

## Das "gläserne Meer" in Apk 4,6/15,2

Christfried Böttrich  
Leipzig

Die Apk gibt dem heutigen Leser größere Verstehensprobleme auf als andere Schriften des Neuen Testaments. Einer der Hauptgründe für diesen Umstand liegt in ihrer Bildsprache, die in unserer Zeit als fremd, mitunter gar bizarr empfunden wird und das Buch zu einer schweren Lektüre macht. Oft genug gerät hier auch die wissenschaftliche Auslegung an ihre Grenzen. Denn obgleich der Seher in reichem Maße auf Metaphern und Wendungen zurückgreift, die im Alten Testament sowie in der frühjüdischen Apokalyptik beheimatet sind, prägt er dieselben doch häufig in einer Weise um, die sie aus ihrem ursprünglichen Traditionszusammenhang löst, jeder Anschaulichkeit entfremdet und in völlig veränderte Bezüge einfügt.

Ein Beispiel für diese Beobachtung ist das Bild von dem "gläsernen Meer", wie es sich in der Beschreibung des Thrones Gottes findet. Zunächst heißt es in Apk 4,6: "Und vor dem Thron war es wie ein gläsernes Meer, gleich dem Kristall, ... / καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ ...", worauf eine Schilderung der vier Gestalten, die den Thron umgeben, folgt. In 15,2 wird das Bild noch einmal aufgegriffen, wobei das gläserne Meer nun der Ort ist, an dem die Überwinder stehen und den Lobpreis Gottes singen: "Und ich sah, und es war wie ein gläsernes Meer, mit Feuer gemengt; und die den Sieg behalten hatten über das Tier und sein Bild und über die Zahl seines Namens, die standen an dem gläsernen Meer und hatten Gottes Harfen ... / Καὶ εἶδον ὡς θάλασσαν τὴν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρὶ καὶ τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ ...".

Ein Gang durch die Kommentare zur Stelle macht die Verlegenheit der meisten Ausleger gegenüber diesem merkwürdigen Bild sehr schnell sichtbar. So bunt die symbolischen Deutungen der älteren Zeit (z.B. auf die Taufe, die hlg. Schrift, die Buße, die vergängliche Welt usw.)<sup>1</sup> ausfielen, so vielfältig zeigen sich auch die verschiedenen traditionsgeschichtlichen Herleitungen der neueren Exegese. Mitunter begegnet man lediglich einer losen Aneinanderreihung von Belegstellen, die bei näherem Zusehen das Bild jedoch weder klären, noch untereinander einen sinnvollen Zusammenhang erkennen lassen.

Im folgenden sollen deshalb die verschiedenen Erklärungsversuche zusammengestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Dabei gilt das Interesse vor allem jenen Überlieferungen, die von himmlischen Wassern bzw. spiegelnden Flächen in den Himmeln zu berichten wissen.

1. Im altorientalischen Weltbild hat die Vorstellung vom Himmelozean einen festen Platz. Gegen die Gewalt seiner Wassermassen ist die Erde als Lebensraum des Menschen nach der

1 Vgl. die Zusammenstellung bei F. Düstertdieck, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen 1877, 228-230.

babylonischen Kosmologie durch die feste, halbkugelförmige Wölbung des Himmels abgeschirmt, auf deren ganzer Fläche die Wasser von oben aufruhren. Mit dem Weltmeer treffen sie an den Enden der Erde zusammen, so daß die Welt letztlich ringsum von Wassern eingeschlossen wird.<sup>2</sup> Die ägyptische Mythologie läßt den Himmelsozean von der Sonnenbarke befahren werden, was seine Sichtbarkeit von der Erde aus voraussetzt. In diesen Zusammenhang gehört auch der Bericht von der Scheidung der Wasser in Gen 1,6-8.<sup>3</sup> Oberhalb der Himmelsfeste befinden sich Wasser, die nach Gen 7,11 als Urflut wieder auf die Erde herabströmen oder die nach Ps 148,4 mit in das Lob des Schöpfers einstimmen können. Nach Ps 104,3 liegt über diesen Wassern die Wohnung Gottes.<sup>4</sup>

Für das Bild in Apk 4,6/15,2 läßt sich die Vorstellung vom Himmelsozean nicht heranziehen. Seine gewaltigen Wassermassen haben keinen Raum in der Schilderung, die von einer offenbar begrenzten Fläche zu Füßen des Thrones ausgeht und das betreffende Phänomen mit einem Meer nur vergleicht. Die Vergleichspunkte "gläsern" und "kristallen/gefroren" lassen sich ebensowenig mit dem Urflutcharakter des Himmelsozeans in Einklang bringen.

2. Die Annahme begrenzter Wasser in der himmlischen Welt kommt in ganz verschiedenen Zusammenhängen zum Ausdruck. Hier ist zuerst der alttestamentliche Sprachgebrauch von den "Krügen" des Himmels zu nennen,<sup>5</sup> der offensichtlich auf der Vorstellung besonderer Wasservorräte beruht. Anders als der Himmelsozean, der nur durch das Öffnen der Fenster in der Feste des Himmels auf die Erde herabströmen kann, ist dabei an Reservoirs gedacht, die nun im Bedarfsfall eigens "ausgeschüttet" werden müssen. Noch deutlicher kommt dies in der Rede von den himmlischen "Schatzkammern" (מִצְדָּוֹת/θησαυρός) zum Ausdruck, in denen meteorologische Phänomene wie Regen, Wind, Schnee, Hagel, und eben auch Wasser verschlossen sind.<sup>6</sup> In den frühjüdischen Schriften treten dann noch Sonne, Mond, Sterne, Licht, Donner und Blitz hinzu,<sup>7</sup> die nun gemeinsam mit den Wassern einer sorgsam Lagerhaltung sowie einer maßvollen Verwaltung durch verschiedene Dienstengel unterworfen sind.<sup>8</sup>

Von einem Teich oder See, der sich in der himmlischen Welt befindet, berichten dann erst einige frühjüdische Schriften. In TestLev 2,7 heißt es noch etwas unbestimmt: "Und ich betrat

2 Vgl. dazu ausführlich P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien, Straßburg 1890.

3 Vgl. dazu C. Westermann, Genesis (BKAT I/1), Berlin 1985, 160-164.

4 Anders ist die Vorstellung in äthHen 14,11 zum Ausdruck gebracht, wo es vom himmlischen Heiligtum heißt: "und seine Himmel (waren) von Wasser".

5 Vgl. z.B. Hi 38,37: "Wer kann die Wolken in Weisheit zählen, und die Himmelskrüge (בבלי שמים) - wer kippt sie um ..." (Übers. Fohrer). Vgl. dazu ausführlich C. Houtman, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung (Oudtestamentische Studien 30), Leiden 1993, 259-262.

6 Vgl. z.B. Dtn 28,12; Hi 37,9; 38,22; Ps 33,7; 135,7; Jer 10,13.

7 Vgl. z.B. äthHen 18,1; 41,4-5; 54,7; 60,11-23; 69,23; 71,4; slHen 5,1-6,1; 40,8-11; 70,8; syrBar 59,11; dazu noch hebrHen 2,3-4B; bHag 12b; PdRE 3. Die Phänomene sind gegensätzlicher Art; was in den Vorratskammern gespeichert ist, wirkt sich für die Erde als Gabe und als Heimsuchung aus.

8 So besonders eingehend in slHen 5,1-2; 6,1; 40,8-11; dazu Jub 2,2.

den ersten Himmel, und ich sah dort (viel) Wasser hängen.<sup>9</sup> Klarer formuliert sIHen 3,3: "Und sie stellten mich auf den ersten Himmel. Und sie zeigten mir ein sehr großes Meer (μορφε/θάλασσα), größer als das irdische Meer."<sup>10</sup> In grBar 10 ist diese Erfahrung der Himmelsreise dem vierten Himmel zugeordnet und findet zudem auch eine genauere Erklärung durch den angelus interpres: "10,2) Und ich sah eine schlichte Ebene und in ihrer Mitte einen Wasserteich (λίμνη ὕδατων, slav. ѿεzero). ... 6) 'Das Wasser aber ist das, welches die Wolken aufnehmen und auf die Erde regnen lassen und (durch das) die Früchte wachsen.' ... 8) Und ich, Baruch, sprach: 'Herr, und warum sagen die Menschen, daß aus dem Meer das Wasser käme, das herabregnet?' 9) Und es sprach der Engel: 'Das, was herabregnet, das kommt auch aus dem Meer und den Gewässern auf Erden. Das aber, was die Früchte hervorbringt, stammt von dieser (Ebene). 10) Wisse nun im übrigen, daß von ihr der sogenannte Tau des Himmels kommt.'"<sup>11</sup> Nach der slav. Fassung bezieht sich der Engel auf den Unterschied zwischen Süß- und Salzwasser: wären die Wolken aus dem Meer gespeist, so müßten sie salziges Wasser regnen; so aber speisen sie sich aus dem Süßwasser jenes himmlischen Sees und vermögen damit die Erde zu befruchten.<sup>12</sup> Im Lichte dieser Auskünfte ist zu vermuten, daß die "vielen Wasser" in Test-Lev 2,7 und das "sehr große Meer" in sIHen 3,3 in der gleichen Tradition stehen und Wasservorräte meinen, die als "Quelle" des Regens für die Fruchtbarkeit auf der Erde bestimmt sind.

Eine Wasserfläche ganz eigener Art stellt der sogenannte "Acherusische See" (Ἀχέρουσα λίμνη) dar, den bereits ApkMos 37 der griechischen Mythologie (dort Eingang zur Unterwelt) entlehnt, um dem toten Adam zur Waschung durch einen der Seraphim zu dienen.<sup>13</sup> Als Ort der Reinigung auf der Nordseite (außerhalb) des Gartens Eden beschreibt ihn auch das äthiopische Adambuch.<sup>14</sup> In der christlichen Tradition (namentlich in Sib 2,334-338; ApkPetr 14; ApkPl 22) ist er dann zu einem Teil der jenseitigen Welt geworden, den die Seelen der Gerechten im Vollzug ihrer Reinigung durchlaufen.<sup>15</sup>

9 Übers. nach J. Becker, in: JSHRZ III/1, 48.

10 Übers. nach Chr. Böttrich, in: JSHRZ V/7 (Druck in Vorbereitung).

11 Übers. nach W. Hage, in: JSHRZ VI/1, 31.

12 Vgl. Hage a.a.O. 39f. Der ursprüngliche Gedanke, daß die Wolken zum einen aus dem verdunstenden Meerwasser, zum anderen aber aus den himmlischen Vorräten "aufgefüllt" würden, war künstlich genug, um vom slav. Übersetzer mißverstanden und bei einem weiteren Mangel an naturwissenschaftlichen Kenntnissen in der genannten Weise interpretiert zu werden.

13 "Nachdem aber die Engel dies gerufen hatten, siehe, da kam der sechsflügeligen Seraphe einer, raffte Adam auf und entführte ihn zum acherontischen See, wusch ihn dreimal ab und brachte ihn vor Gottes Angesicht.", Übers. nach C. Fuchs, in: APAT II, 525f. Die Lokalisierung des Sees bleibt damit noch unklar; seine jenseitige Lage ist nicht eindeutig erkennbar.

14 Vgl. A. Dillmann, Das christliche Adambuch des Morgenlandes, Göttingen 1853, 13. Der See liegt am Rande der Welt; der Zugang bleibt Adam und Eva versperrt, damit sie nicht "zuvor schon sich in dem meere baden und so rein werden von ihren sünden ..." - d.h., der See hat seine Funktion erst in den künftigen Ereignissen am "jüngsten Tag".

15 Vgl. dazu ausführlich E. Peterson, Die "Taufe" im Acherusischen See, in: ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Rom/Freiburg/Wien 1959, 310-332.

Ein Bezug dieser Überlieferungen zu Apk 4,6/15,2 könnte allenfalls über die Assoziation "Meer/See/Teich" hergestellt werden. Die betreffenden Wasser befinden sich jedoch ausnahmslos in den unteren Himmeln bzw. auch nach der Vorstellung ihres Kontextes zu weit entfernt vom Thron Gottes, um in irgendeinem Zusammenhang mit der Thronwelt selbst stehen zu können. Sie sind zudem in ihrer Funktion auf die Erde (Verheerung oder Fruchtbarkeit) bzw. auf den Eintritt der Seelen in die himmlische Welt bezogen und bieten damit keinen Anknüpfungspunkt für die Szene, die der Seher in seiner Vision beschreibt.

3. Die schon dem altorientalischen Weltbild eigene Vorstellung von einem festen Himmelsgewölbe hat sich im alttestamentlichen Sprachgebrauch vor allem in dem Begriff **רקיע** (LXX: **στειρώμα**; Vulgata: firmamentum) niedergeschlagen. Nach der eingehenden Untersuchung von C. Houtman<sup>16</sup> wird damit "eine feste und starke Platte mit Tragkraft" beschrieben. Dementsprechend ist auch die Bedeutung des Begriffes **רקיע** eine engere als etwa die des Begriffes **שמים**, der die gesamte Region des Raumes über der Erde umschreibt.<sup>17</sup> Nach Gen 1,6-8 besteht die Hauptfunktion des **רקיע** darin, die Scheidung der Urflut nach oben hin zu fixieren und die Erde gegen die jenseitigen Wassermassen zu schützen.

Über das Material, aus dem der **רקיע** besteht, wird im AT nichts gesagt. Das zugehörige Verb **רקע** könnte an gehämmertes Metall denken lassen. Die einzige Stelle, die einen solchen Zusammenhang zu stützen scheint, bleibt indessen unsicher - in Hi 37,18 fragt Elihu den Hiob: "Breitest du mit ihm die Wolkendecke aus, fest wie ein gegossener Spiegel?"<sup>18</sup> Sowohl das Verb (**רקע**) als auch das Bild passen hier jedoch weit eher zum klaren Himmelsgewölbe als zur dichten Wolkendecke, so daß der Plur. **שחקים**/Wolken hier wohl auch für "Himmel" steht.<sup>19</sup> Damit wird zwar noch keine Aussage über das Material gemacht, aus dem das Himmelsgewölbe besteht. Aber seine Erscheinung wird immerhin mit dem Erscheinungsbild einer metallischen, spiegelnden Fläche verglichen.

Eine ähnliche Vorstellung steht wohl auch hinter Ex 24,10. Als Mose und eine Abordnung des Volkes Israel den heiligen Berg besteigen, sehen sie Gott - d.h., genauer nehmen sie nur den Ort wahr, auf dem die Füße des Herrn ruhen: "Unter seinen Füßen war es wie eine Fläche von Saphir, auf dem die Füße des Herrn ruhen: **לְבַנֵּי הַסַּפִּיר** (**ὡσεὶ ἔργον γλίψθου σαφείρου**) und wie der Himmel, wenn es klar ist." Die Schilderung setzt offenbar voraus, daß Gott auf einem Thron sitzt. Die Abordnung liegt zu seinen Füßen und vermag die überwältigende Erscheinung allein aus dieser Perspektive wahrzunehmen. Zugleich aber klingt auch (wenngleich unausgesprochen) die bekannte Metapher vom "Fußschemel" Gottes an,<sup>20</sup> die als Hinweis auf die unendlich größere, nicht zu beschrei-

16 Vgl. Houtman a.a.O. 222-233.

17 Vgl. Houtman a.a.O. 228. In bHag ist **רקיע** der Name des untersten der 7 Himmel.

18 In der LXX ist dieser Vers ausgelassen worden.

19 Eine solche Bedeutung hat der Plur. z.B. noch in Hi 35,3; Ps 36,6; 57,11. Anders G. Fohrer, Das Buch Hiob (KAT 16), Berlin 1988, 485; Fohrer verweist auf weitere Parallelen (38,37; Ps 77,18; Prov 8,28), wo mit der gleichen Terminologie eindeutig die Wolkendecke gemeint ist.

20 Der Himmel als Fußschemel Gottes ist indessen ungewöhnlich - nach Jes 66,1 (vgl. Mt 5,35) wird die Erde so bezeichnet; vgl. auch äthHen 84,2: "Und alle Himmel (sind) dein Thron in

bende Herrlichkeit Gottes selbst fungiert. Im Bilde des Saphir wird die Fläche als strahlend blau beschrieben,<sup>21</sup> und was das "Machwerk von Saphirplatten/-ziegeln" bereits über ihre Festigkeit aussagt, findet in der folgenden Wendung, die wörtlich "wie die Gebeine des Himmels" (כְּעֵצֵי הַשָּׁמַיִם/ὡς ἕδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ) zu übersetzen wäre, noch einmal seine Bestätigung.<sup>22</sup> Zum einen verweist die Farbe des Steines auf das strahlende Blau des wolkenlosen Himmels, der weithin als Symbol besonderer Reinheit verstanden wurde; zum anderen steht sein Material für das Himmelsgewölbe als Feste und beschreibt Glanz und Kostbarkeit, welche dieselbe als Schemel von Gottes Füßen auszeichnet.

Eine gröbere und volkstümlichere Anschauung äußert sich dann in grBar 3,7. Demnach hatten jene, die den Turm zu Babel bauten, das Ziel, der Beschaffenheit des Himmels sozusagen experimentell auf den Grund zu gehen: "Und sie hatten einen Bohrer genommen und sich bemüht, den Himmel anzubohren, wobei sie sagten: 'Wir wollen sehen: Ist der Himmel tönern oder ehern oder eisern?'"<sup>23</sup> Bewahrt hat sich darin der Gedanke einer festen, unerschütterlichen Fläche, während Eigenschaften wie Glanz und Klarheit zurücktreten.

Auch in der indogermanischen Mythologie war die Vorstellung von einem steinernen Himmelsgewölbe fest verankert.<sup>24</sup> Ebenso kennt sie die altarabische Poesie: "Der (so und sovielte Himmel) ist (so glatt wie) die Oberfläche eines glatten Steines, auf dem man die Speereisen zerstoßt, aus Metall gegossen, und läßt die Sonne abgleiten (beim Sonnenuntergang), und an ihm ist kein Riss."<sup>25</sup> Noch einige mittelpersische Quellen nehmen an, daß der Himmel aus Diamantstein oder aus rotem Rubin bestünde.<sup>26</sup>

Apk 4,6/15,2 hat mit der Vorstellung des glänzenden, in strahlendes Blau gehüllten sowie Reinheit und Kostbarkeit assoziierenden festen Himmelsplateaus sehr vieles gemein. Die Überwinder mit den Harfen Gottes stünden dann ähnlich jener Abordnung in Ex 24,10 am Fußschemel des Thrones. Die Perspektive des Sehers hat sich mittlerweile freilich erweitert und läßt ihn weiter in die Welt Gottes hineinblicken, als dies einem Mose oder Jesaja noch vergönnt war. Er schildert die Szene aus der Sicht jener, die vor Gottes Thron stehen und auf den Himmel zu seinen Füßen bereits hinabblicken.

---

Ewigkeit und die ganze Erde der Schemel deiner Füße für immer und in alle Ewigkeit". An den Tempel gedacht ist in 1Chr 28,2; Thr 2,1; Ps 99,5; 132,7. Allein in slHen 19,6 wird mit dieser Metapher der 6. Himmel als eine Art Vorraum des Thronhimmels bezeichnet.

21 Von den hebr. oder griech. Bezeichnungen der Edelsteine im AT (bzw. im Altertum überhaupt) lassen sich noch keine unmittelbaren Verbindungen zu unserem heutigen Sprachgebrauch herstellen. Manche Ausleger denken an der vorliegenden Stelle auch an den Lapislazuli. Der Vergleich zum wolkenlosen Himmel, um den es offensichtlich geht, läßt hier allerdings doch am ehesten an den Saphir, die blaue Varietät des Korund, denken.

22 Vgl. dazu Houtman a.a.O. 231-233.

23 Übers. nach W. Hage, in: JSHRZ V/1, 24.

24 Vgl. dazu H. Reichelt, Der steinerne Himmel, in: IGF 32/1913, 23-57.

25 Vgl. J.W. Hirschberg, Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien, Kraków 1939, 85.

26 Vgl. die Belege bei J. Scheftelowitz, Alt-Palästinensischer Bauernglaube in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Hannover 1925, 158f.

4. Die Vorstellung von einem kristallinen Himmelsgewölbe begegnet nach dem Bericht der Doxographen erstmals bei den Vorsokratikern. Anaximenes (A14) soll die Meinung vertreten haben, daß die Gestirne wie Nägel an "dem Eisartigen/dem Kristallartigen" (**τῶι κρυσταλλοειδεῖ**) befestigt seien.<sup>27</sup> Vor allem Empedokles wird dann die Entwicklung dieser Lehre zugeschrieben: Diog. Laertios (A1) führt auf ihn die Anschauung zurück, der Himmel sei "eisartig/kristallartig" (**κρυσταλλοειδῆ**);<sup>28</sup> nach Aëtios (A54) folgt er Anaximenes in der Aussage, die Fixsterne seien mit dem "Eisartigen/Kristallartigen" (**τῶι κρυστάλλωι**) verbunden, während die Planeten freigegeben seien<sup>29</sup>; in A51 liefert er dann schließlich noch die Theorie zur Entstehung jener Eis- bzw. Kristallgestalt des Himmelsgewölbes: "Der Himmel sei ein festes Gewölbe aus Luft, die unter Einwirkung des Feuers fest wie Eis geworden sei, und er umfasse das Feurige und das Luftartige in jeder seiner beiden Halbkugeln."<sup>30</sup>

Schon Josephus scheint darauf zurückzugreifen, wenn er zur Erschaffung des Himmels am zweiten Tag bemerkt: "Und er umgab ihn mit Krystall (**κρυσταλλόν τε περιπήξας**) und machte ihn feucht und wasserreich ..." (Ant I 1,1).<sup>31</sup> Auch Philo erweist sich als Kenner dieser Tradition und fragt in Som I 21 hinsichtlich der Natur des Himmels voller Skepsis: "Denn was können wir sagen? Daß er ein fester Kristall ist (**ὅτι πεπηγὼς ἔστι κρυσταλλος**), wie einige sagen?"<sup>32</sup>

Diese Vorstellung hat offenbar noch lange nachgewirkt. Bei den Vätern vertritt sie z.B. Severianus: "Kristallen (**κρυσταλλώδης**) war der Himmel, der aus den Wassern fest wurde, ..." .<sup>33</sup> Die Feste (**στερέωμα**) vergleicht Severianus mit der winterlichen Eisfläche auf den Gewässern, über der nun der himmlische Ozean aufliegt, unter der hingegen die Bahn der feurigen Gestirne entlangläuft.<sup>34</sup>

Eine eigenartige Abwandlung findet sich in sIhen 27,3: "Und ich befestigte die Wasser ringsum mit Licht. Und ich schuf von innen 7 Kreise und bildete [sie] wie Kristall (**χρουσταλῆ/κρυσταλλος**), naß und trocken, das heißt Glas und Eis (**στῆκλο и ледь/ῥαλος καὶ κρύος**), ...". Hier ist die Beschaffenheit des Fixsternhimmels auf die 7 Planetensphären

27 H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Berlin 1952, 93.

28 Diels I, 282.

29 Diels I, 293. Unsicher ist A56 (Diels I, 293), wo von der "eisartigen/kristallartigen" (**κρυσταλλοειδῆ**) Sonne gesprochen wird.

30 Vgl. Diels I, 293. Übers. nach W. Capelle, Die Vorsokratiker, Stuttgart 1963, 209. Vgl. noch den Bericht Plutarchs (A30, Diels I, 288): "Der Mond, behauptet er, habe sich aus der Luft für sich gesondert zusammengeballt, die durch das Feuer abgeschnitten war. Denn diese sei eine feste Masse geworden, gerade wie auch der Hagel." (Übers. nach Capelle 207).

31 Übers. nach H. Clementz, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, Wiesbaden 1990, 18. Vgl. dazu S. Rappaport, Agada und Exegese bei Flavius Josephus, Wien 1930, 1 und 72f (Anm. 3).

32 Übers. nach Cohn/Heinemann VI 177. Philo, der zur Stelle noch weitere Ansichten aufzählt, schöpft sein Wissen vermutlich aus einer Doxographie.

33 Migne PG 56, 442.

34 Vgl. dazu J. Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala (ATA 7/1), Münster 1916, 75-78. Der himmlische Ozean hat nach Severian u.a. die Funktion, die zu Eiskristall gefrorene Feste, die von unten durch die Feuerglut der Gestirne zu schmelzen droht, von oben zu kühlen.

übertragen worden.<sup>35</sup> Dem entspricht dann später auch die Anschauung, die Maimonides in seinem Buch "Jad hachasaka" vertritt: der Grund für die Sichtbarkeit aller an ihren jeweiligen Sphären befestigten Sterne (Planeten) liege demnach darin, "daß die Sphären klar (transparent) wie Kristalle und Saphir sind, wodurch jene Sterne, die in der achten Sphäre kreisen, so sichtbar werden, als wären sie in der ersten uns nächsten Sphäre."<sup>36</sup>

Auch in der rabbinischen Tradition klingt der Gedanke an, wenn z.B. die Himmel mit Hilfe einer etymologischen Begründung als Mischung aus Feuer und Wasser verstanden werden.<sup>37</sup> Deutlicher ist dann GenR 12 zu Gen 2,4: "R. Simeon ben Lakisch führt dieses Beispiel an. Der Mensch giesst eine durchsichtige Masse (Kugel, βέλος) in Eile, nach einiger Zeit kommt aber Rost darauf, der Himmel aber ist "fest wie durchsichtiger Krystall" und gewährt einen Anblick wie Türkis. Zur Bestätigung dieser Ansicht wies R. Asarja auf Gen. 2,2 hin."<sup>38</sup>

Die Analogie zu Apk 4,6/15,2 drängt sich vor allem aufgrund des Sprachgebrauches auf. Der Begriff "κρυσταλλοειδής, κρυσταλλος" steht bei den Vorsokratikern und ihren Nachfolgern jedoch vornehmlich für "eisartig", für "Gefrorenes, Erstarrtes" und beschreibt damit ein Stück Kosmogonie. Der Seher hingegen verbindet "ὕαλινος" und "ὁμοία κρυστάλλῳ" miteinander, was zeigt, daß ihm bei der Beschreibung jenes Meeres vor allem an den Assoziationen "Glanz, Reinheit, Klarheit" liegt.

5. Interesse verdient des weiteren eine merkwürdige Überlieferung, wie sie die frühe jüdische Mystik in der Legende um R. Akibas Kreis bewahrt hat: Zu den Gefährdungen, denen der Mystiker beim Aufstieg zu Gottes Thron ausgesetzt ist, gehört demnach auch eine Art optischer Täuschung, die ihn am Eingang zum Thronhimmel überrascht und ihm die Vision ungeheurer, auf ihn zustürzender Wassermassen vorspiegelt. Ruft er "Wasser!", so ist er verloren, denn "Wer Lügen redet, kann nicht bestehen vor meinem Auge (bHag 14b)." In Wahrheit nämlich handelt es sich bei dieser Erscheinung nicht um Wasser, sondern um den überwältigenden Glanz der

---

35 Dies ist m.W. ohne Parallele. Bei Aristoteles, der die Sphärentheorie breit entfaltet hat, sind die Sphären stets aus Äther, dem 5. Element, und damit feuriger Natur; vgl. dazu H.J. Easterling, *Quinta natura*, in: *Museum Helveticum* 21/1964, 73-85.

36 Vgl. A. Wünsche, *Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes (Ex Oriente Lux II/3)*, Leipzig 1906, 54.

37 Vgl. z.B. GenR 4 zu Gen 1,8: "Rab sagte: Der Name שמים ist aus אש Feuer und מים Wasser zusammengesetzt. Nach Abba bar Kahana im Namen Rabs nahm Gott Feuer und Wasser und vermischte sie miteinander und es entstanden daraus die Himmel."; Übers. nach A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica I*, Nachdr. Hildesheim 1967, 17. Dazu ShirR zu Cant 3,11 - referiert bei H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2)*, Tübingen 1951, 62: "Derselbe R. Schim'on b. Jochai erklärte, daß der Raqi'a in Ez 1,22 aus Eis bestehe, die K'rubim aber aus Feuer, und daß trotzdem die beiden Dinge sich nicht schädigen oder hindern."

38 Übers. nach A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica I*, Nachdr. Hildesheim 1967, 56. Wünsche merkt an, daß der Vergleich mit dem Türkis eine Anspielung auf תורקית in Hi 37,18 sei.

Marmorsteine, aus denen der letzte der 7 himmlischen Paläste gebaut ist.<sup>39</sup> Darin klingt ein Motiv an, das bereits äthHen 14,9-12 (mit Parallele im grHen) bei der Beschreibung des himmlischen Heiligtumes verwendet: "14,9) Und ich ging hinein, bis ich nahe an einer Mauer war, die aus Hagelsteinen (ἐν λίθοις χαλάζης) erbaut war, und Feuerzungen umgaben sie, und sie begann, mir Furcht einzujagen. 10) Und ich trat hinein in die Feuerzunge und näherte mich einem großen Haus, das aus Hagelsteinen (ἐν λίθοις χαλάζης) erbaut war, und die Wand jenes Hauses (war) wie eine Mosaikfläche aus Hagelsteinen (ὡς λιθόπλακες, καὶ πάσαι ἦσαν ἐκ χιόνος), und sein Boden (war von) Hagel (χιονικά), 11) seine Decke war die Bahn der Sterne und (wie) Blitze, und dazwischen (waren) feurige Kerubim, und sein Himmel (war von) Wasser (ὕδωρ), 12) und flammendes Feuer umgab die Wand, und seine Tür flammte von Feuer."<sup>40</sup> Eine ähnliche Beschreibung folgt noch einmal in 71,5: "Und er entrückte meinen Geist, und ich, Henoch, (war) im Himmel der Himmel, und ich sah dort inmitten jenes Lichtes etwas, das wie aus Hagelsteinen erbaut war, und zwischen jenen Steinen lebendige Feuerzungen."<sup>41</sup> In dem Kontrast von Hitze und Frost, der hier Bild besonderen Schreckens ist, bleibt doch die Beschreibung des Palastes bemerkenswert, dessen Wand und Boden aus Hagelstein bzw. Schnee, also aus Gefrorenem besteht. Die Bodenfläche vor Gottes Thron wird somit als eine kristallartige Fläche gedacht, die zugleich den Eindruck wogender Wassermassen erweckt. J. Maier hat darauf hingewiesen, daß hier auch die kosmologische Symbolik des Tempelgebäudes mitschwingt, wie sie etwa Josephus durchblicken läßt: das Allerheiligste entspricht dem Himmel, das vordere Heiligtum der Erde und dem Meer.<sup>42</sup>

Ein volkstümlicher Ableger dieser Vorstellung ist in dem Legendenkreis um Salomo erhalten geblieben. Auch hier geht es um eine Täuschung. Sie wird jedoch durch Salomo mittels eines gläsernen Fußbodens vor seinem Thron hergestellt, um die Königin von Saba bei der Audienz zum Entblößen ihrer Beine zu veranlassen. Die Täuschung gelingt - die Königin rafft ihre Gewänder in der Meinung, Salomos Thron stünde im Wasser, woraufhin dieser nun die Behaarung ihrer Beine wahrnimmt (und tadelt).<sup>43</sup> Diese Episode, die zuerst im Koran Sure 27,44

39 5 entsprechende Texte (bHag 14b; Hekalot zur. [2x]; MS München 22, fol. 162b; Hekalot rabb. 26,2) finden sich zusammengestellt und übersetzt bei J. Maier, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und "Gnosis", in: Kairos 5/1963, 18-40, spez. 36-38.

40 Übers. nach S. Uhlig, in: JSRZ V/6, Gütersloh 1984; griech. bei M. Black, Apocalypsis Henochi Graece (PsVTGr 3), Leiden 1970, 5-44.

41 Übers. nach Uhlig.

42 So in Ant III § 123, § 179ff; Bell § 207ff. Vgl. Maier a.a.O. 35, der auch weitere Belege dieser Symbolik aus der späteren jüdischen Überlieferung anführt.

43 Vgl. dazu M. Grünbaum, Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde, Leiden 1893; L. Ginzberg, The Legends of the Jews IV, Philadelphia 1913, 145 (Anm. Bd. VI, Philadelphia 1928, 289f); Solomon & Sheba, hg.v. J.M. Pritchard, Edinburgh 1974 - darin besonders L.H. Silberman, The Queen of Sheba in Judaic Tradition, 65-84 und W.M. Watt, The Queen of Sheba in Islamic Tradition, 85-103.

begegnet,<sup>44</sup> ist besonders in der islam. Legende weit verbreitet und scheint erst von da aus in die jüd. Tradition übergegangen zu sein.<sup>45</sup>

Ein Zusammenhang dieser Überlieferung mit Apk 4,6/15,2 scheint besonders nahezuliegen. Das "ἐνώπιον τοῦ θρόνου" läßt an den Boden zu Füßen des Thrones denken; die Vergleichspartikel "ὡς" steht für den Eindruck einer schimmernden Wasserfläche. Das Element irgendeiner Täuschung fehlt freilich, und auch der kristallartige Charakter jenes "gläsernen Meeres" ist nur als Vergleich genannt, ohne für seine wirkliche Beschaffenheit zu stehen.

6. Eine eigenwillige Interpretation des gläsernen Meeres, die der vorigen in manchen Zügen ähnelt, stammt von R.R. Brewer.<sup>46</sup> Ihr Ausgangspunkt ist die These, daß die Offenbarung des Johannes insgesamt unter einem starken Einfluß des griechischen Dramas stehe und eine Bildsprache verwende, die sich mancher Assoziation aus dem Bereich des Theaters bediene.<sup>47</sup> Die ganze Thronszene in Apk 4 sieht Brewer dabei in Analogie zur Struktur der antiken Bühne geschildert, so daß der Seher seine Leser faktisch zu Zuschauern eines Dramas von kosmischen Dimensionen mache: der Thron Gottes entspricht dem Theologium auf der rückwärtigen Bühnenwand; die 12 Throne haben ihr Gegenbild in den Steinsitzen der ersten Reihe für besondere Würdenträger; die 4 Gestalten korrespondieren maskierten Chorsängern; die 24 Ältesten stehen für den (stets) 24stimmigen Chor, der ihnen respondiert. Das gläserne Meer aber entspräche dann der sogen. "Orchestra", einer kreisrunden und festgestampften Fläche zwischen Bühne und Zuschauerraum, die den Aktionen des Chores vorbehalten war und auf der sich gelegentlich auch der Altar zum obligatorischen Opfer befand. Brewer betont, daß die Orchestra, die in späterer Zeit auch gepflastert war, in Apk 4,6 besonders prächtig und glänzend beschrieben sei.

So frappierend die Bezüge auch sein mögen, die Brewer zwischen der Sprache der Apk und der Bildwelt des griechischen Dramas herstellt - für die Erklärung des Bildes vom gläsernen Meer bleiben sie ungenügend. Daß die Orchestra mit einer schimmernden Wasser- oder Kristallfläche verglichen werden könnte, hat keinen realen Anhaltspunkt. Vielleicht könnte man noch die Überwinder mit den Harfen Gottes in Apk 15,2 am gläsernen Meer als an/auf der Orchestra postierten Chor verstehen. Insgesamt aber ist das ganze Bild zweifellos viel gewaltiger angelegt

---

44 "Gesprochen ward zu ihr: 'Tritt ein in die Burg.' Und da sie sie sah, hielt sie sie für einen See und entblößte ihre Schenkel. Er sprach: 'Siehe, es ist eine Burg, getäfelt mit Glas.'"; Übers. nach M. Henning, *Der Koran*, hg.v. K. Rudolph (Reclam 351), Leipzig 1980, 333.

45 Die älteste jüd. Quelle ist der Targum Scheni zum Buch Esther (ca. 10./11. Jh.); vgl. den Text z.B. bei A. Sulzbach, *Targum Scheni zum Buch Esther*, Frankfurt/a.M. 1920, 30 und 108-111 (Anm. 17). Vgl. dazu neuerdings B. Ego, *Israel und Amalek. Übersetzung und Kommentierung von Targum Scheni*, Habilitationsschrift Tübingen 1994. Weitere Überlieferungen von ähnlichen Täuschungsversuchen aus der ind., arab. und breton. Literatur nennt W. Crooke, *The Queen of Sheba*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1913, 685-686; C.H.T. ergänzt ein Beispiel aus der tibet. Folklore, in: ebd., 1048.

46 R.R. Brewer, *Revelation 4,6 and translations thereof*, in: *JBL* 71/1952, 227-231.

47 Brewer weist u.a. darauf hin, daß in 6 der 7 Gemeinden aus Apk 2-3 griech. Theaterbauten nachweisbar sind, unter denen vor allem das Theater von Ephesus Berühmtheit erlangte.

und nachweislich aus älteren Traditionen gespeist, um sich lediglich als kosmische Vergrößerung eines Bühnengeschehens verstehen zu lassen.

7. Das "gläserne Meer" am Thron Gottes könnte schließlich auch als Analogie zu dem "ehernen Meer" im Jerusalemer Tempel verstanden werden.<sup>48</sup> Über seine reale Funktion im Kult ist leider nur wenig bekannt - nach 2Chr 4,6 etwa soll es der Priesterschaft zu ihren rituellen Waschungen gedient haben.<sup>49</sup> Vor allem aber scheint es als ein Symbol kosmischer Art verstanden worden zu sein, wie dies in seinen Beschreibungen zum Ausdruck kommt. Die Stierbilder, auf denen es ruhte, sowie einige Analogien vergleichbarer Wasserbecken in altorientalischen Tempelanlagen lassen vermuten, daß das ehernen Meer als Sinnbild für den unterirdischen Süßwasserozean und damit für den Segen der Fruchtbarkeit im weitesten Sinne stand.<sup>50</sup> Im Tempel des Ezechiel findet es dann offenbar keinen Platz mehr.<sup>51</sup> Entweder hat seine Symbolik demnach in nachexilischer Zeit an Bedeutung verloren, oder sie hat sich in anderen Bildern Ausdruck verschafft. So ist es nach Ez 47,1 etwa ein Strom von lebensspendendem und üppige Fruchtbarkeit bewirkendem Wasser, der unter der Schwelle des Tempels hervorquillt. Genau dieser Strom aber kehrt auch in Apk 22,1 wieder und trägt dort die bezeichnende Charakterisierung "λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον/klar wie Kristall".

Eine Beziehung zum "ehernen Meer" legt sich nahe, wenn man als Ort der Thronvision in Apk 4 das himmlische Heiligtum betrachtet. Unter der Voraussetzung einer Entsprechung zwischen beiden Heiligtümern wäre das gläserne Meer dann das jenseitige Urbild des ehernen Meeres im Jerusalemer Tempel; seine kristallklare Reinheit wäre Ausdruck der Herrlichkeit der jenseitigen Welt. Als realer Gegenstand des himmlischen Kultes in Gestalt eines Wasserbeckens bliebe es freilich merkwürdig und gewinnt erst in der Transformation durch Ezechiel eine einleuchtende Funktion als Quellstrom der künftigen Welt, die sich nun auch mit Apk 22,1 decken könnte.

## Resumé

In dem Bild vom "gläsernen Meer" fließen dem Seher verschiedene Traditionen zusammen, die er in gleicher Freiheit aufnimmt und gestaltet wie die zahlreichen alttestamentlichen Reminiszenzen, durch welche die Apk ihr eigenes Gepräge erhält. Einmal mehr zeigt sich dabei, daß

---

48 Vgl. 1Kö 7,23-26/2Chr 4,2-5; zu seiner Veränderung 2Kö 16,17; zu seiner Zerstörung 2Kö 25,13. Sein Pendant in der Stiftshütte wäre das kupferne, auf einem (Fahr-)Gestell befestigte Becken aus Ex 30,17-20.

49 Diese Funktion schreibt ihm auch Ps-Eupolemos zu (Euseb, PraepEv IX 34,9). I. Benzinger, Hebräische Archäologie (Angelos-Lehrbücher 1), Leipzig <sup>3</sup>1927, 329 bemerkt skeptisch: "Dazu war es möglichst un bequem konstruiert."

50 Vgl. dazu W.F. Albright, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, München/Basel 1956, 166-168. Einen Bezug auf den Himmelsozean und die 12 Tierkreiszeichen, wie ihn z.B. Benzinger a.a.O. 167 und 329 herstellt, lehnt Albright dabei ab; dies seien Vorstellungen, die erst einer späteren Zeit angehörten.

51 Bemerkenswert ist immerhin, daß die Tempelrolle aus Qumran in 31,10-33,7 ein Wasserbeckengehäuse beschreibt, das offensichtlich den Waschungen der Priesterschaft dient. J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB 829), München/Basel 1992, 91, sieht darin wiederum das "eherne Meer" von 1Kö 7,23-26.

eben das AT, namentlich aber Ez, einen weitaus größeren Einfluß auf die Vorstellungswelt und die Bildsprache des Johannes haben als etwa die apokalyptischen oder astralreligiösen Vorstellungen der Zeit.

Beherrschendes Vorbild bleibt für die Schilderung des Gottesthrones in Apk 4 (wie immer wieder gesehen) die große Thronvision aus Ez 1. Mit ihr verbinden sich Züge, wie sie die Schau von Gottes Fußschemel durch Mose und seine Begleiter in Ex 24,10 enthält. Ob auch Ez 1,22 vom Himmelsgewölbe als dem Untergrund des Gottesthrones spricht, bleibt zumindest fraglich. Der Thron wird als ein Gefährt geschildert und erweckt durch die Beschreibung der Gestalten, die ihn tragen, den Eindruck einzigartiger Beweglichkeit. Zugleich aber wird seine Solidität und Unverrückbarkeit durch die Beschreibung jener Basis zum Ausdruck gebracht, die auf den Gestalten ruht: "Und über den Häuptern der Lebewesen war etwas wie eine feste Platte, gleich dem schreckenerregenden Kristall, ausgebreitet oben über ihren Häuptern. ... Und siehe, oberhalb der festen Platte über ihrem Haupte war es anzusehen wie Saphirstein - etwas wie ein Thron ...". Wäre hier das feste Himmelsgewölbe gemeint, dann wäre es ein Teil des Gefährtes, das von den Wesen bewegt wird. Anders als in Ex 24,10 ist auch der Saphir Bild für den Thron selbst, der von der kristallinen Platte zu seinen Füßen noch einmal unterschieden wird. Wie auch immer man die Beziehung zu jener Vorstellung vom glänzenden, festen Himmelsgewölbe zum Untergrund des Thrones in Ez 1,22 nun beurteilen mag - entscheidend ist die Vorstellung einer kristallartigen Basis als Bild besonderen Schreckens, auf der sich in strahlender Klarheit und Glanz der Thron erhebt. Hinzu kommt, das in (dem späteren Zusatz von) 1,23-26 das Flügelrauschen der Wesen mit dem "Rauschen großer Wasser" verglichen wird, was der Metapher "Meer" einen viel natürlicheren Haftpunkt gibt als der Gedanke an den Himmelozean. An dieses Bild aus Ez 1,22-26 hat der Seher in Apk 4,6/15,2 angeknüpft. Aus Ex 24,10 nimmt er die Szene der Erwählten hinzu, die am Fußschemel des Thrones stehen - aus den Repräsentanten des erwählten Volkes aber werden in Apk 15,2 die Überwinder der ersten Verfolgungen.

Die Vorstellungen vom Himmelozean oder von den himmlischen Wassern mochten als Assoziationen dem Flügelrauschen der Wesen unter dem Thron hinzutreten. Für das Bild selbst spielen sie jedoch keine Rolle. Stärker konnte sich die Vorstellung eines kristallinen Himmelsgewölbes bzw. der kristallinen Planetensphären dem Bild anheften. Was dann äthHen 14,9-12 und die mystische Tradition vom Bau des himmlischen Heiligtumes berichten, schreibt seinerseits Ez 1 (den Grundtext der Merkaba-Mystik) auf eigene Weise fort und entfaltet vor allem das Bild des Schreckens, das der Kristallboden zu Füßen des Thrones darstellt. Daß auch Raum bleibt, an das griechische Drama oder an die Topographie des Tempels zu denken, spricht schließlich für die Vielschichtigkeit des Bildes, ohne jedoch allein schon eine zutreffende Erklärung beanspruchen zu können.