

Konrad Huber

Neue Schöpfung, himmlische Stadt und Paradies der Fülle

Eine Lektüre von Offb 21,1–22,5
unter besonderer Berücksichtigung
der Schöpfungsthematik

Konrad Huber, Prof. Dr., Katholisch-Theologische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, huberk@uni-mainz.de
<https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Offb21-22.2023.1.1>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz, ausgenommen von dieser Lizenz sind Abbildungen, Screenshots und Logos.

Wortschatz-Bibel, Hg. von Pichler, Josef, 2023

Zusammenfassung

Offb 21,1–22,5 beschreibt in einer großen Schlussvision die Heilsvollendung im Bild der neuen Schöpfung und des himmlischen Jerusalems. Der Artikel unternimmt einen exegetischen Durchgang durch den Text, fragt nach seinen zentralen Aussagen und geht vor dem Hintergrund der zahlreichen intertextuellen Bezüge vor allem den im Text greifbaren Schöpfungsmotiven nach. Das inhaltliche Gewicht liegt auf der Beschreibung des himmlischen Jerusalems und dessen vielschichtiger Imaginierung. Die vollendete Heilsgemeinde wird nicht nur als Stadt, Tempel und Gottesvolk präsentiert, sondern auch in der Symbolik von Schöpfung und Paradies.

Schlagwörter: Offb 21,1–22,5; Offenbarung des Johannes; Schöpfung; Motivanalyse; Intertextualität

<◇>

New Creation, Heavenly City and Paradise of Abundance

A Reading of Rev 21:1–22:5 with Special Reference to the Theme of Creation

Abstract

Rev 21:1–22:5 describes in a great final vision the completion of salvation in the image of the new creation and the heavenly Jerusalem. The article undertakes an exegetical survey through the text, examines its central contents and, against the background of the numerous intertextual references, primarily explores the creation motifs given in the text. The emphasis is on the description of the heavenly Jerusalem and its multi-layered imagining. The community of salvation is presented not only as a city, temple and people of God, but also in terms of creation and paradise.

Keywords: Rev 21:1–22:5; Book of Revelation; creation; motive analysis; intertextuality

Das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, endet nach einer langen Reihe von Visionen und Visionssequenzen in Offb 21,1–22,5 in einem „großen Finale“¹ mit der Vision von einem neuen Himmel und einer neuen Erde und dem neuen, von Gott aus dem Himmel herabkommenden Jerusalem. Während die neue Schöpfung mit nur wenigen Pinselstrichen eingeführt und als solche in knappen Worten bekräftigt wird, erfährt vor allem das himmlische Jerusalem in der Folge breite Aufmerksamkeit und wird in zahlreichen Einzelzügen und mit beeindruckenden Teilaспектen als ein grandioses Hoffnungsbild entworfen. Es entspricht apokalyptischem Grundverständnis, dem sich die Johannesoffenbarung im Kern und mit der Übernahme typischer Strukturelemente, Motive und Inhalte trotz eigener und davon auch abweichender Akzentsetzungen verpflichtet zeigt, dass die bestehende, als heilos erfahrene Welt unweigerlich einem dramatischen Ende entgegengesetzt, dass am Ende aber nicht das Inferno des Weltuntergangs steht, sondern eine von Gott selbst herbeigeführte neue Schöpfung.² Darauf, auf die Enthüllung dieses erhofften Erlösungsgeschehens, läuft die literarische Gesamtdarstellung als dem entscheidenden Höhe- und Zielpunkt zu; nicht freilich, ohne im Erzählverlauf vorher bereits mehrfach einen verheißungsvollen Ausblick auf die Vollendung zu eröffnen (Offb 2,7; 3,5.12.21; 7,1–17; 11,15–19 u. ö.).

Mit der Hoffnung, ja der festen Überzeugung von einer neuen Schöpfung verweist der Text thematisch zurück auf den Uranfang, auf die Erschaffung von Himmel und Erde, wie sie im alttestamentlichen Buch Genesis erzählerisch entfaltet wird (Gen 1–2), eine Schöpfung, die dort noch von Gott selbst, ihrem Schöpfer, als „sehr gut“ befunden wird (Gen 1,31). Im Gesamt des Kanons der Bibel eröffnet sich damit zwischen dem Genesisbuch und der Johannesoffenbarung ein großer Rahmen, der mit der Schöpfungsthematik, der Rede von Schöpfung und Neuschöpfung, ausgespannt ist. Ohne dass die Johannesoffenbarung diesen den Kanon betreffenden gesamtbiblischen Rahmen beabsichtigt oder im Blick hätte, nimmt sie in ihrer Schlussvision literarisch und theologisch dennoch bewusst Bezug auf die Texte, Motive, Inhalte und Vorstellungen der Schöpfungserzählung und schafft unter dieser Rücksicht eine intertextuelle und geschichtstheologische Klammer. Intertextuell geweitet und verstärkt wird dieser Bezug durch die in der Visionserzählung rezipierten und kreativ eingespielten und transformierten Texte, die vornehmlich aus der prophetischen Tradition stammen: die Prophetie von einer neuen Schöpfung in Jes 65,17–25 und Ez 47,1–12 etwa, die Vision vom zukünftigen

1 So mit GIESEN, Heinz: Die Offenbarung des Johannes, Regensburg: Friedrich Pustet 1997 (= Regensburger Neues Testament), 450; insg. zur Stelle: 449–478. Vgl. zum Folgenden u. a. auch THÜSING, Wilhelm: Die Vision des „Neuen Jerusalem“ (Apk 21,1–22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung, in: THÜSING, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. von Thomas Söding, Tübingen: Mohr Siebeck 1995 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 82), 151–168; SÖLLNER, Peter: Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum, Tübingen: Francke 1998 (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 25), 188–261; HUBER, Konrad: Offb 21,1–22,5. Einführende Beobachtungen zu Struktur und Inhalt des Textes, in: Protokolle zur Bibel 8 (1999) 21–39.

2 Zur Apokalyptik und ihrer Vorstellungswelt vgl. etwa TILLY, Michael: Apokalyptik, Tübingen: Francke 2012 (= Uni-Taschenbücher 3651).

Tempel in Jes 60–62 und Ez 40–48 oder die Verheißung einer erneuerten Stadt Jerusalem in Jes 54,11–12 und Tob 13,17, Texte, die ihrerseits direkt oder indirekt Schöpfungsmotive bemühen und aktualisierend an die Schöpfungsthematik anknüpfen.

1. Gott, der Schöpfer, macht alles neu (Offb 21,5–6)

Der „neue Himmel“ und die „neue Erde“, die Johannes in Offb 21,1 zu sehen bekommt, haben ihren Ursprung in Gott und verdanken sich ganz Gottes schöpferischem Wirken. Gott selbst bestätigt das in Offb 21,5–6 in direkter Rede – nach Offb 1,8 die zweite direkte Rede Gottes in der Johannesoffenbarung – und unterstreicht zudem die Bedeutsamkeit, die Zuverlässigkeit und Gewissheit seiner Worte und den erfolgten Vollzug des darin ausgesagten Geschehens unter Verweis auf sein göttliches Wesen, das Anfang und Ende umgreift: „Siehe, ich mache alles neu ...“. Dass damit anders als in vielen anderen Texten des Frühjudentums³ eine absolute Neuschöpfung gemeint ist, macht der erklärende Zusatz deutlich, dass „der erste Himmel“ und „die erste Erde“ vergangen sind (Offb 21,1; vgl. 20,11). Eigens erwähnt wird dabei, dass auch das Meer nicht mehr existiert, ein Hinweis darauf, dass jeglicher Bereich bedrohlicher Mächte (vgl. Offb 13,1) in der neuen Welt fehlt. Prophetische Verheißungen kommen hier zum Klingen: Wo es in Jes 43,19 noch „etwas Neues“ heißt – „siehe, nun mache ich etwas Neues“ –, ist jetzt davon die Rede, dass Gott „alles“ neu macht. Und wie schon Jes 65,17 betont, kommt dieser Neuschöpfung Gottes eine Qualität zu, die alles Frühere vergessen lässt (vgl. auch 2 Petr 3,4–13).⁴

Gottes universale Schöpfermacht wird bereits in Offb 4,11 explizit hervorgehoben. Der Lobpreis der vierundzwanzig Ältesten, die sich im himmlischen Thronsaal anbetend vor Gott niederwerfen und ihm die Ehre erweisen, betont dabei nicht nur, dass Gott alles erschaffen hat, sondern auch, dass die Dinge gemäß seinem Willen geworden sind und erschaffen wurden.⁵ Gottes souveräne Schöpfermacht ist es denn auch, die in Offb 10,6 von einer eindrücklichen Engelgestalt beschworen wird, und zwar als Begründung und Bestätigung dafür, dass das angekündigte Ende der Zeit drängend bevorsteht. Er, der in alle Ewigkeit lebt (vgl. Offb 4,9f.), ist

3 Vgl. z. B. äthHen 45,4f.; syrBar 32,6 etc.

4 Nach ROLOFF, Jürgen: Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5 (1990) 119–138, 122–129, steht ein derart radikaler kosmologischer Realismus allerdings „im Widerspruch zu dem bislang in der Offenbarung betonten positiven Engagement Gottes für seine Schöpfung“ (125). Ob tatsächlich der reale Untergang des Universums im Blick ist (vgl. auch Offb 6,12–14; 20,11–15) oder etwa ein gerichtsmetaphorisches Verständnis zu veranschlagen ist, ist umstritten; vgl. auch VÖGTLER, Anton: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie, in: GRÄSSER, Erich / MERK, Otto (Hg.): Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 303–333 (er plädiert für eine konsequent sinnbildliche Deutung auf die vollendete Gemeinschaft Gottes mit den Menschen). Ausführlich dazu auch STEPHENS, Mark B.: Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 307).

5 Zweimal mit dem einschlägigen Verbum κτίζω *ktizō* ausgedrückt; vgl. Offb 10,6. – In Offb 3,14 wird Christus als „Anfang (und Regent) der Schöpfung Gottes“ (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ *hē archē tēs ktiseōs tou theou*) betitelt; die neue Schöpfung ist dabei durchaus inkludiert.

der, der den Himmel, die Erde und das Meer und alles darin, alle himmlischen und irdischen Wesen erschaffen hat und sie erhält und der deshalb frei über sie verfügen kann.⁶ Diesen Gott – so die Botschaft eines anderen Engels in Offb 14,6–7 als ein „ewiges Evangelium“ für alle Bewohner der Erde –, diesen Gott, der den Himmel, die Erde, das Meer und die Wasserquellen gemacht hat, gilt es zu fürchten und ihm allein ist die Ehre zu erweisen und zu huldigen (vgl. Offb 15,4; 19,10; 22,8f.). Wenn der gegenwärtige Kosmos in seiner bisherigen Gestalt durch das Eingreifen ihres Schöpfers vergeht, ist nur diesem einen Gott ein neuer Himmel und eine neue Erde zuzutrauen.⁷ Das Wesen seines geschichtsmächtigen Handelns kommt gerade darin zum Ausdruck, dass er Neues schafft und schaffen will.⁸

2. Die neue Schöpfung und das neue Jerusalem als Orte besonderer Gottesnähe (Offb 21,1–8)

Den ersten Hauptteil der großen Schlussvision (Offb 21,1–8) dominiert zunächst das Thema der neuen Schöpfung. Mit Vers 2 richtet sich der Blick aber bereits auch auf die heilige Stadt, das neue Jerusalem, deren ausführlicher Beschreibung dann der umfangreiche zweite Teil zur Gänze gewidmet ist (Offb 21,9–22,5). Zudem scheint auch die der Vision unmittelbar folgende Audition in den Versen 3–4 vorrangig auf die Bedeutung des himmlischen Jerusalems abzuheben und erst mit dem abschließenden Hinweis, dass „das Erste vergangen ist“ (Offb 21,4), zur neuen Schöpfung insgesamt zurückzukehren und indirekt diese mit einzuschließen.

Zu den Charakteristika des neuen Jerusalems gehört damit nicht nur, dass es unmittelbar aus dem Bereich Gottes kommt und, vergleichbar einer Braut, glanzvoll geschmückt ist,⁹ sondern auch seine Funktion als „Zelt Gottes“, als Wohnstätte Gottes unter den Menschen. Dieser himmlischen Stadt als einer durch und durch symbolischen Größe eignet eine spezifisch personale Dimension: Sie ist tatsächlich Braut, „die Braut, die Frau des Lammes“ (Offb 21,9–10), und steht als solche in exklusiver und inniger personaler Beziehung zu Christus (vgl. Offb 19,7,9; vgl. Jes 61,10; 62,4f.). Wie einst das Bundeszelt (Ex 25,8; 33,7–11; 40,34–38 etc.) ist sie zugleich aber Ort der besonderen Gegenwart Gottes und verschmilzt darin bildhaft mit dem Tempel (vgl. Offb 7,15).¹⁰ Ein universaler Zug ist dabei in das Bild schon insofern eingetragen, als hier

6 Vgl. Offb 11,15, wo der Herrschaftsantritt Gottes und Christi über den Kosmos im Himmel besungen wird. – Von der „Grundlegung/Erschaffung“ des Kosmos ist zudem in Offb 13,8; 17,8 die Rede; vgl. außerdem Offb 16,18.

7 Auf das Motiv der Auseinandersetzung mit dem Anspruch anderer Schöpfer-Gottheiten (Zeus etc.) und irdischen Gründergestalten (Tiberius etc.) macht KARRER, Martin: Johannesoffenbarung. Teilband 1: Offb 1,1–5,14, Ostfildern: Patmos 2017 (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 24/1), 431f., aufmerksam.

8 Vgl. ROLOFF 1990 [Anm. 4], 128f., der die „Spitze der Neuschöpfungsaussagen“ in der Johannesoffenbarung sodann „ekklesiologisch bestimmt“ (138) sieht.

9 Im Griechischen steht hier eine Partizipialform des Verbums *κοσμέω kosmeō*, von dem sich der Begriff „Kosmos“ (Schmuck, Ordnung, Welt [κόσμος *kosmos*]) herleitet (auch in Offb 21,19).

10 Zur Tempel- und Brautmetaphorik vgl. auch HUBER, Konrad: Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes, in: VONACH, Andreas / MESSNER, Reinhard (Hg.): Volk Gottes als Tempel, Münster: LIT 2008 (= Sy-

ganz allgemein und ohne Einschränkung von Gottes Wohnstätte „bei den Menschen“ die Rede ist. Das unterstreicht in der Folge auch die Aufnahme der sogenannten Bundesformel („ich euer Gott – ihr mein Volk“), wenn darin der Volk-Gottes-Gedanke nicht mehr auf Israel beschränkt bleibt, sondern unter Verwendung der Pluralform eine Ausweitung auf die „Völker“ erfährt (Offb 21,3).¹¹

Für dieses neue Jerusalem ist jedenfalls vollendete Gemeinschaft mit Gott verheißen. Als Konsequenz ergibt sich daraus das definitive Ende von allem, was das Leben bedroht und mindert: Tod und Trauer, Mühsal und Klage gehören der Vergangenheit an (vgl. Jes 25,6–8; 35,10 u. ö.). Gott selbst – so das tröstliche und allzu menschliche Bild vom Abwischen der Tränen in Offb 21,4 – wendet sich jeder und jedem Einzelnen persönlich zu und ergreift von sich aus auf heilvolle Weise die Initiative (vgl. Offb 7,17).

Was für das neue Jerusalem gilt, gilt nicht minder für die neue Schöpfung insgesamt. In direkter Gottesrede bekräftigt das der Text in der anschließenden zweiten Audition (Offb 21,5–8) und bestätigt rückblickend auf alles bisher Gesagte die Gewissheit seiner uneingeschränkten Realisierung. Neuerlich begegnet hier ein eindrückliches Bild der sorgenden Zuwendung Gottes zu den Menschen: Der Dürstende wird von Gott selbst¹² und geschenkweise aus der Quelle des Wassers des Lebens zu trinken erhalten (Offb 21,6; vgl. 7,16f.; 22,1.17; auch Jes 55,1). Und neuerlich wird das Moment engster Gottesbeziehung zur Sprache gebracht: Eingebettet in einen Überwunderspruch, ist es jetzt unter Rückgriff auf die Natansweissagung (2 Sam 7,14) gekennzeichnet als ein Vater-Sohn-Verhältnis (Offb 21,7); ohne dass freilich die Vaterbezeichnung für Gott an dieser Stelle tatsächlich fällt, ist diese in der Johannesoffenbarung doch ausschließlich für die Beziehung zwischen Gott und Jesus reserviert (vgl. Offb 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1). Zusammen mit der neuen Schöpfung kommt als Erbteil auch die Verheißung einer dieserart familiären Gottesbeziehung jedem und jeder zu, der bzw. die „überwindet/siegt“ (*víkáw nikaō*), d. h. all jenen Christinnen und Christen, die trotz Bedrängnis treu am Glauben festhalten. Auch darin liegt eine Ausweitung, eine universalisierende Aktualisierung, ja in gewisser Weise eine Demokratisierung der ursprünglich auf den König fokussierten Natansweissagung oder umgekehrt die Hereinnahme der Glaubenden in einen königlichen Status, der nicht zuletzt auch den idealen Urzustand zu Beginn der Schöpfung umschreibt (Gen 1,26; vgl. auch Offb 1,9; 22,5).¹³ Das Ende von Leid, Mühsal und Tod fügt sich in diesem Zusammenhang homogen ein,

nagoge und Kirchen 1), 195–231, 201–211.

- 11 Die Pluralform „Völker“ (*λαοί laoi*) in Offb 21,3 ist textkritisch allerdings unsicher, als schwierigere Lesart aber vorzuziehen. Im Alten Testament begegnet die Bundesformel stets im Singular (vgl. Ez 37,27; Jer 31,33 etc.). Entscheidende Referenzstelle könnte demgegenüber Sach 2,5–17 sein, wo die Völker in die Vorstellung mit eingeschlossen sind.
- 12 Vergleichbar mit der vorangehenden Selbstprädikation, steht in Offb 21,6 auch bei dieser Aussage ein ausdrückliches „ich“ (*ἐγώ egō*) zu Beginn und unterstreicht das Tun und die Initiative Gottes.
- 13 Vgl. GEORGI, Dieter: Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22, in: LÜHRMANN, Dietrich / STRECKER, Georg (Hg.): Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 1980, 351–372, 360f. Georgi sieht insgesamt für das himmlische Jerusalem das Bild urbaner Stadt-kultur säkularen und demokratischen Gepräges nach Art einer hellenistischen Idealstadt entworfen.

bedeutet es im Grunde ja nichts anderes als eine Neuaufrichtung des idealen paradiesischen Anfangs. Als paränetisches Gegenüber gemäß dem Schema von Segen und Fluch stellt dem der Lasterkatalog in Offb 21,8 für ein entsprechend verfehltes Verhalten das Los des mit Feuer und Schwefel brennenden Sees in Aussicht, nichts anderes als eine ewigwährende Gottferne, eine absolute Vernichtung, die auch als der „zweite“, der eschatologische Tod verstanden wird (vgl. Offb 2,11; 20,6,14f.).

Anfang und Ende, Schöpfung und Neuschöpfung bleiben im Text also unter mehrfacher Rücksicht aufeinander verwiesen. Dass gerade in diesem Zusammenhang an zentraler Stelle als Gottesprädikation das „ich bin das Alpha und das Omega“ aus der Selbstvorstellung in Offb 1,8 aufgegriffen und erläuternd um ein „der Anfang und das Ende“ erweitert wird (Offb 21,6), mag von daher nur als folgerichtig erscheinen. In seinem Wesen umgreift Gott die Zeiten und erweist sich als der souveräne Ursprung und Schöpfer (*ἀρχή archē*) und als der Vollender und das Ziel (*τέλος telos*) aller Dinge.

3. Die vom Himmel herabkommende Stadt als Symbol vollendeter Existenz (Offb 21,9–22,5)

Der zweite Hauptteil der Vision (Offb 21,9–22,5) ist zur Gänze der Beschreibung des bereits in Offb 21,2 geschauten himmlischen Jerusalems gewidmet. Im Geist auf einen großen und hohen Berg entrückt, erhält Johannes durch einen der sieben Schalenengel detailreich Einblick in die vom Himmel herabkommende Stadt (Offb 21,9–10). Die Eingangsszenerie und dann auch die weitere Beschreibung der Stadt sind kompositorisch gezielt als Gegenbild der als große Hure präsentierten Stadt Babylon in Offb 17–18 gestaltet. Symbolhaft sind in Gestalt dieser beiden Städte damit zwei unterschiedliche Realitäten einander gegenübergestellt: die absolute Staatsmacht unter der Herrschaft widergöttlicher Größen, wie sie sich zeitgeschichtlich in Rom und im Imperium Romanum konkretisiert, auf der einen Seite und die Existenz des Gottesvolkes in der Vollendung auf der anderen Seite.¹⁴

Schritt für Schritt treten in der Vision selbst markante architektonische Details zum Vorschein: die erstaunlichen Ausmaße der Stadt, die Kostbarkeit der Baumaterialien und der strahlende Glanz ihrer Ausstattung. Etwas später kommen dann auch spezifische Charakteristika der in ihr eröffneten Lebensverhältnisse zur Sprache. Die Gesamtanlage der Stadt, ihre große und hohe Mauer, die zwölf stets offenen Tore samt den zwölf edelsteinbesetzten Grundsteinen und eine Straße aus reinem Gold werden genannt und deren Größe wird jeweils demonstrativ vermessen (Offb 21,11–21).

Zu ihren wesentlichen Merkmalen zählt, dass dieser Stadt die Herrlichkeit Gottes eignet (Offb 21,11; vgl. Jes 60,1–2; Ez 43,2,4), dass sie von der Gegenwart Gottes ganz ausgefüllt ist (vgl. Ps 46,5f.). Durch die in der Folge mehrfach gebrauchte Lichtmetaphorik kommt das ebenso zum Ausdruck wie durch den Vergleich mit einem Jaspis, mit dem schon in Offb 4,3 das

14 Detaillierter dazu in HUBER, Konrad: Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminszenierung in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Protokolle zur Bibel 26 (2017) 115–135, bes. 119–130.

Aussehen Gottes selbst verglichen wird.¹⁵ Reinstes, ja nahezu durchsichtiges Gold, übergroße Perlen und eine Fülle von bunten Edelsteinen unterstreichen ihre Ausstrahlung und Pracht, die, so scheint es, durch nichts zu überbieten ist. Die Stadt präsentiert sich dem Seher zudem als ein in der Form vollendet Würfel gigantischen Ausmaßes: zwölftausend Stadien misst sie in der Länge, der Breite und Höhe; einhundertvierundvierzig Ellen misst ihre Mauer (Offb 21,16–17).¹⁶ In diesen Maßangaben und auch sonst, bei den Toren etwa und den Grundsteinen, begegnet immer wieder die Zahl Zwölf. Nicht konkrete räumliche Dimensionen sind damit benannt, sondern in durchgehend symbolischer Bedeutung eine ganz bestimmte Größe: die Heilsgemeinde, das endzeitliche Gottesvolk in seiner Gesamtheit, auf das auch die Erwähnung der zwölf Stämme Israels und der zwölf Apostel verweist (Offb 21,12.14).

Neben diese personale Dimension und mit ihr eng verknüpft treten erneut auch auf vielfache Weise Motivanspielungen auf den Tempel, eine vorwiegend intertextuell aufgeladene Bildhaftigkeit (bes. Ez 40–48; 1 Kön 6,20 etc.), die das himmlische Jerusalem letztlich mit dem Tempel Gottes in eins setzt. Es ist dann nur folgerichtig und dennoch überraschend, wenn im Text eigens hervorgehoben wird, dass diese Stadt – entgegen antiker Erwartung und Vorstellung – keinen Tempel hat.¹⁷ Kein Gebäude, sondern Gott selbst und das Lamm sind in ihrer unmittelbaren, personalen und gleich dem Licht der Sonne alles durchflutenden Präsenz Tempel für diese Stadt (Offb 21,22–23). Das Fehlen des Tempels bzw. die Ausweitung des Tempelbereichs auf die gesamte Stadt ist gleichermaßen Bild für die unmittelbare Gottesgegenwart und eine uneingeschränkte, weder durch Tempel noch Kult vermittelte Gottesbegegnung (vgl. auch Offb 22,3–4).

Mit dem Stichwort unmittelbarer Gottes- und Christusgemeinschaft ist auch schon der entscheidende Wesenzug jener besonderen Lebensverhältnisse beschrieben, die das neue Jerusalem ausmachen. Die zwischenmenschliche Beziehungsebene wird im weiteren Verlauf der Schilderung dann unter Rückgriff auf das Motiv von der Völkerwallfahrt (vgl. Jes 60) und mit dem Hinweis auf die stets offenen Tore der Stadt thematisiert (Offb 21,24–26). Ein neues, vertrauensvolles Miteinander und ein gemeinschaftlicher Umgang über ethnische und nationale Grenzen hinweg klingen darin an. Erneut findet sich aber – dem so herrlich gezeichneten Hoffnungsbild heilvoller Existenz¹⁸ schroff entgegengesetzt – auch hier der Hinweis darauf, wem diese Verheibung nicht gilt und der Zutritt zu dieser Stadt entsprechend verwehrt ist (Offb 21,27; vgl. 21,8). Unreinheit, Gräuelaten und Lüge, Haltungen und Verhaltensweisen also, die im Letzten das intakte Gottesverhältnis unwiederbringlich zerrüttten, gilt es – so

15 Aus Jaspis ist dann auch die Mauer der Stadt (Offb 21,18) und deren erster Grundstein (Offb 21,19).

16 Die Kubusform gilt nach antikem Verständnis als Sinnbild für Vollkommenheit. Mit ihren zwölftausend Stadien (= ca. 2400 Kilometer) übersteigen die Ausmaße der Stadt auch bei einem wörtlichen Verständnis die Vorstellungskraft.

17 Die Neu- bzw. Wiedererrichtung des Tempels ist außerdem auch konstitutiv für alttestamentlich-frühjüdische Endzeiterwartungen; differenziert dazu SÖLLNER 1998 [Anm. 1], 230–233.

18 Zweimal ist in Offb 21,24–26 der Begriff „Herrlichkeit“ ($\delta\delta\delta\alpha\ doxa$; vgl. Offb 21,11.23) gebraucht; auch von „Ehre“ und „Licht“ ist die Rede und davon, dass es dort keine Nacht mehr geben wird.

die mahnende Botschaft – unter allen Umständen zu vermeiden, um an der so herrlich vorstellten endzeitlichen Lebensfülle Anteil zu haben.

Die abschließenden Verse Offb 22,3–5 greifen alle genannten Aspekte, auch den ins Negative gewendeten, erneut auf und betonen damit am Ende der Vision noch einmal ihre Bedeutung. Die Gegenwart Gottes und Christi, die alles überstrahlt, und die Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung, der Gottesbeziehung und auch der Gottesverehrung erfahren dabei besondere Akzentuierung und finden in der Rede vom Dienen, vom Schauen des Angesichts Gottes und vom Bezeichnet-Sein mit seinem Namen im Modus der Verheißung entsprechenden Niederschlag. Wo alles Verfluchte definitiv fern und ausgeschlossen ist, bleibt das Bild einer Heilsgemeinschaft von Menschen, die zu Recht den Ehrentitel „Knechte Gottes“ tragen und als solche auf ewig „herrschen“ (*βασιλεύω basileuō*) werden – ein Herrschen freilich, für das im Text an keiner Stelle ein Objekt genannt ist, das also keine Beherrschten kennt, niemanden, der dieser Herrschaft gewaltsam unterworfen ist. Bereits jetzt auf Erden, inmitten einer von Gewalt erfüllten Welt und vielfältigen Bedrohungen ausgesetzt, ist den Glaubenden dieses „Herrschen“ (*βασιλεύω basileuō*) zugesagt (Offb 5,10) als Teilhabe an der immerwährenden „Herrschaft“ (*βασιλεία basileia*) Gottes und Christi.¹⁹

Sucht man nach Schöpfungsmotiven in diesen Abschnitten der Jerusalemvision, die weitgehend von der Stadtarchitektur und den daraus folgenden Lebensverhältnissen bestimmt sind, d.h. auch die raumsemantisch relevanten Aussagen zur Bewegungsdynamik, die Rede von „umhergehen“, „hineinragen“ und „(nicht) hineingehen“ in den Versen 24, 26 und 27, mit einschließen (Offb 21,11–27; 22,3–5), so stechen in erster Linie die Verweise auf Sonne und Mond (Offb 21,23; 22,5), die Thematisierung von Licht bzw. Leuchte und Leuchten (Offb 21,24; 22,5) und die Erwähnung der Nacht (Offb 21,25; 22,5) hervor.²⁰ Dass das Motivfeld in singulärer Weise mit Gott und dem Lamm verbunden ist, ist dabei besonders hervorzuheben. Ist das Licht in Gen 1,3–5 als das erste Schöpfungswerk Gottes vorgestellt, so ist jetzt Gott selbst zusammen mit Christus, dem Lamm, in umfassender Weise Licht für die Stadt.²¹ Sonne und Mond, die in Gen 1,14–18 als Lichter am Himmelsgewölbe erschaffen werden,²² sind im Raum der neuen Schöpfung des himmlischen Jerusalems deshalb ohne Funktion und nicht mehr erforderlich (vgl. Jes 60,19f.). Ein immerwährender Tag ersetzt den im Schöpfungsbericht von Gen 1 so charakteristischen, durch Sonne und Mond bestimmten Rhythmus von Tag und Nacht. Wie schon vorher für das Meer (Offb 21,1), so wird jetzt auch für die Nacht ausdrücklich und gleich zweifach festgehalten, dass es sie dort nicht mehr geben wird (Offb 21,25; 22,5). Der

19 „Dienen“ und „herrschen“ verweisen auf die Vorstellung vom gemeinsamen Priestertum und Königtum, die auch sonst in der Johannesoffenbarung mehrfach zu finden ist (vgl. Offb 1,6,9; 3,21; 5,10; 20,4,6).

20 Dass die zwölf Tore, die stets geöffnet bleiben, zu je drei Toren in alle vier Himmelsrichtungen weisen (Offb 21,13,25; vgl. Ez 48,30–35; Jes 60,11), lässt auf seine Weise einen kosmologischen, die Welt umfassenden Aspekt als Charakteristikum der Stadt anklingen. Kosmologische ebenso wie tempelmetaphorische Bezüge lassen sich auch für die zwölf Grundsteine ausmachen (Offb 21,14,19f.).

21 Vergleichbar damit ist 1 Joh 1,5, eine der zentralen theo-logischen Aussagen des Ersten Johannesbriefes, wonach Gott Licht ist und keinerlei Finsternis in ihm ist.

22 Die in Gen 1,14–18 ebenfalls genannten Sterne bleiben in Offb 21,9–22,5 unerwähnt.

Zeitraum der Finsternis, der wie das Meer als Ort dämonisch-widergöttlicher Chaosmächte zu begreifen und vorgestellt ist, fehlt im himmlischen Jerusalem schlichtweg. Gottes besondere Präsenz in dieser Stadt zieht gegenüber der ersten Schöpfung in entscheidenden Aspekten grundlegend veränderte Verhältnisse nach sich.

Zwar bleibt mit der Betonung dauerhaft strahlenden Lichts die Möglichkeit eines Bezugs zum strukturierenden Tagesrhythmus der Schöpfungserzählung aus, das in Gen 1 insgesamt und keineswegs allein mit dem Tagesrhythmus angezeigte Moment findet auf der thematischen Ebene dennoch eine vergleichbare Entsprechung bei der Beschreibung des himmlischen Jerusalems. Geht es im Eröffnungstext der Bibel in einer Weise, die die Darstellungsebene und den Inhalt literarisch kunstvoll miteinander verknüpft, im Kern um das Moment des Gleichmaßes, der Symmetrie und der Ordnung mit dem Ziel, dem Chaos, der lebensfeindlichen Unordnung entgegenzutreten, so gilt das analog auch für die Vision der himmlischen Stadt und insbesondere im Textabschnitt Offb 21,11–21: Harmonie, Ordnung, Beständigkeit, Sicherheit, Erhabenheit und Weite kennzeichnen diese Stadt in ihren räumlichen Dimensionen auf eine geradezu surreale, alles bisher Erfahrene übersteigende und ideale Weise, die zugleich auch den Aspekt des ungeahnt Neuen und Andersartigen unterstreicht. Die neue Stadt tritt im Grunde als Kosmos ins Bild und Konzeptionen von perfekter Stadt und perfektem Kosmos werden miteinander verbunden.²³ Ähnlich wie beim dieserart „sehr gut“ erschaffenen Kosmos geht es auch beim himmlischen Jerusalem im Letzten um sinnstiftende Orientierung und Vermittlung von tragfähiger Identität.

Dass das neue Jerusalem sich nicht nur als Stadt, sondern auch als Tempel präsentiert, fügt sich im Übrigen gut in diese Beobachtungen ein. Alttestamentlich-frühjüdischer wie auch orientalischer, ja gemeinantiker Vorstellung entspricht es nämlich, den Tempel samt Details der Tempelarchitektur und der Tempelausstattung als ideales Abbild, kultisch überhöhte Darstellung und Repräsentation der Schöpfung sowie mit einer den Kosmos schaffenden und ihn erhaltenden Funktion zu begreifen und so eine Verbindung zwischen diesen beiden Größen auf literarisch-kompositorischer und/oder inhaltlich-theologischer Ebene herzustellen. Die permanent greifbare Tempelmetaphorik im Text, die die Stadt mit dem Tempel und den Tempel mit der Stadt bildhaft verschmelzen lässt, kann von daher als ein weiteres Indiz für die latent in Offb 21,9–22,5 mitschwingende Schöpfungsthematik wahrgenommen werden.²⁴

23 Vgl. dazu auch GEORGI 1980 [Anm. 13], 351–372.

24 Auf schöpfungstheologische Aspekte der Heiligtumskonzeption, die Relation zwischen Weltschöpfung und Heiligtumsbau und kosmologische Implikationen des Tempels als ein religiöses Symbolsystem, insbesondere mit Blick auf den Jerusalemer Tempel macht Bernd Janowski in zahlreichen Studien aufmerksam; vgl. JANOWSKI, Bernd: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5 (1990) 37–69; JANOWSKI, Bernd: Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: KEEL, Othmar / ZENGER, Erich (Hg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, Freiburg i. Br.: Herder 2002 (= Quaestiones Disputatae 191), 24–68 (vgl. außerdem auch die Beiträge von U. Berges und S. Schroer in diesem Band). Zu analogen Vorstellungen in der Umwelt Israels vgl. JANOWSKI, Bernd: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: JANOWSKI, Bernd / EGO,

4. Gottes heilige Stadt als ein endzeitliches Paradies (Offb 22,1–2)

Mit Offb 22,1–2 tritt im abschließenden Visionsabschnitt noch einmal ein neuer Motivkomplex in den Blick, der erneut auch schöpfungsspezifische Komponenten in das Bild des himmlischen Jerusalems einträgt. Zusätzlich zur Tempelmetaphorik und zusätzlich zur Identifizierung der Stadt als endzeitliches Gottesvolk klingt dort nun das Motiv des Paradieses an. Gottes heilige Stadt erhält in den beiden Versen paradiesische Züge zugeschrieben, ja erscheint geradezu als endzeitliches, die Urzeit überbietendes Paradies.²⁵

Maßgeblich dafür ist zum einen der Hinweis auf den „Strom des Wassers des Lebens“, der vom Thron Gottes und des Lammes ausgeht (Offb 22,1) und zuallererst an jenen Strom in Gen 2,10–14 erinnert, der den Garten Eden bewässert und den Paradiesgarten zum Quellort der vier Weltströme macht, dann aber auch auf die Tempelquelle aus der Vision von Ez 47,1–12 (vgl. Sach 14,8; Ps 46,5) anspielt. Maßgeblich dafür ist zum anderen die Rede vom „Holz des Lebens“ an den beiden Ufern dieses Stromes²⁶ (Offb 22,2; vgl. 2,7; 22,14.19), die mit der wohl bewusst gewählten, kollektiv verstandenen Singularform an den Baum des Lebens im Paradies denken lässt (Gen 2,9f.; 3,22) und diese Vorstellung mit dem Bild von den fruchttragenden Bäumen an den Ufern der Tempelquelle in Ez 47,12 verknüpft. In Offb 2,7 ist denn auch der Ort, an dem der Baum des Lebens steht, ausdrücklich als „das Paradies Gottes“ identifiziert. Analog zu altorientalischen Vorbildern ist der Paradiesgarten Modell des geordneten Kosmos und Mittelpunkt der Welt. Entsprechende Vorstellungen konnten schon im Alten Testamente und im Frühjudentum auf den Jerusalemer Tempel ebenso wie insgesamt auf die Stadt Jerusalem projiziert werden.²⁷ Wenn das in Offb 22,1–2 auch für das himmlische Jerusalem der Fall ist, sind umso deutlicher auch hier wieder die Spezifika dieses endzeitlichen Paradieses anzumerken.

Der Strom im himmlischen Jerusalem hat seinen Ursprung direkt in der durch den Thron symbolisierten, mächtvollen Gegenwart Gottes und des Lammes (Offb 22,1), an dem Ort also, der anstelle des Tempels der entscheidende Ort der Gewährung und der Erfahrung von Leben und Heil ist. Das Wasser selbst ist „Wasser des Lebens“ und zudem beschrieben als „klar wie Kristall“. Es ist Wasser von einer ganz außerordentlichen Qualität und es ist – wie der Bezug zu Offb 21,6 am Beginn der Vision deutlich macht – Wasser, das jedem und jeder geschenkweise zuteilwerden kann. Ist in Offb 21,6 noch von einer Quelle die Rede, so handelt es sich jetzt um

Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen: Mohr Siebeck 2001 (= Forschungen zum Alten Testamente 32), 229–260.

25 Vgl. dazu z. B. WICK, Peter: Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: BENDEMANN, Reinhard von / TIWALD, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt, Stuttgart: Kohlhammer 2012 (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testamente 198), 238–250, 240–242, der Aspekte von Kontinuität und Diskontinuität im Zuge der Integration des Gartens in die Stadt benennt.

26 Die Ortsangaben in Offb 22,2 lassen sich nicht ohne Schwierigkeiten in ein konkret vorstellbares, stimmiges Gesamtbild auflösen.

27 Vgl. dazu z. B. JANOWSKI 2002 [Anm. 24], 42–57.

einen strömenden Fluss. Gott und das Lamm – so vermittelt das Bild – sind den Bewohnern der Stadt Lebensquelle im Überfluss.

Der Aspekt der überströmenden, schier endlos ausreichenden Fülle begegnet dann auch beim Holz des Lebens: Nicht ein einzelner Baum, sondern Bäume an beiden Ufern des Flusses geben Früchte zur Nahrung. Nicht nur einmal im Jahr, sondern zwölfmal, Monat für Monat, tragen sie Frucht für das Gottesvolk. Selbst den Blättern an diesem Lebensholz kommt eine entsprechend positive Funktion zu: sie dienen zur Heilung der Völker. Als Ort der Lebensfülle und besonderer Lebensqualität kann das dieserart umschriebene Paradies eine umfassende, uneingeschränkte und universale Wirkung entfalten.

Dass die Beschreibung paradiesischer Zustände fokussiert ist auf so elementare Größen des Lebens wie Wasser und Früchte von Bäumen, hat unmittelbar seinen Grund in der gezielten Bezugnahme auf die beiden genannten Paradiesmotive der Schöpfungserzählung. Anders als in der prophetischen Festmahlverheißung von Jes 25,6–8 – der Text wird immerhin in Offb 21,3 angespielt – ist deshalb auch nicht von fetten, markigen Speisen oder von erlesenen, alten Weinen die Rede. Derart üppige Gaumenfreuden bleiben unerwähnt; vielleicht auch, weil in der Johannesoffenbarung längst vor der großen Schlussvision das Trinken von Wein und das Essen von Fleisch einen negativen Beigeschmack haben und ausschließlich im Zusammenhang mit der Hure Babylon und der Vernichtung von gottfeindlichen Mächten begegnen (vgl. Offb 14,8; 17,2; 18,3 bzw. Offb 17,16; 19,18,21). Jedenfalls aber ist auch für die Urzeit laut Gen 1,29 nur von vegetarischer Nahrung für die Menschen die Rede (vgl. dann aber Gen 9,3). Unter Hervorhebung übergroßer Fülle und besonderer Qualität und dennoch ganz nüchtern ist für das himmlische Jerusalem nichts weniger als die Stellung primärer Lebensbedürfnisse in Aussicht gestellt. Wer das Elementarste nicht oder nur in unzureichendem Maße hat, kann das Verheißungsvolle gerade dieser paradiesischen Hoffnungsbilder wohl erst so richtig ermessen.

Der intertextuelle Verweis auf das Paradies lässt in der Folge auch andere Aussagen im Rahmen der Beschreibung des himmlischen Jerusalems neu im Licht der Schöpfungserzählung wahrnehmen. Der Hinweis darauf etwa, dass kein Fluch mehr sein wird (Offb 22,3) und Leiden und Tod der Vergangenheit angehören (Offb 21,4), kann so als Gegenentwurf zu den Folgen der Übertretung des Gottesgebots in Gen 3 gelesen werden. Im dezidierten Ausschluss all jener, die sich mit ihrem negativen Verhalten gegen Gott und Christus stellen (Offb 21,8,27), klingt dann vielleicht auch die Vertreibung des Menschenpaares aus dem Paradies nach (Gen 3,23f.). Und die Verheißung immerwährender königlicher Herrschaft (Offb 22,5) ruft vor diesem spezifischen Hintergrund wohl den Herrschaftsauftrag Gottes an den Menschen, an Mann und Frau, in Gen 1,28 ebenso in Erinnerung wie das gegenläufige Bild des entsprechend angedrohten defizitären Umgangs miteinander in Gen 3,16.

5. Resümee

Die finale Vision von einem neuen Himmel und einer neuen Erde und dem neuen, von Gott aus dem Himmel herabkommenden Jerusalem in Offb 21,1–22,5 beschreibt in eindrücklichen Bildern und Verheißungen die Wirklichkeit der Heilsvollendung und ihre einzigartige, alles übersteigende Qualität. Die facettenreich ausgestaltete Symbolik erweist sich dabei durchaus als vielschichtig. Der Text inszeniert nicht etwa nur eine symbolische Größe, sondern deren gleich mehrere. Symbole freilich, die ihrerseits eng miteinander verknüpft sind, einander überlagern und im Verlauf der Schilderung zunehmend ineinander verschwimmen. Je nach Gewichtung und Perspektive eröffnen sich so je unterschiedliche Konturen jener einen, zentralen Wirklichkeit, um deren möglichst konkrete Veranschaulichung es in der großen Schlussvision der Johannesoffenbarung geht. Stadt, Tempel und neue Schöpfung, Gottesvolk, Frau und Braut, Paradies und neues Jerusalem stehen je für sich und stehen gemeinsam für die vollendete Heilsgemeinde der glaubenstreuen Christinnen und Christen in der innigen Gemeinschaft mit Gott und mit Christus. Alttestamentliche Texte und Traditionen werden dabei auf allen Ebenen breit eingespielt und kreativ weiterentwickelt und tragen maßgeblich zur Konturierung dieser Wirklichkeit bei. So erhellt nicht zuletzt auch die durchgehend manifeste Schöpfungsthematik charakteristische Aspekte der im Text so reichhaltig imaginierten Hoffnungsgröße und stärkt die Adressatinnen und Adressaten im Vertrauen auf ihre unweigerliche und umfassende Realisierung durch Gott, den allmächtigen Schöpfer.

Literatur

- GEORGI, Dieter:** Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22, in: LÜHRMANN, Dieter / STRECKER, Georg (Hg.): Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 1980, 351–372.
- GIESEN, Heinz:** Die Offenbarung des Johannes, Regensburg: Friedrich Pustet 1997 (= Regensburger Neues Testament).
- HUBER, Konrad:** Offb 21,1–22,5. Einführende Beobachtungen zu Struktur und Inhalt des Textes, in: Protokolle zur Bibel 8 (1999) 21–39.
- HUBER, Konrad:** Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes, in: VONACH, Andreas / MESSNER, Reinhard (Hg.): Volk Gottes als Tempel, Münster: LIT 2008 (= Synagoge und Kirchen 1), 195–231.
- HUBER, Konrad:** Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminszenierung in der Narration der Johannesoffenbarung, in: Protokolle zur Bibel 26 (2017) 115–135.
- JANOWSKI, Bernd:** Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5 (1990) 37–69.
- JANOWSKI, Bernd:** Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: JANOWSKI, Bernd / EGO, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen: Mohr Siebeck 2001 (= Forschungen zum Alten Testament 32), 229–260.

- JANOWSKI, Bernd:** Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: KEEL, Othmar / ZENGER, Erich (Hg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, Freiburg i. Br.: Herder 2002 (= Quaestiones Disputatae 191), 24–68.
- KARRER, Martin:** Johannesoffenbarung. Teilband 1: Offb 1,1–5,14, Ostfildern: Patmos 2017 (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 24/1).
- ROLOFF, Jürgen:** Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5 (1990) 119–138.
- SÖLLNER, Peter:** Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum, Tübingen: Francke 1998 (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 25).
- STEPHENS, Mark B.:** Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 307).
- THÜSING, Wilhelm:** Die Vision des „Neuen Jerusalem“ (Apk 21,1–22,5) als Verheißung und Gottesverkündigung, in: THÜSING, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. von Thomas Söding, Tübingen: Mohr Siebeck 1995 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 82), 151–168.
- TILLY, Michael:** Apokalyptik, Tübingen: Francke 2012 (= Uni-Taschenbücher 3651).
- VÖGTLER, Anton:** „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ...“ (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie, in: GRÄSSER, Erich / MERK, Otto (Hg.): Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 303–333.
- WICK, Peter:** Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: BENDEMANN, Reinhart von / TIWALD, Markus (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt, Stuttgart: Kohlhammer 2012 (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198), 238–250.