

# Implizite Polemik durch Parallelisierung. Der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός (Apk 10,1 f.5), der Gott Helios und der Koloss von Rhodos

THOMAS WITULSKI

Dietrich-Alex Koch gewidmet

Wer im Zusammenhang mit der Apokalypse des Johannes den Begriff ‚Polemik‘ verwendet, bezieht sich allermeist auf die Auseinandersetzungen, die der Seher in außerordentlich zugespitzter Weise und mit einer – positiv-ironisierend formuliert – klaren, kräftigen und farbigen Ausdrucksweise einerseits innerhalb der Sendschreiben mit jüdischen und innerchristlichen Gegnern, andererseits insbesondere im zweiten Teil seines Werkes mit dem *Imperium Romanum* und dessen führenden Repräsentanten führt. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen ist es dem Apokalyptiker darum zu tun, das *Imperium Romanum* und dessen Regenten als Spießgesellen der aus dem Himmel auf die Erde geworfenen widergöttlichen Macht, des σατανᾶς, zu entlarven und diejenigen aus den Reihen der christlichen Gemeinden, die den Verlockungen insbesondere der kultisch-religiösen Kaiserverehrung nachgeben und sich jenen nicht rückhaltlos verweigern, der πορνεία und der εἰδωλολατρεία zu zeihen. Diese Auseinandersetzungen erwecken in der Regel nicht den Eindruck eines von gegenseitigem Respekt geleiteten und ausschließlich der *ratio* verpflichteten philosophischen Diskurses; vielmehr kämpft der Seher hier zumindest mit verbal außerordentlich harten Bandagen und lässt in einer durchaus sehr grobschlächtigen Diktion kein gutes Haar an seinen Kontrahenten innerhalb und außerhalb der Gemeinde. Dass er auf der Klaviatur der polemischen Auseinandersetzung mit Andersdenkenden aber nicht nur die vollen und alles übertönenden Akkorde, sondern auch die leisen Zwischentöne zum Klingen zu bringen vermag, zeigt der Apokalyptiker, wenn er im Rahmen seiner Epistel die – womöglich von ihm selbst entwickelte – Methode des ‚polemical parallelism‘, der Polemik durch Parallelisierung zur Anwendung bringt. Bereits in seinem 1923 in 4. Auflage erschienenen epochalen Werk „Licht vom Osten“ vertrat Adolf Deissmann die Ansicht, dass insbesondere der Verfasser der Johannesapo-

kalypse seine Auseinandersetzung<sup>1</sup> mit dem *Imperium Romanum* und der kultisch-religiösen Kaiserverehrung betrieb, indem er Parallelen zwischen der Caesaren- und der Christusverehrung zog und somit Parallelisierungen vollzog: „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 Kanons fruchtbar gemacht worden<sup>3</sup>. Allerdings standen in diesen Untersuchungen zunächst 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 wurde der Nachweis polemischer Parallelitäten dann etwa auf den falschen Propheten, die dritte Figur der ‚himmlischen Trinität‘<sup>5</sup>, ausgedehnt.

Der Methode des ‚polemical parallelism‘ liegt im Kern die auf dem Wege der Interpretation der aktuellen und real existierenden Wirklichkeit gewonnene theologische Erkenntnis der Existenz zweier wenn nicht in gleicher, so doch zumindest in ähnlicher Weise soteriologische Relevanz beanspruchender Zeichensysteme zugrunde, die in Hinsicht auf ihre jeweilige Konstruktion von Wirklichkeit und ihre jeweilige sinnstiftende Valenz in einem antithetischen Gegenüber zueinander stehen. Indem der Apokalyptiker einerseits – hier durchaus auf dem Wege der eher subtilen und ironisierenden Allusion – formale, strukturelle und inhaltliche Parallelen zwischen diesen beiden Zeichensystemen aufzeigt, sichtbar macht oder aber in kreativer

- 
- 1 Zum Begriff der Polemik als einer „Methode der Auseinandersetzung“ vgl. Stauffer, Art. Polemik, 1403.
  - 2 Deissmann, Licht vom Osten, 290 f.
  - 3 Vgl. hierzu nur die Ausführungen in Barnett, Polemical Parallelism, 111 ff.
  - 4 Aune, The Influence of Roman Imperial Cult Ceremonial on the Apocalypse of John, 5.
  - 5 Vgl. hierzu etwa Georgi, Who is the ‚True Prophet‘, 100 ff. und Barnett, Polemical Parallelism, 116 ff.

Weise selbst konstruiert, andererseits aber zugleich auch erkennen lässt, dass die beiden Zeichensysteme und deren jeweilige Wirklichkeitskonstruktion und Sinnstiftung in ihrer jeweiligen soteriologischen Relevanz und Qualität diametral differieren, transportiert er, womöglich eher implizit-konnotativ als explizit, folgende Information: Beide Zeichensysteme lassen sich im Blick auf ihren jeweiligen soteriologischen Impetus nicht miteinander vereinbaren, sondern stehen in einem konkurrierenden, präziser: exkludierenden Verhältnis zueinander. Tragfähige Sinnstiftung und belastbare Wirklichkeitskonstruktion erfolgen jedoch nur innerhalb eines der beiden Zeichensysteme, das mit diesem einen in Konkurrenz stehende andere Zeichensystem wird in seinem soteriologisch degenerativen Charakter entlarvt; der soteriologischen Qualität des einen steht die ‚pseudosoteriologische‘ Qualität des anderen gegenüber. Die einzig angemessene Haltung gegenüber diesen beiden Offerten der Wirklichkeitskonstruktion und Sinnstiftung kann somit nur diejenige eines kompromisslosen ‚pro‘ zugunsten der einen und eines ebenso kompromisslosen ‚contra‘ gegenüber der anderen sein. Im Rahmen der Beobachtungen und Forschungen zu polemischen Parallelisierungen in der Johannesoffenbarung geriet bisher nur selten eine zwar nicht im Zentrum der Darstellung der Offenbarung stehende, aber dennoch keineswegs unwichtige<sup>6</sup> Figur in den Blick, nämlich der in Apk 10,1 ff. auftretende ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός, dessen Erscheinung die in Apk 11; 12 ff.<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 Kolosses von Rhodos Gestalt gewann<sup>9</sup>, konstruiert hat. Mit dem Aufweis dieser bewussten Parallelisierung wäre

- 
- 6 Vgl. hierzu etwa Giesen, Die Offenbarung des Johannes, 230, der angesichts der äußeren Erscheinung dieses ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός feststellt: „Seine äußere Erscheinung unterstreicht seine herausragende Stellung: Ihm kommen göttliche Attribute zu“, und 230 f.: „Kein anderer Engel in der Offb hat so viele göttliche Züge wie der starke Engel in 10,1“.
- 7 Zur zentralen Bedeutung von Apk 12–14 für die Darstellung der Apk insgesamt vgl. etwa Müller, Die Offenbarung des Johannes, 33: „Kap. 12–14 bilden die dramatische Mitte innerhalb der Visionsberichte des apokalyptischen Hauptteils der Offb“.
- 8 Vgl. hierzu ausführlich J. Berndt, in: Hoepfner, Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios, 103 f.
- 9 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 historiae* XXXIV 41.

u. U. zugleich ein weiteres Indiz zugunsten der Datierung der Abfassung der Johannesoffenbarung in die Zeit Hadrians, präziser in die Jahre zwischen 132 und 135 n. Chr.<sup>10</sup>, gewonnen, da durchaus 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.

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

### 1.1 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 ἥρις, 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.).

In der Forschung wird die über dem Haupt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός befindliche ἥρις 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 es ihm darum zu tun ist, den offensichtlich gleichen Gegenstand oder den gleichen Vorgang zu bezeichnen, muss im Blick auf die Deutung des Begriffs ἥρις 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

10 Vgl. zu dieser Datierung grundlegend Witulski, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian, 346 ff.

11 Vgl. hierzu neben anderen Bousset, Die Offenbarung Johannis, 308 und Giesen, Die Offenbarung des Johannes, 230.

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

13 Prigent, Commentary on the Apocalypse of St. John, 226 weist mit Recht darauf hin, dass der Begriff ἥρις in der LXX niemals im Sinne von ‚Regenbogen‘ verwendet worden ist.

4,3, der zweiten Belegstelle für den Begriff ἵρις in der Apk, wird mit diesem ein offensichtlich um den Thron Gottes herumreichender Bogen beschrieben. Sowohl die Farbgebung dieser ἵρις – 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 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>.

## 1.2 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 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.

14 Vgl. hierzu instruktiv Satake, Die Offenbarung des Johannes, 195, A. 9; ähnlich hier Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John I, 115, der im Blick auf Apk 4,3 von einem Halo oder einem Nimbus redet.

15 Vgl. zu dieser Übersetzung Liddell, Scott, Jones, A Greek-English Lexicon, s.v. ἵρις, 836.

16 Vgl. hierzu auch zumindest die Übersetzung bei Aune, Revelation 6–16, 557.

17 Vgl. hierzu neben anderen Bousset, Die Offenbarung Johannis, 308, der auf die Apk 10,1 begegnende Verwendung des Terminus ἵρις mit dem bestimmten Artikel hinweist und folgert: „Die Iris [...] ist schon oben einmal als Attribut des thronenden Weltrichters erwähnt ([Apk] 4,3)“. Ähnlich hier Beale, The Book of Revelation, 524: „Consequently, the rainbow of 4:3 is now applied to the heavenly being of 10:1“.

18 Vgl. hierzu die Belege bei Beale, The Book of Revelation, 525 f.

19 Vgl. hierzu Beale, The Book of Revelation, 523.

20 Die durchaus recht zahlreichen Belege für das Verbum περιβάλλω in der Apk (vgl. hierzu Moulton, Geden, A Concordance to the Greek Testament, 795) nötigen zu der Annahme, den Begriff hier im Sinne von „bekleiden, ankleiden“ zu verstehen.

des Menschensohnes bezeichnet<sup>21</sup>; dies scheint ein erster Hinweis dafür zu sein, dass der Apokalyptiker 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 ἴρις 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. (b) Während in Apk 10,1 die ἴρις des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός als solche im

- 
- 21 Vgl. hierzu mit Recht Müller, Die Offenbarung des Johannes, 200, der im vorliegenden Zusammenhang auf Ps. 104,3 und Dan 7,13 verweist, aber dann feststellt: „Allerdings liegt hier nur ein loser Anklang vor“. Dies gilt insbesondere auch im Blick auf Apk 1,7; hier verweist der Apokalyptiker auf das (Wieder-)Kommen Christi und führt aus: Ἴδου ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, wobei die Wolken aber eben nicht als Kleidungsstück dargestellt werden. Völlig mit Recht stellt daher Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, 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 stattdessen aber 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 konkret angeführten Belege Ginzā 48,2 f.; 29,33 f. durchaus auch erhebliche Differenzen zu Apk 10,1 erkennen lassen. Noch abwegiger ist der von Kraft, Die Offenbarung des Johannes, 147 in diesem Zusammenhang diskutierte Vorschlag, dieses Motiv mit den Ausführungen in 1Kor 10,1 in Verbindung zu bringen.
- 22 Der einzige Beleg in der LXX für die Verwendung des Substantivs νεφέλη und des Verbums περιβάλλω innerhalb eines gemeinsamen Kontextes findet sich in Ps 146,8LXX: τ περιβάλλοντι τὸν οὐρανὸν ἐν νεφέλαις; dort wird Gott als jemand beschrieben, der den Himmel mit Wolken bedeckt.
- 23 Nach Beale, The Book of Revelation, 523 spricht neben anderem auch dieses Charakteristikum des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός dafür, in ihm ein „divine being“ zu vermuten.
- 24 Vgl. hierzu etwa Beale, The Book of Revelation, 523, der davon spricht, dass Ez 1,26–28 „especially near in thought“ zu diesem Charakteristikum des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zu sehen ist.

Zentrum des Darstellungsinteresses steht, wird in Ez 1,28 der Satz  $\omega\varsigma \theta\rho\alpha\sigma\iota\varsigma \tau\acute{o}\xi\omicron\upsilon \theta\tau\alpha\nu \eta\grave{\iota} \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta \acute{\epsilon}\nu \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha \upsilon\epsilon\tau\omicron\upsilon$  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  $\zeta\eta\tau\iota\varsigma$  verwendet und damit offensichtlich ein Halo bezeichnen will, begegnet in Ez 1,28 der Begriff  $\tau\acute{o}\xi\omicron\nu$  im Sinne von ‚Regenbogen‘. 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  $\zeta\eta\tau\iota\varsigma$  des  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \iota\sigma\chi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$  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  $\zeta\eta\tau\iota\varsigma$  über dem Haupt des  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \iota\sigma\chi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$  noch auf Gen 9,13 f.<sup>25</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>26</sup> angeführten Beleg ApkAbr 11,2; hier wird ein Engel beschrieben, der eine Kopfbedeckung trägt, die einem Regenbogen<sup>27</sup> ähnelt. Da der Terminus  $\zeta\eta\tau\iota\varsigma$  Apk 10,1 kaum im Sinne eines Regenbogens interpretiert zu werden vermag, lassen sich, unabhängig von der außerordentlich umstrittenen Frage der Datierung dieser frühjüdischen Schrift<sup>28</sup>, die entsprechenden Ausführungen von ApkAbr 11,2 nicht als motivgeschichtliche Quelle für Apk 10,1 wahrscheinlich machen.

Der Vergleich des Angesichts des  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \iota\sigma\chi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$  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

25 Vgl. Müller, Die Offenbarung des Johannes, 200 und Giesen, Die Offenbarung des Johannes, 230.

26 Vgl. Giesen, Die Offenbarung des Johannes, 230.

27 „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 Philonenko-Sayar, Philonenko, Die Apokalypse Abrahams, 432.

28 Vgl. hierzu nur Rubinkiewicz, Apocalypse of Abraham, 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.

Anwesenheit und Gegenwart Gottes begegnet<sup>29</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 in Abrede stellen, 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 sonnenähnlichen 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 weiteren neutestamentlichen Belegstelle<sup>30</sup> für dieses Motiv<sup>31</sup>, das entsprechende Angesicht und die Sonne im Blick auf ihr Leuchten, Strahlen oder Glänzen parallelisiert; dies gilt etwa für ApkZeph<sup>32</sup> 6,11;

29 So etwa Aune, Revelation 6–16, 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.

30 Der Verweis auf 2Kor 3,7 (vgl. hierzu Aune, Revelation 6–16, 558) trägt hier nichts aus, da Paulus hier zwar von der δόξα auf dem Angesicht des Mose (vgl. hierzu etwa Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, 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. Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus, 260 führt im Blick auf diesen Beleg aus: „Das sonnengleiche Strahlen ist Ausdruck einer verklärten Leiblichkeit“.

31 Nach Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus, 309 entspricht „der der Sonne vergleichbare Glanz des Angesichts [...] der Schilderung des Mose Ex 24,29“.

32 Oegema, Apokalypsen, 183 hält mit Verweis auf Diebner „eine Datierung der Endredaktion [von ApkZeph] vor dem Ende des 2. Jh.s n. Chr. [...] als unwahrscheinlich“; als Entstehungsort nimmt er Ägypten an (183 f.). 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.



4Esr<sup>33</sup> 7,97.125, 2Hen<sup>34</sup> 1,5 (Rec. A); 19,1 (Rec. J) und ApkPaul<sup>35</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 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>36</sup> 1; TestAbr<sup>37</sup> 7,3 f.; 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, die hier jeweils auftretende Gestalt in ihrer Gesamtheit mit der Sonne in Beziehung gesetzt.

Das Motiv der πόδες ὡς στῶλοι πυρός wird in der exegetischen Literatur häufig als eine Anspielung auf Ex 13,21 und die dort erwähnte Wolken- und Feuersäule gedeutet<sup>38</sup>. Darüber hinaus fallen nach 1Hen<sup>39</sup> 18,11; 21,7,

- 
- 33 Oegema, Apokalypsen, 98 datiert 4Esr um 100 n. Chr. und nimmt als Entstehungsort Rom oder Palästina an. Metzger, *The Fourth Book of Ezra*, 526 votiert im Blick auf die Endredaktion von 4Esr für die Zeit um 120 n. Chr. und geht von der Abfassung der Schrift in Palästina aus.
- 34 Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, 812 f. datiert diese Schrift in die Zeit zwischen der Zeitenwende und 70 n. Chr.
- 35 Duensing, de Santos Otero, *Apokalypse des Paulus*, 644 ff. machen im Blick auf die Entstehungszeit dieser Apokalypse keine Angabe; 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.
- 36 Nach Müller, *Offenbarung des Petrus*, 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 gesamte Person Christi mit der Sonne in Beziehung gesetzt.
- 37 Sanders, *Testament of Abraham*, 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 These der Entstehung dieser Schrift in Palästina vertreten, Ägypten an (875). Im Blick auf die Abfassung der wohl erweiterten Rezension A ähnlich Janssen, *Testament Abrahams*, 200 mit Verweis auf Schmidt.
- 38 Vgl. hierzu etwa Aune, *Revelation 6–16*, 558, der darüber hinaus noch auf SapSal 18,3 und OrSib III 250 f. verweist, zwei Belege, in denen Ex 13,21 aufgenommen wird.

offensichtlich im Rahmen eines göttlichen Strafgerichts, Feuersäulen in einen tiefen Abgrund<sup>40</sup>; der Tragiker Ezechiel<sup>41</sup> beschreibt eine feurige Säule als ein dem Mose gegebenes Zeichen (Exagoge, 247)<sup>42</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 χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπρωμένης beschrieben werden, unterscheidet<sup>43</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>44</sup>; dieser setzt seinen rechten Fuß auf das Meer, seinen linken auf das Land. Zwar ist letzten Endes nicht zu bestreiten, dass die Kombination der Begriffe θαλάσσα und γῆ insbesondere auch im Alten Testament zur Beschreibung der „universal sovereignty“<sup>45</sup> oder auch der körperlichen Größe<sup>46</sup> der entsprechenden Gestalt, hier natürlich vor allem Gottes, häufig begegnet<sup>47</sup>; für die für Apk

39 Uhlig, 1Hen, 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.

40 Vgl. hierzu Aune, Revelation 6–16, 558.

41 Nach Vogt, Tragiker Ezechiel, 117 ist die Entstehung dieses Werkes zwischen der zweiten Hälfte des 3. und den Anfang des 1. Jh. v. Chr. zu setzen.

42 So wiederum Aune, Revelation 6–16, 558.

43 Anders hier Beale, The Book of Revelation, 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.

44 Der Hinweis auf das βιβλαρίδιον, das der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in der Hand hält, kann hier ausgespart bleiben; er geht sicherlich auf den Apokalyptiker zurück.

45 Beale, The Book of Revelation, 529.

46 Vgl. hierzu etwa Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, 85; ähnlich auch Müller, Die Offenbarung des Johannes, 201: „Die riesenhafte Größe des Engels wird sichtbar, wenn er seine Beine auf das Meer und das Land setzt“.

47 Vgl. hierzu etwa die Auflistung der Belege bei Beale, The Book of Revelation, 529.

10,2b charakteristische Ausgestaltung des entsprechenden Motivs aber finden sich keine direkten weiteren Belege<sup>48</sup>.

Anders scheint es im Blick auf die Beschreibung der Schwurhandlung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,5 f. 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 exegetischen Literatur werden als Parallelen zu dieser Darstellung insbesondere zwei alttestamentliche Belege angeführt, nämlich Dtn 32,40LXX: ἀρῶ εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρά μου καὶ ὁμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου καὶ ἐρῶ κτλ. und Dan 12,7LXX: καὶ ὕψωσε τὴν δεξιάν καὶ ἀριστεράν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὤμοσε τὸν ζῶντα εἰς τὸν αἰῶνα θεὸν κτλ.<sup>49</sup> Dass zwischen den Ausführungen in Apk 10,5 f. auf der einen und Dtn 32,40LXX und insbesondere Dan 12,7LXX<sup>50</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 10,5 f. 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 10,6 f. und z. T. sogar syntaktisch parallel<sup>51</sup>, Angaben zu Zeit und Dauer der Realisierung des endzeitlichen Geschichtsplanes Gottes, der zudem jeweils als Schwurzeuge aufgerufen wird<sup>52</sup>, gemacht<sup>53</sup>. Freilich dürfen aber auch die jeweiligen Unterschiede

48 Dies gilt auch im Blick auf das von Aune, Revelation 6–16, 559 erwähnte magische Amulett aus Palästina; hier werden drei göttliche Wesen als in einer großen Furt stehend beschrieben (vgl. Naveh, Shaked, Amulets, Nr. 6, 3–7).

49 Vgl. hierzu neben anderen etwa Aune, Revelation 6–16, 564.

50 Vgl. hierzu etwa Aune, Revelation 6–16, 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, The Book of Revelation, 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 hier Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John I, 262, der im Blick auf die Schwurhandlung in Apk 10,5 f. feststellt: „Next we observe that the text is clearly derived from Dan. xii. 7“.

51 Vgl. zu den syntaktischen Parallelitäten zwischen Dan 12,7 und Apk 10,6 ausführlich Aune, Revelation 6–16, 567.

52 Zur Parallelität der jeweiligen Titulaturen Gottes in Dan 12,7 und Apk 10,6 vgl. u. a. Prigent, Commentary on the Apocalypse of St. John, 331: „Here the angel gives to God a title that takes inspiration from Dan 12:7“.

53 Vgl. hierzu Müller, Die Offenbarung des Johannes, 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“.

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 durchaus als eine vom Heben der Hand unabhängige Handlung τῆ δεξιᾷ μου interpretiert werden kann<sup>54</sup>. Hingegen sind in Apk 10,5 f. das Heben der rechten Hand und der Schwur weitaus enger aufeinander bezogen und bilden letzten Endes eine Handlungseinheit<sup>55</sup>. Darüber hinaus ist in Dtn 32,40 Gott selbst derjenige, der den Schwur ausführt, während in Apk 10,5 f. ein Engel einen Schwur leistet<sup>56</sup>. (b) Während der in Dan 12,7 Schwörende, der ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινα (Dan 10,5LXX)<sup>57</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>58</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 ἥμισυ καιροῦ an, dem ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zufolge verbleibt keine Zeit mehr<sup>59</sup>. Aus diesen hier aufgewiesenen Differenzen folgt: Bei der Beschreibung der Schwurhandlung des ἄλλος ἄγγελος

- 
- 54 Diese Deutungsmöglichkeit konzidiert Aune, Revelation 6–16, 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 [...]‘“.
- 55 So etwa Müller, Die Offenbarung des Johannes, 202: „Mit der Gebärde der Handaufhebung leitet der ‚starke Engel‘ seinen feierlichen Schwur ein“.
- 56 Vgl. im Blick auf diese Differenz, die zwischen Dtn 32,40LXX und Dan 12,7 in ähnlicher Weise vorliegt, Lust, For I lift up my hand to heaven and swear, 163.
- 57 Nach Müller, Die Offenbarung des Johannes, 83 handelt es sich bei dieser Gestalt um den Engelfürsten Gabriel, wiewohl dies explizit nicht gesagt wird.
- 58 Vgl. hierzu mit Recht Aune, Revelation 6–16, 564: „In LXX Deut 32:40 and Rev 10,5 *alone*, however, is the right hand raised as a gesture accompanying an oath“.
- 59 Vgl. zu dieser Differenz instruktiv Prigent, Commentary on the Apocalypse of St. John, 332: „It is interesting to note in this regard the way in which the model furnished 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, Die Offenbarung des Johannes, 256: „Das einleitende Wort des Engels [...] hebt, verglichen mit Dan 12,7 [...], die dringende Nähe des Endes hervor“.

ἰσχυρός greift der Apokalyptiker augenscheinlich zwar (wiederum) auf alttestamentliche Texte und alttestamentliches Motivmaterial zurück, gestaltet und verknüpft diese aber in kreativer Weise neu.

Nicht zuletzt aufgrund der oben diskutierten Berührungspunkte zwischen Apk 10,5 f. und Dan 12,7LXX gehen nicht wenige Exegeten davon aus, das „John’s conception of the angel is based in part on allusions to Dan 12:5–7“<sup>60</sup>; hier schwört ein in weißes Leinen gekleideter Mann, dessen äußere Erscheinung in Dan 10,5 f. 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 10,1 f. erhebliche Differenzen bestehen, wohingegen der Apokalyptiker Dan 10,5 f. aber im Rahmen seiner Beschreibung des Menschensohnähnlichen in Apk 1,13–15 aufgenommen zu haben scheint<sup>61</sup>. Damit aber scheidet die Figur des ἀνθρώπος εἷς ἐνδεδυμένος βύσσινα als interpretatorischer Hintergrund für die Gestalt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,1 f.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 voneinander zu unterscheidenden Figuren seines eigenen Werkes, den Menschensohnähnlichen, der als der Erste, Letzte und Lebendige (Apk 1,17 f.) 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>62</sup>, verwenden wollte.

60 Aune, Revelation 6–16, 556; noch deutlicher hier Beale, The Book of Revelation, 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“.

61 Vgl. hierzu Müller, Die Offenbarung des Johannes, 83: „Die weitere Schilderung der Gestalt [des Menschensohnähnlichen] folgt in erster Linie Dan 10,5 f.“; noch deutlicher hier Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, 16: „Die folgende Beschreibung Christi [...] ist aus der danielischen Vision c. 10 erwachsen und in fast allen Einzelheiten bestimmt“.

62 In diesem Sinne müssen auch sämtliche Versuche, die Gestalt des Menschensohnähnlichen bzw. des ἀρνίον Christus mit derjenigen des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός zu identifizieren (vgl. hierzu etwa Beale, The Book of Revelation, 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, 557).

Fazit: Im Rahmen seiner Darstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός und dessen äußeren Erscheinungsbildes in Apk 10,1 f.5 greift der Apokalyptiker zwar durchaus 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>63</sup>. Dies gilt insbesondere für die von ihm neu geschaffene und neu 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, vermag womöglich die inhaltlichen Differenzen zwischen dem Schwur in Dan 12,7LXX und demjenigen in Apk 10,6 f. erklären, reicht als Antwort auf die Frage nach den Motiven des Apokalyptikers für die von ihm vorgelegte (Neu-)Konzeptionierung der Gestalt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός insgesamt aber sicherlich nicht zu.

## 2. 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 10,5 f.; 12,5–7 beschriebenen ἄνθρωπος εἰς ἐνδεδυμένος βύσσινά, 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 Rho-

63 Vgl. im Blick auf die Verarbeitung nichtalttestamentlichen apokalyptischen Materials durch den Apokalyptiker bereits Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 83 f.: „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 [!])“.

des<sup>64</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, ist es in einem ersten Schritt erforderlich, einerseits die Geschichte dieses Kolosses selbst, andererseits dann aber auch dessen künstlerische Gestaltung und darüber hinaus auch die Epitheta und Charakteristika des Gottes Helios, den die rhodische Kolossalstatue abbildet, einer detaillierteren Betrachtung zu unterziehen.

## 2.1 Der Koloss von Rhodos und der Gott Helios

### 2.1.1 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>65</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>66</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>67</sup> eine ca. 30 m hohe Statue des

64 Apk II, 556; vgl. hierzu auch 556 f.: „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 immerhin aufgenommen von Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, 327, A. 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.“.

65 Zu den Einzelheiten der Belagerung vgl. Polybios, *Historiae* XX 82.

66 Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 51.

67 Zur Diskussion um den Standort des Koloss von Rhodos vgl. ausführlich Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 53–64; Hoepfner 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

Sonnengottes Helios<sup>68</sup>, den Koloss von Rhodos<sup>69</sup>, errichten, der nach insgesamt zwölfjähriger Bauzeit, also wohl im Jahr 292 v. Chr., fertiggestellt worden ist<sup>70</sup>. Im Jahr 225/226 v. Chr. wurde der Koloss durch ein Erdbeben zerstört<sup>71</sup> und offensichtlich erst auf Initiative des Kaisers Hadrian, der sich im September/Oktober 124 n. Chr. im Rahmen seiner ersten Inspektionsreise<sup>72</sup> auf der Insel Rhodos aufhielt<sup>73</sup>, wieder errichtet<sup>74</sup>. Dies berichtet zumindest der von ca. 490 bis ca. 575 n. Chr. lebende Chronist J. Malalas<sup>75</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<sup>76</sup> 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

---

Ausnahme allen neuzeitlichen Kolossen eigen ist“ (57). Ähnlich auch Gabriel, *La construction, l'attitude et l'emplacement du colosse de Rhodes*, 347 ff.

- 68 Vgl. hierzu neben anderen antiken Quellen nur Strabon, *Geographika*, XIV 2,5 (625); zu weiteren Quellen vgl. Overbeck, *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Nr. 1539–1554, 291 ff. Nach Jessen, *Art. Helios*, 66 muss die Insel Rhodos als die „festeste Stütze des H.[elios]-Kults“ angesehen werden.
- 69 Nach *Anthologia Graeca* VI 171 handelt es sich hierbei um ein Weihegeschenk für den Gott Helios.
- 70 Zu diesem Datum vgl. Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 52. Ähnlich auch Neudecker, *Art. Chares* [4], 1098 f., der die Herstellung der Kolossalstatue in die Zeit zwischen 304 und 293 v. Chr. datiert.
- 71 Vgl. hierzu Sonnabend, *Art. Rhodos I–III*, 997 und Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 100.
- 72 Zu den Reisen Hadrians insgesamt vgl. Halfmann, *Itinera principum*, 188 f., zu seinen Aufenthalten in der Provinz *Asia* neuestens Witulski, *Die Aufenthalte des Kaisers Hadrian in der römischen Provinz Asia*, 150 ff.
- 73 Vgl. hierzu Halfmann, *Itinera principum*, 191.
- 74 Zur Verknüpfung der von Hadrian veranlassten Wiedererrichtung des rhodischen Kolosses mit diesem Besuch auf der Insel vgl. Halfmann, *Itinera principum*, 201 und Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, 143, der die von Malalas erwähnte Begebenheit „sicher“ auf den Aufenthalt Hadrians auf Rhodos im Jahr 124 n. Chr. beziehen will.
- 75 Zu Malalas vgl. Hamm, Meier, *Art. Johannes Malalas*, 351 ff.
- 76 Vgl. hierzu die Konjekturen von Stauffenberg im textkritischen Apparat bei Thurn, *Chronographia*, 211; Stauffenberg korrigiert die Zahl τιβ' in τμβ', um so eine historisch zutreffende Zeitangabe zu erhalten.



Centenaria Gold ausgegeben. So steht es darunter zu lesen, wo er das Datum und den Geldaufwand aufschreiben ließ.<sup>677</sup>

Wiewohl der historische Wahrheitsgehalt der Ausführungen des Malalas in der althistorischen Forschung durchaus unterschiedlich beurteilt wird<sup>78</sup>, zeigt ein Blick auf die ab Chronographia XI 11–20 jeweils präsentierten Nachrichten und Informationen, dass sie im wesentlichen als historisch zuverlässig und korrekt angesehen werden müssen<sup>79</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 Chronographia XI 18 geirrt haben bzw. ihm dort eine Verwechslung unterlaufen sein sollte<sup>80</sup>, zumal Malalas, immerhin ein „ausgebildeter Jurist“<sup>81</sup>, an anderer

77 XI 18 (279,14–20). Übersetzung nach I. Arvanitis bei Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 102, und Jeffreys, Jeffreys, Scott, *The Chronicle of John Malalas*, 148; für den griechischen Text vgl. Thurn, *Chronographia*, 211.

78 Vgl. hierzu Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, 143 f., der die Ausführungen des Malalas für historisch plausibel und auch durchaus wahrscheinlich hält; im Unterschied dazu geht Boatwright, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, 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, A. 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, muss jedoch zumindest außerordentlich fraglich bleiben; Rhodos ist nicht Rom und der Koloss des Nero nicht derjenige von Rhodos. Vgl. hierzu auch Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 102: „Nach heutiger Kenntnis liegt bei keinem der Berichte [des Malalas ab Chronographia 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 Fündling, *Kommentar zur Vita Hadriani der Historia Augusta*, 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“.

79 Vgl. hierzu ausführlich Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 102, der ausführt, dass Malalas im Blick auf seine historische Darstellung bereits „in hellenistischer Zeit [...] sicheren Boden“ gewinnt.

80 So mit Recht Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 102.

81 Thurn, *Chronographia*, 1\*.

Stelle unbestritten zutreffend über die Kolossalstatue referiert<sup>82</sup> und die Darstellung, dass er den rhodischen Koloss habe wiedererrichten lassen, durchaus dem sonstigen Wirken Hadrians als „Restaurator und Erneuerer alter Kulte“<sup>83</sup> entspricht<sup>84</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>85</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 aber kaum überzeugenden Hinweis darauf, dass Malalas innerhalb seiner Darstellung eine Verwechslung unterlaufen sei, (b) andererseits aber 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.), das auch und womöglich sogar insbesondere die Insel Rhodos erschüttert hat, den wiedererrichteten Koloss von Rhodos nicht<sup>86</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

82 Vgl. hierzu Chronographia V 43 und zum Gesamtzusammenhang der chronologischen Angaben des Malalas Demus-Quatember, Bemerkungen zur Chronologie des Kolosses von Rhodos, 146 ff.

83 Hoepfner, Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios, 102.

84 Auch Aune, Revelation 6–16, 556 geht offensichtlich davon aus, dass der Nachricht des Malalas über die Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos durch Hadrian historische Zuverlässigkeit zukommt.

85 Vgl. hierzu Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, 143 f.: „Trotzdem die Nachricht [des Malalas] singular ist, gewinnt sie Vertrauen dadurch, dass sei 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 Dindorf, Chronicon paschale I 476,6 f.: ὁ ἐν Ῥόδῳ κολοσσὸς ἐπὶ τῆς ἀρχῆς Ἀδριανοῦ πρώτου | ἐκινήθη; und I 464,13 f., bezogen auf die Zeit der Kaiser Vespasian und Titus: ἐπὶ τούτων ὑπάτων ἐν Ῥόδῳ ὁ κολοσσὸς ἀνεστάθη, | μῆκος ἔχων ποδῶν (Text nach MPG 92, 617.597) aus; hier werden eben gerade keine Angaben zur Herkunft der Informationen gemacht. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, 143, A. 512 hält diese Notizen mit Hinweis auf Dürr mit Recht für „verwirrt“.

86 Vgl. zu diesem Argument insbesondere Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, 144.

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>87</sup>

In VIII 43,4 formuliert er:

„In Lykien und Karien zerstörte ein heftiges Erdbeben die Städte und 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>88</sup>

Ob das Schweigen des Pausanias aber die historische Unzuverlässigkeit des Malalas zu erweisen vermag, muss doch m. E. noch sehr dahingestellt bleiben. Der in beiden Passagen zu beobachtende, doch recht summarische Stil des Pausanias scheint darauf hinzudeuten, dass es ihm an dieser Stelle offensichtlich nicht darum ging, die Zerstörungen, die das Erdbeben angerichtet hat, in allen Einzelheiten zu beschreiben<sup>89</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 hat.

Immerhin lassen sich neben der Erwähnung des Malalas in *Chronographia* XI 13, der hier von Hadrian als Ἥλιος Ἀδριανός spricht, zwei inschriftliche Belege für die Verehrung des Kaisers Hadrian als νεὸς Ἥλιος namhaft machen, IEry 513 und – möglicherweise – eine von A. Ippel in erstmalig veröffentlichte Inschrift aus Pergamon<sup>90</sup>. H. Engelmann und R. Merkelbach geben die Inschrift IEry 513 folgendermaßen wieder<sup>91</sup>:

87 Übersetzung nach Meyer, Pausanias, 114; für den griechischen Text vgl. Jones, Pausanias I, 280.282.

88 Text nach Jones, Pausanias IV, 118.120; Übersetzung nach Meyer, Pausanias, 426.

89 Dies belegt im Blick auf II 7,1 allein schon der Sachverhalt, dass Pausanias schon über die zerstörten Sehenswürdigkeiten der Stadt Sikyon, die an dieser Stelle seines Werkes immerhin im Zentrum seines Darstellungsinteresses 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 selbst über die Wiederaufbaumaßnahmen des Antoninus Pius – und womöglich dann auch über die vorangegangenen Zerstörungen – nur summarisch zu berichten beabsichtigt.

90 Vgl. hierzu Ippel, Die Arbeiten zu Pergamon 1910–1911, 286, Nr. 12 und die Wiedergabe von H. Müller auf der Internetseite des DAI.

Ἀὐτοκρά  
 τορι Καί  
 σαρι Τραια  
 νῶ Ἄδρια  
 νῶ Ὀλυ[μ]  
 πίων νέω  
 Ἡλίω, κτί[σθη].

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

[...]
   
 [M]εγίστωι Ἡλ[ίωι]
   
 Διὶ Ὀλυμπ[ίωι]
   
 Σωτ[ῆρι].

Beide Inschriften belegen, dass Hadrian als amtierender Herrscher in der römischen Provinz *Asia* durchaus 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 und zu begründen, 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 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), sicherlich nicht unbekannt gewesen sind.

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. 19,12 f.:

(12) transtulit et Colossum stantem atque suspensum per Decrianum architectum de eo loco in quo nunc templum Urbis est, ingenti molimine, ita ut operi etiam elephantos viginti quattuor exhiberet. (13) et cum hoc simulacrum post

91 Vgl. Engelmann, Merkelbach, Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai, 518.

Neronis vultum deletum, cui antea dicatum fuerat. Soli consecrasset, aliud tale Apollodoro architecto auctore facere Lunae molitus est.<sup>92</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.

### 2.1.2 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>93</sup> als dem Koloss von Rhodos nachgebildete<sup>94</sup> Darstellungen des Gottes Helios nachweisen. Diesen im Detail durchaus unterschiedlichen Darstellungen des Helios eigenen im Blick auf dessen Erscheinungsbild folgende wesentliche Gemeinsamkeiten<sup>95</sup>: (a) Der mit lockigem Haar bedeckte Kopf des Gottes wird jeweils von

92 „Durch den Architekten Decrianus ließ er auch den Koloss in senkrechtem Schwebezustand 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 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“ (Text nach Hohl, *Scriptores Historiae Augustae* I, 21; Übersetzung nach Hohl, *Historia Augusta* I, 49).

93 Zu den Abbildungen des Gottes Helios auf ebenfalls aus dieser Zeit stammenden Gemmen vgl. Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 68 f.

94 Vgl. hierzu insgesamt die Ausführungen Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 65 ff.; Hoepfner geht davon aus, dass „diesen Kleinbronzen [zweifello] 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. 67 f.); zur Begründung der Annahme, dass der in den Kleinbronzen insgesamt dargestellte Typus des Gottes Helios eine Nachbildung des Kolosses von Rhodos darstellt, vgl. ausführlich 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 Vedder, Rezension zu W. Hoepfner, 1106 f.

95 Vgl. hierzu insbesondere Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 65, der hier die Gemeinsamkeiten in den unterschiedlichen Helios-Darstellungen benennt.

einem Strahlenkranz mit sieben oder auch mehreren ausgestalteten einzelnen Strahlen umgeben. (b) In den allermeisten Fällen sind der rechte Arm und die rechte Hand<sup>96</sup> erhoben, offensichtlich zum Gruß<sup>97</sup>. H. Maryon rekonstruiert aufgrund eines auf Rhodos gefunden Reliefs, das nach seiner Interpretation eine zeitgenössische Darstellung des rhodischen Kolosses bietet, eine Statue, die ihre rechte Hand erhebt, um seine Augen vor der aufgehenden Sonne zu schützen<sup>98</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>99</sup>; dabei verweist Gabriel auf einen Hinweis in der Suda, s.v. κολοσσαεύς<sup>100</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>101</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>102</sup>. Vedder versucht, ihre Rekonstruktion mit dem Hinweis zu stützen, dass es sich bei der rhodischen Kolossalstatue um eine Weihegeschenk handelt<sup>103</sup>. Wenn aber die Rhodier ihrem Gott Helios als Dank für seinen Schutz während der Belagerung durch Demetrios I. Poliorketes eine Statue weihen wollten, ist nicht einzusehen, warum sie diese

96 Die linke Hand des Helios hält häufig eine Peitsche, die gegen die Hüfte gestemmt ist; vgl. hierzu Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 65. Matern, *Helios und Sol*, 99 ff. 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.

97 Vgl. hierzu etwa Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 65.

98 Vgl. hierzu Maryon, *The Colossus of Rhodes*, 72.

99 Vgl. hierzu *Construction*, 337.345; vgl. auch Z. 6 des Weihepigramms *Anthologia Graeca* VI 17.

100 Vgl. hierzu *Construction*, 345, A. 2

101 Vgl. hierzu Rez. Hoepfner, 1104 ff.

102 Rez. Hoepfner, 1106.

103 Vgl. Rez. Hoepfner, 1106.

Statue als opfernde Gottheit darstellen sollten; weit mehr Sinn machte es da schon, 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 als „im Laufen begriffen“<sup>104</sup> dargestellt; er scheint auf dem rechten Bein zu stehen und das linke nachzuziehen.

### 2.1.3 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 Gaia<sup>105</sup>; er gehört somit zum Göttergeschlecht der Titanen<sup>106</sup>. Helios wird nicht unter die Götter des Olympos subsumiert<sup>107</sup> und begegnet in der Dichtung immer wieder als ein Gott, der anderen mächtigeren Gottheiten untergeordnet erscheint und deren Anordnungen auszuführen hat<sup>108</sup>. Dies gilt insbesondere im Blick auf das Verhältnis des Helios zu Zeus, der zusammen mit Hera an der Spitze des olympischen Götterstaates steht.

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>109</sup>. Als eines von mehreren Beispielen sei in diesem Zusammenhang eine Passage aus der ‚Elektra‘ des Euripides zitiert; Zeus wendet hier angesichts der Gräueltat im Hause des Atreus und der Thyestes den Lauf der Sonne und der Gestirne rückwärts:

104 Hoepfner, *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios*, 67; vgl. auch 71. Dementsprechend begegnet die Darstellung des Helios als eines unermüdlichen Wanderers, der am Himmel daherschreitet, häufig in der griechischen Dichtung, wiewohl auch die Vorstellung, er fahre mit einer Quadriga am Himmel entlang, durchaus ebenfalls belegt ist; Belege für beide Vorstellungen bei Jessen, *Art. Helios*, 88.

105 Vgl. zu diesem Gesichtspunkt ausführlich Jessen, *Art. Helios*, 77 f.; als wichtigster Beleg ist hier Hesiod, *Theog.* 134; 371 ff.; 956; 1011 zu nennen.

106 Vgl. zu letzterem Gordon, *Art. Sol I.*, 692.

107 Vgl. hierzu Jessen, *Art. Helios*, 62. Eine der außerordentlich seltenen Ausnahmen bilden die Ausführungen Homers in *Od. XII* 374 ff.; ihnen zufolge hat Helios einen Platz im Rat der übrigen Götter gefunden.

108 Vgl. hierzu neben zahlreichen anderen Belegen Homer, *Il. XVIII* 239 f.: Ἡέλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη | πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοῦς ἀέκοντα νέεσθαι (Text nach Rupé, *Ilias II*, 146); weitere Belege bei Jessen, *Art. Helios*, 63.

109 Vgl. hierzu Jessen, *Art. Helios*, 63, der allein aus dem *Opus Homers* mehrere Belege zu nennen vermag.

τότε δὴ τότε φαεν-  
 νὰς ἄστρων μετέβασ' ὁδοῦς  
 Ζεὺς καὶ φέγγος ἀελίου  
 λευκόν τε πρόσωπον ἀοῦς,  
 τὰ δ' ἔσπερα νῶτ' ἐλαύ-  
 νει θερμαί φλογὶ θεοπύρῳ,  
 νεφέλαι δ' ἔνυδροθ πρὸς ἄρ-  
 κτον ξεραί τ' Ἀμμωνίδες ἔ-  
 δραι φθίνουσ' ἀπειρόροσοι,  
 καλλίστων ὄμβρων Διόθεν στερεῖσαι.<sup>110</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 nachgerade ins Gegenteil zu verkehren.

Dem korrespondiert, auch wenn er sonst durchaus auch als θεός bezeichnet werden kann<sup>111</sup>, die letzten Endes doch abschwächende Bezeichnung des Helios als eines den Unsterblichen lediglich Ähnlichen<sup>112</sup>. Schon seit den Zeiten Homers wird die Sonne „dank der Regularität ihrer Bahn“<sup>113</sup> als Verkörperung und Garant der kosmischen Ordnung<sup>114</sup> angesehen; dies belegt beispielhaft eine Einlassung des zwischen 390/89 und 330/29 v. Chr. lebenden<sup>115</sup> attischen Redners Hypereides:

„Gleichwie nämlich Helios die gesamte Oikumene durchwandert, die Stunden in angemessener Weise trennt und alles bestens anordnet, zugunsten der Vernünftigen und Tüchtigen unter den Menschen Sorge trägt für Leben sowohl als auch Nahrung, Frucht und alles andere zum Leben Dienliche.“<sup>116</sup>

110 Elektra, 726 ff.; „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 (Text und Übersetzung nach Buschor, Zimmermann, Euripides. Ausgewählte Tragödien I, 254 f.).

111 Vgl. hierzu etwa Homer, Od. XII 261.

112 Vgl. hierzu etwa *hymni Homeric* XXXI 6 f. : Ἡέλιόν τ' ἀκάμαντ' ἐπιείκελον ἀθανάτοισον | ὃς φαίνει θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν (Text nach Allen, *Homeric Opera*, 90).

113 Gordon, Art. Sol I., 693.

114 Vgl. hierzu auch Od. XII 379 ff.; neben anderen sieht etwa Cicero, *rep.* VI 17 – hier noch weitergehend – Helios als die „bestimmende. Macht der kosmischen Ordnung“ (Gordon, Art. Sol I., 693) an.

115 Vgl. hierzu Gärtner, Art. Hypereides, 1276.

116 Text nach Kenyon, ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ, col. 2 f.



Darüber hinaus wird der Gott Helios als derjenige der Götter charakterisiert, der alles sieht und alles hört<sup>117</sup>; zudem weiß er zu verkünden, was in der Ferne geschehen ist<sup>118</sup>. Der allsehende Titan galt verbreitet als Zeuge und Garant von Schwüren, als Zeuge und ‚Wächter der Wahrheit‘ sowie als ‚Auge der Gerechtigkeit‘<sup>119</sup>.

## 2.2 Der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός (Apk 10,1 f.5), der Gott Helios und der Koloss von Rhodos. Versuch eines Vergleiches

Wird die Darstellung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in Apk 10,1 f.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 offensichtlich mit einer durchaus bedeutenden 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. Durchaus nicht ohne Bedeutung ist 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>120</sup>:

Ἡλίωι καὶ Διὶ Μειλ[ιχίωι]  
Μαμμία<sup>121</sup>.

Diese gemeinsame Weihung gewinnt ihre Brisanz durch den Sachverhalt, dass der mit erheblicher Unterstützung des Kaisers Hadrian ausgebaute, vollendete und schließlich zwischen 130 und 132 n. Chr. geweihte Tempel

117 Vgl. hierzu etwa Il. III 277: ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐκακοῦεις (Text nach Rupé, Ilias I, 102); ähnlich auch Od. XI 109; XII 323.

118 Vgl. hierzu etwa Aischylos, Ag. 611 und Sophokles, Trach. 94 ff.; Ai. 846 ff.

119 Vgl. hierzu neben Jessen, Art. Helios, 59 f. und R.L. Gordon, Art. Sol I., 693 als antiker Beleg *hymni Orphici* VIII 16–18: δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου | πιστοφύλαξ, αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν ἄρωγέ, | ὄμμα δικαιοσύνης, ζῶης φῶς (Text nach Athanassakis, *The Orphic Hymns*, 14).

120 Vgl. hierzu bereits Jessen, Art. Helios, 66.

121 Text nach Koehler, *Corpus Inscriptionum Atticarum* II, 88.

des Zeus Olympios in Athen<sup>122</sup> nicht zuletzt auch aufgrund der von Hadrian innerhalb dieses Heiligtums geweihten Schlange<sup>123</sup> mit der Verehrung der Gottheit Zeus Meilichios in Verbindung gebracht werden konnte<sup>124</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 θήρια<sup>125</sup>, bei der Gestaltung der Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός Apk 10 in polemischer Absicht auf das Modell des Sonnengottes Helios zurückgegriffen hat. (b) Der Hinweis des Apokalyptikers, dass der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit einer Wolke bekleidet sei, passt sehr gut zum Bild des am Himmel entlang wandernden oder auch fahrenden Sonnengottes, dessen Gestalt eine Wolke umhüllt<sup>126</sup>. (c) Die im Sinne eines Halo zu interpretierende ἵρις auf dem Haupt des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός weist auf den Strahlenkranz des Helios, der dessen mit lockigem Haar bedeckten Kopf umgibt<sup>127</sup>. (d) Die sehr unmittelbare und umfassende Parallelisierung des Angesichtes ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit der Sonne lässt sich im Rahmen eines angenommenen Bezuges dieser Figur auf den Sonnengott Helios gänzlich zwanglos erklären. (e) Das Motiv der πόδες ὡς στῦλοι πυρός findet seine Entsprechung im bronzenen Leuchten der Füße sowohl des Kolosses von Rhodos als auch seiner Abbilder, den Kleinbron-

122 Vgl. hierzu neuestens Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien*, 109 ff.

123 Vgl. hierzu Cassius Dio LXII 16,1 und Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien*, 110 mit A. 383.

124 Nach Tölle-Kastenbein, *Olympieion*, 159 diene diese Kultstiftung „restaurativ dem Zeus Meilichios, der in Athen vor allem in 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 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“.

125 Vgl. hierzu ausführlich Witulski, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian*, 219 ff.

126 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.

127 So bereits Aune, *Revelation* 6–16, 556.

zen<sup>128</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>129</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>130</sup>, das H. Beckby folgendermaßen wiedergibt:

Αὐτῷ σοὶ πρὸς Ὀλυμπον ἐμακύναντο κολοσσὸν  
 τόνδε Ἰόδου ναέται Δωρίδος, Ἀέλιε,  
 χάλκεον, ἀνίακ κῦμα κατευνάσαντες  
 ἔστεψαν πάτραν δυσμενέων ἐνάροις.  
 οὐ γὰρ ὑπὲρ πελάγους μόνον ἄνθεσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν γῆ  
 ἀβρὸν ἀδουλώτου φέγγος ἐλευθερίας  
 τοῖς γὰρ ἀφ' Ἡρακλήρου ἀεξηθεῖσι γενέθλας  
 πάτριος ἐν πόντῳ κῆν χθονὶ κοιρανία.<sup>131</sup>

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

128 Vgl. zu diesem Gesichtspunkt ebenfalls Aune, Revelation 6–16, 556. Dass es sich beim rhodischen Koloss um eine Bronzestatue handelte, bestätigt Philo Byzantius, περὶ τῶν ἐπὶ τῶν θαλαμῶν 4,1–6.

129 An dieser Stelle wenig überzeugend Aune, Revelation 6–16, 556, der eine historisch unzutreffende Darstellung des Kolosses (vgl. hierzu Hoepfner, Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios, 13 ff.) auf die Apk 10,2,5 vorliegende Beschreibung der Fußstellung des Engels 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‘)“.

130 Nach Gow, Page, The Greek Anthology II, 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.“

131 „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“ (Text nach Beckby, *Anthologia Graeca* I, 542; Übersetzung nach Vedder, Der Koloß von Rhodos, 27.)

ausgewertet werden darf<sup>132</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>133</sup>.

Aus alledem folgt: Sämtliche einzelnen Merkmale bzw. Motive des äußeren Erscheinungsbildes des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός (Apk 10,1 f.5) lassen sich 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 Ergebnis der vorliegenden Studie folgende These: Der Apokalyptiker hat die Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός ganz 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.

### 3. Das literarische Darstellungsinteresse des Apokalyptikers

Mit der offensichtlich von ihm selbst konstruierten Parallelität der Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit dem in der Statue des Kolosses von Rhodos verkörperten Sonnengott Helios – und damit wird als Konsequenz aus der ersten eine zweite These formuliert – entwickelt der Apokalyptiker eine polemische Parallelisierung: Im Rahmen der Methode des ‚polemical parallelism‘ stellt er derjenigen Gestalt, die im Rahmen des ‚pseudosoteriologischen‘ Zeichensystems als Garant sowohl der Stabilität der kosmischen Ordnung als auch der Wahrheit fungiert, eine Figur gegenüber, die innerhalb des mit diesem ‚pseudosoteriologischen‘ konkurrierenden, soteriologisch qualifizierten Zeichensystems in ebensolcher Funktion auftritt. Mit dieser zunächst personalen Parallelisierung öffnet der Apokalyptiker seinen Rezipienten, allerdings weit eher implizit und auf eine subtil polemisch-ironisierende Art und Weise als denn *expressis verbis*, den Blick für eine grundlegende sachlich-theoretische Diskrepanz: Die von der Figur des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός Apk 10,6 f. beschworene und verkündete Wahrheit des *Endes* des aktuell existierenden ‚pseudosoteriologischen‘ Zeichensystems

132 Vedder, Der Koloß von Rhodos, 28.

133 Vgl. hierzu ebenfalls Aune, Revelation 6–16, 556.

und der innerhalb dessen konstruierten bestehenden Wirklichkeit und der innerhalb dessen Platz greifenden Sinnstiftung steht der von Helios garantierten und verkörperten, auf Stabilität des Bestehenden abzielenden Wahrheit unmittelbar und unvereinbar gegenüber und setzt – und dies ist entscheidend – dieser zugleich ihr Ende. Die neue Wahrheit – und eben dies garantiert der ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός in seiner Parallelität zu Helios als ‚Wächter der Wahrheit‘ innerhalb des neuen, soteriologisch qualifizierten Zeichensystems – besteht in der unmittelbar bevorstehenden Vollendung des μυστήριον θεοῦ als einer einen neuen, Sinn stiftenden soteriologischen Wirklichkeit. Das, was der Apokalyptiker später, etwa in Apk 17 ff., mit seiner höchst polemischen Beschreibung des Untergangs Babylons bzw. Roms dann explizit darlegen wird, wird hier in Apk 10,1 ff. mit Hilfe der Methode des ‚polemical parallelism‘ nachgerade implizit expliziert und damit in gewisser Weise vorbereitet.

Diese hier in Apk vorliegende implizite Polemik enthält zwei textpragmatische Implikationen, einerseits eine seelsorgerliche – die in der Apk angeschriebenen Gläubigen können sich in ihrer gegenwärtigen Situation der Bedrängnis<sup>134</sup> auch gegen den Augenschein auf die bleibende Gültigkeit der innerhalb des einzig zu recht so qualifizierten soteriologischen Zeichensystems konstruierten Wirklichkeit verlassen –, andererseits eine paränetische – der Apokalyptiker will die Rezipienten seines Werkes davor warnen, die eingeschlagene und bisher durchgehaltene Haltung der kompromisslosen Verweigerung gegenüber den Verlockungen des ‚pseudoreligiösen‘ Zeichensystems, hier v. a. der kultisch-religiösen Kaiserverehrung, zu verlassen<sup>135</sup>. Kurz und knapp: Dem Apokalyptiker ist es mit seiner (impliziten) polemischen Parallelisierung des ἄλλος ἄγγελος ἰσχυρός mit dem

134 Vgl. hierzu Müller, Die Offenbarung des Johannes, 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 Ende verziehen“.

135 Vgl. hierzu etwa Müller, Die Offenbarung des Johannes, 94, der im Blick auf die Überwindersprüche am Ende der Sendschreiben in Apk 2 f. formuliert: „Es geht um das Bestehenkönnen in der Bedrängnis der endzeitlichen Kampfsituation, um das Standhalten angesichts der Machenschaften des Satans“; zur Situation der Christen in der römischen Provinz *Asia* zur Zeit der Abfassung der Apk vgl. darüber hinaus ausführlich Witulski, Kaiserkult in Kleinasien, 90 ff. und ders., Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian, passim.

Sonnengott Helios darum zu tun, seine Leser/Hörer „mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln letztinstanzlich“<sup>136</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. Über die besprochenen interpretatorischen Implikationen hinaus wäre damit nämlich ein weiteres Argument für die Datierung der Johannesoffenbarung in die Zeit Hadrians, präziser in die Zeit zwischen 132 und 135 n. Chr., gewonnen; der Apokalyptiker führte die Gestalt des in der rhodischen Kolossalstatue abgebildeten Sonnengottes Helios hier ein, weil ihm und seinen Rezipienten diese Statue eben aufgrund der durch Hadrian veranlassten Wiedererrichtung des Kolosses von Rhodos in unmittelbarer geographische Nähe vor Augen stand.

### *Literatur*

- Allen, T.W., *Homeri Opera V. Hymnos Cyclum Fragmenta Margiten Batrachomyomachiam Vitas Continens* (SCBO), Oxford 1955<sup>5</sup>.
- Athanassakis, A.N., *The Orphic Hymns* (SBL.TT 12), GRRS 4, Missoula 1977.
- Aune, D.E., *The Influence of Roman Imperial Cult Ceremonial on the Apocalypse of John*, in: BR 38 (1983), 5–26.
- Aune, D.E., *Revelation 6–16* (WBC 52 B), Nashville 1998.
- Barnett, P., *Polemical Parallelism: Some further Reflections on the Apocalypse*, in: JSNT 35 (1989), 111–120.
- Bauckham, R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
- Beale, G.K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids/Carlisle 1999.
- Beckby, H. (Hg.), *Anthologia Graeca I: Buch I–IV* (Tusculum), München 1965<sup>2</sup>.
- Boatwright, M.T., *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton 2000.
- Böttrich, C., *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V), Gütersloh 1995, 781–1040.
- Bousset, W., *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen 1906<sup>6</sup>.
- Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband), Göttingen 1987<sup>2</sup>.
- Buschor, E., Zimmermann, H. (Hg.), *Euripides. Ausgewählte Tragödien I.II* (Tusculum), Zürich u. a. 1996.
- Charles, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. Vol. I.II* (ICC), Edinburgh 1950<sup>2</sup>.
- Demus-Quatember, M., *Bemerkungen zur Chronologie des Kolosses von Rhodos*, in: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst*, in: *Festschrift F.W. Deichmann. Band III*, Bonn 1986, 143–148.

---

136 Stauffer, Art. Polemik, 1404.

- Dindorf, L. (Hg.), *Chronicon Paschale. Exemplar Vaticanum I–2* (CSHB), Bonn 1832.
- Duensing H., de Santos Otero, A. (Hg.), *Apokalypse des Paulus*, in: Schneemelcher, W. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997<sup>6</sup>.
- Engelmann, H., Merkelbach, R. (Hg.), *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai II*, Nr. 201–536 (IK 3), Bonn 1973.
- Evelyn-White, H.G. (Hg.), *Hesiod. The Homeric Hymns and Homericica* (LCL 57), London/Cambridge 1964.
- Fündling, J., *Kommentar zur Vita Hadriani der Historia Augusta*, Band 2 (Ant. Reihe 4, Serie 3), Bonn 2006.
- Gabriel, A., *La construction, l'attitude et l'emplacement du colosse de Rhodes*, in: BCH 56 (1932), 331–369.
- Georgi, D., *Who is the True Prophet?*, in: HThR 79 (1986), 100–126.
- Giesen, H., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997.
- Gordon, R.L., *Art. Sol I.*, in: DNP 11 (2001), 692–695.
- Gow, A.S.F., Page, L.D. (Hg.), *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams I.II.*, Cambridge 1965.
- Halfmann, H., *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 2), Stuttgart 1986.
- Hamm, U., Meier, M., *Art. Johannes Malalas*, in: LACL, 351–353.
- Hoepfner, W., *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios. Neue Forschungen zu einem der sieben Weltwunder*, Mainz 2003.
- Hohl, H. (Hg.), *Historia Augusta. Römische Kaisergestalten I* (BAW.RR), Zürich/München 1976.
- Hohl, H. (Hg.), *Scriptores Historiae Augustae I* (BSGRT), Stuttgart/Leipzig 1997<sup>5</sup>.
- Ippel, A., *Die Arbeiten zu Pergamon 1910–1911. II. Die Inschriften*, in: MDALA 37 (1912), 277–303.
- Janssen, E. (Hg.), *Testament Abrahams* (JSRZ III 2), Gütersloh 1980<sup>2</sup>, 193–256.
- Jeffreys, E., Jeffreys, M., Scott, R. u. a. (Hg.), *The Chronicle of John Malalas, A Translation* (Byzantina Australiensia 4), Melbourne 1986.
- Jessen, O., *Art. Helios*, in: PRE 8 (1912/1913), 58–93.
- Jones, W.H.S. (Hg.), *Pausanias. Description of Greece I, Books I and II* (LCL 93), London/Cambridge 1969<sup>6</sup>.
- Jones, W.H.S. (Hg.), *Pausanias. Description of Greece III: Books VI–VIII (I–XXI)* (LCL 272), London/Cambridge 1966<sup>5</sup>.
- Jones, W.H.S. (Hg.), *Pausanias. Description of Greece IV: Books VIII (XXII)–X* (LCL), London/Cambridge 1965<sup>4</sup>.
- Kenyon, F.G. (Hg.), *Hyperidris Orationes et Fragmenta* (SCBO), Oxford 1954<sup>2</sup>.
- Koehler, U., *Corpus Inscriptionum Atticarum II: Inscriptiones Atticae. Aetatis quae est inter Euclidis Annum et Augusti Tempora III*, Berlin 1888 [IG II].
- Kraft, H., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974.
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968 (ND 1977).
- Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen 1953<sup>2</sup>.

- Lust, J., For I lift up my hand to heaven and swear: Deut 32:40, in: García Martínez, F. u. a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*. FS C.J. Labuschagne (VT.S 53), Leiden 1994, 155–164.
- Maryon, H., The Colossus of Rhodes, in: *JHS* 76 (1956), 68–86.
- Matern, P., *Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Istanbul 2002.
- Metzger, B.M. (Hg.), The Fourth Book of Ezra, in: *OPT* 1, 517–559.
- Meyer, E. (Hg.), *Pausanias. Beschreibung Griechenlands* (BAW.Gr), Zürich 1954.
- Migne, J.-P. (Hg.), *Chronicon Paschale* (MPG 92) Turnhout.
- Moulton, W.F., Geden, A.S., *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1980<sup>5</sup>.
- Müller, C.D.G. (Hg.), *Offenbarung des Petrus*, in: Schneemelcher, W. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997<sup>6</sup>, 562–578.
- Müller, U.B., *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg 1995<sup>2</sup>.
- Oegema, G., *Apokalypsen*, in: Lichtenberger, H., Oegema, G. (Hg.), *Supplementa. Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (JSRZ VI), Gütersloh 2001.
- Overbeck, J. (Hg.), *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Hildesheim/New York 1971.
- Philonenko-Sayar, B., Philonenko, M. (Hg.), *Die Apokalypse Abrahams* (JSRZ V), Gütersloh 1982.
- Prigent, P., *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen 2001.
- Rubinkiewicz, R. (Hg.), *Apocalypse of Abraham*, in: *OTP* 1, 681–705.
- Rupé, H. (Hg.), *Homer. Ilias: Erster bis vierzehnter Gesang* (Tusculum), Nördlingen 1948.
- Rupé, H. (Hg.), *Homer. Ilias: Fünfzehnter bis vierundzwanzigster Gesang* (Tusculum), Nördlingen 1948.
- Sanders, E.P. (Hg.), *Testament of Abraham*, in: *OTP* 1, 871–902.
- Satake, A., *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008.
- Schenk Graf von Stauffenberg, A., *Die Römische Kaisergeschichte bei Malalas. Griechischer Text der Bücher IX–XII und Untersuchungen*, Stuttgart 1931.
- Stauffer, H., *Art. Polemik*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 6 (2003), 1403–1415.
- Thurn, J. (Hg.), *Ioannis Malalae Chronographia* (CFHB.B 35), Berlin 2000.
- Toelle-Kastenbein, R., *Das Olympieion in Athen* (Arbeiten zur Archäologie), Köln 1994.
- Vedder, U., *Der Koloß von Rhodos – Mythos und Wirklichkeit eines Weltwunders*, in: *Nürnberger Blätter zur Archäologie*, 16 (1999/2000), 23–40.
- Vedder, U., *Rezension zu W. Hoepfner, Der Koloß von Rhodos*, in: *Göttinger Forum der Altertumswissenschaften* 7 (2004), 1103–1113.
- Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSRHZ V), Gütersloh 1984, 461–780.
- Vogt, E., *Tragiker Ezechiel* (JSRHZ IV), Gütersloh 1983, 113–133.
- Weber, W., *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907, Hildesheim/New York 1973.
- Wiefel, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1), Leipzig 1998.



- Witulski, T., Die Aufenthalte des Kaisers Hadrian in der römischen Provinz Asia, in: Bienert, D. 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.
- Witulski, T., *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221), Göttingen 2007.
- Witulski, T., *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius* (NTOA 63), Göttingen 2007.



Teil 3:  
Wirkungen und Entwicklungen  
an Beispielen aus der Alten Kirche

