

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 31/2

2022

- | | |
|--|----|
| S. BELLMANN: Die Schöpfungswerke des Gottessohns. Zur Relevanz der Septuaginta-Bezüge in Mk 7,37 | 62 |
| S. FISCHER: Janus Parallelism in the Song of Songs. Polysemes, Homonyms, and Phonological Wordplays | 77 |
| M. HÖLSCHER: Urheber droht mit Plage (Offb 22,18–19). Zur Funktion von Krankheiten und Katastrophen in der Johannesoffenbarung und im <i>Corpus defixionum</i> | 93 |
-

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



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

URHEBER DROHT MIT PLAGES (OFFB 22,18–19)

Zur Funktion von Krankheiten und Katastrophen in der Johannesoffenbarung und im *Corpus defixionum*

The Author Making Threats (Rev 22:18–19). The Function of Diseases and Catastrophes in the Revelation of John and in the *Corpus defixionum*

Michael Hölscher, Universität Mainz

Saarstraße 21, 55099 Mainz, michael.hoelscher@uni-mainz.de

ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0001-7125-8410>

Abstract: Die Johannesoffenbarung (Offb) läuft mit den Plagen (πληγαί), die in den sich steigenden Siebener-Zyklen inszeniert werden, auf die große Katastrophe schlechthin zu, die Vernichtung der „großen Stadt“ Babylon. Mit dem Doppelfluch (Offb 22,18–19) werden die in den Siebener-Zyklen geschilderten Krankheiten und Katastrophen schließlich auf die text-externe Situation angewendet, also auf diejenigen, die in unerwünschter Weise mit dem Text und/oder seiner Botschaft verfahren. Der Beitrag geht – ausgehend von Offb 22,18–19 – zum einen der literarischen Funktion der Plagen nach, untersucht sie zum anderen aber auch vor dem Hintergrund des Ritualkomplexes um die Fluchtafeln (*defixiones*), in denen der Wunsch nach körperlicher Schädigung der Feinde ebenfalls eine Rolle spielt. Durch den Vergleich werden schließlich spezifische erzählerische Akzente der Offb sichtbar. Die Machtworte der Offb – wie Fluch und Seligpreisung – scheinen mitten in die Alltagswelt der Adressatinnen und Adressaten hineinzusprechen und sie in ihrem Vertrauen auf Gott und seine Gerechtigkeit zu bestärken.

Abstract: The Revelation of John (Rev), with the plagues (πληγαί) which are set in the increasing cycles of seven, runs towards the great catastrophe par excellence, the destruction of the “great city” Babylon. With the double curse (Rev 22:18–19), the diseases and catastrophes described in the cycles of seven are finally applied to the situation external to the text, i. e. to those who deal with the text and/or its message in an improper way. Taking Rev 22:18–19 as a starting point, this paper explores the literary function of the plagues but also examines them against the backdrop of the ritual complex related to the curse tablets (*defixiones*), in which the desire that bodily harm befall the enemies also plays a role. Finally, through the comparison, specific narrative accents of the Rev become visible. The powerful words in Rev – such as curse and beatitude – seem to speak into the everyday world of the addressees and to strengthen them in their trust in God and his justice.

Keywords: Revelation of John 22,18–19; curse; curse tablet; prayer for justice

Was macht man, wenn einem im Schwimmbad Armband, Mantel oder Gewandspange gestohlen werden? Während man heutzutage wohl eine Anzeige gegen unbekannt erstatten würde, griff man im kleinasiatischen Knidos vor der Zeitenwende auf eine andere Möglichkeit zurück, die weniger mit Recht und Gesetz, als vielmehr mit dem zu tun hatte, was wir heute Religion nennen würden. Man verfasste eine *defixio criminalis* – andere sprechen hier von einem „Gebet um Gerechtigkeit“¹ – und drohte in diesem Zusammenhang auch mit Krankheiten, um seine ganz persönlichen Interessen durchzusetzen.² Die Macht des Wortes, die sich in vielfältiger Weise in den *defixiones* realisiert, ist also zugleich Ausdruck einer erhofften Macht über fremde Körper.

¹ Vgl. einleitend zu den *defixiones* Michael Hölscher/Markus Lau/Susanne Luther, *defixiones* und das Neue Testament. Definitionen – Realien – Problemfelder, in: dies. (Hg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte* (WUNT 474), Tübingen 2021, 1–44: bes. 5–19; Karl Preisendanz, *Fluchtafel (Defixion)*, RAC 8 (1972) 1–29. Zur gattungskritischen Debatte um „Gebete um Gerechtigkeit“, *defixiones criminales* und die übrigen *defixiones* vgl. Markus Lau, *Brückenschläge. Gebete um Gerechtigkeit und das Neue Testament. Eine Skizze*, in: Hölscher u. a., *Antike Fluchtafeln* (Anm. 1), 155–192: bes. 155–174. Dieser Beitrag versteht die Gebete um Gerechtigkeit als Teilgruppe der *defixiones*, wenngleich die Unterschiede zu den übrigen *defixiones* nicht eingeebnet werden sollen. Jüngst hat auch Sara Chiarini für die Zusammengehörigkeit plädiert. Sie schlägt als neue Bezeichnung für alle *defixiones* (mitsamt den Gebeten um Gerechtigkeit) „Gebete um subjektive Gerechtigkeit“ vor. Vgl. Sara Chiarini, *Devotio malefica. Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung* (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 15), Stuttgart 2021, 299. – Alle *defixiones* werden in diesem Beitrag mit ihrer Nummer im *Thesaurus Defixionum* (TheDefix) angegeben. Zur leichteren Orientierung wird zusätzlich eine Angabe einer klassischen Edition (eingeführt mit dem Kürzel „ed.“) ergänzt. Der TheDefix (ehemals TheDeMa – *Thesaurus Defixionum Magdeburgensis*) ist unter www.thedefix.uni-hamburg.de frei verfügbar. Vgl. Martin Dreher, *Das Magdeburger Fluchtafel-Projekt*, in: Werner Riess (Hg.), *Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie* (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 4), Stuttgart 2018, 237–245; sowie Kirsten Jahn, *Die Datenbank zur digitalen Erfassung aller Fluchtafeln – Der Thesaurus Defixionum Magdeburgensis (TheDeMa)*, in: Riess, *Colloquia Attica* (Anm. 1), 247–259.

² Listen von körperlichen Schädigungen oder Krankheiten tauchen nicht ausschließlich im Corpus der Gebete um Gerechtigkeit/*defixiones criminales* auf, sondern überhaupt im Formelbestand der *defixiones*. Vgl. etwa TheDefix 571, ed. Amina Kropp, *defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. dfx, Speyer 2008 = dfx, Nr. 2.2.2/1. Ein literarisch besonders ausgefeiltes Beispiel für eine umfangreiche Liste von körperlichen Beeinträchtigungen ist eine römische *defixio* aus dem 1. Jh. n. Chr. (TheDefix 517, ed. Gabriella Bevilacqua, *Una nuova defixio latina dalla via Ostiense*, NSA 17/18 [2006/2007] 303–329). Zu den „anatomical curses“ vgl. ausführlich Henk S. Versnel, *καὶ εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν [ἔσ]ται τοῦ σώματος ὅλ[ο]υ[.]* (... and any other part of the entire body there may be ...). *An Essay on Anatomical Curses*, in: Fritz Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996, Stuttgart 1998, 217–267.

Die betroffene Person ritzt ihren Fall – häufig ist es ein Diebstahl – in Gebetsform auf eine dünne Bleilamelle. Dieses Schriftstück wird anschließend an der Temenos-Mauer des Heiligtums der Demeter und Kore öffentlich ausgehängt. In einer knidischen Tafel aus dem 2. oder 1. Jh. v. Chr. klingt das so:³

[]AH[]
 [Δά]ματρι καὶ Κούραι ΤΟ[]
 τὸ ἱμάτιον ὃ ἀπώλεσεν·
 καὶ εἴ κα μὲν ἀποδῶι, εὐίλα-
 τα αὐτῶι εἶ, εἰ δὲ κα μὴ ἀπ[ο]δῶι,
 ἀνενέγκαι αὐτὸς π[ᾶ] Δάματ[ρα] καὶ
 {κ[α]ἰ} Κούραν
 πεπρημέν[ος], καὶ μ[ἢ τ]ύ[χοι εὐίλ]άτω[ν]
 ἄχρις [κα ἀποδῶι]

Demeter und Kore (sei)
 der Mantel, den (er) verlor, (gewidmet).
 Wenn (der Dieb) dies zurückgibt, möge
 ihm (alles) gnädig sein, wenn er aber nicht zurückgibt,
 soll (er es) vor Demeter
 und Kore bringen,
 von Fieber befallen, und möge (ihm) nichts Glückliches geschehen,
 bis (er es) zurückgibt.

Das Diebesgut wird mit diesem Text der Gottheit geweiht, die in der Folge für die Rückgabe eintreten soll. Der Verlust auf Seiten der Beterin oder des Beters wird damit zum Verlust der Gottheit gemacht. Auf diese Weise wird auch die Fahndung nach der Diebin oder dem Dieb der Gottheit überlassen. Im Falle der Rückgabe hat der Dieb oder die Diebin nichts zu befürchten – ihm oder ihr wird alles „gnädig“ oder „gesegnet“ sein (εὐίλατος). Sollte das Diebesgut jedoch nicht zurückgegeben werden, wird der Zorn der Gottheit diejenige Person treffen, die den Besitz entwendet hat. In diesem Fall soll sich das in Fieber und Glücklosigkeit äußern – hier wird abermals mit εὐίλατος formuliert –, also durch Krankheit und Beeinträchtigung der persönlichen Möglichkeiten in der Zukunft. Am Ende soll auch dieser Weg zum gewünschten Ergebnis führen, nämlich der Rückgabe des Diebesgutes. Eine solche Rückgabe könnte im Anschluss etwa durch eine Beichtinschrift – auch „Sühnestele“⁴ genannt – dokumentiert werden. Die knidischen Inschriften sind somit das kommunikative Gegenstück zum zweiten Typ

³ TheDefix 587 (*recto*), ed. Augustus Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum* editas, Paris 1904 (unveränderter Nachdruck: Frankfurt a. M. 1967) = DT, Nr. 6; Übersetzung: TheDefix (Sara Chiarini).

⁴ So die vielleicht treffendere Formulierung bei Walter Ameling, *Paränese und Ethik in den kleinasiatischen Beichtinschriften. Zu den Voraussetzungen christlicher Mission in Kleinasien*, in: Roland Deines/Jens Herzer/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus*

der kleinasiatischen Beichtinschriften, wie ihn Hans-Josef Klauck beschreibt.⁵ Diese Inschriften antworten – ebenfalls öffentlich – auf die ausgehängten Anklagetexte der *defixiones criminales* bzw. Gebete um Gerechtigkeit.

1. Die Funktion von Krankheiten und Katastrophen im *Corpus defixionum*

Die Krankheit dient im oben zitierten Text aus Knidos neben dem Wunsch der Glücklosigkeit als ein letztes Mittel des Rechtsschutzes in einer vom Ich als ausweglos wahrgenommenen Situation. Beide Wünsche werden als Drohung eingesetzt: Die Androhung von Krankheit soll etwas bei den impliziten Adressatinnen und Adressaten des Rituals auslösen und einen Reflexionsprozess über das eigene Verhalten einleiten, damit sie am Ende reumütig für Wiedergutmachung sorgen. Man räumt der Person – in der Regel also der Diebin oder dem Dieb – noch eine Chance ein, auch weil man selbst davon profitiert. Auf sprachlicher Ebene wird daher *konditional* formuliert. Die Drohung trifft die Person nur, falls sie das Diebesgut *nicht* zurückbringt.⁶

Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti. 21.–24. Mai 2009, Leipzig (WUNT 274), Tübingen 2011, 241–249: 246.

- ⁵ Vgl. Hans-Josef Klauck, Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament, in: ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 57–81: 60–62. Vgl. dazu auch Amina Kropp, Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (*defixiones*) (ScriptOralia 135), Tübingen 2008, 108. Die beiden Inschriftentypen, die sogenannten Gebete um Gerechtigkeit und die Beichtinschriften, werden in der Regel als kommunikative Gegenstücke betrachtet, obwohl sie in der Datierung und Lokalisierung etwas voneinander abweichen. Ameling, Paränese (Anm. 4) 246 mit Anm. 14, sieht die meisten Beichtinschriften in der Zeit des 2./3. Jh. n. Chr. Die älteste Beichtinschrift datiert er um 57/58 n. Chr.
- ⁶ Dahinter scheint auch die Befürchtung zu stehen, dass eine falsche Beschuldigung auf die schreibende Person zurückfallen könnte. Das bedeutet, dass man die angerufenen Gottheiten tatsächlich für mächtig hält. Was passieren kann, wenn die Autorität der Götter missbräuchlich bemüht wird, zeigt eine Beichtinschrift, die um 156/157 n. Chr. datiert wird (Tituli Asiae minoris = TAM V 1, Nr. 318; Text der Inschrift und Datierung nach Georg Petzl [Hg.], Die Beichtinschriften Westkleinasiens [EpAn 22], Bonn 1994 = BIWK, Nr. 69). Die Inschrift berichtet recht ausführlich davon, dass das Gerücht kursierte, die Tatia habe ihrem Schwiegersohn Iucundus ein Zaubermittel (Z. 8: φάρμακον) verabreicht, das diesen in einen Zustand geistiger Umnachtung versetzt hätte. Obwohl sie sich bewusst gewesen sei, dass dieser Vorwurf tatsächlich zutraf, habe sie im Tempel ein Zepter aufgestellt (Z. 9–10: ἐπέστησεν σκήπτρον) und Verfluchungen gegen unbekannt deponiert (Z. 10: ἀρὰς ἔθηκεν), also ein Gebet um Gerechtigkeit/eine *defixio criminalis* gegen die Verleumder hinterlegt. Da sie allerdings schuldig war, die über sie verbreiteten Gerüchte also stimmten, verhängten die Götter über sie selbst und ihren Sohn eine Strafe. Die Inschrift erklärt nun, dass die Götter in der Folge erwarteten, dass das Zepter aus dem Tempel entfernt und der Fluch gelöst werden müsse (Z. 25: λυθῆναι). Die Kinder des verzauberten Iucundus und die Enkel der Täterin Tatia dokumentieren mit dieser Inschrift, dass sie diesem Auftrag nun nachgekommen

Auch vor diesem Hintergrund erscheint der Vorschlag von Sara Chiarini plausibel, alle *defixiones* unter den Begriff „Gebete um subjektive Gerechtigkeit“ zu fassen. Auf sprachlich-formaler Ebene handle es sich bei den Texten somit um Gebete, deren „inhaltliche Gestaltung [...] durch den Willen zur Bestrafung bedingt“ gewesen sei und neben einer rationalen immer auch eine irrationale Seite enthalte. Ein wichtiger Auslöser für die *defixio* liegt nach Chiarini demnach auf der emotionalen Ebene, es sei ein „Gefühlskomplex aus Angst, Enttäuschung, Wut, Rachgier usw.“, der zusammen mit einer rationalen Komponente dazu geführt habe, ein „egoistisches Rechtsideal“ zu verfolgen und sich selbst „als Träger eines Berechtigungsanspruchs zur Ausführung des Fluchrituals“ zu verstehen. Somit hat auch der Wunsch, die gegnerische Seite möge von Krankheiten getroffen werden, bei allen *defixiones* im Kern eine vergleichbare Funktion der subjektiven Rechtsdurchsetzung.⁷

Im Befund der *defixiones* wird der menschliche Körper stets als Teil des Herrschaftsbereichs der adressierten Gottheiten und Numinosa betrachtet, weshalb auch die Krankheitswünsche immer in einem größeren Zusammenhang zu betrachten sind. Im Defixionsritual wird die Zielperson dem Herrschaftsbereich dieser Mächte förmlich überantwortet und ihr Körper damit umfassend ihrem Einfluss ausgesetzt.⁸ Weil etwa die Unterweltsherrscher Pluto und Proserpina völlige Macht über diejenigen haben, die sich in ihrem Bereich befinden, können sie ihnen überhaupt erst Schaden zufügen.⁹ Somit hängen die Macht über (Teil-)Bereiche des Kosmos und individuelle körperliche Schädigungen faktisch zusammen. Es ist dann gleichermaßen vorstellbar, dass numinose Mächte eine

seien. In diesem Fall dient die Inschrift also dazu, die unberechtigte *defixio* nachträglich unwirksam zu machen und damit weitere mögliche Folgewirkungen zu verhindern. Dieses Beispiel zeigt, dass man vermutlich nicht einfach leichtfertig einen solchen Text verfasst und veröffentlicht hat. Eine missbräuchliche Verwendung kann einen selbst sozial stigmatisieren und zur Außenseiterin oder zum Außenseiter machen.

⁷ Vgl. insgesamt Chiarini, *Devotio* (Anm. 1) 299 (alle Zitate sind von dort entnommen).

⁸ Diese Vorstellung kommt insbesondere in der von Kropp, *Sprachverwendung* (Anm. 5) 146–149, beschriebenen „Übergabeformel“ zum Ausdruck. Vgl. dazu auch Richard Gordon, *Diagnosing the Signs. The Body as Subject in Latin defixiones*, in: Richard Gordon/Francisco Marco Simón/Marina Piranomonte (Hg.), *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, Rom 2020, 93–100: 96–97. Bei Gordon fällt dieser Aspekt des Körpers in die Kategorie „The Body as a suffering totality“.

⁹ In *TheDefix* 548 (ed. dfx [Anm. 2], Nr. 1.7.2/1) werden Pluto und Proserpina als Herrscher über die zwei- und dreiköpfigen Hunde beschrieben, die die übergebene Person körperlich schädigen sollen.

Person mit konkreten Krankheiten o. ä. strafen, also etwa „bis in die Eingeweide“ zerstören und zugleich „tief in die Erde begleiten“¹⁰ und damit vollständig in ihren Verfügungsbereich aufnehmen. Insbesondere dort, wo eine Gottheit gebeten wird, eine Person zu verbrennen, gehen überirdische Macht und individuelle körperliche Schädigung Hand in Hand.¹¹

Mit einem *konditionalen Fluch* und mit *Krankheiten und Katastrophen* als gewünschten Fluchwirkungen haben wir es nun auch in Offb 22,18–19 zu tun. Dort ist sogar von einem konditionalen Doppelfluch die Rede, der mit seinen *zwei* Fluchwirkungen genau dann eintritt, wenn Personen etwas – aus der Perspektive des Textes – Unerwünschtes tun. Der Text scheint – ganz in der Linie von Sara Chiarini – mit diesem Doppelfluch ein zutiefst *subjektives Interesse* durchsetzen zu wollen.

2. Der konditionale Doppelfluch in Offb 22,18–19

Ausgehend von Offb 22,18–19 soll im Folgenden untersucht werden, wie die Offb mithilfe dieses Fluches ihre subjektiven Interessen durchzusetzen versucht und welche Funktion Krankheiten und Katastrophen in diesem Zusammenhang übernehmen. Dies geschieht vor dem kulturell-religiösen Hintergrund des Defixionsrituals mit seiner kommunikativen Grundstruktur, das ich als rituelles Alltagswissen und Ausdruck einer allgemeinen Vorstellungswelt auch für Johannes und seine Adressatinnen und Adressaten voraussetze.¹² Am Ende soll die Frage beantwortet werden, wie sich das Textverständnis für die Erstadressatinnen und Erstadressaten ändert, wenn man eine Kenntnis dieses rituellen Hintergrundes in Anschlag bringt.

2.1. Erschließung des Textes Offb 22,18–19

Der Text beginnt mit einer Rede-Einleitung durch das sprechende Ich (V. 18a), das nach überwiegender Meinung wohl mit Jesus zu identifizieren ist.¹³ Es folgt

¹⁰ Beide Zitate aus TheDefix 280 (ed. David R. Jordan, A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, GRBS 26 [1985] 151–197 = SGD, Nr. 112).

¹¹ Vgl. etwa TheDefix 517 (ed. Bevilacqua, *defixio* [Anm. 2]; Übersetzung: TheDefix [Sara Chiarini]): *peruratis, aduratis, vos, neque vivere nec valere possit* („Möget Ihr verfeuern, verbrennen, so dass sie weder leben noch gesund sein könne“).

¹² Zur Frage, warum es legitim erscheint, das Defixionsritual als Hintergrund für die Johannesoffenbarung zu betrachten, vgl. Michael Hölscher, „Und er band ihn für tausend Jahre“. *defixiones* und die Charakterisierung des Satans in Offb 20, in: ders. u. a., Antike Fluchtafeln (Anm. 1), 489–512: 490–493.

¹³ Nach Jürgen Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich ²1987, 213, spricht hier nicht Jesus, sondern der Seher Johannes. Blickt man auf Offb 1 zurück, werden jedoch sowohl

ein Doppelfluch (V. 18bc; 19ab), der konditional formuliert ist und damit erst im Falle der Manipulation der „Worte der Prophetie dieses Buches“ (V. 18a) wirksam werden soll:

- 18 a Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου·
 b εἰάν τις ἐπιθῆ ἑπ’ αὐτά,
 c ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ’ αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ,
 19 a καὶ εἰάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης,
 b ἀφελεῖ ὁ θεὸς
 τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς
 καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας
 τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.
- 18 a Ich bezeuge jedem, der die Worte der Prophetie dieses Buches hört:
 b Wenn jemand zu ihnen (etwas) hinzufügt,
 c hinzufügen wird Gott zu ihm die Plagen, die geschrieben sind in diesem Buch.
 19 a Und wenn jemand (etwas) wegnimmt von den Worten des Buches dieser Prophetie,
 b wegnehmen wird Gott
 seinen Anteil am Baum des Lebens
 und an der heiligen Stadt,
 von denen in diesem Buch geschrieben steht.

Jesus spricht hier über die „Worte der Prophetie“ – eine Formulierung, die allein in Offb 22 viermal vorkommt.¹⁴ Diese Worte stammen von höchster Stelle, nämlich von Gott, vermittelt durch Jesus Christus und den Seher Johannes, wie die Leseanweisung Offb 1,1–3 deutlich macht, und besitzen entsprechende Autorität. Schaut man genauer hin, ist nicht unmittelbar eindeutig, was mit der Formulierung „Worte der Prophetie“ gemeint ist. Zwei unterschiedliche Akzente in der

Johannes (Offb 1,1–2) als auch Jesus (Offb 1,5; vgl. auch Offb 3,14) mit der Zeugenrolle verbunden. Offb 22,20 bezieht sich nochmals auf Offb 22,18–19 (λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα) und ergänzt: ναί, ἔρχομαι ταχύ. Da davon auszugehen ist, dass Jesus hier sein Kommen ankündigt, kann Jesus damit auch als Sprecher in Offb 22,18–19 vorausgesetzt werden (vgl. David E. Aune, *Revelation 17–22* [WBC 52,C], Nashville 1998 [= Rev 3], 1204, 1229; Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* [RNT], Regensburg 1997, 492; Craig R. Koester, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* [AYB 38A], New Haven [CT] 2014, 844). Die unmittelbare Antwort auf die Rede Jesu in Offb 22,20 (Ἀμὴν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) weist auf einen liturgischen Kommunikationsrahmen hin (vgl. etwa Giesen, Offb [Anm. 13] 493; Roloff, Offb [Anm. 13] 213; zu den verschiedenen Vorschlägen, wie sich Offb 22,6–21 als liturgische Sequenz lesen ließe, vgl. Aune, Rev 3 [Anm. 13] 1206–1208; zu Offb 22,20 als „*A Liturgical Invocation and Response*“ vgl. Aune, Rev 3 [Anm. 13] 1215–1216). Die Anrufung Gottes mit der Bitte, er möge erscheinen, findet sich auch in den graeco-ägyptischen magischen Papyri (vgl. etwa PGM I 296–326; weitere Belege bei Aune, Rev 3 [Anm. 13] 1215–1216).

¹⁴ Vgl. neben Offb 22,18–19 auch Offb 22,7.10. Insbesondere die Parallele in Offb 22,7 ist auffällig, da sie in einem Makarismus das positive Gegenteil zum Doppelfluch in Offb 22,18–19 formuliert, vgl. Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1208: „The conditional curses in vv 18b–19 correspond inversely to the conditional beatitude of v 7.“

Deutung lassen sich ausmachen, die letztlich beide vom Text der Offb gedeckt sind.¹⁵

Die Formulierung „Worte der Prophetie“ lässt sich einerseits als metatextuelle Wendung verstehen,¹⁶ die sich auf die Offb als schriftliches Dokument bezieht. Entsprechend wird Offb 22,18–19 zur „Kanonisierungsformel“¹⁷ oder zur „Textsicherungsformel“,¹⁸ insofern nämlich der Umfang und Inhalt dieses Buches in ihrer materialen Dimension vor Veränderung geschützt und damit in ihrer Originalität *bewahrt* werden sollen (vgl. Offb 22,7: τηρέω). In dieser Weise lässt sich auch Offb 22,10 auffassen, wo vom Versiegeln der „Worte der Prophetie dieses Buches“ in seiner eher materialen Dimension die Rede ist (μη σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου).

Andererseits wird der Doppelfluch Offb 22,18–19 als Teil eines eher mündlich konzeptionierten kommunikativen Zusammenhangs vorgestellt.¹⁹ Wenn man die Offb mit David Aune als „written in a setting of prophetic conflict“ liest, in dem es eben auch Richtungsstreitigkeiten und Konkurrenz gibt, dann kann der Fluch als Schutzmechanismus verstanden werden, der die prophetische Botschaft vor falschen mündlichen Interpretationen und Fortschreibungen bewahrt.²⁰ Dieser Ansatz greift die Idee der „Sicherungsformel“ aus dem ersten

¹⁵ Die folgenden zwei Interpretationsmöglichkeiten beobachtet auch Koester, Rev (Anm. 13) 844–845, 858.

¹⁶ So spricht etwa Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1201, mit Blick auf den Abschnitt Offb 22,6–21 oder 22,10–21 (hier legt er sich nicht exakt fest) von „*metatextual*“. Dies treffe auch auf die einleitenden Verse Offb 1,1–2 zu. Die Funktion dieser metatextuellen Wendung sei entsprechend „to underscore the divine origin and authority of the book that it concludes.“

¹⁷ So etwa Giesen, Offb (Anm. 13) 492. Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1231, sieht diesen Begriff kritisch, weil man ihn nicht verwenden könne „without drastically oversimplifying its function in ancient literature.“ Man könne nämlich nicht annehmen, dass Johannes sein Buch auf einer Ebene mit dem Alten Testament gesehen habe. Stattdessen gehe es ihm vielmehr darum, sein Buch „as the record of a divine revelation“ zu präsentieren, „that was both complete (and so unalterable) and sacred.“

¹⁸ Vgl. etwa Michael Tilly, Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f, in: Friedrich W. Horn/Michael Wolter (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS Otto Böcher, Neukirchen-Vluy 2005, 232–247: 235 u. ö. (mit weiterer Literatur in Anm. 16). Von einer „Sicherungsformel“ spricht auch Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974, 282: Diese Formel „soll den Bestand des Buches schützen.“ Für Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1232, ist diese materiale Dimension der Textsicherung vor dem Hintergrund der Textgeschichte anderer Apokalypsen nicht ganz unplausibel. Diese Texte seien im Zuge ihres Überlieferungsprozesses nämlich recht häufig stark überarbeitet worden.

¹⁹ Vgl. neben dem Stichwort ἀκούω in Offb 22,18 auch die an eine liturgische Antwort erinnernde Formulierung Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ in Offb 22,20 (vgl. zur Sache auch Anm. 13).

²⁰ So Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1232. Aune führt hier Offb 22,9.16 als Beleg dafür an, dass Johannes Teil einer prophetischen Gruppe gewesen sei. Prophetische Konkurrenz deutet sich etwa auch in der Figur der Isebel mitsamt ihrer Gruppe an (Offb 2,20–23) sowie in der Gruppe der Nikolaiten

Ansatz auf, fokussiert aber stärker den *Inhalt* der Botschaft als ihre materiale Verfasstheit.²¹

In diesem zweiten Ansatz lässt sich schließlich auch eine gewisse paränetische Pragmatik und damit eine ethische Funktion erkennen, die auf das individuelle Handeln der Adressatinnen und Adressaten ausgerichtet ist. Nach dieser Lesart wäre mit dem *τηρέω* in Offb 22,7 nicht so sehr das Aufbewahren, sondern vielmehr das persönliche Befolgen gemeint: „Selig, wer *befolgt* die Worte der Prophetie dieses Buches“ (*μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*).²² Entsprechend wäre das Hören (*ἀκούω*) in Offb 22,18 im Sinne von „hören auf“ oder „gehorsamen“ zu verstehen. Die prophetische Botschaft soll im individuellen Alltag der Adressierten auf eine ganz bestimmte Weise umgesetzt, also in der Praxis so interpretiert werden, dass damit nicht zugleich eine Verfälschung oder Veränderung einhergeht.

Diese individuelle handlungsorientierte Dimension klingt bereits in Offb 1,1–3 an,²³ wo die Formulierung „Worte der Prophetie“ mit einem Makarismus eingeführt wird. Wenn hier mit *ἐν αὐτῇ γεγραμμένα* deutlich auf den Inhalt der „Worte der Prophetie“ Bezug genommen wird, ist mit dem Lesen und Hören erkennbar die Ebene des persönlichen Befolgens der Worte adressiert:

Μακάριος
ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας
καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα,
ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.

Glücklich,
wer liest und hört die Worte der Prophetie
und das befolgt, was *in ihr geschrieben* (steht),
denn die Zeit (ist) nahe.

Diese zweite Ebene scheint neben der ersten vom Text der Offb als möglich vorausgesetzt zu werden. Es scheint sogar so, als würde der *schriftliche* Text der Offb mit einem Konzept von Mündlichkeit spielen, weil er für den schriftlichen Text einen kommunikativen Rahmen inszeniert, der Aspekte von Mündlichkeit

(Offb 2,6.14–15). Auch in den paulinischen Gemeinden sei, so Aune, Prophetie von der Gruppe debattiert und beurteilt worden (vgl. etwa 1 Thess 5,19–22; 1 Kor 14,29.37–40).

²¹ Koester, *Rev* (Anm. 13) 858, formuliert, dass die materiale Manipulation des Textes letztlich auch dazu führen könne, dass die Botschaft falsch gelehrt werde: „tampering with the written Text would be a form of disobedience, though alteration could also include verbally misrepresenting the message in one’s teaching“. Somit kann der erste Interpretationsansatz durchaus *de facto* den zweiten zur Konsequenz haben.

²² Vgl. Bauer (⁶1988) 1624–1625.

²³ Der Buchschluss Offb 22,6–21 scheint – im Sinne einer Rahmung – auf Offb 1,1–3 zurückzuweisen. So spricht Roloff, *Offb* (Anm. 13) 209, mit Blick auf den Buchschluss (Offb 22,6–21) von einer „Brücke zurück zum Vorwort (1,1–3) und zum brieflichen Anfang (1,4–8)“. Vgl. auch Aune, *Rev 3* (Anm. 13) 1201, 1205–1206.

aufruft. Die Offb insgesamt ist damit Niederschrift einer durch Vision und Audition empfangenen Botschaft, die ihre mündliche Prägung auch im Vorgang der Vermittlung an die Hörerinnen und Hörer beibehält.²⁴

Für diese wird nun in Offb 22,18–19 ein negatives Szenario ausgemalt, um sie zum erwünschten Verhalten gegenüber den Worten der Prophetie zu bewegen. Dahinter steht die Befürchtung, die Zuhörenden könnten dies gerade nicht tun, also die Worte der Prophetie nicht annehmen oder sie manipulieren. Daher sieht der Text einen Sicherungsmechanismus vor, indem er analog zur Beschreibung der Manipulation – Wegnehmen und Hinzufügen (die sogenannte „*integrity formula*“²⁵) – die Tatstrafe formuliert, die die Manipulierenden automatisch trifft. Das Prinzip dieses Mechanismus lässt sich mit David Aune gleichsam als eine Art Sprengfalle beschreiben: „a conditional curse is like a land mine ready to be detonated whenever and wherever the conditions are fulfilled“.²⁶

Dabei verläuft die „Detonation“ des Fluches allerdings überraschend zielorientiert. Die Strafe bemisst sich nämlich exakt am zu bestrafenden Vergehen und richtet darüber hinaus keinerlei Schaden an: Wer etwas *hinzufügt*, dem/der werden von Gott *πληγαί*²⁷ *zugefügt* – beide Male mit *ἐπιτίθημι* formuliert. Wer etwas *entfernt*, dem werden auch die Anteile am Baum des Lebens und der heiligen Stadt *genommen* – hier jeweils mit *ἀφαιρέω* ausgedrückt. Dabei entsteht der Leseindruck, dass diejenigen, die manipulieren, sich förmlich selbst strafen. Ihr

²⁴ Das ist vor dem Hintergrund der allgemein angenommenen antiken Praxis, Bücher nahezu ausnahmslos vorzulesen – womit also „hören“ und „lesen“ nahezu synonym zu verstehen sind –, nicht überraschend (vgl. dazu Aune, Rev 3 [Anm. 13] 1230). Kritisch dazu jüngst Jan Heilmann, Lesen in Antike und frühem Christentum. Kulturgeschichtliche, philologische sowie kognitionswissenschaftliche Perspektiven und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese (TANZ 66), Tübingen 2021, 464–482, der sich mit Blick auf Offb 1,3 statt der Plural- (*μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες* ...) für eine Singularlesart (... ὁ ἀναγινώσκων καὶ ἀκούων ...) entscheidet und einen individuellen Lesevorgang voraussetzt. Jedenfalls bleibt die literarische Inszenierung von Mündlichkeit in einem schriftlichen Zusammenhang in der Offb auffällig.

²⁵ So die Bezeichnung von Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1208–1213. Er stellt die zahlreichen Belege für solche Formeln in der jüdischen, christlichen und paganen Literatur vor. Während üblicherweise Verneinungspartikeln in dieser Formel genannt werden, um das zu beschreiben, was eigentlich verboten ist (vgl. etwa bei Philo, Mos. 2,34: *μητ' ἀφελεῖν τι μήτε προσθεῖναι ἢ μεταθεῖναι* – „nichts wegzunehmen, nichts hinzuzufügen oder zu verändern“), wird dieses Formular in Offb 22,18–19 so sehr mit dem Aufzeigen der Konsequenzen verschränkt, dass die Verneinung ausbleiben kann (vgl. Aune, Rev 3 [Anm. 13] 1213: „John combines the integrity formula with two *conditional curses* in such a way that the curses replace the negative particles that are almost always used with integrity formulas“).

²⁶ Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1213.

²⁷ Das sind zunächst ganz wörtlich Hiebe oder Schläge, können dann aber auch die Spuren davon – also Wunden oder Striemen – sein, im übertragenen Sinne schließlich auch Schicksalsschläge. Vgl. Bauer (⁶1988) 1343–1344; Liddell-Scott 1417.

eigenes Handeln fällt unmittelbar auf sie zurück. Die exakte Abstimmung der Verben unterstreicht dies anschaulich. Für Gott als Akteur scheint nur noch die Rolle desjenigen vorausgesetzt zu werden, der diesen Mechanismus garantiert. Auch wenn im Zusammenhang mit Offb 22,18–19 terminologisch nirgends vom „Fluch“ die Rede ist, erinnert dieser Mechanismus doch mit dem Gedanken der Retribution oder dem Talionsprinzip²⁸ an einen solchen. Auf sprachlich-stilistischer Ebene weist der in Offb 22,18–19 verwendete Chiasmus deutlich in diese Richtung: *ἐάν τις ἐπιθῆ – ἐπιθήσει ὁ θεός, ἐάν τις ἀφέλῃ – ἀφελεῖ ὁ θεός*.²⁹ Das *μαρτυρῶ* (Offb 22,18) leitet die Worte Jesu jedenfalls als besonders wirksam und damit gleichsam als Machtworte ein.³⁰

Sehr viel stärker noch drängt sich der Fluchbegriff über den Prätext aus Dtn 29,19–20 LXX auf. Dort findet sich der Begriff *ἀρά* zusammen mit einer textphorischen Wendung: *καὶ κολληθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ ἀραι τῆς διαθήκης ταύτης αἱ γεγραμμέναι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου* – „und haften werden an ihm alle Flüche dieser Verfügung, die im Buch dieses Gesetzes geschrieben sind“ (Dtn 29,19 LXX; vgl. Dtn 29,20 LXX). Auch das Stichwort *πληγή* ist im unmittelbaren Kontext belegt (vgl. Dtn 29,21 LXX). Offb 22,18–19 verbindet die Idee des Fluches mit der aus Dtn 4,1–2 und Dtn 13,1 belegten *integrity formula*, also dem Auftrag, die Worte Gottes zu bewahren, und dem Verbot, dem Gesetz etwas hinzuzufügen oder etwas von ihm wegzunehmen. Allerdings arbeitet die Offb die Analogie zwischen Vergehen und Strafe terminologisch stärker aus. Während Dtn das Gegensatzpaar *προστίθημι – ἀφαιρέω* verwendet (Dtn 4,2; 13,1 LXX), greift die Offb auf das Begriffspaar *ἐπιτίθημι –*

²⁸ An dieses Prinzip wird hier stets erinnert, etwa bei Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1208, der das Prinzip der *lex talionis* als „principle of retributive justice“ erklärt. Vgl. auch Ernst Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, NTS 1 (1955) 248–260: 256. Er betrachtet auch Offb 22,18–19 als einen solchen Satz heiligen Rechts, dessen „Sitz im Leben“ aber weniger mit dem zu tun habe, was wir heute als Recht bezeichnen würden, als vielmehr mit der prophetischen Verkündigung und einer stark eschatologischen Orientierung. Kritisch dazu Klaus Berger, Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts, NTS 17 (1970) 10–40, der den Sitz im Leben dieser Sätze nicht mehr für rekonstruierbar hält und eher ihren weisheitlichen Charakter betont. Vgl. insgesamt zum Talionsprinzip in der Mittelmeerwelt im ersten Jahrtausend Jan Rothkamm, Talio Esto. Recherches sur les origines de la formule ‚oeil pour oeil, dent pour dent‘ dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde gréco-romain (BZAW 426), Berlin 2011 (bes. 63–82: „Le talion dans la Méditerranée au premier millénaire“).

²⁹ Vgl. Käsemann, Sätze (Anm. 28) 248–249 (mit Verweis auf Gen 9,6 sowie Aischyl., Choeph. 312–313: *ἀντί δέ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω* [zitiert nach Aeschylus Choephoroe (BSGRT), hrsg. von Martin L. West, Stuttgart 1991]).

³⁰ Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1229, spricht hier von „one of several oath formulas“, die in der Offb genutzt werden, um prophetische Rede einzuleiten oder abzuschließen. Der Begriff *μαρτυρῶ* wird in Offb 22,20 erneut aufgegriffen und bildet damit einen Rahmen um die Verse 18–19 (vgl. Aune, Rev 3 [Anm. 13] 1208).

ἀφαιρέω zurück, sowohl für den Umgang mit dem Text selbst als auch für die Bestrafung der Manipulierenden.³¹

Insgesamt fällt auf, dass in Offb 22,18–19 die Strafen, die die Manipulierenden treffen, in Anlehnung an den Prätext aus Dtn 29,19–20 intratextuell aus dem Text selbst zu erschließen sind. Darauf weist die zweimalige Formulierung mit γράφω und ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ deutlich hin. Der Textabschnitt verweist damit auf etwas, das bereits im Gesamttext genannt ist und das sich jetzt jenseits der Textgrenzen bei denjenigen auswirken soll, die auf unerwünschte Weise mit dem Text oder seiner Botschaft verfahren.

Solche textphorischen Formeln sind zumindest punktuell auch im *Corpus defixionum* belegt, entweder als anaphorische (formuliert mit *suprascriptus*) oder kataphorische Verweise (*infrascriptus*).³² Derartige Wendungen sind neben dem Briefcharakter zahlreicher *defixiones*³³ eines der Merkmale, „die nur im Rahmen schriftlich vermittelter Kommunikation sinnvoll und angemessen sind“.³⁴ Der Briefcharakter ist tatsächlich eine weitere Parallele zwischen *Corpus defixionum* und Offb. Die Offb enthält neben Passagen, die von einem Selbstverständnis als

³¹ Vgl. Tilly, Textsicherung (Anm. 18) 236.

³² TheDefix 190 (ed. dfx [Anm. 2], Nr. 4.3.1/1) kennt einen solchen Verweis, um auf die Namen der avisierten Personen hinzuweisen (*denuntio personis infrascriptis*). TheDefix 601 (ed. dfx [Anm. 2], Nr. 3.1/1) formuliert in ähnlicher Weise (*sunt suprascripti*). Vgl. Amina Kropp, Schriftlichkeit in der Schadenzauberpraxis am Beispiel der vulgärlateinischen *defixionum tabellae*, in: Anne Kolb (Hg.), *Literacy in Ancient Everyday Life*, Berlin 2018, 261–286: 273; Kropp, Sprachverwendung (Anm. 5) 173–174.

³³ Einige *defixiones* verstehen sich explizit als Unterweltsbriefe (vgl. insgesamt Kropp, Sprachverwendung [Anm. 5] 197–200). Der Begriff ἐπιστολή kommt bereits in den sehr alten griechischsprachigen κατάδεσμοι aus dem 4. Jh. v. Chr. vor (vgl. TheDefix 118 [ed. Richard Wünsch (Hg.), *Inscriptiones Atticae aetatis Romanae. Pars 3: Appendix, defixionum tabellae* (IG III/3), Berlin 1897 (ND: Berlin 1977) = DTA, Nr. 103]; TheDefix 579 [ed. DTA (Anm. 33), Nr. 102]). In der lateinischen *defixio* TheDefix 1115 (ed. Andrea Barta, Ito Pater, Eracura and the Messenger. A Preliminary Report on a New Curse Tablet from Aquincum, in: *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 51 [2015] 101–113) aus Aquincum in Pannonien (vermutlich 2. oder 3. Jh. n. Chr.) sollen die Gegnerinnen und Gegner ihrerseits daran gehindert werden, Gegenflüche auszusprechen. Als Terminus für solche Gegenflüche wird zweimal der Begriff *antepistula* verwendet, womit eigentlich ein Antwortbrief gemeint ist (vgl. Barta, Messenger [Anm. 33] 106–107). TheDefix 1429 (ed. Andrea Barta, A Letter to the Underworld. A Research Report on the Curse Tablet Aq-2, in: *AAH* 57 [2017] 45–56) – ebenfalls aus Aquincum (2./3. Jh. n. Chr.; Urnengräberfeld) – scheint sich mit der Bezeichnung *epistularius* direkt an eine verstorbene Person zu wenden, die die vorgetragene Bitte an Merkur weiterleiten soll. Als *epistularius* soll die verstorbene Person denjenigen oder diejenige dem Tartarus übergeben, der oder die *epistulas tradet*, also Briefe/*defixiones* an sie adressiert. Auf diese Weise sollen die Bindezauber der Gegnerinnen und Gegner ausgeschaltet werden. Die Interpretation ist nicht ganz eindeutig; zu den verschiedenen Möglichkeiten vgl. Barta, Letter (Anm. 33) 54–55.

³⁴ Kropp, Schriftlichkeit (Anm. 32) 273.

Buch zeugen (Offb 1,11; 22,7.9–10.18–19) auch Stellen, die den brieflichen Charakter der Schrift unterstreichen (besonders Offb 1,4–6; 22,21).³⁵ Wie die *defixiones* reflektiert damit auch die Offb ihr eigenes Geschriebensein.

Der Text Offb 22,18–19 lädt somit dazu ein, ihn wie eine schriftlich niedergelegte *defixio* genauer unter die Lupe zu nehmen und zu erschließen, welche Fluchwirkungen ausgelöst werden können. Wenn man den Text der Offb mit diesem Wissen liest, bekommen die verschiedenen Visionen und Auditionen des Sehers Johannes also eine weitere Bedeutungsdimension eingeschrieben. Was in der Offb auf den ersten Blick über Figuren *innerhalb* der Visionsschilderungen, also über fiktive, *andere* Gestalten erzählt wird, wirkt sich dann womöglich ganz unmittelbar auf die körperliche und geistige Verfassung der *textexternen* Adressatinnen und Adressaten aus. Der Text selbst wird in seiner Gesamtheit zu einem subtilen Machtwort, dessen Wirkung – wie die einer *defixio* – weit über die Zeit der Niederschrift hinausreicht. Welche Fluchwirkungen die Manipulierenden konkret treffen können und mit welchen Sinnspitzen diese im Makro-Kontext der Offb inszeniert werden, soll im Folgenden erschlossen werden.

2.2. Das Wegnehmen des Positiven und die Verheißung in Offb 21,1–22,5

Auch wenn in Offb 22,18–19 zunächst vom Hinzufügen der *πληγαί* die Rede ist und erst im Anschluss davon, was den Manipulierenden genommen wird, soll ein erster Blick zunächst diesem zweiten Aspekt gelten. Der konditionale Fluch versagt denjenigen, die etwas von ihm oder seiner Botschaft wegnehmen, den „Anteil am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt“ (Offb 22,19b).

Damit ist auf die große Verheißung von Offb 21,1–22,5 angespielt, die die Vision vom neuen Himmel und der neuen Erde formuliert, in der das neue Jerusalem vorgestellt wird. In dieser neuen Stadt, die vom Himmel herabkommt, ist Gott zusammen mit dem Lamm unmittelbar gegenwärtig (Offb 21,3.11; 22,3), sodass die Stadt zum Tempel Gottes wird (Offb 21,22) und diejenigen, die Zugang zu dieser Stadt erhalten, in das Verhältnis der Gotteskindschaft eintreten (Offb 21,7). Wem der Anteil an der heiligen Stadt versagt wird, dem wird dieses besondere Gottesverhältnis verwehrt. Offb 21,8 benennt die Gruppe derer, die draußen bleiben müssen, ganz explizit: die Feigen, die Ungläubigen, die Befleckten, die Mörder, die Unzüchtigen, die Zauberer, die Götzendiener und die Lügner

³⁵ Vgl. zum brieflichen Charakter der Offb die Studie von Martin Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen 1986. Einschlägig ist auch die Arbeit von Hans-Georg Gradl, *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg i. Br. 2014 (vgl. zur forschungsgeschichtlichen Debatte um Buch oder Brief insbesondere das erste Kapitel sowie zum Thema „Briefe im Buch“ das zweite Kapitel).

(τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν). Ihr „Anteil“ (μέρος), so Offb 21,8 wörtlich, ist gerade nicht derjenige an der heiligen Stadt, sondern der Feuer- und Schwefelsee (τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ), der *de facto* die körperliche Vernichtung bedeutet.

Der „Anteil am Baum des Lebens“, den Offb 22,19b versagt, spielt explizit auch das Bildfeld von Krankheit und Heilung ein. Nach Offb 22,1–2 entspringt am Thron Gottes und des Lammes ein Fluss, der als das „Wasser des Lebens“ (ὕδατος ζωῆς) bezeichnet wird. An diesem steht – so die Formulierung der Offb in einem sehr allgemeinen Sinne (und ohne Artikel) – „Baum des Lebens“ (ξύλον ζωῆς). Der Kontext legt nahe, dass es sich hier um eine Gattungsbezeichnung handelt, die zwar im Singular formuliert ist, aber mehrere Bäume meint (vgl. das ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν in Offb 22,2). Diese Bäume tragen zwölf Monate im Jahr Früchte und ihre Blätter dienen der „Heilung der Völker“ (καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἔθνῶν). Die Strafe aus Offb 22,19 bedeutet damit nicht nur, der unmittelbaren Präsenz Gottes und des Lammes entzogen zu werden, sondern auch den Verlust von Heilung, den Entzug von geistiger und körperlicher Unversehrtheit. Nach Offb 5,9–10 hat Christus mit seinem Blut Menschen ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους für Gott gewonnen, also eben gerade auch aus fremden Völkern (ἔθνη!). Damit deutet sich an, dass Offb 22,18–19 für diejenigen, die den Text oder seine Botschaft manipulieren, diese universale Perspektive einschränkt. Sie gehören dann sogar nicht mehr zur Gruppe der ἔθνη, für die die Offb eben auch eine positive Botschaft bereithält (vgl. auch Offb 7,9).

Wenn es nach der Vision von Offb 22,3 in der neuen Welt Gottes und des Lammes keinen Fluch mehr geben wird (καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι; Offb 22,3), so betrifft das tatsächlich nur den *zukünftigen* Zustand. In der gegenwärtigen Perspektive der Adressatinnen und Adressaten, die sich in einer Situation der Entscheidung befinden, hat Gott gleichwohl die Macht, unerwünschtes Verhalten zu ahnden, wie der Doppelfluch Offb 22,18–19 anschaulich belegt. Erst im verheißenen Zustand ist ein strafendes Verhalten Gottes nicht mehr notwendig. Angesprochen ist mit Offb 22,18–19 also eine Gruppe, die sich noch bewähren kann, der wie an einer Weggabelung zwei Wege der Entscheidung offenstehen. Damit wird einmal mehr die paränetische Dimension der Offb deutlich, die in all ihrer Wucht auch in der Androhung der πληγαί zum Ausdruck gebracht wird.

2.3. Das Hinzufügen des Negativen: die *πληγαί*

Der Begriff *πληγή* bezeichnet in der Offb stets ein Ereignis, das von außen auf die Erde einwirkt, das letztlich von Gott kommt und als Strafmittel gegen die widergöttlichen Mächte und die Menschen, die ihnen folgen, eingesetzt wird. Davon zu unterscheiden ist der Begriff der *θλίψις* („Drangsal“). Er wird verwendet, um die Bedrängung derer durch die widergöttlichen Mächte zu beschreiben, die selbst auf der göttlichen Seite stehen (vgl. Offb 1,9; 2,9–10; 7,14).³⁶

Der Begriff *πληγή* ist alttestamentlich geprägt und verweist inhaltlich deutlich auf die ägyptischen Plagen,³⁷ wenngleich die alttestamentliche Terminologie um einiges vielfältiger ist als die der Offb. So werden die sogenannten ägyptischen „Plagen“ sowohl in der LXX als auch im MT in erster Linie als „Zeichen“ – *תּוֹטָה* bzw. *σημεῖον* – und „Wunder“ – *תּוֹפְרוֹת* bzw. *τέρας* – bezeichnet (MT und LXX: Ex 7,3.9; 8,19; 10,1–2; 11,9–10). Erst in Ex 9,14 ist von „Plage“ oder „Schlag“ (*הַפֶּגַע*) bzw. „Widerfahrnis“ (*συνάντημα*) die Rede. Ex 9,15 kennt die Rede von der Plage im Sinne der Pest oder Seuche (*בַּרָבָה*), die in der LXX wie an anderen Stellen auch mit *θάνατος* übersetzt wird. Der hebräische Begriff *עָלָה* und der griechische Begriff *πληγή* fallen schließlich erst in Ex 11,1, wo es um den Tod der Erstgeburt geht. Je nach Zählung handelt es sich hier um das erste Ereignis *nach* dem Zehnerzyklus oder um das zehnte Ereignis selbst.

Geht man inhaltlich von der Idee der Plagen – im Sinne einer Schädigung durch äußere Einwirkung – aus, gehört die Verwandlung des Stabes in eine Schlange (Ex 7,8–13) noch nicht in die Reihe der Plagen. Die Verwandlung von Wasser in Blut (Ex 7,14–25) würde zur ersten und die Ankündigung der Tötung der Erstgeburt (Ex 11,1–10) würde zur zehnten Plage.³⁸ Geht man von der formalen Struktur aus und gliedert anhand der Begriffe „Zeichen“ und „Wunder“, bildet der Schlangenstab den Auftakt des Zyklus und die Finsternis (Ex 10,21–29) ist der Abschluss. Erst im Anschluss an den Zehnerzyklus ist dann von der eigentlichen „Plage“, nämlich der Tötung der Erstgeburt, die Rede. Damit wäre mit *πληγή* nur dieses Ereignis bezeichnet (vgl. Ex 11,1; 12,13; 33,5).³⁹ Stellen

³⁶ Vgl. insgesamt den Exkurs zu den Plagen bei Giesen, Offb (Anm. 13) 179–182. Nur in Offb 2,22 taucht Drangsal einmal als Strafe durch Gott auf, die über Christen verhängt wird.

³⁷ Vgl. etwa die Übersicht über die Plagen im Posaunen- und Schalenzyklus bei Koester, Rev (Anm. 13) 445–447, und Roloff, Offb (Anm. 13) 94–95, die den in der Offb geschilderten Ereignissen jeweils den Hinweis auf die entsprechende ägyptische Plage zur Seite stellen.

³⁸ Dieser Zählung folgt etwa Roloff, Offb (Anm. 13) 94–95.

³⁹ Die Frage nach Gliederung und Komposition von Ex 7–11 ist hier nur extrem knapp und insbesondere mit Blick auf die verwendete Terminologie angerissen worden. Vgl. die sehr viel ausführlichere Diskussion bei Christoph Dohmen, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2015, 230–235.

wie 1 Sam 4,8, die mit dem Begriff *πληγή* summarisch auf alle ägyptischen Plagen referieren, sprechen jedoch dafür, dass der Begriff in der späteren Rezeption insgesamt an die ägyptischen Plagen denken lässt.⁴⁰

In der Offb ist der Begriff *πληγή* wiederum besonders geprägt, weil er stärker mit der Gerichtsthematik verbunden wird. Michael Sommer hält nämlich „die prophetische Literatur der Schriften Israels für das Bindeglied zwischen Ex 7–11 und der Johannesoffenbarung“⁴¹. Sommer zeigt, dass „sich die Plagenrezeption in der Apokalypse vor dem Hintergrund der *Tag des Herrn*-Tradition, die in der Schriftprophetie grundgelegt ist, interpretieren“⁴² lässt. Damit bildet „der große Gottestag den Rahmen für die Plagenrezeption“⁴³ in der Johannesoffenbarung. Dies zeigt sich insbesondere in Offb 15–16, aber auch die anderen Vorkommen des Begriffs *πληγή* und der eine Beleg für das Verb *πλήσσω* sprechen dafür, wie die folgende Übersicht deutlich macht:

⁴⁰ Zur Diskussion der Plagenreihen in Ps 78,43–52; 105,27–36; Am 4,6–13 und anderen frühjüdischen Quellen, die z. T. auf eine Siebenzahl der Plagen schließen lassen, vgl. ausführlich David E. Aune, *Revelation 6–16* (WBC 52/B), Nashville 1998 (= Rev 2), 499–506.

⁴¹ Michael Sommer, *Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition* (WUNT 2, 387), Tübingen 2015, 28.

⁴² Sommer, *Tag* (Anm. 41) 260.

⁴³ Sommer, *Tag* (Anm. 41) 260.

<i>Vorkommen πληγή</i> (+ πλήσσω)	<i>Kontext und Charakterisierung der Plage</i>
Offb 8,12 (πλήσσω)	<i>Vierte Posaunenvision (Offb 8,12)</i> Ein Drittel der Sonne, ein Drittel des Mondes, ein Drittel der Sterne wird getroffen (ἐπλήγη). Ihre Leuchtkraft verringert sich um ein Drittel.
Offb 9,18.20	<i>Sechste Posaunenvision (Offb 9,13–21)</i> Feuer, Rauch und Schwefel aus dem Maul der Pferde werden als „drei Plagen“ vorgestellt (Offb 9,18). Offb 9,20 blickt zurück: Die Menschen, die nicht durch „diese Plagen“ zu Tode gekommen sind, kehren nicht um.
Offb 11,6	<i>Die zwei prophetischen Zeugen (Offb 11,3–14)</i> Diesen Zeugen haben Macht, die Erde „mit jeder beliebigen Plage zu schlagen, sooft sie wollen“.
Offb 13,3.12.14	<i>Das erste (Offb 13,1–10) und das zweite Tier (Offb 13,11–18)</i> Das erste Tier trägt an einem seiner Köpfe eine tödliche Wunde (πληγή), die geheilt wurde (Offb 13,3). Im Zusammenhang mit dem zweiten Tier wird dieses Charakteristikum des ersten Tieres wieder erwähnt (Offb 13,12.14).
Offb 15,1.6.8	<i>Die Ankündigung der sieben letzten Plagen (Offb 15)</i> Die sieben Schalenengel werden eingeführt, die die sieben letzten Plagen bringen (vgl. Offb 16). Vision von der Übergabe der sieben goldenen Schalen, die mit dem Zorn Gottes gefüllt sind, womit deutlich auf das Gerichtsthema hingewiesen wird. Der Tempel Gottes kann erst wieder betreten werden, wenn alle Plagen zu ihrem Ende gelangt sind.
Offb 16,9.21	<i>Das Ausgießen der sieben Schalen (Offb 16)</i> Gott selbst wird hier die Macht über „diese Plagen“ zugesprochen (Offb 16,9). Damit wird noch einmal explizit gemacht, dass alle Schalenplagen als πληγαί verstanden werden (vgl. auch Offb 15,6–8). Das letzte Ereignis wird wieder explizit als πληγή bezeichnet und als besonders heftig beschrieben (Offb 16,21).
Offb 18,4.8	<i>Der Untergang Babylons (Offb 18)</i> Die Stadt Babylon wird von Plagen getroffen, die ganz unmittelbar an eine physische und psychische Schädigung denken lassen.
Offb 21,9	<i>Das neue Jerusalem (Offb 21,9–22,5)</i> Einer aus der Gruppe der Schalen- und Plagenengel vermisst die neue Stadt Jerusalem.
Offb 22,18	<i>Buchschluss (Offb 22,6–21)</i> Die πληγαί werden im konditionalen Fluch wieder aufgegriffen.

Es deutet sich bereits an, dass die Referenz auf bestimmte Ereignisse als πληγαί in der Offb eigenen Strategien und Mustern zu folgen scheint, die nicht einfach mit dem Verweis auf alttestamentliche Prätexte zu erschließen sind.⁴⁴ Im Folgenden soll also die literarische Funktion der πληγαί in der Offb – zusammen mit dem einen Beleg des Verbs πλήσσω – in zwei Durchgängen erschlossen werden. In einem ersten Schritt (2.3.1.) geht es darum, die konkreten Ereignisse und Phänomene zu erfassen, die in der Offb explizit mit den Begriffen πληγή und

⁴⁴ Zumal sich auch griechisch-römische Einflüsse entdecken lassen. So liest etwa Aune, Rev 2 (Anm. 40) 416–419, die Plagen der Offb vor dem Hintergrund des etruskisch-römischen Prodigienwesens, das seinerseits auch wieder Parallelen im jüdischen Kontext aufweist.

πλήσσω in Verbindung stehen, gerade auch vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Prätexte. In einem zweiten Schritt (2.3.2.) soll nach der spezifischen Inszenierung der Plagen innerhalb der Makro-Struktur der Offb gefragt werden. Dabei spielen dann insbesondere die drei Siebener-Zyklen und ihr Verhältnis zueinander eine Rolle: die sieben Siegel (Offb 6,1–8,1), die sieben Posaunen (Offb 8,6–11,19) und die sieben Plagen/Schalen (Offb 15–16). Im Fazit (3.) werden auch diese überwiegend intratextuellen Beobachtungen mit dem *Corpus defixionum* in Verbindung gebracht und ausgewertet.

2.3.1. Katastrophen, Krieg und Krankheit – ein Überblick über πληγαί in der Offb

Besonders häufig taucht der Begriff πληγή in der Offb für eine Naturkatastrophe im weitesten Sinne auf (a.), weil er Wetterereignisse oder Naturgewalten bezeichnen kann, wenngleich diese zuweilen auch stark überzeichnet werden. Daneben gibt es jedoch auch Belege, die πληγαί als physische oder psychische Beeinträchtigungen erkennen lassen, die wir heute als Krankheiten bezeichnen würden (b.). Der folgende Durchgang erschließt die Vorkommen der Begriffe πληγή und πλήσσω zunächst mithilfe dieser zwei systematischen Kategorien und wertet die Beobachtungen in einem abschließenden Zwischenfazit (c.) insbesondere mit Blick auf ihre je spezifische Funktion in der Offb aus. Während nämlich mit πληγαί als Krankheiten eher auf das individuelle Fehlverhalten von Menschen Bezug genommen wird, heben die πληγαί als Naturkatastrophen überwiegend auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt insgesamt sowie auf die Macht Gottes ab.

a. πληγή als Wetterereignis oder Naturgewalt

Mit πληγαί können in der Offb Phänomene wie Feuer, Rauch und Schwefel (Offb 9,18.20) bezeichnet werden, wie im Kontext der sechsten Posaunenvision (Offb 9,13–21). Pferde, die als mythisch-dämonische Wesen mit löwenähnlichen Köpfen vorgestellt werden,⁴⁵ vernichten – in göttlichem Auftrag – mit Feuer, Rauch und Schwefel aus ihren Mäulern ein Drittel der Menschen.⁴⁶ Innerhalb der Offb stehen Feuer und Schwefel für dämonische Wesen, weil sie „zum Straf-ort für die gottfeindlichen Mächte und deren Anhänger unter den Menschen“⁴⁷ gehören (vgl. Offb 14,10; 19,20; 20,10; 21,8). Diejenigen, die nicht durch diese

⁴⁵ Zum motivischen Hintergrund dieser Wesen vgl. Koester, Rev (Anm. 13) 467.

⁴⁶ Feuer, Rauch und Schwefel sind wohl inspiriert durch Ijob 41,11–13 (Feuer und Rauch werden dem Krokodil zugeordnet) und Gen 19,24 (Schwefel und Feuer regnen auf Sodom und Gomorra). Weitere Parallelen aus der griechischen Literatur bei Koester, Rev (Anm. 13) 467–468. Zu den griechisch-römischen Hintergründen vgl. auch im Folgenden jeweils Koester, Rev (Anm. 13) zur Stelle.

⁴⁷ Giesen, Offb (Anm. 13) 225.

Plagen vernichtet werden, zeigen sich uneinsichtig. Sie verehren weiter Dämonen und Götterbilder (Offb 9,20). Die göttliche Plage scheint mit ihren dämonischen Zügen deutlich auf das Vergehen der Menschen abgestimmt zu sein: Verehrung von dämonischen Wesen und Götzen wird durch dämonenähnliche Wesen bestraft, die von Gott geschickt werden (Offb 9,13–14!).

Die zwei prophetischen Zeugen, von denen in Offb 11,3–14 die Rede ist, haben die Macht, die Erde „mit jeder beliebigen Plage zu schlagen, sooft sie wollen“ (καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ ὅσακις ἐὰν θελήσωσιν; Offb 11,6). Dazu gehört auch der Entzug der Lebensgrundlage Wasser (Offb 11,6): Sie können nämlich den Himmel verschließen, damit kein Regen mehr fällt, oder das Wasser ungenießbar machen, indem sie es in Blut verwandeln.⁴⁸ Die Zeugen agieren in göttlichem Auftrag und stehen unter Gottes Schutz (Offb 11,5). Sie demonstrieren somit die Macht Gottes und rufen mit ihrem Wirken gleichzeitig zur Umkehr auf.⁴⁹

Der vierte Schalenengel gießt seine Schale über die Sonne aus, die damit die Macht bekommt, die Menschen mit ihrem Feuer zu verbrennen und dies auch tut (Offb 16,8–9).⁵⁰ Dennoch lästern die Menschen Gott weiterhin, kehren nicht um und geben ihm nicht die Ehre (καὶ ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ... καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν; Offb 16,9). Gott selbst wird hier die Macht über „diese Plagen“ zugesprochen (τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας; Offb 16,9). Damit wird deutlich, dass auch alle anderen Schalenereignisse in Offb 16 als πληγαί verstanden werden (vgl. auch Offb 15,6–8): das Geschwür an den Menschen (Offb 16,2), die Verwandlung sowohl des Meeres (Offb 16,3) als auch der Flüsse in Blut (Offb 16,4–7), die Finsternis über dem Reich des Tieres (Offb 16,10–11), das Austrocknen des Euphrat (Offb 16,12–16) und zuletzt gewaltige Wetterereignisse mitsamt einem großen Erdbeben (Offb 16,17–21). Die letzte Plage in Offb 16,21 wird nun wieder explizit als solche bezeichnet und als besonders gewaltig beschrieben (ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα).

Die Schalenplagen erinnern nicht ausschließlich an alttestamentliche Vorbilder, sondern auch an im griechisch-römischen Kulturraum geprägte Motive⁵¹ sowie an andere Passagen innerhalb der Offb, sodass sie intratextuell als stark aufgeladen erscheinen. Wenn also im Folgenden einzelne Plagen aus Offb 16

⁴⁸ Im Hintergrund stehen hier das Handeln des Elija (1 Kön 17,1; Sir 48,3) sowie das Handeln des Mose (vgl. die ägyptische Plage: Ex 7,17.19–20).

⁴⁹ Vgl. Roloff, Offb (Anm. 13) 116.

⁵⁰ Dieses Ereignis hat tatsächlich keine Parallele unter den ägyptischen Plagen (vgl. Giesen, Offb [Anm. 13] 353).

⁵¹ Vgl. hierzu insbesondere Koester, Rev (Anm. 13) 445–447, der als Hintergrund für den göttlichen Zorn die griechisch-römischen Parallelen besonders stark macht. Vgl. auch Aunes Perspektive mit Blick auf das Prodigienwesen (s. o. unter Anm. 44).

vorgestellt werden, die sich als Wetterereignis oder Naturgewalt verstehen lassen, zeigt sich bereits, dass sie im Vergleich mit den alttestamentlichen Vorbildern durchaus ein eigenes Gepräge aufweisen und im Makro-Kontext der Offb auffällig vernetzt sind.⁵² Damit zeichnet sich bereits an dieser Stelle ab, dass eine eingehende Untersuchung der Plagen im Kontext der Siebener-Reihen (unten unter 2.3.2.) durchaus vielversprechend ist.

Innerhalb von Offb 16 lassen sich die folgenden *πληγαί* näherhin als Wetterereignis oder Naturgewalt einordnen:

Bei der Finsternis über dem Reich des Tieres und den dort befindlichen (gottlosen) Menschen (Offb 16,10–11) steht nicht nur die ägyptische Plage im Hintergrund, die das Reich des Pharaos in Finsternis hüllt (vgl. Ex 10,21–23).⁵³ Diese Plage hat auch eine Entsprechung in der vierten und fünften Posaunenplage (Offb 8,12; 9,1–12).⁵⁴ In Offb 8,12 ist davon die Rede, dass die Finsternis von außen auf die Erde kommt. Sie ist – wie in Offb 16,10–11 – von Gott verursacht worden, trifft allerdings nur je ein Drittel der Sonne, des Mondes und der Sterne, sodass Tag und Nacht um ein Drittel dunkler werden. In Offb 9,1–2 entsteht die Finsternis ganz unmittelbar auf der Erde, weil durch den Schacht, der zum Abgrund führt, Rauch aufsteigt, der Sonne und Luft verfinstert. Die Offb unterstreicht den Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und den dämonischen Unterweltmächten durch lichtbezogene Machtzuschreibungen.⁵⁵ Am Ende ist es Gott, der – Stück für Stück⁵⁶ – Finsternis für bestimmte Bereiche durchsetzen kann, während der göttliche Bereich selbst von Licht durchflutet ist (vgl. Offb 18,1; 21,23–24; 22,5).⁵⁷ Der Versuch, aus dem dämonischen Bereich heraus die Erde zu verfinstern (Offb 9,1–2), gelingt letztlich nicht.

⁵² Roloff, Offb (Anm. 13) 161, beobachtet etwa, dass Offb 16,1–21 „als Bindeglied zwischen Kap. 12–14 einerseits und Kap. 17–18 andererseits dienen“ soll. Daher würden bestimmte Figuren, wie die widergöttlichen Mächte und ihre Anhänger (Offb 16,2.10), der Lügenprophet (Offb 16,13) oder die Stadt Babylon (Off 16,19), gezielt aufgegriffen. Roloff beobachtet auch die deutliche Tendenz der Offb, die Plagen „stärker zu vergeschichtlichen“ und damit auf das römische Imperium hin zu profilieren. Auch der Hymnus im Zentrum der Visionenreihe (Offb 16,5–6) stehe für die „Geschichtsmächtigkeit Gottes“, die sich im göttlichen Gericht zeigt. Zum Verhältnis der drei Siebener-Zyklen zueinander vgl. Koester, Rev (Anm. 13) 443–445.

⁵³ Vgl. auch Ps 105,28.

⁵⁴ In Offb 8,12 wird mit dem Verb *πλήσσω* formuliert. Der Sache nach kennt auch Offb 6,12–13 das Phänomen der Finsternis, auch wenn dort der Begriff nicht explizit fällt.

⁵⁵ Der in Offb 16,10 genannte Thron (*θρόνος*) kann als deutliches Machtsymbol aufgefasst werden. Vgl. Giesen, Offb (Anm. 13) 354; Koester, Rev (Anm. 13) 649.

⁵⁶ Vgl. die Steigerung zwischen Offb 8,12 und 16,10–11!

⁵⁷ In Ex 10,21–23 erfasst die Finsternis zwar das ganze Land Ägypten, aber dort, wo sich die Israeliten aufhalten, bleibt es hell (Ex 10,23).

Als Konsequenz einer Naturkatastrophe treten in Offb 16 zuweilen auch kriegerische Auseinandersetzungen auf. Dies ist etwa im Zusammenhang mit dem Austrocknen des Euftrat (Offb 16,12–16) der Fall, der bereits im Zuge der sechsten Posaunenvision erwähnt wurde (Offb 9,13–19).⁵⁸ Weil der Fluss, der als östliche Grenze des römischen Imperiums – zum Partherreich hin – verstanden werden kann,⁵⁹ nun keine natürliche Barriere mehr darstellt, haben die Könige des Ostens freie Bahn (ἵνα ἐτοιμασθῆ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου; Offb 16,12)⁶⁰ und können gegen die widergöttlichen Mächte ziehen, die für die Adressatinnen und Adressaten der Offb wohl eine Personifikation des römischen Imperiums darstellen. Die Könige des Ostens sind somit keine Bedrohung für die göttliche Seite, sondern vielmehr für die widergöttliche Seite selbst, die nun aufrüstet: Aus den Mäulern des Drachen, des Tieres und des Lügenpropheten treten froschähnliche Dämonengeister hervor, die die Könige zum „Krieg am großen Tag Gottes, des Allherrschers“ (εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος; Offb 16,14) zusammenrufen. Wiederum wird auch hier alttestamentliche Motive aufgerufen,⁶¹ jedoch neu arrangiert und in den Machtdiskurs der Offb eingepasst. Die Plage, die als Naturereignis beschrieben werden kann, begünstigt letztlich einen kriegerischen Kampf, der für die widergöttliche Seite schon verloren scheint, da ihr Gegner – Gott – bereits als übermächtiger παντοκράτωρ vorgestellt wird.

Bei der letzten Schalenplage führen die gewaltigen Wetterereignisse zusammen mit dem Erdbeben schließlich zum Zerbersten der großen Stadt Babylon (Offb 16,17–21). Diese Wetterereignisse erinnern an die ägyptische Hagelplage (Ex 9,13–35); und auch die Beschreibung der bisher unerreichten Heftigkeit hat alttestamentliche Parallelen.⁶² Die geschilderten Ereignisse rufen zudem die

⁵⁸ Das sechste Schalenereignis erinnert an das Austrocknen des Meeres durch Mose im Exodusgeschehen (Ex 14,21; vgl. Jos 3,14–17). Im Hintergrund könnte auch die Ägypten und den Euftrat betreffende Verheißung Gottes aus Jes 11,15–16 stehen, „um den Zerstreuten den Weg zu ebnen“ (Giesen, Offb [Anm. 13] 353; vgl. Ps 74,15; 106,9; Jes 44,27; 51,10; Sach 10,11; 4 Esr 13,43–47). Damit wird das Austrocknen von Gewässern letztlich zur „Heilsaussage für das Volk Israel“ (Giesen, Offb [Anm. 13] 353).

⁵⁹ Vgl. Giesen, Offb (Anm. 13) 356. Koester, Rev (Anm. 13) 657, liest hier auch die alttestamentliche Prägung des Euftrat als östliche Grenze des gelobten Landes mit (vgl. etwa Gen 15,18; Dtn 1,7; Jos 1,4), von der aus die Assyrer und Babylonier gen Israel zogen. Damit ergibt sich für die Offb einmal mehr die Identifikation von Babylon mit Rom. Einen Exkurs über Rom und die Parther bietet Aune, Rev 2 (Anm. 40) 891–894.

⁶⁰ Vgl. hier insbesondere zu den griechisch-römischen Hintergründen Koester, Rev (Anm. 13) 657–658.

⁶¹ Frösche haben etwas Unreines bzw. Dämonisches (Giesen, Offb [Anm. 13] 357–358) und rufen die Erinnerung an die ägyptische Froschplage wach (vgl. Ex 7,26–8,11; vgl. Ps 78,45; 105,30; Weish 19,10). Lev 11,10–12 zählt Frösche zu den unreinen Tieren.

⁶² Vgl. Ex 10,6.14; 11,6; Dan 12,1.

siebte Posaunenvision in Erinnerung (Offb 11,19) und gehören in das motivische Feld des Erscheinens Gottes.⁶³ Nach Heinz Giesen ist das Erdbeben im Unterschied zu Offb 8,5 und 11,19 hier jedoch weniger „Begleiterscheinung des Kommens Gottes“ als vielmehr „Mittel zur Durchsetzung des Gerichts“⁶⁴. Diese letzte Plage der Siebener-Reihe in Offb 16 wird als über alle Maßen groß beschrieben (ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα; Offb 16,21). Im weiteren Verlauf der Offb nimmt die Schilderung der Einzelschritte der Zerstörung Babylons entsprechend breiten Raum ein (Offb 17–18).

In die Reihe der Naturkatastrophen in Offb 16 lassen sich auch diejenigen Naturphänomene einordnen, die die Grenzen des aus eigener Anschauung Bekannten stark überzeichnen. So kann innerhalb der Plagenreihe in Offb 16 das Meer zu Blut werden, das wie das Blut eines Toten aussieht (Offb 16,3). Die Plage hat entsprechend den Tod der Meerestiere zur Folge. Im Hintergrund steht die ägyptische Plage in Ex 7,14–25,⁶⁵ wobei in der Offb eine deutliche Ausweitung zu beobachten ist: Nicht nur die Wasser Ägyptens werden zu Blut, sondern „das Meer“ insgesamt.⁶⁶ Auch im Vergleich mit Offb 8,8–9 ist eine Steigerung zu erkennen, da dort nur ein Drittel des Meeres zu Blut wird, das zur Vernichtung eines Drittels der Meereslebewesen und der Schiffe führt. Unmittelbar im Anschluss, in Offb 16,4–7, wird die Situation noch weiter verschärft, indem die Plage auf sämtliche Flüsse und Quellen der Erde ausgeweitet wird.⁶⁷ Damit sind nun auch die lebenswichtigen Süßwasserreservoirs nicht mehr verfügbar. Die Offb beschreibt auch hier wieder eine Steigerung im Vergleich mit der entsprechenden Posaunenplage in Offb 8,10–11. Ein lodender Stern verwandelt dort ein Drittel der Flüsse und Wasserquellen in Absinth, womit es aber nur bitter und ungenießbar wird.

Was sich bereits hier deutlich abzeichnet: Wo die Offb von πληγαί spricht, verwebt sie verschiedene Traditionen, um insgesamt die Macht Gottes zu beto-

⁶³ Vgl. neben Offb 4,5; 8,5; 11,19, auch Ex 9,24; 19,18; Ps 68,8–9; 77,17–18; 114; Jes 64,2; Hab 3,6–7.10.

⁶⁴ Beide Zitate aus Giesen, Offb (Anm. 13) 365. Vgl. Jes 66,6: „Tosender Lärm aus der Stadt, / Lärm aus dem Tempel, / Lärm des Herrn: Er vergilt seinen Feinden ihr Tun.“ Bereits im AT kommt Hagelschlag als Gerichtsmetapher vor (vgl. Jes 28,2; Ez 38,22; Weish 5,22; Sir 39,29).

⁶⁵ Vgl. weitere Parallelen bei Koester, Rev (Anm. 13) 647.

⁶⁶ Vgl. Giesen, Offb (Anm. 13) 350. Koester, Rev (Anm. 13) 647, erkennt hier eine Parallele zum griechisch-römischen Libationsgestus. Bevor man ein Schiff bestiegen habe, habe man das Meer mit einem Trankopfer bedacht, um Zeus milde zu stimmen und so für günstiges Wetter sowie eine sichere Fahrt zu sorgen. In der Offb sei dieses Ritual invertiert, weil Gott selbst die Opferschale ausgießt, das Meer gerade nicht beruhigt wird und somit am Ende Tod statt Leben bewirkt wird.

⁶⁷ Vgl. Ps 78,44: „Er verwandelte ihre Flüsse und Bäche in Blut; sie konnten daraus nicht mehr trinken.“

nen, der sich gegen seine Feinde durchsetzen kann. Dies betrifft auch das göttliche Gericht, von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist. Deutlich wird bereits, dass es innerhalb der Siebener-Zyklen eine gewisse Steigerung der Heftigkeit gibt, auf die später noch genauer einzugehen ist (unter 2.3.2.). Im Ansatz wird auch deutlich, dass Plagen, wenn sie von Gott als Bestrafung menschlichen Fehlverhaltens eingesetzt werden, auf die falsche Handlung des Menschen hin abgestimmt sein können (vgl. oben zu Offb 9,13–21). Dieses Muster der Retribution, dass also Gleiches mit Gleichem vergolten wird, findet sich auch in der Liste der *πληγαί*, die sich nach heutigem Verständnis als Krankheiten auffassen lassen.

b. *πληγή* als Krankheit: physische oder psychische Beeinträchtigung des Menschen

Der Terminus *πληγή* kann sich auch auf konkrete Erkrankungen beziehen, wie beispielsweise das „böse und schlimme Geschwür“ (*ἔλκος κακὸν καὶ πονηρὸν*; Offb 16,2), an dem die Menschen leiden, die das Zeichen des Tieres als eine Körpermarkierung tragen (vgl. Offb 13,16–17) und sein Standbild anbeten.⁶⁸ Es scheint so, als werde hier die eine, widergöttliche Körpermarkierung durch eine andere, durchaus schmerzhaft (vgl. Offb 16,11), von göttlicher Seite sanktioniert. Einzelne Exegeten gehen sogar davon aus, dass sich die eine Körpermarkierung in die andere verwandelt: „Das Malzeichen wird zum Geschwür“⁶⁹. Das Geschwür ist damit gewissermaßen die göttliche Reaktion auf das Zeichen des Tieres; es markiert explizit den Ausschluss aus der Gruppe derer, die auf der Seite Gottes und des Lammes stehen. Ihr Zeichen ist nämlich nach Offb 7 das „Siegel des lebendigen Gottes“ (*σφραγὶς θεοῦ ζῶντος*; Offb 7,2), das – auf der Stirn angebracht – apotropäische Wirkung besitzt und die so Besiegelten vor den Plagen verschont (vgl. Offb 7,3).⁷⁰ Damit ist *πληγή* – als Krankheit verstanden – etwas, das von Gott kommt und auf menschliches Verhalten reagiert, indem es ein bestimmtes Verhalten bestraft. Bezogen auf die Zielgruppe des Textes liest sich das als paränetische Drohung, die in drastischer Weise motivieren soll, sich

⁶⁸ Hier wird die entsprechende ägyptische Plage aufgegriffen (vgl. Ex 9,8–12; Dtn 28,35), die allerdings „räumlich entgrenzt“ (Giesen, Offb [Anm. 13] 350) wird, weil das Geschwür eben nicht nur die Menschen in Ägypten befällt.

⁶⁹ Giesen, Offb (Anm. 13) 350, mit Kraft, Offb (Anm. 18) 205 („Zwischen dem Charagma und dem Geschwür besteht Entsprechung; das Charagma ist es im Grunde, das zum Geschwür wird.“). Auch Koester, Rev (Anm. 13) 646, formuliert ähnlich: „The mark [...] now becomes a sore“.

⁷⁰ Die Versiegelung der Knechte Gottes ist zwischen der Öffnung des sechsten Siegels (Offb 6,12–17) und der Öffnung des siebten Siegels (Offb 8,1–5) platziert, womit nach Giesen, Offb (Anm. 13) 191, „keine zeitliche Abfolge (Plagen – Verschonung – Plagen)“ angedeutet sei, die eine „Pause im eschatologischen Geschehen“ voraussetzt. Vielmehr sei „von einem gleichzeitigen Geschehen auszugehen“.

auf die richtige Seite zu stellen, um statt der Bestrafung die Auszeichnung mit dem göttlichen Prägesiegel zu erhalten.

Neben der einbrechenden Finsternis (siehe oben unter a.) findet sich in Offb 16,10–11 auch das Resultat einer Selbstverletzung als πληγή, das ebenfalls als physische Beeinträchtigung zu verstehen ist. Die Menschen zerbeißen sich vor Schmerzen die Zunge (Offb 16,10), lästern den Gott des Himmels aber weiterhin „wegen ihrer Schmerzen und Geschwüre“ (Offb 16,11).⁷¹ Wegen ihrer Uneinsichtigkeit dauern die Wirkungen der zuvor geschilderten Plagen also weiter an. Auch hier findet sich wieder der Gedanke, dass Vergehen und Strafe im Sinne der Retribution aufeinander abgestimmt sind.⁷² Gott bewirkt die Schmerzen und Geschwüre (vgl. Offb 16,2), die letztlich dazu führen, dass sich die Menschen die Zunge, also das Instrument ihrer Lästerung, selbst verletzen. Gott veranlasst somit indirekt die Selbstverletzung der Zunge, um die Lästerung zu bestrafen.

Auch die Stadt Babylon wird von Plagen getroffen (Offb 18,4.8), die ganz unmittelbar an eine physische und psychische Schädigung denken lassen. Vor dem Hintergrund der personifizierten Darstellung der Stadtfrau Babylon ist die körperliche Schädigung der Stadt durchaus stimmig. Die Stadt, deren Untergang Offb 18 ausführlich beschreibt, wird insbesondere in Offb 17 stark personalisiert vorgestellt. Hier sind es vor allem Frauenbezeichnungen, die für Babylon verwendet werden. Dies sind γυνή (Offb 17,3–4.6.7.9.18), πόρνη (17,1.15–16 sowie im Rückblick in Offb 19,2) und μήτηρ (Offb 17,5). Die Frau (γυνή) wird in Offb 17,5 mit einem auf der Stirn eingeschriebenen geheimen Namen vorgestellt, der ihre Identifikation als Βαβυλῶν ἡ μεγάλη und ἡ μήτηρ (nämlich τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς) auch ganz explizit macht. Babylon erfährt physisches und psychisches Leid: Neben Tod, Trauer und Hunger⁷³ ist zusätzlich noch vom Tod durch Verbrennen⁷⁴ die Rede (Offb 18,8). Während das Verbrennen – im Sinne des Niederbrennens – noch stärker auf Babylon als Stadt bezogen

⁷¹ Die beschriebene Selbstverletzung kann möglicherweise mit der Finsternis verknüpft sein, die nämlich Angst und Schrecken auslösen kann (vgl. Jes 8,22; Weish 17,1–18,4). Offb 16,10c leitet nach Giesen, Offb (Anm. 13) 355, aber eher Offb 16,11 ein und ist logisch nicht unmittelbar mit der Finsternis verknüpft. Roloff, Offb (Anm. 13) 163, versteht die Finsternis als Metapher „für die Situation der Feinde Gottes, wie sie sich aufgrund der fünf ersten Plagen ergibt, [...] denn die Erwähnung der heftigen Schmerzen kann sich nur auf die von der ersten Plage ausgelösten Geschwüre beziehen“ (vgl. Offb 16,2).

⁷² Mit Blick auf Offb 16,2 spricht Roloff, Offb (Anm. 13) 162, von der „Bestrafung durch Gleiches“.

⁷³ Vgl. zu dieser Trias Jer 14,12; 15,2–3; 21,7; Ez 5,12.17; 14,21; 33,27. Tod meint hier wohl konkret die Pest (vgl. Offb 2,23; 6,8). Die LXX übersetzt nämlich das hebräische דָּבָר häufig mit θάνατος (vgl. etwa Am 4,10; Jer 14,12; 24,10; Ez 5,12.17; 6,11–12; 14,21). Vgl. dazu Giesen, Offb (Anm. 13) 178 (zu Offb 6,8) sowie 394.

⁷⁴ Vgl. die Ankündigung in Offb 17,16 (sowie 14,10; 19,3).

zu sein scheint,⁷⁵ zielt gerade die Beschreibung von Tod, Trauer und Hunger stärker auf die personifizierte Stadtfrau Babylon ab, wobei damit im übertragenen Sinne natürlich Tod, Trauer und Hunger ihrer Bewohnerinnen und Bewohner gemeint sind. Indem die Offb die Vernichtung Babylons als physische und psychische Schädigung beschreibt, wird der Eindruck einer körperlichen Vernichtung der Stadt erweckt.⁷⁶

Interessanterweise findet sich auch bei der Vernichtung der Stadt Babylon wieder der retributive Zug, der eine Abstimmung ihrer Bestrafung auf ihr Vergehen erkennen lässt. Sie hält einen goldenen Becher mit dem Schmutz ihrer Hurerei in der Hand (ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς; Offb 17,4) und vom „Zornwein ihrer Hurerei“ haben die Völker getrunken (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη; Offb 18,3). Offb 18,6 formuliert nun, dass ihr dies mit gleicher Münze heimgezahlt wird (ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν). Ihre Strafe wird ihr auch in einem Becher verabreicht, wobei es sich beim Trank allerdings um Gift handelt. Mit Blick auf ihre schweren Vergehen wird die Dosis sogar noch gesteigert: „und verdoppelt das Doppelte, gemäß ihren Werken; im Becher, den sie gemischt hat, mischt ihr doppelt“ (καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς, ἐν τῷ ποτηρίῳ ᾧ ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν).

Im Vergleich mit den bisher vorgestellten Plagen fällt auf, dass Babylon mit Tod, Trauer, Hunger und Verbrennen gewissermaßen ein ganzes Bündel von Plagen trifft. Dies scheint insofern plausibel, als die in Offb 17–18 beschriebenen Ereignisse der Zerstörung Babylons durch das Ausgießen der siebten Zorneschale Gottes (Offb 16,17–21) in Gang gesetzt werden. Und die daraus resultierenden Plagen sind tatsächlich über alle Maßen groß (Offb 16,21). Es scheint so, als setze Offb 16,17–21 die Zerstörung Babylons durch diese letzte Plage bereits als abgeschlossen voraus, während die folgenden Kapitel 17 und 18 die Umstände der Zerstörung nun *en détail* nachtragen.⁷⁷ Dass dabei der Begriff des Bechers (ποτήριον) aus Offb 16,19 in Offb 17,4; 18,6 wieder aufgegriffen wird, unterstützt die Verbindung und unterstreicht noch einmal den retributiven Zusammenhang zwischen Tat und Strafe.

⁷⁵ Vgl. Jer 51,25.30.58.

⁷⁶ Ulrike Sals erinnert die Vernichtung Babylons in Offb 17,16 entsprechend an eine Körperstrafe, ähnlich wie bei Isebel (Offb 2,22–23). Vgl. Ulrike Sals, Die Biographie der „Hure Babylon“. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (FAT 2, 6), Tübingen 2004, 51.

⁷⁷ Was beginnend mit Offb 17 geschildert wird, verhält sich zu den bisherigen Aussagen über die Zerstörung Babylons somit „wie die Großaufnahme zur Totale“ (Roloff, Offb [Anm. 13] 165), indem nämlich nun detaillierter ausgeführt wird, was die genauen Umstände der Zerstörung Babylons sind.

Babylon wird in der Offb dem neuen Jerusalem kontrastierend gegenübergestellt (Offb 21,1–22,5).⁷⁸ Während der Stadtkörper Babylons von tödlichen Schlägen getroffen wird, steht das neue Jerusalem für einen Ort des Heils und der Heilung. Dafür steht der Fluss, der nach Offb 22,1–2 am Thron Gottes und des Lammes entspringt, der als „Wasser des Lebens“ (ὕδατος ζωῆς) bezeichnet wird und der die Bäume des Lebens mit ihren heilbringenden Blättern wässert. Krankheit hat damit in der Offb nicht das letzte Wort, sondern bildet den dunklen Hintergrund, vor dem Heil und Heilung umso heller erstrahlen.

Ein letztes Vorkommen des Begriffs πληγή gilt es noch nachzutragen. Es ist der einzige Beleg für πληγή in seiner eigentlichen Bedeutung als Hieb oder Schlag bzw. deren Spur am Körper.⁷⁹ Das erste Tier in Offb 13 trägt an einem seiner Köpfe eine tödliche Wunde (πληγή), die geheilt wurde (Offb 13,3.12.14). Damit wird das Tier, das nach Offb 13,2 gewissermaßen vom Drachen inthronisiert wird, zum „Antitypus“⁸⁰ des Lammes, denn das Lamm erscheint nach Offb 5,6 „wie geschlachtet“ (ὡς ἐσφαγμένον; vgl. Offb 5,9.12; 13,3.8!).⁸¹ Überhaupt orientiert sich die gesamte Szene Offb 13,1–10 an Offb 5. Damit parodiert diese Inthronisation des ersten Tieres, also die Inthronisation des römischen Imperiums durch den Drachen/Satan, die Einsetzung des Lammes durch Gott in Offb 5.⁸² Das Tier wird damit zum Gegenkonzept, das der Seite Gottes und des Lammes deutlich gegenübersteht.⁸³ Wie die Seite Gottes und des Lammes eine Anhängerschaft hat (vgl. Offb 7), so wird auch das Tier bestaunt und zusammen mit dem Drachen verehrt (Offb 13,3–4.8), zumindest von denen, die nicht im Lebensbuch des Lammes stehen (Offb 13,8). Das Tier wird damit zur Bewährungsprobe für die Standhaftigkeit und Treue der Heiligen (ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων; Offb 13,10).

⁷⁸ Vgl. Giesen, Offb (Anm. 13) 368; Konrad Huber, Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminzenierung in der Narration der Johannesoffenbarung, PZB 26 (2017) 115–135: bes. 119–130; Koester, Rev (Anm. 13) 670–671.

⁷⁹ Dies ist wohl auch das einzige Vorkommen von πληγή, wo als Urheber der Plage nicht unmittelbar Gott vorzusetzen ist.

⁸⁰ Wilhelm Bousset, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen ⁶1906, 362.

⁸¹ Zugleich wird die tödliche Wunde des Tieres, die geheilt wurde, häufig zeitgeschichtlich interpretiert. Naheliegend ist hier die Figur des Kaisers Nero, von dem eine Wiederkunft als Nero *redivivus* erwartet wird. Vgl. dazu exemplarisch Giesen, Offb (Anm. 13) 304–305; Koester, Rev (Anm. 13) 581; Roloff, Offb (Anm. 13) 136–137.

⁸² Von einem „Parodieverfahren“ spricht Roloff, Offb (Anm. 13) 135. Die Szene in Offb 13,1–10 sei „als verzerrtes Gegenbild zu der himmlischen Einsetzung des Lammes in die Weltherrschaft“ angelegt. Koester, Rev (Anm. 13) 570, formuliert: „The way the beast shares the throne of Satan is a demonic imitation of the way the Lamb shares the throne and authority of God“ (vgl. Offb 3,21; 7,17).

⁸³ Es bekämpft diese Seite sogar als gegnerische Partei (vgl. Offb 13,5–7).

c. Zwischenfazit

Schaut man auf die Vorkommen von πληγή und πλήσσω in der Offb, lassen sich wiederkehrende Muster erkennen. Dies betrifft zum einen die Idee der Retribution, dass also Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Die Idee der Retribution findet sich damit nicht nur im konditionalen Doppelfluch in Offb 22,18–19, sondern insbesondere auch bei den Plagen, die wir heute als Krankheiten einordnen würden, die also physische und psychische Schädigungen des Menschen betreffen. Der Doppelfluch verweist somit nicht nur intratextuell auf die Plagen und aktiviert sie als Fluchwirkungen, sondern greift auch das Prinzip der Retribution wieder auf. Die πληγαί – als Krankheiten verstanden – werden in der Offb stets nach dem je individuellen Vergehen als Strafe verhängt, womit die Strafe zum Echo der Tat wird.

Das Muster der Retribution findet sich auch bei πληγαί als Naturkatastrophen, wie es sich in Offb 9,13–21 zeigt. Die göttliche Plage scheint mit ihren dämonischen Zügen deutlich auf das Vergehen der Menschen abgestimmt zu sein, die ja dämonische Wesen und Götzen verehrt hatten. Sehr viel stärker geht es bei diesen überindividuellen Ereignissen allerdings um das Thema der Durchsetzung der göttlichen Macht und um die göttliche Gerechtigkeit in einem allgemeineren Sinne.

Die πληγαί, die sich als individuelles physisches oder psychisches Leid auswirken, realisieren sich im Unterschied zu den πληγαί im Sinne von Naturkatastrophen auffallend häufig als Körpermarkierungen, sind also dauerhaft nach außen hin wahrnehmbar. Dies betrifft die Wunde des Tieres (Offb 13,3.12.14), das Geschwür (Offb 16,2) und die zerbissene Zunge (Offb 16,10–11). Anhand der Krankheit, die einen Menschen trifft, ist damit auch sein Vergehen erkennbar: Ein Geschwür hat, wer das Kennzeichen des Tieres trug; eine verletzte Zunge hat, wer Gott gelästert hat. Im Gegensatz dazu steht auf der richtigen Seite, wer das Siegel des lebendigen Gottes mit seiner apotropäischen Schutzwirkung als Körpermarkierung besitzt. Es schützt davor, von den Plagen getroffen zu werden, und es gewährt den Zutritt zum neuen Jerusalem, das für Heil und Heilung schlechthin steht.

Warum aber ist das Tier in Offb 13 mit der Wunde (πληγή) versehen, wenn man hier augenscheinlich nicht Gott als Urheber voraussetzen kann, wie sonst bei den Plagen üblich? Möglicherweise erschließt sich dieses Vorkommen des Begriffs πληγή vor dem Hintergrund des Verwirrspiels des Tieres, das das Lamm zu imitieren sucht, aber letztlich doch eine schlechte Kopie abgibt. Während das Lamm, das „wie geschlachtet“ ist (Offb 5,6), gerade deshalb inthronisiert wird, weil es mit seinem Blut eine gute Tat vollbracht und Menschen für Gott erwor-

ben hat (Offb 5,9–10), fehlt eine solche Begründung für das Tier. Es kopiert einfach ein vermeintlich ähnliches äußeres Merkmal, eine tödliche Wunde, die geheilt erscheint, von einer guten Tat ist jedoch nicht die Rede. Als weiterer Unterschied fällt auf, dass das Lamm in seiner *ganzen* Gestalt als „wie geschlachtet“ beschrieben wird, was es jedoch nicht – oder nicht mehr – ist. Seine Inthronisierung signalisiert, dass es von Gott gewissermaßen auch körperlich restituiert wurde, womit chiffriert an die Auferweckung Jesu durch Gott erinnert wird. An dieses Erscheinungsbild des Lammes kommt das Tier nicht heran und begeht zusätzlich einen dummen Fehler, indem es mit der πληγή gerade nicht den Aspekt des machtvollen Auferweckungshandelns Gottes imitiert, sondern das göttliche Handeln in seiner negativen, nämlich strafenden Dimension. Implizit weist der Text also darauf hin, dass es sich beim Tier um eine besonders schlechte Kopie des Lammes handelt, weil es mit der πληγή eine Markierung am Körper trägt, die vor dem Hintergrund der Offb nur die widergöttliche Seite treffen kann.

Schaut man auf die Vorkommen des Begriffs πληγή, ist bereits aufgefallen, dass er sich ausschließlich im zweiten und dritten Siebener-Zyklus der Offb findet, wobei der erste Siebener-Zyklus durchaus inhaltlich ähnliche Phänomene kennt. Der folgende Blick auf die literarische Gestaltung der drei Siebener-Zyklen der Offb scheint somit gleichermaßen ergiebig wie sinnvoll.

2.3.2. Die Bitte um Gerechtigkeit wird erhört: Die Plagen im Kontext der Siebener-Reihen

Eine besondere Häufung des πληγή-Begriffs war bereits für Offb 15–16 festgestellt worden. Die Plagen haben hier zusätzlich einen finalen Charakter. So weist Offb 15,1 darauf hin, dass die sieben Schalenengel die sieben *letzten* Plagen bringen, die zum Ende hin wiederum an Heftigkeit zunehmen. Für die letztgenannte Plage wird explizit formuliert, dass sie über alle Maßen groß ist (ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγή αὐτῆς σφόδρα; Offb 16,21).⁸⁴ Dass die sieben Plagen in Offb 16 besonders heftig ausfallen, signalisiert auch der Tod *aller* Meereslebewesen (Offb 16,3), die vollständige Verwandlung von Flüssen und Wasserquellen in Blut (Offb 16,4), das unvergleichliche Erdbeben (Offb 16,18) und das Verschwinden *aller* Inseln und Berge (Offb 16,20). Die Plagen enden jedoch nicht

⁸⁴ Es überrascht daher nicht, dass einige Textzeugen in Offb 22,18 nicht nur allgemein von den Plagen (τὰς πληγὰς) sprechen, die diejenigen treffen, die den Worten der Prophetie etwas hinzufügen, sondern ein ἐπτά ergänzen, um damit konkret auf die Plagen des letzten Siebener-Zyklus zu verweisen. Dies sind die recht spät zu datierenden Majuskeln 046 (10. Jh.) und 051^s (10. Jh., hier mit nachträglicher Ergänzung) sowie die Minuskelhandschrift 2377 (14. Jh.) und der Mehrheitstext, wie er im Apokalypsekommentar des Andreas von Caesarea vorliegt (M^A). NA²⁸ entscheidet sich mit guten Gründen gegen diese erklärende Ergänzung und damit für die *lectio brevior*, die zugleich die *lectio difficilior* darstellt, eben weil der intratextuelle Bezug nicht eindeutig ist.

einfach in einem negativen Finale (vgl. Offb 15,1), sondern markieren zugleich den Übergang zu etwas Neuem, wie sich in Offb 21,9 andeutet. Dort stellt ausgerechnet einer der Plagen- und Schalenengel die Braut des Lammes, das neue Jerusalem, vor und vermisst diese neue Stadt (Offb 21,9–22,5).⁸⁵ Hier deutet sich eine Entwicklungslinie an, die sich auch zeigt, wenn man Schalenzyklus (Offb 16) und Posaunenzyklus (Offb 8,6–11,19) vergleicht.

Legt man Offb 16 neben den Posaunenzyklus in Offb 8,6–11,19, so fällt auf, dass die beschriebenen Krankheiten und Katastrophen einem festgelegten raumorientierten Schema folgen. Die Art der Plage, ihre konkrete Auswirkung und der räumliche Bereich, mit dem sie in Beziehung steht, sind in Offb 8,6–11,19 und Offb 16 jeweils aufeinander abgestimmt. Beide Siebener-Reihen sprechen in genau derselben Abfolge die gleichen Bereiche an: Erde, Wasser, Himmel, Unterwelt, Osten/Euftrat und zuletzt den himmlischen Bereich Gottes:⁸⁶

⁸⁵ Auch in Offb 15 deutet sich die verheißungsvolle Dimension der Plagen bereits an. Dieses Kapitel schildert einerseits in Offb 15,1.5–8 „die Vorbereitungen für die Ausgießung der Zorneschalen“ (Roloff, Offb [Anm. 13] 157), formuliert andererseits in Offb 15,2–4 vorausblickend das „eschatologische Heil [...], das für die treuen Christen bestimmt ist“ (Giesen, Offb [Anm. 13] 342). Offb 15,8 beschreibt, dass sich der Tempel Gottes mit dem Rauch der Herrlichkeit und Macht Gottes füllt, aber niemand den Tempel betreten kann, bis die sieben Plagen aus der Hand der Engel zu ihrem Ende gekommen sind (Giesen, Offb [Anm. 13] 347: „Gott ist unnahbar, bis daß sich sein Zorn entladen hat“). Die in Offb 16 geschilderten Plagen erscheinen damit wie ein Mechanismus, der vollständig durchgelaufen sein muss, damit Neues möglich ist.

⁸⁶ Diese Beobachtung macht Roloff, Offb (Anm. 13) 94–95. Die folgende Übersicht orientiert sich der Idee nach an der Tabelle von Roloff.

<i>Plage betrifft</i>	<i>Plage Nr.</i>	<i>Offb 8,6–11,19 (sieben Posaunen)</i>	<i>Offb 16 (sieben Schalen)</i>
Erde	1	Hagel und Feuer, mit Blut vermischt, fallen auf das Land und verbrennen ein Drittel der Bäume sowie das gesamte Gras (Offb 8,7).	Geschwür an den Menschen, die das Zeichen des Tieres tragen und sein Standbild anbeten (Offb 16,2).
Wasser	2	Etwas, das einem brennenden Berg gleicht, wird ins Meer geworfen. Ein <i>Drittel</i> des Meeres wird zu Blut (Offb 8,8–9).	Das Meer wird zu Blut, das aussieht wie das Blut eines Toten. <i>Alle</i> Meereslebewesen sterben (Offb 16,3).
	3	Ein lodernder Stern fällt in die Flüsse und Wasserquellen. Ein <i>Drittel</i> des Wassers wird zu Absinth. Viele Menschen sterben durch das bittere Wasser (Offb 8,10–11).	<i>Alle</i> Flüsse und Wasserquellen werden zu Blut (Offb 16,4). Der Engel mit der Macht über das Wasser lobt die Gerechtigkeit Gottes. Eine Stimme vom Altar bestätigt das Lob (Offb 16,5–7).
Himmel	4	Ein Drittel der Sonne, ein Drittel des Mondes, ein Drittel der Sterne wird getroffen (ἐπλήγη). Ihre Leuchtkraft verringert sich um ein Drittel (Offb 8,12). <i>Ein Adler kündigt in einem Weheruf drei weitere Posaunenengel an (Offb 8,13).</i>	Eine Schale wird über die Sonne ausgegossen, die damit Macht bekommt, die Menschen (auf der Erde) zu verbrennen. Diese jedoch lästern Gott weiterhin (Offb 16,8–9).
Unterwelt	5	Ein Stern öffnet mit dem Schlüssel den Schacht zum Abgrund. Der Rauch aus dem Schacht verfinstert Sonne und Luft. Heuschrecken kommen aus dem Rauch hervor und quälen diejenigen Menschen, die das Siegel Gottes nicht auf der Stirn haben, fünf Monate lang (Offb 9,1–11). <i>Zwischenfazit: Das erste Wehe ist vorüber, zwei folgen noch (Offb 9,12)</i>	Finsternis kommt über das Reich des Tieres. Menschen zerbeißen sich die Zunge, lästern Gott aber weiterhin (Offb 16,10–11).
Eufrat/Osten	6	Eine Stimme vom Altar erteilt den Befehl, die vier am Eufrat gefesselten Engel loszubinden, um ein Drittel der Menschen zu töten. Dies geschieht durch ein Heer von Reitern. Die übrigen Menschen wenden sich nicht von Dämonen- und Götzenverehrung ab (Offb 9,13–20).	Der Eufrat trocknet aus, sodass die Könige aus dem Osten freie Bahn bekommen. Aus dem Maul des Drachen, des Tieres sowie des falschen Propheten treten froschähnliche Dämonengeister hervor, die die Könige zum Krieg zusammenrufen (Offb 16,12–16). Wort vom Dieb und Makarismus (Offb 16,15).
himmlischer Tempel	7	Der Engel und das kleine Buch (Offb 10) Die Vermessung des Tempels und die beiden Zeugen (Offb 11,1–13) <i>Zwischenfazit: Das zweite Wehe ist vorüber, eines folgt noch (Offb 11,14)</i>	Stimme aus dem Tempel: „Es ist geschehen“. Es folgen Wetterereignisse und ein Erdbeben, die zur Zerstörung der großen Stadt Babylon und der Städte der Völker führen. Alle Inseln und Berge verschwinden. Dennoch lästern die Menschen Gott weiterhin (Offb 16,17–21).
himmlischer Tempel	7	Eine laute Stimme verkündet im Himmel die Königsherrschaft Gottes und Christi. Die vierundzwanzig Ältesten verehren Gott und formulieren ein rückblickendes Dankgebet. Der himmlische Tempel Gottes wird geöffnet und die Bundeslade wird sichtbar. Gewaltige Wetterereignisse begleiten das Geschehen (Offb 11,15–19).	

Es fällt auf, dass die genannten Räume eine unterschiedliche Funktion haben. Sie werden ganz überwiegend zwar von den Plagen getroffen, sind zum Teil aber auch einfach in anderer Weise in die erzählerische Darstellung einer solchen Plage einbezogen, obwohl sich die Plage selbst an einem ganz anderen Ort auswirkt. Dies ist etwa bei der vierten Schalenplage der Fall, die zunächst die Sonne betrifft, dann aber den Menschen auf der Erde Schaden zufügt. Ähnlich ist es auch bei den in den beiden Zyklen an fünfter Stelle genannten Plagen, die zwar zunächst die Unterwelt adressieren, schließlich aber Konsequenzen für die Menschen auf der Erde haben. Bei der siebten Schalenplage ist es die Stimme aus dem himmlischen Tempel Gottes, mit der die Schilderung der Plage einsetzt. Die im Anschluss beschriebenen Wetterereignisse und das Erdbeben zielen wieder konkret auf die Menschen auf der Erde ab.

Die Offb inszeniert somit eine räumlich orientierte Struktur der Plagenzyklen, die ein deutliches Erzählinteresse erkennen lassen. Die Orte stehen für die verschiedenen Machtbereiche – Himmel, Erde, Unterwelt –, die sich zum Teil durchdringen und überschneiden können.⁸⁷ Damit scheint mit räumlichen Kategorien ein Diskurs darüber geführt zu werden, wer die Macht über welche Bereiche und damit über ihre Bewohner hat. Insbesondere die Erde wird zum Zankapfel zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten.⁸⁸

Beim konkreten Vergleich der beiden Zyklen fallen einzelne Textpassagen besonders auf. Im Anschluss an die vierte Posaunenplage kündigt ein Adler in einem Weheruf an, dass noch drei Posaunenengel folgen werden. Dieser Hinweis verweist auf andere Perikopen und hat damit eine textstrukturierende Funktion: Nach der fünften (Offb 9,12) und sechsten Posaunenplage (Offb 11,14) findet sich jeweils ein Zwischenfazit, das auf dieses erste und zweite „Wehe“-Ereignis zurückblickt. Damit werden Offb 10,1–11,13 kompositorisch in den Zyklus eingepasst. Indem die drei letzten Posaunenplagen mit einem Weheruf reflektiert werden, wird ihre Bedeutung betont und ihre Heftigkeit besonders unterstrichen.

Im unmittelbaren Textzusammenhang ähnlich hervorstechend wie das strukturierende „Wehe“ ist die Rede des dritten Schalenengels. Die inhaltlich wie

⁸⁷ Vgl. zur „Durchlässigkeit“ von Räumen und zur „Überschreitung disjunktiver Räume“ in der Offb Konrad Huber, *Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung*, in: Adela Y. Collins (Hg.), *New Perspectives on the Book of Revelation* (BETHL 291), Leuven 2017, 131–159: 153–155.

⁸⁸ Vgl. Huber, *Topoi* (Anm. 87) 149: „Die Erde ist der eigentliche (und im Grunde einzige) Wirkungsbereich der widergöttlichen Mächte, der ‚satanischen Trias‘, bestehend aus dem Drachen und den beiden Tieren, und der Hure Babylon, und sie ist zugleich auch der Ort, an dem der Geist Gottes (Offb 5,6) bzw. Gott selbst, der in Offb 11,4 ausdrücklich als ‚Herr der Erde‘ (ὁ κύριος τῆς γῆς) betitelt wird, wirksam ist.“

kompositorisch⁸⁹ hervorstechende Szene mit dem Engel weist auf die Macht und Gerechtigkeit Gottes hin, die sich letztlich durchsetzen wird (Offb 16,4–7). Die wörtliche Rede des Schalenengels richtet sich unmittelbar an Gott, preist seine Gerechtigkeit und sein gerechtes Urteil (vgl. Offb 15,3–4; 19,2), bevor eine Stimme vom himmlischen Altar die Aussage des Engels bestätigt:

- 5a Καὶ ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων λέγοντος·
Und ich hörte den Engel der Wasser sagen:
b δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος,
gerecht bist du, der Seiende und der Er-War,⁹⁰ der Heilige,
c ὅτι ταῦτα ἔκρινας,
denn du hast dies (alles) *gerichtet*,
6a ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν
denn Blut von Heiligen und Propheten haben sie vergossen,
b καὶ αἷμα αὐτοῖς δέδωκας πιεῖν,
und ihr Blut gabst du (ihnen) zu trinken.
c ἄξιοί εἰσιν.
(So) sind sie (es) wert.
7a Καὶ ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος·
Und ich hörte eine Stimme vom Altar sagen:
b ναὶ κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
Ja, Herr, Gott, der Allherrscher,
c ἀληθινὰ καὶ δίκαια αἱ κρίσεις σου.
wahr und gerecht sind deine Gerichtsurteile.

Intertextuell verbunden ist dieser Hymnus des Schalenengels mit dem Gebet der Märtyrer in Offb 6,10 sowie mit dem Hymnus der Sieger in Offb 15,3–4.⁹¹ Hier zeigt sich einmal mehr: Gottes Gerechtigkeit (vgl. Offb 16,5b.7c) setzt sich durch und zeigt sich in seinem richtenden Handeln (Offb 16,5c.7c). Und dieses Handeln vergilt exakt entsprechend der Tat, nicht im Übermaß also und nicht zu zaghaft, sondern eben ἄξιος: adäquat, angemessen, dem Verhalten entsprechend.⁹² Der Text verdeutlicht dies am Beispiel der Plage des Blutwassers. Vergießen von Blut (Offb 16,6a) wird gerächt durch Ausgießen von Plagen, die Blut erzeugen (Offb 16,6b). Die zweimalige Verwendung des Begriffs αἷμα sowie die Alliterationsreihe αἷμα ἁγίων – αἷμα αὐτοῖς – ἄξιοί unterstreichen die Abstimmung von Tat und Strafe auch auf sprachlicher Ebene.

Was man tun kann, um gut durch dieses göttliche Gericht zu kommen, formuliert ein Makarismus im Zusammenhang mit der sechsten Schalenvision, der

⁸⁹ Koester, Rev (Anm. 13) 654, weist auf die durchdachte Baustruktur hin. Diese Symmetrie sei „an element of order in the middle of the chaos of the plagues.“

⁹⁰ Die Übersetzung folgt hier Martin Karrer, Johannesoffenbarung. Teilband 1: Offb 1,1–5,14 (EKK 24,1), Ostfildern 2017, 204.

⁹¹ Vgl. etwa Koester, Rev (Anm. 13) 654–655.

⁹² Vgl. Peter Trummer, ἄξιος, EWNT 1 (2011) 271–272. Er verweist u. a. auf die Etymologie, die eine Verbindung mit „wiegen“ und „Waage“ erkennen lässt.

in ähnlicher Weise dem Inhalt und der Form nach aus dem Zyklus hervorsticht (Offb 16,15):

- 15a Ἴδου ἔρχομαι ὡς κλέπτης.
Siehe, ich komme wie ein Dieb.
b μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ,
Selig, wer wacht und bewahrt seine Kleidung,
c ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ
damit er nicht nackt umhergeht
d καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ.
und sie seine Blöße sehen.

Nach der Androhung der Plötzlichkeit des Gerichts (Wort vom Dieb) wird im Makarismus der Verheißungscharakter deutlich, der eben auch Teil des Plagenkonzepts der Offb ist. Den Adressatinnen und Adressaten wird – positiv – Heil zugesprochen, auch wenn dessen Realisierung kein Automatismus ist und noch eigenes Mittun erfordert. Es wird nämlich entscheidend sein, dass sie ihre Gewänder und damit „die ihnen zuteilgewordenen Heilsgaben recht bewahrt haben“⁹³.

Vergleicht man die beiden Zyklen der Posaunen- und Schalenvisionen, dann deutet sich eine unterschiedliche Funktion der Plagen an. Die Plagen der Posaunenvision dienen als Zeichen, „das zur Umkehr ruft, indem es Gottes Macht über Welt und Geschichte erweist“⁹⁴. Im Unterschied dazu fungieren die Plagen der Schalenvision eher als „Vernichtungsgericht an den Widersachern Gottes, nämlich dem ‚Tier‘ und seiner Anhängerschaft.“⁹⁵ Die statistische Zunahme des Begriffs πληγή unterstreicht diese inhaltliche Steigerung auch sprachlich-stilistisch.

Wie verhält sich aber im Vergleich mit der zweiten und dritten Siebener-Reihe die erste Siebener-Reihe mit der Vision der sieben Siegel (Offb 6,1–8,1)? Wenngleich der Begriff πληγή dort überhaupt nicht erscheint, so werden doch Phänomene geschildert, die sich ähnlich klassifizieren lassen. Es klingen Themen an wie:

- Krieg (zweites Siegel: Offb 6,2–3; viertes Siegel: Offb 6,7–8),
- Nahrungsknappheit (drittes Siegel: Offb 6,5–6; viertes Siegel: Offb 6,7–8),
- Tod (viertes Siegel: Offb 6,7–8),
- Unwetter und Naturkatastrophen (sechstes Siegel: Offb 6,12–17; siebtes Siegel: Offb 8,1–5).

Im Zusammenhang mit der Öffnung des fünften Siegels (Offb 6,9–11) ist von keiner Plage im eigentlichen Sinne die Rede, sondern von den Seelen der Märtyrer, die unter dem himmlischen Altar erscheinen. Sie waren wegen des Wortes

⁹³ Roloff, Offb (Anm. 13) 164.

⁹⁴ Roloff, Offb (Anm. 13) 96.

⁹⁵ Roloff, Offb (Anm. 13) 96.

Gottes und des Zeugnisses umgekommen. Im Gebet schreien sie zu Gott und bitten ihn, dass er ihr Blut an den Bewohnern der Erde rächt. Mit den Stichworten κρίνω und αἴμα wird deutlich an Offb 16,5–7 erinnert. Hier deutet sich bereits an, dass Gott Stück für Stück seine Gerechtigkeit durchsetzt und das Gebet der Märtyrer am Ende erhört (vgl. Offb 19,2!). Der Siegelzyklus inszeniert damit, wie Christus seine Vollmacht auszuüben beginnt und die Endzeit einsetzt.⁹⁶ Dadurch, dass mit der Öffnung des siebten Siegels (Offb 8,1–5) bereits die sieben Posaunenengel eingeführt werden, erscheinen die Zyklen als eng miteinander verbunden. Dafür spricht insbesondere auch eine strukturelle Parallele. Allen drei Zyklen ist nämlich eine Art Vorspann im Himmel vorgeschaltet (vgl. Offb 4–5; 8,1–5; 15).⁹⁷

Die drei Siebener-Zyklen der Offb zeigen damit, wie Gott sich gegen seine Feinde durchsetzt. Für die Adressatinnen und Adressaten haben insbesondere die Plagen eine paränetische Funktion. Sie zeigen ihnen, dass Gott Macht hat und letztlich auch Heil durchsetzen kann. In besonders drastischer Form motivieren sie dazu, nicht abtrünnig zu werden,⁹⁸ weiterhin auf Gottes Gerechtigkeit zu hoffen und diese von ihm zu erbitten. Die Offb zeigt damit, dass die Bitte um Gerechtigkeit, die sich an diesen Gott und seinen Christus richtet, letztlich tatsächlich durchgesetzt wird. Wer darauf vertraut und sich nach Kräften auf diese Seite schlägt, wird am Ende Heil erfahren.

3. Fazit: Offb 22,18–19 als Machtwort im zeitgenössischen Kontext und die Erzählstrategie der Offb

Die Offb läuft mit den πληγαί, die in sich steigenden Siebener-Zyklen inszeniert werden, auf die große Katastrophe schlechthin zu, die Vernichtung der „großen

⁹⁶ Vgl. Giesen, Offb (Anm. 13) 174.

⁹⁷ Vgl. etwa Aune, Rev 2 (Anm. 40) 545.902–903. Die klassische Diskussion zum Verhältnis der drei Siebenerzyklen kreist um die Frage, ob es sich hier um eine lineare Abfolge von Ereignissen handelt, die zeitlich nacheinander zu verstehen ist, oder ob die drei Zyklen in unterschiedlicher Weise die gleiche Aussage transportieren. Vgl. zur Debatte Koester, Rev (Anm. 13) 443–445, der schließlich dafür plädiert, die Plagenreihen im Rahmen des Konzepts von einem unterbrochenen Gericht zu verstehen. Dafür sprechen zahlreiche eingebaute Stücke, die die Adressatinnen und Adressaten in ihrem individuellen Reflexionsprozess begleiten: Offb 6,17 („Wer kann bestehen?“); die Verheißung in Offb 7; die Verweigerung der Umkehr (Offb 9,20–21); die Möglichkeit, Zeugnis zu geben (Offb 10,1–11,14). Das Zusammenspiel zwischen „visions of wrath and interruptions of wrath shows readers different aspects of God’s justice“ (Koester, Rev [Anm. 13] 445).

⁹⁸ Vgl. insgesamt Giesen, Offb (Anm. 13) 180–181.367.

Stadt“ Babylon,⁹⁹ die zugleich transparent auf Rom hin zu lesen ist.¹⁰⁰ Wie Gott sich durch die ägyptischen Plagen gegen den Pharao und seine Macht durchsetzt, so setzt auch der Gott der Offb im Erzählverlauf Stück für Stück seine Macht gegen die widergöttliche Seite durch, im übertragenen Sinn also gegen den machthabenden Kaiser des römischen Imperiums und seine Verbündeten, die diesen als Gottheit verehren. Die alttestamentlichen Plagen sind aber nur *eine* Hintergrundfolie für die alltagsweltlich und intertextuell stark vernetzte Schrift der Offb.

3.1. Krankheiten und Katastrophen als Drohkulisse

Wie in den verschiedenen Spielarten des Defixionsrituals dienen Krankheiten und Katastrophen auch in der Offb als Drohung, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.¹⁰¹ Insbesondere im Corpus der Gebete um Gerechtigkeit/*defixiones criminales* lässt sich dieses Ziel als drastische Motivation zu einem ganz bestimmten Handeln verstehen. Dies deckt sich mit dem paränetischen Impetus der Offb. Hier wie dort werden Krankheiten und Katastrophen inszeniert, um zum Tun zu bewegen, wobei die Pragmatik im Einzelnen je verschieden ist.

Bei den Gebeten um Gerechtigkeit soll die *andere Partei* etwas tun, in der Regel das Diebesgut zurückbringen und damit das eigene Fehlverhalten korrigieren. Die Offb zielt hingegen auf die eigenen Leute ab. Sie sind es, die motiviert werden sollen, um auf der richtigen Seite zu bleiben. Die Rede von den Plagen ist daher mit ihren Auswirkungen auf die widergöttliche Seite nur auf den ersten Blick *ad extra* gerichtet, sie hat vielmehr eine gruppeninterne Pragmatik. Die gesamte literarische Inszenierung der widergöttlichen Mächte als die *fremde*

⁹⁹ Vgl. Aune, Rev 2 (Anm. 40) 903: „The pouring out of the seventh bowl represents the climax to which the three heptads of seals, trumpets, and libation bowls have been leading“.

¹⁰⁰ Vgl. etwa Giesen, Offb (Anm. 13) 367; Koester, Rev (Anm. 13) 675–681; Adela Y. Collins, Revelation 18. Taunt-Song or Dirge?, in: Jan Lambrecht (Hg.), L’Apocalypse johannique et l’Apocalyptique dans le Nouveau Testament (BETHL 53), Leuven 1980, 185–204: 200–203; differenzierend Stefan Alkier, Die große Stadt. Warum die Johannesapokalypse nicht als „Kampfschrift gegen Rom“ erschlossen werden kann, in: ZNT 21 (2018) 91–107. Vorsichtiger ist angesichts ihrer umfangreichen Analyse der erzählerischen Charakterisierung der Hure Babylon Sals, Biographie (Anm. 76) 77–79.143.

¹⁰¹ Was speziell die Naturkatastrophen in der Offb betrifft, ist das *Corpus defixionum* als Referenzgröße weniger ergiebig als bei den unmittelbar auf den Menschen bezogenen Krankheiten und Katastrophen, die in den Plagen der Offb geschildert werden. Dass allerdings im Rahmen antiker *μαγεία* Zauberworte auch grundsätzlich Macht über die Natur ausüben konnten, zeigt die Übersicht über die antiken literarischen Belege bei Theodor Hopfner, *μαγεία*, in: PRE 16,1 (1928) 301–393: 375–376.

Seite ist nur die Drohkulisse, mit der die *eigenen* Leute davor gewarnt werden, zu dieser Seite überzulaufen.¹⁰²

Es hat sich gezeigt, dass die Funktionen von Krankheiten und Katastrophen in der Offb je unterschiedlich ausgearbeitet werden. Insbesondere die Krankheiten, die die Menschen individuell treffen, sind so beschaffen, dass sie nicht nur als Sanktionierung einer persönlichen Handlung dienen, sondern sich die Verbindung zur sanktionierten Handlung auch in der Art der körperlichen Beeinträchtigung ausdrückt. Die Art der Krankheit oder der körperlichen Versehrtheit spiegelt die Tat. Dieses Konzept von retributiver Gerechtigkeit konnte an mehreren Stellen in der Offb ausgemacht werden und ist Teil der erzählerischen Inszenierung der Offb, die insbesondere eine Reflexion und Korrektur des individuellen Verhaltens der Adressatinnen und Adressaten im Blick hat.

3.2. *Die Offb als Machtwort, das Gruppengrenzen neu definiert*

In der Vorstellung der Offb können die eigenen Adressatinnen und Adressaten aus der Wir-Gruppe, die der Text voraussetzt, herausfallen und zu Fremden werden. Im Doppelfluch Offb 22,18–19 zeigt sich diese Überblendung der Gruppen anschaulich: Die Plagen, die im literarischen Zusammenhang der Offb die widergöttliche Seite treffen, werden durch den Fluch auf diejenigen umgeleitet, die auf eine unerwünschte Weise mit dem Text und/oder seiner Botschaft umgehen. Die eigenen Adressatinnen und Adressaten stehen also in der Gefahr, das Schicksal zu erleiden, das im Text für die widergöttliche Seite erzählt wird. Damit werden sie potenziell dieser Seite gleichgestellt und als Fremde markiert und stigmatisiert.

Die im Text inszenierte Macht Gottes über die Plagen wirkt sich – gewissermaßen konserviert durch den Fluch in Offb 22,18–19 – potenziell dauerhaft und jenseits der Textgrenzen aus. Der schriftlich fixierte Text der Offb kann nicht ohne Weiteres entschärft werden. Er ist wie eine Sprengfalle scharfgestellt und schützt sich selbst bzw. die eigene Botschaft vor jeglicher Manipulation. Dieses Konzept von dauerhafter Wirksamkeit verbindet die Offb mit dem *Corpus defixionum*.

3.3. *Offb 6,10 als Machtwort und die erzählerische Grundspannung der Offb*

Wie insbesondere bei den Gebeten um Gerechtigkeit/*defixiones criminales* geht es auch in der Offb um Durchsetzung von Gerechtigkeit. Hier läuft die Verbindungslinie zwischen *Corpus defixionum* und der Offb insbesondere über das Stichwort ἐκδικέω, das nicht nur in Offb 6,10, sondern auch in Offb 19,2 belegt

¹⁰² Vgl. Giesen, Offb (Anm. 13) 180–181, 367.

ist (vgl. auch Offb 16,5–7).¹⁰³ David E. Aune bringt das Gebet der Märtyrer in Offb 6,10 auch explizit mit dem *Corpus defixionum* bzw. den Gebeten um Gerechtigkeit in Verbindung.¹⁰⁴ Dieses Gebet der Märtyrer ist in der Offb Teil eines größeren erzählerischen Spannungsbogens, der die von den Adressatinnen und Adressaten wahrgenommene Diskrepanz zwischen der von Gott verheißenen Gerechtigkeit und der real erlebten Ungerechtigkeit aufgreift. Die Offb setzt diese Grundspannung erzählerisch um und eröffnet dadurch eine Erzähldynamik, die einen großen Teil der Offb dominiert. Am Ende wird diese Spannung aufgelöst; die Bitte der Märtyrer ist tatsächlich erhört worden (vgl. Offb 19,2; 20,4).

Die Offb gibt den eigenen Adressatinnen und Adressaten also einen Einblick in die Vorgänge, die für Außenstehende nicht sichtbar sind. Sie führt ihnen förmlich vor Augen, was jenseits der irdischen Erfahrungswelt auf einer anderen – göttlichen – Ebene Gewissheit ist. Diejenigen, die – so informiert – mit den Worten der Märtyrer aus Offb 6,10 ihren Schrei nach Gerechtigkeit an Gott richten, wissen bereits um die Wirksamkeit ihres Gebets, die ihnen die Offb nach der Vernichtung Babylons in Offb 19,2 zusagt und auch in der Folge durch die Vernichtung des Tieres mitsamt dem falschen Propheten (Offb 19,11–21), durch die Vernichtung des Satans (Offb 20,7–10) und die Vernichtung von Tod und Unterwelt (Offb 20,14) bekräftigt. Damit ist die Offb insgesamt eine erzählerische Inszenierung eines erfolgreichen Gebets. Sie motiviert und bestärkt diejenigen, die zuweilen an der grundsätzlichen Wirksamkeit des Gebets in ausweglos erscheinenden Situationen zweifeln, die Gebetsverbindung zu Gott nicht abreißen zu lassen.

¹⁰³ Vgl. exemplarisch zum Vorkommen im *Corpus defixionum* TheDefix 228 (ed. SGD [Anm. 10], Nr. 58; Delos, Ägäische Inseln, 1. Jh. v. Chr.–2. Jh. n. Chr.); TheDefix 288 (ed. SEG 4, Nr. 61; SEG 49, Nr. 1274; Sizilien, 1./2. Jh. n. Chr.); TheDefix 358 (ed. SEG 49, Nr. 338; SEG 51, Nr. 347; Korinth, 1./2. Jh. n. Chr.); TheDefix 403 (ed. SGD [Anm. 10], Nr. 22; Athen, 2.–4. Jh. n. Chr.); TheDefix 311 (ed. Robert W. Daniel/Franco Maltomini [Hg.], Supplementum Magicum. Vol. II [Suppl. Mag. II] [PapyCol 16/2], Opladen 1992 = Suppl. Mag. II, Nr. 59; Ägypten, 6. Jh. n. Chr.). Auch eine knidische Inschrift (TheDefix 589, ed. Wolfgang Blümel [Hg.], Die Inschriften von Knidos. Teil I [IGSK 41,1], Bonn 1992 = IKnidos, Nr. 154) kennt das Thema der Rache und des Rächens, allerdings mit einem anderen Begriff (τιμωρία, τιμωρέω). Ähnlich ist es mit der Kombination von Rache und Blut. Sie begegnet etwa auf zwei Marmortafeln aus dem 2. Jh. v. Chr. (TheDefix 227, ed. SIG 3, Nr. 1181; Delos, Ägäische Inseln), die das sogenannte „Rachegebet von Rheneia“ überliefern. Dabei handelt es sich um ein jüdisches, in griechischer Sprache überliefertes Gebet um Gerechtigkeit. Vgl. dazu Adolf Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923, 351–362. Von Aune, Rev 2 (Anm. 40) 408, wird diese Inschrift als Parallele zum Gebet der Märtyrer in Offb 6,10 angeführt.

¹⁰⁴ Vgl. Aune, Rev 2 (Anm. 40) 409.

3.4. *Angst-Rhetorik als Bewältigungsstrategie*

Strategisch arbeiten beide – Gebete um Gerechtigkeit ebenso wie die Offb – mit Angst, nicht zuletzt auch der Angst vor körperlicher Schädigung. Alexander E. Stewart beschreibt die Strategie der Offb daher so, dass Johannes versuche, die Angst vor dem einen – nämlich vor Gott und seinem Gericht – zu steigern, um die Angst vor anderen Krisen zu verringern.¹⁰⁵ Die psychologische Absicht einer solchen Angst-Rhetorik, die gewissermaßen Angst gegen Angst einsetzt, sei gerade nicht die, eine lähmende Furcht zu erzeugen, sondern eine Einstellung hervorzurufen, die eher der Vorsicht, dem Mut oder dem furchtsamen Vertrauen entspreche. Dies gelinge genau dann, wenn von den Adressatinnen und Adressaten nicht nur die Gefahr als sehr hoch eingeschätzt werde, sondern zugleich das Vertrauen in die eigenen Kräfte besonders groß sei.¹⁰⁶ Die in der Offb inszenierte Gefahr und die Einschärfung, dass es nicht zuletzt durch eine persönliche Verhaltensänderung einen Ausweg gibt, kann die Adressatinnen und Adressaten also dazu bringen, aktiv zu werden und eine Handlungsbereitschaft zu entwickeln.¹⁰⁷

Letztlich gibt es im Konzept der Offb also wenig Entscheidungsspielraum für die einzelnen Menschen. Die widergöttliche Seite ist augenscheinlich keine Option, es bleibt nur die andere, eben die göttliche Seite. Sie ist zwar eine Verheißung im positiven Sinne, der Text lässt aber kaum eine wirklich freie Entscheidung zu. Bert Jan Lietaert Peerbolte bringt es auf den Punkt:

Humanity is thus stuck between Scylla and Charybdis: one either gets beaten by the Devil or by God's angels, and there seems to be no way to survive, unless one belongs to the select group of 144,000 members of Israel and the many who join them from the Gentiles, chosen as God's elect.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Vgl. Alexander E. Stewart, *Fear Appeals, Crisis and the Apocalypse of John. Analyzing an Apocalyptic Coping Strategy with the Extended Parallel Process Model*, JSNT 44 (2021) 56–74: 56: „John rhetorically utilized fear appeals to reshape his hearers' perceptions of danger and efficacy. He sought to increase fear of one object (God) and the inescapable crisis of divine judgment in order to decrease fear of other crises (death, disease, natural disasters, war, oppressive government, poverty, low social status).“

¹⁰⁶ Stewart, *Fear Appeals* (Anm. 105) 69: „High perception of danger mixed with high perception of efficacy does not lead to paralyzing or debilitating fear, but something more akin to caution (Diogenes Laertius 7.116), courage (Aristotle, *Eth. nic.* 3.6-7 [1115a-b]) or fearful confidence (Philo, *Heir.* 28–29).“

¹⁰⁷ Vgl. Michael Labahn, „Gottesfurcht“ in der Johannesoffenbarung. Emotionspsychologische Skizzen zur Funktion von „Furcht“ und Angst in der Textpragmatik der Johannesoffenbarung, in: Collins, *New Perspectives* (Anm. 87), 433–460: 444–445.

¹⁰⁸ Bert Jan Lietaert Peerbolte, *The Book of Revelation. Plagues as Part of the Eschatological Human Condition*, in: JSNT 44 (2021) 75–92: 76.

3.5. Die Makarismen als Machtworte im positiven Sinne

Im Vergleich mit dem *Corpus defixionum* ergeben sich auch Unterschiede, die zugleich besondere Akzente der Offb sichtbar machen. Offb 22,18–19 benennt mit dem Hinzufügen und Wegnehmen zwei *unerwünschte* Verhaltensweisen, während die Gebete um Gerechtigkeit/*defixiones criminales* neben der unerwünschten auch stets als Motivation die gewünschte Verhaltensweise mit ihren positiven Konsequenzen betonen. Genau diese Funktion, den positiven Weg aufzuzeigen, übernehmen in der Offb die Makarismen (etwa Offb 22,7). Solche Makarismen werden, wie etwa auch Eid und Segen, von Marco Frenschkowski „in ein weites Umfeld magisch-performativer Sprache“¹⁰⁹ eingeordnet. Dabei ist auffällig, dass Makarismen – ähnlich wie Flüche – häufig konditional formuliert sind.¹¹⁰

Damit ist der Text der Offb in *zwei* Richtungen dauerhaft wirksam. Er spricht denjenigen, die die Worte befolgen, Segen zu; diejenigen, die den Text bzw. seine Botschaft manipulieren, werden verflucht. Ganz am Ende erst – so verheißt Offb 22,3 – ist jedoch der Fluch nicht mehr nötig, weil alle, die sich bewährt und bis dahin durchgehalten haben, im Zustand des Segens sind. Bei aller Angst, die die Offb auch hervorruft, ist das Vorzeichen der Verheißung doch nicht zu übersehen. Die Offb gewährt den Blick in den Himmel, um klar zu machen, dass einen selbst die Plagen nicht treffen müssen. Die Krankheiten und Katastrophen sind eben auch ein Zeichen dafür, dass Gottes Macht sich mehr und mehr durchsetzt und dass sich eine individuelle Verhaltensänderung lohnt.

3.6. Der Urheber garantiert tatsächliche Gerechtigkeit

Im Gespräch mit Phaidros trägt der platonische Sokrates einen Gedanken über die niedergeschriebene Rede vor, die das Schicksal zahlreicher Schriftstücke teile: „Wenn sie dann aber schlecht behandelt und zu Unrecht geschmäht wird, hat sie immer ihren Vater nötig als Helfer; denn sie selbst ist weder fähig sich zu wehren noch sich zu helfen“ (Plat., Phaidr. 275e).¹¹¹ Auch wenn sich die Offb durch den konditionalen Doppelfluch in Offb 22,18–19 auf den ersten Blick ganz eigenständig als wehrhafte Niederschrift zu inszenieren scheint, ist es doch auch hier ihr eigentlicher Urheber Jesus Christus, der die Botschaft seinerseits von

¹⁰⁹ Marco Frenschkowski, Fluchkultur. Mündliche Flüche, das Corpus defixionum und spätantike Sichtweisen performativer Sprache, in: Hölscher u. a., Antike Fluchtafeln (Anm. 1) 47–91: 73.

¹¹⁰ Vgl. Frenschkowski, Fluchkultur (Anm. 109) 58.

¹¹¹ Zitiert nach der Ausgabe Platon, Phaidros (TuscBü), herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Buchwald, München 1964. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Aune, Rev 3 (Anm. 13) 1232.

Gott empfangen hat (Offb 1,1). Er vermag die „Worte der Prophetie“ mit drastischen Mitteln zu schützen. Indem die Offb den Urheber selbst für die Botschaft Partei ergreifen lässt, reagiert die Offb auf Angst, Enttäuschung und Wut der Adressatinnen und Adressaten und bestärkt sie darin, das Gebet zu ihrem Gott nicht abreißen zu lassen. Ihr Gebet ist der Vorstellung der Offb nach eben gerade kein „Gebet um subjektive Gerechtigkeit“, das einem egoistischen Rechtsideal anhängt, sondern es wird als Gebet um tatsächliche Gerechtigkeit vorgestellt, die am Ende von Gott durchgesetzt wird. Und genau dafür sind die Plagen eben auch ein Zeichen.

3.7. *Das Defixionsritual und die Offb: hermeneutische Erwägungen und Auswertungsperspektiven*

Dieser Beitrag geht von der Frage aus, wie der konditionale Doppelfluch im literarischen Zusammenhang der Offb in den Ohren von Erstadressatinnen und Erstadressaten geklungen haben mag, vorausgesetzt, dass diese mit der Fluchkultur des 1. Jh. n. Chr. vertraut waren.¹¹² Dies ist allerdings nur *eine* mögliche Perspektive. Es ist anzunehmen, dass die Parallelen zwischen der Offb und dem Ritualkontext der *defixiones* für verschiedene Textbereiche der Offb unterschiedlich zu beurteilen sind.¹¹³ Dies hängt mit der Dichte und Intensität der Überschneidungen ebenso zusammen wie mit der möglichen Abhängigkeit von (in der Regel alttestamentlichen) Prätexten. Von Fall zu Fall ist daher abzuwägen, was aus den einzelnen Beobachtungen jeweils zu schlussfolgern ist. Neben der Frage nach der möglichen Lektüreperspektive der Erstadressatinnen und -adressaten ließe sich für manche Textabschnitte etwa danach fragen, ob das Defixionsritual den Verfasser der Offb tatsächlich in produktionsorientierter Perspektive geleitet haben könnte¹¹⁴ oder ob das *Corpus defixionum* nicht vielmehr einen allgemeinen sozialgeschichtlichen und kulturellen Fundus darstellt, mit dessen Hilfe sich in der Offb beschriebene Phänomene einordnen oder verstehen lassen. Nicht zuletzt wäre auch zu erwägen, ob nicht Formen von Bindezaubern, die immerhin über viele Jahrhunderte eine in der Mittelmeerwelt verbreitete Praxis waren, die Prätexte der Offb selbst geprägt haben könnten. Für Offb 22,18–

¹¹² Vgl. oben einleitend zu 2.

¹¹³ Die umfassende Aufarbeitung des Themas ist Gegenstand des aktuell an der Universität Mainz laufenden Forschungsprojekts „Entzauberte Rituale. Spuren der Fluchtafeln und ihre Funktion in der Offenbarung des Johannes“ (gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft [DFG] – 458878862).

¹¹⁴ Ein Text, der wegen seines dichterischen Anspielungsclusters möglicherweise eher in diese Gruppe gehört, ist die Vision von der Bindung des Satans in Offb 20 (vgl. dazu Hölscher, *defixiones* [Anm. 12]).

20 bedeutet das: Die Lektüre dieses Textes vor dem Hintergrund des Defixionsrituals ist noch nicht abgeschlossen, sondern gewinnt möglicherweise erst in Verbindung mit anderen Anspielungsclustern an Plausibilität.¹¹⁵

¹¹⁵ Vgl. insgesamt zu den verschiedenen Auswertungsperspektiven Hölscher, *defixiones* (Anm. 12) 506–510.