

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 67 (2011)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Das "himmlische" und das "satanische" Quartett : antiethische Parallelisierungen in der Johannesapokalypse  
**Autor:** Witulski, Thomas  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877798>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Das «himmlische» und das «satanische» Quartett – Antithetische Parallelisierungen in der Johannesapokalypse

Bereits in seinem 1923 in 4. Auflage erschienenen epochalen Werk «Licht vom Osten» vertrat Adolf Deissmann die Ansicht, dass insbesondere der Verfasser der Johannesapokalypse seine Auseinandersetzung<sup>1</sup> mit dem *Imperium Romanum* und der kultisch-religiösen Kaiserverehrung betrieb, indem er Parallelen zwischen der Casesaren- und der Christusverehrung zog: «Dies ist denn tatsächlich zu beobachten: der in die Mittelmeerwelt hinaustretende Christuskult zeigt schon frühe das Bestreben, die dieser Welt geläufigen und jetzt eben auf die vergötterten Kaiser übertragenen (oder im Kaiserkult vielleicht auch neu geschaffenen Kultworte) für Christus zu reservieren. So entsteht ein polemischer Parallelismus zwischen Kaiserkult und Christuskult, der auch da empfunden wird, wo die vom Christuskult bereits mitgebrachten Urworte aus den Schatzkammern der Septuagintabibel und des Evangeliums mit ähnlich- oder gleichklingenden solennen Begriffen des Kaiserkultes zusammentreffen»<sup>2</sup>. Dieser von Deißmann formulierte Ansatz ist in neuerer Zeit u.a. durch die Forschungen von E. Stauffer, R. Bauckham, D.E. Aune und P. Barnett ausgebaut und für die Interpretation des letzten Buches des neutestamentlichen Kanon fruchtbar gemacht worden<sup>3</sup>. Allerdings standen in diesen Untersuchungen in erster Linie die Parallelen zwischen der kultisch-religiösen Kaiser- und der Christusverehrung im Fokus des Interesses; hier konnte gezeigt werden, dass «the author of the Apocalypse was thoroughly convinced that the claims of Ceasar were antithetical to those of Christ»<sup>4</sup>. Später und ergänzend dazu

<sup>1</sup> Zum Begriff der Polemik als einer «Methode der Auseinandersetzung» vgl. H. Stauffer: Art. «Polemik», *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 6, Darmstadt 2003 1403–1415 (1403).

<sup>2</sup> A. Deissmann: *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923, 290f.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu: P. Barnett: *Polemical Parallelism: Some further Reflections on the Apocalypse*, *JSNT* 35 (1989), 111–120.

<sup>4</sup> D.E. Aune: *The Influence of Roman Imperial Cult Ceremonial on the Apocalypse of John*, *BR* 38 (1983) 5–26 (5).

wurde der Nachweis polemischer Parallelitäten dann etwa auf den falschen Propheten, die dritte Figur der himmlischen Trinität<sup>5</sup>, ausgedehnt. Nur selten in den Blick geriet bisher jedoch eine zwar nicht im Zentrum der Darstellung der Apk stehende, aber dennoch keineswegs unwichtige<sup>6</sup> Figur, nämlich der in Apk 10,1ff. auftretende ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός, dessen Erscheinung die in Apk 11; 12ff.<sup>7</sup> beschriebenen Ereignisse einleitet. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung soll zunächst gezeigt werden, dass der Apokalyptiker die Beschreibung dieses ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός bewusst als «polemical parallelism» zu der Figur des Sonnengottes Helios, der in der Antike u.a. in der zu den sieben Weltwundern<sup>8</sup> gerechneten Figur des Koloss von Rhodos Gestalt gewann<sup>9</sup>, konstruiert hat. Mit dem Aufweis dieser bewussten Parallelisierung wäre u.U. zugleich ein weiteres Indiz zugunsten der Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit Hadrians, präziser in die Jahre zwischen 132 und 135 n.Chr.<sup>10</sup>, gewonnen, da mit Grund anzunehmen ist, dass eben dieser Kaiser, wie noch zu zeigen sein wird, offensichtlich für die Wiederherstellung dieser zu seiner Zeit zerstört darniederliegenden Monumentalstatue sorgte.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in Barnett: Political Parallelism (Anm. 3), 111ff.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu H. Giesen: Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997; der angesichts der äusseren Erscheinung dieses ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός feststellt: «Seine äußere Erscheinung unterstreicht seine herausragende Stellung: Ihm kommen göttliche Attribute zu», und 230f.: «Kein anderer Engel in der Offb hat so viele göttliche Züge wie der starke Engel in 10,1».

<sup>7</sup> Zur zentralen Bedeutung von Apk 12 – 14 für die Darstellung der Apk insgesamt vgl. etwa U.B. Müller: Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg <sup>2</sup>1995, 33: «Kap. 12–14 bilden die dramatische Mitte innerhalb der Visionsberichte des apokalyptischen Hauptteils der Offb».

<sup>8</sup> Vgl. hierzu ausführlich J. Berndt, in: W. Hoepfner: Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios. Neue Forschungen zu einem der sieben Weltwunder, Mainz 2003, 103f.

<sup>9</sup> Dass es sich bei der Figur des Kolosses von Rhodos um eine Darstellung des Gottes Helios handelt, bestätigt neben anderen Quellen auch C. Plinius Secundus, *naturalis historia* XXXIV 41; vgl. zu weiteren Quellen zum Koloss von Rhodos u. 304ff.

<sup>10</sup> Vgl. dazu grundlegend T. Witulski: Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007, 346ff.

## I. Der in Apk 10,1–11 auftretende ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός

### I.1. Das äussere Erscheinungsbild des Engels (Apk 10,1–6)

In Apk 10,1 sieht der Apokalyptiker einen mit einer Wolke bekleideten ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός vom Himmel herabsteigen; über seinem Haupt befindet sich eine ἴρις, sein Angesicht gleicht der Sonne, seine Füsse Säulen von Feuer (Apk 10,1b). In seiner Hand hält er ein aufgeschlagenes βιβλαρίδιον (Apk 10,2a), seinen rechten Fuss setzt er auf das Meer, seinen linken auf das Land (Apk 10,2b). Im Rahmen der Ausrichtung seines Auftrags hebt er seine rechte Hand zum Himmel (Apk 10,5), um zu schwören (Apk 10,6a), dass die Vollendung des Geheimnisses Gottes unmittelbar bevorsteht (Apk 11,6bf).

Die über dem Haupt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός befindliche ἴρις wird insbesondere unter Verweis auf Ez 1,28 weitgehend als Regenbogen gedeutet<sup>11</sup>. Dieser Interpretation widerraten jedoch zwei Beobachtungen: (a) Zunächst ist in Ez 1,28 mit dem Terminus τόξον ein anderer Begriff gewählt als in Apk 10,1. Da der Apokalyptiker aber an anderer Stelle, etwa in Apk 11,1 und 21,15<sup>12</sup>, durchaus auf ezechielische Begriffe zurückgreift, wenn er den offensichtlich gleichen Gegenstand oder den gleichen Vorgang bezeichnen will, muss im Blick auf die Deutung des Begriffs ἴρις in Apk 10,1 davon ausgegangen werden, dass dieser hier gerade nicht im Sinne von «Regenbogen» zu verstehen ist<sup>13</sup>. (b) In Apk 4,3, der zweiten Belegstelle für den Begriff ἴρις in der Apk, wird mit diesem ein offensichtlich um den Thron Gottes herumreichender Bogen beschrieben. Sowohl die Farbgebung dieser ἴρις – sie sieht aus wie ein Smaragd, schimmert also grünlich und eben nicht, wie ein Regenbogen, mehrfarbig<sup>14</sup> – als auch die Positionierung – rund um den Thron Gottes herum

<sup>11</sup> Vgl. hierzu neben anderen W. Bousset: Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1906, 308; Giesen: Offenbarung des Johannes (Anm. 6), 230.

<sup>12</sup> Vgl. zu diesen beiden Belegstellen T. Witulski, Apk 11,1f. und die (Neu-)Gründung Jerusalems durch Kaiser Hadrian (im Erscheinen).

<sup>13</sup> P. Prigent: Commentary on the Apocalypse of St. John, Tübingen 2001, 226, weist darauf hin, dass der Begriff ἴρις in der LXX niemals im Sinne von «Regenbogen» verwendet wird.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu instruktiv A. Satake: Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 195, Anm. 9; ähnlich R.H. Charles: A Critical and Exegetical Commentary on The Revelation of St. John, Vol. I.II (ICC), Edinburgh 1950, 115, der im Blick auf Apk 4,3 von einem Halo oder einem Nimbus redet.



und eben nicht, wie in Ez 1,28LXX, ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέρᾳ ὑετοῦ – sprechen dafür, dass dieser Terminus hier nicht im Sinne eines Regenbogens, sondern im Sinne eines «bright-coloured circle surrounding another body»<sup>15</sup> bzw. eines Halo zu fassen ist<sup>16</sup>. Damit ist aber die Frage nach der Erklärung des gleichen Begriffs in Apk 10,1 eben in diesem Sinne vorentschieden<sup>17</sup>.

### *I.2. Motivgeschichtliche Parallelen*

Im Rahmen der Versuche, die einzelnen Merkmale bzw. Motive des äusseren Erscheinungsbildes des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός motivgeschichtlich nachzuweisen und herzuleiten, verweisen zahlreiche Exegeten im Blick auf die Wolke, die den Engel umgibt, einerseits auf die zahlreichen alttestamentlichen Belege für das Kommen Gottes in oder auf einer Wolke<sup>18</sup>, andererseits auf Dan 7,13 als den einzigen alttestamentlichen Beleg, der das Motiv der Wolke und des Kommens in oder mit einer Wolke nicht mit der Gestalt Gottes, sondern mit einer anderen Figur, nämlich der des Menschensohnes, verknüpft<sup>19</sup>. Allerdings wird in keinem der zahlreichen alttestamentlichen Belege die entsprechende Wolke, so wie hier in Apk 10,1, als Kleidungsstück<sup>20</sup> Gottes bzw. des Menschensohnes bezeichnet<sup>21</sup>; dies scheint ein erster Hinweis dafür zu sein, dass der Apokalyp-

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Übersetzung H.G. Liddell/R. Scott: A Greek-English Lexicon (With a Supplement ed. by E.A. Barber), Oxford 1968, Nachdruck 1977, s.v. ἶρις, 836.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu auch die Übersetzung bei D.E. Aune: Revelation 6–16 (WBC 52 B), Nashville (TN) 1998, 557.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu neben anderen Bousset: Offenbarung Johannis (Anm. 11), 308, der auf die Apk 10,1 begegnende Verwendung des Terminus ἶρις mit dem bestimmten Artikel hinweist und folgert: «Die Iris ... ist schon oben einmal als Attribut des thronenden Weltrichters erwähnt ([Apk] 4,3)»; ähnlich hier G.K. Beale: The Book of Revelation, A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids/Carlisle (Cumbria) 1999, 524: «Consequently, the rainbow of 4:3 is now applied to the heavenly being of 10:1».

<sup>18</sup> Vgl. hierzu die Belege bei Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 525f.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 523.

<sup>20</sup> Die recht zahlreichen Belege für das Verbum περιβάλλω in der Apk (vgl. hierzu F.W. Moulton/A.S. Geden: A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1980, 795) nötigen den Begriff hier im Sinne von «bekleiden, ankleiden» zu verstehen.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 7), 200, der im vorliegen-

tiker bei der Darstellung des äusseren Erscheinungsbildes des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zumindest auch auf andere als auf alttestamentliche<sup>22</sup> bzw. frühjüdische Traditionen zurückgegriffen bzw. Motive der alttestamentlichen, frühjüdischen oder auch urchristlichen Tradition neu- und umgestaltet hat.

Als motivgeschichtlicher Nachweis für die ἴρις über dem Haupt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός<sup>23</sup> werden in der Forschung hauptsächlich und mit grosser Regelmässigkeit Ez 1,26–28LXX und die dortige Darstellung des auf dem Thronwagen Sitzenden, insbesondere die Ausführungen in Ez 1,28 angeführt<sup>24</sup>. Die deutlichen inhaltlichen Differenzen zwischen den Einlassungen des alttestamentlichen Propheten und dem in Apk 10,1 zur ἴρις des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός Ausgeführten lassen jedoch erkennen, dass dieser Hinweis motivgeschichtlich kaum verfangen kann: (a) Während sich nach Apk 10,1 die

den Zusammenhang auf Ps 104,3 und Dan 7,13 verweist, dann aber feststellt: «Allerdings liegt hier nur ein loser Anklang vor». Dies gilt aber insbesondere auch im Blick auf Apk 1,7; hier verweist der Apokalyptiker auf das (Wieder-)Kommen Christi und er führt aus: Ἴδου ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, wobei die Wolken aber eben nicht als Kleidungsstück dargestellt werden. Mit Recht stellt daher E. Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen 1953, 84 fest: «So oft die Wolke auch als Form der Theophanie im AT erwähnt wird, so eigenartig ist die Vorstellung, dass die Wolke das «Kleid» des Engels sei»; inwieweit die von Lohmeyer anstelle der alttestamentlichen Stellen in Anschlag gebrachten Parallelen aus mandäischen Texten motivgeschichtliche Quellen für Apk 10,1 darstellen können, muss schon aus Gründen der Datierung mehr als fraglich bleiben, zumal die angeführten Belege Ginzā 48,2f.; 29,33f. erhebliche Differenzen zu Apk 10,1 erkennen lassen. Noch abwegiger ist der von H. Kraft: Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974, 147 in diesem Zusammenhang diskutierte Vorschlag, das Motiv mit den Ausführungen in I Kor 10,1 in Verbindung zu bringen.

<sup>22</sup> Der einzige Beleg in der LXX für die gemeinsame Verwendung des Substantivs νεφέλη und des Verbums περιβάλλω findet sich in Ps 146,8LXX: τῷ περιβάλλοντι τὸν οὐρανὸν ἐν νεφέλαις; Gott wird hier als jemand beschrieben, der den Himmel mit Wolken bedeckt.

<sup>23</sup> Nach Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 523, spricht neben anderem auch dieses Charakteristikum des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός dafür, in ihm ein «divine being» zu sehen.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu etwa Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 523, der davon spricht, dass Ez 1,26–28 «especially near in thought» zu diesem Charakteristikum des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός ist.

ἵρις des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός an, über oder um dessen Haupt befindet, wird der Ez 1,28LXX beschriebene τόξον an seinem nachgerade natürlichen Ort, nämlich ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέρᾳ ὑετοῦ lokalisiert<sup>25</sup>. (b) Während in Apk 10,1 die ἵρις des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός als solche im Zentrum des Darstellungsinteresses steht, wird in Ez 1,28 der Satz ὡς ὄρασις τόξου ὅταν ᾗ ἐν νεφέλῃ ἐν ἡμέρᾳ ὑετοῦ dazu verwendet, den Glanz um den Thronwagen und die auf diesem sitzende Person herum in einem Vergleich anschaulich zu beschreiben. (c) Während der Apokalyptiker in Apk 10,1 den Terminus ἵρις verwendet und damit offensichtlich ein Halo bezeichnen will, begegnet in Ez 1,28 der Begriff τόξον im Sinne von «Regenbogen»<sup>26</sup>. Diese Differenzen zwischen Apk 10,1 und Ez 1,28LXX lassen eine motivgeschichtliche Abhängigkeit des einen Belegs vom anderen mehr als unwahrscheinlich erscheinen. Im Blick auf die ἵρις des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός steht somit zu vermuten, dass der Apokalyptiker in seiner Darstellung hier andere als die gängigerweise vermuteten alttestamentlichen oder frühjüdischen Traditionen verarbeitet hat.

Über Ez 1,26–28LXX hinaus verweisen etwa U.B. Müller und H. Giesen im Blick auf die motivgeschichtliche Herleitung des Motivs der ἵρις über dem Haupt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός noch auf Gen 9,13f.<sup>27</sup>, einen Beleg, der allerdings aus ähnlichen Erwägungen noch weniger als Ez 1,26–28LXX als motivgeschichtliche Quelle für Apk 10,1 in Frage kommen kann. Gleiches gilt für den u.a. von H. Giesen<sup>28</sup> angeführten Beleg ApkAbr 11,2; hier wird ein Engel beschrieben, der eine Kopfbedeckung trägt, die einem Regenbogen<sup>29</sup> ähnelt. Da der Terminus ἵρις Apk 10,1 kaum im Sinne eines Regenbogens interpretiert werden kann, lassen sich, unabhängig von der ausserordentlich umstrittenen Frage der Datierung dieser frühjüdischen Schrift<sup>30</sup>, die entsprechenden Aus-

<sup>25</sup> Vgl. hierzu o. 291f.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu o. 291.

<sup>27</sup> Vgl. Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 7), 200 und Giesen: Offenbarung des Johannes (Anm. 17), 230.

<sup>28</sup> Vgl. Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 7), 230.

<sup>29</sup> «Sein Leib hatte das Aussehen des Saphirs, und sein Antlitz war wie Chrysolith, und das Haar seines Hauptes glich dem Schnee, und der Turban auf seinem Haupte hatte das Aussehen des Regenbogens»; Text nach B. Philonenko-Sayar/M. Philonenko: Die Apokalypse Abrahams (JSRZ V 5), Gütersloh 1982, 432.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu nur R. Rubinkiewicz: Apocalypse of Abraham (OTP 1), London 1983

führungen von ApkAbr 11,2 nicht als motivgeschichtliche Quelle für Apk 10,1 wahrscheinlich machen.

Der Vergleich des Angesichts des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit der Sonne scheint ein zumindest in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften offensichtlich verbreitetes Motiv darzustellen, das im Rahmen von Theophanieschilderungen, von Beschreibungen der ins Eschaton eingezogenen Gerechten und von Darstellungen der Konsequenzen von Erfahrungen der Anwesenheit und Gegenwart Gottes begegnet<sup>31</sup>; auch der Apokalyptiker verwendet dieses Motiv ausser in Apk 10,1 noch in Apk 1,16, um das Angesicht des in Apk 1,10 auftretenden Menschensohnähnlichen zu beschreiben: καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. Auffällig ist freilich, dass in Apk 10,1 das Angesicht des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός unmittelbar mit der Sonne verglichen wird, wohingegen in Apk 1,16 der Vergleichspunkt zwischen dem Angesicht des Menschensohnähnlichen und der Sonne darin besteht, dass beide in ähnlicher bzw. gleicher Weise strahlen. Ohne diese Differenz über Gebühr exegetisch belasten zu können oder zu wollen, lässt sich die Annahme kaum umgehen, dass der Apokalyptiker hier in Apk 10,1 die Parallelität zwischen dem Angesicht des Engels und der Sonne erheblich unmittelbarer und letzten Endes auch umfassender beschreiben wollte als die in Apk 1,16 explizierte zwischen der Sonne und dem Menschensohnähnlichen.

Werden die anderen in der exegetischen Literatur zum Motiv des sonnen-gleichen Glänzens oder Strahlens des Angesichts einer Person angeführten Parallelen durchgemustert, so ergibt sich folgendes Bild: In den übrigen Fällen werden weitestgehend, wie in Apk 1,16 und auch Mt 17,2, der einzigen wei-

681–705 (683): «It is commonly held that our pseudepigraphon was composed at the end of the first century A.D. No decisive argument, however, has been given in support of this date». Sicher scheint nur zu sein, dass die ApkAbr nach 70 n.Chr. verfasst worden ist.

<sup>31</sup> So etwa Aune: Revelation (Anm. 16), 557: «Comparing the face to the sun is a metaphor used in theophanies ..., and to describe the transformed appearance of the righteous in the eschaton ... or as a result of their experience of the presence of God»; dort auch weiteres Belegmaterial.

teren neutestamentlichen Belegstelle<sup>32</sup> für dieses Motiv<sup>33</sup>, das entsprechende Angesicht und die Sonne im Blick auf ihr Leuchten, Strahlen oder Glänzen parallelisiert; dies gilt etwa für ApkZeph<sup>34</sup> 6,11; IV Esr<sup>35</sup> 7,97.125, sl Hen<sup>36</sup> 1,5 (Rec. A); 19,1 (Rec. J) und ApkPaul<sup>37</sup> 12. Daraus ist zweierlei zu folgern: (a) Die wenigen Belege für das Motiv eines unmittelbaren und umfassenden Vergleiches des Angesichts einer Person mit der Sonne, so wie es in Apk 10,1 vorliegt, stammen aus gänzlich verschiedenen Zeiten und sind unterschiedlichster Provenienz. (b) Dieses Motiv findet sich in dieser expliziten Weise weder in der

<sup>32</sup> Der Verweis auf II Kor 3,7 (vgl. hierzu Aune: *Revelation* [Anm. 16], 558) trägt hier nichts aus, da Paulus an dieser Stelle zwar von der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  auf dem Angesicht des Mose (vgl. hierzu etwa R. Bultmann: *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK Sonderband], Göttingen <sup>2</sup>1987, 83), nicht aber von der Sonne spricht. Ähnliches gilt im Blick auf Mt 13,43; hier geht es um das Leuchten der Gerechten, nicht aber um das Leuchten oder Glänzen ihres Angesichtes. W. Wiefel: *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1), Leipzig 1998, 260, führt im Blick auf diesen Beleg aus: «Das sonnengleiche Strahlen ist Ausdruck einer verklärten Leiblichkeit».

<sup>33</sup> Nach Wiefel: *Evangelium* (Anm. 32), 309 entspricht «der der Sonne vergleichbare Glanz des Angesichts ... der Schilderung des Mose Ex 24,29».

<sup>34</sup> G.S. Oegema, *Apokalypsen*, in: H. Lichtenberger / G. Oegema (Hg.): *Supplementa. Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, (JSHRZ VI 1,5), Gütersloh 2001, 183 hält mit Verweis auf Diebner «eine Datierung der Endredaktion [von ApkZeph] vor dem Ende des 2. Jh.s n.Chr.» für «unwahrscheinlich»; als Entstehungsort nimmt er Ägypten an (183f.). Damit fällt die ApkZeph als motivgeschichtliche Quelle für die neutestamentliche Apk mit grosser Wahrscheinlichkeit aus, auch wenn «einzelne Teile ... auf ältere Traditionen zurückgehen» (183) können.

<sup>35</sup> Oegema: *Apokalypsen* (Anm. 34), 98 datiert IV Esr um 100 n.Chr. und nimmt als Entstehungsort Rom oder Palästina an. B.M. Metzger: *The Fourth Book of Ezra* (OPT 1), London 1983, 517–559 (526) votiert im Blick auf die Endredaktion von IV Esr für die Zeit um 120 n.Chr. und geht von der Abfassung der Schrift in Palästina aus.

<sup>36</sup> C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V), Gütersloh 1995, 781–1040 (812f.), datiert diese Schrift in die Zeit zwischen der Zeitenwende und 70 n.Chr.

<sup>37</sup> H. Duensing/A. de Santos Otero: *Apokalypse des Paulus*, in: W. Schneemelcher (Hg.): *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen <sup>6</sup>1997, 644ff. machen im Blick auf die Entstehungszeit dieser Apokalypse keine Aussage; in jedem Falle ist sie jedoch später als die neutestamentliche Apk entstanden und kommt somit, wie ApkZeph, als motivgeschichtliche Quelle für jene nicht in Frage.

frühchristlichen noch in der frühjüdischen Literatur, was die Frage evoziert, aus welchen Quellen der Apokalyptiker bei der Beschreibung dieses Elements des Erscheinungsbildes des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός geschöpft hat.

Andere in der Literatur im Rahmen der Diskussion dieses Motivs angeführte Belege wie etwa ApkPetr<sup>38</sup> 1; TestAbr<sup>39</sup> 7,3f.; 12,5; 16,6 (Rec. A) bieten anscheinend zwar eine Apk 10,1 entsprechende unmittelbare und umfassendere Parallelisierung. Allerdings wird in diesen Parallelen nicht nur das Angesicht, sondern, ähnlich wie in Mt 13,43<sup>40</sup>, die hier jeweils auftretende Gestalt in ihrer Gesamtheit mit der Sonne in Beziehung gesetzt.

Das Motiv der πόδες ὡς στῦλοι πυρός wird in der exegetischen Literatur häufig als eine Anspielung auf Ex 13,21 und die dort erwähnte Wolken- und Feuersäule gedeutet<sup>41</sup>. Darüber hinaus fallen nach 1Hen<sup>42</sup> 18,11; 21,7, offensichtlich im Rahmen eines göttlichen Strafgerichts, Feuersäulen in einen tiefen Abgrund<sup>43</sup>; der Tragiker Ezechiel<sup>44</sup> beschreibt eine feurige Säule als ein dem

<sup>38</sup> Nach C.D.G. Müller: Offenbarung des Petrus, in: W. Schneemelcher (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen <sup>6</sup>1997, 562–578 (564) ist diese Schrift um 135 n.Chr. zu datieren, also zeitgleich mit der Apk entstanden; in ApkPetr 1 führt Christus selbst aus, dass er in seiner Herrlichkeit kommen und «siebenmal so hell wie die Sonne leuchte[n]» (567) werde. Im Unterschied zu Apk 10,1 wird hier die ganze Gestalt Christi mit der Sonne in Beziehung gesetzt.

<sup>39</sup> E.P. Sanders: Testament of Abraham, (OTP 1) London 1983 871–902 (875), datiert die Abfassung des TestAbr um 100 n.Chr. «plus or minus twenty-five years»; als Abfassungsort nimmt er, hier im Unterschied zu anderen Forschern, die die Entstehung dieser Schrift in Palästina vertreten, Ägypten an (875). Im Blick auf die Abfassung der wohl erweiterten Rezension A ähnlich E. Janssen: Testament Abrahams (JSRHZ III 2), Gütersloh <sup>2</sup>1980, 193–256 (200), mit Verweis auf F. Schmidt.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu o. 294, Anm. 32.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu etwa Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 558, der darüber hinaus noch auf Weish 18,3 und Sib III 250f. verweist, zwei Belege, in denen Ex 13,21 aufgenommen wird.

<sup>42</sup> S. Uhlig: Das äthiopische Henochbuch (JSRHZ V), Gütersloh 1984, 461–780 (494), datiert das «Buch der Wächter», das die Kapitel 1–36 umfasst, in die Zeit zwischen dem Ende des 3. und der Mitte des 2. Jh. v.Chr.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 558.

<sup>44</sup> Nach E. Vogt: Tragiker Ezechiel (JSRHZ IV 3), Gütersloh 1983, 113–133 (117), ist die Entstehung dieses Werkes zwischen der zweiten Hälfte des 3. und den



Mose gegebenes Zeichen (Exagoge, 247)<sup>45</sup>. Diese Übersicht lässt deutlich werden: Das Motiv der feurigen oder wie Feuer brennenden Säule ist in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur durchaus belegt, allerdings nicht in Verbindung mit der Figur bzw. den Füßen einer Gestalt oder eines Engels. Auch das Motiv der πόδες ὡς στῦλοι πυρός, das sich zudem durchaus charakteristisch von der Beschreibung der Füße des Menschensohnähnlichen in Apk 1,15, die des näheren als ὅμοιοι χαλκολιββάω ὡς ἐν καμίνω πεπυρωμένης beschrieben werden, unterscheidet<sup>46</sup>, scheint sich also einer von ihm augenscheinlich für notwendig befundenen kreativen Neuschöpfung des Apokalyptikers zu verdanken, wobei dessen konkretes Motiv dafür noch zu suchen bleibt.

In doppelter Hinsicht gleiches gilt für die in Apk 10,2b vorliegende Beschreibung der Fussstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός<sup>47</sup>; dieser setzt seinen rechten Fuss auf das Meer, seinen linken auf das Land. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass die Kombination der Begriffe θαλάσσα und γῆ insbesondere auch im Alten Testament zur Beschreibung der «universal sovereignty»<sup>48</sup> oder auch der körperlichen Grösse<sup>49</sup> der entsprechenden Gestalt, hier natürlich vor allem Gottes, häufig begegnet<sup>50</sup>; für die für Apk 10,2b charakteristische Ausgestaltung des entsprechenden Motivs aber finden sich keine direkten weiteren Belege<sup>51</sup>.

Anfang des 1. Jh. v.Chr. zu setzen.

<sup>45</sup> So wiederum Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 558

<sup>46</sup> Vgl. hierzu o. 295.

<sup>47</sup> Vgl. zum Verhältnis von Apk 1,13–15 und Apk 10,1f.5 auch u. 301. Anders hier Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 529, der das Motiv der πόδες ὡς στῦλοι πυρός sowohl mit Apk 1,15 als auch mit Apk 2,18 in Verbindung bringt. Dass Apk 1,15 und Apk 2,18 schon aufgrund ihrer terminologischen Parallelität miteinander zusammenhängen, soll hier nicht bestritten werden; gerade diese terminologische Parallelität aber fehlt im Blick auf Apk 10,2b.

<sup>48</sup> Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 529.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu etwa Lohmeyer: Offenbarung des Johannes (Anm. 21), 85; ähnlich auch Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 7), 201: «Die riesenhafte Größe des Engels wird sichtbar, wenn er seine Beine auf das Meer und das Land setzt».

<sup>50</sup> Vgl. hierzu etwa die Auflistung der Belege bei Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 529.

<sup>51</sup> Dies gilt auch im Blick auf das von Aune: Revelation 6-16 (Anm. 4), 559 erwähnte magische Amulett aus Palästina; hier werden drei göttliche Wesen als in einer grossen Furt stehend beschrieben (vgl. J. Naveh/P. Shaked, Amulets, Nr. 6, 3–7);

Anders scheint es im Blick auf die Beschreibung der Schwurhandlung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,5f. auszusehen, die vom Apokalyptiker wie folgt beschrieben wird: καὶ ὁ ἄγγελος ... ἤρην τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν εἰς τὸν οὐρανὸν (6) καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων κτλ. In der Literatur werden als Parallelen zu dieser Darstellung insbesondere zwei alttestamentliche Belege angeführt, nämlich Dtn 32,40LXX: ἄρῳ εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρά μου καὶ ὁμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου καὶ ἐρῶ κτλ. und Dan 12,7LXX: καὶ ὑψώσε τὴν δεξιάν καὶ τὴν ἀριστεράν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὤμοσε τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεὸν κτλ.<sup>52</sup> Dass zwischen den Ausführungen in Apk 10,5f. auf der einen und Dtn 32,40LXX und insbesondere Dan 12,7LXX<sup>53</sup> auf der anderen Seite durchaus sprachliche und auch inhaltliche Ähnlichkeiten bzw. Parallelitäten bestehen, ist schlechterdings nicht zu leugnen; immerhin geht es sowohl in Apk 10,5f. als auch in Dtn 32,40 und Dan 12,7 um einen Schwur, der geleistet wird, in Dan 12,7 werden darüber hinaus, ähnlich wie in Apk 10,6f. und z.T. sogar syntaktisch parallel<sup>54</sup>, Angaben zu Zeit und Dauer der Realisierung des endzeitlichen Geschichtsplanes Gottes gemacht<sup>55</sup>, der zudem jeweils als Schwurzeuge aufgerufen wird.<sup>56</sup> Freilich dür-

zu Dan 12,7 und der dort beschriebenen Stellung des ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα vgl. u. 300.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu neben anderen etwa Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 564.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu etwa Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 564, der Dan 12,7LXX als die einzige wirkliche alttestamentliche Parallele zu und Quelle für Apk 10,5 definiert: «... and this [d.h. Dan 12,7] is clearly the source of the gesture in Rev 10:5–6»; ähnlich auch Beale: Book of Revelation (Anm.17), 537, der feststellt: «Dan 12:7 is a development of Deut. 32:40, which also may be secondarily in mind here in Revelation». Noch deutlicher ist hier Charles: Revelation of St. John (Anm. 14), 262, der im Blick auf die Schwurhandlung in Apk 10,5f. feststellt: «Next we observe that the text is clearly derived from Dan. xii. 7».

<sup>54</sup> Vgl. zu den syntaktischen Parallelen zwischen Dan 12,7 und Apk 10,6 ausführlich Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 567.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 38), 202: «Im Anschluß an Dan 12,7 und unter Aufnahme der eigenen Versicherung in [Apk] 6,11 ... lässt der Verfasser den Engel erklären: Es wird keine Verzögerungsfrist geben; vielmehr wird zur Zeit der siebten Posaune das Geheimnis Gottes erfüllt sein. Dies meint den endzeitlichen Geschichtsplan Gottes, der zum Heil der Gläubigen sich bald vollendet».

<sup>56</sup> Zur Parallelität der Titulaturen Gottes in Dan 12,7 und Apk 10,6 vgl. u.a. Prigent:



fen aber auch die Unterschiede nicht übersehen werden: (a) In Dtn 32,40LXX bleibt etwa unklar, welche Hand zum Himmel erhoben wird; dies hat zur Folge, dass sich der Gestus des Hebens der Hand nicht mit Notwendigkeit auf die Schwurhandlung beziehen muss, sondern der Schwur stattdessen als eine vom Heben der Hand unabhängige Handlung τῆ δεξιᾷ interpretiert werden kann<sup>57</sup>. Hingegen sind in Apk 10,5f. das Heben der rechten Hand und der Schwur weitaus enger aufeinander bezogen und bilden letzten Endes eine Handlungseinheit<sup>58</sup>. Darüber hinaus ist in Dtn 32,40 Gott selbst derjenige, der den Schwur leistet, während in Apk 10,5f. dies ein Engel tut<sup>59</sup>. (b) Während der in Dan 12,7 Schwörende, der ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα (Dan 10,5LXX)<sup>60</sup>, die rechte und die linke Hand hebt, um seinen Schwur bei dem in Ewigkeit lebenden Gott zu leisten, hebt der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,5 zum Schwur lediglich die rechte Hand<sup>61</sup>. Darüber hinaus steht der ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα bei seinem Schwur ἐπάνω τοῦ ὕδατος τοῦ ποταμοῦ, während der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit einem Fuss auf dem Meer und dem anderen auf der Erde steht. Schliesslich: Sagt der ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα in Dan 12,7LXX das Ende in καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμισου καιροῦ verbleibt dem ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zufolge keine Zeit mehr<sup>62</sup>. Aus die-

Apocalypse of St. John (Anm. 13), 331: «Here the angel gives to God a title that takes inspiration from Dan 12:7».

<sup>57</sup> Diese Deutung hält für möglich Aune: Revelation 6-16 (Anm. 4), 564: «In the important passage in Deut 32:40, the first line of v 40 can be construed as the second part of the last line of v 39, i.e., «and no one can deliver from my hand, for I lift up my hand to heaven. I swear: As I live forever ...»».

<sup>58</sup> So etwa Müller: Offenbarung des Petrus (Anm. 38), 202: «Mit der Gebärde der Handaufhebung leitet der «starke Engel» seinen feierlichen Schwur ein».

<sup>59</sup> Vgl. im Blick auf diese Differenz, die zwischen Dtn 32,40LXX und Dan 12,7 in ähnlicher Weise vorliegt, J. Lust: For I lift up my hand to heaven and swear: Deut 32:40, in: F. García Martínez u.a. (Hg.): Studies in Deuteronomy. FS C.J. Labuschagne (VTS 53), Leiden 1994, 155–164 (163).

<sup>60</sup> Nach Müller: Offenbarung des Petrus (Anm. 38), 83 handelt es sich bei dieser Gestalt um den Engelfürsten Gabriel, wiewohl dies explizit nicht gesagt wird.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu mit Recht Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 564: «In LXX Deut 32:40 and Rev 10,5 *alone*, however, is the right hand raised as a gesture accompanying an oath».

<sup>62</sup> Vgl. zu dieser Differenz instruktiv Prigent: Apocalypse of St. John (Anm. 13), 332: «It is interesting to note in this regard the way in which the model furnished

sen Differenzen folgt: Bei der Beschreibung der Schwurhandlung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός greift der Apokalyptiker augenscheinlich zwar (wiederum) auf alttestamentliche Texte und Motive zurück, gestaltet und verknüpft diese aber in kreativer Weise neu.

Nicht zuletzt aufgrund der o. diskutierten Berührungspunkte zwischen Apk 10,5f. und Dan 12,7LXX gehen nicht wenige Exegeten davon aus, dass «John's conception of the angel is based in part on allusions to Dan 12:5–7»<sup>63</sup>; hier schwört ein in weisses Leinen gekleideter Mann, dessen äussere Erscheinung in Dan 10,5f. beschrieben wird, dass die Errettung der Erwählten des Volkes Israel in dreieinhalb Zeiten geschehen soll. Ein flüchtiger Blick auf die Beschreibung der äusseren Erscheinung dieses in weisses Leinen gekleideten Mannes zeigt jedoch bereits, dass zwischen ihr und der Darstellung der äusseren Erscheinung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,1f. erhebliche Differenzen bestehen, wohingegen der Apokalyptiker Dan 10,5f. im Rahmen seiner Beschreibung des Menschensohnähnlichen in Apk 1,13–15 aufgenommen zu haben scheint<sup>64</sup>. Damit aber scheidet die Figur des ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα als interpretatorischer Hintergrund für die Gestalt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,1f.5 im Grunde aus, da kaum plausibel erklärt werden kann, dass der Apokalyptiker die eine Gestalt aus Dan 10–12 als gemeinsame traditions- bzw. motivgeschichtliche Interpretationsgrundlage für zwei deutlich

by Dan 12 is put to use. The prophet receives the revelation that the end will come in «three and a half times» .... There is thus a delay: the time that is granted to the eschatological enemy, of whom Antiochus Epiphaneus is the incarnation. Must we understand with Charles that the length of time solemnly promised by the angel in our text also announces as a corollary the temporary domination of the Antichrist? Nothing indicates that here»; ähnlich auch Satake: Offenbarung des Johannes (Anm. 14), 256: «Das einleitende Wort des Engels ... hebt, verglichen mit Dan 12,7 ..., die dringende Nähe des Endes hervor».

<sup>63</sup> Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 556; noch deutlicher hier Beale: Book of Revelation (Anm. 17), 524: «It is implicit in v 1 and clear in vv 2–6 that the portrait of the angel in ch. 10 is modeled on the heavenly being in the vision of Daniel 10–12».

<sup>64</sup> Vgl. hierzu Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 7), 83: «Die weitere Schilderung der Gestalt [des Menschensohnähnlichen] folgt in erster Linie Dan 10,5f.»; noch deutlicher Lohmeyer: Offenbarung des Johannes (Anm. 21), 16: «Die folgende Beschreibung Christi ... ist aus der danielischen Vision c. 10 erwachsen und in fast allen Einzelheiten bestimmt».

voneinander zu unterscheidenden Figuren seines eigenen Werkes verwenden wollte: den Menschensohnähnlichen, der als der Erste, Letzte und Lebendige (Apk 1,17f.) den Apokalyptiker mit der Abfassung seines Werkes beauftragt, und den Apk 10 auftretenden ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός, dem die Attribute des Menschensohnähnlichen in keiner Weise zukommen<sup>65</sup>.

Fazit: Im Rahmen seiner Darstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός und dessen äusseren Erscheinungsbildes in Apk 10,1f.5 greift der Apokalyptiker auf Motive zurück, die – zumindest vereinzelt – auch an anderen Stellen in der alttestamentlichen, frühjüdischen oder auch urchristlichen Literatur verwendet worden sind. Allerdings übernimmt er die ihm vorliegenden Motive niemals einfach nur, sondern gestaltet und prägt sie innerhalb der Entwicklung seiner eigenen Darstellung jeweils neu<sup>66</sup>. Dies gilt insbesondere für die von ihm neu geschaffene und konzeptionierte Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in ihrer Gesamtheit, die, unbeschadet des Nachweises einzelner ihrer Motive, so in der alttestamentlichen, frühjüdischen und urchristlichen Literatur ohne Vorbild ist. Zu fragen bleibt, welcher Umstand solche schriftstellerische Kreativität evoziert hat; ein einfacher Hinweis auf die eschatologische Konzeption des Apokalyptikers, die auf die unmittelbare Nähe des Endes abhebt, erklärt womöglich die inhaltlichen Differenzen zwischen dem Schwur in Dan 12,7LXX und demjenigen in Apk 10,6f.,<sup>67</sup> reicht als Antwort auf die Frage nach den Motiven

<sup>65</sup> In diesem Sinne müssen auch sämtliche Versuche, die Gestalt des Menschensohnähnlichen bzw. des ἀρνίου Christus mit derjenigen des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zu identifizieren (vgl. hierzu etwa Beale: *Book of Revelation* [Anm. 17], 525), als unzulänglich abgewiesen werden. Die Apposition ἄλλος bezieht sich offensichtlich auf den erstmalig in Apk 5,2 genannten «ersten» ἄγγελος ἰσχυρός und soll explizieren, dass nun in Apk 10 eben ein anderer ἄγγελος ἰσχυρός auftritt (vgl. hierzu etwa Aune: *Revelation 6-16* [Anm. 16], 557).

<sup>66</sup> Vgl. im Blick auf die Verarbeitung nichtalttestamentlichen apokalyptischen Materials durch den Apokalyptiker bereits R. Bauckham: *The Climax of Prophecy, Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 83f.: «This confirms other indications that the writers of apocalypses, Jewish and Christian, customarily incorporated preexisting items or blocks of traditional material. Such traditions might be reproduced very conservatively ... or they might be adapted in highly creative ways to the author's own purposes (as is usually the case in the Apocalypse of John [!])».

<sup>67</sup> Vgl. hierzu o. 300f.

des Apokalyptikers für die von ihm vorgelegte (Neu-)Konzeptionierung der Gestalt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός insgesamt aber nicht aus.

## II. Ein neuer Erklärungsversuch

In dem 1998 erschienenen zweiten Band seines grossen Apk-Kommentars weist D.E. Aune darauf hin, dass der Apokalyptiker für die Konzeption des Apk 10 auftretenden ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός einerseits die Gestalt des in Dan 10–12 auftretenden und insbesondere in Dan 10,5f.; 12,5–7 beschriebenen ἄνθρωπος εἰς ἐνδευμένους βύσσινα, andererseits aber die Figur des Kolosses von Rhodos verwendet habe. Ohne diesem Hinweis historisch detailliert nachzugehen oder ihn in seine daran anschliessende Exegese von Apk 10 einfließen zu lassen, stellt er in der Einleitung zu seinem Kommentar zu Apk 10 fest: «John's conception of this angelic figure also appears to have been modeled after ancient conceptions of the famous Colossos of Rhodes»<sup>68</sup>. Um nun über Aune hinausgehend diesen Hinweis für die vorliegende Studie und die ihr zugrundeliegende These der vom Apokalyptiker bewusst praktizierten und explizierten Polemik durch Parallelisierung – somit zunächst also für die Exegese von Apk 10 –, darüber hinaus dann aber auch für die Datierung der Apk insgesamt fruchtbar zu machen<sup>69</sup>, ist es erforderlich, in einem ersten Schritt die Geschichte dieses Kolosses selbst, seine künstlerische Gestaltung und schliesslich die Epitheta und Charakteristika des Gottes Helios, den die rhodische Kolossalstatue abbildet, einer detaillierteren Betrachtung zu unterziehen.

<sup>68</sup> Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 556; vgl. hierzu auch 556f.: «The many similarities between the description of the angel in [Apk] 10:1–6 and that which is known of the Colossos of Rhodes suggest that the imagery involved was widely known and generally connected with the magnificent Colossos». Dieser Hinweis wird aufgenommen von Prigent: Apocalypse of St. John (Anm. 13), 327, Anm. 2, wobei Prigent allerdings skeptisch ergänzt: «... despite the fact that the latter [d.h. der Koloss] was destroyed by an earthquake in 224 B.C.».

<sup>69</sup> Vgl. hierzu o. 290.

## II.1. *Der Koloss von Rhodos und der Gott Helios*

### II.1.1. Die Geschichte des Kolosses von Rhodos

Im Rahmen von Streitigkeiten um das Erbe Alexanders des Grossen belagerte Demetrios I. Poliorketes, der Sohn des Antigonos I. Monophthalmos, eines der Generäle Alexanders, im Jahr 305 v.Chr. die Stadt Rhodos. Nach einem Jahr erfolgloser Belagerung<sup>70</sup> zogen die Belagerer, nachdem unter Vermittlung der Athener ein zumindest nach aussen so propagierter Freundschaftsvertrag zwischen Demetrios I. Poliorketes und den Rhodiern zustande gekommen war, dann wieder ab. Unmittelbar nach dem Abzug der Belagerer sicherten die Rhodier «ihre Stadt im Bereich des Hafens und auf der gefährdeten Landseite im Süden mit einem gewaltigen Festungswerk»<sup>71</sup>; im Zusammenhang dieser Arbeiten liessen sie von Chares von Lindos, einem von der Insel stammenden Künstler und Schüler des Lysippos von Sikyon, am Molenkopf des alten Kriegshafens<sup>72</sup> eine ca. 30 m hohe Statue des Sonnengottes Helios<sup>73</sup>, den Koloss von Rhodos<sup>74</sup>, errichten, der nach insgesamt zwölfjähriger Bauzeit, also wohl im Jahr 292 v.Chr., fertiggestellt worden ist<sup>75</sup>. Im Jahr 226/225 v.Chr. wurde der Koloss durch ein Erdbeben zerstört<sup>76</sup> und offensichtlich erst auf

<sup>70</sup> Zu den Einzelheiten der Belagerung vgl. Polybios, *ιστορίαι* XX 82.

<sup>71</sup> Hoepfner: *Koloss* (Anm. 8), 51.

<sup>72</sup> Zur Diskussion um den Standort des Koloss von Rhodos vgl. ausführlich Hoepfner: *Koloss* (Anm. 8), 53-64; er stellt fest: «Für den Koloss in Frage kommt unseres Erachtens einzig ein isolierter Standort am Meer mit einer Fernwirkung, wie sie später der Freiheitsstatue in New York und ohne Ausnahme allen neuzeitlichen Kolossen eigen ist» (57); ähnlich auch A. Gabriel: *La construction, l'attitude et l'emplacement du colosse de Rhodes* (BCH 56), 1932, 331–369 (347ff.).

<sup>73</sup> Vgl. hierzu neben anderen antiken Quellen nur Strabon: *Γεωγραφικά*, XIV 2,5 (625); zu weiteren Quellen vgl. J. Overbeck (Hg.): *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig 1868, Nr. 1539–1554, 291ff. Nach O. Jessen, Art. «Helios», PRE 8, München 1912/1913, 66 muss die Insel Rhodos als die «festeste Stütze des H.[elios]-Kults» angesehen werden.

<sup>74</sup> Nach *Anthologia Graeca* VI 171 handelt es sich hierbei um ein Weihegeschenk für den Gott Helios; vgl. zum Text dieses Epigramms u. 315.

<sup>75</sup> Zu diesem Datum vgl. Hoepfner: *Koloss* (Anm. 8), 52. Ähnlich auch R. Neudecker, Art. «Chares» [4], DNP 2, Stuttgart/Weimar 1997, 1098f., der die Herstellung der Kolossalstatue in die Zeit zwischen 304 und 293 v.Chr. datiert.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu H. Sonnabend, Art. *Rhodos I–III*, DNP 10, Stuttgart/Weimar 2001,

Initiative des Kaisers Hadrian, der sich im September/Oktober 124 n.Chr. im Rahmen seiner ersten Inspektionsreise<sup>77</sup> auf der Insel Rhodos aufhielt<sup>78</sup>, wieder errichtet<sup>79</sup>. Dies berichtet zumindest der von ca. 490 bis ca. 575 n.Chr. lebende Chronist J. Malalas<sup>80</sup> in seiner *Chronographia*: «Während seiner Herrschaft hat derselbe Hadrian auch den Koloss von Rhodos wiedererrichtet, der während des unheilvollen Erdbebens gefallen war, damals, in alter Zeit, als die Stadt und die Insel Rhodos gelitten hatten. 312 Jahre lag er (am Boden), ohne dass etwas von ihm verloren gegangen war. Für das Aufrichten und Aufstellen am selben Ort hat er für Maschinen, Seile und Handwerker drei Centenaria Gold ausgegeben. So steht es darunter zu lesen, wo er das Datum und den Geldaufwand aufschreiben ließ»<sup>81</sup>.

Wiewohl der historische Wahrheitsgehalt der Ausführungen des Malalas in der althistorischen Forschung durchaus unterschiedlich beurteilt wird<sup>82</sup>, zeigt

997 und Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 100.

<sup>77</sup> Zu den Reisen Hadrians insgesamt vgl. H. Halfmann: *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 2), Stuttgart 1986, 188f.; zu seinen Aufenthalten in der Provinz Asia neuestens T. Witulski: Die Aufenthalte des Kaisers Hadrian in der römischen Provinz Asia, in: D. Bienert u.a. (Hg.): *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums. FS D.-A. Koch (FRLANT 222)*, Göttingen 2008, 150–167 (150ff.).

<sup>78</sup> Vgl. hierzu Halfmann: *Itinera principum* (Anm. 77), 191.

<sup>79</sup> Zur Verknüpfung der von Hadrian veranlassten Wiedererrichtung des rhodischen Kolosses mit diesem Besuch auf der Insel vgl. Halfmann: *Itinera principum* (Anm. 77), 201 und W. Weber: *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907, Hildesheim/New York 1973, 143, nach dem die von Malalas erwähnte Begebenheit «sicher» auf den Aufenthalt Hadrians auf Rhodos im Jahr 124 n.Chr. zu beziehen ist.

<sup>80</sup> Zu J. Malalas vgl. U. Hamm/M. Meier, Art. «Johannes Malalas», *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Düsseldorf 1999, 351ff.

<sup>81</sup> XI 18 (279,14–20; Text nach J. Thurn, *Chronographia*, 211; Übersetzung nach I. Arvanitis bei Hoepfner: Koloss [Anm. 8], 102 und E. Jeffreys/M. Jeffreys/R. Scott: *The Chronicle of John Malalas, A Translation [Byzantina Australiensia 4]*, Melbourne 1986, 148).

<sup>82</sup> Vgl. hierzu Weber: *Geschichte* (Anm. 79), 143f., der die Ausführungen des Malalas für historisch plausibel und wahrscheinlich hält; im Unterschied dazu geht M.T. Boatwright: *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton 2000,



ein Blick auf die ab *χρονογραφία* XI 11–20 jeweils präsentierten Nachrichten und Informationen, dass sie im wesentlichen als historisch zuverlässig und korrekt angesehen werden dürfen<sup>83</sup>. Dann aber ist in der Tat zu fragen, warum sich Malalas ausgerechnet bei seiner Darstellung der Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos durch Hadrian in *χρονογραφία* XI 18 geirrt haben bzw. ihm dort eine Verwechslung unterlaufen sein sollte<sup>84</sup>, zumal Malalas, immerhin ein «ausgebildeter Jurist»<sup>85</sup>, an anderer Stelle unbestritten zutreffend über die Kolossalstatue referiert<sup>86</sup> und die Darstellung, dass er den rhodischen Koloss

24, davon aus, dass «his [d.h. des Malalas] report that Hadrian rebuilt the Colossus of Rhodes is complete balderdash». Sie nimmt an (vgl. 24, Anm. 34), dass Malalas die Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos mit der durch Hadrian im Jahr 128/130 n.Chr. veranlassten Umsetzung des Kolosses des Nero in Rom verwechselt habe; für Boatwright stellt das Schweigen sämtlicher übriger antiker Quellen über diese angebliche Massnahme Hadrians einen der wichtigsten Gründe für ihre Annahme der historischen Unzuverlässigkeit des Malalas zumindest in dieser Passage seines Werkes dar. Ob die Annahme einer solchen Verwechslung aber historisch plausibel gemacht werden kann, bleibt fraglich; Rhodos ist nicht Rom und der Koloss des Nero nicht derjenige von Rhodos. Vgl. hierzu auch Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 102: «Nach heutiger Kenntnis liegt bei keinem der Berichte [des Malalas ab *χρονογραφία* XI 13] eine Verwechslung oder ein Fehler vor. [...] Dass eigentlich der Koloss des Nero gemeint sei, ist allein deswegen ganz unwahrscheinlich, weil des Kaisers Wirken im Westen mit keinem Wort erwähnt wird. [...] Beide Schilderungen können nicht verwechselt werden. Sie scheinen vielmehr Hadrians Interesse an Riesenstatuen zu bestätigen». Dieses Dictum Hoepfners gilt auch im Blick auf das Urteil von J. Fündling: Kommentar zur Vita Hadriani der Historia Augusta, zweiter Band, Ant. Reihe 4, Serie 3, Bonn 2006, 902: «Die Nachricht über den Statuentransport in Rom führte bis zur byzantinischen Zeit offenbar zum Irrglauben, Hadrian habe den weitaus prominenteren [...] Koloss von Rhodos wieder aufrichten lassen».

<sup>83</sup> Vgl. hierzu ausführlich Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 102, der ausführt, dass Malalas im Blick auf seine historische Darstellung bereits «in hellenistischer Zeit ... sicheren Boden» gewinnt.

<sup>84</sup> So Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 102.

<sup>85</sup> J. Thurn: Ioannis Malalae Chronographia 1\* (CFHB.B 35), Berlin 2000.

<sup>86</sup> Vgl. hierzu *χρονογραφία* V 43 und zum Gesamtzusammenhang der chronologischen Angaben des Malalas M. Demus-Quatember: Bemerkungen zur Chronologie des Kolosses von Rhodos, in: Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Festschrift F.W. Deichmann III, Bonn 1986, 143-148 (146ff.).

habe wiedererrichten lassen, durchaus dem sonstigen Wirken Hadrians als «Restaurator und Erneuerer alter Kulte»<sup>87</sup> entspricht<sup>88</sup>. Darüber hinaus spricht der letzte Satz der Darstellung des Malalas, in dem er die Quelle seines Wissens nennt, deutlich für die Zuverlässigkeit seiner Ausführungen insgesamt, auch wenn ihm der Inhalt der hier angesprochenen Dedikationsinschrift Hadrians wohl nur durch Vermittlung bekannt gewesen ist<sup>89</sup>.

Immerhin lassen sich neben der Erwähnung des Malalas in XI 13, der hier von Hadrian als Ἡλῖος Ἀριανός spricht, zwei inschriftliche Belege für die Verehrung des Kaisers Hadrian als νεὸς Ἡλῖος namhaft machen, IEry 513 und – möglicherweise – eine von A. Ippel erstmalig veröffentlichte Inschrift aus Pergamon<sup>90</sup>.

H. Engelmann und R. Merkelbach geben die Inschrift IEry 513 folgendermassen wieder<sup>91</sup>:

Αὐτοκρά-  
τορι Καί-  
σαρι Τραια  
νῶ Ἀδρι[α]

<sup>87</sup> Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 102.

<sup>88</sup> Auch Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 556, geht offensichtlich davon aus, dass die Nachricht des Malalas über die Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos durch Hadrian historisch zuverlässig ist.

<sup>89</sup> Vgl. hierzu Weber: Geschichte (Anm. 79), 143f.: «Trotzdem die Nachricht [des Malalas] singulär ist, gewinnt sie Vertrauen dadurch, dass sie die Angaben nach der Dedikationsinschrift Hadrians (freilich wohl durch Vermittlung) gibt». Deutlich anders sehen demgegenüber die Notizen über das Aufstellen und das Bewegen des rhodischen Kolosses in Chr.pasch. I 476,6f. aus: ὁ ἐν Ῥόδῳ κολοσσὸς ἐπὶ τῆς ἀρχῆς Ἀδριανοῦ πρώτος | ἐκινήθη; und I 464,13f., bezogen auf die Zeit der Kaiser Vespasian und Titus: ἐπὶ τούτων τῶν ὑπάτων ἐν Ῥόδῳ ὁ κολοσσὸς ἀνεστάθη, | μῆκος ἔχων ποδῶν ρζ' (Text nach MPG 92, 617.597); hier werden eben gerade keine Angaben zur Herkunft der Informationen gemacht. Weber: Geschichte (Anm. 79), 143, Anm. 512 hält diese Notizen mit Hinweis auf J. Dürr mit Recht für «verwirrt».

<sup>90</sup> Vgl. hierzu Arbeiten zu Pergamon, 286, Nr. 12 und die Wiedergabe von H. Müller auf der Internetseite des DAI.

<sup>91</sup> Vgl. H. Engelmann/R. Merkelbach: Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai II, Nr. 201–536 (IK 3), Bonn 1973, 518.



5      νῶ Ὀλυ[μ]  
          πῖῶ νέῶ  
          Ἑλίῳ κτί[σση].

Nach A. Ippel ist die aus Pergamon stammende und wahrscheinlich auf den römischen Kaiser Hadrian zu beziehende Inschrift, die nach H. Müller ebenfalls mit Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen 129 und 138 n.Chr. datiert, folgendermassen zu lesen:

         [- - ]  
          [M]εγίστωι Ἑλ[ίωι]  
          Διὶ Ὀλυμπ[ίωι]  
 4                      Σωτ[ῆρι].

Beide Inschriften belegen, dass Hadrian als amtierender Herrscher in der römischen Provinz Asia mit dem Sonnengott Helios in Verbindung gebracht worden ist. Dies vermag einerseits die Annahme, dass er die Wiederherstellung der diesen Gott abbildenden rhodischen Kolossalstatue veranlasste, zu erhärten, andererseits aber auch – zusätzlich – zu erklären, warum der Apokalyptiker in seinem Werk den ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός nach dem Modell eben des Helios konstruierte und konzipierte, zumal die Insel Rhodos als einer der bedeutendsten Stützpunkte der Helios-Verehrung<sup>92</sup> in unmittelbarer Nähe des asianischen Festlandes lag, was impliziert, dass die dortigen Verhältnisse und auch die dort praktizierte Helios-Verehrung den Adressaten der Apk, den sieben Gemeinden in der Provinz Asia (Apk 1,4.11), nicht unbekannt gewesen sind<sup>93</sup>.

In der Literatur wird vor allem mit zwei Argumenten versucht, die historische Unzuverlässigkeit der Ausführungen des Malalas über die Wiedererrichtung der rhodischen Kolossalstatue in hadrianischer Zeit zu erweisen: (a) einerseits mit dem kaum überzeugenden Hinweis darauf, dass Malalas innerhalb seiner Darstellung eine Verwechslung unterlaufen sei<sup>94</sup>, (b) andererseits mit dem Argument, dass andere, zeitgenössische Quellen über die von Hadrian veranlasste Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos schweigen; so erwähne etwa Pausanias in seinen Ausführungen zu einem Erdbeben in der Zeit der Regentschaft des Antoninus Pius (138–161 n.Chr.), den wiedererrichteten Koloss von Rhodos nicht<sup>95</sup>. In II 7,1 schreibt Pausanias: «Als sie [d.h. die Einwohner der Stadt Sikyon] schon schwach waren, kam noch ein Erdbeben dazu, machte die Stadt fast menschenleer und nahm ihnen auch viele Sehenswürdigkeiten. Er beschädigte auch die Städte in Karien und Lykien, und besonders die Insel Rhodos wurde erschüttert, so dass auch der Spruch der Sibylle über Rhodos in Erfüllung gegangen zu sein scheint»<sup>96</sup>; in VIII 43,4 formuliert er: «In Lykien und Karien zerstörte ein heftiges Erdbeben die Städte und

<sup>92</sup> Vgl. hierzu o. 304f.

<sup>93</sup> Vgl. hierzu auch o. 305f.

<sup>94</sup> Vgl. hierzu bereits o. 306f.

<sup>95</sup> Vgl. zu diesem Argument insbesondere Weber: *Geschichte* (Anm. 79), 144.

<sup>96</sup> Text nach W.H.S. Jones: Pausanias, *Description of Greece* I, Books I and II,

auch Kos und Rhodos; der Kaiser Antoninus stellte auch diese wieder her durch reichliche Aufwendungen und Eifer beim Wiederaufbau. Wieviel Geldspenden er den Griechen und den Barbaren, die darum baten, gab, und seine Bauten in Griechenland und Ionien und bei Karthago und in Syrien haben andere genauestens beschrieben».<sup>97</sup> Ob das Schweigen des Pausanias aber die historische Unzuverlässigkeit des Malalas zu erweisen vermag, bleibt dahingestellt. Der in beiden Passagen zu beobachtende, recht summarische Stil des Pausanias scheint darauf hinzudeuten, dass es ihm nicht darum ging, die Zerstörungen, die das Erdbeben angerichtet hatte, in allen Einzelheiten zu beschreiben<sup>98</sup>. Darüber hinaus ist auch denkbar, dass Pausanias die Auswirkungen des berichteten Erdbebens nur vom Hörensagen kannte und die Trümmer des rhodischen Kolosses nicht selbst in Augenschein genommen hatte.

Aus alledem folgt: Zwar ist einerseits im Blick auf die Frage der Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos durch Hadrian allein durch die Angaben des Malalas letzte Sicherheit nicht zu gewinnen; dass aber seiner Darstellung durchaus eine erhebliche historische Plausibilität und Wahrscheinlichkeit innewohnen, lässt sich andererseits aber auch kaum bestreiten.

Dass Hadrian den Koloss des Nero in Rom umstellen liess, bezeugt HA, Hadr. 19,12f.: «Durch den Architekten Decrianus ließ er auch den Koloss in senkrechtem Schwebезustand von der Stätte, wo heutzutage der Tempel der römischen Stadtgöttin steht, mit gewaltigem Kraftaufwand versetzen, stellte er doch für den Transport sogar vierundzwanzig Elefanten zur Verfügung. (13) Da er diese Statue, die ursprünglich Neros Züge, für den sie zuvor bestimmt

(LCL 93), London/Cambridge (MA) <sup>6</sup>1969 (118.120); Übersetzung nach E. Meyer: Pausanias. Beschreibung Griechenlands (BAW.Gr), Zürich 1954, 114.

<sup>97</sup> Text nach Jones: Pausanias (Anm. 96), 118.120; Übersetzung nach Meyer: Pausanias (Anm. 96), 426.

<sup>98</sup> Dies belegt im Blick auf II 7,1 der Sachverhalt, dass Pausanias schon über die zerstörten Sehenswürdigkeiten der Stadt Sikyon, die an dieser Stelle seines Werkes im Zentrum seines Interesses steht, keinerlei Einzelheiten verlauten lässt; dass er sich angesichts dessen im Blick auf die hier nur «en passant» geschilderten Zerstörungen in Karien, Lykien und auf Rhodos ebenfalls nicht in Details verliert, ist nur konsequent. In Hinsicht auf VIII 43,4 wird erkennbar, dass es Pausanias hier um die Region Arkadien, nicht aber um die Insel Rhodos oder die rhodische Peraia geht; darüber hinaus gibt Pausanias selbst durch seinen Verweis auf andere Quellen zu erkennen, dass er über die Wiederaufbaumaßnahmen des Antoninus Pius – und womöglich dann auch über die vorangegangenen Zerstörungen – nur summarisch zu berichten beabsichtigt.

gewesen war, aufwies, dem Sonnengott geweiht hatte, trug er sich auf den Rat des Architekten Apollodorus hin mit dem Plan eines Pendants, das die Mondgöttin darstellen sollte<sup>99</sup>. Wenn Hadrian nun nachweislich und glaubhaft in Rom eine solche Massnahme veranlasst hat, warum dann nicht auch die Wiedererrichtung einer Kolossalstatue in Rhodos; hier ging es immerhin um ein Bauwerk von letzten Endes doch überregionaler Bekanntheit und Bedeutung.

### *II.1.2. Das Erscheinungsbild des Gottes Helios bzw. des Kolosses von Rhodos*

Nach W. Hoepfner lassen sich einige von ihm präsentierte und diskutierte, vornehmlich aus dem dritten bzw. vierten nachchristlichen Jahrhundert stammende bronzene Kleinskulpturen<sup>100</sup> als dem Koloss von Rhodos nachgebildete<sup>101</sup> Darstellungen des Gottes Helios nachweisen. Diesen im Detail unterschiedlichen Darstellungen des Helios eignen im Blick auf dessen Erscheinungsbild folgende wesentliche Gemeinsamkeiten<sup>102</sup>: (a) Der mit lockigem Haar bedeckte Kopf des Gottes wird von einem Strahlenkranz mit sieben oder auch mehreren ausgestal-

<sup>99</sup> Text nach H. Hohl: *Historia Augusta. Römische Kaisergestalten I* (BAWRR), Zürich/München 1976, 21; Übersetzung nach H. Hohl, *Historia Augusta I*, 49.

<sup>100</sup> Zu den Abbildungen des Gottes Helios auf ebenfalls aus dieser Zeit stammenden Gemmen vgl. Hoepfner: *Koloss* (Anm. 8), 68f.

<sup>101</sup> Vgl. dazu insgesamt die Ausführungen Hoepfner: *Koloss* (Anm. 8), 65ff.; Hoepfner geht davon aus, dass «diesen Kleinbronzen [zweifellos] ein gemeinsames Vorbild zugrunde» (65) liegt. Im Rahmen seiner Argumentation weist Hoepfner insbesondere auf eine aus Montdidier in Gallien stammende Kleinbronze hin; deren ungewöhnliche Proportionen lassen sie ihm als verkleinerte Nachbildung der rhodischen Kolossalstatue erscheinen (vgl. Hoepfner: *Koloss* [Anm. 8], 67f.); zur Begründung der Annahme, dass der in den Kleinbronzen insgesamt dargestellte Typus des Gottes Helios eine Nachbildung des Kolosses von Rhodos darstellt, vgl. ausführlich: Hoepfner: *Koloss* [Anm. 8], 70. Bemerkenswert ist darüber hinaus der Hinweis Hoepfners auf eine Helios-Kleinbronze aus Ortona, die mit einer Stütze am rechten Arm versehen ist (66, Abb. 95.96); diese Stütze am Arm habe «nur Sinn, wenn es sich um die Nachbildung einer Kolossalstatue handelt». Anders hier U. Vedder: *Rez. zu W. Hoepfner, Der Koloß von Rhodos*, *Göttinger Forum der Altertumswissenschaften* 7 (2004) 1106f.

<sup>102</sup> Vgl. hierzu insbesondere Hoepfner: *Koloss* (Anm. 8), der hier die Gemeinsamkeiten in den unterschiedlichen Helios-Darstellungen benennt.

teten einzelnen Strahlen umgeben. (b) In den allermeisten Fällen sind der rechte Arm und die rechte Hand<sup>103</sup> erhoben, offensichtlich zum Gruss<sup>104</sup>.

H. Maryon rekonstruiert aufgrund eines auf Rhodos gefundenen Reliefs, das s.E. eine zeitgenössische Darstellung des rhodischen Kolosses bietet, eine Statue, die ihre rechte Hand erhebt, um ihre Augen vor der aufgehenden Sonne zu schützen<sup>105</sup>. Nach A. Gabriel hat der Koloss von Rhodos seinen rechten Arm, wohl aus statischen Gründen, in den Himmel gestreckt und hält in seiner rechten Hand eine Fackel als Symbol für das «Licht der Freiheit»<sup>106</sup>; dabei verweist Gabriel auf einen Hinweis in der Suda, s.v. *κολοσσαεύς*<sup>107</sup>. U. Vedder geht hingegen davon aus, dass der rhodische Koloss als opfernder Gott dargestellt ist, was impliziert, dass seine rechte Hand gesenkt ist<sup>108</sup>; allerdings muss sie selbst einräumen: «Der Statuentypus des opfernden Gottes wirkt im frühen 3. Jh. v.Chr. zwar altertümlich, ist aber nicht völlig [!] ausgeschlossen»<sup>109</sup>. Vedder versucht, ihre Rekonstruktion mit dem Hinweis zu stützen, dass es sich bei der rhodischen Kolos-

<sup>103</sup> Die linke Hand des Helios hält häufig eine Peitsche, die gegen die Hüfte gestemmt ist; vgl. hierzu Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 65. P. Matern: Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes, Istanbul 2002, 99ff., ordnet die von Hoepfner präsentierten und erst gegen Ende des zweiten bzw. ab dem dritten nachchristlichen Jahrhundert nachweisbaren Statuen dem sog. «Sol-Invictus»-Typus zu. Dabei weist sie darauf hin, dass «das einzige offensichtliche Kriterium, das die Darstellung eines Sol Invictus-Typus von denen anderer Sol- oder Heliosdarstellungen [...] unterscheidet, [...] die erhobene rechte Hand [sei], deren Innenfläche üblicherweise dem Betrachter zugewandt sei». Sie hält es aber – und dies ist im Rahmen der vorliegenden Argumentation entscheidend – «für möglich und von der postulierten Bildaussage her für stimmig, dass die Ikonographie des in römischer Zeit Sol Invictus genannten Gottes in ihren Grundzügen auf den Koloss von Rhodos zurückgeht». Damit wäre der Gestus der erhobenen rechten Hand des Helios auch schon vor dem dritten nachchristlichen Jahrhundert bekannt und im Laufe der Zeit nachgerade ein Charakteristikum seiner Darstellung geworden.

<sup>104</sup> Vgl. hierzu etwa Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 65.

<sup>105</sup> Vgl. hierzu H. Maryon: The Colossus of Rhodes, JHS 76 (1956), 68–86 (72).

<sup>106</sup> Vgl. hierzu Maryon: Colossus (Anm. 105), 337.345; vgl. auch Z. 6 des Weiheepigramms *Anthologia Graeca* VI 171 u. 316.

<sup>107</sup> Vgl. hierzu Maryon: Colossus (Anm. 105), 345, Anm. 2.

<sup>108</sup> Vgl. hierzu Rez. Hoepfner: (Anm. 101), 1104ff.

<sup>109</sup> Vedder: Rez. Hoepfner: (Anm. 101), 1106.

salstatue um ein Weihegeschenk handelt<sup>110</sup>. Wenn aber die Rhodier ihrem Gott Helios als Dank für den gewährten Schutz während der Belagerung durch Demetrios I. Poliorketes<sup>111</sup> eine Statue weihen wollten, ist nicht einzusehen, warum sie diese Statue als opfernde Gottheit darstellen sollten; weit mehr Sinn machte es da, mit A. Gabriel das «Licht der Freiheit» in der rechten Hand des Helios zu sehen. (c) Der Oberkörper der Gottheit ist in der Regel mit der Chamlys, einem Mantel, bekleidet. (d) Die Figur des Helios ist jeweils «im Laufen begriffen»<sup>112</sup>; er scheint auf dem rechten Bein zu stehen und das linke nachzuziehen.

### *II.1.3. Der Status des Gottes Helios*

In der griechischen Mythologie gilt Helios als Sohn des Hyperion und seiner mit ihm vermählten Schwester Theia, beide Kinder des Uranos und der Ge<sup>113</sup>; er gehört somit zum Göttergeschlecht der Titanen<sup>114</sup>. Helios wird nicht unter die Götter des Olymps subsumiert<sup>115</sup> und begegnet in der Dichtung immer wieder als ein Gott, der anderen mächtigeren Gottheiten untergeordnet erscheint und deren Anordnungen auszuführen hat<sup>116</sup>. Dies gilt insbesondere im Blick auf das Verhältnis des Helios zu Zeus, der zusammen mit Hera an der Spitze des olympischen Götterstaates steht.

<sup>110</sup> Vgl. Rez. Hoepfner: (Anm. 101), 1106 und auch u. 315, Anm. 137.

<sup>111</sup> Vgl. hierzu o. 303.

<sup>112</sup> Hoepfner: Koloss (Anm. 8), 67; vgl. auch 71. Dementsprechend begegnet die Darstellung des Helios als eines unermüdlischen Wanderers, der am Himmel daherschreitet, häufig in der griechischen Dichtung, wiewohl auch die Vorstellung, er fahre mit einer Quadriga am Himmel entlang, ebenfalls belegt ist; Belege für beide Vorstellungen bei Jessen: Helios (Anm. 73), 88.

<sup>113</sup> Vgl. zu diesem Gesichtspunkt ausführlich Jessen: Helios (Anm. 73), 77f.; als wichtigster Beleg ist hier Hesiodos, Theog. 134; 371ff.; 956; 1011 zu nennen.

<sup>114</sup> Vgl. zu letzterem R.L. Gordon, Art. «Sol I», DNP 11 Stuttgart/Weimar, 692.

<sup>115</sup> Vgl. hierzu Jessen: Helios (Anm. 73), 62. Eine der äusserst seltenen Ausnahmen bilden die Ausführungen des Homeros in Od. XII 374ff.; ihnen zufolge hat Helios einen Platz im Rat der übrigen Götter gefunden.

<sup>116</sup> Vgl. hierzu neben zahlreichen anderen Belegen Homeros, Il. XVIII 239f.: Ἡέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη | πέμφεν ἐπ' Ὀκεανοῖο ῥοὰς ἀύκοντα νέεσθαι (Text nach H. Rupé: Homer, Ilias: Erster bis vierzehnter Gesang [TuscBü], Nördlingen 1948, 146); weitere Belege bei Jessen: Helios (Anm. 73), 63.

Insbesondere aus der griechischen Dichtung lassen sich zahlreiche Belege für die Unterordnung des Helios unter den Göttervater Zeus und den Gehorsam, den ersterer dem letzteren zu erweisen hat, beibringen<sup>117</sup>. Als eines von mehreren Beispielen sei in diesem Zusammenhang eine Passage aus der Ἡλέκτρα des Euripides zitiert; Zeus wendet hier angesichts der Greuel im Hause des Atreus und der Thyestes den Lauf der Sonne und der Gestirne rückwärts:

«Da, ja da | Wandte Zeus | Jäh herum die Bahnen der Sterne, | Wandte des Helios Leuchte | Wandte des Morgens strahlendes Antlitz. | Des Abends Schatten trieb er | Zurück mit dem sengenden Blitzstrahl. | Da zog feuchte Wolke nach Norden, | Trockener Sitz des Ammon. | Lechzt nach erquickendem Taufall, | Ewig des seligen Regens beraubt<sup>118</sup>.

Diese Einlassung des Euripides lässt die Unterordnung der Sonne und damit auch des Sonnengottes Helios unter den Göttervater Zeus deutlich erkennen; Zeus ist in der Lage, den festgesetzten Lauf der Sonne um- und ins Gegenteil zu verkehren.

Dem korrespondiert, auch wenn er sonst auch als θεός bezeichnet werden kann<sup>119</sup>, die abschwächende Bezeichnung des Helios als eines den Unsterblichen lediglich Ähnlichen<sup>120</sup>. Schon seit Homeros wird Helios in der antiken Literatur als der Gott beschrieben, der alles sieht und alles hört<sup>121</sup>; darüber hinaus weiss er zu verkünden, was in der Ferne geschehen ist<sup>122</sup>. Der allsehende Titan galt verbreitet als Zeuge und Garant von Schwüren, als Zeuge und «Wächter der Wahrheit» sowie als «Auge der Gerechtigkeit»<sup>123</sup>.

<sup>117</sup> Vgl. hierzu Jessen: Helios (Anm. 73), 63, der allein aus dem Opus des Homeros mehrere Belege zu nennen vermag.

<sup>118</sup> Ἡλέκτρα, Text und Übersetzung nach E. Buschor/B. Zimmermann: Euripides. Ausgewählte Tragödien I.II (Sammlung Tusculum), Zürich u.a. 1996, 254f.

<sup>119</sup> Vgl. hierzu etwa Homeros, Od. XII 261.

<sup>120</sup> Vgl. hierzu etwa *hymni Homericæ* XXXI 6f.: Ἡέλιόν τ' ἀκάμαντ' ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν | ὅς φαίνει θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν (Text nach T.W. Allen: *Homeri Opera* V: *Hymnos Cyclum Fragmenta Margiten Batrachomyomachiam Vitas Continens* [SCBO], Oxford <sup>5</sup>1955, 90).

<sup>121</sup> Vgl. hierzu etwa Il. III 277: ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ παντ' ἑκακούεις (Text nach Rupé: *Ilias* [Anm. 116], 102); ähnlich auch Od. XI 109; XII 323.

<sup>122</sup> Vgl. hierzu etwa Aischylos, Ag. 611 und Sophokles, Trach. 94ff.; Ai. 846ff.

<sup>123</sup> Vgl. hierzu Jessen: Helios (Anm. 73), 62. Eine der äusserst seltenen Ausnahmen bilden die Ausführungen des Homeros in Od. XII 374ff.; ihnen zufolge hat Heli-

II.2. *Der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός (Apk 10,1f.5), der Gott Helios und der Koloss von Rhodos – Versuch eines Vergleiches*

Wird die Darstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,1f.5 mit dem Erscheinungsbild des Kolosses von Rhodos, soweit es aus späteren Darstellungen ableitbar ist, und den dem Gott Helios in der antiken Literatur beigelegten Epitheta und Charakteristika verglichen, so ergeben sich frappante Übereinstimmungen: (a) Die der Titulatur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός inhärente Charakterisierung als eines mit bedeutender Macht ausgestatteten Zwischenwesens zwischen Gott und den Menschen entspricht präzise dem Bild des Helios als eines den Unsterblichen lediglich ähnlichen Gottes, der sich der Macht anderer Gottheiten fügen und ihren Anordnungen Folge leisten muss und nicht zu den olympischen Göttern zu zählen ist.

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die Inschrift IG II 1585 für das Athen des 3. vorchristlichen Jahrhunderts eine gemeinsame, an die Götter Helios und Zeus Meilichios gerichtete Weihung belegt<sup>124</sup>:

Ἑλίῳ καὶ Διὶ Μειλ[ιχίῳ]  
Μαμμία<sup>125</sup>.

Diese gemeinsame Weihung gewinnt ihre Brisanz durch den Sachverhalt, dass der mit erheblicher Unterstützung des Kaisers Hadrian ausgebaute, vollendete und zwischen 130 und 132 n.Chr. geweihte Tempel des Zeus Olympios in Athen<sup>126</sup> auch aufgrund der von Hadrian innerhalb dieses Heiligtums geweihten Schlange<sup>127</sup> mit der Verehrung der Gottheit Zeus Meilichios in Verbindung

os einen Platz im Rat der übrigen Götter gefunden.

<sup>124</sup> Vgl. hierzu bereits Jessen: Helios (Anm. 73), 66.

<sup>125</sup> Text nach U. Koehler: Corpus Inscriptionum Atticarum II: Inscriptiones Atticae. Aetatis quae est inter Euclidis Annum et Augusti Tempora III, Berlin 1888 [IG II].

<sup>126</sup> Vgl. hierzu neuestens T. Witulski: Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (NTOA 63), Göttingen 2007, 109ff.

<sup>127</sup> Vgl. hierzu Cassius Dio LXII 16,1 und Witulski: Kaiserkult (Anm. 126), 110 mit Anm. 383.



gebracht werden konnte<sup>128</sup>. Wenn nun aber eben durch die Weihe des Zeus Olympios-Tempels in Athen und durch mit dieser Weihe in Verbindung stehende weitere Weihehandlungen ein – möglicherweise zuvor bereits bestehender – Zusammenhang zwischen den Gottheiten Zeus Olympios, Zeus Meilichios und Helios neu konstituiert oder aber restituiert worden ist, dann erklärt sich umso einleuchtender, dass der Apokalyptiker, zumal in Verbindung mit dem römischen Kaiser Hadrian als dem ersten der beiden Apk 13 geschilderten θηρία<sup>129</sup>, bei der Gestaltung der Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός Apk 10 in polemischer Absicht auf das Modell des Sonnengottes Helios zurückgegriffen hat<sup>130</sup>.

(b) Der Hinweis des Apokalyptikers, dass der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit einer Wolke bekleidet sei, passt ausgezeichnet zum Bild des am Himmel entlang wandernden oder auch fahrenden Sonnengottes, dessen Gestalt eine Wolke umhüllt<sup>131</sup>. (c) Die im Sinne eines Halo zu interpretierende ἴρις auf dem Haupt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός weist auf den Strahlenkranz des Helios, der dessen mit lockigem Haar bedeckten Kopf umgibt<sup>132</sup>. (d) Die unmittelbare und umfassende Parallelisierung des Angesichtes des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit der Sonne<sup>133</sup> lässt sich im Rahmen eines angenommenen Bezuges dieser Figur auf den Sonnengott Helios zwanglos erklären. (e) Das Motiv der πόδες ὡς στῦλοι

<sup>128</sup> Nach R. Tölle-Kastenbein, *Olympieion in Athen* (Arbeiten zur Archäologie), Köln 1994, 159 diene diese Kultstiftung «restaurativ dem Zeus Meilichios, der in Athen vor allem im Ilissosgebiet und an den Diasien verehrt wurde. [...] Wahrscheinlich hat der Kult für den Zeus Olympios den ursprünglich chthonischen Kult für Zeus Meilichios im Ilissosgebiet überlagert, oder im Laufe der Zeit wurden die chthonischen Riten mit den olympischen verbunden. Zeus Meilichios erscheint mythisch in Gestalt einer großen Schlange, und eine solche sollte möglicherweise in der hadrianischen Vorstellung zur Wiederbelebung dieses Kultes und zur Sichtbarmachung der positiven Gesinnung des Gottes beitragen».

<sup>129</sup> Vgl. hierzu ausführlich T. Witulski: *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian*. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007, 219ff

<sup>130</sup> Vgl. hierzu o. 310ff.

<sup>131</sup> Diese beiden Aspekte werden von Aune aufgrund seiner nur auf den Koloss von Rhodos verengten und den Gott Helios, den die Kolossalstatue ja immerhin darstellt, unberücksichtigt gelassenen Betrachtungsweise nicht gesehen.

<sup>132</sup> So bereits Aune: *Revelation 6-16* (Anm. 16), 556.

<sup>133</sup> Vgl. hierzu o. 295ff.



πυρός findet seine Entsprechung im bronzenen Leuchten der Füße sowohl des Kolosses von Rhodos als auch seiner Abbilder, den Kleinbronzen<sup>134</sup>. (f) Die Fussstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός – der rechte Fuss auf dem Meer und der linke auf dem Land – entspricht einerseits ebenfalls derjenigen der rhodischen Kolossalstatue und seinen verkleinerten Darstellungen, andererseits dem in der Literatur gezeichneten Bild des wandernden Helios, der einen Fuss vor den anderen setzt<sup>135</sup>.

Eine andere Möglichkeit, die Fussstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός auf den Koloss von Rhodos zu beziehen, ergibt sich aus dem *Anthologia Graeca* VI 171 überlieferten Weiheepigramm zur Weihe der rhodischen Kolossalstatue<sup>136</sup>, das H. Beckby folgendermassen wiedergibt:

«Dir selbst Helios liessen die Bewohner des dorischen Rhodos diesen bronzenen Koloss zum Olymp emporwachsen, als sie die Woge der Enyo (= des Krieges) besänftigt hatten und das Vaterland dicht mit der Beute der Feinde bekränzten. Sie stellten ihn als Weihgeschenk auf, nicht nur über dem Meere, sondern auch in der Erde, das edle Licht unversklavter Freiheit; den aus dem Geschlecht des Herakles Entstandenen steht traditionell die Herrschaft zu See und am Lande zu»<sup>137</sup>.

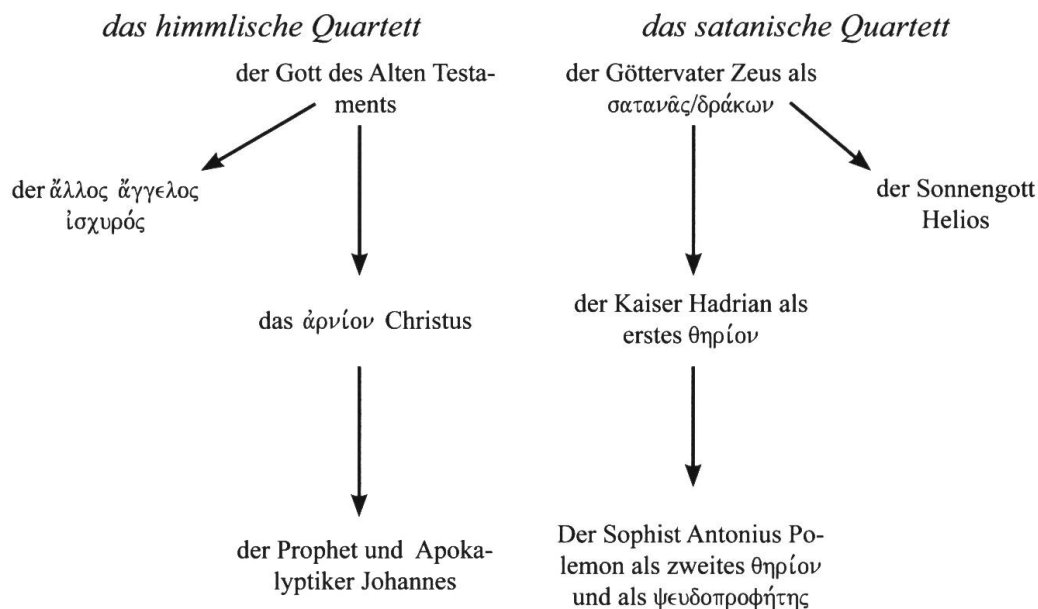
<sup>134</sup> Vgl. zu diesem Gesichtspunkt ebenfalls Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 556. Dass es sich beim rhodischen Koloss um eine Bronzestatue handelte, bestätigt Philo Byzantius, *περὶ τῶν ἑπτὰ θαυμάτων* 4,1–6.

<sup>135</sup> An dieser Stelle wenig überzeugend Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 556, der eine historisch unzutreffende Darstellung des Kolosses (vgl. hierzu Hoepfner, Koloss [Anm. 8], 13ff.) auf die Apk 10,2.5 vorliegende Beschreibung seiner Fussstellung beziehen will: «According to a popular but erroneous view, the Colossos stood astride the harbor of Rhodes permitting ships to pass through its legs; actually it stood on a promontory overlooking the harbour (see 10:5, «the angel whom I saw standing on sea and land» )».

<sup>136</sup> Nach A.S.F. Gow, D.L. Page: *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams I.II.*, Cambridge 1965, 588, «was [dieses Epigramm] plainly inscribed on or near the statue, presumably soon after its completion, and it may be assigned with some confidence to the first quarter of the third century B.C.».

<sup>137</sup> Text nach H. Beckby: *Anthologia Graeca I: Buch I – IV* [TuscBü], München <sup>2</sup>1965, 542; Übersetzung nach U. Vedder: *Der Koloss von Rhodos – Mythos und Wirklichkeit eines Weltwunders* (Nürnberger Blätter zur Archäologie 16), 23-40 (27).

Auch wenn es sich bei dem Hinweis οὐ γὰρ ὑπὲρ πελάγους μόνον ἄνθεσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν γῆ (V. 5) um «eine allgemeine Aussage, die analog zum letzten



Vers des Epigramms «Herrschaft zu See und am Lande» formuliert wurde und nicht als konkrete Bemerkung in Bezug auf einen möglichen Standort ausgewertet werden darf<sup>138</sup>, handeln sollte, zeigt dieser doch eine frappante Parallelität zu der Apk 10,2b.5 beschriebenen Fussstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός. Gut denkbar wäre, dass der Apokalyptiker hier bewusst eine Parallele zu der entsprechenden Aussage des Weiheepigramms des Kolosses von Rhodos konstruiert hat, das ihm durchaus noch bekannt gewesen sein kann.

(g) Nach Apk 10,5 hebt der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός seine rechte Hand zum Himmel; gleiches tun sowohl der Gott Helios als auch der Koloss von Rhodos, zumindest ihren Darstellungen in der Kunst zufolge<sup>139</sup>.

Aus alledem folgt: Sämtliche Merkmale bzw. Motive des äusseren Erscheinungsbildes des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός (Apk 10,1f.5) lassen sich jedes für sich in gleicher Weise wie sein Status weitgehend zwanglos als Parallele zum Erscheinungsbild des Gottes Helios bzw. einer seiner berühmtesten Nachbildungen, der Statue des Kolosses von Rhodos, erklären. Daraus ergibt sich als ein erstes

<sup>138</sup> Vedder: Koloss (Anm. 137), 28.

<sup>139</sup> Vgl. hierzu ebenfalls Aune: Revelation 6-16 (Anm. 16), 556 und auch die unterschiedlichen Rekonstruktionen des Kolosses von Rhodos o. 310ff.

Ergebnis der vorliegenden Studie folgende These: Der Apokalyptiker hat die Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός bewusst als Parallele zu dem auf der nahegelegenen Insel Rhodos nicht zuletzt auch in der Statue des Kolosses von Rhodos verehrten Sonnengottes Helios konzipiert und konstruiert. Insofern wird aus der Parallelisierung der «satanischen» mit der «himmlische Trias»<sup>140</sup> die Parallelisierung eines «satanischen» mit einem «himmlischen Quartett», auch wenn die vierte Person des «satanischen Quartetts» in der Apk nicht explizit als Person erscheint, sondern in Wendungen wie etwa ὁ δράκων ... καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ Apk 12,7 nur implizit unter die Mitstreiter des σατανᾶς subsumiert wird.

### III. Das literarische Darstellungsinteresse des Apokalyptikers

Mit der von ihm vorgenommenen Parallelisierung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit dem Sonnengott Helios bzw. der Statue des Kolosses von Rhodos – und damit wird als Konsequenz aus der ersten<sup>141</sup> eine zweite These formuliert – verfolgt der Apokalyptiker, wie schon im Rahmen seiner Parallelisierung der «satanischen» mit der «himmlischen Trias», eine polemische und zugleich nachgerade seelsorgerliche Absicht: Als der einzige wahre, wirkliche und wahrhaftige «Zeuge und «Wächter der Wahrheit» sowie als «Auge der Gerechtigkeit»<sup>142</sup> hat eben nicht der dem Göttervater Zeus untergeordnete Sonnengott Helios, sondern der dem Gott des Alten Testaments zu Gehorsam verpflichtete ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zu gelten. Dessen Apk 10,6f. geleisteter Schwur, mit dem er die dringende Nähe des unmittelbar bevorstehenden Endes<sup>143</sup> ankündigt, stellt die einzige wahre, wirkliche und wahrhaftige Wahrheit dar, auf die sich die in der Apk angeschriebenen Gläubigen in ihrer Bedrängnis verlassen können<sup>144</sup> –

<sup>140</sup> Vgl. hierzu bereits o. 289f.

<sup>141</sup> Vgl. hierzu o. 317f.

<sup>142</sup> Vgl. hierzu o. 313.

<sup>143</sup> Vgl. hierzu o. 299ff.

<sup>144</sup> Vgl. hierzu Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 38), 202: «Der Verfasser sieht sich damit als Glied einer prophetischen Kette atl. und ntl. Propheten, wobei ihm als letztem hier offenbart wird, dass die Vollendung des Geheimnisses sich nicht verzögert. Diese tröstliche Versicherung ist nötig angesichts der Sorge seiner bedrängten Gemeinde ..., nötig aber auch wegen seiner Absicht, weitere Weissagungen anzufügen, die den Eindruck erwecken könnten, als würde das

diese Botschaft wird durch die polemische Parallelisierung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit dem Gott Helios als dem «Wächter der Wahrheit» gegenüber den Rezipienten der Apk wirkungs- und eindrucksvoll untermauert<sup>145</sup>. Zugleich soll diese polemische Zuspitzung die Rezipienten davor warnen, die eingeschlagene Haltung der kompromisslosen Verweigerung gegenüber den Verlockungen der kultisch-religiösen Kaiserverehrung beizubehalten<sup>146</sup>; dem Apokalyptiker ist es mit seiner polemischen Parallelisierung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit dem Sonnengott Helios darum zu tun, seine Leser/Hörer «mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln letztinstanzlich»<sup>147</sup> auf seine Seite zu ziehen.

Einen besonderen Akzent erhielt dieses eher auf der literarischen Ebene formulierte Gesamtergebnis, wenn die o. diskutierte Einlassung des J. Malalas zuträfe, dass der römische Kaiser Hadrian die zerstörte Statue des Kolosses von Rhodos wieder aufbauen liess<sup>148</sup>. Über die besprochenen interpretatorischen Implikationen hinaus wäre damit nämlich ein weiteres Argument für die Datierung der Apk in die Zeit Hadrians, präziser in die Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr.<sup>149</sup>, gewonnen; der Apokalyptiker führte die Gestalt des in der rhodischen Kolossalstatue abgebildeten Sonnengottes Helios hier ein, weil ihm und seinen Rezipienten eben diese eben aufgrund der durch Hadrian veranlassten Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos in unmittelbarer geographische Nähe unmittelbar vor Augen stand<sup>150</sup>.

*Thomas Witulski, Bielefeld*

Ende verziehen».

<sup>145</sup> Zur Situation der Christen in der römischen Provinz Asia zur Zeit der Abfassung der Apk vgl. ausführlich Witulski: Kaiserkult (Anm. 126), 90ff. und ders.: Johannesoffenbarung (Anm. 10), passim.

<sup>146</sup> Vgl. hierzu etwa Müller: Offenbarung des Johannes (Anm. 7), der im Blick auf die Überwindersprüche am Ende der Sendschreiben in Apk 2f. formuliert: «Es geht um das Bestehenkönnen in der Bedrängnis der endzeitlichen Kampfsituation, um das Standhalten angesichts der Machenschaften des Satans».

<sup>147</sup> H. Stauffer, Art. «Polemik», Historisches Wörterbuch der Rhetorik 6, Darmstadt 2003, 1403-1415 (1404).

<sup>148</sup> Vgl. hierzu o. 305.

<sup>149</sup> Vgl. hierzu o. 290.

<sup>150</sup> Damit wäre der gegen die These von Aune vorgebrachte Einwand Prigents entkräftet; vgl. hierzu o. 303, Anm. 68.

*Abstract*

Der Verfasser der neutestamentlichen Johannesapokalypse hat die Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός ganz bewusst als Parallele zu dem auf der der römischen Provinz Asia benachbarten Insel Rhodos nicht zuletzt auch in der Statue des Kolosses von Rhodos verehrten Sonnengottes Helios konzipiert und konstruiert. Damit wird aus der in der Forschung vielfach beobachteten Parallelisierung der «satanischen» mit der «himmlischen Trias» die Parallelisierung eines «satanischen» mit einem «himmlischen Quartett», auch wenn die vierte Person des «satanischen Quartetts» in der Apk nicht explizit in Erscheinung tritt. Mit dieser von ihm entwickelten Parallelisierung verfolgte der Apokalyptiker sowohl eine polemische als auch eine seelsorgerliche Absicht. Einen besonderen Akzent erhält diese Beobachtung, wenn die Einlassung des J. Malalas zutrifft, dass der römische Kaiser Hadrian die zerstörte Statue des Kolosses von Rhodos wieder aufbauen liess. Damit wäre nämlich ein weiteres Argument für die Datierung der Apk in die Zeit Hadrians, präziser in die Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr., gewonnen.