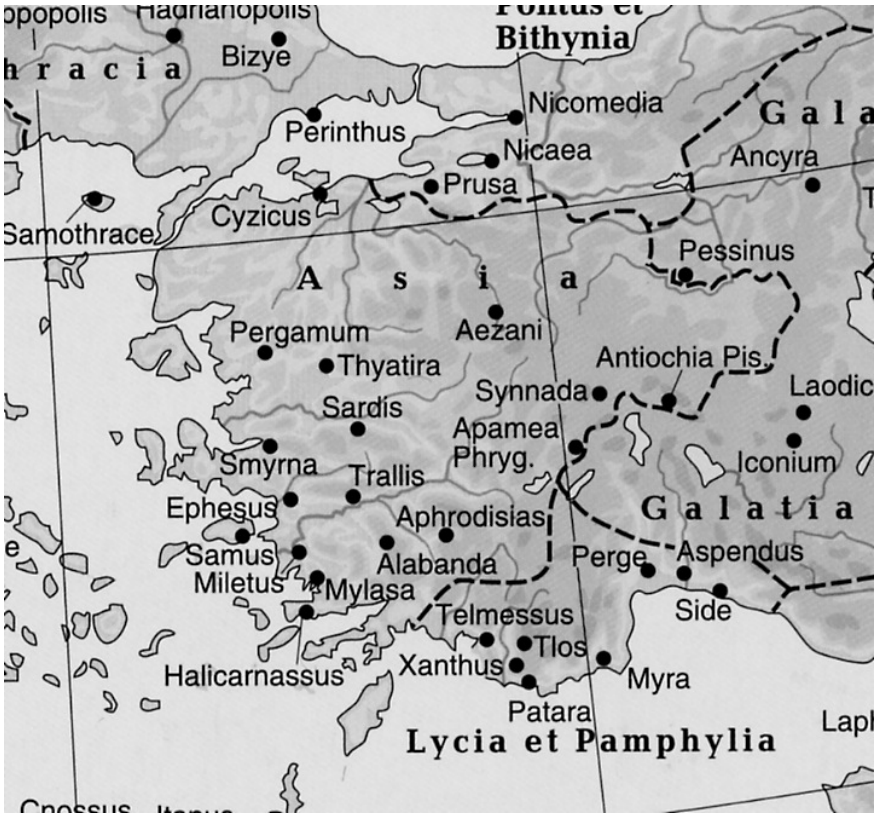

Abbildung XI.3: Die römische Provinz *Asia*

§ 59 Die Apokalypse

Die Apokalypse ist die 27. und letzte Schrift des Neuen Testaments. Man kann sie aus verschiedenen Gründen als randständige Schrift bezeichnen. Rudolf Bultmann hat geglaubt, „das Christentum" der Apokalypse „als ein schwach christianisiertes Judentum bezeichnen" zu müssen,[1] und dieses Urteil folgendermaßen begründet: „Die Bedeutung Christi beschränkt sich doch im wesentlichen darauf, daß er der leidenschaftlichen Hoffnung die Sicherheit gibt, die den jüdischen Apokalyptikern fehlt. Auf ihn, als den Herrn über Leben und Tod (1,17f.; 2,8), als den himmlischen Tröster und Gebieter ist übertragen, was das Judentum von Gott sagt."[2]

1 *Rudolf Bultmann:* Theologie des Neuen Testaments, 7., durchgesehene, um Vorwort und Nachträge erweiterte Auflage, hg.v. Otto Merk, UTB 630, Tübingen 1977, S. 525.

2 *Rudolf Bultmann,* a.a.O., S. 525–526.

Dieses Unbehagen an der Apokalypse ist keine moderne Erscheinung, findet es sich doch auch bei Martin Luther und – viel früher schon – bei Euseb von Caesarea im vierten Jahrhundert.[3] Von diesem Urteil müssen wir uns freimachen, wenn wir die Apokalypse in ihrer Zeit und an ihrem Ort würdigen wollen. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Verfasser der Apokalypse in der Provinz *Asia* beheimatet ist. Das Christentum dieser Region weist auch sonst einschlägige apokalyptische Theologen auf, so den in diesem Buch schon verschiedentlich zitierten Bischof Papias von Hierapolis – der noch ein Zeitgenosse unseres Verfassers gewesen sein wird – oder, zwei Generationen später, Montanus, der dem Montanismus den Namen gegeben hat.

Was die Apokalypse des Neuen Testaments von ihren christlichen und vor allem von ihren jüdischen Schwestern unterscheidet, ist ihre Verortung in den christlichen Gemeinden der Provinz *Asia*. Sieben dieser Gemeinden bilden die Adressaten der Schrift im engeren Sinn, wie aus dem Auftrag in 1,11 und den Sendschreiben in 2,1–3,22 hervorgeht. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß diese sieben Gemeinden so angeordnet sind, daß sie dem Überbringer gleichsam eine Rundreise ermöglichen, die in der Hauptstadt Ephesos beginnt[4] (Apk 2,1–7). Von Ephesos aus führt der Weg an der Straße Richtung Norden nach Smyrna[5] (2,8–11) und weiter bis Pergamon[6] (2,12–17).

In Pergamon ändert sich die Richtung, die bisher von Süd nach Nord wies: Nun biegt die Route – der Straße folgend – zunächst in Richtung Osten, dann in Richtung Südosten ins Landesinnere ein nach Thyateira[7] (2,18–29). Von Thyateira geht es weiter nach Sardes[8] (3,1–6); von hier aus hätte der Überbringer der Schrift direkt nach Ephesos zurückkehren können, wie unsere Karte (S. 432) zeigt. Doch noch waren zwei weitere Stationen zu absolvieren, nämlich Philadelphia[9] im Südosten von

3 Über die Geschichte der Auslegung und Beurteilung der Apokalypse unterrichtet *Wilhelm Bousset* in seinem Kommentar im Abschnitt IV seiner Einleitung, S. 49–119; zur schwankenden Haltung Martin Luthers hier S. 84.

4 Von Patmos nach Ephesos konnte man die Schrift bequem auf dem Seeweg befördern, vgl. die Karte, die unten unter der Nummer XI 5 abgedruckt ist (S. 436).

5 Währende man Ephesos den LeserInnen dieses Buches nicht mehr vorzustellen braucht, verhält es sich mit Smyrna anders: Diese Stadt ist sonst im Neuen Testament nicht belegt. Die Gemeinde von Smyrna ist erst durch die Korrespondenz des Ignatius und durch ihren berühmten Bischof Polykarp bekannt geworden. Die Anfänge der Gemeinde in Smyrna liegen im Dunkeln; auch Lukas berichtet uns darüber nichts.

6 Auch die Stadt Pergamon kommt im Neuen Testament nur in der Apokalypse vor.

7 Thyateira ist den LeserInnen sowohl des Neuen Testaments als auch dieses Buches schon bekannt als der Heimat der Lydia, der ersten Christin Europas, vgl. Apg 16,14. Für die Anfänge der christlichen Gemeinde in Thyateira ergibt sich daraus allerdings nichts.

8 Die berühmte Stadt Sardes, die schon bei Herodot begegnet, kommt im Neuen Testament hier ebenfalls zum ersten Mal vor.

9 Diese Stadt begegnet sonst im Neuen Testament nirgendwo; sie ist allerdings durch einen Brief des Ignatius bekannt.

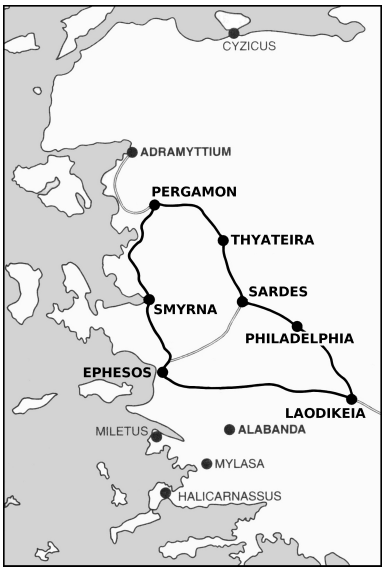

Abbildung XI.4: Die sieben Gemeinden der Apokalypse

Sardes (3,7–13) und Laodikeia[10], noch weiter in derselben Richtung gelegen (3,14–22). Von Laodikeia aus konnte der Bote auf der alten Straße Richtung Westen nach Ephesos zurückkehren.

Einige der sieben Städte der Apokalypse sind auch durch die Korrespondenz des Ignatius bekannt, so daß man einen Vergleich zwischen der Apokalypse und den Ignatiusbriefen durchführen kann.[11] Auch lohnt sich ein Blick auf die Situation in den einzelnen Städten für die Auslegung unserer Texte aus der Apokalypse.[12] Darauf können wir freilich in diesem Buch nicht näher eingehen.

Als Ergebnis halten wir fest: Die Apokalypse ist fest in der Provinz *Asia* und ihren christlichen Gemeinden verwurzelt. Die sieben Sendschreiben in den Kapiteln 2–3 verraten eine eingehende Kenntnis dieser Gemeinden und ihrer jeweiligen Situation seitens des Verfassers.

---

10 Laodikeia kommt im Neuen Testament außerhalb der Apokalypse nur noch im Kolosserbrief vor (2,1 und 4,13.15–16; doch vergleiche immerhin die *varia lectio* zur *inscriptio* des Epheserbriefes: *ad Laodicenses*), wo diese Stadt neben Hierapolis genannt ist. Die Städte Kolossai, Laodikeia und Hierapolis bilden ein Dreieck. Der mehrfach erwähnte Papias war Bischof der Stadt Hierapolis.

11 Vgl. etwa den Exkurs unter dem Titel „Die Gemeinden in den Sendschreiben und den Ignatiusbriefen" im Kommentar von *Heinrich Kraft*, S. 87–94.

12 Vgl. dazu die Studie von *Colin J. Hemer,* die unten im Literaturverzeichnis genannt ist; diese hat schon einen Vorgänger in dem Buch von *Γεώργιος Λαμπάκης:* Οι Επτά Αστέρες της Αποκαλύψεως ήτοι ιστορία, ερείπια, μνημεία και νυν κατάστασις των επτά εκκλησίων της Ασίας, Εφέσου, Σμύρνης, Περγάμου, Θυατείρων, Σάρδεων, Φιλαδελφείας και Λαοδικείας, παρ' ᾗ Κολοσσαί και Ιεράπολις, Athen 1909 (Nachdr. Thessaloniki 1995).

Der Aufbau des Buches

1,1–3	Proömium
1,4–8	Präskript
1,9–20	Berufungsvision
2,1–3,22	Die sieben Sendschreiben
4,1–8,1	Das Buch mit den sieben Siegeln
8,2–11,19	Die sieben Posaunen
12,1–13,18	Der Fürst dieser Welt
14,1–20	Das Lamm und die Geretteten
15,1–16,21	Die sieben Schalen
17,1–19,10	Der Fall Babylons
19,11–21	Der Messias besiegt das Tier
20,1–21,8	Das Tausendjährige Reich
21,9–22,5	Die Gottesstadt
22,6–21	Brieflicher Rahmen

Diese Gliederung ist für bibelkundliche Zwecke geeignet, orientiert sie sich doch weitestmöglich an der Siebenzahl als Gliederungsprinzip.[13] Mehr einer kapitelweisen Aufzählung des Inhalts gleicht der Vorschlag von Heinrich Kraft.[14] Neuere Studien zum Problem des Aufbaus der Apokalypse stellt Pierre Prigent 2001 zusammen.[15]

Zur Frage nach der Gattung

Eine Besonderheit unserer Apokalypse ist ihr brieflicher Rahmen.[16] Wir haben ein regelrechtes Präskript in 1,4–8, das man durchaus mit den Präskripten der paulini-

13 Die Gliederung gebe ich in Anlehnung an *Helmut Merkel:* Bibelkunde des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh ³1988, S. 246.

14 *Heinrich Kraft,*, a.a.O., S. 5–6.

15 *Pierre Prigent* in seinem Kommentar, S. 93, mit anschließender Diskussion S. 94–103, die in einem eigenen Vorschlag zur Gliederung gipfelt.

16 Vgl. dazu im einzelnen die Studie von *Martin Karrer*, die im Literaturverzeichnis genannt ist. Zur apokalyptischen Literatur in Judentum und Christentum vgl. die knappe Übersicht bei *Ingo Broer* II 559–661.

schen Briefe[17] vergleichen kann, weist es doch den Absender im Nominativ auf, die sogenannte *superscriptio* (Ἰωάννης *[Iōạnnēs]*), die Adressaten im Dativ, die sogenannte *adscriptio* (ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ *[taịs heptạ ekklēsịais taịs en tẹ̄ Asịa]*), und einen Gruß, die sogenannte *salutatio* (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κτλ. *[chạris hymịn kaị eirẹ̄nē ktl.]*).[18]

Diesem Präskript entsprechend finden wir auch am Schluß der Schrift eine Art brieflichen Rahmen in 22,6–21. Der abschließende Wunsch in v. 21: „Die Gnade unseres Herrn Jesus [Christus] sei mit [uns] allen" hat eine enge Parallele im letzten Vers des 2. Thessalonicherbriefes, wo er als Briefschluß dient (2Thess 3,18; vgl. schon Röm 16,20 am Schluß, wo dann allerdings in v. 21–23 noch Grüße folgen).

Zu dem Präskript tritt nun allerdings die Passage 1,1–3 in Konkurrenz, eine Art von Proömium[19], das der Sache nach nicht vor einem Präskript, ja noch nicht einmal neben einem Präskript stehen kann: Auf ein Proömium kann kein Präskript folgen; einem Präskript kann kein Proömium vorangehen.

Vergleicht man die Apokalypse des Johannes mit anderen Apokalypsen, so fällt weiter als Besonderheit der Abschnitt 2,1–3,22 mit den sieben Sendschreiben ins Auge.[20] Dieser Abschnitt trennt die einleitende Vision 1,9–20 von ihrer Fortsetzung in 4,1. Würde man die beiden Kapitel 2 und 3 aus ihrem Zusammenhang herauslösen, würde niemand zwischen 1,20 und 4,1 eine Lücke vermuten.[21]

Ähnlich verhält es sich im übrigen auch mit dem Präskript in 1,4–8 – wenn man dieses Präskript herausnimmt, hat man einen sachgemäßen Anfang in 1,9, der sich gut an das Proömium 1,1–3 anschließt. Die beispielsweise von W.M. Ramsay vertretene Hypothese, wonach die brieflichen Elemente 1,4–8 und 2,1–3,22 die spätesten Teile der Apokalypse bilden, hat manches für sich.[22]

---

17 Zum Aufbau eines paulinischen Präskripts vergleiche die Ausführungen zum Präskript des 1. Thessalonicherbriefs, oben im § 17 im Abschnitt zum „Aufbau des 1. Thessalonicherbriefs".

18 Die mit ἀπό angeschlossenen Angaben sind eine Besonderheit dieses Präskripts, die bei Paulus so keine Parallele aufweist.

19 Zu den Proömien in neutestamentlichen Schriften vgl. oben den einschlägigen Exkurs im Paragraphen 3.

20 „One of the most remarkable parts of that strange and difficult book, the Revelation of St. John, is the passage ii. 1 to iii. 22, containing the Seven Letters" (*W.M. Ramsay:* The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse, London 1904; [2]1906, S. 35).

21 Vgl. schon die Feststellung bei *W.M. Ramsay,* a.a.O., S. 37: „The Apocalypse would be quite complete without the Seven Letters: chapter iv. follows chapter i. naturally."

22 „It seems highly probable ... that the Seven Letters, though placed near the beginning and fitted carefully into that position, were the last part of the work to be conceived" (*W.M. Ramsay,* a.a.O., S. 36). Ramsay zieht daraus aber keine literarkritischen Schlüsse, sondern nimmt an, daß der Verfasser unseres Buches diese brieflichen Stücke später seinem eigenen Entwurf eingefügt habe.

Einen komplizierten Entstehungsprozeß in mehreren Stufen nimmt *David E. Aune* an; eine knappe Zusammenfassung dieser Hypothese bietet *Pierre Prigent* in seinem Kommentar auf Seite 84. Auch Aune nimmt an, daß der briefliche Schluß 22,6–21 sowie die Sendschreiben der letzten Bearbeitung – einer zweiten Auflage der Schrift vielleicht erst unter Trajan – angehören (vgl. *David E. Aune*, Band I, S. cxxxii).

Was aber ergibt sich daraus für die Frage nach der Gattung unseres Buches? Beide Aspekte sind bei der Bestimmung der Gattung zu berücksichtigen. Ohne Zweifel handelt es sich bei unserem Buch um eine Apokalypse (übrigens ist diese Gattungsbezeichnung aus Apk 1,1 entwickelt: Hier taucht der Begriff ἀποκάλυψις *[apokạlypsis]* erstmals in der Literatur als Buchtitel auf[23]). Andrerseits sind die brieflichen Elemente nicht zu übersehen: „Der Verfasser hat seinem Werk … die Gestalt eines Briefes an die sieben kleinasiatischen Gemeinden gegeben – daß er damit die Verlesung seines Werkes im Gottesdienst ermöglichen oder gar sicherstellen wollte, ist zumindest eine nicht völlig abwegige Vermutung."[24]

Einleitungsfragen

Die Debatte der Einleitungsfragen setzt zweckmäßigerweise ein bei der Ortsangabe Patmos (Apk 1,9) und den sieben Städten, die 1,11 der Reihe nach genannt und in 2,1–3,22 je eines individuellen Sendschreibens gewürdigt werden. Demnach wendet sich der Verfasser Johannes von Patmos aus an die sieben Gemeinden der *Asia*, die ihm allesamt wohlbekannt waren.[25]

Der Verfasser befindet sich nach seinen eigenen Angaben also auf der Insel Patmos.[26] Da nicht anzunehmen ist, daß es sich dabei um seinen Wohnort handelt, stellt sich die Frage, wozu er nach Patmos gereist ist. In Apk 1,9 wird dieser Grund mit der Formulierung διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ *(diạ tọn lọgon toụ theoụ kaị tẹ̄n martyrịan Iēsoụ)* angegeben. Dies hat man in der Regel dahingehend interpretiert, daß der Verfasser auf die Insel Patmos verbannt worden sei. Das Stichwort μαρτυρία *(martyrịa)* wird hier als *terminus technicus* für »Martyrium« verstanden. Dies liegt freilich nicht nahe. Denn „für Johannes wäre Patmos nicht als Verbannungsort in Frage gekommen. Die Römer verbannten niemanden in die Nähe seines bisherigen Wohnorts; eine Verbannung von Ephesus nach Patmos hätte nicht den Gepflogenheiten der Römer entsprochen."[27]

---

23 Zu ἀποκάλυψις vgl. LSJ, S. 201, *s. v.* ἀποκάλυψις; *Lampe*, S. 194, *s. v.* ἀποκάλυψις (wo unter Nummer 5 die Verwendung „as title of book" rubriziert wird); schließlich *Bauer/Aland*, Sp. 184–185, *s. v.* ἀποκάλυψις.

Bemerkenswerterweise ist der Begriff ἀποκάλυψις von 1,1 aus in die Überschrift gewandert, allerdings mit einem bezeichnenden Wechsel des Genitivs; in 1,1 heißt es ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, wohingegen wir in der Überschrift ἀποκάλυψις Ἰωάννου lesen. Zu den *variae lectiones* dieser *inscriptio* vgl. den Apparat des *Nestle/Aland*[27] zu dieser Stelle. In jedem Fall gilt: Im Rahmen unseres Neuen Testaments erscheint unser Buch von Anfang an als »Apokalypse«.

24 *Ingo Broer*, Band II, S. 664.

25 „The letters were written by one who was familiar with the situation, the character, the past history, the possibilities of future development, of those Seven Cities" (*W.M. Ramsay,* a.a.O., S. 40).

26 Zu Patmos ist heranzuziehen der grundlegende Artikel von *Johanna Schmidt:* Art. Patmos, PRE XVIII 2 (1949), Sp. 2174–2191. Eine lesenswerte Reisebeschreibung bietet *Karl Krumbacher:* Griechische Reise. Blätter aus dem Tagebuche einer Reise in Griechenland und in der Türkei, Berlin 1886 (Nachdr. in der Reihe Βιβλιοθήκη Ιστορικών Μελέτων 140, Athen 1979), S. 140–186.

27 *Heinrich Kraft* in seinem Kommentar z.St. (S. 40).

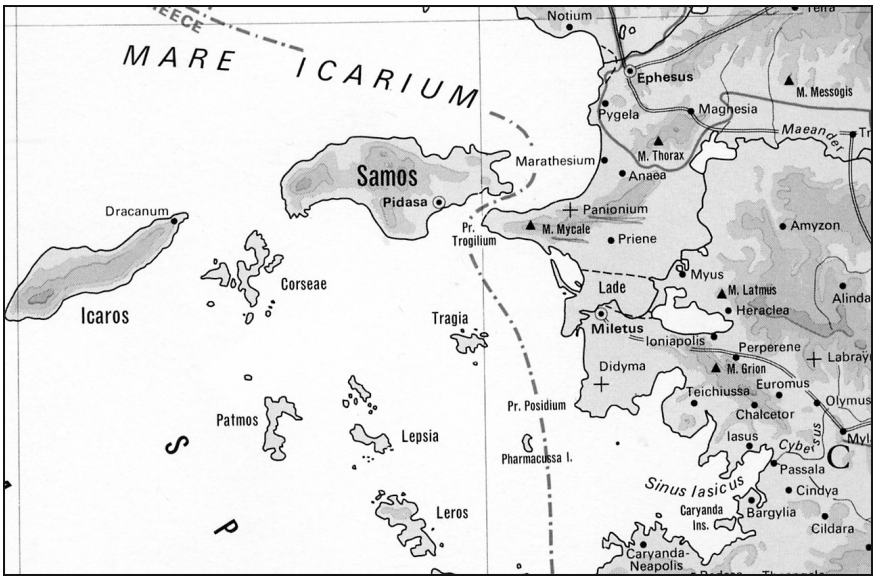

Abbildung XI.5: Die Lage der Insel Patmos im Süden von Samos vor Milet: Ephesos ist von hier aus mit dem Schiff leicht zu erreichen

Einwänden dieser Art versucht Colin J. Hemer zu begegnen, indem er eine Verbannung nicht durch staatliche Behörden in Rom, sondern seitens des Statthalters von Ephesos annimmt; dieser habe Patmos gewählt, weil es zu seiner Provinz *Asia* gehört habe.[28] Damit sind zwar die Bedenken wegen der Nähe des Verbannungsorts zum ursprünglichen Wohnort beseitigt, nicht aber das sprachliche Argument hinsichtlich des Verständnisses des Begriffs μαρτυρία *(martyria)*. Insgesamt kann man festhalten, daß die These von der Verbannung sich von 1,9 her nicht nahelegt.

„Da die Präposition διά aber nicht nur »wegen« = auf Grund von, sondern auch »wegen« = zum Zwecke von heißt, bot sich ein neues Mißverständnis an, sobald man das erste als solches erkannt hatte, sobald man also wußte, daß mit μαρτυρία *[martyria]* die Missionspredigt gemeint sein konnte."[29] Aber auch dieses Verständnis führt zu Schwierigkeiten. Denn daß Johannes sich zur Missionierung der Bewohner

28 *Colin J. Hemer* in seiner im Literaturverzeichnis zur Apokalypse genannten Studie, S. 28–29. Die Zugehörigkeit von Patmos zur Provinz *Asia* ist, wie Hemer einräumt, freilich ein Postulat. Überhaupt fehlt es an zwingenden Begründungen, wie Hemer selbst zugibt: „It must be emphasized that this is only inferential. If we could determine whether John was in fact exiled by proconsular sentence, this would be valuable as a possible clue to the nature and method of the Roman action against Christianity. But the tradition ascribes the act to Domitian, and Tertullian, who uses the legal term *relegatur*, locates the event in Rome" (a.a.O., S. 29).

29 *Heinrich Kraft,* a.a.O., S. 40–41.

auf diese Insel begeben hätte, ist eine recht abwegige Vorstellung, hatte die Insel doch noch nicht einmal eine städtische Siedlung aufzuweisen.[30]

Daher hat Heinrich Kraft eine neue Interpretation der Passage vorgeschlagen: „Johannes befand sich zum Offenbarungsempfang in Patmos. Die Offenbarung »in der Grotte« ist nicht nur biblisch (Ex 33,22; 1.Kön 19,9), sondern entspricht auch griechischen Vorstellungen vom Offenbarungsempfang. Die Überlieferung wird wohl recht haben, wenn sie sich den Berg des Heiligen Elias als Ort der Offenbarung, die Grotte als Wohnung des Johannes vorstellt."[31]

Wir können also das folgende *Zwischenergebnis* formulieren: Der Ort der Abfassung der Apokalypse ist die Insel Patmos im Südwesten von Samos; Johannes befindet sich nach der plausiblen Auslegung von 1,9 durch Heinrich Kraft zum Empfang der Offenbarung auf dieser menschenarmen Insel.

***

Damit kommen wir zur Frage nach der Abfassungszeit, die in der Diskussion zuletzt insbesondere durch Thomas Witulski neu bestimmt worden ist. Ich diskutiere hier in aller Kürze den klassischen Ansatz, wonach die Apokalypse aus der Zeit des Domitian stammt, und stelle sodann die These von Thomas Witulski dar, der das Buch in die Zeit des Hadrian setzen will, bevor ich meine eigene Datierung in die zweite Hälfte des zweiten Jahrzehnts des zweiten Jahrhunderts (also zwischen 115 und 120) begründen werde.

Was zunächst den klassischen Ansatz angeht, so rekonstruiert beispielsweise Kümmel in seiner Einleitung aus den Angaben der Apokalypse die folgende Situation: „Das Christentum ist mit Staat und Staatsreligion zusammengestoßen, der Christuskult mit dem Kaiserkult. Die Apk erhebt leidenschaftlichen Widerspruch gegen Rom und den Kaiserkult um des Glaubens willen. Das entspricht der Situation unter Domitian."[32] Zur Begründung des letzten Satzes führt Kümmel dann weiter aus: „Denn die Staatsreligion hat sich vor Domitian nicht gegen die Christen gewandt. Daß Nero in Rom gegen die Christen wütete, hatte mit dem Kaiserkult nichts zu schaffen. Unter Domitian, der nach orientalischem Muster für sich als Kaiser bei Lebzeiten göttliche Verehrung in Anspruch nahm, ist es zum erstenmal zur Verfolgung von Christen durch den Staat aus religiösen Gründen gekommen; 96 wurden in Rom Mitglieder des kaiserlichen Hauses wegen ἀθεότης *[atheotēs]*, Verbrechen gegen die Staatsreligion, zur Verantwortung gezogen, und in der christlichen Überlieferung

30 Zur Zeit von Krumbacher hatte die Insel Patmos insgesamt „etwas über 2000 Einwohner" (*Karl Krumbacher*, a. [Anm. 26] a. O., S. 170).

Prigent zufolge liegt dieses Verständnis auch sprachlich nicht nahe: „This phrase cannot be understood as »in order to spread the word . . . «, for the preposition διὰ never has this meaning in Revelation" (*Pierre Prigent* in seinem Kommentar, S. 127). Dieses Argument wendet sich jedoch in gleicher Weise gegen die oben im Text sogleich darzustellende Lösung von Heinrich Kraft.

31 *Heinrich Kraft,* a. a. O., S. 42.

32 *Werner Georg Kümmel:* Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg [21]1983, S. 412.

gilt Domitian einhellig als der erste Christenverfolger nach Nero. In der Provinz Asia wurde der Kaiserkult mit besonderem Eifer betrieben … . Gerade in der Provinz Asia, dem klassischen Land des Kaiserkultes, sind daher zur Zeit des Domitian alle Voraussetzungen gegeben für den schweren Konflikt zwischen Christentum und Staatsreligion, den die Apk ins Auge faßt."[33]

Das Problem dieser klassischen Lösung besteht in dem Fehlen außerchristlicher Quellen für eine domitianische Christenverfolgung; wir haben schon in dem Paragraphen über Domitian gesehen, daß der hauptsächliche Gewährsmann für diese These Tertullian ist.[34] Daher ist in der neueren Forschung die Historizität einer domitianischen Verfolgung immer wieder bestritten worden.[35] Gibt man diese Hypothese auf, besteht kein Grund mehr, die Apokalypse in die Zeit des Domitian zu datieren.

Wir haben oben in § 52 über den Kaiser Nerva schon die These von Heinrich Kraft kennengelernt, derzufolge die Apokalypse auf 97/98 n. Chr. zu datieren sei, da die Zahl 666 aus Apk 13,18 als M. Νέρουα *(M. Nẹroua)* aufzulösen sei.[36] Gegen diese Datierung kann man dieselben Einwände erheben, die gegen eine Abfassung zur Zeit des Domitian sprechen. Ich gehe deswegen darauf nicht genauer ein.

Thomas Witulski hat der klassischen Lösung eine Datierung in die Zeit des Kaisers Hadrian entgegengestellt; ihm zufolge ist die Apokalypse in die Zeit zwischen 132 und 135 zu datieren: „Gegen christliche Kreise, die eine Beteiligung von Christen an der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians für möglich hielten und auch theologisch zu rechtfertigen suchten, fordert der Apokalyptiker seine Adressaten zu kompromißloser Verweigerung auf und ermahnt sie, auch angesichts von Repressalien ihrer heidnisch geprägten Umwelt standhaft und glaubenstreu zu bleiben. Dem Kaiser Hadrian, dem Herrscher des *imperium Romanum*, dem ersten der beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία, dem Kulminationspunkt der gottfeindlichen Hybris dieses Reiches, und dem Rhetor und Sophisten Antonius Polemon, dem zweiten der beiden θηρία, sagt er den baldigen Untergang voraus …"[37]

---

33 *Werner Georg Kümmel,* a.a.O., S. 412–413.

34 Vgl. oben S. 343–344.

35 *Ulrike Riemer:* Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, Beiträge zur Altertumskunde 114, Stuttgart und Leipzig 1998, bietet S. 34–52 eine ausführliche Diskussion des Forschungsstandes; auf S. 172 formuliert sie das Ergebnis: „Von einer domitianischen Christenverfolgung sollte endgültig Abschied genommen werden …"

Auch von neutestamentlicher Seite wird diese Konsequenz seit längerer Zeit immer wieder gezogen; ich nenne beipielsweise *Wolfgang Stegemann:* Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen, FRLANT 152, Göttingen 1991, der sich S. 188–190 mit unserer Frage befaßt und ebenfalls zu dem Ergebnis kommt, es habe unter Domitian keine Christenverfolgung gegeben.

36 Vgl. dazu im einzelnen oben S. 372–373.

37 *Thomas Witulski:* Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse, FRLANT 221, Göttingen 2007, S. 350; vgl. auch seine zweite Studie in diesem Zusammenhang: *Thomas Witulski:* Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius, NTOA 63, Göttingen 2007.

Es ist im Rahmen dieses Buches nicht möglich, die Argumentation Witulskis im einzelnen zu würdigen. Die von ihm vorgeschlagene Datierung erscheint mir jedoch insbesondere deshalb zu spät, weil sie die Apokalypse zu nahe an die Zeit Justins des Märtyreres heranrückt, der in seinem Dialog in 81,4 die Apokalypse erwähnt und ihren Verfasser Johannes für einen der Apostel Christi hält.

Daher möchte ich eine mittlere Lösung vorschlagen und die Apokalypse auf das Ende der Regierungszeit des Trajan bzw. die ersten Jahre des Hadrian datieren. Gegenüber der traditionellen Datierung auf das Ende der Regierungszeit des Domitian bietet die hier vorgeschlagene Datierung auf das Ende der Regierungszeit des Trajan bzw. auf die ersten Jahre des Hadrian – also auf etwa 115/120 n. Chr. – die folgenden Vorteile:

1. Mit dem Reskript des Trajan aus dem Jahr 112/113 (Plinius: Epistulae X 97) haben wir erstmals ein Zeugnis, das das Christsein von Staats wegen als todeswürdiges Verbrechen klassifiziert. Damit ist die »optimistische« Haltung des Lukas dem *Imperium Romanum* gegenüber ein für alle Mal erledigt und die »pessimistische« Haltung des Johannes, des Verfassers der Apokalypse, erscheint hinlänglich begründet. Zur Zeit des Domitian haben wir ein solches Zeugnis nicht.

2. Die militärischen Aktivitäten des Kaisers Trajan, die schon die beiden Dakerkriege zeitigten, sind ab dem Jahr 113 bis zu seinem Tod 117 und noch darüber hinaus das Kennzeichen seiner Regierung und zugleich ein plausibler Hintergrund für die Apokalypse. Insbesondere die jüdische Rebellion von 115 bis 117 bzw. 118 n. Chr. spielte sich ja nicht im fernen Osten, sondern in Kernländern des Römischen Reiches ab (in Kyrene, Ägypten und Zypern) und bot für apokalyptisch orientierte Juden wie Christen Anregung für mancherlei einschlägige Spekulationen. Zur Zeit des Domitian fehlen solche Erfahrungen so gut wie vollkommen.

3. Die für unser Buch so wichtige Provinz Asia hat den Kaiser Trajan Zeit seines Lebens wenig interessiert. Im Unterschied zu seinem Nachfolger Hadrian ist Trajan „nur kurz in Kleinasien gewesen und scheint dort wenig an der konkreten Ausführung von Bauwerken interessiert gewesen zu sein.“[38] Dennoch ist Trajan gerade in den Städten der Asia kultisch präsent, wie man insbesondere an Ephesos und an Pergamon studieren kann.

   So wurde in Pergamon der weit und breit spektakulärste Kaisertempel, den das einschlägige Sendschreiben (Apk 2,12–17) als ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ *(ho thronos*

38 *Lutgarde Vanderput/Christof Berns:* Private Freigebigkeit und die Verschönerung von Stadtbildern. Die Städte Kleinasiens in traianischer Zeit, in: Annette Nünnerich Asmus [Hg.]: Traian (vgl. S. 418, Anm. 1), S. 73–82; Zitat S. 79.

toụ satanạ) bezeichnet (Apk 2,13),[39] ab 113/114 errichtet, „nachdem die Stadt … die ehrenvolle Aufgabe erhielt, den zentralen Kult für Traian in der Provinz Asia zu pflegen."[40]

Wir können also folgendes Ergebnis festhalten: Insgesamt fügt sich eine Datierung der Apokalypse in das zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts wohl am besten zu den rekonstruierbaren historischen Sachverhalten: Dieses Buch ist in den von Kriegen geprägten letzten Jahren des Kaisers Trajan oder zu Beginn der Regierungszeit seines Nachfolgers Hadrian veröffentlicht worden. Damals war die Rechtslage endgültig zuungunsten der Christen fixiert worden durch das Reskript, das bei Plinius: Epistulae X 97, erhalten ist.[41] Die zahlreichen militärischen Aktivitäten des Kaisers Trajan v.a. gegen die Daker und dann gegen die Parther sowie die sich wie ein Lauffeuer ausbreitenden jüdischen Aufstände im Osten sind die »apokalyptischen« Hintergrund, auf dem unser Buch am besten verständlich wird.

Nicht in Frage kommt m.E. die klassische Datierung in die Zeit des Kaisers Domitian, in der es dem Lukas noch möglich war, einen *modus vivendi* zwischen christlichen Gemeinden und dem Römischen Reich für möglich und erstrebenswert zu halten. Weniger plausibel erscheint mir auch die von Thomas Witulski vorgeschlagene Verlegung in die späteren Jahre des Kaisers Hadrian. Demgegenüber plädiere ich auf die Jahre 115–120 als wahrscheinlichste Datierung.[42]

* * *

Verbleibt schließlich noch die Frage nach dem Verfasser der Apokalypse zu klären. Wir können dabei auf die Ergebnisse der Diskussion der Verfasserfrage bei den andern johanneischen Schriften zurückgreifen. Diese hat ergeben, daß der Zebedaide Johannes als Verfasser der andern johanneischen Schriften nicht in Frage kommt;[43]

---

39 Die Identifizierung des »Throns des Satans« aus Apk 2,13 mit dem Trajaneum in Pergamon ist in der Literatur kontrovers diskutiert worden. Für den, der die Apokalypse in die Jahre 115 bis 120 datiert, liegt sie sehr nahe. Zum Problem vgl. die Darlegungen von *Jens Börstinghaus* in unserm Greifswalder Exkursionsband aus dem Sommersemester 2001, der unter `http://www.antike-exkursion.de/orontes/index_orontes.html` zugänglich ist, S. 103–138; speziell zum Trajaneum hier S. 105–110.

Besondere Beachtung verdient auch die von Börstinghaus herangezogene Inschrift IvP II 395, in der Trajan als ὁ γῆς καὶ θαλάσσης κύριος, „Herr über Erde und Meer", bezeichnet wird (a.a.O., S. 107, Abb. 33 und s. 108, Anm. 15 mit dem Text der Inschrift).

40 *Lutgarde Vanderput/Christof Berns,* a.a.O., S. 79.

41 Zu diesem Dokument vgl. den Text, die Übersetzung und die Diskussion oben Seite 421 bis Seite 424.

42 Dieser Vorschlag ist keineswegs neu; er wurde beispielsweise schon 1969 von *Joachim Becker* vertreten, vgl. seinen Anm. 46 genannten Aufsatz, S. 102: „Jedenfalls schreibt er für die Situation der Trajanischen Verfolgung."

Ohne Bezug auf Becker zu nehmen, hat *Angelika Reichert* in ihrem oben Seite 420 in Anm. 11 genannten Aufsatz ebenfalls für eine Abfassung der Apokalypse in der Regierungszeit des Trajan plädiert, vgl. a.a.O., S. 248–250.

43 Vgl. die Ausführungen oben S. 416.

das gilt trotz des gleichen Namens »Johannes« erst recht für die Apokalypse, wenn man sie in die Jahre 115–120 datiert; zu dieser Zeit hätte der Zebedaide die 100 schon weit überschritten gehabt. Im übrigen gilt speziell für die Apokalypse: „Für den Verfasser sind die Apostel 18,20 und 21,14 eine abgeschlossene Gruppe der Vergangenheit, und besonders 21,14 ist es ganz ausgeschlossen, daß er daran gedacht haben könnte, sich diesem Kreis zuzurechnen."[44]

Die Diskussion hat weiter ergeben, daß wir mit insgesamt vier verschiedenen Verfassern zu rechnen haben, einem für das Evangelium, einem für den 1. Johannesbrief, einem für den 2. und 3. Johannesbrief und einem für die Apokalypse.[45]

Daß der Verfasser unseres Buches wirklich Johannes hieß, wie er selbst mehrfach angibt, hätte man nicht bezweifeln sollen.[46]

Zur Auslegung der Apokalypse

In bezug auf keine neutestamentliche Schrift ist die Frage: „Ich bitte dich, über wen sagt der Prophet das?"[47] so berechtigt wie in bezug auf die Apokalypse. Die Auslegungsgeschichte bietet ein erstaunliches Spektrum, angefangen bei der Deutung auf die Zerstörung Jerusalems bis hin zur Deutung auf einen Atomkrieg ist alles im Angebot, was sich irgend denken läßt. Je nach Auslegung sind es also Ereignisse des ersten oder des 20. Jahrhunderts, auf die die Apokalypse sich bezieht.[48] Im 17. Jahrhundert deutet ein Ausleger das ganze Buch auf die Zeit vor 70: „Das Tier ist … demgemäß der jüdische Sanhedrin, die sieben Häupter die letzten Hohenpriester, der achte Ananus, durch dessen Tod das Tier die tödliche Wunde erhält; die sieben Berge werden auf sieben Hügel Jerusalems bezogen, die zehn Hörner sind die zehn Toparchen, welchen beim Aufstand die einzelnen Distrikte zur Verwaltung übergeben werden, Babel ist natürlich Jerusalem."[49]

---

44 *Heinrich Kraft*, in seinem Kommentar, S. 9.

45 Vgl. dazu oben S. 417.

46 Apk 1,1; 1,4; 1,9 und 22,8 sind die Belege für den Namen Johannes; bestritten wurde seine Authentizität etwa von *Joachim Becker:* Erwägungen zu Fragen der neutestamentlichen Exegese. 3. Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage, BZ NF 13 (1969), S. 101–102.

Unklar ist die Position von *Heinrich Kraft*, der in seinem Kommentar auf S. 11 schreibt: „Wir können also zusammenfassen, daß die Apokalypse von einem Mann geschrieben sein will, der durch seinen Namen Johannes hinreichend ausgewiesen war, daß man ihn im westlichen Kleinasien als vertrauenswürdigen Propheten kannte. Weiter ist zu vermuten, daß das Buch nicht von ihm selber, sondern in seinem Namen geschrieben sei."

47 Apg 8,34b; im griechischen Original lautet die Frage: δέομαί σου· περί τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο;

48 Gewiß gibt es inzwischen auch Auslegungen, die die geweissagten Ereignisse im 21. Jahrhundert in Erfüllung gehen sehen; solche sind mir allerdings noch nicht begegnet. Im übrigen sind natürlich auch alle Jahrhunderte zwischen dem ersten und dem 20. Jahrhundert vertreten.

49 *Wilhelm Bousset* in seinem Kommentar, S. 102–103. Ein Zeitgenosse dieses Auslegers „läßt sogar die Sendschreiben an die Christen in Jerusalem gerichtet sein und treibt so die Verkehrtheit auf die Spitze" (*Wilhelm Bousset,* a.a.O., S. 103).

Am andern Ende der Extreme findet man Werke wie „Christliche Prophetie und Nuklearenergie“[50], wo etwa die These vertreten wird: „Die Apokalypse ist in wesentlichen Teilen eine erklärungslose Beschreibung des Einsatzes modernster Kampfmittel. Sie gibt in konsequenter Nacheinanderfolge die Folgen einer Nuklearkriegsführung in charakteristischen physikalischen Besonderheiten wieder.“[51]

Zu dieser Art der »weltgeschichtlichen« Auslegung hatte sich Bousset in seinem Kommentar folgendermaßen geäußert: „Diese Methoden finden noch immer ihre Anhänger unter Auslegern zweiten und dritten Ranges, bei englischen Kommentatoren und amerikanischen Traktatenschreibern.“[52] Das wird sich vermutlich auch im 21. Jahrhundert nicht ändern; mit Bousset ist nach wie vor solchen Auslegern entgegenzuhalten: „Von den verschiedenen möglichen Methoden der Auslegung können heutzutage einige als nicht mehr in Betracht kommend und in wissenschaftlichen Kreisen nicht mehr vertreten einfach beiseite gesetzt werden. Die weltgeschichtliche und kirchengeschichtliche Deutung ist auch von den Gelehrten, die an dem spezifischen Offenbarungscharakter der Apk festhalten, allgemein aufgegeben.“[53]

Im 21. Jahrhundert sollte daher gelten, daß in der Apokalypse weder kirchengeschichtliche noch weltgeschichtliche Ereignisse zu finden sind; ihr Verfasser hat nicht die Geschichte des 21. Jahrhunderts vorausgesehen (und natürlich auch nicht die Geschichte irgendeines andern Jahrhunderts).

Das Buch wendet sich an die Gemeinden seiner Zeit, also wohl, wie wir gesehen haben, an Christinnen und Christen am Ende der Regierung des Trajan, im zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. Es handelt sich um eine Kampfschrift gegen das Römische Reich: „Die beste Verteidigung ist der Angriff. So geht auch der Apok.[alyptiker] zum offenen Angriff über. Selten wohl ist eine so entschlossene, fulminante Streitschrift gegen ein herrschendes System geschrieben wie in diesem merkwürdigen Buch. Es sind Fanfarentöne, die hier klingen. Sie rufen das verhältnismäßig kleine Häuflein derer, die das Tier nicht anbeten, zum Widerstand gegen eine Welt, zu Trotz und Treue bis in den Tod, sie windet im Voraus den Märtyrern dieses Kampfes die ewige Krone.“[54]

Es war zu Beginn dieses Kapitels von der Randständigkeit der Apokalypse die Rede. Diese Randständigkeit betrifft ihr zentrales Anliegen, wenn man dieses mit dem in andern neutestamentlichen Schriften erkennbaren Positionen vergleicht: Nirgendwo sonst wird die Rolle des Römischen Reiches so ausschließlich negativ gesehen wie in unserm Buch. Schon der historische Jesus war selbst auf Aufforderung hin nicht dazu zu bewegen, eine oppositionelle Haltung dem Kaiser gegenüber einzunehmen

---

50 *Bernhard Philberth:* Christliche Prophetie und Nuklearenergie, R. Brockhaus Taschenbücher 75, Wuppertal [6]1968.

51 *Bernhard Philberth,* a.a.O., S. 14.

52 *Wilhelm Bousset,* a.a.O., S. 120.

53 *Wilhelm Bousset,* a.a.O., S. 119–120.

54 *Wilhelm Bousset,* a.a.O., S. 137–138.

(Mk 12,13–17). Paulus fordert die Christinnen und Christen in Rom ausdrücklich dazu auf, mit dem Römischen Reich und seinen Repräsentanten zu kooperieren – um es *ganz* freundlich zu formulieren (Röm 13,1–7). Das Bestreben des Lukas in der Apostelgeschichte ist darauf ausgerichtet, einen *modus vivendi* zwischen christlichen Gemeinden und Römischem Staat zu finden. Keiner der Genannten hätte für die Totalopposition der Apokalypse gegenüber dem Imperium Romanum etwas übrig gehabt.

Literatur

Kommentare in chronologischer Reihenfolge

Wilhelm Bousset: Die Offenbarung Johannis, KEK XVI, Göttingen 1896; [2]1906; Nachdr. 1966.

Theodor Zahn: Die Offenbarung des Johannes, Erste Hälfte: Kap. 1–5 mit ausführlicher Einleitung, KNT XVIII [1], Leipzig & Erlangen 1924.

Theodor Zahn: Die Offenbarung des Johannes, Zweite Hälfte: Kap. 6–22, KNT XVIII [2], Leipzig & Erlangen 1926.

Ernst Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes, HNT XVI, Tübingen 1926; neu herausgegeben von Günther Bornkamm, Tübingen [2]1952; [3]1970.

Eduard Lohse: Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 1960; [2]1966; [3]1971; [8]1993.

Heinrich Kraft: Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974.

Ulrich B. Müller: Die Offenbarung des Johannes, ÖTK XIV, Gütersloh/Würzburg 1984; [2]1995.

David E. Aune: Revelation 1–5, Word Biblical Commentary 52, o.O. 1997.

David E. Aune: Revelation 6–16, Word Biblical Commentary 52B, o.O. 1998.

David E. Aune: Revelation 17–22, Word Biblical Commentary 52C, o.O. 1998.

Pierre Prigent: Commentary on the Apocalypse of St. John. Translated from French into English by Wendy Pradels, Tübingen 2001.

Sonstige Literatur (alphabetisch)

Joachim Becker: Erwägungen zu Fragen der neutestamentlichen Exegese. 3. Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage, BZ NF 13 (1969), S. 101–102.

Paul-Richard Berger: Kollyrium für die blinden Augen, Apk 3:18, NT 27 (1985), S. 174–195.

Otto Böcher: Art. Johannes-Apokalypse, RAC XVIII (1997), Sp. 595–646.

Otto Böcher: Die Johannesapokalypse, EdF 41, Darmstadt [4]1998.

Franz Boll: Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Στοιχεῖα 1, Leipzig & Berlin 1914.

Jörg Frey: Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: *Martin Hengel:* Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993, S. 326–429.

Wilhelm Hadorn: Die Zahl 666, ein Hinweis auf Trajan, ZNW 19 (1919/20), S. 11–29.

Colin J. Hemer: The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting, JSNT.S 11, Sheffield 1986; Nachdr. 1989.[55]

Traugott Holtz: Die Christologie der Apokalypse des Johannes, TU 85, Berlin 1962.

Martin Karrer: Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, FRLANT 140, Göttingen 1986.

Eduard Lohse: Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes. Zum Verhältnis von Juden und Christen nach der Offenbarung des Johannes, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1989, Münster 1992.

Hans-Peter Müller: Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, ZNW 51 (1960), S. 268–278.

Hans-Peter Müller: Die himmlische Ratsversammlung. Motivgeschichtliches zu Apc 5,1–5, ZNW 54 (1963), S. 254–267.

Erik Peterson: Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß und Werner Löser, Ausgewählte Schriften 4, Würzburg o.J. [vermutlich 2004].

W.M. Ramsay: The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse, London 1904; ²1906.

Angelika Reichert: Durchdachte Konfusion: Plinius, Trajan und das Christentum, ZNW 93 (2002), S. 227–250.

Ulrike Riemer: Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, Beiträge zur Altertumskunde 114, Stuttgart und Leipzig 1998.

Eduard Schwartz: Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums [aus dem Jahr 1904], in: Karl Heinrich Rengstorf [Hg.]: Johannes und sein Evangelium, WdF LXXXII, Darmstadt 1973, S. 202–272.

August Strobel: Art. Apokalypse des Johannes, TRE 3 (1978), S. 174–189.

Jens-W. Taeger: Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik, BZNW 51, Berlin/New York 1989.

Jens-W. Taeger: »Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!« Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, ZNW 85 (1994), S. 23–46.

Nikolaus Walter: Die Botschaft des Sehers Johannes zwischen apokalyptischer Tradition und urchristlichem Osterglauben. Thesen zur theologischen Interpretation der Johannesoffenbarung, WZJ.G 39 (1990), S. 399–404.

Julius Wellhausen: Analyse der Offenbarung Johannis, AGG N.F. IX 4, Berlin 1907 (Nachdr. Göttingen und Wiesbaden 1970).

Thomas Witulski: Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse, FRLANT 221, Göttingen 2007.

Thomas Witulski: Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius, NTOA 63, Göttingen 2007.

55 Hemer spricht im Vorwort von den Bildern zum Buch, die er verschiedentlich vorgeführt habe (S. 10); das Buch selbst bietet diese freilich nicht. Man kann solche etwa in dem populären Reiseführer von *Fatih Cimok* finden: A Guide to the Seven Churches, İstanbul 1998.