



Bebilderung der Zukunft – Orientierung für die Gegenwart

Die Vision vom neuen Jerusalem Offb 21,1–22,5

Sabine Bieberstein

Klaus Bieberstein hat in seinen Forschungen in vielfältiger Weise und unter immer neuen Perspektiven gezeigt, welche zentrale Rolle Jerusalem in den Symbolsystemen von Judentum, Christentum und Islam seit jeher gespielt hat und spielt. Wie sehr Jerusalem als das Zentrum schlechthin galt, zeigt bereits biblisch die Vorstellung, dass Jerusalem am Nabel der Welt liege (Ez 38,11–12). Mittelalterliche Weltkarten weisen seit der Zeit des ersten Kreuzzugs bis ins 15. Jahrhundert Jerusalem als Mitte der Welt aus. Spätantike und mittelalterliche christliche, jüdische und islamische Texte suchen in Jerusalem, wenn auch an je unterschiedlichen Orten, den »Nabel« oder die »Mitte« der Welt.¹

1. Jerusalem als vielfältig semiotisierte Landschaft

Aber noch mehr: Die Stadt wird biblisch und nachbiblisch in ihrem Zentrum wie in ihrer Peripherie mit verschiedenen, einander zum Teil überlagernden, zum Teil voneinander unabhängigen Vorstellungen, Erwartungen und Befürchtungen verbunden und beschriftet, so dass im Laufe der Jahrhunderte eine vielfältig semiotisierte Landschaft entstand. Biblische und nachbiblische Texte bezeugen eindrücklich die Entstehung einer eschatologischen Erinnerungslandschaft in spannungsvollem Gegenüber von Tempel im Zentrum – dessen Traditionen nachbiblisch im Felsendom und Ḥaram al-Šarīf aufgenommen und fortgeschrieben wurden –

¹ Vgl. mit Quellentexten, Abbildungen und weiterer Literatur Bieberstein 2012, 521–524; Bieberstein 2019, 117–120.

und den die Stadt umgebenden Tälern in der Peripherie bzw. dem der Stadt im Osten gegenüber liegenden Ölberg.² Während mit dem Tempel als Zentrum in der primären Codierung der ikonographischen Gestaltung des Baus Motive von Lebensfülle und Unverfügbarkeit des Lebens verbunden werden, in sekundärer Codierung in der Konzeption der Priesterschrift Sühne und Versöhnung (Lev 9) und in dtn-dtr Konzepten schließlich die Tora (Dtn 10,1–5; 31,9–13; 1 Kön 8,9.21)³, ziehen in Opposition dazu die Täler in der Peripherie sowie der der Stadt gegenüber liegende Ölberg Themen des Todes und des Gerichts an sich.

Völlig anders geartet ist die in byzantinischer Zeit entstehende christliche Erinnerungslandschaft, die mittels Kirchenbauten im Takt mit den vier weichenstellenden ökumenischen Konzilien das christliche Bekenntnis verräumlichte. Demnach »lässt sich die Errichtung der wichtigsten Kirchenbauten Jerusalems im 4. und 5. Jh. zeitlich und thematisch mit den vier großen Konzilien 325, 381, 431 und 451 koordinieren und als Monumentalisierung des sich entwickelnden Credo in Stein interpretieren.«⁴ Anknüpfend daran wurden seit byzantinischer Zeit die Orte und Wege der Passion Jesu zunächst in liturgischen Begehungen visualisiert und zunehmend in zahlreichen Kirchenbauten zum Gedenken an diese Passionstraditionen architektonisch monumentalisiert. Zwar verlagerten sich Teile der so entstehenden Kirchenlandschaft im Laufe der Jahrhunderte mehrmals, bis sie die noch heute existierende Form erhielt⁵; doch ist deutlich, wie in der jeweiligen konkreten Ausgestaltung die Traditionen verräumlicht und buchstäblich begehbar gemacht wurden.⁶

Diese Beschriftung der Landschaft lässt sich – auch dies hat Klaus Bieberstein vielfach gezeigt – vor dem Hintergrund mythischen Denkens verstehen. Dieses zeichnet sich nach Ernst Cassirer⁷ durch einen spezifischen Umgang mit Raum und Zeit aus, nämlich »durch die Vergegenwärtigung an sich nichträumlicher und nichtzeitlicher Größen in Raum

² Vgl. Bieberstein 2001, 503–539; 2007, 9–20; 2016.

³ Vgl. jüngst Bieberstein 2020, 10–13.

⁴ Bieberstein 2007, 27. Vgl. zudem seine umfangreichen Quellenstudien, die ohne Namensnennung den Ausführungen von Küchler 2007 zugrunde liegen.

⁵ Wobei bis in jüngste Zeit noch kleinere Verlagerungen zu beobachten sind, wie die erst im Jahr 2008 erfolgte Verlegung der 4. Kreuzwegstation zeigt.

⁶ Vgl. Bieberstein 2007, 27–38.

⁷ Cassirer 1925, 107–174.

und Zeit, denn es belegt Raum und Zeit mit an sich unräumlichen und unzeitlichen Motiven und vollzieht auf diese Weise eine Verzauberung der Welt, um Orientierung im Leben und Handeln zu vermitteln.«⁸ So wurden in der Symbollandschaft Jerusalems unterschiedliche Narrative verräumlicht (und verzeitlicht) und im Laufe von Jahrhunderten immer wieder nachjustiert und weitergeschrieben.

2. Ein vielschichtig beschriftetes Bild wird weitergeschrieben

Wenn also die große Schlussvision der Johannesapokalypse das Bild einer neuen Stadt Jerusalem entwirft, schreibt sie ein bereits vielschichtig beschriftetes Palimpsest⁹ weiter. Zwar griff die diesen Artikel einleitende Skizze zugegebenermaßen weit in nachbiblische Zeiten aus; doch lässt allein das genannte Stichwort des Jüngsten Gerichts ein vielfältiges bereits *biblisch* belegtes Vorstellungsrepertoire anklingen, das eng mit Jerusalem und seiner Topographie verbunden ist. Der Durchgang durch Offb 21,1–22,5 wird darüber hinaus eine Fülle weiterer bereits in biblischer und frühjüdischer Literatur mit Jerusalem verbundener Bilder sichtbar machen, wie die mit dem Tempel verbundene Erwartung von Fruchtbarkeit und Lebensfülle, die auch das umliegende Land in eine Paradieseslandschaft verwandelt (Ez 47,1–12; Hag; Joel 4,18; Sach 14,8), oder das für Jerusalem erwartete und mit Gottes Gegenwart verbundene endzeitliche Heil (bes. Jes 60–66).¹⁰

Nicht umsonst ist nach alledem das Neue, das die Offenbarung des Johannes an den Schluss ihrer Visionenreihe stellt, mit dem Namen Jerusalem verbunden.¹¹ Das »Jerusalem des kollektiven Gedächtnisses«¹² wird aufgenommen; doch macht der Text von Anfang an klar, dass es um einen absoluten Neueinsatz in einem neu eröffneten Raum geht. Bezugs-

⁸ Bieberstein 2020, 9.

⁹ Vgl. den Titel von Bieberstein 2013.

¹⁰ Vgl. nur die Motivzusammenstellungen bei Söllner 1998; Lee 2001; Müller-Fieberg 2003.

¹¹ Diese Erkenntnis ist natürlich nicht neu. Auch Klaus Bieberstein hat die alttestamentlichen Motivlinien bereits bis zur Offenbarung des Johannes nachskizziert, vgl. zuletzt Bieberstein 2020.

¹² Labahn 2011, 139.

größe ist also nicht die reale Stadt mit ihrer textexternen Topographie; vielmehr wird in symbolischer Referenz auf Jerusalem verwiesen¹³, indem Motive, die in der biblischen und frühjüdischen Literatur mit Jerusalem verbunden wurden, aufgenommen und im imaginierten neuen Jerusalem neu verräumlicht werden. Dabei bleiben konkret-urbane Aspekte der imaginierten Stadt durchaus erhalten, wenngleich in völlig neuen Dimensionen¹⁴.

Die Vision des Neuen am Ende der Johannesoffenbarung ist eigentlich eine Doppelvision (Offb 21,1–8 / Offb 21,9–22,5).¹⁵ Der erste Teil in Offb 21,1–8 setzt mit »καὶ εἶδον / und ich sah« ein und präsentiert das neue Jerusalem, die heilige Stadt, die zugleich als Frau, genauer als für ihren Mann geschmückte Braut beschrieben wird, wie sie »ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ / aus dem Himmel von Gott her« herabsteigt. Was dies zu bedeuten hat, erfährt der Seher in einer Audition (καὶ ἤκουσα / und ich hörte«, Offb 21,3) einer lauten Stimme vom Thron her, deren Ausführungen in Offb 21,5–6 durch drei weitere Redeeinleitungen strukturiert sind.

Nach diesem Hörbild setzt in Offb 21,9 der zweite Visionsteil mit dem Auftreten einer neuen Handlungsfigur ein: Einer der sieben Engel, die die sieben Schalen mit den sieben letzten Plagen ausgegossen hatten (Offb 15–16), »kommt« und »zeigt« dem Seher die aus dem Himmel herabgestiegene heilige Stadt Jerusalem. Dazu transferiert er ihn an einen neuen Ort, einen »großen und hohen Berg« (Offb 21,10), von wo aus er die neue Stadt in ihren riesigen Ausmaßen überblicken kann. In zwei Bildern – eingeleitet jeweils durch »καὶ ἔδειξέν μοι / und er zeigte mir« – bekommt der Seher zunächst die heilige Stadt Jerusalem (Offb 21,10–27) und sodann den vom Thron Gottes und des Lammes ausgehenden Fluss mit »Wasser des Lebens« samt dem »Holz des Lebens« usw. (Offb 22,1–5) gezeigt.

Die beiden Teile der Doppelvision sind vor allem durch die beiden Visionseinleitungen mit ihren Umschreibungen des jeweiligen Visionsinhaltes aufeinander bezogen: Wird in 21,2 überschriftartig »die heilige Stadt, das neue Jerusalem [...] herabsteigend aus dem Himmel von Gott her« genannt, so heißt es in weitgehend paralleler Formulierung in 21,10

¹³ Vgl. Huber 2017a, 156f.; 2017b, 126.

¹⁴ Vgl. Söllner 1998, 257–259; Labahn 2011, 112.

¹⁵ Alkier et al. 2015, 216 sprechen von »zwei, zumindest in Teilen parallelen Visionen«.

»die heilige Stadt Jerusalem, herabsteigend aus dem Himmel von Gott her«. Für dieses neue Jerusalem wird in 21,2 zugleich das Bild einer Frau-*enfigur* ins Spiel gebracht, beschrieben als »Braut, geschmückt für ihren Mann«. Entsprechend steht zu Beginn des zweiten Visionsteils in 21,9 die Ankündigung des Engels, dass er dem Seher nun »die Braut, die Frau des Lammes« zeigen werde, die sich in 21,10 als die heilige Stadt Jerusalem entpuppt.

Innerhalb der so geschaffenen Doppelstruktur wird den beiden Visionen Raum gegeben, wobei sich der zweite Visionsteil als eine Entfaltung und Ausgestaltung des ersten lesen lässt, oder umgekehrt: der erste wie eine zusammenfassende Vorwegnahme des zweiten.¹⁶

3. Der erste Visionsteil (Offb 21,1–8)

3.1. Neue Räume, die Himmel und Erde verbinden

Offb 21,1 eröffnet mit der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde zuallererst einen ganz neuen Raum. Er ist weder eine Fortsetzung noch eine Neuauflage des Bisherigen. Vielmehr wird betont, dass das Bisherige – der erste Himmel, die erste Erde und explizit auch das Meer – vergangen sind. Es geht also um eine Neuschöpfung, einen absoluten Neuanfang, unabhängig von bislang existierenden Räumen.

Wenn nun das neue Jerusalem »aus dem Himmel von Gott her« herabsteigt, offenbar auf die neu geschaffene Erde, überschreitet die neue Stadt – beschrieben wie eine geschmückte Braut – die Grenze der beiden neu geschaffenen Bereiche von Himmel und Erde. Das neue Jerusalem, das hier wie in Jes 52,1 und Neh 11,1.18 als »heilige Stadt« bezeichnet wird, stammt direkt aus der Sphäre Gottes, der seinerseits im Himmel verortet wird, und nimmt nun seinen Ort auf der neu geschaffenen Erde ein. Berühren sich auf diese Weise verschiedene Welten?¹⁷ »Bringt« das neue Jerusalem die himmlische Welt auf die Erde? Oder wird in diesem Neuentwurf die Trennung¹⁸ zwischen einer himmlischen Sphäre, die Gott

¹⁶ Vgl. Lichtenberger 2014, 259.

¹⁷ Vgl. Alkier et al. 2015.

¹⁸ Nach Labahn 2011, 139 wird die »Polarität von himmlischer Herrschaft und Erde in der bisherigen erzählten Welt« aufgehoben.

zugeordnet wird, und einer irdischen aufgehoben, wenn das neue Jerusalem aus dem Himmel stammt und, wie Offb 21,3 zeigt, ganz von der Gegenwart Gottes – der »Präsenz des ganz Anderen«¹⁹ – durchdrungen ist?

3.2. Kontinuität in der machtvollen Wirklichkeit Gottes

Bei allem, was hier so völlig neu geschaffen wird (vgl. auch Offb 21,5), gibt es doch zumindest auch eine Kontinuität: Diese liegt in Gott selbst. Verschiedene intratextuelle Bezüge zwischen Offb 21,1–8 und dem Beginn des Buches machen dies deutlich:

- a) Wenn Gott in Offb 21,5 umschrieben wird als der auf dem Thron Sitzende, so wird damit ein Motiv weitergeschrieben, das seit Offb 1,4 (und dann v.a. Offb 4–5) durch das gesamte Buch zu verfolgen ist und einerseits als räumliche Kontinuität mitzudenken ist²⁰ und andererseits kontinuierliche Hinweise auf die stets vorhandene – machtvolle – Wirklichkeit Gottes ermöglicht.
- b) In Offb 21,5–8 ergreift dieser auf dem Thron Sitzende dreimal das Wort. Er tut dies hier zum ersten Mal seit Offb 1,8, und ebenso wie er sich in Offb 1,8 als »Alpha und Omega« bezeichnet hatte, so auch in Offb 21,6.
- c) Auch das »Kommen von Gott her« (Offb 21,2.10) lässt Offb 1,4.8 mit seinen Charakterisierungen Gottes anklingen, die höchst bedeutsame Vorzeichen vor das Buch setzen: Zweimal wird Gott hier als »der Seiende, der, der war und der Kommende« charakterisiert und damit mit den zeitlichen Dimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ausgestattet.
- d) Mit der Charakterisierung Gottes als Alpha und Omega sowie als Pantokrator²¹ in 1,8 kommt zur zeitlichen Dimension die räumliche hinzu, so dass auf diese Weise bereits am Anfang des Buches die allumfassende zeitliche und räumliche Macht Gottes konstatiert wird: »Es gibt

¹⁹ Alkier et al. 2015, 224 Anm. 37; vgl. zu diesem Kommen von Gott her auch Huber 2017a, 155.

²⁰ Vgl. Huber 2017b, 117–119, der darüber hinaus auf gleichzeitig zu beobachtende Phänomene von (zumindest partieller) Zirkularität hinweist.

²¹ Wieder aufgegriffen in Offb 21,22.

im Diskursuniversum der Johannesapokalypse weder Zeiten noch Räume, die der Macht Gottes entzogen wären.«²²

Dies gilt es während und in aller Dramatik des gesamten Buches im Bewusstsein zu behalten: Die Macht Gottes steht von Anfang an fest. Gottes Herrschaftsbereich wird als »Gegenwelt« zum irdischen Lebensraum konstruiert und stetig mitgedacht. Von hier aus übt Gott seine Macht aus und greift ordnend ein, so dass diese »Gegenwelt« sich als »eigentliche[n], für die Sinnbildung und Orientierungsleistung dieses Werkes entscheidende[n] ›Welt« entpuppt.²³ In der Vision am Ende des Buches wird jenes »Kommen« Gottes eingelöst und als immerwährende göttliche Gegenwart im neuen Jerusalem verstetigt.

3.3. Alttestamentliche und frühjüdische Motive werden weitergeschrieben

Wenn in Offb 21,1–8 ein neuer Himmel und eine neue Erde mit Heilserwartungen für Jerusalem verknüpft werden, wird damit eine Motivkombination aus Jes 65,17–25 aufgegriffen, wo ebenfalls ein von Gott neu geschaffener Himmel und eine neue Erde mit Jubel und Heil für Jerusalem verbunden werden, wobei hier weniger an eine Neuerschaffung, als vielmehr an eine Erneuerung des bestehenden Jerusalem gedacht sein dürfte. Und wie in Jes 65 der Jubel über Jerusalem verbunden ist mit dem Fehlen von Weinen und Klagen, von vergeblichem Mühen und verfrühtem Tod, so auch in Offb 21,4, wenn auch nicht in wörtlicher Aufnahme des Jesaja-Textes.²⁴

Das neue Jerusalem, wie es im ersten Visionsteil vorgestellt wird, ist geprägt durch die Anwesenheit Gottes und eine enge Beziehung zwi-

²² Alkier et al. 2015, 208; vgl. auch Huber 2017a, 154f.

²³ Labahn 2011, 111.

²⁴ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Vision einer trauernden Frau in 4 Esr 9,26–10,59 (entstanden wahrscheinlich um 100 n. Chr.), die sich vor den Augen des Sehers in eine prächtige Stadt mit gewaltigen Grundmauern verwandelt. Diese Transfiguration der Frau wird als verherrlichter Zion gedeutet und als »Stadt des Höchsten« bezeichnet. Der Seher wird aufgefordert, die Stadt zu betreten, um ihre Pracht anzusehen. Lichtenberger 2014, 260 liest diese Vision als Beleg für »die jüdische Tradition, dass das Neue Jerusalem bereits im Himmel bereitstehe, um als Ersatz für das verunreinigte oder zerstörte zu dienen (4 Esr 10,54).« (Anders Söllner 1998, 271–281).

schen Gott und den Menschen (Offb 21,3.7), durch die Abwesenheit von Tod, Trauer und Leid (Offb 21,4), dadurch, dass Gott »aus der Quelle des Wassers des Lebens« zu trinken gibt²⁵, und zwar umsonst, sowie durch den endgültigen Ausschluss all derer, die sich schuldig gemacht haben (Offb 21,8).

Wie sehr auch hierbei mit jedem Aspekt alttestamentliche und frühjüdische Motive aufgegriffen und weitergeschrieben werden, wurde beobachtet, seit die Johannesoffenbarung Gegenstand der Auslegung ist: So ist die Wende, die Sach 2,10–17 für das exilierte »Zion« verheißt, mit der Wiederinbesitznahme Judas und dem Wohnen Gottes inmitten der »Tochter Zion« verbunden (Sach 2,14)²⁶, und darüber hinaus würden sich »viele Völker« YHWH anschließen und zu »seinem Volk« werden (Sach 2,15). Ebenso nennt Offb 21,3 die Völker im Plural, die zu »seinen Völkern« werden.²⁷ Auch die Abwesenheit von Trauer, Leid und Tod in der erwarteten Heilszeit ist vielfach belegt.²⁸ Dass vom erwarteten neuen Tempel bzw. von Jerusalem selbst eine Quelle lebensspendenden Wassers ausgeht, verheißen Ez 47,1–12 und Sach 14,8, das Motiv des umsonst gegebenen Wassers begegnet in Jes 55,1.

Damit werden bereits in diesem ersten Visionsteil Motive mit der Heiligen Stadt verbunden, die in den prophetischen Verheißungen zum Teil mit der Stadt als solcher, vor allem aber mit dem Tempel verbunden sind. Wie sehr beides – Stadt und Tempel – nun in eins geht, macht bereits in Offb 21,3 die Kennzeichnung der neuen Stadt Jerusalem als »Zelt Gottes bei den Menschen« deutlich²⁹, eine Reminiszenz an das Zeltheiligtum des Exodus, das als Ort der Präsenz und Offenbarung YHWHs und ideales Modell des Tempels für das versprochene Land konzipiert ist. Wenn die neue Stadt als solche das Zelt Gottes bei den Menschen »ist«, wird damit implizit vorweggenommen, was in Offb 21,22 explizit gemacht wird: Dass es im neuen Jerusalem keinen Tempel mehr gibt, sondern Gott selbst und das Lamm als ihr Tempel fungieren. Neben dieser Motivik der Gegenwart

²⁵ Vgl. zu dieser Motivkombination bereits Offb 7,15–17.

²⁶ Vgl. auch Jer 31,33; Ez 37,27; Lev 26,12.

²⁷ Dass dies entgegen weiter Strecken der Auslegungsgeschichte nicht als »Antithese zum Judentum« zu verstehen ist, betont zu Recht Wengst 2010, 220. Vgl. bereits Müller-Fieberg 2003, 73f.

²⁸ Neben Jes 65,19 vgl. Jes 25,8; 35,10; 51,11; u.ö.

²⁹ In Offb 13,6 noch im »Himmel« lokalisiert; vgl. auch Offb 15,5.

Gottes, die mit Tempelmotivik verbunden ist, sind es vor allem Motive von Lebensfülle, die die Neue Stadt Jerusalem kennzeichnen – und damit ebenfalls Motive, die sowohl nach der Ikonographie des vorexilischen Tempels (1 Kön 6) als auch in dem von Ezechiel erwarteten künftigen Tempel (Ez 41,17–20) mit den von Keruben flankierten Lebensbäumen im Zentrum des Symbolsystems Jerusalems stehen sollten.³⁰

4. Der zweite Visionsteil (Offb 21,9–22,5)

Der zweite Visionsteil wird in Offb 21,9f. mit dem Auftreten eines der sieben Schalenengel (vgl. Offb 15–16) eröffnet, der ankündigt, dem Seher »die Braut, die Frau des Lammes«, zu zeigen und ihn dazu auf einen »großen und hohen Berg« transferiert.

4.1. Ein Gegenbild zur Vision der »großen Hure« (Offb 17f.)

Mit diesen erzählerischen und sprachlichen Signalen wird zunächst die Vision in Offb 17 in Erinnerung gerufen, deren Einleitung parallel zu Offb 21,9f. gestaltet ist: Auch in Offb 17,1 tritt einer der Schalenengel – ist es der selbe wie in Offb 21,9? – auf, wendet sich mit der sprachlich identischen Wendung an den Seher (»δεῦρο, δείξω σοι / Komm! Ich werde dir zeigen [...]«) und transferiert ihn – wie in 21,10 »im Geist«³¹ – an einen anderen Ort, in diesem Fall in die Wüste. Dort bekommt der Seher ebenfalls eine Frauenfigur gezeigt, die sich allerdings selbst nicht in der Wüste, sondern »an vielen Wassern« (Offb 17,1)³² befindet. Berg und Wüste fungieren damit in bewusst angelegter Gegenüberstellung als Offenbarungsorte, von denen aus »gesehen« wird.³³ Die Frau, die der Seher von

³⁰ Bieberstein 2020, 10f. mit weiterer Literatur.

³¹ Die Wendung ἐν πνεύματι begegnet noch in der Einleitung zur Christusvision (Offb 1,9f.) sowie der Einleitung zur Thronsaalvision (Offb 4,1f.). Während in Offb 17,1–3; 21,10 eine Ortsveränderung »im Geist« impliziert ist, wird dies in Offb 4,1f. nur angedeutet und in Offb 1,10 nicht entfaltet, vgl. Huber 2017a, 140–144; Sommer 2017, 476–479.

³² Diese vielen Wasser sind wiederum von völlig anderer Qualität als das »Wasser des Lebens«, das die heilige Stadt Jerusalem durchfließt.

³³ Vgl. Huber 2017a, 144 und bereits Söllner 1998, 204.

der Wüste aus zu sehen bekommt, wird in größtmöglichem Kontrast zur »Braut, der Frau des Lammes« aus Offb 21,9 gezeichnet: als »große Hure« (ἡ πόρνη ἡ μεγάλη), die über und über mit kostbarsten Materialien geschmückt ist, welche allerdings ausnahmslos als Ausweis ihrer »Hurerei« (πορνεία) entlarvt werden. Diese Frau wird in Offb 17,5 als »Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde« identifiziert.

Mit den beiden Frauenfiguren stehen sich also Repräsentationsfiguren zweier Städte gegenüber: Auf der einen Seite das verlockend anzusehende Babylon, das seine Macht und Verführungskraft allerdings der widergöttlichen Macht verdankt und deshalb nach allen Regeln apokalyptischer Kunst negativ gezeichnet und folgerichtig dem völligen Untergang preisgegeben wird (Offb 18) – und auf der anderen Seite das neue Jerusalem, das als »Braut« und »Frau des Lammes« direkt von Gott her kommt und mit seiner nicht weniger kostbaren Ausstattung in unüberbietbarer Schönheit, ja, in der δόξα, dem »Glanz« Gottes selbst (Offb 21,11), erstrahlt. Sie ist das von Gott selbst stammende gute, reine, schöne und unvergängliche Gegenbild zur Hure und hat am Ende über die Äonen Bestand (Offb 22,5).

4.2. Das neue Jerusalem als architektonische Größe

Im Unterschied zum Bild der Hure, das sich erst in Offb 18 in das Bild der dem Gericht anheim gegebenen Stadt Babylon wandelt³⁴, wird das Bild der Braut in Offb 21 nicht weiter ausgestaltet. Vielmehr wandelt es sich bereits ab Offb 21,10 in das Bild der neuen Stadt Jerusalem, die als konkrete architektonische Größe präsentiert wird. Der Standpunkt des Sehers auf dem großen und hohen Berg ermöglicht im Folgenden den Blick auf die neue Stadt, die in primär räumlicher Hinsicht charakterisiert wird. Damit gestaltet der zweite Visionsteil gerade auch in räumlicher Konkretisierung aus, was der erste nur kurz skizziert hatte.

Diese Vision entfaltet sich zwei Bildern, die jeweils durch »καὶ ἔδειξέν μοι / und er zeigte mir« eingeleitet werden und zunächst die heilige Stadt Jerusalem (Offb 21,10–27) und sodann den vom Thron Gottes und des

³⁴ Vgl. Huber 2017b, 125–127.

Lammes ausgehenden Fluss mit »Wasser des Lebens« samt dem »Holz des Lebens« usw. (Offb 22,1–5) in den Blick nehmen.

Dabei wird das erste Bild, das der heiligen Stadt Jerusalem, nochmals unter drei Perspektiven betrachtet: Offb 21,10–14 umreißen in einem ersten Schritt die Stadt mit ihrem Glanz, ihren Mauern, Toren und Grundsteinen. Offb 21,15 setzt mit der nochmaligen Erwähnung des Deuteengels neu ein und beschreibt als zweiten Schritt die Vermessung der Stadt (21,15–17) sowie ihre kostbaren Baumaterialien (21,18–21). Der Neueinsatz des dritten Schrittes in Offb 21,22 ist sprachlich herausgehoben durch die Formulierung »οὐκ εἶδον / nicht sah ich«, die dem Anfang der Vision (καὶ εἶδον / und ich sah Offb 21,1) entgegengesetzt ist. Gegenstand der Vision ist nun die Gegenwart Gottes und des Lammes in der Stadt (21,22f.) und deren Auswirkungen auf die Menschen (21,24–27).

Das zweite Bild (Offb 22,1–5) schließt mit einer Vision der überfließenden – paradiesischen – Fülle (22,1f.) sowie der neuen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und dem Lamm (22,3–5) ab.

4.3. Beschriftungen der geschauten Stadt 1: Glanz Gottes und Zwölfzahl

Auch in diesem Visionsteil werden – wie bereits vielfach beobachtet³⁵ – alttestamentliche und frühjüdische Motive, vor allem Motive aus Jes 60–62 sowie aus der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) aufgenommen und weitergeschrieben:

Sowohl in Ez 40,2, als auch in Offb 21,10 wird der Seher auf einen hohen Berg gebracht, von wo aus er das Neue zu sehen bekommt.

Das erste, das nach Offb 21,11 die neue Stadt kennzeichnet, ist der »Glanz«, die »Herrlichkeit« (δόξα) Gottes. Diese δόξα Gottes hatte – als Ausdruck der Gegenwart Gottes – nach der ersten Tempelvision Ez 11,22f. (LXX) den Tempel verlassen, gegenüber der Stadt auf dem Ölberg Aufstellung genommen und damit die Stadt dem Untergang preisgegeben. Nach der zweiten Tempelvision sieht Ezechiel die δόξα Gottes in den neuen – in der Vision geschauten – Tempel wieder einziehen und dort wieder Wohnung nehmen, als Zeichen der neuen Gegenwart Gottes (Ez 43,1–5). Auch nach Jes 60,1–3 wird Jerusalem zweimal diese δόξα Gottes verhei-

³⁵ Vgl. zur Ezechielrezeption exemplarisch Oesch 1999; Hasitschka 2002; Müller-Fieberg 2003; Bachmann 2004; Kowalski 2004; 2013.

ßen und mit Gottes Gegenwart verbunden, und wie in Offb 21,24 werden auch hier Völker und Könige genannt, die im Lichtglanz der Stadt umhergehen.

Die Beschreibung der Mauer, die die Stadt nach Offb 21,12f. umgibt, mit ihren zwölf Toren, die die Namen der zwölf Stämme Israels tragen, nimmt Ez 48,30–35 auf und kombiniert diese Vision der neuen Stadt mit Jes 62,6, wonach auf den Mauern Jerusalems Wächter eingesetzt werden. Wird über die Namensgebung der Tore das neue Jerusalem ganz von Israel her definiert, so wird dies durch die zwölf Grundsteine der Mauer, die die »Namen der zwölf Apostel des Lammes« (Offb 21,14) tragen, zwar mit einer zentralen Größe des Christusglaubens verbunden; doch repräsentiert ja auch der Zwölferkreis, wie ihn die Evangelien verstehen, das endzeitlich wiederhergestellte Israel, so dass auch diese »Namen der zwölf Apostel des Lammes« auf Israel verweisen: »[D]as neue Jerusalem ist begrenzt und definiert durch das restituierte Zwölfstämmevolk Israel.«³⁶

4.4. Beschriftungen der geschauten Stadt 2: Die Stadt als Allerheiligstes

Nach dieser Beschreibung des grundsätzlichen Charakters und der Außengrenzen der Stadt wird diese ab Offb 21,15 vermessen. Hierbei knüpft der Text an Ez 40–42 an, wo, ausgehend von der Mauer um den geschauten neuen Tempel, nach und nach der gesamte Tempelplatz ausgemessen wird. Bereits nach Offb 11,1 sollte der Seher Tempel und Altar im alten, irdischen Jerusalem vermessen. An dieser Stelle dient die Vermessung der Bewahrung und dem Schutz, während der nicht vermessene Vorhof des Tempels der Zerstörung durch »die Völker« preisgegeben wird.

Die Vermessung in Offb 21,16 bringt zunächst die quadratische Anlage der Stadt zum Vorschein, so wie nach Ez 40,47 der Tempelplatz als Quadrat von 100 Ellen Seitenlänge konzipiert ist und nach Ez 48,16 überdies die gesamte Stadt als Quadrat von 4500 Ellen Seitenlänge.³⁷ Offb 21,16 geht weit darüber hinaus³⁸: Nicht nur stellt das neue Jerusalem mit

³⁶ Wengst 2010, 225.

³⁷ Ezechiels Tempelvision wird in einigen Qumranschriften aufgegriffen und weitergesponnen. Hier begegnet bereits eine Seitenlänge von 22 Stadien, vgl. Ebner 2011, 125f. mit weiterer Literatur.

³⁸ Nach Herodot, Historien I 178 war das antike Babylon als Quadrat mit 120 Stadien Seitenlänge angelegt. Womöglich ist die quadratische Anlage des neuen Jerusalem

seinen riesigen Ausmaßen von 12.000 Stadien, d.h. etwa 2.200 bis 2.400 km³⁹ Seitenlänge alles Bisherige in den Schatten. Darüber hinaus misst die Stadt auch unvorstellbare 12.000 Stadien in die Höhe. Damit hat sie die Form eines Kubus – ein Ausdruck der Vollkommenheit, und, entscheidend: Mit dieser Form nimmt sie die architektonische Gestalt des Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels nach 1 Kön 6,20 auf, dem Ort der Anwesenheit Gottes im Tempel, steigert dessen Größe aber ins schier Unermessliche. Die neue Stadt Jerusalem nimmt als Ganze die Form des Allerheiligsten an und verkörpert damit – wie sich dies bereits in Offb 21,3.11 angedeutet hatte – als solche den Ort der Anwesenheit Gottes.⁴⁰

Alle genannten Maßangaben zur Ausdehnung der kubusförmigen Stadt samt ihrer Mauern sind ebenso von der Zwölfzahl dominiert wie schon die Beschreibung der Gesamtanlage der Stadt mit ihren zwölf Toren und Grundsteinen (Offb 21,12–14). Dadurch wird der oben bereits genannte Israelbezug ebenso weitergeführt und vertieft wie durch die Zuordnung von zwölf verschiedenen Edelsteinen zu den zwölf Grundsteinen der Stadt in Offb 21,19f. Auch wenn die aufgezählten Edelsteine etwas voneinander abweichen, dürfte dies dennoch an die zwölf Edelsteine auf dem Brustschild des Hohenpriesters erinnern, in die die Namen der zwölf Stämme Israels eingraviert sind (Ex 28,17–20; 39,10–13) und Gott bei jedem Eintritt des Hohepriesters in den Tempel an Israel erinnern (Ex 28,29; Sir 45,11).⁴¹ Auch Jes 54,11f. sagt dem darnieder liegenden Jerusalem zu, dass Gott selbst für die Stadt Grundmauern und Fundamente aus Edelsteinen legen und auch ihre Mauern und Zinnen mit kostbaren Steinen ausstatten werde.

Überhaupt, so zeigt sich, kommen für diesen Ort der Anwesenheit Gottes nur die allerwertvollsten Materialien in Frage, die dazu in ihrer Reinform, ohne Beimischungen, und überdies in verschwenderischer Fülle verwendet werden. Neben den Edelsteinen und Perlen ist es reines

auch in dieser Hinsicht als Gegenbild und Überbietung »Babylons« konzipiert, vgl. Huber 2017b, 124 Anm. 30. Ebner 2011, 120–125 sieht die quadratische Anlage des neuen Jerusalem als Gegenbild und Überbietung des Idealplans einer römischen Stadt.

³⁹ Zu den Berechnungen vgl. Söllner 1998, 214f.

⁴⁰ Nach Söllner 1998, 214 wird dadurch die Stadt »zum Ausdruck höchst denkbarer Heiligkeit und intensivster Gottesnähe, sie erlangt quasi den Status einer ›Tempelstadt‹« (unter Verweis auf frühere Literatur).

⁴¹ Vgl. Wengst 2010, 226–228; Ebner 2011, 128.

Gold, das mit reinem Glas verglichen wird. Diese beiden reinen und transparenten Materialien werden sogar gleich zweimal genannt: Sie eröffnen in Offb 21,18 die Beschreibung der kostbaren Baumaterialien und schließen sie in 21,21 ab. Im Unterschied zur kostbaren Ausstattung der großen Hure in Offb 17 ist die Pracht des neuen Jerusalem jedoch nicht der Ertrag von Ungerechtigkeit und »Hurerei«. Sie ist weder Selbstzweck, noch ist sie einigen wenigen Privilegierten vorbehalten. Vielmehr steht sie allen zur Verfügung, die diese Stadt bewohnen: Das sind nach 21,27 diejenigen, die im »Buch des Lebens des Lammes« verzeichnet sind. Explizit werden in 21,24 »die Völker« genannt, die in ihr wandeln, und im zweiten Teil des Parallelismus »die Könige der Erde«, die ihre »Herrlichkeit«, ihren »Glanz« (δόξα) in die Stadt bringen.

4.5. Beschriftungen der geschauten Stadt 3: Eine Stadt ohne Tempel

Die dritte Perspektive auf die Stadt beginnt in Offb 21,22 sprachlich herausgehoben mit einer Formulierung, die dem Anfang der Vision entgegengestellt wird: Hatte die Vision mit »καὶ εἶδον / und ich sah« eingesetzt, so heißt es nun: »οὐκ εἶδον / nicht sah ich«, die einzige derartige Formulierung im Text. In der Tat ist es ungewöhnlich⁴², was hier »nicht gesehen« wird: ein Tempel. In der neuen Stadt gibt es keinen Tempel. Dieses Nicht-Vorhandensein ist charakteristisch für die architektonische Ausgestaltung dieser Stadt.

So sehr die Vision des neuen Jerusalem in vielen Aspekten von Ezechiels zweiter Tempelvision inspiriert ist – an dieser Stelle verändert der Seher von Patmos ein entscheidendes Detail: Während bei Ezechiel der Tempel im Zentrum steht, zur Wahrung der Distinktion aber – zumindest nach der Schlussredaktion des Textes⁴³ – außerhalb der Stadt im Land der Priester liegt, die tempellose Stadt hingegen im Land des Volkes, verzichtet die Schlussvision der Apokalypse ganz auf den Tempel und

⁴² Eine tempellose Stadt widerspricht einerseits gängigen griechisch-römischen wie auch zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen, vgl. Ebner 2011, 126f.; andererseits gibt es Hinweise darauf, dass solche Vorstellungen durchaus Parallelen in frühjüdischem Denken haben, vgl. Flusser 1988, 454–465, unter Verweis auf TanB Tezaveh 6 (zu Ex 27,20); ähnlich Söllner 1998, 35–42, unter Verweis auf äthHen 90; vgl. auch Lee 2001; Stevenson 2001.

⁴³ Vgl. zu Ez 40–48 bes. Konkel 2001.

stellt die Stadt ins Zentrum, die nun der Tempel *ist*. Denn wenn die gesamte Stadt als Ort der Anwesenheit Gottes gestaltet ist, braucht es keinen eigens ausgewiesenen Ort für Gott. Entsprechend wird das Fehlen des Tempels in Offb 21,22 damit begründet, dass Gott selbst und das Lamm ihr Tempel seien.

Diese unmittelbare Gottesgegenwart hat des Weiteren zur Folge, dass weder Sonne noch Mond noch ein anderes Licht zur Erleuchtung der Stadt mehr nötig sind, sondern dass Gott selbst und das Lamm mit ihrem Glanz für Helligkeit sorgen (Offb 21,23; 22,5). Für diesen Aspekt der Vision lässt sich ebenso wie für weitere Motive dieses Abschnitts Jes 60 als Prätext ausfindig machen. Nach Jes 60,19f. gehört es zu den Verheißungen für Zion, dass Gott selbst als ihr Licht ($\phi\acute{\omega}\varsigma$) und Glanz ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) fungieren werde. Jes 60,11 sieht die Tore der Stadt bei Tag und Nacht geöffnet (vgl. Offb 21,25), damit die Völker und ihre Könige ihre Schätze bringen können (vgl. Offb 21,24.26).

4.6. Beschriftungen der geschauten Stadt 4: Lebensfülle

Das abschließende Bild der Vision wird in Offb 22,1 sprachlich durch ein erneutes »καὶ ἔδειξέν μοι / und er zeigte mir« eröffnet. Nun ist die Szenerie verändert: Geschaut wird der kristallklare Strom des Wassers des Lebens, der vom »Thron Gottes und des Lammes« ausgeht und beidseitig vom »Holz des Lebens« umgeben ist, das Früchte in Fülle trägt und dessen Blätter der Heilung »der Völker« dienen. Mit dem »Thron Gottes und des Lammes« wird die Anwesenheit Gottes, die die neue Stadt insgesamt kennzeichnet, nun doch konkret verortet (vgl. auch Offb 22,3). Gott und das Lamm sind nicht nur Quelle des Lichts in der Stadt (Offb 21,23; 22,5), sondern ihr Thron ist zugleich Ursprung des Stromes von Wasser des Lebens. Dieses Bild knüpft noch einmal an Ez 47,1–12 an, wonach im (von Ezechiel geschauten) Tempel eine Wasserquelle entspringt, die sich als immer mächtiger werdender Strom durch das Kidrontal ins Tote Meer ergießt und dieses in ein fischreiches Gewässer verwandelt.⁴⁴ An den Ufern dieses Lebensstromes werden Bäume beschrieben, die monatlich Frucht tragen und deren Blätter als Heilmittel dienen.

⁴⁴ Literarisch fortgeführt in Joel 4,18; Sach 14,8; vgl. zu diesem Motiv Ego 2001.

Dieser Lebensstrom, der von fruchttrendenden Bäumen mit heilenden Blättern umgeben ist, ist nach Offb 22,1f. nun offenbar innerhalb der neuen Stadt Jerusalem zu finden. Dass diese Bäume als »Holz des Lebens« (ξύλον ζωής) bezeichnet werden, schlägt einen Bogen zurück zum paradiesischen Garten in Gen 2,4b–3,24, wo das »Holz des Lebens« (ξύλον τῆς ζωής) am Ende allerdings dem Zugriff der Menschen entzogen wird, indem Keruben schützend davor postiert werden. Treffend wird hier ein zentraler Aspekt der *conditio humana* auf den Punkt gebracht: Das Leben steht nicht in der Verfügungsmacht des Menschen. Dagegen ist es nach äthHen 25,4f. ein Kennzeichen der Heilszeit, dass der Baum des Lebens samt seinen Früchten den Gerechten wieder übergeben wird. Dies gilt auch für das neue Jerusalem: Die Früchte des »Holzes des Lebens« sind nun samt den heilenden Blättern den Bewohner*innen der Stadt zugänglich.⁴⁵ Sie dürfen teilhaben an der Fülle des Lebens – so wie es bereits Offb 21,3 als Kennzeichen des neuen Jerusalem formuliert hatte: Der Tod wird nicht mehr sein.

Von der Fülle des Lebens, an der nun alle teilhaben können, zeugt auch das Wasser des Lebens, das bereits in Offb 21,6 von Gott selbst versprochen wurde⁴⁶ und nun in Gestalt des kristallklaren Stromes die Stadt durchfließt.

5. Bilanz

Es ist nicht die reale Stadt Jerusalem, die am Ende der Johannesapokalypse neu beschriftet wird. Diese war, als der Seher von Patmos sein Werk schrieb, zerstört und lag ebenso in Trümmern wie der Tempel (Offb 11,2), die Bevölkerung war ermordet, versklavt oder – wie vielleicht der Seher selbst – geflohen. Angesichts der erfahrenen Gewalt und angesichts einer Wirklichkeit, die – in Gestalt der gewaltvollen, sich aber als attraktiv und verführerisch gebärdenden römischen Herrschaft – als von widergöttlichen Mächten beherrscht erlebt wurde⁴⁷, braucht es etwas völlig Neues und Anderes. So entwirft die Johannesapokalypse eine neue Stadt, und sie

⁴⁵ Dies war bereits in Offb 2,7 denen, die siegen, zugesagt worden.

⁴⁶ Vgl. auch schon Offb 7,17 als Zusage an diejenigen, die in der Bedrängnis treu geblieben waren.

⁴⁷ Vgl. exemplarisch Schreiber 2013.

entwirft sie mit konkreten architektonischen Gegebenheiten und klaren, auf Harmonie bedachten räumlichen Strukturen.⁴⁸

Zur *Bebilderung* der Stadt werden bekannte Verheißungsmotive aus der biblischen, vor allem prophetischen Literatur, sowie aus außerbiblischen frühjüdischen Schriften aufgegriffen, neu zusammengesetzt und in der imaginierten Stadt verräumlicht. Entscheidend ist dabei eine Veränderung: In der neuen Stadt gibt es keinen Tempel. Vielmehr wird die gesamte Stadt als Ort der Gottesgegenwart verstanden, Gott selbst und das Lamm als ihr Tempel begriffen. Das hat Folgen: Denn während die Konzeption eines Tempels auf der Distinktion zwischen dem Heiligen und dem Profanen beruht, wird diese Trennung nun aufgehoben und das Heilige für alle zugänglich und bewohnbar gemacht – oder umgekehrt: Die gesamte Stadt ist Ort des Heiligen. Damit gehen auch die zentralen Werte, die nach gesellschaftlicher Übereinkunft im Tempel als dem Zentrum lokalisiert worden waren, auf die gesamte Stadt über. Hatte im Allerheiligsten des vorexilischen Tempels die Bundeslade gestanden (1 Kön 6,19), die in einer frühnachexilischen Bearbeitung als Behältnis für die beiden Tafeln des Dekaloges und somit als Repräsentation der Weisung Gottes interpretiert wurde, so hat nun alles, was dieser Weisung Gottes nicht entspricht, in der neuen Stadt keinen Ort mehr (21,8.27; 22,3). Hatte schon der vorexilische Tempel mit seinen Friesen von Blütenranken und Lebensbäumen, die von Keruben flankiert waren (1 Kön 6,29.32.35), die Fülle des Lebens repräsentiert, und war dies in der zweiten Tempelvision Ezechiels mit der vom Tempel ausgehenden Quelle, die das Land bis zum Toten Meer in eine Paradieseslandschaft verwandelt, aufgenommen und gesteigert worden, so ist all dies nun in der neuen Stadt Jerusalem zu finden. Damit werden die schon in der primären Codierung des Tempels eingeschriebenen Motive des Paradiesgartens in das neue Jerusalem übertragen (Gen 2,4b–3,24; äthHen 25,4f.) und die Fülle des Lebens, die dem verfügbaren Zugriff des Menschen entzogen war, den Bewohner*innen wieder zugänglich gemacht. Und lässt sich im Verlauf der alttestamentlichen Literaturgeschichte eine zunehmende Zurückhaltung gegenüber allzu konkreten Vorstellungen von einer Gegenwart Gottes im Tempel und stattdessen eine schrittweise Entrückung Gottes in den »Himmel« beob-

⁴⁸ Vgl. Huber 2017b, 125.

achten⁴⁹, so wird nun Gott im vom Himmel herabgestiegenen neuen Jerusalem verortet und als in der Stadt und mitten unter den Menschen anwesend vorgestellt.

Offb 21,1–22,5 entwirft mit dem neuen Jerusalem einen konkreten Raum, bebildert ihn vor allem mit bislang mit dem Tempel verbundenen Motiven und projiziert diesen in zeitlicher Hinsicht als spiegelbildliche Wiederaufnahme des paradiesischen Uranfangs an das Ende der Geschichte. Was der Symbolgemeinschaft als zentral galt, wird verräumlicht und in die Landschaft – das imaginierte neue Jerusalem – gelegt, was in der eigenen, durch Bedrängnis geprägten Gegenwart schmerzlich vermisst wurde, was als bedroht und gefährdet, ja, als zerstört erfahren wurde, wird am Ende der Zeit als Fluchtpunkt der Geschichte eingezeichnet. Von daher entfaltet der Text sein orientierendes und stärkendes, vor allem aber kritisches Potential für die Gegenwart.

Literatur

Alkier, Stefan / Nicklas, Tobias

- 2015 Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes, in: Alkier, Stefan / Hieke, Thomas / Nicklas, Tobias (Hg.): Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 346), Tübingen, 205–226.

Bachmann, Michael

- 2004 Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f. und 21,15ff. auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel, in: Sänger, Dieter (Hg.): Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung (Biblich-Theologische Studien 76), Neukirchen-Vluyn, 61–83.

Bieberstein, Klaus

- 2001 Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 503–539.

⁴⁹ Vgl. Bieberstein 2014, 14–16; 2020, 13–16 mit einer umfassenden Literaturzusammenstellung.

- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Ebner, Martin (Hg.): Die Macht der Erinnerung (Jahrbuch für Biblische Theologie 22), 3–39.
- 2012 »Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume« – Das Symbolsystem Jerusalems, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 41.5, 521–534.
- 2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS für Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a., 257–280.
- 2014 Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer in Jerusalem, in: Wimmer, Stefan Jakob / Gafus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfassen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (Ägypten und Altes Testament 80), Münster, 13–25.
- 2016 Mythical Space and Mythical Time. Jerusalem as the Site of the Last Judgement, in: Økland, Jorunn / de Vos, Jacobus Cornelis / Wenell, Karen (Hg.): Constructions of Space III. Biblical Spaciality and the Sacred (The library of Hebrew Bible / Old Testament studies 540), London u.a., 37–57.
- 2019 Die Architektur des Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur (Interdisziplinäre Architektur-Wissenschaft. Praxis – Theorie – Methodologie – Forschung), Wiesbaden, 117–174.
- 2020 Jerusalem – mehr als die Summe seiner Steine. Eine kurze Führung durch seine Sinnlandschaft, in: Zeitschrift für Neues Testament 23, 7–23.

Cassirer, Ernst

- 1925 Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken, Berlin.

Ebner, Martin

- 2011 Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, Bernhard (Hg.): Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (Stuttgarter Bibelstudien 225), Stuttgart, 100–131.

Ego, Beate

- 2001 Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 361–389.

Flusser, David

- 1988 No Temple in the City, in: Flusser, David, Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem, 454–465.

Hasitschka, Martin

- 2002 Vision vom kommenden Jerusalem (Offb 21,1–22,5). Die Offenbarung des Johannes als Beispiel für literarische Rezeption innerhalb der Bibel, in: Tschuggnall, Peter (Hg.): Religion – Literatur – Künste. Bd. 2: Ein Dialog (Im Kontext 14), Anif/Salzburg, 547–555.

Huber, Konrad

- 2017a Imaginierte Topoi. Zu Raum und Raumkonzept in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Yarbro Collins, Adela (Hg.): New Perspectives on the Book of Revelation (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 291), Leuven, 131–159.
- 2017b Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Raumin szenierung in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Protokolle zur Bibel 26.2, 115–135.

Konkel, Michael

- 2001 Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (Bonner biblische Beiträge 129), Berlin u.a.

Kowalski, Beate

- 2004 Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (Stuttgarter biblische Beiträge 52), Stuttgart.
- 2013 Endgericht und himmlisches Jerusalem. Eschatologie und Ekklesiologie in der Offenbarung des Johannes (Offb 20–21), in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones disputatae 253), Freiburg i.Br. u.a., 231–258.

Küchler, Max

- 2007 Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), Göttingen.

Labahn, Michael

- 2011 »Apokalyptische« Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: Labahn, Michael / Lehtipuu, Outi (Hg.): *Imagery in the Book of Revelation (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 60)*, Leuven, 107–143.

Lee, Pilchan

- 2001 *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/129)*, Tübingen.

Lichtenberger, Hermann

- 2014 *Die Apokalypse (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 23)*, Stuttgart.

Markschies, Christoph / Bobbe, Jan / Döhler, Marietheres / Heiser, Andreas / Hildebrandt, Henrik / Koch, Christoph / Rack-Teuteberg, Anna / Wasmuth, Jennifer

- 2012 *Die Fragen des Bartholomäus*, in: Markschies, Christoph / Schröter, Jens (Hg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1,1: Evangelien und Verwandtes, 7. Auflage*, Tübingen, 702–850.

Müller-Fieberg, Rita

- 2003 *Das »neue Jerusalem« – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1–22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption (Bonner Biblische Beiträge 144)*, Berlin u.a.

Oesch, Josef

- 1999 *Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21,1–22,5 auf alttestamentliche Prätexte*, in: *Protokolle zur Bibel 8.1*, 41–74.

Schreiber, Stefan

- 2013 *Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes*, in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.): *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (Quaestiones disputatae 253)*, Freiburg i.Br. u.a., 74–106.

Söllner, Peter

- 1998 *Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 25)*, Tübingen.

Sommer, Michael

- 2017 »Show me the Way to Heaven?«. Der Leser und die Konstruktion der Raumstrukturen der Offenbarung des Johannes, in: Yarbro Collins, Adela (Hg.): *New Perspectives on the Book of Revelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 291), Leuven, 473–486.

Stevenson, Gregory

- 2001 *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 107), Berlin u.a.

Wengst, Klaus

- 2010 »Wie lange noch?« Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart.