*, sondern auch die *Wirkung* und *Funktion* des Textes kommen in den Blick. Die Voraussetzung für eine sachgemäße Einschätzung dieser Wirkmöglichkeiten bilden Kenntnisse über den zeitgeschichtlichen Ort und die relevante Kultur der Adressaten.

4. Der geschichtliche Ort der Offenbarung des Johannes

Bei der Offenbarung handelt es sich um einen apokalyptischen Rundbrief an sieben christliche Gemeinden im Zentrum Kleinasien, in den Städten Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea (Offb 1.11). Sie waren durch das antike Straßennetz untereinander gut erreichbar. An diese sieben Gemeinden richtet die Offenbarung sieben Sendschreiben (Offb 2.1–3.22). Als plausible Arbeitshypothese für die zeitliche Einordnung der Schrift kann das Ende der Regierung des römischen Imperators Domitian gelten, also die 90er Jahre des 1. Jh.

Die beiden Städte Pergamon und Ephesus werden die Ausgangsorte meiner Überlegungen bilden, weil sie eine konkrete Situierung gesellschaftlicher Kommunikationsmuster erlauben. Dafür steht ausreichend Quellenmaterial aus beiden Städten zur Verfügung.

Entscheidend ist, dass die angeschriebenen Christen in Kleinasien täglich mit der hellenistischen Kultur ihrer Welt konfrontiert waren. Die christliche Gruppe

Beispiel von Apokalypse 12 (TANZ 19; Tübingen: Francke, 1996) 3–5 vertritt (er fordert freilich 14–20 die Beachtung von Transmissionsprozessen von der paganen Welt zu den ntl Autoren), ist m.E. zugunsten eines weiteren Begriffs von 'Traditionsgeschichte' aufzugeben, der geprägte Sprach- und Vorstellungsmuster verschiedener Herkunft und Form umfasst.

³¹ Busch, *Drache*, 79–81; Kalms, *Sturz*, 113–205. Ulland, *Vision*, 178–233 sammelt pagane und atl-jüdische Einflusslinien; die mythologischen Anspielungen dienten dazu, die universale, kosmische Relevanz des Christusgeschehens hervorzuheben (231–2 u.ö.). Aune, *Revelation*, 713 interpretiert als Apologie: 'traditional Greek stories are shown to validate important aspects of the Christian gospel'.

in der Stadt Pergamon beispielsweise hatte ständig das architektonische Ensemble der Akropolis mit großen Tempeln und Altären vor Augen – als eindrucksvolles Symbol der Dominanz hellenistischer Kultur und Gesellschaft. Vielleicht spielt die Offenbarung selbst in 2.13 auf dieses Zentrum hellenistischer Kultur an, wenn sie vom ‘Thron des Satan’ in Pergamon spricht.³² Was sich auf der Akropolis konzentrierte, prägte den Alltag in der Stadt: Bei der Arbeit, beim Einkaufen, bei gesellschaftlichen Anlässen, bei Festen (Kalender!), selbst innerhalb des Hauses (z.B. Hausgötter/Laren) begegnete der Christ der hellenistischen Kultur und ihren Symbolen. Und diese Kultur war attraktiv, sie lädt zur Übernahme und Identifikation ein; sie war die Basis für das gesellschaftliche Leben. Damit tritt sie freilich in Konkurrenz zum Selbstverständnis der christlichen Gemeinden und trägt die Gefahr der ‘Abwerbung’ in sich.

Die Begründung für diese Kultur in Pergamon stellt der große Zeus-Altar (der heute im Berliner Pergamon-Museum in einer Rekonstruktion wieder lebendig wird) in beeindruckenden Bildfolgen dar.³³ Der Altar vermittelt eine kulturpolitische Semantik: Um das gesamte Fundament herum verläuft eine Darstellung der sogenannten ‘Gigantomachie’, des Kampfes der Götter gegen die Giganten, der Ordnung gegen das Chaos, der griechischen Kultur gegen die Barbaren. Die göttliche Garantie dieser Ordnung liegt in ihrer *Herkunft* begründet; davon erzählt der kleinere Fries im Innenbereich. Die erhaltenen Fragmente zeigen die Geschichte von Telephos.³⁴

5. Die Welt des Mythos: Telephos und Isis

5.1 *Der Telephos-Mythos*

Telephos, unehelicher Sohn der Königstochter Auge und des Halbgottes Herakles, ist bereits bei seiner Geburt in Gefahr. Das Orakel in Delphi hatte nämlich den Vater der Auge, König Aleos, vor den Nachkommen seiner Tochter gewarnt. Aus Furcht setzt Auge den kleinen Telephos im Gebirge aus. Die unkeusche Auge lässt der König in einem Nachen auf das offene Meer hinaus-

32 Man kann auch spezifischer (unter Verweis auf Offb 13.2) an ein Heiligtum des Kaisers (H.-J. Klauck, ‘Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung’, *Bib* 73 (1992) 153–82, hier 160–1) oder den großen Altar denken.

33 Der Altar wurde vor der Mitte des 2. Jh. v.Chr. in Pergamon dem Zeus und der Athena geweiht. Die erhaltenen Fragmente wurden im späten 19. Jh. aus den Ruinen der antiken Stadt Pergamon gegraben und zu Beginn des 20. Jh. in Berlin rekonstruiert; vgl. *Der Pergamonaltar* (ed. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz; Mainz: von Zabern, 2004) (Text von H. Heres und V. Kästner); W. Radt, *Pergamon: Geschichte und Bauten einer antiken Metropole* (Darmstadt: Primus, 1999) 11–15, 168–80.

34 Der Telephos-Fries wurde 1997 nach umfassenden Restaurierungen neu geordnet; leider sind die etwas über 1,5 m hohen Marmorplatten nur sehr fragmentarisch erhalten (*Der Pergamonaltar*, 20, 59–69).

treiben. Doch der Wille der Götter ist stärker: Wunderbar wird Auge gerettet – ein Delphin bringt sie ans rettende Ufer; in Pergamon wird sie den Kult der Athena gründen. Auch Telephos bleibt am Leben: Eine Löwin säugt ihn, bis ihn sein Vater findet. Der Held Telephos kämpft in verschiedenen Schlachten und besteht die Abenteuer des Lebens. Am Ende des Frieses mündet die Geschichte des Gottessohnes Telephos in die kultische Gegenwart in Pergamon: Kultgründungen in Pergamon werden ins Bild gesetzt, vermutlich besonders der Kult des Dionysos, der eng mit dem Herrscherhaus verbunden war; man sieht die Errichtung eines Altars, der ein zentrales Heiligtum repräsentiert.

Der Gründerheros von Pergamon sichert als Ahnherr die göttliche Abkunft des Königshauses, das sich über Telephos auf Herakles zurückführt.³⁵ Die Kulte der Athena und des Dionysos praktizieren und aktualisieren die Verbindung zur göttlichen Welt, die die gesellschaftliche und politische Ordnung garantiert.

Die Erzählung des Telephos-Frieses spielt in der Welt des Göttlichen, der Vorzeit, und begründet zugleich die kulturelle Wirklichkeit in Pergamon. Es handelt sich – religionswissenschaftlich gesprochen – um einen 'Mythos'. Der Mythos lässt sich durch drei Merkmale charakterisieren: 1. Er gehört in die Welt der Götter und Heroen. 2. Er findet außerhalb der Zeitlichkeit statt. 3. Er bedeutet Wirklichkeitsverwandlung (nicht bloß Abbildung), indem er eine kreativ-kritische Kraft freisetzt.³⁶ Daher ist der Mythos auch nicht ungeschichtlich, sondern zielt selbst auf 'Geschichte', auf die Gestaltung einer bestimmten Wirklichkeit und auf kulturelle Prägung, sofern 'Kultur' in einem umfassenden Sinne das Ganze der typischen Lebensformen und Interaktionen einer Gemeinschaft meint, die tragende Werte, ein Weltbild und ein Ethos repräsentieren und Ausdruck eigener Identität sind.

Diese kulturstiftende Funktion des Mythos aus der über-weltlichen Wirklichkeit ist wichtig, weil sie die gesellschaftliche und politische Ordnung stabilisiert. Der Kult bildet diese göttliche Ordnung ab. Im kollektiven Bewusstsein

35 Zu Inhalt und Funktion des Telephos-Mythos vgl. Radt, *Pergamon*, 23–4, 177–8; *Der Pergamonaltar*, 59–69.

36 Dazu D. Baltzer, 'Entmythisierung oder Re-vision des Mythos als Herausforderung religiöser Sprachlehre alttestamentlicher Fachdidaktik', *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, FS für H.-P. Müller* (BZAW 278; Berlin/New York: de Gruyter, 1999) 65–87, hier 73–5. Zur Definition auch Roloff, *Offb*, 123; Richard, *Apokalypse*, 150 (Mythos als 'eine Form der Organisation und Gestaltung von Realität im Bewusstsein' des Volkes). Zum religionswissenschaftlichen Mythos-Verständnis K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002) 115–18. In einem anderen Sprachsystem könnte man von der funktionalen Wahrheit des Mythos sprechen: H.-P. Müller, 'Mythos in der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11)', *EvErz* 40 (1988) 6–18, hier 12–13. Eine althistorische Perspektive stellt die Funktion eines *exemplum* im Mythosbegriff heraus; vgl. F. Graf, 'Mythos', *DNP* 8 (2000) 633–50. – Zur philosophischen Bewertung des Mythos in der Antike jetzt M. Meiser, 'Neuzeitliche Mythosdiskussion und altkirchliche Schriftauslegung', *NTS* 52 (2006) 145–65.

einer gesellschaftlichen Gruppe findet Organisation und Strukturierung der erfahrenen Realität statt. Für die Menschen wird einsichtig: Wir wissen, woher wir kommen, was unsere Grundlage ist, wer wir sind. Die sozialgeschichtliche Bedeutung des Mythos liegt also darin, dass er Sinn und corporate identity vermittelt und so das Zusammenleben gestaltet.

In hellenistischer Zeit sammelten und kommentierten Gelehrte solche Mythen; sie wurden aktualisiert und erzählt und blieben – nicht zuletzt durch ikonographische Darstellungen – im kollektiven Bewusstsein präsent. Damit wird aber auch die Aneignung des Mythos gesteuert. Weil Mythen durch Erzählen angewendet und ausgelegt werden, besitzt die Erzählgemeinschaft erhebliche Bedeutung für das Verstehen des Mythos. Die Weltsicht, die Normen einer gesellschaftlichen Trägergruppe setzen sich im kollektiven kulturellen Bewusstsein durch – Identität wird verbindlich, 'Abweichungen' werden ausgegrenzt.

Moderne Beispiele mythischer Elemente innerhalb der Gesellschaftskonstruktion sind ideologisch überhöhte kollektive Leitbilder, wie wir sie in den Bereichen Politik und Sport, Technik und Wissenschaft, Mode und Kunst antreffen. Eine marketing-technische Instrumentalisierung geht damit einher, z.B. im 'Mythos' dauerhafter Jugendlichkeit in der Mode oder des Urkampfes von Gut und Böse in Vorabendserien des Fernsehens.

5.2 *Plutarchs De Iside et Osiride*

Eine antike Reflexion des Mythos unternimmt Plutarch zu Beginn des zweiten Jahrhunderts. Er wählt den prominenten Isis-Mythos als Gegenstand. Ein konkretes Beispiel für die Verbreitung des Isis-Kults bietet die Stadt Ephesus; an die dortige Gemeinde ist das erste Sendschreiben in Offb 2.1–7 gerichtet. Wir wissen von Isis-Kulten in Ephesus z.B. durch Münzen aus den Jahren 88–48 v.Chr., auf denen der Kopfschmuck der Isis erscheint, und durch Abbildungen der Isis auf kultischen Öllampen; vielleicht existierte sogar ein Isis-Tempel.³⁷ Besonders ausgeprägt dürfte die Isis-Verehrung in Mysterienkulten gewesen

³⁷ Dazu R. Schwindt, *Das Weltbild des Epheserbriefes: Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie* (WUNT 148; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 99–100. Umfassende Materialpräsentation zu ägyptischen Kulten in Ephesus bei G. Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus* (EPRO 73; Leiden: Brill, 1978) 16–86 (20, 27, 69–71 Cistophoren; 69 Öllampen; 27–32 Dionysos-/Isis-Tempel). Man verehrte die ägyptischen Götter auch in Pergamon, wie der (wohl unter Hadrian errichtete) Tempel dieser Götter belegt; dazu Radt, *Pergamon*, 200–9. Zur Ausbreitung der ägyptischen Kulte in hellenistischer und römischer Zeit R. Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis: Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart/Leipzig: Saur, 2001) 121–46; J. Assmann, 'Isis bei den Griechen', *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum* (ed. H.-P. Müller, F. Siegert; MJSt 5; Münster: Lit, 2000) 29–45; M. Bommas, *Heiligtum und Mysterium: Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten* (Sonderbände der Antiken Welt; Mainz: von Zabern, 2005).

sein.³⁸ Der Isis-Mythos war offenbar ein bedeutender Bestandteil der Lebenswelt, in der die Christen in Ephesus Offb 12 lasen.

Eine zusammenhängende Darstellung des alten ägyptischen Isis-Mythos verdanken wir erst Plutarch. In seiner Schrift *De Iside et Osiride* unternimmt er eine religionsphilosophische Deutung des Mythos.³⁹

Die Story (Is.Os. 12–21 = Mor. 355d–359d). Bereits im Mutterleib begehrten die Geschwister Osiris und Isis einander und zeugten Horus. Verfolgt wird hier Osiris: Nachdem die Geschwister erwachsen geworden sind, setzt ihr Bruder und Opponent Typhon den Osiris in einer Truhe auf dem Nil aus und lässt diese ins Meer treiben. Isis findet die Truhe am Königshof in Byblos (Phönizien), wo sie, eingewachsen in einen Baumstamm, als Säule verbaut war, und gewinnt sie zurück. Nun kann Isis Trauer um Osiris halten. Erneut entdeckt Typhon die Truhe, diesmal zerstückelt er die Leiche des Osiris in 14 Teile und zerstreut diese. Isis sucht die Leichenteile wieder zusammen und bestattet sie einzeln. Schließlich kämpft Horus, trainiert von seinem toten Vater Osiris, der dazu aus dem Totenreich zurückkehrt, gegen den Widersacher Typhon in einer viele Tage dauernden Schlacht und überwindet ihn am Ende.

Zerstückelung des Osiris, Suche der Isis, Wiederherstellung des Leichnams, Kampf des Horus gegen Typhon bzw. Seth sind Motive eines prominenten ägyptischen Mythos.

38 Der Befund, dass von der späten Republik bis um die Mitte des 2. Jh. n.Chr. keine Inschrift den Isiskult in Ephesus belegt, während danach eine neue Blütezeit der offiziellen Verehrung einsetzt, legt die Vermutung nahe, dass sich die Verehrung in der Zwischenzeit auf Mysterien konzentrierte – über deren Vollzüge bewahrt auch Plutarch Geheimhaltung. Vgl. Schwindt, *Weltbild*, 100, der jedoch an Verehrung im 'intim-häuslichen Bereich' denkt. Belegt sind Isismysterien für das 2. Jh. durch die Ephesiaca des Xenophon von Ephesus, einen mysterienhaften Isis-Roman unter dem Decknamen der Artemis (dazu Merkelbach, *Isis regina*, 335, 347–63), und allgemein durch das Isisbuch des Apuleius (*Met.* XI; dazu H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I* [KStTh 9/1; Stuttgart: Kohlhammer, 1995] 116–18; Merkelbach, *Isis regina*, 266–303; Assmann, 'Isis', 37–9, 43–5). Diodor I.20.6; 21.1, 6; 22.7; 23.2; 27.6 spielt im 1. Jh. v.Chr. auf Osiris(/Isis)-Mysterien an.

39 Text: Plutarch, *Drei religionsphilosophische Schriften. Griechisch-deutsch* (ed. H. Görgemanns unter Mitarbeit von R. Feldmeier und J. Assmann; Sammlung Tusculum; Düsseldorf: Artemis und Winkler, 2003). Dazu T. Hopfner, *Plutarch: Über Isis und Osiris* (2 vols.; MOU IX/1.2; Prag: Olms, 1940/41); J. Gwyn Griffiths, *Plutarch: De Iside et Osiride* (Cardiff: Univ. of Wales, 1970); P.R. Hardie, 'Plutarch and the Interpretation of Myth', *ANRW II/33.6* (1992) 4743–87; Merkelbach, *Isis regina*, 252–65; J. Dillon, *Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch* (PhAnt 89; Leiden: Brill, 2002) 223–37. Die verschiedenen Typen der Deutung, die Plutarch anführt, fasst H.-J. Klauck, "'Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten' – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie', *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (ed. ders.; WUNT 152; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 3–53, hier 20 bündig zusammen. Zur Genese des Isis-Mythos vgl. ders., *Umwelt I*, 112–13. – Grundzüge der Mythos-Story kennt auch Diodor I.21.2–5.

tischen Mythos,⁴⁰ den Plutarch hier aufgreift. An der Doppelung der Anschläge gegen Osiris lässt sich erkennen, dass Plutarch dabei konkurrierende Fassungen verbindet.

Die Reflexion: Plutarch klassifiziert die Erzählung als μῦθος/Mythos (11–12) und reflektiert über Wesen und Bedeutung des Mythos. Die Ereignisse sind nicht wirklich und wörtlich so geschehen, sondern eher in einem vergleichenden, abbildenden Sinne gemeint (11). Plutarch fordert seine Leser zum rechten Verstehen auf, er entwickelt eine Mythen-Hermeneutik. Für ihn

ist der Mythos hier und jetzt das Erscheinungsbild eines Logos, das unser Denken auf etwas anderes hin lenkt/ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἐμφασίς ἐστιν ἀνακλῶν ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν (20).

Er veranschaulicht den Gedanken am Beispiel des Kultes, bei dem z.B. Opferriten auf das Traurige, Finstere hinweisen (20). Die kulturstiftende Funktion des Mythos begegnet im Referat des Plutarch (13):⁴¹

Als König habe Osiris die Ägypter sogleich von ihrem hilflosen und tierhaften Dasein befreit, ihnen den Anbau von Feldfrüchten gezeigt, Gesetze gegeben und sie gelehrt, die Götter zu ehren. Später habe er die ganze Welt durchzogen, um sie zu befrieden; er habe dabei ganz selten Waffen gebraucht, sondern die meisten Menschen mit Überredung, durch Wort und durch Gesang und Musenkunst aller Art bezaubert und für sich gewonnen. Darum hätten die Griechen den Eindruck, er sei mit Dionysos gleichzusetzen.

Landwirtschaft, Politik und Religion werden vom Mythos in ihrer kulturellen Ausprägung begründet. Besonders betont ist die friedliche, auf Rhetorik und Kunst basierende Lebensweise. Die *interpretatio Graeca* des Osiris als Dionysos⁴² macht die Übernahme des ägyptischen Mythos in der griechisch geprägten Kultur einsichtig. Plutarch kennt die Begründung eines Kulturideals mit dem Osiris-Mythos!

Das soziale Abgrenzungspotential des Mythos wird in einer Deutung sichtbar, die Plutarch erwähnt: Dort wird der Opponent Typhon mit 'Fremden' abwertend

⁴⁰ Dazu J. Bergman, *Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien* (HR[U] 3; Uppsala: Berlingska, 1968); Merkelbach, *Isis regina*, 3–22; Busch, *Drache*, 75–8.

⁴¹ Vgl. auch die Isis-Inschrift von Kyme, die Isis Ordnung der Schöpfung und Kulturstiftung zuschreibt. Text: UUC II 96–7; M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (SubEpi 12; Hildesheim: Olms, 1985) Nr. 1. Dazu Merkelbach, *Isis regina*, 113–19; Klauck, *Umwelt I*, 114. – Die Kulturbringer-Funktion des Osiris steht im Mittelpunkt der Darstellung bei Diodor I.14–20: Landwirtschaft, Gesetzgebung, Städtebau, Götterkulte, Technik, Weinbau, Musik, Verwaltung; daran ist auch Isis beteiligt (I.14.1–4; 27.4); in I.26.6–8 stellt Diodor eine Verbindung zum Motiv der 'Gigantomachie' her.

⁴² Plutarch *Is. Os.* 28, 34–35; vgl. Horus – Apollon ebd. 12. Zu Osiris/Dionysos vgl. auch Herodot *Hist.* II.123, 156; Diodor I.13.5; 15.6; 23.7; 25.2.

in Verbindung gebracht. Typhon sei sieben Tage lang auf einem Esel aus der Schlacht geflohen und habe danach die Söhne Hierosolymos und Iudaios gezeugt (31). Eine Abwertung jüdischer Identitätsmerkmale – der Siebentagewoche, des Exodus, Jerusalems – wird laut. Mit kritischem Unterton bemerkt Plutarch, dass hier jüdisches Proprium in den Mythos hineingezogen wurde.

Plutarch weiß auch um die kultätiologische Funktion des Mythos, wenn er die Vielzahl der Osiris-Heiligtümer mit den einzelnen Leichenteilen in Verbindung bringt (18, 20–21).

Wichtig ist, dass der Mythos in Mysterienkulten einen konkreten 'Sitz im Leben' aufweist und durch Erzählungen, Riten und Bilder im Alltag der Menschen präsent war.⁴³ Wiederholt verweist Plutarch auf konkrete Vollzüge innerhalb der Mysterienkulte des Osiris (21, 25, 28) bzw. der Isis (2–3, 27), ohne dabei Einzelheiten zu verraten. Nur einmal deutet er Schneiden von Holz, Zerreißen von Leinen und Ausgießen von Trankspenden an (21). Die genauen Riten bleiben in der Arkandisziplin der Mysterienkulte verborgen. Der Mythos besitzt damit sowohl für die Kultur der Gesellschaft insgesamt als auch für das Leben der einzelnen Menschen in den Fragen und Nöten ihrer Alltagswelt Bedeutung, denn in den Mysterienvollzügen erhalten die Eingeweihten durch religiöse Erfahrungen Anteil am Geschick der Gottheit und Hilfe. Die Suche und das Leiden der Isis fanden laut Plutarch Aufnahme in die 'hochheiligen Einweihungsriten', und Isis 'stiftete damit Lehren der Frömmigkeit und Trost für Männer und Frauen in ähnlichen Nöten' (Is.Os. 27). Und nach Diodor (I.25.2–6) werden Isis Heilkraft und 'Mittel gegen den Tod' zugeschrieben.

6. Offb 12 als Mythos?

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum in der religionsgeschichtlichen Exegese seit Hermann Gunkel ein antiker Mythos als Erklärungsfolie für Offb 12 herangezogen wird.⁴⁴ Meist verweist man auf die

43 Zur gesellschaftlichen Präsenz der Mythographie verweist Diodor I.23.8 auf das Theater: 'Dann aber übernahmen Mythographen und Dichter diese Abstammungslegende und füllten damit die Theater: So festigte sich dieser Glaube bei der Nachwelt und wurde unverrückbar' (Übers. G. Wirth/O. Veh).

44 W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906) 350–6 brachte den ägyptischen Isis/Osiris-Mythos ins Gespräch. Vgl. A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HThR.HDR 9; Missoula, Mont: Scholars, 1976); Aune, *Revelation*, 667–74, 712; J. W. van Henten, 'Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13', *SBL Seminar Papers* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994) 496–515, hier 497–505; M. Karrer, 'Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung', *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS für J. Becker* (BZNW 100; Berlin/New York: de Gruyter, 1999) 391–417, hier 405–6; Müller, *Offenbarung*, 243–5; Vögtle, *Mythos*; Lohse, *Offenbarung*, 70, 72–3; Roloff,

(Plutarch vorausgehende) ältere ägyptische Form des Isis-Mythos, da dort als Opponent der rote Drache Seth⁴⁵ erscheint, der das Horus-Kind verfolgt und später von Horus getötet wird. Die Ikonographie der *Isis lactans*, die das Horus-Kind stillt, erfährt freilich gerade in griechisch-römischer Zeit weite Verbreitung und trägt einen Bildzug dieses ägyptischen Mythos weiter.⁴⁶ In der griechischen Variante treten die Göttin Leto, der Drache Python und das Kind Apollon in einer ähnlichen Handlungskonstellation auf.⁴⁷

Der Vergleich mit den genannten Mythen erbringt jedoch nur eine Ähnlichkeit einzelner Elemente und Handlungssequenzen – das bedrohte Kind, die Drachengestalt, die Farbe rot,⁴⁸ die große Schlacht, die verfolgte Frau. Johannes greift also Erzählzüge auf, die typisch für das kulturelle Muster des Mythos sind, ohne aber einen *bestimmten* Mythos aufzunehmen oder zu imitieren!

Dies lässt sich durch ikonographische Motivvergleiche veranschaulichen. Die Mehrdeutigkeit einzelner Motive wird an der Ikonographie der Isis gut sichtbar. Diese wird häufig als Himmelskönigin, als Isis Urania, dargestellt, die die

Offenbarung, 123–6; Richard, *Apokalypse*, 151–2; B. Witherington, *Revelation* (NCBC; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003) 164–6; Schüssler Fiorenza, *Offenbarung*, 102–3. Zur älteren Forschung Busch, *Drache*, 28–35. Gegen Aufnahme des Mythos Giesen, *Offenbarung*, 295–9; Prigent, *Commentary*, 368–70, 381, 388; Busch, ebd. 79–81 (wegen fehlender hellenistischer Rezeption des Motivs von der Geburt des Horus – vgl. dagegen die *Isis lactans*); beim Drachenkampf-Motiv hält Busch eine Anknüpfung an den Isis-Mythos jedoch für denkbar (ebd. 151–3). Einen (atl-jüdisch vermittelten) kanaaniäischen Mythos als Hintergrund erwägt Nanz, 'Hinabgeworfen', 163–7.

45 Die Gleichsetzung Typhon – Seth nennt Plutarch *Is.Os.* 41. Auch im Telephos-Mythos spielt ein Drache (Radt, *Pergamon*, 177–8) bzw. eine große Schlange (*Der Pergamonaltar*, 65, 69) eine Rolle: Er verhindert in letzter Minute die eheliche Vereinigung zwischen Telephos und seiner Mutter Auge, die aus Unkenntnis der Verwandtschaft angebahnt wurde.

46 Dazu Assmann, 'Isis', 35–7; Merkelbach, *Isis regina*, 17–18 und Abb. 103–5; die Mutterrolle der Isis hält Diodor I.27.4 fest.

47 Vgl. Hygin *Fabulae* 140; Euripides *Iph.Taur.* 1234–51; Lukan *Bell.Civ.* V.79–81; Lukian *Dialogi marini* 10. Herodot *Hist.* II.156 stellt die Verbindung zu Isis her. In die Forschung eingebracht wurde der Leto-Mythos von A. Dieterich, *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (Leipzig: Scientia, 1891) 117–22; präferiert von Yarbro Collins, *Combat Myth*, 67, 83. – Einige Forscher wie Müller, *Offenbarung*, 241–5 gehen noch einen Schritt weiter und rekonstruieren auf literarkritischem Weg eine Quelle (12.1–5, 14–16*), die hinter Offb 12 stehe und eine jüdische Fassung dieses Mythos biete; vgl. Aune, *Revelation*, 664–6, 712–13; Yarbro Collins, *Combat Myth*, 101–55; Lohse, *Offenbarung*, 73; Bergmeier, 'Altes und Neues'. Bezeugt ist diese Fassung freilich nirgends. Ältere literarkritische Versuche führt Busch, *Drache*, 22–4 an.

48 Auch Plutarch erwähnt die rote Farbe des Typhon (*Is.Os.* 22, 30–32), ordnet freilich den Esel als Tier zu (30–31, 50), einmal auch Krokodil und Flusspferd (50). Auch die Identifizierung mit Sternbildern spielt eine Rolle, z.B. Isis – Hund, Horus – Orion (21–22), Typhon – Sonne, Osiris – Mond (41).

Ordnung des Kosmos gewährleistet.⁴⁹ Aber auch Artemis, die berühmte Stadtgöttin von Ephesus, die dort mit Festen, einem groß angelegten Tempelzentrum, in Kult und Mysterien verehrt wird, kann als kosmische Königin mit astraler Symbolik ausgestattet werden: mit Mondsichel bzw. mit einzelnen Tierkreisbildern.⁵⁰ Apuleius identifiziert in seinem Isis-Buch Isis mit Artemis, spricht sie als *regina caeli* an (*Met.* XI.2) und legt ihr Attribute einer Himmelskönigin bei (XI.5, 7, 23–24).⁵¹ Übrigens wurde auch die Dea Roma, die für das römische Imperium steht, mit Astralsymbolik dargestellt.⁵²

Damit lässt sich eine *zweite These* formulieren: *Johannes erzählt einen eigenen Mythos und wendet damit die Funktion des Mythos, kulturelle Identität zu konstruieren und die eigene kulturelle Erfahrung zu erklären, für die Adressatengemeinden in Kleinasien an.*

Anders als Plutarch benutzt Johannes nicht den Begriff $\mu\hat{\omicron}\theta\omicron\varsigma$,⁵³ sondern setzt mit zwei 'Zeichen' ein. Aus diesen entsteht eine fiktionale Handlung, die irgendwo zwischen Himmel und Erde spielt, also zur göttlichen Welt gehört, und erst allmählich ihren Ort auf Erden findet.⁵⁴

49 Vgl. Hölbl, *Zeugnisse*, 25–6 (mit Anm. 73–4), 64; Merkelbach, *Isis regina*, 97; Schwindt, *Weltbild*, 95; Aune, *Revelation*, 680–1; Apuleius *Met.* XI.4 beschreibt Luna und Sterne auf dem nachtschwarzen Mantel der Isis. Plutarch *Is.Os.* 43 deutet eine Identifizierung der Isis mit dem Mond an. Diodor I.25.1 identifiziert Isis (unter anderem) mit Selene; er stellt sie als Königin und Herrin der Erde vor und erkennt ihren Ort am Himmel (Hundsgestirn) (I.27.1–2, 4).

50 Zur astralen Ikonographie der Artemis Ephesia vgl. R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (EPRO 35; Leiden: Brill, 1973) 405 (Fazit); Mond: 59, 72–4, 307–8 (36–7); Tierkreis: 70–2 (410).

51 Identifizierung Isis – Artemis auch bei Isidoros von Narmuthis I.18 (1. Jh. v.Chr.). Zur Artemis Ephesia vgl. Schwindt, *Weltbild*, 103–34. Gilt Artemis als Schwester des Apollon, ist sie Bestandteil des Mythos um Leto, Apollon und den Drachen Python. Der Mythos dürfte in Ephesus bekannt gewesen sein; zu entsprechenden Zeugnissen vgl. Yarbro Collins, *Combat Myth*, 70–1, 245–61; van Henten, 'Dragon Myth', 499; Schwindt, *Weltbild*, 89, 120. Zurückhaltend Giesen, *Offenbarung*, 296–7; R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (BZNW 80; Berlin/New York: de Gruyter, 1996) 113–14 erwägt eine Deutung der Sternenfrau von Offb 12 als Artemis-Parodie.

52 Die Dea Roma erscheint auf Münzen als Himmelskönigin, zusammen mit Domitian. In Kleinasien galt das Kind der Dea Roma als Weltenretter, als Inkarnation des Sonnengottes Apollon; vgl. Schüssler Fiorenza, *Offenbarung*, 103; Vögtle, 'Mythos', 402–3. In Pergamon existierte seit 29 v.Chr. ein Tempel zusammen für Augustus und die Dea Roma; vgl. Radt, *Pergamon*, 44–5. Eine Münzprägung der Jahre 41/42 aus Pergamon zeigt einen Tempel mit der Aufschrift ROM(ae) ET AVG(usto) (RIC P 131, Nr. 120 [Pl. 17]).

53 Im New Testament nur 1 Tim 1.4; 4.7; 2 Tim 4.4; 2 Petr 1.16.

54 So die Ortsangaben: 'am/im Himmel' 12.1, 3, 7, 8, 10, Thron Gottes 12.5; 'Erde' 12.6, 9, 13–17; die Verbindung artikuliert der 'Chor' in 12.12: Freude im Himmel – Wehe der Erde. – Wenn Kalms, *Sturz*, 32 von einer 'Projektion' irdischer Ereignisse (Offb 12.1–6 spiele auf der Erde; ebd. 27, 40) spricht, allegorisiert er zu stark.

Die Semantik dieses Mythos wird durch folgende vier Elemente bestimmt, wobei gemäß der Pragmatik des Mythos Verbindungen zur aktuellen Lebenswelt der Christen in Kleinasien erkennbar werden:

1. Der Anbruch der vom Gott Israels erwarteten Endzeit ist *jetzt* geschehen.⁵⁵ Erkennbar ist dies an der gebärenden 'Frau Israel', am messianischen Sohn⁵⁶ und am Hinauswurf des Satan aus dem Himmel.
2. Die Gegenwart, die angebrochene Endzeit, ist durch Phänomene des Übergangs charakterisiert, die in Form von Exodus-Typologie vermittelt werden: Verfolgung in der Wüste, Flucht auf Adlerflügeln, Ernährung, Flutwelle und deren Aufnahme durch die Erde.⁵⁷ Die Zeitangaben in 12.6, 14 (1260 Tage bzw. dreieinhalb Zeiten) sind identisch und bezeichnen eine halbe, also unvollendete (Jahr-)Woche – Zeit des Übergangs; in Dan 7.25; 12.5 stehen die dreieinhalb Zeiten für die letzte, notvollste Zeit vor dem Ende, ausgelöst durch den Fremdherrscher Antiochos IV. Epiphanes. Die negativen sozialen Erfahrungen der Gemeinden können als Bestandteil des christlichen Sinnzusammenhangs bewusst integriert werden.
3. Die Handlung besitzt einen erzählerischen Überschuss: das zum Thron Gottes entrückte Kind, von dem nicht weiter die Rede ist. Am Ende jedoch wird diese Erzähllinie wieder aufgegriffen – in den übrigen aus dem Geschlecht der Frau, also den Geschwistern des Sohnes, die somit zur Familie Gottes gehören. Die Zugehörigkeit zur Mutterfigur und zum messianischen Sohn begründet Identität.

In Offb 19.15 erfüllt sich die Verheißung der endzeitlichen messianischen Durchsetzung aus 12.5, indem wiederum Ps 2.9 in Bezug auf den Reiter auf einem weißen Pferd, der 'das Wort Gottes' heißt, zitiert wird. Aber auch die

55 Vgl. die temporale Markierung ἄρτι/jetzt zu Beginn des Hymnus Offb 12.10. – Gielen, 'Satanssturz', 181 differenziert dagegen zwischen *sachlichem* (schon jetzt im Himmel) und *zeitlichem* (noch ausstehend auf Erden) Anbruch der Gottesherrschaft, verschoben durch eine kurze Frist.

56 Die Entrückung schafft – im Sinne frühjüdischer Tradition (z.B. Henoch) – die Voraussetzung zur Übernahme einer eschatologischen Aufgabe; vgl. Giesen, *Offenbarung*, 282–3. Nach Offb 3.21 sitzt der Menschensohn zusammen mit Gott auf seinem Thron.

57 Ex 14.8: Verfolgung durch den Pharao. – Ex 19.4; Dtn 32.11 (vgl. 4Q504 Fr. 6.7–8): Israel wird 'wie auf Adlerflügeln' aus Ägypten in die Wüste geführt. – Ex 16: Manna; Dtn 32.13–14: Gott nährte Israel. – Ex 14.16, 26; 15.4–5, 12: Schilfmeererzählung, aufgenommen in Jes 51.9–11, wo Ägypten mit einem Drachen verglichen wird (angedeutet Ps 74.13–14); zum Pharao als Drachen vgl. auch Ez 29.3; 32.2; Anspielung in Jer 46.7–9. Zur Exodus-Motivik Kalms, *Sturz*, 88–96. – D. Treacy-Cole, 'Women in the Wilderness: Rereading Revelation 12', *Wilderness, FS für F. Young* (LNTS [= JSNT.S] 295; London: Clark, 2005) 45–58 erklärt die Frau aus Offb 12 in Analogie zur Gestalt der Hagar in Gen 16, 21. Zwar klingen auch in der Hagar-Erzählung Exodus-Motive an, doch bleibt der Fokus viel zu eng.

bis zum Ende Getreuen, die Siegenden, werden an der messianischen Durchsetzung Anteil erhalten: In 2.27 wird ihnen die Gerichtsverheißung von Ps 2.9 zugesprochen.

4. Am Ende der Erzählung bekämpft, 'bekriegt' der Drache die Kinder der Sternenfrau. Dennoch spricht der Hymnus vom 'Siegen' (ἐνίκησαν, V.11): Weil der Satan, der Ankläger vor Gott (Hiob 1.9–11; Sach 3.1), entmachtet ist, steht keine Verurteilung im Endgericht zu befürchten.⁵⁸ Zwei 'Instrumente' führen zum Sieg: das Blut des Lammes – womit die Befreiung (1.5), der Freikauf (5.9) durch Christus symbolisiert ist;⁵⁹ und das Wort des Zeugnisses⁶⁰ – d.h. die aktive, verpflichtende Überzeugung und öffentliche Artikulation christlicher Identität. Die gesamte Erzählstruktur gibt den Christen Recht: Der Drache verliert jeden Einzelkampf – gegen das Kind, Michael und die Frau –, was als Präjudiz für den Alltagskampf der Christen auf Erden gelten soll.

Damit leistet der Mythos eine Konfrontation kultureller Bilder. Er stellt die alltäglich erfahrene Übermacht der hellenistischen Kultur in Frage. Ein neues, christlich geprägtes Bewusstsein verändert das soziale Verhalten, das sich nicht länger von der dominierenden Kultur beherrschen lässt. Das betrifft die Gemeindepraxis im Gegenüber zu den beliebten Mysterienkulten⁶¹ ebenso wie die politische Position, wie ein ikonographischer Vergleich zeigen kann: Das Kind, das zu Gottes Thron entrückt wird, steht für eine andere Art von Herrschaft als das Kind, das eine Münze des römischen Imperators Domitian abbildet: Der (bereits als Kind verstorbene) Sohn Domitians sitzt als kosmischer Herrscher auf der

58 Die sachliche Verbindung der Nachkommen von 12.17 zu den im Himmel verklagten Brüdern von 12.10–11 wird über die 'Zeugnis'-Terminologie und die Verfolgungssituation hergestellt.

59 Das Blut steht für den gewaltsamen Tod; vgl. S. Schreiber, 'Das Weihegeschenk Gottes: Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25', *ZNW* 97 (2006) 88–110, hier 106 mit Anm. 78. Das Lamm lässt sich verstehen als Bild für einen unschuldig verfolgten, wehrlosen Propheten oder Frommen, der aber schließlich von Gott rehabilitiert wird, indem Gott Vergeltung an seinen Feinden übt (Jer 11.19 LXX und *Ps.Sal.* 8.23 verwenden wie Offb 12 den Begriff ἀπρίον, Jes 52.13–53.12 LXX ἀμνός). Ulland, *Vision*, 213 stellt den Motivzusammenhang unschuldiges Lamm – stellvertretendes Leiden – Blut/Opfer her. Meist wird jedoch eine typologische Deutung auf dem Hintergrund des Passalamms aus Ex 12 favorisiert; vgl. O. Hofius, 'Απρίον – Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse', *ZNW* 89 (1998) 272–81, hier 279–80; Kalms, *Sturz*, 81–2.

60 Dazu H. Roose, 'Das Zeugnis Jesu': *Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes* (TANZ 32; Tübingen: Francke, 2000).

61 Sachlich bestimmend für den Mythos von Offb 12 ist das Vorwissen der Rezipierenden um Auftreten, Sterben und Erweckung der *historischen* Gestalt Jesus von Nazaret, das mittelbar die Voraussetzung für die Aussage des Mythos in einem *geschichtlichen* Ereignis erkennt, auch wenn lediglich einzelne Elemente dieses Geschichtsereignisses bestenfalls knapp angedeutet werden.

Weltkugel und hält die Sterne in seinen Händen.⁶² Auf dieser Folie bedeutet Offb 12 auch ein politisches Gegenmodell.

In methodologischer Hinsicht verbinden sich traditions- und rezeptionsgeschichtliche Perspektive, so dass sich das umstrittene Verhältnis⁶³ der kulturellen Einflusslinien auf Offb 12 präziser erfassen lässt: Die jüdische Tradition verleiht dem Mythos von Offb 12 seine Semantik und identitätsprägende Kraft, gegenüber dem hellenistischen Mythos gewinnt er Profil und gesellschaftliche Relevanz.

7. Kulturelle Konfrontationen

Die starke Betonung der *jüdischen* Tradition und die Drastik der Bildersprache – Krieg, Kampf, Fressen, Verfolgen – lassen aufhorchen. Wie in einem Schlaglicht sehen wir einen kleinen Ausschnitt urchristlicher Geschichte am Ende des 1. Jh. in Kleinasien.

Sozialgeschichtlich betrachtet, ist Offb 12 Bestandteil einer christlichen Suchbewegung, die um den eigenen Standort, das Verhältnis von hellenistischer und jüdisch-christlicher Kultur ringt. Dabei handelt es sich in erster Linie um eine *innerchristliche* Auseinandersetzung, und der Seher benennt sogar die andere Gruppe, mit der er nicht konform gehen kann: Es sind die ‘Nikolaiten’, eine größere Christengruppe in Kleinasien,⁶⁴ deren Selbstverständnis offenbar die Integration in die Kultur der hellenistischen Gesellschaft erlaubt.⁶⁵ Die theologische Legitimation der Nikolaiten scheint im Anspruch, ‘die Tiefen des Satan

62 E. P. Janzen, ‘The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor’s Clothes’, *SBL 1994. Seminar Papers* (ed. E. H. Lovering; SBL.SP 33; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994) 637–61, Plate 1, Nr. 6, 7.

63 Kalms, *Sturz*, 119–20 erkennt eine *interpretatio Graeca* bzw. *Christiana* der Isis-Tradition in Offb 12, relativiert dies jedoch durch den Hinweis auf verschiedene andere Traditionslinien. Für Gollinger, *Zeichen*, 127 sind die Parallelen bestenfalls formal. Einen Einfluss der Isis-Tradition auf Offb 12 erkennt Busch, *Drache*, 80–1 nicht; seine eigene religionsgeschichtliche Einordnung (190–3) erscheint sehr fragwürdig, weil sie auf spätere (Freer-Logion/Codex W zum sekundären Mk-Schluss und *Test.Sal.* 20) oder fernstehende (Ate-Mythos bei Homer *Il.* XIX.85–87) Texte rekurriert – entsprechend allgemein bleiben seine Angaben zur Funktion von Offb 12 (189–90 Begründung für ‘Repressionen’ und ‘aktuelle Differenzierung der Gemeinden’; 85, 154 eine breite Leserschaft soll ‘Vertrautes wiederfinden’).

64 Sie sind namentlich für Ephesus (2.6) und Pergamon (2.14–15) bezeugt, indirekt (wegen der gleichen Charakteristika Götzenopferfleisch und Unzucht) unter dem Decknamen ‘Prophetin Isebel’ auch in Thyatira (2.20).

65 Anhaltspunkte für diese These sind die Vorwürfe gegen diese Gruppe in 2.4, 20: Unzucht (als Metapher für den Abfall von *ἡνικ* z.B. in Hos 2; Jer 3.1–4.4) meint die fehlende Distanz zur heidnischen Bevölkerung und Kultur, also ‘Anpassung’ in verschiedenen sozialen Bereichen; Götzenopferfleisch setzt die Teilnahme an Mahlfeiern im Kontext der paganen Kulte voraus, was als Identitätsmerkmal gelten muss und so Zugehörigkeit zum polytheistischen Pantheon signalisiert. Dazu Klauck, ‘Sendschreiben’, 164–70; Müller, *Offenbarung*, 96–9, 112–13; Gielen, ‘Satansturz’, 169–71.

erkannt' zu haben (2.24), noch im Text durch – eine Anspielung auf die Nichtigkeit des Kaiserkults bzw. der ganzen paganen Kultur? Dann läge keine Gefahr mehr in der 'Berührung', Abgrenzung wäre nicht mehr nötig. Eine Öffnung gegenüber der paganen Kultur vermindert mögliche 'Reibungsflächen' und erleichtert das Leben in der Gesellschaft, was nicht zuletzt auch wirtschaftlich, z.B. für Handwerker und Kaufleute, attraktiv sein musste. Verständlicherweise war diese Haltung der Nikolaiten erfolgreich.

Die Attraktivität der hellenistischen bzw. römischen Kultur stellt das zweite große Frauenbild der Offb, die verführerische Prostituierte, die Stadt-Frau Babylon als Chiffre für Rom, plastisch dar (Offb 17–18). Auffallend ist bei der Schilderung die hohe Präsenz der 'Kaufleute', die von der Frau Babylon profitierten (Kap. 18); sozialgeschichtlich enthüllt sich ein drängendes Problemfeld: die ökonomische Unterlegenheit der Christen. Die 'große Prostituierte' korrespondiert als narratives Gegenbild der großen Sternenfrau.⁶⁶

Für Johannes bedeutet die Haltung der Nikolaiten jedoch Identitätsverlust. Für ihn ist christliche Praxis nur in jüdischer Tradition denkbar.⁶⁷ Diese stellt das notwendige semantische Potential zur Selbstdefinition bereit.⁶⁸ Das wird deutlich, wenn Johannes am Ende der Texteinheit Offb 12 neben dem 'Zeugnis von Jesus' das 'Halten der Gebote Gottes' (12.17) betont.⁶⁹ Christliche Identität ist jüdische Identität im Licht des Christus-Ereignisses.

In der Wahrnehmung des Johannes liegt in der dominierenden hellenistischen bzw. römischen Kultur eine existentielle, innere Bedrohung der christlichen

66 Dabei werden bestimmte kulturelle Rollenmuster von Frauen (gender) hinter dem Text sichtbar. Diese werden aber potentiell aufgebrochen, wie die Rollen der Sternenfrau erkennen lassen: Sie ist Mutter und der Verfolgergewalt ausgeliefert, doch *zugleich* ist sie Königin und zeigt Stärke. Ein Vergleich mit den verschiedenen Rollen der Isis bietet sich an (Mutter, Heilerin, Beschützerin, Kulturbringerin, Königin).

67 Die verurteilende Bezeichnung 'Synagoge des Satans' (2.9; 3.9) beinhaltet keine theologische Abqualifizierung Israels, sondern eine Bewertung konkreter Nachbar-Synagogen in den Städten, die sich nach Meinung des Johannes dem römischen Imperium assimilieren und nicht entschieden genug abgrenzen. Vgl. Kalms, *Sturz*, 108–13; P. Hirschberg, *Das eschatologische Israel: Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung* (WMANT 84; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999) 31–127.

68 Angesichts dieser gesellschaftlichen Auseinandersetzung ist die Annahme einer ausschließlich politischen Frontstellung von Offb 12 gegen den Kaiserkult eine Engführung. So aber Kalms, *Sturz*, 122–6; van Henten, 'Dragon Myth' (der unter Benutzung der paganen Mythen eine Umkehr der Rollen erkennt – der römische Imperator sei mit dem Chaos-Drachen gleichgesetzt; zeitgeschichtliche Analogien böten Dion von Prusa *Or.* 1 und Ps.-Seneca *Octavia*, bes. ZZ. 228–41). Der Drache ist in Offb 12.9 eindeutig als *Satan* identifiziert, der Imperator (und sein Verhältnis zum Drachen) ist Thema von Offb 13.

69 Für Ulland, *Vision*, 230 ist das 'Zeugnis von Jesus letztlich höher zu bewerten' als die 'Gebote Gottes', die unter einem christlichen Prinzip zu verstehen seien. Er übersieht Syntax und Pragmatik des Textes. Aune, *Revelation*, 709–10 postuliert in christlicher Perspektive ein *ethisches* Verständnis der Gebote.

Gemeinden, die mit äußeren Bedrohungen (z.B. durch potentielle behördliche Maßnahmen) koinzidiert, aber letztlich als weitaus substantieller einzustufen ist. Daher wird der *christliche* Inhalt des Mythos wichtig, der das eigene Weltbild fundiert.

Johannes will mit dem Mythos von Offb 12 den Adressatengemeinden die Bedeutung dieser kulturellen Auseinandersetzung bewusst machen. Die Basis dafür müssen für ihn die jüdischen Wurzeln sein. Die Offb will zu dieser Auseinandersetzung *provozieren*. Das führt zu einer *dritten These*: *Die Offb ist keine 'Trotschrift',⁷⁰ sondern – zugespitzt formuliert – eine kulturelle Kampfansage, die die Zugehörigkeit zum Gott Israels und seinem Christus als Sinn-Potential bewusst machen will, als Lebensgrundlage, die so wichtig ist, dass sie es verdient, gegen die gesellschaftlich dominierende Kultur behauptet zu werden*. Die Offb führt eine Auseinandersetzung um Nähe und Distanz zur römischen Kultur. Es handelt sich dabei um eine innerchristliche Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gemeindegruppen.

Damit dokumentiert die Offb eine Bewegung christlicher Selbstdefinition am Ende des 1. Jh. Ihre Wahrnehmung der Gesellschaft ist die einer Minorität, die zum Überleben eine starke Überzeugung braucht. Die Strategie 'Identität durch Abgrenzung' ist dabei einer bestimmten gesellschaftlichen Situation und Wahrnehmung des Johannes geschuldet. Jede spätere Anwendung wird in hermeneutischer Hinsicht die gewandelten Lebensbedingungen berücksichtigen müssen. Doch weil Johannes die Sprache des Mythos spricht, bleibt er (grundsätzlich und trotz seiner Intention der Abgrenzung) für seine antike Umwelt kommunikationsfähig: Der Mythos signalisiert, dass die Christen eine Gruppe mit eigener, ernst zu nehmender kultureller Identität sind. Das kulturgeschichtliche Phänomen, eigene Identität von Abstammung, Mutterfigur, Zugehörigkeit her zu verstehen, eröffnet im modernen Gespräch der Kulturen einen potentiellen Dialograum mit anderen gesellschaftlichen Gruppen.

In der Geschichte des Christentums blieb die Konzeption des Johannes eine Randerscheinung. Seine radikale Abgrenzung musste längerfristig einer weitgehenden Übernahme griechisch-römischer Kulturelemente weichen. Die Bildung eines christlichen Kirchenbegriffs geschah an der Konzeption des Johannes vorbei. Erst im Nachhinein wurde er wieder 'heimgeholt', indem die Sternenfrau zur Chiffre für die Kirche wurde.

70 So sieht z.B. Busch, *Drache*, 195 in der Ansage des baldigen Endes in der Offb eine 'überaus tröstliche Funktion'. Vgl. Gielen, 'Satansturz', 182; Witherington, *Revelation*, 171 ('encouragement'); Prigent, *Commentary*, 369. Entsprechend ist auch keine 'Martyriumsethik' Skopus der Offb; so aber Nanz, 'Hinabgeworfen', 169–70; vgl. H. E. Lona, "'Treu bis zum Tod': Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes", *Neues Testament und Ethik, FS für R. Schnackenburg* (ed. H. Merklein; Freiburg i.Br.: Herder, 1989) 442–61; Ulland, *Vision*, 217, 333–4; Yarbro Collins, *Combat Myth*, 142.