Almog · Sauter · Weidner (Hg.)
Kommentar und Säkularisierung in der Moderne
Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Yael Almog · Caroline Sauter · Daniel Weidner (Hg.)

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne

Vom Umgang mit heiligen und
kanonischen Texten

Wilhelm Fink

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unter dem Förderkennzeichen 01UG1412.

Umschlagabbildung:
Historischer Bibliothekssaal
der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften. Foto: OLB

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapur; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

ANDREAS MAUZ

Patmos im Streit der Interpretationen Zur theologischen Kommentierung von Offenbarung 1

Für Hartmut Raguse

1. Das „Buch mit sieben Siegeln“

Die folgenden Überlegungen gelten ausgewählten Kommentaren der Johannesoffenbarung – und damit einem biblischen Buch, das im Blick auf die Gesamtheit des christlichen Doppelkanons in mehrfacher Hinsicht exzentrisch zu nennen ist. Bekanntlich steht die Offenbarung bereits textstrukturell an exponiertem Ort. Als letzte der biblischen Schriften hat sie gleichsam das letzte Wort innerhalb des Kanons – ein letztes Wort, dessen Enderzählungen, der Großkomposition der Bibel gemäß, das Gegenstück zu den Anfangserzählungen der Genesis bilden. Was die Apokalypse bereithält, ist wesentlich eschatologisches Zukunftswissen auf christozentrischer Grundlage, ein ebenso gewaltiges wie gewalttätiges Endzeittableau. Exzentrisch ist die Schrift aber insbesondere auch deshalb, weil sie ihr letztes Wort mit besonderer Autorität spricht. Das entscheidende formale Differenzmoment zu allen anderen Büchern des Neuen und Alten Testaments liegt darin, dass es sich bei der Johannesoffenbarung der Textsorte nach um *Offenbarungsliteratur* handelt. Während innerhalb des biblischen Kanons verschiedentlich und oft auch nur beiläufig von Offenbarungen und Visionen die Rede ist, steht die formale Charakteristik der Offenbarkeit hier im Zentrum. Die Schrift beansprucht, *als Ganzes* Transkript dessen zu sein, was der Seher Johannes auf der Insel Patmos sah und hörte.

Mit dem Genre der Offenbarungsliteratur verbindet sich oft, hier jedoch in besonders hohem Maß, ein Interpretationspotential bzw. ein enormer Interpretationsbedarf. Die Apokalypse ist, mit der sprichwörtlich gewordenen Formel, die ihr selbst entstammt, „ein Buch mit sieben Siegeln“ (Offb 5,1). Oder genauer, mit Julius Wellhausens einschlägiger Charakterisierung, ein „Bilderbuch“¹ mit sieben Siegeln. Die Endzeitbildlichkeit der Offenbarung – die apokalyptischen Reiter, die Hure Babylon, das himmlische Jerusalem – ist restlos in das kulturelle Gedächtnis eingegangen, dies aber eben in Gestalt einer ebenso intensiven wie heterogenen Interpretationsgeschichte, die durch die typologische Unterscheidung einer überzeitlichen, einer kirchengeschichtlichen, einer futurischen und einer zeitgeschicht-

¹ Julius Wellhausen: *Analyse der Offenbarung Johannis*, Berlin (Weidmannsche Buchhandlung) 1907, S. 3.

lichen Deutung nur andeutungsweise evoziert wird.² Dass die Schrift ein Generator kontroverser Interpretationen ist, zeigen für das infrage stehende Genre des Kommentars etwa eindrücklich aktuelle Untersuchungen zur älteren Kommentierung der Apokalypse.³ Das zeigt in anderer Weise aber auch – und dies ebenso im wissenschaftlichen Diskurs – die gezielte Bewirtschaftung der Aura des Zu-Entschlüsselnden.⁴ Doch beginnt die Geschichte der Offenbarung als Generator kontroverser Interpretationen gleich in doppelter Hinsicht noch früher. Dass die Schrift Gegenstand eines anhaltenden Streits der Interpretationen ist, zeigt bereits ihre Kanonisierungsgeschichte. Ihre Zugehörigkeit zum Schriftenkorpus des Neuen Testaments war lange strittig, in der Ostkirche bis ins 12. Jahrhundert, und bekanntlich hatte vor allem auch der junge Luther eine ausgeprägte Reserve der Offenbarung gegenüber. Und schließlich ist die intime Verbindung des Genres Offenbarungsliteratur mit ausdrücklichen Akten der Interpretation ja bereits innerhalb der Schrift selbst fundiert, am vordergründigsten in den zahlreichen Deutesätzen Christi bzw. des *angelus interpretis* (vgl. 1,20 u.ö.).

2. „Supernatural authorization“: die Patmos-Szene als Trigger

Was ist nun der Grund, im Kontext der Frage nach einer Säkularisierung des Kommentars die Johannesoffenbarung und ihre Kommentierung heranzuziehen? Was sie für eine Fallstudie prädestiniert, ist eben, dass sie ihrer Selbstbeschreibung gemäß eschatologisches Offenbarungswissen bereitstellt. Allerdings gilt das Interesse im Folgenden nicht der gesamten Schrift, sondern allein dem eröffnenden Kapitel 1, der Patmos-Szene. Denn hier wird eben in Form einer Offenbarungserzählung die Rahmung installiert, welche die folgenden Kapitel in ihrer Eigenart situiert: Offb 1 ist, wie in poetologischer Perspektive zu sagen wäre, der *heiligende* Text, der Offb 2-22 zum *geheiligten* Text macht.⁵ Diese Rahmung, d.h. der starke

2 Vgl. Jörg Frey: „Ein Bilderbuch mit sieben Siegeln? Die Johannesapokalypse, ihre Deutung und ihr Hintergrund“, in: *Apokalypse Now! Visionen von Schrecken und Hoffnung in der Kunst vom Mittelalter bis heute*, Berlin (Deutscher Kunstverlag), S. 7-25, S. 14ff. Ausführlich: ders. u.a. (Hg.): *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Wirkungen*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2012.

3 Vgl. Konrad Huber u.a. (Hg.): *Tot sacramenta quot verba. Zur Kommentierung der Apokalypse des Johannes von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*, Münster (Aschendorff) 2014.

4 So wurde etwa aus dem Originaltitel von Elaine Pagels Studie *Revelations. Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation* (New York, Viking, 2012) in der deutschen Übersetzung (München, C. H. Beck, 2013) deutlich reißerischer: *Apokalypse. Das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*.

5 Die Johannesoffenbarung lässt sich der Textsorte des *poetologisch* ‚heiligen Textes‘ zuordnen. Im Gegensatz zur gängigen religionswissenschaftlichen und/oder theologischen Rede von „heiligen Texten“ oder „Schriften“ fokussiert das poetologische Verständnis (angezeigt durch einfache Redezeichen) mit primär textanalytischem Interesse die Faktur der *heiligenden* Texte (oder eben: „Offenbarungserzählungen“), der Art und Weise also, wie sich gewisse Texte durch primär narrativ verfasste genetische Selbstbeschreibungen *selbst* als Produkt einer ‚höheren‘ Autorschaft ausweisen. Dieser Fokus auf die Spezifik der betreffenden Textphänomene dokumentiert sich am deutlichsten im Rekurs auf die Theorieangebote der Narratologie, der Genealogie des Schreibens und der Para-

Anspruch, der in Gestalt der Patmos-Szene formuliert wird, muss, folgt man ihren Abschlachtungen in der Kommentarpraxis, zwangsläufig in die Transformationsphänomene führen, die unter dem Begriff der Säkularisierung zur Debatte stehen. Interpretieren und Kommentatoren können auf diese Selbstsäkularisierung nicht nicht reagieren. Die Eigenart dieser genetischen Selbstbeschreibung, der Anspruch visionärer Autorschaft, triggert notwendigerweise Interpretationshorizonte, Frage- und Antwortregister, die unter dem Label ‚Säkularisierung‘ zu diskutieren sind. Das ist die schlichte Prämisse, die freilich sofort den umfassenden Kontext einer Geschichte der Rationalität aufruft, auch den einer spezifisch theologischen Rationalität.⁶

Das zeigt sich *in nuce* oft bereits an der metasprachlichen Thematisierung der Patmos-Szene, etwa wenn diese im aktuellsten und umfassendsten Kommentar Craig Koesters (2014) als „supernatural authorization“⁷ angesprochen wird. Die Prädikation der dargestellten Ereignisse als „supranatural“ setzt ein ganz bestimmtes Natürlichkeitsverständnis voraus, und die Rede von einer Autorisierung operiert innerhalb eines funktionalistischen Denkhorizonts, der ebenfalls seinen Zeit- und Rationalitätsindex hat. Durch diese globale Charakterisierung insinuiert der Kommentator deutlich einen bestimmten Zusammenhang intra- und extratextueller Gegebenheiten: Was in der Textwelt zur Darstellung kommt – das Ereignis einer ‚übernatürlichen‘ Erfahrung –, ist trotz des faktualen Erzählmodus kaum Abbild lebensweltlicher Erfahrungen eines ‚historischen Johannes‘. Der Lebensweltbezug des Textes ist vielmehr darin zu sehen, dass die Autoren der Schrift bei ihren Lesern einen abrufbaren Rezeptionsmodus voraussetzen konnten: dass sich die Schrift durch ein vorangestelltes Selbstzeugnis dieses Typs ‚autorisieren‘ ließ. Was sich hier am Beispiel von Koesters metasprachlichem Zugriff andeutet, wird am Ende ausführlicher zur Sprache kommen. Mein Vorschlag geht dahin, die untersuchten Kommentierungspraktiken in ihren – ins Unreine formuliert – ‚säkularisierenden‘ wie ‚sakralisierenden‘ Bewegungen im Kontext einer kanonisch orientierten evangelisch-theologischen Schriftlehre zu sehen.

Der Zugriff auf die Apokalypsenkommentare folgt also ausdrücklich nicht einem *Pars-pro-toto*-Schema. Entscheidend ist die programmatische Stellung der Patmos-Szene innerhalb der Darstellungslogik der gesamten Schrift bzw. die Programmatik ihrer Kommentierung. Wie gestaltet sich in ausgewählten Kommentaren der Umgang mit dieser Selbstbeschreibung? Wie wird die Darstellung visionärer Autorschaft rekonstruiert und bewertet? Was ich zu identifizieren versuche, sind die bestimmenden Horizonte der Kommentierung bzw. die Argumentationsgänge und Vokabulare, in denen sie konkret greifbar werden. Die ausdrückliche Reinter-

textforschung. Für eine nähere Explikation dieses Zugriffs und seine theologischen Implikationen, vgl. Vf.: *Machtworte. Studien zur Poetik des ‚heiligen Textes‘*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2016.

6 Zur These einer zentralen Bedeutung der evangelischen Theologie für die Herausbildung des „Säkularisierungsnarrativs“ im Ganzen vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München (C.H. Beck) 2007, S. 76ff. u.ö.

7 Craig R. Koester: *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale (YUP) 2014 (Anchor Yale Bible Commentary), S. 252. Vgl. ebd., S. 109.

pretation des Rekonstruierten als Symptom einer spezifisch theologischen Säkularisierungsdynamik fällt dagegen kürzer aus.

Die Konzentration auf den heiligenden Text von Offb 1 – die Offenbarungszählung – hat für die exemplarische Untersuchung der Kommentarliteratur eine entscheidende Folge: Da die Offenbarung mit diesem Typus der Selbstdarstellung alles andere als allein steht, operieren ausnahmslos alle Kommentare innerhalb eines Genrehorizonts. Die Johannesapokalypse wird ihnen zum Gegenstand als Apokalypse unter Apokalypsen. Das aber bedeutet, dass Offb 1 durchgängig doppelt thematisiert wird: einerseits in den einleitenden Abschnitten, die Problemen der Textsorte, Genre-Tradition, Autorschaft, Datierung, des literarischen Stils etc. gelten, und dann, ein zweites Mal, in der durchlaufenden Kommentierung des Buches (wobei dieses Durchlaufende gerade ein signifikantes Element traditioneller bibelwissenschaftlicher Kommentierung darstellt).⁸ Auch die Rekonstruktion der Kommentierungspraxis hat daher immer dieser Doppelthematisierung Rechnung zu tragen.

Zur Fragestellung selbst bleibt nur noch festzuhalten, dass sie – ungeachtet der Zentralstellung des Kommentierens als „älteste und genuinste Form theologischer Arbeit“⁹ und gelegentlicher Krisendiagnosen¹⁰ – den Denkgewohnheiten und Fragetypen des bibelwissenschaftlichen Mainstreams eher fern liegt. So vielversprechend er sich aus meiner Sicht darstellte: Ein *practice turn*, eine historische Praxeologie der Bibelwissenschaften¹¹, scheint zumindest für die deutschsprachige Forschung nicht in Sicht zu sein. Meines Wissens gibt es keine größere Untersuchungen zur Praxis bibelwissenschaftlicher Kommentierung bzw. zur Gattungslomatik des Bibelkommentars als solcher.¹²

8 Vgl. den Beitrag von Melanie Köhlmoos in diesem Band.

9 Alex Stock: „Überlegungen zur Methode eines theologischen Kommentars“, in: Peter Stuhlmacher (Hg.): *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten*, Heft 4, Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1972, S. 75-96.

10 Karlfried Froehlich: „Bibelkommentare – zur Krise einer Gattung“, in: *ZThK* 84 (1987), S. 465-492.

11 Ich verweise hier auf eine Forschungsagenda, wie sie auf dem Feld der Literaturwissenschaft u.a. von Carlos Spoerhase und Steffen Martus verfolgt wird. Vgl. einführend dies.: „Die Quellen der Praxis. Probleme einer historischen Praxeologie der Philologie. Einleitung“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 23 (2013), 2, S. 221-225.

12 Vgl. dazu den Beitrag von Melanie Köhlmoos im vorliegenden Band. Dieser Befund wird allerdings relativiert durch den Umstand, dass wissenschaftsgeschichtliche und/oder auch primär interpretationstheoretische Perspektiven in der/auf die Exegese grundsätzlich insgesamt wenig etabliert sind. Das belegen etwa die Anlage und begriffliche Gestaltung der wenigen wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten zur neutestamentlichen Exegese: William Baird: *History of New Testament Research*, 3 Bde., Minneapolis (Fortress Press), 1992-2013; Werner Georg Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg i. B. (Alber) 1970. Das belegt für den habituell gepflegten Publikationstyp des Kommentars etwa auch das aktuelle *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, hg. von Oda Wischmeyer, Berlin: de Gruyter 2013). Es bietet durchaus das Lemma „Kommentar“. Dessen Unterabschnitte umfassen „Kirchengeschichtliche[e]“, „Judaistisch[e]“, „Islamwissenschaftlich[e]“, „Altphilologisch[e]“, „Literaturwissenschaftlich[e]“ und „Textlinguistisch[e]“ Auskünfte, nicht aber Einträge zu den – an erster Stelle erwartbaren – Gegenständen: der Kommentierung des Alten und Neuen Testaments (vgl.

3. Die Offenbarungserzählung im Kontext

Zur Wahrnehmung der Eigenarten der Kommentare muss zunächst in gebotener Kürze das Kommentierte zur Kenntnis genommen werden – in poetologischer Perspektive.¹³ Ich gebe einige Hinweise *textanalytischer* Art, wobei ich ‚textanalytisch‘, einer etablierten (und natürlich verfeinerungsbedürftigen) Unterscheidung folgend, im Gegenüber zu ‚textinterpretatorisch‘ verstehe. Was ‚Textanalyse‘ hier meint, sind Beschreibungsaussagen, die, da nah an den Textphänomenen, relativ neutral sind gegenüber den spezifischeren Interpretationshorizonten der untersuchten Kommentare, die – wie auch am Beispiel Koesters deutlich wurde – in der Regel offensiv die kategoriale Grenze textinterner und textexterner Sachverhalte überschreiten.¹⁴

Bevor Offb 1 in den Blick genommen werden kann, ist kurz der weitere Kontext der Schrift in Erinnerung zu rufen: Die Offenbarung hat bekanntlich den Charakter eines Briefes von Johannes an sieben Gemeinden Kleinasiens, und sie lässt als Ganzes wie in ihren Teilen eine klare Komposition erkennen. Großzügig betrachtet handelt es sich um zwei Hauptteile, die gerahmt werden durch kurze einleitende bzw. abschließende Abschnitte, die insbesondere den Briefcharakter der Schrift anzeigen. Der erste, der Gegenwart gewidmete Hauptteil, lässt sich wiederum gliedern in die Eröffnungsvision und die Sendschreiben an die sieben Gemeinden. Der zweite, endzeitlich-visionäre Hauptteil, wird wiederum durch drei Siebenerstrukturen bestimmt:

1,1-3	Überschrift / Vorwort
1,4-8	Briefkopf / Präskript
1,9-3,22	Hauptteil I: „Was ist“
1,9-20	Eröffnungsvision
2,1-3,22	Die sieben Sendschreiben

ebd., S. 330-335). Auch das für die deutschsprachige Diskussion maßgebliche *Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/>; hg. v. Stefan Alkier, Michaela Bauks und Klaus Koenen) weist keinen „Kommentar“-Artikel auf.

- 13 Die „Erzählgrammatik der Offenbarung“ – das analytische Modell, das im Hintergrund steht – kann hier nicht im Einzelnen erläutert werden. Die methodische Pointe dieses Zugriffs liegt darin, den theologischen Großbegriff der „Offenbarung“ kommunikations- bzw. handlungstheoretisch zu reformulieren und durch eine Orientierung an der Formel „Wer (*Offenbarer*) offenbart was (*Offenbartes*) wem (*Offenbarungsempfänger*) in welchem Medium (*Offenbarungsmedium*) mit welchem Effekt (*Offenbarungseffekt*):“ textanalytisch handhabbar zu machen.
- 14 Zur Differenz beider Aussagetypen etwa: Carlos Spoerhase: „Strukturalismus und Hermeneutik. Über einige Schwierigkeiten strukturaler Verfahren im Spannungsfeld von Textanalyse und Interpretation“, in: Hans-Harald Müller u.a. (Hg.): *Strukturalismus in Deutschland. Literatur- und Sprachwissenschaft 1910-1975*, Göttingen (Wallstein) 2010, S. 13-38.

4,1-22,5	Hauptteil II:	„Was nachher geschehen soll“
	4,1-8,1	Die sieben Siegel
	8,2-14,20	Die sieben Posaunen
	15,1-22,5	Die sieben Schalen
22,6-20	Buchabschluss / Nachwort	
22,21	Schlussgruß / Postskript ¹⁵	

4. Offenbarung 1, poetologisch

Was ist nun aus poetologischer Sicht zu Offb 1 zu sagen, und das heißt insbesondere: zu den diesbezüglich besonders signifikanten Versen 1,9-11 und 19?

Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse an der Bedrängnis und am Reich und an der Geduld in Jesus, war auf der Insel, die Patmos heißt, um des Wortes Gottes willen und des Zeugnisses von Jesus. Ich wurde vom Geist ergriffen am Tag des Herrn und hörte hinter mir eine große Stimme wie von einer Posaune, die sprach: Was du siehst, das schreibe in ein Buch und sende es an die sieben Gemeinden: nach Ephesus und nach Smyrna und nach Pergamon und nach Thyatira und nach Sardes und nach Philadelphia und nach Laodizea. (Offb 1,9-11)

Schreibe, was du gesehen hast und was ist und was geschehen soll danach. (Offb 1,19)

Das infrage stehende Offenbarungsereignis gestaltet sich als recht komplexe *Offenbarungskette*, die im Eröffnungsvers kompakt zur Sprache kommt: Sie betrifft eine hierarchisch gestufte Vermittlung vom ersten *Offenbarer* – Gott – über Jesus Christus zu einem Engel und schließlich zu Johannes. Die Offenbarungsempfänger sind damit immer auch Offenbarungsmittler. Ausdrücklich zur Darstellung kommen allerdings nicht alle Stationen dieses Transfers, sondern nur diejenige zwischen dem primären (Gott) und tertiären Mittler (Engel), wie sie an sich durch den sekundären geschieht, dann aber – vgl. V. 17ff. – doch unmittelbar, nämlich in der Erscheinung des verherrlichten Christus.

Was auf diesem Weg vermittelt wird – das *Offenbarte* –, bildet ungeachtet einer starken Binnengliederung formal betrachtet eine Einheit. Es handelt sich um *einen* geheiligten Text, um *einen* Brief, trotz der Pluralität der genannten Adressaten („ein Buch“ ist auch numerisch zu lesen). Das Offenbarte wird dabei als gleichsam prä-existent vorgestellt, und nicht etwa, wie in anderen poetologisch ‚heiligen Texten‘, in einem offenen Modus dialogisch konstituiert.

Als *Offenbarungsmedium* fungiert zunächst eine bloße Stimme, die sekundär in eine Form leiblicher Kopräsenz zwischen Christus und Johannes übergeht und be-

15 Ich folge hier der Darstellung Michael Bachmanns: „Die Johannesoffenbarung“, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008, S. 346-379, S. 349.

merkenswerterweise sogar eine Berührung einschließt (V. 17). Zugleich wird deutlich, dass das entscheidende leibliche Medium der Sehsinn ist bzw. sein wird: Von „Sehen“ ist in den Versen 11-20 nicht weniger als sechsmal die Rede. Wenn in der Literatur oft vom „Seher Johannes“ und von seinen „Visionen“ gesprochen wird, ist das verständlich, aber doch nicht ganz präzise, da Johannes eben nicht nur sieht, sondern auch hört und fühlt.¹⁶ Diese Wahrnehmungen sind insgesamt eingelassen in das – wie man sagen könnte – Bewusstseinsmedium eines ‚anderen‘ Zustandes: der Ergriffenheit vom Geist (10; ἐγενόμην ἐν πνεύματι).

Als technisches Offenbarungsmedium zur Vermittlung der Botschaft an die Gemeinden dient ein „Buch“ (11; βιβλίον) – ein Buch, das von Johannes geschrieben wird. Aber der dreifach genannte Imperativ „schreibe!“ (1,11.19, 2,1; γράψον) bezeichnet Vollzüge, die sich durch signifikante Differenzen auszeichnen. ‚Schreiben‘ meint im Fall dieser Schreib-Szene zweierlei: Einerseits schreibt Johannes *auf*, was ihm von Christus in einem konkreten Wortlaut diktiert wird (eine Form *medialen* Schreibens). Andererseits *beschreibt* er mit eigenen Worten, was er sieht (eine Form *konzeptionellen* Schreibens).¹⁷ Die erste Schreibweise, das Aufschreiben, droht leicht in den Hintergrund zu geraten, da die beiden Schreibbefehle von Kapitel 1 gleichermaßen die Verschriftlichung von *Geschaurem* betonen (11: Ὅ βλέπεις γράψον; 19: γράψον οὖν ἃ εἶδες).¹⁸

Der Offenbarer reglementiert die mediale Repräsentation des Offenbaren aber noch in anderer Weise. Christus bestimmt nicht nur, dass die Kundgaben in Wort und Schau durch Johannes in einem „Buch“ verschriftlicht werden. Er bestimmt mit dem ersten allgemeinen Schreibbefehl¹⁹ auch, dass dieses an die sieben Gemeinden geschickt werden soll (11, πέμψον ταῖς ἐπτά ἐκκλησίαις): Das Buch wird zum Brief. Im Anschluss an Karrer wird die Schrift daher insgesamt gern als ein „briefliche[r] Text der Offenbarungsliteratur“²⁰ charakterisiert.

16 Daher war bislang auch konsequent allgemeiner von „Offenbarung“ die Rede.

17 Zu dieser Unterscheidung und ihren Problemen: Christa Dürscheid: *Einführung in die Schriftlinguistik*, mit einem Kapitel zur Typographie von Jürgen Spitzmüller, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2012, S. 42-53.

18 Dass sich der Schreibbefehl von 2,1, der zum ersten Sendschreiben überleitet, sich (wie auch die folgenden) auf Wortoffenbarungen bezieht, auf wörtliche Diktate, geht aus dem heiligenden Text nicht hervor. Insofern privilegiert er die zu beschreibenden Visionen des zweiten Hauptteils – was man, da sie die Schrift in quantitativer Hinsicht klar dominieren, für legitim halten kann.

19 Das Nebeneinander der Schreibbefehle in den Versen 1,11.19 und 2,1 (bzw. 2,8.12.18; 3,1.7.14) animiert zur Einführung einer systematischen Unterscheidung: Schreibbefehle treten offensichtlich in allgemeiner und konkreter Ausprägung auf. Der allgemeine Typus meint die prinzipielle Aufforderung zu schreiben, ohne unmittelbar handlungsbestimmend zu werden (so in 1,11.19); der konkrete Typus geht dagegen direkt über in einen Verschriftungsakt (so in 2,1). Wenn ich richtig sehe, werden die genannten schreibmedialen Differenzen bzw. die beiden Ausprägungen des Schreibbefehls auch von den Interpreten nicht wahrgenommen, die sich ausdrücklich den medientechnischen Aspekten der Johannesoffenbarung widmen. Zuletzt etwa Hans-Georg Gradl: *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse*, Freiburg i. B. (Herder Verlag) 2014.

20 Vgl. Martin Karrer: *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986, S. 305.

Bewegten sich die bisherigen Beobachtungen, narratologisch gesprochen, im Bereich der Geschichtsdimension, des Erzählten, so sind nun vertiefend einige Hinweise zur Erzähler- bzw. Diskursdimension fällig. Johannes führt sich als Erzählinstanz recht ausführlich ein, er informiert über seine Person und den Anlass seines Erzählens bzw. (Brief-)Schreibens. Allerdings betreffen sämtliche Informationen ausschließlich seine Mittlerfunktion; Auskünfte etwa zu seinem Alter, Beruf oder Aussehen entfallen dagegen. Die ontologische Bestimmung der Erzählerinstanz fällt leicht: Johannes erzählt Selbsterlebtes; er ist (in der Diktion Genettes) ein autodiegetischer Erzähler.²¹ Ferner erzählt er retrospektiv; das Erzählte liegt relativ zum Zeitpunkt des Erzählens in der Vergangenheit, und zwar als Abgeschlossenes. Die Frage, wie weit genau es zurückliegt, ist aus den verfügbaren Angaben nicht eindeutig zu erschließen. Vor dem Hintergrund einer lebensweltlichen Handlungslogik lässt sich annehmen, dass ein Schreibauftrag Christi zeitnah realisiert werden will. Für eine größere zeitliche Distanz spricht dagegen der Hinweis auf den Aufenthaltsort Johannes' zum Zeitpunkt des Offenbarungsereignisses. Er lässt vermuten, dass er früher einmal auf Patmos war, in der Gegenwart des Schreib- bzw. Erzählaktes dagegen nicht mehr. Was erschwerend hinzutritt, ist die Diskursgestalt der Sendschreiben. Dass sie wörtlich zitiert werden, will zum retrospektiven Erzählen nicht passen; wenigstens innerhalb eines Denkhorizonts, der an den Üblichkeiten der Lebenswelt Maß nimmt, weckt dies potentiell Bedenken an der Zuverlässigkeit des Erzählten bzw. des Erzählers. Allerdings – und das ist von Bedeutung – ergreift der autodiegetische Erzähler Johannes nicht von Anfang an das Wort, denn der briefliche Rahmen wird erst in V. 4 eröffnet. Ihm gehen die Verse 1-3 voran, das „Vorwort“, das einem anonymen heterodiegetischen Erzähler zuzurechnen ist. Er überblickt das Geschehen und vermag es in seiner Bedeutung zu charakterisieren, ohne als Akteur an ihm beteiligt zu sein.

Eigens zu thematisieren ist schließlich die briefliche Gestaltung. Denn sie weist eine Eigentümlichkeit auf, die durch die poetologische Perspektive zur Geltung zu bringen ist. Durch die Anrede der Gemeinden (V. 4) wird eine narrative Ebene eröffnet, auf der die Unterscheidung von heiligendem und geheiligtem Text in anderer Weise zur Darstellung kommt: Die briefliche Form hat die Konsequenz, dass auch die gesamte Schrift als heiligender Text bezeichnet werden kann. Denn Johannes' Brief ist weniger ein Brief, in dem er mitteilt, was er der Weisung Christi gemäß mitzuteilen hat, als vielmehr *ein Brief, der darstellt, wie er durch Christus beauftragt wurde, diesen Brief zu schreiben und wie ihm das Mitzuteilende zugänglich wurde*. Verschriftlicht wird also nicht nur das, was ausdrücklich zur Verschriftlichung bestimmt ist; verschriftlicht wird auch die metatextuelle Rahmung, innerhalb derer die Verschriftlichung angeordnet wurde. Und nur so, innerhalb dieser Rahmung, wird dann auch das Mitzuteilende mitgeteilt; der geheiligte Text wird gleichsam mit dem heiligenden *miterzählt*. Die briefliche Kommunikationsstruktur fungiert als Rahmenerzählung, in die als Binnenerzählung die Darstellung der

21 Gérard Genette: *Die Erzählung*, Paderborn (Fink) 2010, S. 176.

Beauftragung, des Diktats der Sendschreiben und der visionären Erfahrungen eingelassen ist.²²

Offb 2,1 und auch die folgenden Schreibbefehle sind also durchaus heiligende Texte, und die Sendschreiben und die Visionen sind durchaus geheiligte Texte – sie sind es aber innerhalb einer narrativen Gesamtanlage, die als solche gleichfalls heiligend zu nennen ist. Und diese Darstellung schließt eben auch und zentral die wörtliche Wiedergabe der Reden Christi ein: In Offb 1,17 wird ein Langzitat eröffnet, das bis 4,1 reicht. Dass es sich um ein Zitat handelt, bleibt nur in Erinnerung, weil Verse wie 2,1 auf den Kontext der Offenbarungsszene zurückverweisen. Das retrospektive Erzählen auf der primären rahmenden Erzählebene tritt im ersten Hauptteil aber dennoch in den Hintergrund. Die Dominanz des mimetischen Modus in der Binnenerzählung lässt den Erzähler in Vergessenheit geraten – anders als im zweiten Hauptteil, der, weil visionären Erfahrungen geltend, deutlich stärker an Johannes als wahrnehmende und erzählende Instanz rückgebunden ist (man denke an die regelmäßige Wiederkehr des „Und ich sah ...“ und verwandter Wendungen).

Vor dem Hintergrund dieser Hinweise können nun einige Eigenheiten der Kommentierung des Kapitels und seiner theologisch herausfordernden „supernatural authorization“ deutlicher hervortreten. Die untersuchten Exemplare, einer Überfülle potentiell heranzuziehender Quellen entnommen, sind beide im deutschsprachigen Forschungskontext verortet. Es sind klassische wissenschaftliche Kommentare, auf die auch in der aktuellen Forschung noch regelmäßig Bezug genommen wird.²³ Ihrem Profil nach handelt es sich um Universalkommentare, um den klassischen bibelwissenschaftlichen Kommentartypus also, der (meist als Einzelband einer Reihe) der Bestimmung folgt, eines der Bücher umfassend zu kommentieren.

22 Insofern ist etwa Ferdinand Hahns Einschätzung, dass „[d]er Briefcharakter [...] eine untergeordnete Rolle“ spiele (*Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, S. 450), aus poetologischer Perspektive deutlich zu widersprechen. Die prägnanteste Bestimmung dieser gern überschenen Anlage finde ich nicht in der neutestamentlichen Forschung, sondern beim Mediävisten Christian Kiening (*Mystische Bücher*, Zürich, Chronos 2011, S. 14.): „Am Anfang steht das Modell des Sendschreibens. [...] Dann aber berichtet er [der Autor] in der Vision davon, woher die Sendschreiben kommen bzw. woher der Auftrag stammt, sie zu schicken [...]. Dadurch entsteht eine paradoxe Figur: Die im Weiteren mitgeteilten Gemeindebriefe erscheinen wie Himmelsbriefe, von Jesus selbst diktiert und in den vorliegenden Text eingelegt. Zugleich gibt sich aber dieser Text auch selbst als Sendschreiben. Rahmen- und Binnentext werden überblendet.“ Ich meine allerdings, die poetologisch-narratologische Wahrnehmung stelle hier einen Beschreibungsgewinn dar – nicht nur in Bezug auf Kienings vage Aussage, dass „Jesus selbst“ diktiere.

23 Die exzentrischen Erscheinungen der Sekundärtextproduktion, die es bei der Johannesoffenbarung eben auch gibt – etwa Autorisierungen des *Kommentars* durch Offenbarungserzählungen –, bleiben dagegen außen vor.

5. Offenbarung 1, kommentiert

5.1 Wilhelm Bousset: Die Offenbarung Johannis (1906)

Der ältere und vermutlich bekanntere der herangezogenen Kommentare ist derjenige des Neutestamentlers Wilhelm Bousset (1865-1920) von 1906 (Neuaufgabe 1966).²⁴ Es handelt sich hier ganz dezidiert um den Kommentar eines Bibelwissenschaftlers für Bibelwissenschaftler und nicht, um den anderen Grundtypus zu nennen, um einen Kommentar, der sich (auch) an die Pfarrerschaft richtet und damit stärker einen praktisch-homiletischen Rekurs auf den Bibeltext antizipiert. (Für eine begriffliche Unterscheidung beider Grundtypen bietet es sich an, von ‚wissenschaftlich-theologischen‘ bzw. ‚kirchlich-theologischen‘ Kommentaren zu sprechen.) Der biblische Text wird bei Bousset im griechischen Wortlaut präsentiert, allerdings nicht integral, sondern in extremer Streckung zerstreut innerhalb der umfangreichen Kommentierung. Eine deutsche Übersetzung findet sich nicht, weder – dies die beiden klassischen Alternativen – eine eigene noch eine der einschlägigen. Man hat hier, mit anderen Worten, keine hierarchische Einrichtung des Satzspiegels nach dem Schema Haupttext vs. Anmerkungen vor sich; die Primavista-Unterscheidung von Kommentiertem und Kommentar wird aber dennoch ermöglicht – durch den Kursivsatz des biblischen Textes.

Als Angehöriger der religionsgeschichtlichen Schule formuliert Bousset seine Überlegungen offensiv mit Blick auf die Gesamtheit des verfügbaren religionsgeschichtlichen Wissens. „Die Offenbarung des Johannes gehört wie das Danielbuch einer bestimmten Literaturgattung an, welche wir mit dem Namen der Apokalyptik zu benennen pflegen.“ (1) Von den insgesamt 468 Seiten entfallen denn auch knapp 180 auf die einleitende Einbettung in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Und hier steht prominent, nämlich an erster Stelle, der „literarische [...] Stil der Apokalyptik“ (1), die „formalen Eigentümlichkeiten apokalyptischer Schriftstellerei“ (3).

Der Kommentator entfaltet zunächst einen hierarchisch strukturierten Katalog von Erfahrungsmodalitäten, die in dieser „Schriftstellerei“ eine Rolle spielen („Traumgesicht“, „wirkliche visionäre, ekstatische Erfahrung“, „visionäre Entrückung“) und verweist auf einschlägige Erfahrungsinhalte (Gegenwartsdarstellung und Zukunftswissen). Subjekt dieser heterogenen Erfahrungen ist der zum Typus verallgemeinerte „Apokalyptiker“ (11). Er ist der Akteur, dem allerlei Kenntnisse (und Unkenntnisse)²⁵,

²⁴ Wilhelm Bousset: *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1906. Es handelt sich um die Neubearbeitung des entsprechenden Bandes der Reihe des *Kritisch-exegetischen Kommentars über das Neue Testament*, in erster bis vierter Auflage bearbeitet von Friedrich Dürstedeck, in der fünften revidiert von Bousset, „neu bearbeitet“ in der sechsten Auflage von 1906. Einführend zu Bousset und den für ihn bestimmenden Kontexten: Klaus Berger: „Nationalsoziale Religionsgeschichte. Wilhelm Bousset“, in: Friedrich Wilhelm Graf: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2/2, Gütersloh (Güterloher Verlag) 1993, S. 279-294.

²⁵ Seine Deutungsmacht erlaubt es dem Kommentator etwa zu sagen: „Doch hat der Apokalyptiker von alledem kaum noch eine Ahnung. Er deutet sich das alte Bild nachher in seiner Weise.“ (Ebd., S. 193)

Motivationen, Werthaltungen und Handlungen zugeschrieben werden. „Der Apokalyptiker übernimmt diese Vorstellungen als bare Münze ohne jegliche Kritik.“ (11) Oder es werden ihm ästhetische Vorlieben zugeschrieben: „Sie lieben geheimnisvolle Worte und Umschreibungen.“ (12) Mit Bezug auf die Vagheitsrhetorik nicht nur der Apokalypse notiert Bousset, tief ins Fremdpsychische eintauchend: „So spinnt der Apokalyptiker sich und seine Leser in den Zustand und die Stimmung des Geheimnisvollen ein. Er steht erschüttert vor der Fülle seiner Gesichte [...]“ (13) Als hermeneutischer Denkraum fungiert hier eine intertextuelle Systemreferenz, in die der eher seltene Einzeltextbezug aufgehoben wird.

Entsprechend wird auch das Problem visionärer Autorschaft als allgemeines entfaltet. Zur Debatte steht es in erster Linie unter dem Titel der „Psychologie des Apokalyptikers“, und es gilt dem Kommentator als „eigentümlich schwierig“: „Haben wir in den jüdischen Apokalypsen *wirklich eine Schar von Ekstatikern* zu sehen oder ist das visionär Ekstatische an der Apokalyptik *nur literarische Form und Buchweisheit*?“ (13) Boussets Antwort besteht, wie zu erwarten war, nicht in einem harten Entweder-Oder; „[m]an wird hier vielmehr zu scheiden haben“ (13). Und diese Scheidung wird nach seiner Auffassung erfolgreich möglich durch die Anwendung des Kontextprinzips: Die „wirkliche visionäre Erfahrung“ werde durch die Anerkennung ihrer Verwurzelung in der Apokalyptik keineswegs geschmälert. Wenn „der Visionär seine Vorstellungswelt an der Lektüre heiliger Offenbarungsschriften [...] gebildet“ habe, sei es wenig erstaunlich, „daß ihn diese Vorstellungswelt nun auch ins Traumleben und das Leben visionärer Erfahrung hineinbegleitet“ (13). Unter dem Strich wird das Kontextmodell dann aber in ein Kompromissmodell überführt im Sinn eines „Kompromisses zwischen der eigenen Erfahrung des Apokalyptikers und dem allgemeinen Zeitbewusstsein“ (14). Gerade nach dem „Ende der Prophetie“ und angesichts einer verbreiteten Offenbarungsskepsis scheine die strategische Nutzung etablierter Gattungskonventionen möglich: „So ist es denkbar, dass die Apokalyptiker bei voller Überzeugung von der Realität ihrer Offenbarungen, um diese für die Masse eindrucksvoller und glaubwürdiger zu gestalten, zu dem Kunstmittel der Pseudonymität griffen.“ (14)

Es ist nun allerdings nötig, die Entfaltung dieses Modells genauer in den Blick zu nehmen, und dies insbesondere mit Blick auf Boussets Vokabular. Zunächst klärt er, auf welcher Ebene der Antagonismus von „wirklich geschaut“ und „Studierzelle“ überhaupt sinnvoll anzusetzen ist – nämlich in Bezug auf einzelne Texteinheiten, nicht aber bezüglich eines Gesamttextes. An „den einzelnen Stücken“ sei die Frage angemessen zu stellen und punktuell auch zu beantworten. So kann Bousset im Buch Henoch „[u]nmittelbare Erfahrung“ identifizieren, die „in dem Traumgesicht Henochs nachzuzittern“ scheine. Von dieser positiven Lesart lässt sich aber kein allgemeines Urteil ableiten; andere Texte werden ästhetisch disqualifiziert und als „müßige[s] Hirngespinnst eines Literaten“ (15) abgetan.

Boussets Wahrnehmung der „einzelnen Stücke“ wird dabei geleitet von einer hermeneutischen Regel, die er zur Disposition stellt: dem – wie sich abkürzend sagen lässt – Prinzip der kompakten Wahrheit. Die „Annahme einer wirklichen visionären Erfahrung“ ist nach Bousset nämlich da am schlüssigsten zu vertreten,

„wo wir kleine einzelne Visionen [...] haben. [...] Je kleiner, abgerundeter, in sich einheitlicher das Bild, desto wahrscheinlicher die Unmittelbarkeit der Erfahrung.“ Und im Gegenzug: „Je größer, [...] komplizierter, je künstlicher komponiert eine Apokalypse ist, desto mehr erhalten wir den Eindruck einer rein literarischen apokalyptischen Kunstform.“ (15) Im Hintergrund des Prinzips der kompakten Wahrheit scheint über die ästhetische Einheitlichkeit hinaus ein mnemotechnisches Argument zu stehen: Die dargestellte Erfahrung gilt Bousset als authentisch, weil sie als einfache leichter erinnerbar sei.

Was die Anwendung dieses Prinzips auf die Offenbarung bedeutet, liegt auf der Hand. In ihrer höchst „künstliche[n] Komposition“ bilde sie einen Sonderfall innerhalb der Offenbarungsliteratur: „Von der Johannesapokalypse als einem Ganzen gilt sicher, dass sie gedichtet und nicht geschaut, dass sie ein *literarisches Kunstwerk* und nicht das *Tagebuch eines Visionärs* ist.“ (16) Doch hält Bousset eben auch hier noch einmal fest, dass dieses Urteil die Wirkung „unmittelbarer[r] Erfahrung“ nicht in Abrede stelle. Und dies interessanterweise doppelt, nämlich im Sinn des Rekurses auf „einzelne wirkliche Gesichte älterer Propheten“ oder eben eigener „wirklich erlebte[r] Visionen“. (16) Überraschenderweise lässt der Kommentator diese Erwägungen aber münden in die These ihrer Irrelevanz: Der „wirkliche [...] religiöse [...] Wert und Gehalt eines Apokalypse“ hänge nicht an der Differenz von „wirkliche[r] visionäre[r] Erfahrung“ oder „literarische[r] Kunstform“. Denn: „Es kommt auf den Inhalt der religiösen Überzeugung an und nicht auf die Form ihrer Vermittlung.“ (16)

Boussets Kommentierung im engeren Sinn erscheint nun, was ihre systematische Grundierung betrifft, recht nuanciert. Die Argumentation operiert (und das ist keine Selbstverständlichkeit) mit einer deutlich markierten Differenz zwischen erzählter Welt und historischer Lebenswelt, d.h. der Zuschreibung bestimmter Erfahrungen an einen „historischen“ Akteur, einen „Johannes“ (in seinem Fall einen Presbyter Johannes, wie er in den Papiasfragmenten erwähnt wird, vgl. S. 35ff.). Das zeigen etwa deutlich seine Hinweise zum V. 10 (zur Streitfrage der raumzeitlichen Explikation des Offenbarungsereignisses): „Der Aor. ἐγενόμην zeigt deutlich an, dass der Seher, als er schrieb, nicht mehr auf Patmos war, oder anwesend gedacht wird.“ (192) Das „war“ richtet sich in einer ‚positiven‘ Lesart auf den historischen Johannes; das „anwesend gedacht wird“ auf die Logik einer erzählten Welt (einen Akteur, dem diese oder jene Akte, Motivationen, Gefühle zugeschrieben werden). Die gleiche Zurückhaltung zeigt sich auch in der Kommentierung der entscheidenden Formel „ἐν πνεύματι“: Auch hier wird die literarische Darstellungslogik mit einem „gedacht [...] als“ rekapituliert. Das Pneuma *ist* nicht „Quellpunkt ekstatischer Erregung“; es wird als solcher „gedacht“ (192, Hvh. A.M.).

Wenn der Kommentator einleitend einiges in die Entwicklung des kritischen Prinzips der kompakten Wahrheit investiert, so muss auffallen, dass dieses hier, *in concreto*, nicht zur Anwendung kommt. Wie die hypothetische Scheidung bzw. die Überlagerung von ‚echter Erfahrung‘ und ‚Schreibtisch‘ in diesem Fall zu fassen ist, steht nicht zur Debatte (obwohl man – jener Regel folgend – wohl sagen könnte, es handle sich um ‚erfahrungsrechtes‘ oder doch ‚erfahrungsnahes‘ Material, denn als

kompakt kann die Eröffnungsvision wohl gelten).²⁶ Bousset neigt an dieser Stelle zu einer deutlichen Akzentuierung der Literarizität des Dargestellten. So steht für ihn etwa fest, dass das epistolarische Schema „nur fingiert“ sei (184), nicht aber Dokumentation eines Sammelsendschreibens, das effektiv in den Gemeinden kursierte (sein Argument: der Symbolgehalt der Siebenzahl). Analog gestaltet sich die Kommentierung im Fall von V. 17, der Darstellung von Johannes' Ohnmacht angesichts der Erscheinung der Menschensohn-Gestalt: „Diese Schilderung des Schreckens und der Furcht des Sehers ist in der Apokalyptik allmählich stereotyp geworden.“ (197) Die folgenden Ausführungen Boussets akzentuieren die Literarizität dieser Reaktion. In Verbindung mit einer Batterie an Belegstellen insinuiert das „allmählich stereotyp“, dass es mit einer effektiven Erfahrung eines effektiven historischen Johannes nicht weit sein kann; hier ist vielmehr von einem Wie-tot-Umfallen die Rede, weil dies zum generischen Skript gehört. Eine ausdrückliche Thematisierung der Deutungsoptionen bleibt hier wie andernorts aber aus.

Mit den Verweisen auf die Wirksamkeit der literarischen Tradition wird die Existenz eines historischen Subjekts aber gerade nicht infrage gestellt. Was an die Stelle der Beglaubigung des heteronom agierenden begeisterten Sehers tritt, ist das Lob des „Apokalyptikers“ als autonomes Künstlersubjekt. Im Vordergrund der Kommentierung steht zunehmend die Anerkennung dessen kompositorischer Leistung: „Im ganzen ist das Bild geschickt und einheitlich gezeichnet“, so die Anmerkung zur Eröffnungsvision, die „aus Einzelzügen alttestamentlicher Visionen zusammengewoben“ (201) sei. In der Bilanz wird die Emphase schließlich noch intensiver: Kapitel 1 gilt Bousset als „ein grandioses Prooemium der ganzen Schrift. Die Gestalt, die der Apokalyptiker zeichnet, ist wichtiger und eindringlicher als die alttestamentlichen Parallelen. Sie ist ganz in Gold und Licht und Glanz getaucht.“ (202) Erst im letzten Satz kommt der Offenbarungsaspekt im Sinn eines Formalprinzips noch einmal zur Sprache, dies aber charakteristischerweise unter Aussetzung aller Differenzierungen, die bislang etabliert wurden. Ins Sprachregister der Verkündigung wechselnd heißt es: „Dieser Herr ist es, der seinem Seher und seinen Gemeinden die folgenden Offenbarungen zu Teil werden läßt.“ (202)

5.2 Ernst Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes (1926)

Mit Ernst Lohmeyers (1890-1946) Kommentar von 1926 – erschienen in der Reihe *Handbuch zum Neuen Testament* und 1953 bzw. 1970 erneut aufgelegt²⁷ – wechseln wir ins Milieu des tendenziell progressiven kirchlichen Luthertums der

26 Das aber zeigt eine systematische Differenz, die gerade das konstitutive Moment poetologisch ‚heiliger Texte‘ betrifft: Boussets Verifikationsinteresse, sein kritischer Impetus zur Scheidung von Authentischem und Nichtauthentischem, bezieht sich stärker auf den geheiligten Text (auf das Offenbarte, den „Gehalt“ der Bilder) und weniger auf die heiligenden Texte, die Faktur der eröffnenden Offenbarungserzählung.

27 Ich zitiere nach der von Günther Bornkamm verantworteten zweiten Auflage: Ernst Lohmeyer: *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen (Mohr) 1953. Zum Autor: Andreas Köhn: *Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer. Studien zu Biographie und Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004.

Zwischenkriegszeit. Im Gegensatz zu jenem Boussets bietet dieser Kommentar nicht integral den griechischen Text. Lohmeyer bezieht sich in erster Linie auf seine eigene Übersetzung. Auch in der topologischen Organisation verfährt er anders, nämlich in formaler Subordination: Der biblische Text erscheint innerhalb des zweiteiligen Satzspiegels als Haupttext; in den Anmerkungen folgt, *petit* gesetzt, der Kommentar. Als andere signifikante Abweichung von den Konventionen nicht nur bibelwissenschaftlicher Kommentare erscheint die Abfolge von einleitenden Abschnitten und Kommentar. Lohmeyer geht *medias in res*; er setzt (nach einer Übersicht über den Aufbau der Schrift und einer Literaturliste) direkt mit dem Kommentar ein, der den größten Teil des Umfangs ausmacht. Ihm folgen vergleichsweise knappe Bemerkungen zu „Allgemeine[m]“ (185-203), zerfallend in die drei Unterabschnitte „Form“, „Gehalt“ und „Stoff“.²⁸

Auch Lohmeyer folgt einem hermeneutischen Imperativ, der nun bereits vertraut ist: „Der volle Einblick in die Einzigartigkeit der Apc [Apokalypse] lässt sich erst gewinnen, wenn man die Tradition kennt, die sie benützt und die Art, in der sie sie benützt.“ (195, Eröffnungssatz des „Stoff“-Abschnitts) Die Logik seiner Darstellung ist dann aber eine andere, die eben mit der „Form der Apc“ einsetzt, mit einer präzisen Entfaltung der strukturierenden Siebenerreihen. Wenn diese immanente Betrachtung sofort dazu nötigt, auf die Gattungstradition zu verweisen – denn auch die Apokalypsen Esras und Baruchs zeigen solche Strukturen –, so ist damit der Bezugspunkt zu einem signifikanten Aspekt gegeben. Lohmeyer spricht die „Herrschaft der Siebenzahl“ als „heilige Form der Apokalyptik“ an oder auch als „traditionell[es] Merkmal [...] göttlicher Offenbarungsschriften“ (186). Und entsprechend kann er die Autorschaft Johannes' auch, wie Bousset, als ästhetisches Kalkül thematisieren: „Ist also diese Form traditionell, gehört sie zu den Merkmalen göttlicher Offenbarungsschriften, so ist sie dennoch vom Seher [...] bis in alle Einzelheiten durchgeführt, der die apokalyptische Literatur des Judentums Vergleichbares nicht an die Seite zu stellen hat.“ (186) Von Interesse ist hier weniger die normative Auszeichnung, der Umstand, dass der christliche Exeget die christliche Apokalypse gegen die jüdische gewinnen lässt, sondern vielmehr, dass Lohmeyer das Modell autonom kalkulierender Autorschaft sofort zwar nicht zurücknimmt, aber um gegenläufige Aspekte anreichert. Denn nicht nur der Seher erscheint hier in der Subjektposition, sondern auch der Stoff selbst: „Wie aus einer inneren Notwendigkeit heraus fügen sich die Massen apokalyptischen Stoffes in diese heilige Form und ordnen sich zu einem planvollen Ganzen voll innerer Harmonie und klarer Anschaulichkeit.“ (186) Damit kommt in anderer Weise eine Passivitätsempfase ins Spiel: Der „Seher“ – an sich bewusst planende Instanz – wird hier auch zum Vollstrecker der Selbstorganisation des Stoffes, der sich spontan „fügt“ und „ordnet“.

28 Diese Großstruktur scheint allerdings eine Vorgabe der Reihe zu sein. Vgl. analog etwa Walter Bauer: *Das Johannesevangelium*, Tübingen (Mohr) 1925 (Handbuch zum Neuen Testament 6, 2. Ed.). Im Kontext meiner Rekonstruktion ignoriere ich diese Vertauschung, so bedenkenswert sie ist, und setze beim „Allgemeinen“ ein.

Der nachdrückliche Hinweis auf den Ordnungsgrad des Stoffes gilt Lohmeyer darüber hinaus noch in ganz anderem Sinn zur Klärung der Textgenese: Angesichts dieser Ordnung sei es nämlich „unmöglich, die Apc als das Werk vieler Hände [...] zu denken. [...] Die Apc ist nur dann in ihrem äußeren und inneren Gefüge begreiflich, wenn sie das einheitliche Werk eines einzigen Verfassers ist.“ (186) Freilich hängt damit alles daran, was an dieser Stelle mit „Verfasser“ gemeint ist. Innerhalb der tendenziellen Unklarheit ist wenigstens so viel klar, dass Lohmeyer über das Modell einer – möglicherweise auch nur rhetorischen – Selbsttätigkeit des Stoffes hinaus Verfasserschaft zumindest auch als passivische Erfahrung einer Gabe denkt. Die oft harte Fügung beider Spielarten wird begrifflich auf die Opposition „gegeben oder konzipiert“ (187) gebracht. Wenn Bousset dieses „oder“ durch sein Prinzip der kompakten Wahrheit zu explizieren sucht, so bleibt ihr Verhältnis bei Lohmeyer offen – allerdings unter deutlicher Betonung des konzeptionellen Pols. Denn die strukturelle Ordnung kann auch in einen Formzwang umschlagen, der dazu nötigt, über das „Gegebene“ hinaus zu gehen. Bisweilen habe wohl „auch die Macht der Siebenzahl dazu gezwungen, gegebene Visionen auf dieses Maß der heiligen Fülle zu vervollständigen (etwa in 14 5-12)“ (187).

Wie verfährt der Kommentator auf dieser Grundlage nun in der Arbeit an Kapitel 1? Wird im allgemeinen Teil die Instanz eines textexternen „Verfassers“ installiert – auch numerisch *eines* Verfassers –, dem über eine Kenntnis der Gattungspoetik hinaus prinzipiell auch visionäre Erfahrungen zugeschrieben werden, so verschiebt sich der Akzent hier zunächst deutlich in Richtung der Gattungstradition. Unter dem einschlägigen Titel der Berufung betont Lohmeyer die zentralen Verse 9ff., an erster Stelle ihre Gestaltung „nach alttestamentlichem Vorbild“ (13). Was sich in der Rede von einem „Vorbild“ andeutet – Lohmeyer argumentiert innerhalb eines intentionalen Schemas; er denkt an eine bewusste Imitation durch den „Verfasser“ –, wird an anderen Stellen ausdrücklich: „Wie Ez 3,12, dem der Seher wohl folgt [...]; das ist häufiger Stil in prophetischen Visionen.“ (15; vgl. 11, 16 u.ö.) Beachtung verdient, dass der Kommentator selbst hier, wenn die Literarizität maximal wird, das Handlungssubjekt dieser intertextuellen Manöver als „Seher“ anspricht. Wie entleert diese Prädikation ist – wie austauschbar die Rede von „Verfasser“, „Autor“ oder auch „Schreiber“ –, zeigt auch die Kommentierung der zentralen Formulierung „*ev πνεύματι*“. Sie wird genau ausgelegt, nämlich unterschieden etwa vom paulinischen Im-Geist-Sein (Röm 8); inwiefern diese Inspiration aber der Instanz des Sehers als Erfahrung zugeschrieben werden soll und kann, bleibt gänzlich offen.²⁹ Diese Offenheit festzuhalten, scheint von Bedeutung, weil der Kommentator an anderen Stellen entschieden den Fragehorizont historischer Verifikation ansteuert, etwa in der Kommentierung von Patmos als Aufenthalts- bzw. Schreibort (vgl. u.a. 15).

29 Auch eine Formulierung wie „Er, der sich in [V.] 8 als Gottes Stimme wusste“ (14), lässt sich so oder anders lesen: als Aussage über das Bewusstsein einer Figur innerhalb einer Textwelt oder als Aussage über die Selbstwahrnehmung eines historischen Subjekts.

Für sich spricht schließlich auch Lohmeyers pompöser Schlusssatz zu Kapitel 1: „So ist in der Tat diese Vision Keim und Kern der Apc; und sie steht mit tiefer Bedeutung an ihrem Anfang.“ (19) „[D]iese Vision“ meint hier das visionäre Bild der Verse 12-20 (die Leuchter und der Menschensohn). Insofern sie die tröstliche Ansage beinhalte, „dass der geschaute Herr des Glaubens und Herr der Welt seine Gemeinden beschirmt“, zeige sie „in nuce den Konflikt von Glaube und Welt, von dem die Apc voll ist“ (19). Die organistische Rede von „Keim und Kern“ bezieht sich hier ausschließlich auf das Offenbarte (den ‚Stoff‘ der Offenbarung), nicht aber auf die Offenbarungsmodalitäten, denen es sich, der komplexen Selbstbeschreibung des Textes gemäß, doch verdanken soll. Mit dieser Reserve gegenüber dem Offenbarungsscharakter verbindet sich schließlich auch eine äußerst selektive Thematisierung des Aspekts der Schriftmedialität. Die dominanten drei Schreibbefehle werden lediglich als unauffälliges Element epistolarer Kommunikation in den Blick gerückt (im Kontext nämlich des brieflichen Brückenschlags zwischen „Seher“ und Gemeinden bzw. Seher und „Völkern“, 14). Die mediale Selbstreferenz, dass das Offenbarte selbst über seine Verschriftlichung Auskunft gibt, spielt hier keinerlei Rolle, weder in Bezug auf die oben exponierte zeitliche Logik (die fragliche situative Koppelung der Tätigkeiten des Offenbarungsempfangs und des Schreibens) noch in Bezug auf die Differenzierung eines medialen und eines konzeptionellen und also ungleich stärker selbstverantworteten Schreibens.

Die Kommentierungspraktiken Boussets und Lohmeyers stehen sich, rückblickend betrachtet, in zentralen Punkten recht nah: Beide betrachten es als ihre Aufgabe, den Leser über die dichten Beziehungen in Kenntnis zu setzen, die qua Genre zwischen Offb 1 und anderen Texten auszumachen sind. Durch die Betonung der Literarizität dieser intertextuellen Verstrickungen werden schlichte positivistische Interpretationen, in denen erzählte Welt und historische Lebenswelt unmittelbar korrespondieren, diskreditiert. Gegenläufig zu dieser tendenziell zentrifugalen Dynamik des Gattungszusammenhangs beharren aber auch beide Kommentatoren zentripetal auf einem historischen Verfasser – einem vielleicht sogar orthonymen „Johannes“, der vielleicht auf Patmos war und dort vielleicht auch „wirklich“ visionäre Erfahrungen gemacht hat. Gegen die gleichfalls verfügbare Option eines *restlosen* Durchstreichens einer Lebenswelt hinter dem Text wollen beide an einer „Ausgangserfahrung“ festhalten, wobei Bousset diese sogar ihrerseits literarisch vermittelt denken kann. Wo Lohmeyer sich jeglicher konkreten Zuordnungen – hier erfahren, hier angelesen – enthält, gibt Bousset eine allgemeine Regel aus, um ‚Authentisches‘ von sekundärer, literaturgespeicher Überformung zu unterscheiden, bringt sie aber nicht zur Anwendung.

6. Schluss:

Exegetisch-dogmatische Interferenzen, kanonische Kommentierung

„Die Offenbarung ist das letzte Buch in Gottes Wort und verdient es sehr, dass wir uns hinein vertiefen und darüber nachdenken.“³⁰ Diese Formulierung aus dem 1990 erschienenen Apokalypsekommentar Willem J. Ouwenels – angesiedelt im theologisch deutlich positiveren Milieu des Evangelikalismus –, liefert die Schnittstelle, um abschließend zu formulieren, welche spezifisch evangelisch-theologischen Diskussionslagen dafür verantwortlich sein dürften, dass die Patmos-Szene gerade in diesem konfessionellen Milieu reichlich Material provoziert, das für die Frage nach Säkularisierungs- und Sakralisierungsdynamiken in der Kommentarpaxis relevant ist. Wenn Ouwenel die Offenbarung als Teil von „Gottes Wort“ anspricht, rekurriert er auf die fraglos emphatischste der diversen Bezeichnung der christlichen heiligen Schrift. Der Begriff maximiert die Intuitionen einer Alterität und Autorität des Bezeichneten. Das Textverständnis des Kommentators wird hier denn bereits schriftperformativ kenntlich: Die *Nomina sacra* erscheinen konsequent in Versalien gesetzt. Im geläufigen Modus positiver Schrifttheologie wird die historisch-kritische und also quellenscheidende Arbeit als Irrweg gesehen und die Einheit des Textes eingeschränkt³¹ und, in bewusster Absetzung vom Forschungskonsens, eine – instrumentell – apostolische Autorschaft des „Wort Gottes“ postuliert, nämlich eine Niederschrift durch den Jünger Johannes, „den Jesus liebte“³².

Die theologische Rede von der Bibel als ‚Wort Gottes‘ hat eine lange Tradition; lang sind aber auch die dogmatisch-theologischen Debatten um den Sinn, welcher dieser Prädikation im Einzelnen beizulegen sei (etwa in Beziehung zu Jesus Christus, dem „Fleisch“ gewordenen Wort; Joh 1,1-14).³³ Wenn eine positive Bestimmung der Bibel als Wort Gottes mit erheblichem Aufwand verbunden ist, so lässt sich *eine* negative Bestimmung vergleichsweise leicht einspielen: Die Rede vom Wort Gottes kann sich kaum nur auf *Wörter* Gottes beziehen, auf Wörter, die innerhalb des – damit mehr oder weniger metaphorischen – ‚Wortes Gottes‘ der christlichen heiligen Schrift in einem schlichten Sinn als Rede Gottes ausgewiesen sind („Und Gott sprach: ...“). Der Dogmatiker Emil Brunner bezeichnet Letztere in seinen Überlegungen zum „Wort‘ Gottes als Gleichnis“ daher einprägsam als „Rede-Wort“³⁴. Das aber heißt, dass sich im Ausgang von diesem Rede-Wort eine signifikante Spannung einstellt: Die dogmatisch-singularische Rede von der Bibel als – *ein* oder *das* – Wort Gottes reibt sich an diesen *pluralen Wörtern* Gottes. Und

30 Willem Johannes Ouwenel: *Die Offenbarung Jesu Christi. Bibelstudien über das Buch der Offenbarung*, Bielefeld (Christliche Literaturverbreitung e.V.) 1997, S. 141.

31 Vgl. u. a. ebd., S. 31.

32 Ebd., S. 154.

33 Vgl. etwa Ulrich H. J. Körtner: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001. Für eine klassische Position der neueren evangelischen Theologie vgl. Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (KD I/1, §4).

34 Emil Brunner: *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich (Theologischer Verlag) 1953, S. 25ff.

die gleiche Interferenz ist eben auch auszumachen in Bezug auf andere Grundbegriffe der traditionellen dogmatischen Lehre von der heiligen Schrift, insbesondere den der ‚Offenbarung‘ bzw. ‚Inspiration‘. Wort Gottes, Offenbarung, Inspiration sind steile dogmatische Konzepte; sie sind aber auch eminente Phänomene biblischer Erzählwelten. Die holistische dogmatische *Fremdbeschreibung* der *einen* Schrift konvergiert in entscheidenden Punkten mit den *punktuell* auftretenden poetologischen *Selbstbeschreibungen* der *Schriften* in dieser Schrift – etwa der diskutierten Offenbarungserzählung der Johannesoffenbarung, aber auch der Erzählung von den Gesetzestafeln vom Sinai/Horeb. Wobei die Pointe in diesen Fällen wäre, dass, Brunner variierend, von *Schreibe-Worten* Gottes die Rede ist: von Wörtern, die als *verschriftlichte* Rede Gottes ausgezeichnet sind, ganz gleich, ob dabei ein unmittelbarer Schreibakt Gottes in Anspruch genommen wird (Gott schreibt, wie im Fall der ersten Tafeln; Ex 31,18) oder ein delegierter (Gott lässt schreiben, wie im Fall der zweiten Tafeln, Ex 34,27, oder auch in der Patmos-Szene).

Diese hier nur angerissenen Sachverhalte³⁵ bilden den Hintergrund meiner abschließenden These. Für den theologischen Diskurs, und insbesondere für dessen reformatorische Spielarten, war und ist es zumindest dem Ideal nach grundlegend, ‚schriftgemäß‘ Theologie zu treiben, d.h. die jeweiligen theologischen Ansprüche unter Berufung auf die Schrift zu vertreten. Und dies gilt eben auch für die Begründung der normativen Stellung der Bibel als heiliger Schrift – eine Stellung, die den fundierenden Rekurs auf ihre *dicta probantia* ja allererst erlaubt. Auch die Autorität *der* Schrift wurde – programmatisch in der altprotestantischen Orthodoxie – und wird noch immer *aus der* Schrift begründet (die damit gegebene *petitio principii* thematisierend, ignorierend oder nicht einmal bemerkend).

In diesen Begründungsgängen spielen nun die erwähnten, wie man sagen könnte, *Schrift-Stellen* (genauer: *Schrift-Schriftstellen*) – Passagen, in denen biblische Texte selbstreflexive Auskünfte in textgenetischer, aber auch wirkungsbezogener Hinsicht anbieten – eine zentrale Rolle. So gehört in die Ausformulierung der Inspirations-theologie als Zentralstück des Lokus *De Scriptura Sacra* standardmäßig der Bezug auf die ‚Belege‘ in 2 Petr. 1,21 und 2 Tim 3,16.³⁶ Diese Begründungsmuster, die im kontroversen theologischen Handgemeine der frühen Neuzeit mit den Mitteln der aristotelischen Logik enorm verfeinert wurden, verlieren im Zuge der inner- wie außertheologisch forcierten Vernunftstandards rapide an Überzeugungskraft, weshalb denn auch früh alternative Fundierungsprogramme entwickelt werden.³⁷ Die Praxis

35 Für eine katholisch-exegetische Position zur Sache vgl. Thomas Söding: „Der theologische Anspruch der Heiligen Schrift im Fokus des Neuen Testaments“, in: Christof Landmesser, Andreas Klein: *Der Text der Bibel. Interpretation zwischen Geist und Methode*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2013, S. 13-34.

36 Vgl. für die einschlägigen Quellentexte etwa: Heinrich Schmid: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hg. u. durchgesehen v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh (Gütersloher Verlag) 1979. Für einen katholischen Beleg dieses Argumentationsmusters: Johannes Beumer: *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg i. B. (Herder) 1968 (HDG, 1,3b), S. 1-8 („Die biblische Lehre [!] von der Schriftinspiration“), S. 3.

37 Vgl. – als eine einschlägige Alternative – etwa die Schriftlehre Schleiermachers (vgl. *Glaubenslehre*, §§ 128-132). Zur neueren Debatte in ihrer Breite: Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Trans-*

einer Inanspruchnahme von Schrift-Stellen für materialdogmatische Aussagen, aber auch für die Inanspruchnahme von Schrift-Schriftstellen für die fundamentaltheologische Autorisierung der Schrift selbst, hat sich tief in die konfessionelle Tradition eingegraben. Und – dies die These – sie steht eben auch im Hintergrund der säkularisierenden bzw. sakralisierenden Kommentierungspraktiken von Offenbarung 1.

Indem die untersuchten Kommentare den infrage stehenden Text so und nicht anders kommentieren, kommentieren sie also zugleich die neuere Geschichte des evangelisch-theologischen Schriftbegriffs. Ihr Umgang mit einem *bestimmten* Kapitel einer *bestimmten* Schrift erfolgt mehr oder weniger direkt nach Maßgabe einer *allgemeinen* Schriftlehre. Das gibt dazu Anlass, ihre Praxis als *kanonische Kommentierung* zu bezeichnen. Im Fall Boussets und Lohmeyers ist die hintergründig wirk-same Schriftlehre eine negative, eine eben, die sich maximal deutlich vom als vor-kritisch wahrgenommenen Modell des Altprotestantismus (und seinen neueren Varianten) absetzen will. Das Distanzierungsbedürfnis von diesem Globalmodell schlägt durch bis in die Kommentierung eines Kapitels, das sich anzubieten scheint für supranaturalistische Begründungsbedürfnisse bezüglich des gesamten Kanons (hier repräsentiert durch das Beispiel Ouweeneels). Wo jene in je eigener Weise gegen die Selbstbeschreibung des Textes anschreiben, schreibt dieser sie, nicht weniger kanonisch, affirmativ fort. Was in Offb 1 bezeugt wird, erscheint dann als ausdrückliche Darstellung dessen, wie sich der gute Christ *cum grano salis* die Ge-nese aller biblischen Schriften vorzustellen hat.³⁸

Als kanonische Kommentare sind aber sowohl die affirmativen wie die kritischen Spielarten am basalen Ort der Textanalyse regelmäßig zu wenig Kommentar und zu sehr Interpretation (wenn denn die Textpraxis des Kommentierens, der Einfachheit halber, grob zu profilieren ist durch ihre Unterscheidung von der des Interpretierens).³⁹ Dieser Umstand – und nicht das von Ricoeur geborgte Stichwort –⁴⁰ gaben hier auch den Ausschlag, von Patmos im Streit der „Interpretationen“ und nicht der „Kommentare“ zu sprechen. Eben deshalb schien es auch genauer, von der „theologischen“ und nicht der „bibelwissenschaftlichen“ Interpretation des Kapitels zu reden. Und eben deshalb wäre es wünschenswert, es gäbe einen literaturwissenschaftlichen Spezialkommentar zur Offenbarung.

formationen des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004.

38 Vgl. Willem J. Ouweeneel: *Het Woord van God: Ontwerp van een openbarings- en schriftleer*, Heeren-veen (Medema) 2012.

39 Wobei die Differenz in der Regel gewichtet wird im Sinn einer Unterordnung des Kommentars unter die Interpretation. Vgl. etwa Michael Weichenhan: „Einleitung: Der Kommentar als Transformationsmedium des Textes“, in: Thomas Wabel/Michael Weichenhan: *Kommentare. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine wissenschaftliche Praxis*, Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2011, S. 9-26, S. 9. Problematisierend: Hans Ulrich Gumbrecht: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2003, S. 69-87 („Das Schreiben von Kommentaren“).

40 Paul Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris (Seuil) 2013.