

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 27/1

2018

K. KREMSER: Die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3). Aspekte zur Rezeption im frühjüdischen Schrifttum	1
C. BREU: „Geht hinaus aus ihr!“ (Offb 18,4). Vier Frauenfiguren und ihre Bedeutung für die Organisation des Raumes in der Johannesoffenbarung	24
H. MEHRING: Jesus – der Herrscher als Hirte. Eine motivkritische Spurensuche zu Joh 10,1–18	42

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung
- Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0
International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

„GEHT HINAUS AUS IHR!“ (OFFB 18,4)

Vier Frauenfiguren und ihre Bedeutung für die Organisation des Raumes in der Johannesoffenbarung

„Come out of her!“ (Rev 18:4): Four Female Characters and Their Part in the Organization of Space in Revelation

Clarissa Breu, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, clarissa.breu@univie.ac.at

Abstract: Auf den ersten Blick scheint die Offenbarung auf dualistischen Kategorien wie oben-unten, innen-außen, gerettet-verdammt, männlich-weiblich zu basieren. Unter dem Gesichtspunkt der Raumtheorie ist besonders der Dualismus zwischen innen und außen von Interesse. Dieser Dualismus ist eng mit geschlechtlichen Bildern in der Offenbarung verbunden: Isebel (Offb 2,20) ist als außerhalb der Gemeinschaft der Christusgläubigen in Thyatira dargestellt. Ebenso appelliert Johannes an seine AdressatInnen, aus der Hure Babylon (Offb 18,4) herauszukommen, aber in das neue Jerusalem einzutreten, das als eine Braut dargestellt wird. Wer nicht gewissen ethischen Anforderungen entspricht, muss jedoch draußen bleiben (Offb 22,15). Die räumlichen Kategorien „innen“ und „außen“ bringen daher positive und negative Konnotationen mit sich. In diesem Artikel werden die Vernetzungen der dualistischen Kategorien untersucht, um zu zeigen, dass sie nicht so dualistisch sind, wie der erste Eindruck nahelegt. Stattdessen helfen sie, die christusgläubige Gemeinde als eine Existenz an der Schwelle zwischen Räumen zu beschreiben.

Abstract: At first glance, Revelation seems to be based on dualistic categories like above-below, inside-outside, saved-condemned, male-female. Under the point of view of spatial theory, especially the dualism between inside and outside is of interest. This dualism is closely connected to gendered images within Revelation: Jezebel (Rev 2:20) is portrayed as exterior to the community of Christ believers in Thyatira. Likewise, John appeals to his addressees to come out of the whore Babylon (Rev 18:4), but to enter the New Jerusalem, which is portrayed as a bride. Flawed outsiders, however, have to stay outside (Rev 22:15). Thus, the spatial categories “inside” and “outside” bring about positive or negative connotations. In this article, networks of dualistic categories are being explored to show that they are not as dualistic as the first impression suggests. Instead, they help to describe the Christ believing community as an existence on the threshold between spaces.

Keywords: Gender; Space; Revelation; Lotman; Dualism

„Und den unnützen Knecht werfet hinaus in die äußerste Finsternis. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.“ (Mt 25,30; vgl. auch 8,12; 22,13)

„Ihr sollt nichts mit einem zu schaffen haben, der sich Bruder nennen lässt und ist ein Unzüchtiger oder ein Geiziger oder ein Götzendiener oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit so einem sollt ihr auch nicht essen. Denn was gehen mich die draußen an, dass ich sie richten sollte? Habt ihr nicht die zu richten, die drinnen sind? Gott aber wird, die draußen sind, richten. Verstoßt ihr aber den Bösen aus eurer Mitte!“ (1 Kor 5,11–13)

In einer Gemeinschaft wie dem frühen Christentum, die sich neu formiert, gutes von schlechtem Verhalten unterscheidet und Heil von Unheil, bekommen Grenzen eine wichtige Bedeutung. Um die Gemeinschaft definieren zu können, wird ein Außen von einem Innen unterschieden. Und wenn schon die Welt außerhalb unkontrollierbar ist, so kann im Inneren geklärt werden, wer dazu gehören soll und wer nicht. Dazu dienen Lasterkataloge wie im Zitat aus dem 1. Korintherbrief: Unzucht, Geiz, Götzendienst, Lästerung usw. werden nach außen verbannt. Die Mahlgemeinschaft mit Menschen, die sich so verhalten, soll aufgekündigt werden. Der innere Bereich wird abgegrenzt, indem Verhalten, das eigentlich nach außen gehört, auch dorthin verbannt wird. Im Zitat aus dem Matthäusevangelium erscheint das Draußen als eine Finsternis voll Qual und Marter.

Innen und außen werden scharf voneinander abgegrenzt, wobei der äußere Bereich klar negativ besetzt ist, der innere u. a. durch Abgrenzung von diesem definiert wird.¹ Die Kategorie Raum hilft durch die Einteilung in innen und außen, ein Weltbild zu organisieren und zu veranschaulichen, was christliche Existenz² ausmacht.

1. Theoretische Grundlegung

Auch in der Johannesoffenbarung wird christliche Existenz wesentlich durch eine Strukturierung des Raumes mithilfe der Kategorien „innen“ und „außen“ beschrieben, die mit der Darstellung der vier Frauenfiguren Isebel, Mutter, Hure und Braut zusammenhängt. Dieser Zusammenhang zwischen den Frauenfiguren und der Raumeinteilung in innen und außen, sowie die Frage, inwiefern diese Einteilung Wertungen transportiert, sollen im Folgenden behandelt werden. Die

¹ Vgl. die *social identity theory*, die zwischen *ingroup* und *outgroup* unterscheidet: Christian Strecker, Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung, in: Markus Öhler (Hg.), Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 113–167: 132.

² Die Begriffe „Identität“ und „Existenz“ werden hier weitgehend synonym verwendet, wobei der Begriff „Existenz“ bevorzugt wird, da er v. a. praktische Vollzüge beschreibt und keine ontologisch festmachbare stabile Identität suggeriert.

methodische Ausrüstung für eine Verbindung von Raumstruktur und Wertung, nämlich Beschreibungskategorien, die eine eben solche Zuordnung ermöglichen, bietet Jurij M. Lotmans Text „Die Struktur literarischer Texte“ aus dem Jahr 1972. Dort zeigt der russische Literaturwissenschaftler und Semiotiker, inwiefern Räume als organisierende Elemente auftreten, die auch nichträumliche Strukturen beeinflussen.³ Für ihn sind Räume keine bloßen Behältnisse, die die Erzählung unberührt lassen, sondern immer schon semantisch gefüllte erzählerische Elemente.⁴ Das konnten wir bereits an den Zitaten aus dem Matthäusevangelium und dem 1. Korintherbrief sehen, in denen „innen“ positiv besetzt ist, „außen“ negativ.

Lotman zufolge werden Räume zu organisierenden Elementen, indem sich in ihnen drei Ebenen verbinden: Eine *topographische* Verortung (im Sinne einer geographischen Lagebeschreibung; z. B. Wüste) wird einer *topologischen* (im Sinne einer Strukturbeschreibung des Raumes; z. B. innen-außen) und einer *semantischen* (im Sinne von Bedeutungsaufladung; z. B. gut-böse; Heil-Unheil) zugeordnet.⁵ Das Sprichwort „jemanden in die Wüste schicken“ verbindet die Elemente „Wüste“, „außen“ und „Unheil“ miteinander. Aber das ist nur ein kurzes Beispiel. Lotmans Raumbeschreibung kann die Analyse ganzer Erzähltexte begleiten und helfen, eine am Raum orientierte Textstruktur zu erheben. Ein zusätzliches Element ist hier die *Grenze* als „wichtigstes topologisches Merkmal des Raumes.“⁶ Die Grenze ist in einer Erzählung der Ort, der die größten Gefahren birgt (wie z. B. eine Lichtung am Waldrand).⁷ So kann mit Lotman untersucht werden, wie sich topographische, topologische und semantische Merkmale zueinander verhalten und, genauer, wie die Grenze zwischen Teilräumen beschaffen ist, wer sie überschreiten darf, in welche Richtung usw.

Die folgende Untersuchung fokussiert auf die räumlichen Kategorien „innen“ und „außen“ und analysiert, inwiefern diese in Verbindung mit den vier Frauenfiguren der Offb durch semantische Aufladung nicht nur Raum strukturieren, sondern auch bewerten und so räumlich veranschaulichen, was christliche Existenz ausmacht.

³ Vgl. Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte* (UTB 103), München ⁴1993, 316.

⁴ In diesem Sinne gibt es eine Überschneidung zwischen der Metapherntheorie von Lakoff/Johnson und Lotman. Lakoff/Johnson prägten den Begriff der *orientational metaphor*, die durch die Verbindung einer Raumkategorie mit einer semantischen Bedeutung Wirklichkeit strukturiert (z. B. „*I feel up*“ statt „*I feel happy*“); vgl. George Lakoff/Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago u. a. 1980, 14–19.

⁵ Vgl. Lotman, *Struktur* (Anm. 3) 323; Matías Martínez/Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, München ⁹2012, 157.

⁶ Lotman, *Struktur* (Anm. 3) 327.

⁷ Vgl. ders., *Struktur* (Anm. 3) 343.

2. Die Johannesoffenbarung unter dem Blickwinkel des Raumes

Für eine solche Untersuchung eignet sich die Johannesoffenbarung, weil sie viel mit räumlichen Kategorien arbeitet, mit oben und unten, außen und innen, Stadt, Himmel, Erde und Wüste. Für die Offb legt sich ein radikaler Dualismus nahe. Die Cluster Hure-außen-schlecht und Braut-innen-gut würden ein Weltbild organisieren, das auf Gegensätzen aufbaut. Die Grenze zwischen ihnen erforderte dann eine Entscheidung für den göttlichen oder den widergöttlichen Machtbereich. Aber die Grenzziehungen der Offb sind nicht so fix wie sie scheinen. Sie ist ein Buch der Grenzziehungen, aber auch der Grenzüberschreitungen. „Außen“ bedeutet nicht automatisch schlecht, „innen“ nicht automatisch gut. Die Offb beschreibt einen Wandel auf der Grenze, der schnell zum Absturz auf die falsche Seite führen kann und somit einen Aushandlungsprozess um den Kern christlicher Existenz, aber auch um die Voraussetzungen für Heil oder Unheil und die Trennung von Göttlichem und Widergöttlichem. Es geht also weniger um die Schaffung einer fixen Definition dessen, was christlich ist, als um die Beschreibung einer „Schwellenposition“⁸ und eines Transformationsprozesses.⁹ Dieser besteht sowohl zeitlich als auch räumlich: Zeitlich im „Schon jetzt und noch nicht“ der endgültigen Erlösung, räumlich in der noch nicht klar vollzogenen Trennung zwischen innen und außen, zwischen Welt und christlicher Gegenwelt.

Die These, dass christliche Existenz in der Offb eine Schwellenposition ist, soll nun mithilfe von Lotmans Raumbeschreibung gestützt werden. Da die vier Frauenfiguren eine wesentliche Rolle in der Raumkonstruktion der Offb spielen, sind sie der Angelpunkt der Untersuchung. Aufgrund von Lotmans Theorie werden ihre *topographischen*, *topologischen* und *semantischen* Verortungen einander zugeordnet, aber auch mit ihnen verbundene *Grenzüberschreitungen* thematisiert. Zur besseren Orientierung seien sie einleitend kurz beschrieben:

Isebel nennt Johannes eine Frau im Sendschreiben an Thyatira (2,18–29). Sie lehrt, nennt sich Prophetin, verführt zum Essen von Götzenopferfleisch und Unzucht. Ihre Anhänger reklamieren, die Tiefen Satans erkannt zu haben. Für ihr Verhalten wird sie bestraft, indem sie auf ein Bett geworfen wird; ihre Kinder werden vernichtet und ihre Anhänger werden um sie trauern.

Positiv besetzt ist eine Frau und *Mutter* ohne Namen in Kapitel 12. Sie wird vom Drachen bzw. der Schlange bedroht und gebiert unter Schmerzen einen Sohn, der sogleich zum Thron Gottes entrückt wird. Sie selbst flieht unter göttlichem Schutz in die Wüste, wo sie von Gott ernährt wird.

⁸ Strecker, Identität (Anm. 1) 164.

⁹ Vgl. ders., Identität (Anm. 1) 167.

In Kapitel 17 und 18 wird das Gericht über die *Hure Babylon* beschrieben. Reich geschmückt sitzt sie an vielen Wassern und auf einem Tier. Sie verteilt den Wein der Unzucht, treibt Unzucht und berauscht sich am Blut der Christen. Ihre Vernichtung ist endgültig.

Analogie und Kontrast lassen sie als Gegenbild zur *Braut*, die in Kapitel 21 erscheint, auftreten. Im Unterschied zur Beschreibung Babylons, die bildreich das römische Imperium verkörpert, wird die Braut explizit als das himmlische Jerusalem vorgestellt, das vom Himmel herabkommt. Es werden jene seliggesprochenen, die zu ihrem Hochzeitsmahl mit dem Lamm eingeladen sind und in Kapitel 22 geht von ihr der Ruf „Komm!“ aus.

Die vier Frauenfiguren der Offb sind freilich verschieden angelegt: Bei Isebel handelt es sich wohl um ein Pejorativ für eine reale Person in Thyatira, die Johannes als Konkurrentin wahrnahm, zumal sie anders als er definierte, was christliche Existenz bedeutet.¹⁰ Die Mutter ist eine Metapher¹¹ bzw. ein Zeichen am Himmel, die Hure und die Braut verkörpern – wenn auch verschieden nuanciert – Städte.¹² Denn Babylon ist mehr Stadt als Frau, die Braut mehr Frau als Stadt.¹³

Trotz aller Verschiedenheit werden die Frauenfiguren aber hier als vergleichbar neben einander gestellt, da es zwischen ihnen neben Kontrasten auch Verbindungen gibt:

¹⁰ Vgl. etwa David L. Barr, *Women in Myth and History. Deconstructing John's Characterizations*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *A Feminist Companion to the Apocalypse of John*, New York 2009, 55–68: 56; Håkan Bengtsson, *Three Sobriquets, their Meaning and Function. The wicked Priest, Synagogue of Satan, and the Woman Jezebel*, in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume One. Scripture and Scrolls The Second Princeton Symposium on Judasims and Christian Origins*, Waco 2006, 183–208: 208.; Marla J. Selvidge, *Reflections on Violence and Pornography. Misogyny in the Apocalypse and Ancient Hebrew Prophecy*, in: Athalya Brenner, *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield 1996, 274–285: 277f.

¹¹ Am plausibelsten ist ihre Deutung als Personifikation des bedrohten Gottesvolkes; vgl. Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes (RNT)*, Regensburg 1997, 275. Eine eindeutige Auflösung des Bildes würde aber seiner metaphorischen Kraft nicht gerecht und es als Allegorie verstehen; vgl. Edith McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas (JSPES 17)*, Sheffield 1995, 109; Matthias Rissi, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15*, Basel 1965, 49.

¹² Vgl. Barbara R. Rossing, *The Choice between two Cities. Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse (HTS 48)*, Harvard 1999.

¹³ Vgl. Konrad Huber, *Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminzenierung in der Narration der Johannesoffenbarung*, PZB 26 (2017) 115–135: 123f. Er begründet diese Unterscheidung damit, dass Babylon häufig als γυνή (Offb 17,3f.6f.18 und πόρνη; Offb 17,1.15f.; 19,2) bezeichnet wird, die Braut schon in 21,10 als πόλις.

Isebel (vgl. 2,20), die Braut (vgl. 21,9) und die Hure (vgl. 17,3 u. ö.) werden explizit als „Frau“ bezeichnet.

Die Hure Babylon und Isebel verbindet die einander widersprechende Selbst- und Fremdbezeichnung: Die Hure Babylon nennt sich selbst eine Königin (vgl. 18,7), auf ihrer Stirn steht jedoch ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν (17,5). Isebel sagt, sie sei eine Prophetin (vgl. 2,20), ihre Lehre und Verführung zu Hurerei (πλανᾷ τοὺς ἔμοῦς δούλους πορνεῦσαι; 2,20) charakterisiert sie aber nicht als solche. Die πορνεία (2,21; 19,2) verbindet die Hure und Isebel. Außerdem wird den Anhängern beider eine schwere Zeit bei ihrer Bestrafung vorausgesagt (vgl. 2,22f.; 18,9).

Isebel, die Hure, die Mutter und die Braut verbindet die (potentielle) Mutterschaft. Die Mutterschaft der Hure Babylon und Isebels ist negativ besetzt, diejenige der Frau in Kapitel 12 ist göttlich sanktioniert (vgl. 2,23; 12,5), die der Braut eine zukünftige, was ihrer Rolle als Heilsvision entspricht. Außerdem stiftet Isebel zum Essen an (vgl. 2,20), Babylon zum Trinken (vgl. 14,8; 17,2). Dem steht die Mahlgemeinschaft mit Christus (und seiner Braut) gegenüber (vgl. 2,7; 3,20; 19,9) bzw. die bewahrende Ernährung der Frau in Kapitel 12 durch Gott (vgl. 12,14).

Kurz: Ein Netz aus Analogie und Kontrast¹⁴ verbindet die vier Frauenfiguren miteinander. Sie können hier also sinnvoll auf einander bezogen werden.

Die Grenzziehung zwischen bzw. die Vermischung von innen und außen wird an ihnen besonders deutlich. Einerseits, da sie alle mit Essen/Trinken verbunden werden. Nahrungsaufnahme im Sinne von Einverleibung¹⁵ bewirkt eine Vermischung von innen und außen. Paulus lehnt im oben angeführten Zitat aus dem 1. Korintherbrief die Mahlgemeinschaft mit denjenigen ab, die im Lasterkatalog erwähnt sind. Nahrungsaufnahme kann so zum Identitätsmarker werden (vgl. den Wein der Hurerei; 17,2 vs. das Hochzeitsmahl des Lammes; 19,9). Denselben Effekt der Vermischung von innen und außen beschreibt der Sexualakt. Aus der Hure Babylon, deren Name schon sexuell konnotiert ist, soll hinaus gegangen werden (vgl. 19,4), in das himmlische Jerusalem, das als Braut erscheint, aber hinein (vgl. 21,24; 22,14). Die metaphorische Darstellung des Heilsgeschehens anhand von Frauenkörpern¹⁶ legt somit eine sexuelle Konnotation nahe. Mit wem eine sexuelle Beziehung eingegangen wird, erscheint als Identitätsmarker.

¹⁴ Vgl. Huber, Kontrastierung (Anm. 13); Rossing, Choice (Anm. 12).

¹⁵ Vgl. Pamela Thimmes, Teaching and beguiling my Servants. The Letter to Thyatira (Rev. 2.18–29), in: Amy-Jill Levine (Hg.), A Feminist Companion to the Apocalypse of John, New York 2009, 69–87: 84f.

¹⁶ „John has chosen to construct his image of the faithful community on the female body“; Barr, Women (Anm. 10) 62.

In den Frauenfiguren der *Offb* verdichtet sich also die Frage nach dem Verhältnis von innen und außen zu einander, nach deren Vermischung oder der Grenze zwischen ihnen, nach deren semantischer Konnotation und identitätsstiftender Kraft. Die vier Frauenfiguren werden daher im Folgenden einzeln im Blick auf ihre Rolle in der räumlichen Erzählstruktur der *Offb* untersucht.

3. Die vier Frauenfiguren und die Raumstruktur der *Offb*

3.1 Die Nicht-Prophetin

Die von Johannes „Frau Isebel“ genannte Figur tritt innerhalb der Gemeinde von Thyatira auf. Diese *topographische* Einordnung Isebels wird durch eine *topologische* ergänzt: Johannes bemüht sich, Isebel als falsche Prophetin und als besser dem äußeren Bereich zugeordnet zu definieren. Im Sendschreiben an Thyatira ist nicht explizit von „innen“ und „außen“ die Rede. Trotzdem wird deutlich, dass die Auseinandersetzung mit Isebel die Frage, was christliche Existenz in Abgrenzung zur Umwelt bedeutet, beinhaltet.¹⁷ In diesem Abschnitt wird daher untersucht, inwiefern die Darstellung Isebels implizit ein Innen von einem Außen abgrenzt.

Zum einen wird klargestellt, was vom Anspruch Isebels, eine Prophetin zu sein, zu halten ist. Der Kontrast zwischen ihrem Anspruch und ihrer Wirkung auf ihre Anhänger (sie lehrt, führt zu Hurerei und zum Essen von Götzenopferfleisch; vgl. 2,20) entlarvt sie wie auch die Qualifizierung ihrer Lehre als Erkenntnis der Tiefen des Satans (vgl. 2,24). Ihre Bestrafung und die ihrer Kinder setzt ihrer Lehre eine Grenze (vgl. 2,22f.). Johannes macht so deutlich, dass die Lehre Isebels nicht Teil christlicher Existenz sein sollte, dass sie dieser also äußerlich sein sollte.

Das wird außerdem implizit durch den Namen „Isebel“ verstärkt: Durch ihn wird Isebel mit einer anderen Figur mit alttestamentlichem Vorbild in den Sendschreiben parallelisiert, nämlich Bileam (vgl. Num 22–25; 31,8.16). Bileam verführt wie sie zu Götzenopferfleisch und Unzucht (vgl. *Offb* 2,14). Im Alten Testament ist er ein Moabiter und so wie Isebel, die Sidonierin (vgl. 1 Kön 16,31; 18,19; 2 Kön 9,22), ein Fremder, der die Israeliten negativ beeinflusst. So entsteht in der *Offb* eine Spannung zwischen Bileams und Isebels Verankerung in den Gemeinden vor Ort und ihrer in ihren Namen anklingenden Fremdheit.¹⁸ Der

¹⁷ Warren Carter, *Accommodating „Jezebel“ and Withdrawing John. Negotiating Empire in Revelation Then and Now*, *Int.* 63 (2009) 32–47: 32.37.45f.

¹⁸ Damit ist nicht gesagt, dass Bileam insgesamt als negative Figur zu werten ist (vgl. Num 22–25), sondern lediglich, dass seine Fremdheit mit der Fremdheit Isebels verglichen werden kann. So auch Carter, *Accommodating „Jezebel“* (Anm. 17) 35. Siehe dazu Benedict Schöning, *Die Prüfung*

Einfluss Isebels wird *implizit* durch ihren Namen, der eine Wertung beinhaltet, als äußerlicher abqualifiziert.¹⁹

Inhaltlich bewirkt dieser Einfluss eine ungewollte Vermischung von innen und außen: Das Essen von Götzenopferfleisch bedeutet eine gewisse Anpassung an das pagane Umfeld, da es mit sich bringt, dass Christusgläubige – zumindest indirekt – an paganen Opferritualen Teil haben.²⁰ Das im selben Vers (vgl. 2,20f.) wie das Essen von Götzenopferfleisch erwähnte *πορνεύειν* (vgl. *πορνεία* in 2,21), das metaphorisch als Götzendienst verstanden werden sollte, beschreibt außerdem mit einer sexuellen Metapher eine unzulässige Verbindung von innen und außen.²¹

Somit drängt neben der Bestrafung und der Fremdheit, auf die ihr Name verweist, auch die Beschreibung ihrer Handlungen und Wirkungen Isebel implizit nach außen. Sie gleicht denjenigen, die nicht in das himmlische Jerusalem hinein dürfen, nämlich Lügner, Götzendienern und Unzüchtigen (vgl. 21,27; 22,15).

Während „die draußen“ ihr charakterlich ähnlich sind, steht sie in markantem Gegensatz zu Johannes. Er bezeichnet sich nirgendwo selbst als Prophet, wird aber indirekt als solcher charakterisiert.²² Isebel ist für Johannes keine Prophetin, sie selbst aber nennt sich so. Die *topographische* Einordnung des Johannes als auf Patmos (vgl. 1,9) lebend beschreibt ihn *topologisch* als äußerlich, als weit weg von der Gemeinde in Thyatira, während der Inhalt seiner Prophetie den inneren Kern des Christlichen vor Vermischung mit der römischen Umwelt bewahren soll. Seine Position im Exil auf Patmos ist in gewisser Weise ein positives Außen, da die Gefahr, mit dem römischen Reich zu liebäugeln, nicht gegeben scheint. Es können also nicht automatisch „außen“ und „schlecht“ oder „innen“

Bileams in Num 22,21–35. Die Eselinenzählung kanonisch gelesen, PZB 24 (2015) 95–117: 95: „Christliche und jüdische Bibelleser stehen vor einer großen Herausforderung, wenn sie sich ein Urteil über den Propheten Bileam bilden sollen; in jeder Kanonausprägung ist für sie die Spannung zwischen der definitiv positiven Darstellung in den Segenssprüchen Bileams in Num 22,14–24,25 und der definitiv negativen Rezeption an späteren Stellen auszuhalten.“ (vgl. Mi 6,5 gegen Jos 13,22; 24,9–10; Num 31,8.16; Dtn 23,4–6; Neh 13,1–2 und 2 Petr 2,15–16; Jud 11.

¹⁹ Vgl. John W. Marshall, Gender and Empire. Sexualized Violence in John's Anti-Imperial Apocalypse, in: Amy-Jill Levine (Hg.), A Feminist Companion to the Apocalypse of John, New York 2009, 17–32: 26.

²⁰ Vgl. Carter, Accommodating „Jezebel“ (Anm. 17) 45; Marshall, Gender and Empire (Anm. 19) 26.

²¹ Vgl. Rossing, Choice (Anm. 12) 69; Michael Wolter, Christliches Ethos nach der Offenbarung des Johannes, in: Friedrich W. Horn/Michael Wolter (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS Otto Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 189–209: 200f.

²² Z. B. indem das ganze Buch, dessen Autor Johannes ist, als Prophetie bezeichnet wird (vgl. 1,3; 22,19), indem Knechte (Johannes wird explizit als solcher bezeichnet; vgl. 1,1) und Propheten eng aneinander gerückt werden (vgl. 10,7; 11,18; 19,10) oder die Brüder des Johannes als Propheten bezeichnet werden (vgl. 22,9).

und „gut“ einander zugeordnet werden. Das zeigt wiederum, dass die semantische Bestimmung der Topologie nicht automatisch an diese gekoppelt ist, sondern sich aufgrund ihrer Verortung gegenüber dem römischen Reich entscheidet. Die topologischen Begriffe „innen“ und „außen“ zeigen somit in ihrer Vieldeutigkeit, dass „innen“ und „außen“ keine klar definierten Bereiche sind, sondern verhandelt werden. So zweifeln etwa postkoloniale Lesarten der *Offb* an, dass Johannes sich, obwohl er dem Imperium auf Patmos scheinbar entzogen ist und sich auch inhaltlich scharf von ihm abgrenzt, außerhalb imperialer Machtgefüge befindet, die er bis zu einem gewissen Grad reproduziert.²³ Schließlich beschreibt er den göttlichen Machtbereich, der trotz der scheinbaren Macht des Imperiums tatsächlich herrscht, mit imperialen Kategorien (wie z. B. Thron 3,21; 4,2; 5,1; 8,3 u. ö.; Krone 2,11; 3,11 u. ö.; Waffen 1,16; 2,12.16; 6,2.3 u. ö.; Bestrafung 2,5.22 u. ö.; usw.²⁴).

Im Sendschreiben nach Thyatira wird definiert, was nach außen gehört und was nach innen.²⁵ Im Kampf zwischen Johannes und Isebel, in der Auseinandersetzung um die Grenzziehung zwischen innen und außen, zeigt sich, dass es sich um aufeinander prallende Konzepte davon handelt, was innen oder außen ist oder sein sollte. Es geht letztlich um die Frage, ob es zum Inneren des christlichen Glaubens gehört, sich von außen abzugrenzen oder nicht. Die Position von Johannes zieht eine eindeutige Grenze, die aber in Thyatira nicht verwirklicht zu sein scheint und sich auch nicht verwirklichen lässt, solange die Gemeinde Isebel duldet (vgl. 2,20). Die Position des Johannes – auf Patmos und doch aufgrund seiner Sprache nicht ganz dem Imperium entzogen – zeigt, dass die eindeutige Grenzziehung nicht so einfach ist. Im Sendschreiben an den Engel der Gemeinde in Thyatira haben wir also nicht das Resultat eines Aushandlungsprozesses vorliegen, sondern einen Text, der eben diesen Prozess widerspiegelt.

Bei der nächsten Frauenfigur im Text der *Offb*, der Frau in Kapitel 12, steht weniger die Frage, was nach innen und was nach außen gehört, als ein bedrohlicher Kampf im Mittelpunkt.

3.2 Die Mutter

Die Frau ohne Namen in Kapitel 12 ist nicht statisch beschrieben, sondern wesentlich von ihrer Bewegung zwischen verschiedenen Räumen gekennzeichnet.

²³ Vgl. Stephen D. Moore, *Mimicry and Monstrosity*, in: ders., *Untold Tales from the Book of Revelation. Sex and Gender, Empire and Ecology* (SBLRBS 79), Atlanta 2014, 13–37; Carter, *Accommodating „Jezebel“* (Anm. 17) 46f.: „He is more imperially embedded than he allows“ (47).

²⁴ Vgl. David E. Aune, *The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*, BR 28 (1983) 5–26.

²⁵ Vgl. Thimmes, *Teaching* (Anm. 15) 87; Klaus Wengst, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – Eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 74.

Mit der Bewegung ihres Kindes von innen nach außen bei der Geburt geht ihre Bewegung von oben (Himmel) nach unten (Wüste) einher. Diese Bewegung ist notwendig, weil der Drache die Frau bedroht. Diese flieht in die Wüste hinein, wo der Drache nicht ist (vgl. 12,14). Ihr ist in der Wüste ein schützender, umschließender Raum, der gleichzeitig dem Bereich des Drachens äußerlich ist, bereitet (ὄπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ; 12,6). Äußerlichkeit ist hier also semantisch mit der positiven Bedeutung von Zuflucht, Schutz und Bewahrung durch Gott verbunden. Sie ist nicht wie im oben angeführten Zitat aus Mt rein negativ besetzt. Der Ort der Frau in der Wüste versinnbildlicht so eine Ambiguität, die für biblische Vorstellungen von der Wüste insgesamt gelten kann. Denn diese ist sowohl Ort des Dämonischen (vgl. Lk 8,29) und der Gefahren (vgl. 2 Kor 11,26; Hebr 11,38), als auch Zufluchtsort (vgl. Apg 21,38) und Ort besonderer Gottesbegegnung (vgl. im Sinne von „Einöde“, „einsamer Ort“ Mt 14,13; Mk 1,35.45; Lk 4,42; 5,16; außerdem Apg 7,38.44). Sie ist sowohl Ort der Anfechtung, als auch der Bewahrung Israels.²⁶ Innerhalb der Wüste eröffnet sich ein Schutzraum Gottes, der aber trotzdem ein der Notsituation geschuldeter Zufluchtsort ist. Der eigentlich unwirtliche Ort „Wüste“ wird durch göttliches Eingreifen zum Schutzraum.

Der Drache wiederum wird von den göttlichen Mächten von oben nach unten bewegt, aus dem Himmel hinaus auf die Erde hinunter. Durch seinen Sturz nach unten ist er von nun an dem Himmel äußerlich, weshalb er auch sein Unwesen auf der Erde treibt (vgl. 12,17). Weil seine Macht an der von Gott und der Erde (vgl. 12,16) beschützten Frau scheitert (vgl. 12,15f.), wendet er sich gegen diejenigen, die das Zeugnis Jesu haben („die Übrigen ihres Samens, die die Gebote Gottes halten“; vgl. 12,17). Da der Drache nun dem Himmel äußerlich ist, erscheint die Erde als sein neuer Machtbereich in umso stärkerem Kontrast zum Himmel.

Wie schon im Abschnitt über Isebel deutlich wurde, sind innen und außen auch hier nicht klar mit semantischen Kategorien verbunden.

Zunächst definiert die Perspektive, ob der Ort in der Wüste außen oder innen ist: Aus dem Blickwinkel des göttlichen Machtbereichs betrachtet ist er innen (aber trotzdem außerhalb des Himmels). Aus dem Blickwinkel des Bereichs betrachtet, in dem der Drache wüten kann, ist er außen. Gerade weil er dem Drachen äußerlich ist, der Drache ihm äußerlich ist und er zugleich zum Machtbereich Gottes gehört, kann er als Zufluchtsort dienen.

²⁶ Vgl. Rossing, Choice (Anm. 12) 72; Wengst, „Wie lange noch?“ (Anm. 24) 91f.; David E. Aune, Revelation 6–16 (WBC 52B), Dallas 1998, 705; vgl. etwa Hebr 3,8f. und Apg 7,36; 13,18.

Sodann ist nicht klar, ob der Ort in der Wüste positiv oder negativ konnotiert ist.²⁷ Seine Konnotation ergibt sich relational: Er gehört weder ganz dem Himmel noch ganz der Erde an, weil er auf der Erde ist, aber zum göttlichen Schutzbereich gehört. Im Vergleich zur Erde ist er daher positiv, im Vergleich zum Himmel nicht ganz so positiv. So erscheint auch die Erde (γῆ; 12,16), auf der dieser Ort ist, als ambivalenter Ort. Denn einerseits rettet die personifizierte Erde die Frau (vgl. 12,16), andererseits sind diejenigen, die das Zeugnis Jesu haben, auf ihr als ihrem Wohnort durch den Drachen bedroht (vgl. 12,17).

Lotmans Beschreibungskategorien lassen die Wüste, den Ort in der Wüste und die Erde daher als Zwischenräume hervortreten. Die Erde ist außen, also außerhalb des göttlichen Heilsraumes „Himmel“, und zugleich unten. Wer im Himmel ist, befindet sich innen, nämlich im göttlichen Heilsraum, und oben. Der Ort in der Wüste hingegen ist innen (Teil des göttlichen Schutzraums) bzw. außen (nicht im Bereich des Drachen) und unten. Er ist also zugleich Teil der Erde und ihren Anfechtungen entzogen wie Teil des Himmels und aus der Not irdischer Anfechtungen entsprungen. Er stellt räumlich dar, was zeitlich mit „schon jetzt und noch nicht“ beschrieben ist. Außerdem ist die Erde für die Frau nicht gefährlich, da sie vor dem Angriff des Drachen bewahrt wird, die tatsächliche Gefahr für diejenigen, die nach ihr vom Drachen bedroht werden, wird nicht explizit genannt, in Vers 17 jedoch auch nicht explizit gebannt. Die Verse 17f. verweisen durch diese Leerstelle voraus auf die endgültige Vernichtung Satans in 20,1–10, die aber explizit mit einer Zeit der Anfechtung verbunden ist (vgl. 20,3.7f.). Die Bewahrung der Frau auf und durch die Erde zeigt, dass es möglich ist, außerhalb des Himmels, auf der Erde, und trotzdem bewahrt zu sein, was wiederum Zuversicht für die in Vers 17 vom Drachen Bedrohten bedeuten könnte. Die Leerstelle in Vers 17 verweist also auch auf die Spannung von „schon jetzt und noch nicht.“

Passend zu dieser Funktion als Zwischenraum treten *Grenzüberschreitungen* als wesentlich mit der Frau in Kapitel 12 verbundene Momente auf. Wie Lotman hervorhebt, sind Grenzüberschreitungen gefährliche Punkte in einer Erzählung. So auch hier: Der Sohn der Frau ist direkt nach der Geburt und damit der Grenzüberschreitung von innen (aus dem Mutterleib) nach außen gefährdet, vom Drachen gefressen zu werden (vgl. 12,4), wird aber zum Thron Gottes entrückt. Die

²⁷ Konrad Huber unterscheidet den Schutzraum in der Wüste von der Wüste selbst; vgl. Huber, Kontrastierung (Anm. 13) 121, Anm. 16. Ich folge ihm in dieser Unterscheidung, gehe aber trotzdem aufgrund ihrer intertextuellen Einbettung davon aus, dass die Wüste nicht rein negativ (vgl. dagegen ders., Kontrastierung [Anm. 13] 121.128), bzw. der Schutzraum in ihr nicht rein positiv konnotiert ist – gerade auch, weil die Wüste als unwirtlicher Ort doch einen Schutzraum enthalten kann.

Gefahr der Grenzüberschreitung von innen nach außen wird so gebannt. Andererseits ist die Frau selbst in größter Gefahr, als sie auf ihrem Weg von außerhalb der Wüste in den Schutzraum in der Wüste beinahe vom Drachen ertränkt wird. In der Dynamik zwischen innen und außen wird deutlich, dass die Frau, obwohl sie den inneren Bereich des Himmels verlässt und sich dadurch in Gefahr befindet, letztlich doch innerhalb des göttlichen Schutzraums bleibt. Grenzüberschreitungen versinnbildlichen so die Dynamik des Heilsgeschehens, das noch nicht abgeschlossen, sondern in vollem Gange ist.

Die nächste Frauenfigur, die Hure Babylon, führt uns als Lesende wieder in die Wüste. Denn in 17,3 wird Johannes vom Geist in die Wüste geführt, um Visionen über Babylon zu empfangen. Dass sie an vielen Wassern sitzt (vgl. 17,1), führt einen Kontrast zwischen dem Ort des Sehers und dem, was er sieht, ein, zwischen trockener Wüste und wasserreicher Küste. Dieser Kontrast kann auch für Kapitel 12 verzeichnet werden, wo die ganze Geschichte von Hinauswurf aus dem Himmel, Wüste und Erde als Zeichen am Himmel erscheint. Diese Kontraste zwischen der Position des Sehers und dem Ort des Geschauten führen ein Moment der erzählerischen Distanz ein, die mit der Spannung von „schon jetzt und noch nicht“ zusammenhängen könnte. Denn Johannes sieht eine Wirklichkeit, die zwar gleichzeitig mit seiner Wirklichkeit und seinem Erzählen, trotzdem aber nicht offensichtlich und immer noch anbrechend (vgl. 22,20), ist.

3.3 Die Hure

Wie bei der Frau in Kapitel 12, so ist auch im Zusammenhang mit der Hure Babylon das Schema der Zuordnung von Topographie, Topologie und Semantik vielschichtig. Ihr *topographischer* Ort „an vielen Wassern“ (17,1) und genauer „auf einem scharlachroten Tier“ (17,3) ist nicht *topologisch* durch innen oder außen gekennzeichnet. Die Hure Babylon ist weder außen noch innen, sie ist allumfassend (wenn auch dem Untergang geweiht; vgl. 18,2).²⁸ Denn „die auf Erden wohnen“ (17,2) und „alle Völker“ (18,3) haben vom Wein ihrer Unzucht getrunken. Auch das Blut der Propheten und der Heiligen ist Teil von ihr (vgl. 17,6; 18,24). Sie ist also nicht getrennt von der christlichen Gemeinde, sondern umfasst und beherrscht diese. Sie ist schon gerichtet (vgl. 18,2) und angesichts dessen ruft Gott sein Volk auf, aus ihr hinauszugehen (Ἔξελθε ἐξ αὐτῆς; 18,4). Auch dieser Aufruf impliziert, dass diejenigen, die zu Gott gehören, Teil ihrer allumfassenden Präsenz sind, wenn auch als Fremdkörper, der aus ihr entfernt

²⁸ Dem widerspricht nicht, dass Johannes sie scheinbar von außen beobachtet, da es sich um verschiedene Ebenen von Wirklichkeit handelt: Johannes sieht die Wirklichkeit, in der er lebt, metaphorisch verdichtet. Er ist also einerseits Teil dieser allumfassenden Macht Babylons, kann sie aber andererseits scheinbar von außen beschreiben.

werden kann. Die unreinen Geister, Vögel und Tiere hingegen gehen mit ihr unter; sie wird ihnen zum Gefängnis (vgl. 18,2). Diese sind also im Unterschied zu denjenigen, die die Hure verlassen sollen, in ihrer Bewegungsfreiheit begrenzt.

Die Hure Babylon befindet sich weder außen noch innen, niemand ist bewusst in sie hineingegangen. Das entspricht dem bildspendenden Bereich der Metapher: Eine Hure vereint in sich innen und außen, ihre Existenz entspringt der patriarchalen Gesellschaftsstruktur. Sie ist weder nur erwünscht noch nur unerwünscht. Sie ist begehrt und zugleich verstoßen, erwünschtes Tabu, Teil der Gesellschaft und zugleich an ihren Rand gedrängt. Im Text der Offb ist sie gleichsam negativer Mittelpunkt der Gesellschaft (vgl. 18,9–19) und hält sie zusammen, weshalb auch das Hinausgehen aus ihr, nicht das Hineingehen, als aktiver Akt beschrieben wird. Man kann sich nur ihr gegenüber als aktiv handelnd ermächtigen und sie nach außen hin verlassen. Wer nicht handelt, ist automatisch Teil von ihr. Semantisch ist das In-ihr-Verweilen mit Unheil verbunden, das Hinausgehen mit Rettung. Der Aufruf „Geht hinaus aus ihr!“ (18,4) impliziert einen noch stattfindenden Prozess, eine noch mögliche Entscheidung.

Unter *topologischem* Blickwinkel fällt zudem der Kontrast zwischen oben und unten auf, der die Hure charakterisiert. Ihre Sünden reichen zum Himmel (vgl. 18,5) und ihr Rauch steigt auf (vgl. 19,3). Ihr tiefer Fall (vgl. 18,2) wird durch eine Zeichenhandlung des Engels mit einem versenkten Mühlstein verglichen (vgl. 18,21).

Da die Hure Babylon allumfassend ist, ist ihr keine topographische oder topologische Grenze gesetzt. Erst das eschatologische Gericht über sie setzt ihr ein Ende. Das ihr Äußerliche ist dabei zu entstehen. Erst nach der Vernichtung der Hure erscheint ihre Alternative, das himmlische Jerusalem.²⁹ Es ist Babylon nicht örtlich nebengeordnet, sondern zeitlich nachgeordnet. So ergänzen sich räumliche und zeitliche Ebene.

3.4 Die Braut

Das neue Jerusalem, „bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren Mann“ (21,2), kommt von oben nach unten, vom Himmel auf die Erde herab (vgl. 21,2.10). Dem entspricht der Ort, an dem Johannes diese Vision sieht, ein Berg. Die Braut ist als Stadt selbst eine *topographische* Größe.

Topologisch ist dezidiert die Rede von einem „Draußen“, außerhalb der Stadt, wo sich Unreines (vgl. 21,27), Hunde, Zauberer, Unzüchtige, Mörder, Götzendiener und „alle, die die Lüge lieben und tun“ (22,15) befinden. Niemand wird explizit hinausgeworfen, da niemand von vornherein drinnen ist, aber be-

²⁹ Vgl. Rossing, Choice (Anm. 12) 163.

stimmte Personen oder Verhaltensweisen werden gar nicht erst in die Stadt eingelassen. Das unterscheidet das himmlische Jerusalem von der allumfassenden Präsenz der Hure Babylon. Seine klaren Grenzen können durch die Darstellung der Frau als Stadt als Stadttore und Mauer (vgl. 21,12; 22,14) beschrieben werden. In der Vorlage der Gottesstadt in Ez 40–48 ist ein Tor verschlossen (vgl. Ez 44,1–2) und andere Tore fungieren als Ausgänge (vgl. Ez 48,30–35). In der Offb sind die Tore stets geöffnet (vgl. 21,25) und dienen als Eingänge (vgl. 22,14).³⁰ Es handelt sich also um Grenzen, die zwar einen bestimmten Bereich markieren, den Übergang von außen nach innen aber ermöglichen. Man kann in sie hineingehen, wobei das weniger als bewusste Entscheidung erscheint, denn als Möglichkeit: Wer die Möglichkeit hat, scheint sie nicht auszuschlagen (vgl. 21,26–27; 22,14). Das Hineingehen ist eine noch stattfindende Bewegung, ebenso das Herabkommen der Braut vom Himmel.³¹ Dies verdeutlichen auch die „Komm!“-Rufe in 22,17.20, die in die Zukunft verweisen und sowohl als Aufruf an Jesus als auch an diejenigen, die ins himmlische Jerusalem hineinkommen sollen, verstanden werden können.³²

Neben den Toren können noch weitere Merkmale beschrieben werden, die für die Kategorien „innen“ und „außen“ relevant sind: Das himmlische Jerusalem ist Wohnort Gottes (vgl. 21,3; vgl. Ez 48,35, wo der Name der Stadt „Hier ist JHWH“ ist). Die Herrlichkeit Gottes befindet sich in dieser Stadt. Diese und das Lamm erleuchten sie von innen (vgl. 21,23; 22,5; vgl. Ez 41,16, wo das Licht in der Tempelhalle von außen durch die verhängten Fenster dringt). Trotzdem wird dieser innerliche Glanz nach außen getragen, nämlich zu den Völkern und Königen auf Erden (vgl. 21,24), die in die Stadt hineingehen. Ein Strom mit Wasser bringt Bäume hervor, deren Blätter die Völker heilen (vgl. 22,2; vgl. Ez 47,8f., wo der Strom mit Wasser explizit die Gottesstadt verlässt und sogar das Tote Meer speist, aber auch Bäume mit heilender Wirkung hervorbringt; Ez 47,12). Während das himmlische Jerusalem in der Offb bewirkt, dass Menschen von ihm angezogen werden und in ihm Heil finden, tritt die Heilkraft der Gottesstadt bei Ez auch nach außen. Bei Ez werden allerdings innerhalb der Stadt verschiedene Aufgaben (z. B. Priester; vgl. Ez 44,20–31, und Fürsten; vgl. Ez 45,9–12) unterschieden. Der Tempel ist Mittelpunkt der Beschreibung; in ihm werden ein innerster Raum mit dem Allerheiligsten (vgl. Ez 41,3–4), sowie ein äußerer (vgl. Ez 40,8) und ein innerer (vgl. Ez 40,28) Vorhof unterschieden. Die

³⁰ Vgl. dies., Choice (Anm. 12) 154.

³¹ Vgl. Jorunn Økland, Why can't the heavenly Miss Jerusalem just shut up?, in: Amy-Jill Levine (Hg.), A Feminist Companion to the Apocalypse of John, New York 2009, 88–105: 104.

³² Vgl. dies., Miss Jerusalem (Anm. 31) 102.

Stadt bei Ez hat also im Unterschied zur Stadt in der Offb, in der es keinen Tempel gibt (vgl. Offb 21,22), verschiedene Grade von „innen“.

Im Vergleich mit Ez wird die spezifische Raumkonzeption des himmlischen Jerusalem noch deutlicher: Innen und außen haben durchlässige Grenzen, sind aber trotzdem radikaler voneinander unterschieden als bei Ez, da es nicht im Inneren verschiedene Abstufungen gibt, sondern nur ganz innen oder ganz außen.

Ein Vergleich zwischen Hure und Braut soll nun weitere spezifische Merkmale des Raumes benennen:

Die Unterschiede zwischen der Hure und der Braut können *topologisch* festgemacht werden. Die Hure ist zunächst grenzenlos, man kann aber bewusst aus ihr hinausgehen, ihre Sünden und ihr Vernichtungsrauch steigen von unten nach oben auf. Sie selbst ist unten auf der Erde, an den Wassern, angesiedelt. Damit kontrastiert der Ort, an dem Johannes die Vision empfängt, die Wüste (vgl. 17,3), der hier wohl zugleich als Ort der Gottesferne gewählt ist. Davon unterscheidet sich der Berg als Ort der Gottesbegegnung, auf dem Johannes die Vision vom himmlischen Jerusalem empfängt (vgl. 21,10). Auch hier gibt es einen Kontrast: Während Johannes von unten auf den Berg steigt, kommt die Stadt von oben herab.

Die Braut kommt von oben nach unten auf die Erde herab, sie hat topographische Grenzen, die aber geöffnet sind: Mauern mit Toren. Oben und unten, außen und innen sind semantisch mit positiven und negativen Konnotationen verbunden: Die Topologie der Braut (ihre Bewegung von oben nach unten; der Appell, von außen nach innen zu gehen) zeigt an, dass ihr Ursprung himmlisch ist und die Zugehörigkeit zu ihr positiv. Die Topologie der Hure (die Sünden, die bis nach oben zum Himmel reichen und der Rauch, der aufsteigt; der Appell, von innen nach außen zu gehen) zeigt an, dass ihr Herrschaftsanspruch Anmaßung ist und die Zugehörigkeit zu ihr negativ. Weder Hure noch Braut sind *per se* innen oder außen, die Grenzüberschreitung aus der Hure hinaus und in die Braut hinein ist positiv konnotiert. Die Position der Gläubigen ihnen gegenüber steht im Mittelpunkt, nicht die topologische Position der beiden Frauenfiguren. Diese Position der Gläubigen ist aber eigentlich keine Position, sondern noch stattfindende Transition, eine Existenz am Übergang. Die Adressatinnen und Adressaten können ihr Geschick also noch beeinflussen, die Grenzüberschreitung in die richtige Richtung entscheidet über Heil und Unheil. Wer bestimmt, wer innen sein darf und wer nach außen gehört? Man könnte nun meinen, das Verhalten der Christusgläubigen sei allein ausschlaggebend für Heil und Unheil. Die Frage, wie viel oder wenig von der Entscheidung der Menschen abhängt, soll anhand eines Exkurses über das Buch des Lebens behandelt werden.

Exkurs: Das Buch des Lebens

Das Buch des Lebens relativiert die bewusste, aktive Grenzüberschreitung als Weg zum Heil. Es zieht vielmehr Grenzen zwischen innen und außen und schränkt die Entscheidungsmöglichkeit der Menschen ein.

Das Buch als bewahrendes Medium³³ enthält eine deterministische Tendenz.³⁴ Denn die Namen der Menschen sind „vom Anfang der Welt an“ (13,8; 17,8) in das Buch des Lebens geschrieben oder eben nicht. Im Buch des Lebens zu stehen, ist die Eintrittskarte in das himmlische Jerusalem (vgl. 21,27). Es ist möglich, aus dem Buch gestrichen zu werden, aber nicht, sich nachträglich einschreiben zu lassen. Das Verhalten der Adressaten sollte also darauf abzielen, dass ihre Namen in dem Buch bleiben (vgl. 3,5). Über die Einschreibung können sie aber nicht bestimmen.

Wer nicht in dem Buch steht, kann nicht am Heil teilhaben (vgl. 20,15). Das Verhalten derer, die nicht in dem Buch stehen, ist wesentlich davon mitbestimmt: Sie beten das Tier an (vgl. 13,8). Innerlichkeit oder Äußerlichkeit in Bezug auf das Buch des Lebens entscheidet wesentlich über das jeweilige Gerichtsurteil.³⁵ Verhalten und ein Platz im Buch des Lebens bedingen einander also.

Trotz deterministischer Tendenzen ist eine gewisse Dynamik zu verzeichnen, da selbst für diejenigen, die im Buch des Lebens stehen, jederzeit die Möglichkeit besteht, wieder aus ihm gestrichen zu werden. Auch hier wird die Existenz der Christusgläubigen als Existenz an der Grenze beschrieben. Sie müssen sich bemühen, den *status quo* der in Tod und Auferstehung Jesu schon erlangten Erlösung³⁶ beizubehalten, also nicht auf die falsche Seite der Grenze zu fallen. Was in Frage steht, ist nicht die schon geschehene Erlösung, sondern das Verhalten der Menschen ihr gegenüber. Das Buch des Lebens verbindet sich mit dem Buch der Offb selbst, das ebenso als bewahrende und zu bewahrende Größe erscheint. Was nun in diesem Buch steht, soll auch so erhalten bleiben (vgl. 22,18f.). Es werden diejenigen seliggepriesen, die seinen Inhalt bewahren (vgl. 1,3; 22,7).³⁷

Durch seine deterministischen Aspekte schwächt das Buch des Lebens die heilsrelevante Entscheidungsfreiheit der Menschen ab, macht sie aber nicht ganz

³³ Vgl. Hans-Georg Gradl, *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg 2014, 72.

³⁴ Ders., *Buch* (Anm. 33) 366 sieht hier keine deterministische Tendenz, sondern lediglich die Bezeugung, dass der Heilswille Gottes vom Anbeginn der Welt an existierte. Er bezieht „vom Anfang der Welt an“ nicht auf das Eingeschrieben-Sein, sondern auf die Existenz des Lebensbuchs.

³⁵ Vgl. Gradl, *Buch* (Anm. 33) 368.383.

³⁶ Vgl. ders., *Buch* (Anm. 33) 365.

³⁷ Vgl. Peter Müller, *Das Buch und die Bücher in der Johannesoffenbarung*, in: Friedrich W. Horn/Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS Otto Böcher*, Neukirchen-Vluyn 2005, 293–309: 306; Gradl, *Buch* (Anm. 33) 103.

überflüssig. Christliche Existenz erscheint als Schwellenposition oder als Gratwanderung, da negatives Verhalten – und besonders eine Vermischung mit dem Imperium (vgl. 13,16–17; 14,9–11; 16,2; 17,2; 18,3; 20,4) – Anteilhabe an der erfolgten Erlösung verhindert.

4. Fazit

Lotmans Analyseinstrumentarium besteht im Wesentlichen darin, topographische, topologische und semantische Merkmale eines Textes einander zuzuordnen, den Raum als organisierendes Element der Narration zu verstehen und Augenmerk auf Grenzen zwischen Teilräumen zu legen. Mithilfe dieses Instrumentariums wurden die vier Frauenfiguren in der Offb und ihre Verbindung zu den Kategorien „innen“ und „außen“ analysiert. Dabei galt es, durch die Textanalyse die These zu untermauern, dass christliche Existenz in der Offb als *Schwellexistenz* zu verstehen ist, dass also die zeitliche Spannung von „schon jetzt und noch nicht“ auch räumlich beschrieben werden kann. Der oft postulierte radikale Dualismus der Offb wäre dann insofern aufgeweicht, als die Grenzen zwischen innen und außen nicht klar gezogen sind, sondern im Text der Offb selbst verhandelt werden.

Folgendes kann zu dieser These festgehalten werden:

1. Obwohl bei allen vier Frauenfiguren die Kategorien „innen“ und „außen“ weder klar semantisch gefüllt noch klar zu verorten sind (was oder wer innen oder außen ist, sowie, ob innen oder außen positiv oder negativ ist, liegt am jeweiligen Verhältnis zum göttlichen oder widergöttlichen Machtbereich). So kann festgehalten werden, dass positiv ist, was dem göttlichen Machtbereich innerlich, dem widergöttlichen äußerlich ist.

Das wird etwa deutlich an der Schelte der Vermischung von innen und außen durch Isebel, die Bedrohung und Bewahrung der Frau in Kapitel 12, sowie am Aufruf, die Hure zu verlassen (vgl. 18,4) und in die Braut hinein zu gehen (vgl. 21,26–27; 22,14).

2. Dieser scheinbare Dualismus zwischen den Machtbereichen wird dadurch aufgeweicht, dass die jeweilige *Position* zu ihnen im Text noch nicht fixiert ist.

Der Konflikt mit Isebel stellt kein fertiges Identitätskonzept vor, sondern einen noch stattfindenden Aushandlungsprozess, was christliche Prophetie bedeutet und wie radikal die Abgrenzung zur Umwelt gelebt werden sollte. Noch besteht die Möglichkeit zur Umkehr (vgl. 2,21).

Am Ende der Vision der Mutter in Kapitel 12 wendet sich die Wut des Drachen gegen diejenigen, die das Zeugnis Jesu haben (vgl. 12,17). Das Schicksal der Mutter, die sich trotz der Gefährdung durch den Drachen im Schutzraum

Gottes befindet, lässt hoffen, dass auch sie letztlich bewahrt werden. Die Leerstelle führt jedoch ein Moment der Aufschiebung ein, in dem die Erde zu einem gefährlichen Ort wird. Die Erde als dem Himmel äußerlicher Bereich erscheint als bedrohlich und doch gibt es auf ihr die Möglichkeit eines göttlichen Schutzraumes. Dieser ist dann insofern Zwischenraum, als er Zuflucht bietet für die Zeit aktueller Bedrohung, die allerdings nicht vollständig gebannt ist, solange der Drache existiert. Er zeigt also an, dass Bewahrung möglich ist, obwohl die endgültige Erlösung noch aussteht.

Die Hure ist allumfassend und hat daher keine räumliche Grenze. Der Aufruf, sie zu verlassen (vgl. 18,4), impliziert, dass dieses Verlassen ein noch stattfindender Prozess ist.

Ebenso ist das Herabkommen der Braut noch im Gange. Es wird noch zu entscheiden sein, wer in sie hinein darf und wer draußen bleiben muss. Klare Kriterien gibt es in Form von Lasterkatalogen (vgl. 21,27; 22,15) bzw. muss im Buch des Lebens stehen, wer hinein möchte (vgl. 21,27). Das jeweilige Verhalten der Menschen kann jederzeit bewirken, dass sie ihren Platz im Buch des Lebens verlieren. Da die unzulässige Vermischung mit dem römischen Reich jederzeit geschehen kann, ist bis zuletzt nicht entschieden, wer seinen Platz im Buch des Lebens behält.

3. Neben der sich noch im Prozess befindlichen Positionierung der Menschen kann auch die noch nicht vollzogene *Grenzziehung* zwischen den Machtbereichen als Indiz dafür gelten, dass christliche Existenz in der Offb als Schwellenexistenz verstanden wird.

So sind die Menschen auf der Erde vom Drachen bedroht und können zugleich auf Gottes Schutz hoffen. Die Hure Babylon hat keine räumlichen Grenzen. Erst ihre Bestrafung setzt ihr eine zeitliche Grenze (vgl. 18,2). Die Braut ist noch dabei, vom Himmel herab zu kommen. Ihre Grenzen, nämlich die Tore der Stadt, sind noch durchlässig, nämlich offen.

Insgesamt lässt sich also formulieren, dass die Offb thematisiert, inwiefern Christusgläubige in der Welt als Fremdkörper existieren. Zugleich aber beschreibt sie deren Schwellenexistenz, d. h. ihren Weg nach außen in das Innere einer Welt, in der sie keine Fremdkörper mehr sind.