Matthias Geigenfeind und Daniel Wiebe

„Ecce, nova facio omnia“ (Offb 21,5)

Göttliche (und) Jerusalemer Neuanfänge in der Apokalypse

ABSTRACTS

DEUTSCH

Der Beitrag untersucht das Motiv der Neuschöpfung in der Johannesoffenbarung aus zwei miteinander verschränkten Perspektiven. Ausgangspunkt ist Offb 21,5 mit der programmatischen Zusage „Siehe, ich mache alles neu“. Zunächst wird die textkritische Neuakzentuierung durch die *Editio Critica Maior* der Apokalypse (*ECM-Apk*) berücksichtigt. An Offb 21,6 zeigt sich, wie die neue Lesart γέγονα (gegenüber der bisherigen, aus dem *Novum Testamentum Graece* [*NA28*] bekannten Lesart γέγοναν) die Vollendungszusage auf Gottes schöpferische Selbstgegenwart konzentriert und die Selbstbezeichnung als Alpha und Omega theologisch verdichtet. Sodann wird Offb 21,1–22,5 als Schlussvision der Offenbarung analysiert. Das Neue Jerusalem erscheint dabei als von Gott her eröffnete neue Raumordnung, als Gegenbild zu Babylon und als Gestalt einer erneuerten Wirklichkeit, in der Gottes Herrlichkeit, das Lamm, Tempelwirklichkeit, Licht, Lebensstrom und Paradiesmotive zusammengeführt werden. Neuschöpfung meint in dieser Perspektive die umfassende Erneuerung der Wirklichkeit durch Gott, die Tod, Trauer, Schmerz und Nacht überwindet und die Schöpfung in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott führt.

ENGLISH

“Ecce, nova facio omnia” (Rev 21:5). Divine (and) Jerusalemite new beginnings in the Book of Revelation

This paper examines the concept of new creation in the Revelation of John from two intertwined perspectives. The starting point is Rev 21:5 and its programmatic promise: ‘Behold, I am making all things new’. First, a review of the new textual

9:2, 2026, 16–40
DOI: 10.25364/17.9:2026.2.3

emphasis introduced by the Editio Critica Maior *of the Apocalypse (*ECM-Apk*) is discussed. Rev 21:6 demonstrates how the new reading* γέγονα *(as opposed to the previous reading* γέγοναν*, as found in the* Novum Testamentum Graece *[*NA28*]) focuses the promise of completion on God's creative self-presence and theologically emphasises the self-designation as the Alpha and the Omega. Following, Rev 21:1–22:5 is analysed as the concluding message of the Book of Revelation. The New Jerusalem appears as a new world order revealed by God, as a counter-image to Babylon and as the manifestation of a renewed reality that integrates God's glory, the Lamb, the temple, light, the river of life and motifs of paradise. In this context, new creation signifies the comprehensive renewing of reality by God, which overcomes death, sorrow, pain and darkness, and leads creation into direct communion with God.*

| KEY WORDS

Johannesoffenbarung; Neuschöpfung; Neues Jerusalem; eschatologische Stadt; *ECM-Apk*; *New Initial Reading*; Textkritik

Revelation of John; new creation; New Jerusalem; eschatological city; ECM-Apk*;* New Initial Reading*; textual criticism*

| BIOGRAPHIES

Dr. Matthias Geigenfeind ist Akademischer Rat a. Z. an der Professur für Exegese des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Im Wintersemester 2025/2026 vertrat er die Professur für Biblische Theologie (Neues Testament) am Institut für Katholische Theologie an der Universität Paderborn.
E-Mail: m.geigenfeind(at)uni-muenster.de

Daniel Wiebe ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie im Fachbereich Biblische Theologie (Neues Testament) an der Universität Paderborn und arbeitet an einer Dissertation zur Johannesoffenbarung.
E-Mail: daniel.wiebe(at)uni-paderborn.de

1 Eine zweifache *Neuschöpfung* in Sachen „Apokalypse“

Es greift bei weitem zu kurz, in der Johannesapokalypse (im Folgenden: Offb), mit der der Kanon des Neuen Testaments und der zwei-einen christlichen Bibel endet, lediglich eine dem Christentum bedeutsame Heilige Schrift zu sehen, die von Dunkelheit geprägt ist und darauf abzielt, alles zu zerstören. Gewiss lässt sich nicht von der Hand weisen, dass in der Offb über weite Strecken Chaos, Untergang, Zerstörung und Vernichtung begegnen (vgl. v. a. Offb 6–20), weswegen nicht zuletzt auch ihr griechischer Name (ἀποκάλυψις) zum Inbegriff und Stichwortgeber eines ganzen Genres geworden ist und sich tief in unser „kulturelles Gedächtnis“ eingebrannt hat. Allerdings geschehen dieser Niedergang und diese Zerstörung nicht um ihrer selbst willen; vielmehr stellen sie die unabdingbare Voraussetzung dafür dar, dass etwas von Grund auf Neues entstehen kann: Erst dadurch nämlich, dass „der erste Himmel und die erste Erde […] vergangen [sind]“, können „ein[…] neue[r] Himmel und eine neue Erde“ entstehen (Offb 21,1). Insofern begegnet uns am Ende der Offb Gott „als der Lebensraum schaffende Schöpfer, der nicht nur den Anfang, das Alpha, sondern auch den Zielpunkt der Schöpfung, das Omega, darstellt (21,6)“ (Alkier 2012, 170).

Dieser Umstand wird mit einem Zitat aus der Offb zum Ausdruck gebracht, wo Gott – in Anlehnung an die Vision des Patmos-Sehers – spricht: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). Hierdurch ist Licht in der Offb erkennbar. *Neuschöpfung* ist somit das große und aktuell bedeutsame Thema, dem sich diese Ausgabe von LIMINA widmet; daher verfolgt der hier vorliegende Beitrag das Ziel, das Thema aus exegetischer Perspektive näher zu betrachten. Konkret geschieht dies aus zweierlei Richtungen:

- Der eben zitierte Vers Offb 21,5 darf vor dem Hintergrund der unlängst fertiggestellten und erschienenen *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) angeführt werden. Diese hat den bisherigen griechischen Leittext der Offb an nicht wenigen Stellen gegenüber dem *Novum Testamentum Graece* (*NA28*) verändert, wodurch sich gleichzeitig gewissermaßen ebenfalls ein „*Neuanfang*“ in der Textforschung zur Johannesapokalypse eingestellt hat.
- Charakteristisch für die *ECM-Apk* sind die zahlreichen sog. „*New Initial Readings*“ (*NIR*), die auf der Basis der Untersuchung und Bewertung der griechischen Handschriften, der versionellen Über-

lieferung sowie der patristischen Bezeugung beschlossen wurden. Im zweiten Kapitel des Aufsatzes soll daher dieser „*Neuschöpfung*“ die Aufmerksamkeit gelten und *pars pro toto* mit Offb 21,6 eine solche Stelle präsentiert werden, an der, wie sich zeigen wird, eine alles andere als banal und unwichtig zu bezeichnende textliche Änderung in der *ECM-Apk* vorgenommen wurde, weil sie enorme Auswirkung auf die Theo-logie [sic!] und das Gottesverständnis der Offb mit sich bringt.

Ein narrativ modellierter eschatologischer Neuanfang

Ausgehend von der Jahreslosung wird in den Kapiteln 3 bis 5 die Perikope Offb 21,1–22,5 als narrativ modellierter eschatologischer Neuanfang untersucht. Den Ausgangspunkt bildet hierbei der bereits zitierte programmatische Ausspruch in Offb 21,5 „Siehe, ich mache alles neu“, der als hermeneutischer Schlüssel für die nachfolgende Vision des bereits eingangs erwähnten Neuen, des Himmlischen Jerusalems, verstanden werden will. Diese Vision zu analysieren und exegetisch in den Gesamtzusammenhang der Offb einzuordnen, ist das weitere gewichtige Ziel dieses Aufsatzes. Das sechste Kapitel bietet eine Zusammenfassung und einen Ausblick.

2 Eine neue Lesart (*NIR*) in Offb 21,6 in der *ECM-Apk*

2.1 Kurze Vorbemerkung zur ECM-Apk *und ihren „Innovationen“*

Die neutestamentliche Johannesapokalypse mag gewiss „nicht das einfachste und klarste Buch des Neuen Testaments“ (Karrer 2012, 31) darstellen. Kein Geringerer als der lateinische Kirchenvater Hieronymus (348/349–420 n. Chr.) brachte diesen Umstand aphoristisch mit dem Satz „*Apocalypsis Johannis tot habet sacramenta quot verba*“ (Epistula LIII)zum Ausdruck. Will man sich jedoch diesem Buch mit den sieben Siegeln (vgl. Offb 5,5) nähern, ist es daher unabkömmlich, einen genauen Blick auf die textliche Überlieferung dieser Schrift zu richten, die an das Ende des zweieinen christlichen biblischen Kanons gestellt wurde. Einer solch bedeutsamen Aufgabe ist die *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) verpflichtet, die in den Jahren von 2011 bis 2023 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal erstellt wurde und der neutestamentlichen Wis-

senschaft in vier Bänden auf mehr als 2000 Seiten seit 2024 „das gesamte Quellenmaterial zur Verfügung [stellt], von dem die Textkonstitution und die Darstellung der Textgeschichte des ersten Jahrtausends ausgehen muss“ (Karrer/Müller/Sigismund 2024, 1*). Hierfür wurden maßgeblich sämtliche Varianten, die in den griechischen Handschriften (im Folgenden: Hss.), beginnend mit dem ältesten Zeugen P98, der um das Jahr 200 n. Chr. entstanden ist, bis hinauf in das 18. Jh. (GA 1064), bezeugt sind (vgl. Lembke/Müller/Schmid/Karrer 2017, 2–22), aufgeführt.[1] Des Weiteren wurden neutestamentliche Zitate der umfangreichen griechischen patristischen Literatur untersucht und die Varianten der vier wichtigsten alten Versionen (i. e. Latein, Koptisch, Syrisch, Äthiopisch) sowie weitere Versionen (sog. „*minor versions*“: Armenisch, Georgisch, Altkirchenslawisch, Altnubisch sowie Arabisch), soweit diese verfügbar und erhalten waren, herangezogen. Dies alles führte letzten Endes dazu, dass der Text der Offb in der *ECM-Apk* neu konstituiert werden konnte und somit gegenüber der bisherigen Handausgabe des *Novum Testamentum Graece* (*NA28*) den dortigen Apk-Text ablöst. Als besonders bemerkenswert herauszuheben ist die Tatsache, dass an insgesamt 84 Stellen die *ECM-Apk* einen neuen Ausgangstext (sog. „*New Initial Readings*“/*NIR*) bietet. Ferner finden sich 97 neue gespaltene Leitzeilen (sog. „*Split Guiding Lines*“/*SGL*) sowie an Stellen, wo bisher im *NTG* eine Klammerschreibung begegnete. Insgesamt wurde ferner an 96 Stellen auf die bisherige Großschreibung der Namen verzichtet und 95 Änderungen wurden in der Orthographie (sog. „*New Initial Orthography*“/*NIO*) vorgenommen. Dies alles führt *in toto* dazu, dass sich „[a]lleine im Wortlaut […] 381 teils unauffällige, teils markante Änderungen“ (Karrer 2025, 124) ergeben. Hinzu kommen als weitere bedeutsame Innovation der *ECM-Apk* die Einführung von *nomina abbreviata*[2] und deren Wiedergabe im Text sowie im Apparat und die Umstellung der Interpunktion bzw. Segmentierung auf der Basis der griechischen Zeugen.[3] Ebenfalls ist darauf aufmerksam zu machen, dass im Ausgangstext keine Kardinalia mehr begegnen, sondern dort diese Art von Zahlen, die in der Offb sehr häufig begegnen,[4] mit griechischen Zahlbuchstaben auf der Basis des sog. „milesischen Systems“ wiedergegeben wird.[5]

Die Edition wertete als weiteres Novum die griechische Gliederung auf, indem im Editionsband in der Kopfzeile neben der lateinischen/westlichen Versangabe die Nennung des jeweiligen Kephalaion erfolgte (vgl. Karrer/Müller/Sigismund 2024, 18*–19*). Abschließend lässt sich festhalten, dass die *ECM-Apk* gegenüber *NA28* an 190 Stellen *New Initial Readings* und *Split Guiding Lines* bietet; alle Veränderungen addiert hingegen führen zu

1 Insgesamt existieren weit mehr als 320 Apk-Hss. Nach der Auswertung ihres sog. „Textwertes“ im Jahr 2017 wurden 110 davon für die Erstellung der *ECM* transkribiert und für den textkritischen Apparat herangezogen. Durch die Öffnung weiterer Bibliotheken und Archive konnten nach dem Erscheinen von *Text und Textwert* letzte Lücken, was die handschriftliche Bezeugung von Apk-Hss. anbetrifft, geschlossen werden.

2 Ein weiterer, jedoch nicht vollends treffender Begriff ist „*nomen sacrum*“, worunter „theologische“ Abkürzungen für bspw. κύριος, θεός usw. fallen, bei denen in den Hss. der erste und der letzte Buchstabe geschrieben und zur besonderen Hervorhebung mit einem Überstrich eigens kenntlich gemacht werden. In der *ECM-Apk* begegnen an insgesamt 255 Stellen 14 unterschiedliche *nomina abbreviata* und werden im Editionsband in der Form „ι(ησο)υ χ(ριστο)υ“ wiedergegeben (vgl. Offb 1,1).

3 Eine neue Interpunktion („*New Initial Punctuation*“/*NIP*) auf Basis aller Hss. aus dem ersten Millenium sowie ausgewählter bedeutsamer Minuskeln des zweiten Jahrtausends findet sich in der Edition an insgesamt 710 Stellen. Der Vollständigkeit halber sei ebenfalls darauf hingewiesen, dass in diesen 710 Stellen nicht die 124 Stellen enthalten sind, an denen das *Novum Testamentum Graece* zwei Interpunktionsmerkmale (z. B. Punkt und Absatz) zusammen anführt.

4 Die Ordinalia (vgl. die einzelnen Siebenerreihen der Siegel, Posaunen und Schalen) und die Partitiva (vgl. bspw. Offb 12,4) hingegen begegnen weiterhin in der ausgeschriebenen Form.

5 Anders als es in den griechischen Hss. in der Regel der Fall ist, wird auf die Schreibung des Oberstrichs,

→

weit über 1 300 Modifikationen, was wiederum bedeutet, dass statistisch fast in jedem Vers von Offb 1,1 bis 22,21 eine Neuerung begegnet.

2.2 *Offb 21,6 in der (griechischen) Bezeugung*

Eine der zahlreichen Änderungen, die in der *ECM-Apk* vorgenommen wurden und die *eo ipso* als alles andere als unbedeutend eingestuft werden muss, betrifft Offb 21,6 – in Form einer sog. „*New Initial Reading*“ (*NIR*). Betrachten wir hierzu zunächst den bisherigen Text des besagten Verses gemäß *NA28*:

καὶ εἶπέν μοι· **γέγοναν ἐγὼ [εἰμι]** τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.
ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.

Demgegenüber wurde durch die *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse der Text hinsichtlich des Wortbestands abgeändert, so dass wir nun folgenden Wortlaut vorfinden:

καὶ εἶπέν μοι· **γέγονα ἐγὼ** τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ
διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.

Es fällt beim genaueren Hinsehen auf, dass sich der Wortlaut des Verses in der *ECM-Apk* gegenüber dem *Novum Testamentum Graece* (*NA28*) geändert hat und zwei Unterschiede (verschiedener Gewichtung) aufweist. Zum einen wurde das im *NA28* in eckige Klammern gesetzte Verb ειμι, womit das *NTG* zum Ausdruck brachte, dass dieses Wort in einem gewichtigen Teil der Überlieferung begegnet, in einem anderen solchen Teil indes fehlt und sich daher nicht mit Bestimmtheit aussagen lässt, ob es in der Edition weggelassen oder beibehalten werden sollte, gestrichen. Zum anderen fehlt beim Prädikat des Zitats das Schluss-Ny (ν), wodurch sich eine Änderung in der Person und im Numerus des Perfekts ergibt. Beide Veränderungen hängen zwar zum Teil miteinander zusammen; allerdings führt die Änderung des Textes durch die *ECM-Apk* zu einer neuen Lesart („*New Initial Reading*“/*NIR*), die ihrerseits auch Auswirkungen auf die Semantik und das Verständnis des gesamten Abschnitts hat und daher als besonders bedeutsam bezeichnet werden darf.
Im Folgenden wird kurz die handschriftliche Bezeugung des Abschnitts Offb 21,6/8–10 dargestellt und begründet, wieso und weshalb es zu einer Abänderung des Abschnitts in der neuen Edition kam.

der als Signal die Lesenden der Hss. darauf aufmerksam machen soll, dass es sich nicht um ein Wort, sondern um eine Zahl handelt, im Ausgangstext verzichtet; stattdessen wird an den letzten Zahlbuchstaben ein vertikaler kleiner Strich, der einem Apostroph ähnelt, geschrieben. Konkret heißt das im Beispiel von Offb 13,18 und der dort begegnenden verschlüsselten Zahl, die den Namen der Bestie preisgibt, dass wir die Angabe χξστ’ z. St. im Ausgangstext vorfinden.

Insgesamt kann man in der handschriftlichen Überlieferung zur Stelle im Griechischen zwei Richtungen erkennen, die sich – ausgehend von der Person wie des Numerus der vom Verb γίνομαι gebildeten Perfektform – wie folgt subsumieren lassen: Auf der einen Seite begegnet die Formulierung γεγονα εγω,[6] die in der *ECM-Apk* als Variante *a* gelistet wird und durch die in der *prima manus* des Codex Sinaiticus (01) vorzufindende gleichlautende Lesart bezeugt ist. Diese Majuskelschrift fungiert (aufgrund der z. St. nicht verfügbaren bzw. nicht mehr erhaltenen Papyri) als der physisch älteste Zeuge, dessen Entstehungszeit in das 4. Jh. zurückreicht. Weitere bedeutsame Apk-Hss., worunter die Unziale GA 025 (9. Jh.) sowie die Minuskel 1611 (10. Jh.) fallen, gehen ebenfalls mit 01* einher, was sich mit dem versionellen Befund des Sahidischen, der syrischen Harklensis, dem Armenischen, Georgischen und Teilen des Kirchenslawischen sowie Arabischen deckt. Die als Variante *b* auftretende Kurzform γεγονα, die zwar breit bezeugt ist, allerdings vor allem in Koine-Hss. des zweiten Millenniums auftritt,[7] darf gegenüber *a* als *lectio brevior* begriffen werden, die dadurch zustande kam, dass das Personalpronomen εγω ausfiel.[8]

Auf der anderen Seite tritt in einer zweiten Gruppe von Apk-Hss. – anders als eben in der 1. Person Singular – das Verb in der 3. Person auf. Die Singularform γεγονεν, die in der neuen Edition als Lesart *c* gelistet wird, ist hierbei relativ schwach bezeugt und darf u. a. als Anpassung an Offb 16,17 verstanden werden. Als Lesart *d* begegnet mit γεγοναν εγω eine im Codex Sinaiticus vom Korrektor *ca* durch die Anfügung eines Ny (ν) vorgenommene Änderung, wodurch eine Singulärlesart entsteht. Diese deckt sich mit dem Bohairischen und begegnet insbesondere auch als bislang eine von zwei Möglichkeiten des Obertextes im *NA28*. Ebenfalls als Singulärlesart muss die von im 5. Jh. entstandenen Codex Alexandrinus (02) bezeugte (und gegenüber *ca* durch die Anfügung von ειμι erweiterte) Variante *e* gesehen werden, die im *Novum Testamentum Graece* bislang als zweite denkbare Möglichkeit des Ausgangstextes auftritt. Inhaltlich geht mit den eben genannten Varianten, die das Prädikat in der 3. Person (Singular oder Plural) schreiben, die Variante γεγονασιν εγω ειμι einher, die ihrerseits (aufgrund der Tatsache, dass es sich bzgl. des von γίνομαι gebildeten Verbs um die „korrektere“ Perfektform handelt, die allerdings erst in jüngeren Hss. begegnet) als Orthographicum gegenüber dem älteren γεγοναν verstanden werden darf und daher als Variante *eo* in der *ECM-Apk* gelistet ist.[9] Die Variante γεγοναν, die die 3. Person verwendet, darf wegen ihrer Bezeugung im Codex Alexandrinus als zweifellos alt an-

6 Varianten werden in diesem Artikel, dem Usus der *ECM-Apk* folgend, ohne Akzente und Spiritus wiedergegeben. Dies ist nicht zuletzt deswegen hier in diesem besonderen Fall angebracht, weil es sich bei dem entsprechenden Zeugen um eine Majuskelhandschrift handelt, die keine solchen diakritischen Zeichen verwendet.

7 Hierunter fällt auch die Minuskel GA 2814 (12. Jh.), die von Erasmus von Rotterdam (1466/1467/1469–1536) für die Erstellung der ersten gedruckten Ausgabe des griechischen Neuen Testaments (sog. „*Novum Instrumentum*“), die im Jahr 1516 erschien, verwendet wurde. Dass wir allerdings im *Textus Receptus*, der auf der Erasmus-Ausgabe fußt, nicht γέγονα finden, sondern dort γέγονε ἐγώ εἰμι lesen, ist der Tatsache geschuldet, dass entweder Erasmus selber oder jemand, der die Transkription des Bibeltextes vornahm, den Text, wohl auch in Anlehnung an das in der Vulgata bezeugte und im Singular formulierte „*factum est*“, korrigierte. Dieser als Konjektur zu bewertende Eingriff war maßgeblich für die Druckgeschichte war und blieb es bis hinauf in das 19. Jh.

8 Der Vollständigkeit halber sei explizit darauf aufmerksam gemacht, dass eine Lesart bestehend aus γεγονα, dem Personalpronomen und anschließendem ειμι indes nirgendwo in der handschriftlichen Überlieferung auftaucht.

gesehen werden. Dies wird auch aufgrund der Tatsache bestätigt, dass mit „*factum est*“ bzw. „*facta sunt*“ die altlateinische Übersetzung der Offb vorliegt, die als die bedeutsamste versionelle Überlieferung des letzten Buches des neutestamentlichen Kanons betrachtet werden muss.

Von γεγονα in Richtung γεγοναν

Ein Schreibfehler,[10] der den Schlusskonsonanten Ny (ν) des Prädikats betrifft und in beide Richtungen verlaufen sein kann, ist nicht von der Hand zu weisen. Allerdings führten die Überlegungen im Editionsteam der *ECM-Apk* in Wuppertal dazu, dass die in 02 bezeugte „prägnante Aussage eschatologischer Vollendung der Taten Gottes („es ist geschehen“) […] an die Stelle der theologisch provokanten Schreibform mit γεγονα“ (Karrer/Müller 2024, 380) getreten ist, die ihrerseits jedoch nicht nur als *lectio difficilior* betrachtet werden muss, sondern auch den Vorzug hat, stärker bezeugt zu sein. Dies ist nicht nur das Ergebnis der Betrachtung der Stelle unter „klassischer“ textkritischer Perspektive, sondern konnte ebenfalls durch die Anwendung der sog. „kohärenzgestützten genealogischen Methode“ (*CBGM*) bestätigt werden. Darüber hinaus muss die Tatsache, dass es sich bei der von 02 und 01*ca* bezeugten Form γεγοναν um eine, wie bereits konstatiert, ungewöhnliche Perfektform handelt, deren Endung -αν eher einen Aorist vermuten lässt und daher von jüngeren Hss. zu γεγονασιν verändert wurde (vgl. Lesart *eo*), als weiteres Argument dafür gesehen werden, dass die Verschreibung von γεγονα in Richtung γεγοναν verlief – und nicht umgekehrt (vgl. Karrer/Müller 2024, 382).

Ein Blick in die altlateinische Übersetzung der Offb, die ihrerseits, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass sie wegen der großen Beliebtheit der Johannesapokalypse im westlichen Mittelmeerraum, insbesondere in Nordafrika, in weit vorreichskirchliche Zeit zurückreicht und gerade in der Spätantike sowie im Mittelalter eine große Verbreitung fand, als die gewichtigste Übertragung des letzten Buches des Neuen Testaments betrachtet werden darf (vgl. ausführlicher Geigenfeind 2025, 42–83), weist in eine eindeutige Richtung und darf daher nicht als „Gewährsmann“ für die *New Initial Reading* der *ECM-Apk* gesehen werden. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass ausnahmslos alle drei z. St. verfügbaren altlateinischen Stränge (mit Ausnahme von Strang *S*, bei dem der entsprechende Abschnitt nicht bezeugt ist) die bisherige Lesart des *Novum Testamentum Graece* stützen, da im Lateinischen in den Strängen *C*, *I* und *V* (*Vulgata*) „*factum est*“ (trotz des Unterschieds im Numerus) als Übersetzung für das

9 Ab dem 19. Jh. findet sich in den Druckausgaben des Neuen Testaments an der besagten Stelle die Form γέγοναν, wodurch der seit dem *Textus Receptus* geläufige Wortlaut γέγονε wegen der Hochachtung, die man dem Wortlaut des Codex Alexandrinus entgegenbrachte, abgelöst wurde. Da jedoch lediglich eine Änderung im Numerus erfolgte, beeinflusste dieser Umstand ebenso wenig wie der Wortlaut im neu entdeckten Codex Sinaiticus, wo die Korrekturhand *ca* die gleiche Pluralform bietet, nicht die Theologie des Abschnitts.

10 Dieser kann auch als Hörfehler während des Diktats aufgetreten sein.

pluralische γέγοναν begegnet und sich mit dem isomorphen „*facta sunt*“, das in vereinzelten lateinischen Handschriften begegnet, deckt. Nirgendwo indes findet sich auch nur der Hauch einer Spur, die ihrerseits das lateinische Pendel in Richtung der *NIR* ausschlagen ließe.
Darüber hinaus ist festzuhalten, dass auch hinsichtlich der Verwendung des Prädikats ειμι, das im Anschluss an das Personalpronomen εγω noch im bisherigen *NA28*-Text (zumindest in [eckigen] Klammern) zu finden war, aber durch die *ECM-Apk* ersatzlos gestrichen wurde, das Lateinische als kein Garant für die eine oder die andere Lesart gesehen werden kann. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass die Verwendung von „*sum*“ nach „*ego*“ an der besagten Stelle durch die Stränge *S*, *I* und *V* entgegen einer etwaigen anderslautenden griechischen Vorlage, bspw. aus Gründen einer besseren Grammatik und/oder Stilistik (sog. „*translational tendencies*“ bzw. „*translational habits*“ [vgl. Geigenfeind 2025, 87–88]), hinzugefügt, aber genauso auch vom Strang *K*,[11] der lediglich das Personalpronomen bietet und auf das entsprechende Verb verzichtet, weggelassen worden sein könnte.

2.3 *Aus der neuen Lesart resultierende theo-logische Änderungen*

Die *Editio Critica Maior* (*ECM-Apk*) ändert, wie in Kap. 2.2 konstatiert, gegenüber *NA28* das erste Wort des in V. 6 neu einsetzenden Gotteswortes. Anstatt des Prädikats γέγοναν lesen wir daher seit 2024 nunmehr im Text der Offb γέγονα, wodurch sich eine Änderung in der Person und im Numerus des Verbs ergibt. Nicht mehr die Worte sind geschehen; vielmehr finden wir mit der (zugegebenermaßen) schwierigeren Lesart γεγονα εγω „eine steile Gottesaussage“ (Karrer/Müller 2024, 381). Trotz aller anfänglichen Verwunderung ist eine solche Äußerung, die Gott in Form einer Ich-Aussage über sich selber tätigt, gut zu verstehen und durchaus plausibel, da „die Vollendung allen Geschehens in einer Ich-Aussage“ (erneut Karrer/Müller 2025, 381) zugespitzt wird, die zugleich durch den Gedanken des Werdens das antike Denken intensiv herausfordert.
Martin Karrer stellt in Anlehnung an Offb 1,8 diese Pointe, wie sie sich durch die neue Lesart von Offb 21,6 ergibt, heraus, wenn er folgende Überlegung äußert: „Ich (der ‚Ich bin von 1,8‘) bin (das in 1,8 Gesagte) nun (in der Vollendung des neuen Himmels und der neuen Erde) geworden, ich, das Alpha und das O“ (Karrer/Müller 2024, 381).
Uns heutigen Leser:innen und Hörer:innen mag der Gedanke des Werdens Gottes und seiner Entwicklung, gerade vor dem Hintergrund eschatologi-

11 Strang *K* tritt mit Beginn des mit „*ego*“ eingeleiteten Abschnitts an die Stelle des Stranges *C*. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass der ältere Strang *K*, der seinerseits in die Zeit Cyprians von Karthago (ca. 200/210–258 n. Chr.) zurückreicht, nicht durchgängig verfügbar ist und daher dessen Rolle als ältester Textstrang der Strang *C* einnimmt, der wiederum *cum grano salis* das Lemma des Primasius-Kommentars (6. Jh. n. Chr.) bietet und auch auf patristischen Zitaten bspw. aus der Feder von Quodvultdeus von Karthago (4. Jh. n. Chr.) beruht.

scher Überlegungen des 20. und v. a. auch 21. Jh., durchaus sympathisch und nachvollziehbar erscheinen. Damit unterscheiden wir uns von der Alten Kirche, in der Überlegungen über die Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus sowie dessen Naturen alles theologische Denken weitgehend dominierten. Dennoch kann nichts über die Tatsache hinwegtäuschen, dass das Werden Gottes in vielen Hss., allen voran in der *prima manus* des aus dem 4. Jh. n. Chr. stammenden Codex Sinaiticus sowie in weiteren bedeutsamen Majuskel- (GA 025) und Minuskelhandschriften (z. B. GA 1611, 2329), wie auch in verschiedenen Übersetzungen (u. a. Sahidisch und Syrisch/Harklensis), belegt ist und mit dieser Lesart – trotz ihrer Ungewohntheit – Gott ein „Entwicklungspotential“ zuspricht.[12]

3 Die Vision des *Neuen* Jerusalems

3.1 Kontext und Gliederung der Schlussvision (Offb 21,1–22,5)

In der Vision des neuen Himmels und der neuen Erde (Offb 21,1–22,5) findet die gewaltige Bilderwelt des Sehers von Patmos ihre feierliche Vollendung (Deutsch 1987, 110). Hierin mündet die vorangegangene Abfolge der Gerichtsvisionen (Offb 6,1–17; 8,1–9,21; 15,1–16,21), Kampfvisionen (Offb 12,1–17; 13,1–18; 19,11–21; 20,7–10) und Heilsvisionen (Offb 7,9–17; 14,1–5; 19,1–10) in ihre eschatologische Zielgestalt.

Innerhalb dieser Schlussvision lassen sich zwei Abschnitte unterscheiden: Offb 21,1–8 und Offb 21,9–22,5 (vgl. Deutsch 1987, 109). Offb 21,1–8 fungiert als proleptisches Proömium, das die zentralen Motive der Vollendung bündelt, nämlich die Erneuerung der Schöpfung, die Bundesformel sowie die paränetische Differenzierung zwischen Überwindern und Ausgeschlossenen (vgl. Lee 2001, 267–275). Mit V. 9 setzt sodann ein neuer Visionszyklus ein, dessen Zäsur durch die *Angelus-interpres*-Mediation[13], die Schauformel „komm, ich will dir zeigen“ (vgl. Offb 17,1) und die Wahrnehmungsebene „im Geist“ (ἐν πνεύματι) markiert ist. Als Einleitung dieses letzten Bildes wird der Seher durch einen Engel auf einen großen und hohen Berg entrückt, um von dort aus das vom Himmel herabkommende Jerusalem in seiner ganzen Ausdehnung zu schauen (Offb 21,9–10).

Der zweite Teil umfasst die Einleitung zur Vision (Offb 21,9–10a), die eigentliche Schau des Neuen Jerusalems (Offb 21,10b–22,5) und einen überleitenden Abschluss in Offb 22,6–9. Innerhalb der Stadtvision entfaltet

12 In der frühen Auslegung der Johannesapokalypse in griechischer Sprache lässt sich zwar beobachten, dass Andreas von Caesarea (6. Jh.), wie der Hauptlinie der entsprechenden Überlieferung zu entnehmen ist, die *lectio difficilior* γεγονα εγω το αλφα … aufgreift, in seinem Kommentar z. St. indes auf eine Auslegung verzichtet. Auch eine Glosse z. St. findet sich in der griechischen Bezeugung der Hss. nicht. Folglich ist erkennbar, dass in der byzantinischen Epoche das theologische „heiße Eisen“, metaphorisch gesprochen, „umschifft“ wurde.

13 Der *angelus interpres* („Deuteengel“) ist eine Engelsgestalt, die dem Seher eine Vision vermittelt, ihn durch die Schau führt und das Gesehene gegebenenfalls auslegt. In Offb 21,9–10 führt der Engel Johannes im Geist auf einen hohen Berg und zeigt ihm das Neue Jerusalem. Anschließend vermisst er die Stadt (Offb 21,15–17). Eine ausdrückliche Deutung durch den Engel findet sich in der parallel gestalteten Babylonvision (Offb 17,7).

sich sodann eine weitere Binnenordnung, die der Wahrnehmungsbewegung von der Außenansicht zur Innenansicht folgt.

Von der himmlischen Herabkunft über die äußere Vermessung bis zur inneren Gottesgegenwart

Zunächst beschreibt der Seher die äußere Gestalt der Stadt, ihre Mauer, Tore, Grundsteine, Maße und Baumaterialien (Offb 21,11–21). Dabei verbindet die genaue Vermessung durch den Engel (Offb 21,15–17) die Stadt mit der Tradition visionär vermessener Heiligtumsräume, während die kostbaren Materialien (Offb 21,18–21) die göttliche Herrlichkeit der Stadt architektonisch sichtbar machen. Anschließend richtet sich der Blick auf die inneren Strukturen und Lebensbedingungen der Stadt (Offb 21,22–22,5). Hier werden die Tempellosigkeit, die unmittelbare Gegenwart Gottes und des Lammes, die Völkerwallfahrt, die Zugangskriterien sowie die paradiesische Binnenstruktur mit Strom, Baum des Lebens, Thron und Licht entfaltet. Zur Beschreibung des Inneren gehört damit auch die Charakterisierung der Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt, insbesondere der Völker, der im Lebensbuch des Lammes Eingeschriebenen und der Knechte Gottes, die ihm dienen und sein Angesicht schauen (Offb 21,24.27; 22,3–5).

Während Offb 21,1–8 die Heilsrealität proklamiert, bietet 21,9–22,5 somit die ekphrastische Entfaltung des Neuen Jerusalems in einer sorgfältig komponierten Visionsarchitektur (vgl. Aune 1998, 1143). Die Bewegung von der himmlischen Herabkunft über die äußere Vermessung und Materialbeschreibung bis zur inneren Gottesgegenwart zeigt, dass die Stadt zugleich Raum der Neuschöpfung, Tempelwirklichkeit und vollendete Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist.

3.2 Architektonische Elemente der Stadt (Offb 21,12–23; 22,1–5)[14] vor dem Hintergrund alttestamentlicher Schriftrezeption

Die architektonische Deskription entfaltet eine hohe plastische Anschaulichkeit, wobei der Text eine klare Priorisierung vornimmt: Die detaillierte Schilderung der Räumlichkeiten dominiert gegenüber der Schilderung von Ereignissen (vgl. Neumann 2015, 381). Der Aufbau folgt einer konzentrischen Progression, die den Blick der Rezipierenden sukzessive von der peripheren Eingrenzung bis in das sakrale Epizentrum leitet. Diese sukzessive Bewegung vom Äußeren zum Kern unterstreicht hierbei die

14 In Offb 21,24–27 steht weniger die Beschreibung der Stadt als vielmehr ihre soziokulturelle Dimension im Vordergrund. Dieser Abschnitt bleibt daher in der räumlich-gegenständlichen Analyse unberücksichtigt.

räumliche wie spirituelle Zuspitzung, die in der unmittelbaren Gottesgegenwart ihre Vollendung findet.

3.2.1 Die Grundzüge der Stadt (Offb 21,12–14)

(i) Die hohe Mauer

Die Verse 12–14 eröffnen die Beschreibung des Neuen Jerusalems, indem sie zunächst seine grundlegenden Bauelemente nennen: die große und hohe Mauer, die zwölf Tore und die zwölf Fundamente. Die als „groß und hoch“ charakterisierte Mauer fungiert dabei als dominantes Signum, das den sakralen Binnenraum dezidiert von der Außenwelt abgrenzt. Zugleich entspricht es einem im Alten Orient verbreiteten Darstellungsmodus, Stadtbeschreibungen mit den umschließenden Mauern zu eröffnen, weil diese den urbanen Raum definieren, schützen und identitätsstiftend markieren (vgl. Aune 1998, 1155). Die monumentale Stadtanlage steht für die vollendete Sicherheit der Gottesgemeinschaft in der neuen Schöpfung (vgl. Lee 2001, 279–280; Mathewson 2003, 109). Die Mauer ist daher nicht nur als Schutzbauwerk zu verstehen. Sie verweist vielmehr darauf, dass die Gemeinschaft mit Gott im Neuen Jerusalem endgültig gesichert und keiner Bedrohung mehr ausgesetzt ist (vgl. Mathewson 2003, 111).
Literarisch greift der Text hierbei auf prophetische Traditionen zurück. Insbesondere die Vision des erneuerten Zion in Jes 54,11–12 dient als Referenz. Eine prägnante formale Korrespondenz hinsichtlich der strukturellen Einheit von Stadtmauer und Torordnung findet sich zudem in der Schau des Ezechiel (Ez 48,30–35).

(ii) Die zwölf Tore

Torhäuser waren in antiken Städten wichtige Orte des öffentlichen Lebens. Sie wurden für administrative Vorgänge, rechtliche Angelegenheiten und beratende Zusammenkünfte genutzt und hatten daher eine zentrale soziale und kommunikative Funktion (vgl. Mumbauer 2020, 199). Zugleich bildeten die Tore die Öffnungen in der Stadtmauer und stellten damit die Verbindung zwischen Stadt und Außenwelt her. Die Darstellung des Neuen Jerusalems knüpft an diese Erfahrung an, gestaltet sie aber zugleich neu. Die Stadt ist zwar von einer Mauer umgeben, doch ihre Zugänge folgen keiner gewöhnlichen städtebaulichen Logik. Mit zwölf Toren besitzt sie deutlich mehr Zugänge als etwa römische Stadtlager mit ihren üblicherweise vier Toren; auch das historische Jerusalem bildet keine direkte architektonische Vorlage für diesen Entwurf (vgl. ebd.).

Die zwölf Tore sind auf die vier Himmelsrichtungen verteilt, jeweils drei auf jeder Seite. Dadurch erscheint das Neue Jerusalem als eine nach allen Richtungen geöffnete Stadt. Die hohe Zahl der Tore hebt die Bedeutung des Zugangs hervor und unterstreicht die Offenheit des endzeitlichen Stadtraums (vgl. Aune 1998, 1155). Dass die Tore nach den zwölf Stämmen Israels benannt sind, bindet die Stadt zugleich an die Geschichte Israels zurück. Die Namen machen sichtbar, dass das Neue Jerusalem die Geschichte des Gottesvolkes aufnimmt und vollendet. Zugleich deutet die Nennung der zwölf Stämme darauf hin, dass die Stadt nicht isoliert verstanden wird, sondern als Zentrum der erneuerten Gotteswelt erscheint (vgl. Aune 1998, 1155). Die wichtigste traditionsgeschichtliche Vorlage bildet Ez 48,30–35, wo die endzeitliche Stadt ebenfalls zwölf nach den Stämmen benannte Tore besitzt. Johannes nimmt dieses Schema auf und verbindet es mit der Vision einer Stadt, die auch für die Völker geöffnet ist (vgl. Mathewson 2003, 96.102).

Ein Raum, der ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist

An den Toren stehen zwölf Engel. Dadurch wird deutlich, dass der Zugang zur Stadt nicht nur räumlich, sondern auch theologisch bestimmt ist. Johannes verbindet hier die Stadttorvision aus Ez 48 mit dem Motiv der Wächter aus Jes 62,6 (vgl. Mumbauer 2020, 201). Die Engel markieren den heiligen Charakter der Stadt und ihrer Zugänge. Gerade weil die Tore nicht mehr der militärischen Verteidigung dienen, sondern geöffnet bleiben, kommt ihnen eine andere Funktion zu: Sie zeigen, dass der Zugang zur Stadt offen ist, während zugleich alles Unreine ausgeschlossen bleibt (vgl. Aune 1998, 1155). Die Gestaltung der Tore als einzelne Perlen hebt die Einzigartigkeit des Neuen Jerusalems zusätzlich hervor. Die Kostbarkeit des Materials zeigt, dass diese Stadt gewöhnliche irdische Maßstäbe übersteigt. Der Zugang zur Stadt erscheint damit als Eintritt in einen Raum, der ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist.

Traditionsgeschichtlich steht diese Materialästhetik in der Nähe von Jes 54,12, wo die Tore des erneuerten Zion aus kostbaren Steinen bestehen. Auch Tob 13,16–17 kennt die Vorstellung einer prachtvoll ausgestatteten endzeitlichen Stadt. Die Offenbarung führt diese Tradition weiter, indem sie die Tore nicht nur mit Edelsteinen schmückt, sondern als je eine einzelne Perle beschreibt. Dadurch wird die besondere Würde des himmlischen Jerusalems hervorgehoben (vgl. Mathewson 2003, 150).

(iii) Die zwölf Grundsteine

Die zwölf Grundsteine der Mauer tragen die Namen der zwölf Apostel des Lammes. Damit erhält die Stadt ein apostolisches Fundament. Während die Tore nach den zwölf Stämmen Israels benannt sind, verweisen die Grundsteine auf die Apostel. Das Neue Jerusalem verbindet so die Geschichte Israels mit dem Zeugnis der Apostel und erscheint als Vollendung des gesamten Gottesvolkes. Gegenüber Ez 48 erweitert Johannes die dortige Stadtvision, indem er neben den zwölf Stämmen auch die zwölf Apostel des Lammes nennt. Die Stadt ist daher nicht nur als erneuertes Israel zu verstehen, sondern zugleich als Gemeinschaft, deren Grundlage das apostolische Zeugnis ist (vgl. Aune 1998, 1157). Das Bild des Fundaments erinnert zudem an frühchristliche Traditionen wie Eph 2,20, wo die Gemeinde in der Metapher eines (Tempel-)Baus auf dem Fundament der Apostel und Propheten errichtet ist. Johannes bezieht dieses Bild auf die endzeitliche Stadt (vgl. Aune 1998, 1158). Die Verbindung von Toren und Fundamenten greift damit einerseits die ezechielische Tradition auf (Ez 48), wird andererseits aber durch die Namen der Apostel um eine deutlich christologisch geprägte Perspektive erweitert (vgl. Deutsch 1987, 114).

3.2.2 *Die Maße der Stadt (21,15–17)*

Die Vermessung des Neuen Jerusalems durch einen Engel mit einem goldenen Messrohr stellt die Größe und Ordnung der Stadt heraus. Anders als in Offb 11,1, wo die Vermessung vor allem dem Schutz des Heiligtums dient, macht sie hier die gewaltigen Dimensionen der Stadt sichtbar und betont ihre geordnete Gestalt (vgl. Aune 1998, 1159). Die Stadt erscheint dadurch als ein von Gott bestimmter Lebensraum, dessen Vollendung nicht mehr gefährdet ist (vgl. Mathewson 2003, 105–106). Literarisch greift Johannes das aus Ez 40–42 bekannte Motiv der Tempelvermessung auf (vgl. Bachmann 2004, 78). Indem die Vermessung nun nicht nur einen Tempelbezirk, sondern die ganze Stadt betrifft, wird das Neue Jerusalem insgesamt als heiliger Raum dargestellt. Das goldene Messrohr unterstreicht dabei die himmlische Herkunft und Kostbarkeit dieses Raumes (vgl. ebd.).

Die theologische Bedeutung der Stadtarchitektur zeigt sich insbesondere in der Zwölfzahl und ihren Vielfachen. Die Kantenlänge von 12 000 Stadien und das Maß der Stadtmauer von 144 Ellen verweisen auf die Fülle und Vollständigkeit des Gottesvolkes (vgl. Mathewson 2003, 107–109). Ihren Höhepunkt findet diese symbolische Gestaltung in der kubischen

Form der Stadt. Da auch das Allerheiligste des salomonischen Tempels kubisch angelegt war (1 Kön 6,20), erscheint das gesamte Neue Jerusalem als Raum der unmittelbaren Gegenwart Gottes (vgl. Bauckham 1993, 136).

Vertraute urbane Formen, aber in einem neuen theologischen Zusammenhang

Zugleich verbindet die Vision prophetische Vorstellungen von der Erneuerung Jerusalems mit Motiven antiker Stadtplanung (vgl. Jes 54; 60; Tob 13,16–18; Ebner 2011, 121–123). Die rechtwinklige Anlage erinnert an geordnete antike Stadtmodelle. Die kubische Gestalt und die monumentalen Maße der Vision gehen jedoch weit über die Dimensionen bekannter antiker Städte hinaus (vgl. Aune 1998, 1160). Das Neue Jerusalem nimmt somit vertraute urbane Formen auf, stellt sie aber in einen neuen theologischen Zusammenhang: Es ist keine Stadt imperialer Macht, sondern der Ort, an dem Gott endgültig bei den Menschen wohnt. Die Namen der zwölf Stämme an den Toren und der zwölf Apostel auf den Grundsteinen zeigen zudem, dass die Geschichte des ganzen Gottesvolkes in diese Stadt aufgenommen ist.

3.2.3 Die Edelmaterialien (Offb 21,18–21)

Die kostbaren Materialien der johanneischen Vision verweisen auf Gottes Herrlichkeit und auf die vollendete Schönheit. Der Jaspis der Stadtmauer zeigt, dass selbst die Grenze des Neuen Jerusalems vom Glanz Gottes geprägt ist (vgl. Mathewson 2003, 128–129; Lee 2001, 285). Auch die kostbaren Grundsteine heben die besondere Würde der Stadt hervor (vgl. Huber 2020, 320). Zugleich stehen sie in der Tradition biblischer und frühjüdischer Vorstellungen, in denen das endzeitliche Jerusalem mit Edelsteinen geschmückt ist. Durch ihre Zwölfzahl erinnern sie zudem an das Brustschild des Hohenpriesters mit den zwölf eingravierten Stammesnamen. Die Stadt erscheint dadurch nicht nur als prachtvoll geschmückter Raum, sondern auch als Ort, in dem die Geschichte des Gottesvolkes und die Nähe zu Gott sichtbar werden (vgl. Aune 1998, 1165).
Das reine Gold, das „gleich reinem Glas“ erscheint, verbindet Kostbarkeit mit Transparenz. Die Stadt ist nicht nur prachtvoll, sondern lichtdurchlässig und ganz von Gottes Gegenwart bestimmt. Johannes greift damit eine Bildsprache auf, in der goldene Städte oder mit Gold überzogene Heiligtümer besondere Herrlichkeit anzeigen, überträgt diese Vorstellung

aber auf die ganze Stadt (vgl. Aune 1998, 1164). Zusammen mit den Toren aus Perlen entsteht das Bild eines Stadtraumes, dessen Heiligkeit nicht auf einzelne Kultorte beschränkt bleibt, sondern die gesamte Stadt umfasst. Die kostbaren Materialien sind daher nicht bloß Schmuck, sondern machen sichtbar, dass das Neue Jerusalem als ganzer Raum von Gottes Herrlichkeit erfüllt ist (vgl. ebd.).

Die Materialgestaltung lässt die Stadt zugleich als geschmückte Braut und als vollendeten Lebensraum erscheinen. Die mit Edelsteinen geschmückten Fundamente nehmen das Motiv der Brautschmückung auf und verbinden es mit der Vorstellung einer idealen Stadt (vgl. Aune 1998, 1165). Auch die Tore, die jeweils aus einer einzigen Perle bestehen, steigern den Eindruck eschatologischer Fülle. Jüdische Traditionen von gewaltigen Perlen zeigen, dass dieses Bild im Horizont endzeitlicher Überfülle verstanden werden kann (vgl. ebd., 1166). Schließlich macht auch die goldene Straße deutlich, dass nicht nur die äußeren Bauteile, sondern selbst der innere Bewegungsraum der Stadt vom Glanz Gottes geprägt ist (vgl. ebd.). Diese Materialität grenzt das Neue Jerusalem zugleich deutlich von Babylon ab. Babylon erscheint in Offb 17 als luxuriös ausgestattete Chiffre imperialer Herrschaft, ökonomischer Verführung und kultischer Verunreinigung:

Materialien	Babylon (Offb 17,4a)	Neues Jerusalem
Edelsteine	[vergoldet mit …] wertvollem Stein ([κεχρυσωμένη …] λίθῳ τιμίῳ)	mit jedem kostbaren Stein geschmückt (παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι) (Offb 21,19a) einem kostbarsten Stein (λίθῳ τιμιωτάτῳ) (Offb 21,11b) mit jedem kostbaren Stein (παντὶ λίθῳ τιμίῳ) (Offb 21,19a)
Gold	vergoldet mit Gold (κεχρυσωμένη χρυσίῳ)	reines Gold (χρυσίον καθαρόν) (Offb 21,18b)
Perlen	und Perlen (μαργαρίταις)	zwölf Perlen (δώδεκα μαργαρῖται) (Offb 21,21a) aus einer Perle (ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου) (Offb 21,21b)

Während die kostbaren Materialien in Offb 17 den trügerischen Glanz Babylons kennzeichnen, erscheinen sie im Neuen Jerusalem als Ausdruck göttlicher Reinheit und Herrlichkeit (vgl. Huber 2020, 315). Insbesondere der Gegensatz zwischen dem äußerlich geschmückten Babylon und dem aus „reinem Gold“ bestehenden Neuen Jerusalem schärft die Differenz zwischen vorgetäuschter Pracht und wahrer Herrlichkeit, zwischen imperialer Selbstinszenierung und von Gott geschenkter Vollendung (vgl. Aune 1998, 1164). Die Kostbarkeit der Stadt verweist daher weder auf die Anhäufung von Reichtum noch auf imperiale Macht, sondern auf die von Gott geschenkte Vollendung des Heils.

Die Stadt als geschmückte Braut

Das Neue Jerusalem zeigt sich als strahlende und reine Braut und bildet damit den Gegenpol zur Verunreinigung Babylons. Während Babylon durch Luxus, Verführung und Gewalt geprägt ist, steht das Neue Jerusalem für eine Gemeinschaft, die ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist (vgl. Huber 2020, 319–320). Die kostbaren Materialien heben die Einzigartigkeit der Stadt hervor und zeigen, dass ihre Herrlichkeit nicht aus menschlicher Leistung oder imperialer Macht stammt, sondern aus der Nähe Gottes selbst (vgl. Mumbauer 2020, 200).

3.2.4 Die Stadt als Raum unmittelbarer Gottesgegenwart (Offb 21,22–23)

Mit Offb 21,22–23 verschiebt sich der Blick von der äußeren Gestalt der Stadt auf ihre innere Bestimmung. Nach der Beschreibung der Materialien fragt der Text nun danach, wodurch das Neue Jerusalem als heiliger Raum geprägt ist.

Die zentrale Aussage in Offb 21,22 besteht darin, dass Johannes in der Stadt keinen Tempel sieht. Gerade für eine Jerusalemvision ist dies bemerkenswert, weil im frühjüdischen Erwartungshorizont grundsätzlich mit einem endzeitlichen Tempel gerechnet werden konnte. Das Fehlen eines Tempels bedeutet daher nicht einen Mangel, sondern eine Steigerung: Die Gegenwart Gottes ist nicht mehr an ein abgegrenztes Heiligtum gebunden. „Der Herr, Gott, der Allherrscher, und das Lamm“ sind selbst ihr Tempel (vgl. Aune 1998, 1189). Die Stadt wird dadurch insgesamt als heiliger Raum beschrieben. Ihre Heiligkeit geht nicht mehr von einem Tempel innerhalb der Stadt aus, sondern von der unmittelbaren Gegenwart Gottes und des Lammes.

Diese Zuspitzung steht in einer prophetischen Tradition, in der die Heiligkeit zunehmend über das einzelne Heiligtum hinaus auf die ganze Stadt bezogen wird. Bereits Ez 48,35; Sach 14,20–21; Jes 52,1 bereiten eine solche Ausweitung vor (vgl. Bauckham 1993, 136). Besonders deutlich ist der Rückbezug auf Ez 40–48: Motive wie der hohe Berg, die Vermessung, die Heiligkeit und die Herrlichkeit Gottes werden in Offb 21 nicht mehr auf eine Tempelanlage, sondern auf die ganze Stadt übertragen (vgl. Mathewson 2003, 112–115). Zugleich erinnert Offb 21 an Ez 37,26–27, wo Gottes bleibendes Wohnen bei seinem Volk verheißen wird. Im Neuen Jerusalem erhält diese Verheißung ihre endzeitliche Gestalt (vgl. Mathewson 2003, 112).

Die Heiligkeit und die Herrlichkeit Gottes werden auf die ganze Stadt übertragen.

Offb 21,23 führt diesen Gedanken mit der Lichtmotivik weiter. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, „denn die Herrlichkeit Gottes“ erleuchtet sie, und „ihre Leuchte ist das Lamm“. Damit greift Johannes Jes 60,19–20 auf, wo Gott selbst das Licht des erneuerten Zion ist (vgl. Aune 1998, 1190). Die Herrlichkeit Gottes ist die eigentliche Lichtquelle; das Lamm wird als Leuchte in diese Lichtvorstellung einbezogen. So wird die Gegenwart Gottes christologisch vermittelt, ohne dass der theozentrische Grundzug des Textes aufgehoben wird. Die Stadt benötigt weder Sonnen- noch Mondlicht, weil die Herrlichkeit Gottes sie erleuchtet.
Zugleich kann die Bezeichnung des Lammes als λύχνος an die Licht- und Lampensprache des Heiligtums erinnern. Dadurch wird die Tempelsymbolik von V. 22 weitergeführt: Das Neue Jerusalem braucht keinen eigenen Tempelbau, weil die ganze Stadt von Gottes Gegenwart erfüllt ist (vgl. Mathewson 2003, 159–160; Bauckham 1993, 140). Auch mögliche Anklänge an Ps 132,17 unterstreichen die messianische Würde des Lammes innerhalb der Gottesstadt (vgl. Aune 1998, 1190).

3.2.5 Das Neue Jerusalem als wiederhergestelltes Paradies (Offb 22,1–5)

In Offb 22,1–5 wird die Gegenwart Gottes in der Stadt weiter entfaltet. Nachdem Offb 21,22–23 gezeigt hat, dass das Neue Jerusalem keinen eigenen Tempel und keine äußere Lichtquelle mehr braucht, richtet sich der Blick nun auf Thron, Strom, Stadtstraße, Baum des Lebens und Licht. Johannes verbindet dabei Paradies-, Stadt- und Tempeltraditionen und beschreibt

die erneuerte Schöpfung als Lebensraum, der ganz von Gottes Gegenwart bestimmt ist (vgl. Deutsch 1987, 117–118).

Eine zentrale Rolle spielt der „Fluss von Wasser des Lebens“, der „glänzend wie Kristall“ aus dem „Thron Gottes und des Lammes“ hervorgeht (Offb 22,1). Das Motiv des lebensspendenden Stromes ist bereits in den alttestamentlichen Schöpfungs- und Paradiesvorstellungen verankert (vgl. Mumbauer 2020, 204). Die Vision erinnert an Gen 2,10, wo ein Strom von Eden ausgeht und den Garten bewässert. Zugleich greift Johannes die Tempelstromvision aus Ez 47 auf. Dort geht Wasser vom Tempel aus und bringt Fruchtbarkeit und Heilung hervor. In Offb 22 tritt jedoch der Thron Gottes und des Lammes an die Stelle des Tempels. Der Lebensstrom[15] entspringt somit unmittelbar aus dem Zentrum der göttlichen Herrschaft (vgl. Aune 1998, 1176–1177; Lee 2001, 290). Die Formulierung „Thron Gottes und des Lammes“ betont die gemeinsame Herrschaft Gottes und des Lammes. Zugleich bleibt die Lebensgabe theozentrisch bestimmt: Das Leben der Stadt geht von Gott aus und wird im gemeinsamen Thron Gottes und des Lammes verankert (vgl. Aune 1998, 1177; Mathewson 2003, 153).

Das Neue Jerusalem als wiedergewonnenes Paradies

Mit dem Baum des Lebens verbindet Johannes die Ezechieltradition ausdrücklich mit der Paradieserzählung aus Gen 2–3. Die Bäume an den Ufern des Stromes aus Ez 47 werden in Offb 22 zum „Baum des Lebens“ zusammengeführt (vgl. Aune 1998, 1180). Damit erscheint das Neue Jerusalem zugleich als wiedergewonnenes Paradies. Die zwölf Früchte, die jeden Monat reifen, verweisen auf eine regelmäßige und unerschöpfliche Fülle. Die Stadt lebt aus einer Fruchtbarkeit, die nicht durch menschliche Arbeit, sondern durch Gottes Gegenwart ermöglicht wird (vgl. ebd.). Auch die Blätter „zur Heilung der Völker“ nehmen Ez 47 auf und weiten das Heil auf die Völker aus. Die Völker erscheinen nicht mehr als Bedrohung der Stadt, sondern als Teilhaber an dem von Gott eröffneten Lebensraum. Die Heilung der Völker steht dabei in engem Zusammenhang mit der Aufhebung des Fluches und markiert die Stadt als Ort endgültiger Wiederherstellung (vgl. Lee 2001, 291).

Diese Lebensordnung gründet in der bleibenden Gegenwart des „Throns Gottes und des Lammes“ (Offb 22,3). Die Aussage, dass es keinen Fluch mehr geben wird, erinnert an Sach 14,11, wo die Sicherheit Jerusalems nach dem Gericht über die Völker zugesagt wird. In Offb 22,3 wird diese

15 Vgl. hierzu die motivischen Parallelen in Sach 14,8, wo lebendiges Wasser aus Jerusalem zum östlichen und westlichen Meer fließt, und in Ps 46,5 (LXX: Ps 45,5), wo die Strömungen eines Flusses die Stadt Gottes erfreuen.

Verheißung auf die neue Stadt bezogen (vgl. Aune 1998, 1181). Die Stadt erscheint dadurch als Raum endgültigen Friedens.
Die Knechte Gottes dienen ihm, schauen sein Angesicht und tragen seinen Namen auf ihrer Stirn. Damit werden Motive aufgenommen, die zuvor mit Tempel, Priestertum und Zugehörigkeit zu Gott verbunden waren. Was im irdischen Heiligtum nur begrenzt zugänglich war, prägt nun das Leben des ganzen Gottesvolkes. Das Schauen des Angesichts Gottes beschreibt die Vollendung als unmittelbare Gemeinschaft mit Gott (vgl. Aune 1998, 1181–1182). Die Tragweite dieser Zusage zeigt der Vergleich mit Ex 33,20: Mose kann Gottes Angesicht nicht sehen und am Leben bleiben, während den Knechten Gottes in der vom Tod befreiten Stadt diese Schau zugesagt wird (vgl. Offb 21,4 und 22,4).[16] Der Name auf den Stirnen knüpft an die Siegelmotivik der Offenbarung an und kennzeichnet die Bewohner der Stadt als dauerhaft Gott zugehörig (vgl. ebd., 1182). Das Neue Jerusalem erscheint damit als heiliger Raum, in dem der Zugang zu Gott nicht mehr begrenzt ist (vgl. Bauckham 1993, 142).

Der Zugang zu Gott ist nicht mehr begrenzt.

Die Lichtthematik aus Offb 21,23 wird in Offb 22,5 auf die Knechte Gottes bezogen: Sie benötigen weder Lampenlicht noch Sonnenlicht, weil Gott selbst sie erleuchtet (vgl. Aune 1998, 1182; Lee 2001, 293). Thron, Strom, Baum und Licht gehören daher zusammen: Sie zeigen auf unterschiedliche Weise, dass das Leben der Stadt vollständig von Gottes Gegenwart getragen ist (vgl. Bauckham 1993, 141).

4 Die soziokulturelle Umwelt des Neuen Jerusalems (Offb 21,24–27)

In Offb 21,24–27 wird der Blick auf die Völker und ihren Zugang zum Neuen Jerusalem gerichtet. Die Stadt erscheint als Raum, der für die Völker geöffnet ist und zugleich durch Gottes Heiligkeit bestimmt bleibt.
Die Völker wandeln im Licht der Stadt, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit in sie hinein. Damit greift Johannes die Zionstradition aus Jes 60,3.5.11 auf. Dort ziehen die Völker und Könige zum erneuerten Zion und bringen ihren Reichtum dorthin. In Offb 21 wird dieses Motiv auf das Neue Jerusalem bezogen und christologisch erweitert: Die Stadt wird von Gottes Herrlichkeit erleuchtet, und das Lamm ist ihre Leuchte. Die Völker erscheinen nicht mehr als Bedrohung, sondern als solche, die sich

16 Vgl. auch 2 Kor 3,18 zur Schau der Herrlichkeit des Herrn mit unverhülltem Angesicht. Gemeint ist dort das Angesicht der Glaubenden, nicht die unmittelbare Schau des göttlichen Angesichts.

an Gottes Licht orientieren und ihre Herrlichkeit in die Stadt einbringen. Ihre Hinwendung zur Gottesstadt zeigt die Anerkennung göttlicher Herrschaft und führt die universalistische Zionverheißung zur Vollendung (vgl. Aune 1998, 1173; Neumann 2015, 381).

Die offenen Tore unterstreichen diese Ausrichtung. Sie bleiben am Tag geöffnet, und Nacht wird es dort nicht mehr geben. Johannes greift Jes 60,11 auf, wo die Tore Zions Tag und Nacht offenstehen. Das Fehlen der Nacht erinnert zudem an Sach 14,7, wo es selbst am Abend hell bleibt. Die Offenheit der Tore steht für den freien Zugang zur Stadt; zugleich macht das Fehlen der Nacht deutlich, dass keine Bedrohung mehr besteht. Die Mauer wahrt die Heiligkeit der Stadt, während die offenen Tore ihre Zugänglichkeit für die Völker zeigen. Gottes Herrlichkeit bestimmt den Innenraum der Stadt dauerhaft (vgl. Aune 1998, 1175–1176).

Diese Offenheit ist jedoch nicht grenzenlos. Offb 21,27 hält ausdrücklich fest, dass nichts Unreines in die Stadt hineinkommt, ebenso niemand, der Gräuel und Lüge tut. Damit greift Johannes prophetische Heiligkeitstraditionen auf, nach denen das erneuerte Zion frei von Unreinheit und Bedrohung ist (vgl. Jes 35,8; 52,1; Joel 4,17). Der Zugang zur Stadt steht daher für die Teilhabe am endzeitlichen Heil, bleibt aber an die Zugehörigkeit zu Gott gebunden. Zutritt haben diejenigen, die im Buch des Lebens des Lammes verzeichnet sind. So verbindet die Vision die Offenheit der Stadt für die Völker mit der Heiligkeit des Gottesraumes. Das Neue Jerusalem bildet damit den Gegenpol zu Babylon: Während Babylon durch Verführung, Unreinheit und Lüge geprägt ist, erscheint die Gottesstadt als Ort endgültiger Zugehörigkeit und bewahrter Heiligkeit (vgl. Aune 1998, 1176).

5 Ergebnisse im Überblick

Das Neue Jerusalem erscheint als eschatologische Heterotopie[17]: als ein endzeitlicher Gegenraum zu Babylon, das als Chiffre für Rom und dessen imperiale Herrschaft steht. An die Stelle dieser Herrschaft tritt eine Ordnung, die von Gottes Gegenwart bestimmt ist. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die Völker nicht mehr als Gegner der Gottesstadt auftreten, sondern sich an ihrem Licht orientieren und ihre Herrlichkeit in die Stadt bringen. So nimmt die Vision die alttestamentliche Hoffnung auf die Völkerwallfahrt zum Zion auf und führt sie in die Vorstellung einer dauerhaften Gemeinschaft mit Gott hinein.

17 Der auf Michel Foucault zurückgehende Begriff „Heterotopie“ bezeichnet einen „anderen Ort“, der reale gesellschaftliche Ordnungen zugleich abbildet, verdichtet, verschiebt und irritiert. In literarischen Texten meint Heterotopie entsprechend Räume, die von der Alltagsordnung abweichen und alternative soziale, kulturelle oder symbolische Ordnungen sichtbar machen. Vgl. Foucault 2006.

Die Stadt verbindet dabei mehrere Traditionslinien. Ihre kubische Gestalt erinnert an das Allerheiligste des Tempels und zeigt, dass nicht nur ein einzelner Kultbezirk, sondern der gesamte Stadtraum von Gottes Gegenwart geprägt ist. Weil Gott und das Lamm selbst der Tempel der Stadt sind, braucht das Neue Jerusalem keinen separaten Tempelbau mehr. Die Heiligkeit der Stadt geht unmittelbar von Gottes Gegenwart aus und umfasst den ganzen Raum.
Zugleich wird die Stadt durch den Strom des Lebens und den Baum des Lebens mit der Paradiestradition verbunden. Das Neue Jerusalem ist daher nicht nur Stadt und Tempelraum, sondern auch erneuertes Paradies. In ihm werden Gemeinschaft mit Gott, Heilung und fruchtbare Fülle endgültig sichtbar.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Die Schlussvision in Offb 21,1–22,5 führt die Dramaturgie der Offb an ihr Ziel. Was zuvor in Gerichtsbildern, Plagen, Stadtmetaphorik und Lichtsymbolik entfaltet wurde, erscheint nun in konzentrierter Form als Bild einer von Gott her erneuerten Wirklichkeit. Die alte Weltordnung, die in der Offenbarung mit Meer, Tod, Klage, Schmerz, Babylon und Nacht verbunden ist, wird durch eine neue Raumordnung ersetzt: das aus dem Himmel herabkommende Jerusalem. Diese Stadt ist der Gegenentwurf zu Babylon. Während Babylon für Gewalt, Verführung, imperiale Selbstherrlichkeit und Zerstörung steht, verkörpert das Neue Jerusalem die endgültige Gegenwart Gottes bei den Menschen.
Der entscheidende Akzent liegt dabei auf Gottes schöpferischer Souveränität. Die Zusage „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5) fasst die Vision programmatisch zusammen. Neuschöpfung meint hier keine Flucht aus der Welt, sondern die umfassende Erneuerung der Wirklichkeit durch Gott. Tränen, Tod, Trauer, Geschrei und Schmerz verlieren ihren Raum, weil Gott selbst bei den Menschen wohnt. Dadurch erhält auch die Lichtsymbolik ihre konkrete Funktion: Licht bezeichnet in Offb 21–22 die sichtbare Wirksamkeit der göttlichen Gegenwart. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, weil die Herrlichkeit Gottes sie erleuchtet und das Lamm ihre Leuchte ist (Offb 21,23). Licht steht damit für eine Wirklichkeit, in der Leben, Gottesnähe und Gemeinschaft dauerhaft zusammengehören.
Die textkritische Entscheidung der *ECM-Apk* zu Offb 21,6 vertieft diese Pointe. Wird γέγονα gelesen, konzentriert sich die Vollendungszusage auf

Gott selbst: Die Neuschöpfung ist nicht nur ein abgeschlossenes Geschehen, sondern Ausdruck der göttlichen Selbstgegenwart. Die unmittelbar anschließende Selbstbezeichnung „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ bestätigt diesen Akzent: Gott steht am Ursprung der Schöpfung und zugleich am Ziel ihrer Vollendung. Das Neue Jerusalem ist deshalb mehr als ein zukünftiger Wohnort der Erlösten. Es ist die visionäre Gestalt einer erneuerten Welt, in der Gottes Herrlichkeit den gesamten Lebensraum bestimmt, das Lamm als Leuchte fungiert und die Schöpfung in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott geführt wird.

Literatur

Alkier, Stefan (2012), Die Johannesapokalypse als „ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“, in: Karrer, Martin / Labahn, Michael (Hg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), 147–171.

Aune, David E. (1998), Revelation 17–22, Dallas, Tex. (Word Biblical Commentary 52C).

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

Bauckham, Richard (1993), The Theology of the Book of Revelation, Cambridge (New Testament Theology).

Deutsch, Celia (1987), Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21 1–22 5, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 78, 106–126.

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

Foucault, Michel (2006), Von anderen Räumen (1967), in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1800), 317–329.

García Ureña, Lourdes (2019), Narrative and Drama in the Book of Revelation. A Literary Approach. Translated by Donald Murphy, Cambridge (Society for New Testament Studies Monograph Series 175).

Hilberg, Isidor (Hg.) (1910), Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Pars I: Epistulae I-LXX, Leipzig (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LIV).

Huber, Lynn R. (2020), The City-Women Babylon and New Jerusalem in Revelation, in: Koester, Craig R. (Hg.), The Oxford Handbook of the Book of Revelation, New York, 306–324.

Karrer, Martin (2025), Die Editio Critica Maior der Apokalypse und ihre Innovationen, Theologische Literaturzeitung 150, 123–150.

Karrer, Martin (2012), Ein alter Text neu gelesen. Die Johannesapokalypse, in: Gradl, Hans-Georg / Steins, Georg / Schuller, Florian (Hg.), Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur, Regensburg, 9–33.

Karrer, Martin / Müller, Darius / Sigismund, Marcus / Strutwolf, Holger / Hüffmeier, Annette / Paulson, Gregory S., unter Mitarbeit von Matthias Geigenfeind, Peter Malik, Oliver Humberg (2024), Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior. VI: Die Offenbarung/Revelation, Stuttgart.
Teil 1: Text
Teil 2: Begleitende Materialien/Supplementary Material, hg. von Karrer, Martin / Müller, Darius / Malik, Peter
Teil 3/1: Studies on the Text, hg. von Karrer, Martin / Müller, Darius / Geigenfeind, Matthias
Teil 3/2: Studien zu Interpunktion und Textstruktur/Studies on Punctuation and Textual Structure, hg. von Karrer, Martin / Gerke, Edmund / Seliger, Nicola

Karrer, Martin / Müller, Darius / Sigismund, Marcus (2024), Einführung, in: Karrer, Martin / Müller, Darius / Sigismund, Marcus / Strutwolf, Holger / Hüffmeier, Annette / Paulson, Gregory S. (Hg.) unter Mitarbeit von Geigenfeind, Matthias / Malik, Peter / Humberg, Oliver, Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior, Bd. VI: Die Offenbarung. Teil 1: Text, Stuttgart, 1*–24*.

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

Lembke, Markus / Müller, Darius / Schmid, Ulrich B. (Hg.) in Verbindung mit Karrer, Martin (2017), Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. VI: Die Apokalypse. Teststellenkollation und Auswertungen, Berlin/Boston (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 49).

Lembke, Markus / Müller, Darius (2020), Kollation und Auswertung neu zugänglicher Minuskeln der Apokalypse, in: Sigismund, Marcus / Müller, Darius / Geigenfeind, Matthias (Hg.), Studien zum Text der Apokalypse III, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 51), 25–80.

Mathewson, David L. (2003), A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5, New York (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 238).

Mumbauer, Carsten (2020), Visionen von Gut und Böse. Studien zur Bildtheologie der Offenbarung des Johannes, Münster (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 62).

Neumann, Nils (2015), Hören und Sehen. Die Rhetorik der Anschaulichkeit in den Gottesthron-Szenen der Johannesoffenbarung, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 49).

Stephens, Mark B. (2020), Creation and New Creation in the Book of Revelation, in: Koester, Craig R. (Hg.), The Oxford Handbook of the Book of Revelation, New York, 257–273.

Authors retain copyright.