

CHRISTOPH SCHAEFER · TÜBINGEN

BRAUT UND HURE

Die Stadt in der Johannesoffenbarung

Das Urchristentum ist durch eine auffallende Spannung gekennzeichnet: Jesus, der aus dem kleinen Ort Nazareth stammt, tritt vor allem in den Dörfern am See Genesareth auf, während er um die Städte Galiläas einen Bogen macht. Die ersten christusgläubigen Gemeinden hingegen entstehen in Städten¹, wie bereits die Apostelgeschichte anschaulich zu erzählen weiß. Der soziokulturelle Kontext antiker Städte im Römischen Reich des 1. Jh. n. Chr. kann damit für die christliche «Gründerzeit» gar nicht hoch genug veranschlagt werden und ist für das Verständnis neutestamentlicher Texte von großer Bedeutung. Der folgende Beitrag möchte dieser Spur in mehreren Schritten nachgehen: Zunächst soll knapp skizziert werden, welchen Stellenwert die Rede von der «Stadt» im Neuen Testament überhaupt einnimmt (1.), bevor dann eine einzelne Schrift ausführlich betrachtet wird, die sich der Stadt in ganz besonderer Weise widmet: die Offenbarung des Johannes (2.). Sie bietet uns mit der Gegenüberstellung der «Hure Babylon» und der «Braut Jerusalem» nicht nur ein unverwechselbares Städtepanorama (3.), sondern hat als Schlussstein des biblischen Kanons² auch eine einzigartige Stellung in der Schrift, aus der weitere Sinnkontexte erwachsen (4.).

1. Neutestamentliche Vorstädte

Wer sich für seinen neutestamentlichen Städte-Streifzug einfach vom wortstatistischen Befund leiten lässt, kann rasch einige interessante Beobachtungen zusammenstellen³: Durchgängig und einhellig wird im Neuen Testament die bekannte Vokabel πόλις verwendet, wenn eine (wie auch immer geartete) Stadt bezeichnet werden soll, ohne dass damit die gesellschaftspolitischen Merkmale der klassischen altgriechischen Stadtstaaten (πόλις),

CHRISTOPH SCHAEFER, geb. 1979, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament an der Kath.-theol. Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

auf die sich unser Politik-Begriff zurückführen lässt, eine erkennbare Rolle spielen.⁴ In den Evangelien, der Apostelgeschichte und der Briefliteratur wird die Stadt als mehr oder weniger selbstverständliche Realität vorausgesetzt, nirgendwo jedoch einer eigenen Reflexion unterzogen. Dabei zeigen die Evangelien charakteristische Unterschiede: Bei Markus und Johannes lassen sich kaum 10 Belegstellen finden, in denen eine πόλις überhaupt erwähnt wird, während Matthäus schon über 20 und der an gesellschaftlicher Relevanz besonders interessierte Lukas im Evangelium wie auch in der Apostelgeschichte jeweils etwa 40 Stellen bietet.⁵ Die von Markus (und Johannes) zu Lukas signifikant zunehmende Häufigkeit sowie die Beobachtung, dass das Stichwort «Stadt» fast nur in Erzählpassagen und kaum in Jesusworten erwähnt wird, weisen darauf hin, dass das Christentum sich zunehmend in städtischen Kontexten ausbreitete. Jesus hingegen hatte die Städte seiner Umgebung gemieden (wie z. B. Tiberias oder Sepphoris), und sein Besuch in Jerusalem, der heiligen Stadt⁶, endete mit der Kreuzigung; hier mag eine wichtige Wurzel für die spannungsreiche Beziehung zwischen Christentum und Stadtgesellschaft liegen.⁷

Auch in der Briefliteratur werden Städte und ihre Realitäten zwar vorausgesetzt, finden aber auffallend selten explizite Erwähnung. Dies gilt vor allem für Paulus, der ja bewusst in Städten missionierte und seine Briefe an Stadtgemeinden schrieb. So werden zwar häufig Themen behandelt, die mit dem antiken städtischen Leben in Beziehung stehen, etwa in 1Kor 8 Fragen zum Verzehr von Götzenopferfleisch (vgl. auch Röm 14), aber die Praxis der Stadtmission als solche spielt in seinen Briefen keine Rolle – das Stichwort πόλις taucht fast nie auf. So erwähnt er lediglich am Ende des Römerbriefs Erastos, den «Stadtkämmerer» (Röm 16, 23) und spricht im Zweiten Korintherbrief von Gefahren, denen er «in der Stadt wie in der Wüste» (2Kor 11, 23) ausgesetzt war, wobei er auch an seine Flucht aus Damaskus, der «Stadt der Damaszener» (2Kor 11, 32), denken wird. Nach einer Notiz in den Pastoralbriefen soll der Paulusschüler Titus auf Kreta «in jeder Stadt» Älteste einsetzen (Tit 1, 5), während der Jakobusbrief einen kritischen Blick auf die Stadt als Ort des Handelns und Gewinntreibens (vgl. Jak 4, 13) wirft. In 2Petr 2, 6 und Jud 7 wird knapp an das mahnende Beispiel der Städte Sodom und Gomorrha erinnert: Daran lässt sich schlaglichtartig beobachten, dass die metaphorische – und je nach Kontext positiv oder negativ besetzte – Verwendung des Stadtmotivs in den hinteren Schriften des Neuen Testaments an Gewicht gewinnt, wenngleich sie vereinzelt bereits in Jesusworten anzutreffen ist (vgl. z. B. die Rede von der «Stadt auf dem Berg» in Mt 5, 14). Einen eigenen Akzent setzt schließlich der Hebräerbrief, der von der «Stadt» ebenfalls nur im übertragenen Sinn spricht: In einem heilsgeschichtlichen Rückblick erinnert er an Abraham, der als Fremder im Land der Verheißung in Zelten wohnte, in der Erwartung der «Stadt, deren Baumeister und

Schöpfer Gott selbst ist» (Hebr 11, 10, vgl. 11, 16). Wenige Verse darauf wird klar, dass es sich dabei um das himmlische Jerusalem handelt, die Stadt des lebendigen Gottes (Hebr 12, 22), das Heilsziel aller Gläubigen, die «keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen» (Hebr 13, 22). Diese Vorstellung, die auch bei Paulus eine gewisse Parallele hat (vgl. Gal 4, 26), wird die Johannesoffenbarung in besonders eindrücklicher Weise vertiefen.

2. Städtische Verdichtung in der Johannesoffenbarung

Es bleibt somit festzuhalten, dass die Ausbeute bis hierher überraschend gering ist: Obwohl mit der Passion ein ganz zentraler Bereich der Jesustradition in der Stadt Jerusalem spielt, obwohl Lukas sich müht, sein Doppelwerk möglichst in städtischen Kontexten spielen zu lassen, obwohl Paulus seine Gemeinden in Städten gründet, führt dieser Ortsindex die neutestamentlichen Autoren kaum zu einer ausdrücklichen Reflexion des Phänomens der Stadt.

In diese Lücke nun stößt mit Macht die Johannesoffenbarung. Sie rückt das Thema «Stadt» von der Peripherie ins Zentrum und nimmt insbesondere das symbolische Potential des Motivs und dessen Ambivalenzen auf. Schon die Wortstatistik vermeldet für die Offenbarung – im Umfang geringer als das Markusevangelium – immerhin 27 Vorkommen für das Stichwort «Stadt». Aber wie tief das Stadtmotiv tatsächlich in die Logik des Buches eingelassen ist, zeigt sich erst, wenn man den Aufbau der Schrift untersucht, was im Folgenden umrissen werden soll.

Schon die sogenannten «Sendschreiben» im Eröffnungsteil der Johannesoffenbarung richten sich an sieben Städte in der Provinz Asien: Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea. Die Erstadressaten sind also allesamt als Christen in den Lebenskontexten der antiken Stadt charakterisiert und auch die Visionen des Sehers gehören damit in ein städtisches Umfeld hinein.⁸

Im visionären Hauptteil des Buch, der durch die bekannten drei Siebenerreihen geprägt ist – die Öffnung der sieben Siegel (Kap. 5–6), das Erschallen der sieben Posaunen (Kap. 8–9) und das Ausgießen der sieben Zornesschalen (Kap. 15–16) –, spielt die Stadt auf den ersten Blick kaum eine Rolle. Selbst die knappen Erwähnungen von Städten im exkursartigen 11. Kapitel werfen mehr Fragen auf, als sie beantworten: Der Seher erfährt, dass die Heidenvölker «die heilige Stadt 42 Monate lang zertreten werden» (11, 2), worauf ein eigenartiger Bericht über «zwei Zeugen» folgt, die aufgrund ihrer Predigt getötet und dann entehrt «auf der Straße der großen Stadt liegen» werden, «die, geistlich gesprochen, Sodom und Ägypten heißt, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde» (11, 8). Sie werden aber von Gott wie-

der zum Leben erweckt und in den Himmel versetzt, worauf ein Erdbeben geschieht: «Und der zehnte Teil der Stadt fiel, und 7000 Menschen wurden in dem Erdbeben getötet» (11, 13). Immerhin kann man sich fragen, ob an allen drei Stellen an die gleiche Stadt gedacht ist – die plausibelste Lösung wäre dann sicher ein Bezug auf Jerusalem, das als «heilige Stadt» schlechthin gilt und zugleich die Stadt der Kreuzigung Jesus ist. Schon die kurzen Textausschnitte machen jedoch deutlich, dass die Stadt auch hier symbolischen Charakter erhält und als negatives Beispiel fungiert, nicht zuletzt durch den Beinamen «Sodom» (vgl. 2Petr und Jud). Auf Jerusalem lassen sich noch zwei weitere, etwas isoliert wirkende Stadt-Erwähnungen beziehen, zum einen die Gerichtsaussage in Offb 14, 20, dass «die Kelter außerhalb der Stadt getreten wurde» (vgl. dazu Joel 4, 2.12 und Sach 14, 4), zum anderen die Notiz in Offb 20, 9, nach der feindliche Heerscharen am jüngsten Tag «die geliebte Stadt» umzingeln werden (vgl. dazu z. B. Sach 14, 2; Sir 24, 11 oder Ps 78, 68). Aufs Ganze gesehen sind diese weit verstreuten Einzelnotizen wenig kohärent und sperren sich gegen eine profilierte Deutung. Man hat jedoch den Eindruck, dass der Seher das vorfindliche Jerusalem eher distanziert betrachtet, aber unter Rückgriff auf biblische Traditionen als eschatologisch bedeutsame Stadt ansieht.

Sehr viel besser fassen lässt sich das Stadtmotiv durch eine Untersuchung der drei auf den ersten Blick städtefreien Siebenerreihen, die den Hauptteil des Buches prägen (Siegel, Posaunen, Zorneschalen). Sie haben eine gemeinsame Zielperspektive. Die traditionellen theophaniebegleitenden Elemente «Blitze, Stimmen und Donner», die bereits in der eröffnenden Schilderung des göttlichen Thronsaals in Kapitel 4 Erwähnung finden, werden nach jeder Siebenerreihe wiederholt, wobei Gerichtsmotive (Erdbeben, Hagel, etc.) hinzuwachsen, welche sich immer weiter steigern und ihren Höhepunkt im Zorngericht über die «große Stadt Babylon» erreichen⁹:

Offb 4, 5
(Beschreibung des
Thrones Gottes): «Und aus dem Thron gehen hervor
Blitze und Stimmen und Donner.»

Offb 8, 5
(nach dem
7. Siegel): «Und es geschahen Donner und Stimmen und Blitze
und ein Erdbeben.»

Offb 11, 19
(nach der
7. Posaune): Und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner
und ein Erdbeben und ein großer Hagel.»

Offb 16,18–21
(nach der
7. Zorneschale):

18 Und es geschahen *Blitze und Stimmen und Donner*,
und *ein großes Erdbeben* geschah,
desgleichen nicht geschehen ist, seitdem ein Mensch
auf der Erde war, ein so gewaltiges, so großes Erdbeben.
19 Und die große Stadt wurde in drei Teile gespalten,
und die Städte der Völker fielen,
und es wurde Babylon der Großen gedacht vor Gott,
ihr zu geben den Kelch des
Weines seines grimmigen Zornes.
20 Und jede Insel verschwand,
und Berge wurden nicht mehr gefunden.

21 Und *ein großer Hagel*, wie zentnerschwer,
fällt aus dem Himmel nieder auf die Menschen.

Das Gericht über die «große Stadt Babylon» und deren Vernichtung erweist sich damit als zentrales Element der Johannesoffenbarung. Wie die Tabelle zeigt, sind die Visionsschilderungen bereits seit Kapitel 4 auf dieses Geschehen ausgerichtet, und der Seher benötigt noch fast drei weitere Kapitel, um das Ende der großen Stadt angemessen ins Wort zu bringen (Offb 17,1–19,10).

Im Gegensatz zu den versprengten und umstrittenen Stadtnotizen in den Kapiteln 11, 14 und 20 lässt sich über die «große Stadt Babylon» eine ganze Menge sagen: Die Ausleger sind sich nahezu einig, dass mit dieser Chiffre, die natürlich auch stark metaphorischen Charakter hat, eine konkrete Stadt gemeint ist: Rom, die Hauptstadt des Reiches, und damit verbunden die Herrschaft des Imperium Romanum in den Provinzen, bestimmende politische Größe für den Seher Johannes wie für die angesprochenen Gemeinden. Der Name «Babylon» nimmt die negativen Assoziationen auf, die im Alten Testament vielfach mit der Hauptstadt der Babylonier verbunden sind, und zeigt unmissverständlich, dass für den Seher in einer solchen Stadt alle möglichen Schlechtigkeiten zusammenkommen. Diese kulminieren in einem widergöttlichen Treiben, das sich im Kaiserkult, aber auch allgemein in der Stadtkultur des Römischen Reiches manifestiert, an der teilzuhaben der Seher seinen Adressaten in aller Schärfe verbietet.¹⁰ Wenn es denn eine konkrete innerweltliche Zukunftserwartung für den Seher gibt, dann ist es zunächst einmal die vom Fall Roms.¹¹

Doch ist das Buch der Offenbarung mit dem Gericht über «Babylon» noch nicht zum Ende gekommen. Der Seher bietet seinen Lesern im Anschluss eine letzte Wende: Nach mehreren knapper gehaltenen Visionen vom Weltgericht (vgl. Offb 19,11–20,15) wird der Stadt Babylon ein ungleicher Zwilling an die Seite gestellt – das «neue Jerusalem», das von Gott aus dem Himmel herabkommt. Der Beschreibung dieser Stadt sind die abschließenden Kapitel 21 und 22 zu einem großen Teil gewidmet, mit ihr endet der visionäre Hauptteil des Buches.

3. Babylon und Jerusalem

Es lohnt sich, dem Zueinander der beiden Städte «Babylon» und «Jerusalem», das die letzten Kapitel der Offenbarung prägt, genauer nachzugehen – denn die bildhafte Sprache des Sehers schwingt sich hier zu wirklicher Höchstform auf.

Die Symbolisierung der «großen Stadt Babylon», die bereits als solche starke metaphorische Qualität besitzt, wird in Kap. 17 weitergetrieben, indem sie nun als Frau erscheint, und zwar als Hure, ganz der negativen Symbolik Babylons entsprechend.¹² Johannes greift auf diese Frauengestalt zurück, weil er daran seine Kritik an Rom besonders eindrücklich metaphorisch entfalten kann. Das Bild der Hure drückt schon im Alten Testament den Abfall vom Gott Israels aus: Die exklusive Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, oft mit dem Motiv der Hochzeit ausgedrückt, wird durch «Unzucht» bzw. «Hurerei» zerstört (vgl. etwa Jer 2, 20–28, Hos 2, 5; 3, 1f; 4, 12.15 u. ö.).¹³ Wenn der Seher das Bild noch zuspitzt und diese Hure auf einem «scharlachroten Tier» sitzen lässt, «das ganz mit gotteslästerlichen Namen beschrieben war» (Offb 17, 4), dann zeigt sich, dass in ihr nicht nur menschliche Unmoral herrschen, sondern im letzten die widergöttlichen Mächte selbst am Werk sind: Das «Tier» hat der Seher bereits einige Kapitel zuvor als gottesfeindliche Macht vorgestellt, die im Bund mit dem Satan steht (vgl. dazu Offb 13).

In Kap. 18 wird das Motiv der Hure Babylon vor allem hinsichtlich der Aspekte «Käuflichkeit» und «Begehrlichkeit» entfaltet. Wenn es in Offb 18, 2 heißt, dass «die Könige der Erde» mit der Hure «Unzucht getrieben haben», lässt sich das wie folgt deuten: Insbesondere im Osten des Reiches, wo die Gemeinden des Johannes liegen, herrschte Rom durch Klientelkönige. Diese finden aus der Sicht des Johannes durchaus Vergnügen an den Reichtümern Roms, aber «bezahlen dafür mit der Aussaugung ihrer Länder. Die Eliten der Unterworfenen und Abhängigen sind in Komplizenschaft mit der Metropole verbunden.»¹⁴ Das Imperium Romanum hat durch seine kulturelle und wirtschaftliche Macht gewalttätige Strukturen ausgebildet, die Hure Babylon trieft nach den abschließenden Worten von Offb 18, 24 vom «Blut von Propheten und Heiligen» und – in universaler Perspektive – «von allen die auf der Erde hingeschlachtet worden sind». Damit hat die Stadt ihr Schicksal selbst besiegelt.

Ein ausgesprochenes Gegenbild zu diesem Babylon stellt die himmlische Stadt Jerusalem dar, die in Offb 21, 1f ins Blickfeld tritt: «Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; [...] und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, aus dem Himmel von Gott herabkommen, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut.» (Offb 21, 1f) Schon diese Zeilen zeigen, dass die neue Stadt tatsächlich ganz als Gegenbild «Babylons»

verstanden werden muss: Aus der Hure (17,1.5) wird eine Braut (21, 2), während «Babylon» der irdischen Welt der Menschen angehörte, kommt das neue Jerusalem aus dem Himmel her.¹⁵ Einen Höhepunkt dieser Gegenüberstellung markiert der unmittelbar folgende Jubelruf in Offb 21, 3: «Seht, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen.» Dass die ehrwürdige Tradition des «Begegnungszeltes», durch das der Gott Israels schon in der Wüstenzeit bei seinem Volk wohnte, hier wieder ausdrücklich mit einer Stadt verknüpft wird, ist beachtlich. Denn nachdem der Seher mit «Babylon» eine Stadt als antigöttlichen Ort par excellence hingestellt und auch das irdische Jerusalem mit den Bezeichnungen «Sodom und Ägypten» negativ beurteilt hat, ist es alles andere als selbstverständlich, dass sich ihm der Ort, der die größte denkbare Nähe der Menschen zu Gott bieten kann, ebenfalls als Stadt zeigt – und zwar ausschließlich als Stadt, denn Offb 21, 1 erwähnt zwar zunächst einen «neuen Himmel» und eine «neue Erde», aber alle weiteren Beschreibungen dieser neuen Welt in den Kapiteln 21 und 22 thematisieren ausschließlich die Stadt.

Während «Babylon» in Offb 17 durch eine detaillierte Beschreibung der metaphorischen Frauengestalt ihren unverwechselbaren Charakter erhält, stehen bei der «Braut» Jerusalem städtebauliche Erläuterungen im Vordergrund.¹⁶ Dabei fallen einige Attribute auf, die auch der Hure zu Eigen waren: Gold, Edelsteine und Perlen – doch war dieser Reichtum dort eingebunden in ein System von Unrecht und Gewalt. Zudem gingen diese wertvollen Elemente in der Beschreibung Babylons zwischen Purpur, Scharlach und goldenen Bechern fast unter (17, 4), während sie nun in verschwenderischer Fülle vorhanden sind: Die Stadt als Ganze erglänzt wie ein kostbarer Edelstein (21, 11), sie ist, wie auch ihre Straße, aus reinem Gold (21, 18.21), die Tore der Stadt sind Perlen (21, 21). Diese Materialien wurden freilich nicht mit Gewalt oder Unterdrückung erkaufte, sie sind nicht mehr im Privatbesitz einer dünnen Oberschicht, wie im römischen Herrschaftssystem. Dass die Straße aus Gold ist (21, 21), mag bezeichnen, dass diese Güter nun grundsätzlich im wortwörtlichen Sinn «zugänglich für alle»¹⁷ sind.

Was den Aufbau der Stadt betrifft, so fällt die idealtypische Beschreibung auf: Sie hat, den zwölf Ehrennamen entsprechend, zwölf Tore, in jeder Himmelsrichtung drei, und zwölf Grundsteine; die Stadtmauer hat eine Höhe von 144 Ellen (21, 17), und die Stadt selbst hat die Form eines Würfels, wie V. 16 festhält: «Länge, Breite und Höhe sind gleich: zwölftausend Stadien». Man ahnt schon, dass eine Umrechnung der Maße in heutige Werte für das Verständnis des Textes wenig austrägt. Eine «Elle» entspräche ca. 50 cm, ein «Stadion» ca. 192 m, die Mauer «hätte dann mit rund 72 Metern zwar eine ansehnliche Höhe, wäre aber in Relation zu den 2304 Kilometern der kubisch vorgestellten Stadt doch sehr klein»¹⁸. Eine plausible Deutung ergibt sich, wenn man erkennt, dass sich die Maße insgesamt auf die Zwölf als Zahl

der Vollkommenheit beziehen, die in allen Bestandteilen der Stadt entfaltet wird: 144 ist die Zwölf im Quadrat und 12000 ergeben sich aus der Multiplikation mit der für eine unübersehbare Menge stehenden Zahl tausend.

Die himmlische Stadt Jerusalem ist nach der Johannesoffenbarung damit wirklich der Ort «vollendeter Gottesgegenwart»¹⁹, wo nicht nur mathematische Vollkommenheit herrscht, sondern nach Aussage von Offb 21,4 Leiden, Klagen und sogar der Tod selbst überwunden sein werden.

4. Endlich bezugsfertig! Die Stadt als eschatologischer Ort der Begegnung von Gott und Mensch

Das Schlussbild der Johannesoffenbarung lässt keinen Zweifel: Der Autor sieht die eschatologische Hoffnung auf die unmittelbare Gegenwart Gottes bei den Menschen nirgendwo anders als in einer Stadt verwirklicht, und zwar im himmlischen Jerusalem. Dies überrascht aus mehreren Gründen: Das irdische Jerusalem wird an mehreren Stellen eher distanziert betrachtet und vor allem die Sendschreiben weisen stetig darauf hin, dass die Stadtkultur des Römischen Reiches für ein christliches Leben hochproblematisch ist und man sich von ihr möglichst fernhalten muss. Die biblische Tradition schließlich, aus der die Visionen der Offenbarung in reichem Maß schöpfen, stellt zahlreiche andere Motive zur Verfügung, um die neue Welt Gottes zu beschreiben, allen voran das Motiv des Gartens, der bereits in Gen 2 den Ort der unmittelbaren Begegnung zwischen Gott und Menschen darstellt, und dort in mancherlei Hinsicht das positive Gegenstück zur negativ beurteilten Stadt ist.²⁰

Dass in der Johannesoffenbarung als Reaktion auf die Vernichtung «Babylons» ausgerechnet wiederum eine Stadt beschrieben wird, ist mithin – wie bereits angedeutet – keineswegs selbstverständlich. Es unterstreicht, dass das Stadtmotiv für den Seher Johannes eine zutiefst ambivalente Erscheinung ist. Sie kann die niedersten Instinkte der Menschen hervorkehren, aber auch ihre größten Schätze sichtbar machen. Noch beachtlicher ist es, dass in der Beschreibung der himmlischen Stadt mehrere Erzählstränge der ersten Kapitel des Buches Genesis zusammentreffen. Wenn es in Offb 22, 2 heißt, dass in der Stadt «Bäume des Lebens» wachsen, die Früchte tragen und «zur Heilung der Völker dienen», so kann dies als Ende des Fluches gedeutet werden, der seit Gen 3, 24 nicht nur Adam und Eva, sondern alle Menschen vom Baum des Lebens ferngehalten hatte. Und wo die Menschen mit ihrem Stadt- und Turmbau zu Babel nach Gen 11 letztlich nicht mehr als Zerstreung und Verwirrung zustande brachten, da bietet die Gottesstadt nun Raum für eine erneute Zusammenkunft der Völker. Festzuhalten ist schließlich, dass die Stadt den Namen Jerusalem trägt, der in biblischer Tra-

dition Herrlichkeit und Schrecken vereint.²¹ Diese Ambivalenzen spiegeln sich in der Johannesoffenbarung, wie wir gesehen haben, in mehreren Anspielungen auf das irdische Jerusalem, finden jedoch im von Gott herkommenden neuen Jerusalem keine Entsprechungen mehr.

Die Vision vom himmlischen Jerusalem zeigt freilich auch, dass es keinen Weg zurück ins Paradies gibt. Die Lebensbäume stehen eben nicht in einem Garten, den Gott angelegt hätte, sondern in einer Stadt, und damit in einer zuerst von den Menschen erfundenen Größe (vgl. Gen 4, 17). Dass am Ende der Bibel kein Paradiesgarten steht, sondern mit dem Phänomen «Stadt» ein äußerst ambivalentes Produkt menschlichen Schaffens als Ort des eschatologischen Heils erscheint, gibt dem menschlichen Tun in all seiner Begrenztheit, und insbesondere den Höhen und Tiefen der Stadtrealität eine außerordentliche theologische Dignität.

Das himmlische Jerusalem am Ende des Kanons bietet ein vieldimensionales Schlussbild. Es unterstreicht nochmals, dass das Stadtmotiv ein tief verankertes und durchgängig prägendes Element der Johannesoffenbarung ist. Es führt die neutestamentliche Stadtmetaphorik, wie sie etwa im Hebräerbrief sichtbar wurde, zu einem fulminanten Höhepunkt. Als Abschluss des biblischen Kanons stellt es schließlich einen wuchtigen Schlussstein dar, der bis an den Anfang der Schrift zurückreichende «Ur»-Motive biblischer Geschichte in eindrücklicher Modifizierung zur lange erhofften Vollen- dung führt.

Die «neue Stadt» Jerusalem ist dabei kein ganz von außen kommender Fremdkörper, sondern ein gegensätzliches Spiegelbild des «alten» Babylon, das – wie etwa am Beispiel des Goldes deutlich wurde – Elemente der alten Stadt in sich aufnimmt. Und bei aller Kritik am Stadtleben bleibt dieses für den Seher offenkundig doch so faszinierend, dass er für sein abschließendes Hoffnungsbild nicht darauf verzichten mag. Freilich wirkt die neue Stadt eigenartig unbelebt, wie das Leben in ihr konkret aussehen soll, bleibt undeutlich. Sie erinnert dabei ein wenig an eine Wohnung vor ihrem «Erstbezug». Alles ist noch neu und ungebraucht. Mit Leben füllen müssen es die Menschen, die in diese neue Stadt einziehen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu umfassend Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen 2012.

² Auch dieser Aspekt bedürfte einer eingehenderen Beschäftigung, denn die kanonische Geltung der Johannesoffenbarung war bekanntlich vor allem in der Ostkirche über Jahrhunderte umstritten.

³ Vgl. zum Folgenden Ulrich HUTTER, Art. *πόλις*, in: EWNT III, 308–310.

⁴ Eine Nähe besteht allerdings zur Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die das Stichwort *πόλις* über 1500-mal verwendet, wobei das im Hintergrund stehende hebräische Wort «jede befestigte Höhe» (Ebd., 308) bezeichnen kann.

⁵ Bei der Bezeichnung von Ortschaften als «Stadt» ist er allerdings großzügig: Nicht nur Jerusalem, Athen und Ephesus, auch viel kleinere Orte wie Nazareth, Nain oder Betlehem erhalten den Titel. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Lukas legt Wert darauf, dass sich das Auftreten Jesu und seiner Jünger «nicht in irgendeinem (unbedeutenden) Winkel» (Apg 26, 26) der Welt zugetragen hat, sondern in den Städten des Reiches.

⁶ Es versteht sich, dass die einzigartige Bedeutung der Stadt Jerusalem für eine biblische Theologie durch die hier vorgenommene Untersuchung der neutestamentlichen *πόλις*-Belege natürlich ein keiner Weise eingefangen werden kann, zumal Jerusalem im Neuen Testament meistens ohne den Titel *πόλις* Erwähnung findet.

⁷ In der Darstellung des Markusevangeliums wird die jesuanische Distanz zur Stadt besonders zugespitzt: «Der einzig sicher bezeugte Aufenthalt Jesu in einer großen Stadt hat ihm den Tod gebracht. [...] In der einzigen Nacht [...], die Jesus in der Stadt bleibt, wird er festgenommen». EBNER, Stadt (s. Anm. 1), 16f.

⁸ Gelegentlich gewähren schon diese Sendschreiben einen Ausblick auf größere Zusammenhänge, insbesondere im Schreiben nach Philadelphia, das die Verheißung des erhöhten Christus formuliert, mit «dem Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das aus dem Himmel herabkommt» (Offb 3, 12) bezeichnet zu werden; wer mehr darüber wissen will, muss das Buch freilich bis zum Ende lesen.

⁹ Vgl. dazu Jörg FREY, *Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel*, in: DERS. – James A. KELHOFFER – Franz TÓTH (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), Tübingen 2012, 473–551.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge in Thomas SCHMELLER u. a. (Hg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg 2013.

¹¹ Vgl. dazu vor allem FREY, Johannesapokalypse (s. Anm. 9), bes. 527–529.

¹² Die ausdrückliche Identifizierung von Frau und Stadt bietet Offb 17, 18: «Und die Frau, die du gesehen hast, ist die große Stadt, welche die Königsherrschaft über die Könige der Erde hat.»

¹³ Vgl. Heinz GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 369.

¹⁴ Klaus WENGST, *«Wie lange noch?» Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 2010, 164.

¹⁵ Die Liste an antithetischen Parallelen lässt sich durch einen Blick auf den literarischen Kontext leicht verlängern: So wird der Seher zuerst in ein Wüstengebiet entrückt (17, 3), dann auf einen hohen Berg (21, 10); wie ihre Vorgängerin hat auch die neue Stadt eigens erwähnte Namen, diesmal jedoch keine «Namen der Gotteslästerung» (17, 3), sondern die Ehrennamen der zwölf Stämme Israels und der zwölf Apostel (21, 12–14).

¹⁶ Vgl. dazu Unyong SIM, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21, 1–22, 5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* (BAC 25), Trier 1996.

¹⁷ WENGST, *Wie lange noch* (s. Anm. 14), 228.

¹⁸ Ebd., 225.

¹⁹ Vgl. dazu Enno Edzard POPKES, *Vollendete Gottesgegenwart. Anmerkungen zu den traditionsgeschichtlichen Bezugsgrößen von Apk 21, 1–5*, in: FREY – KELHOFFER – TÓTH, *Die Johannesapokalypse* (s. Anm. 9), 235–257; eindrückliches Bild dafür ist die berühmte Notiz, dass der Seher im himmlischen Jerusalem keinen Tempel sieht (vgl. 21, 22).

²⁰ Kain, der Brudermörder, wird als Gründer der ersten Stadt gezeichnet (Gen 4, 17); auch in der Erzählung vom sog. «Turmbau zu Babel» (Gen 11, 1–9) geht es eigentlich um einen Stadtbau.

²¹ Schon auf Erden ist es «Gottesstadt» (vgl. etwa Ps 46, 5), aber auch eine Stadt voller Sünde und Unrecht, die gar zur «Hure» werden kann (vgl. etwa Jes 1, 21).