



Wichtige Themen der Forschung zur Johannesapokalypse

Eine Skizze

von Tobias Nicklas

Vertiefung des Themas von Seite 22–32

Die Johannesapokalypse

Die Johannesapokalypse ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Exegese des Neuen Testaments in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten spannende Paradigmenwechsel hinter sich gebracht hat. Historische Ansätze zur Deutung von Texten spielen mit Recht weiterhin eine gewichtige Rolle, ihre Interessen aber haben sich verändert und die methodische Vorsicht ist größer geworden.

Daneben treten Ansätze, die den Text als ein Stück theologischer Literatur, als ein gewichtiges, hoch spannendes Statement in frühchristlichen Diskursen auffassen. Erkennbar ist ein gesteigertes Interesse an Aspekten der Intertextualität und Intermedialität, wichtiger wird die Frage nach dem Einfluss der Apokalypse auf Kultur und Gesellschaften bis hin zu dem Problem, inwiefern die Apokalypse versucht, die Weltwahrnehmung ihrer Adressat:innen zu beeinflussen. Dies ist nur ein Teil des möglichen Spektrums. Mein Beitrag versteht sich deswegen nur als eine Skizze.¹



Prof. Dr. Tobias Nicklas, Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Universität Regensburg

1 Ausführlicher und mit teilweise anderen Schwerpunkten vgl. Franz Tóth, *Erträge und Tendenzen der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse*, in: Jörg Frey, James A. Kelhoffer & Franz Tóth (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287),

Text und kanonische Stellung der Apokalypse

Es mag verwundern, aber selbst einige ganz grundlegende Probleme der Interpretation der Johannesapokalypse sind nicht endgültig gelöst: Wie bei nahezu allen Texten der Antike und des Mittelalters vor der Zeit des Buchdrucks und wie bei allen Schriften der Bibel liegt uns kein Original der Johannesapokalypse vor. Stattdessen wurde eine Vielzahl von zum Teil sehr alten Handschriften überliefert, deren Texte der Apokalypse sich in zum Teil wichtigen Details voneinander unterscheiden. Die neutestamentliche Disziplin der Textkritik ist in den vergangenen Jahren mehr und mehr davon abgekommen, daraus „den“ Originaltext der Apokalypse (oder auch anderer neutestamentlicher Schriften) zu rekonstruieren. Dieses Ziel scheint außer Reichweite geraten zu sein: Stattdessen versucht man, so nahe wie möglich an einen „Ausgangstext“ der neutestamentlichen Schriften zu kommen, also an einen Text, aus dem sich die überlieferten Textformen am besten erklären lassen. Dieser dürfte einem Originaltext recht nahekommen, aber ist nicht unbedingt identisch damit. Mit dem Abschluss des Projekts einer *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse unter Leitung von Martin Karrer ist nun ein ganz entscheidender Schritt gelungen:² Anders als die üblichen kritischen Ausgaben des griechischen Texts (z. B. Nestle–Aland 28) versucht eine solche Ausgabe wirklich *alle* erreichbaren Zeugen der Textüberlieferung zugänglich zu machen und zu berücksichtigen. Bereits dies ist ein unglaublicher Fortschritt gegenüber der bisherigen Textbasis, der auch für unser Verständnis der Rezeptionsgeschichte der Apokalypse wichtig werden wird. Gleichzeitig hat die erneute, vertiefte Analyse der Textüberlieferung dazu geführt, den Text der bisherigen Ausgaben an beinahe hundert Stellen in Frage zu stellen. Spricht Apk 2,13 wirklich von einem „Zeugen“ namens Antipas, der in Pergamon den Märtyrertod erlitten hat? Oder steht das griechische ΑΝΤΙΠΑΣ (= „ANTIPAS“) für eine Verbform ἀντίπας?

Tübingen 2012, 1–39 sowie Tobias Nicklas, *Neue Forschungen zur Johannesapokalypse*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 5–22.

2 *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior VI 3.1: Die Offenbarung. Revelation*, hg. von Martin Karrer, Darius Müller und Matthias Geigenfeind, Stuttgart 2024. – Auch andere Aspekte der Textkritik der Apokalypse spielen in neueren Publikationen eine Rolle, so z. B. die Bedeutung antiker Übersetzungen des Texts. Vgl. hierzu z. B. Matthias Geigenfeind, *Wirkung durch Übersetzung. Die Vetus Latina Apocalypsis Johannis in Nordafrika am Beispiel von Offb 11–12*, Göttingen 2024 oder einige der Beiträge in Georg Gäbel, Matthias Geigenfeind und Darius Müller (Hg.), *Textforschung zu Septuaginta, Hebräerbrief und Apokalypse (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 60)*, Berlin, Boston 2024.

Dann wäre Apk 2,13 so zu lesen, dass die angesprochenen Christusverehrer in Pergamon den Christusglauben nicht verleugnet und ihm widersprochen hätten.³ Endet die Apokalypse mit einem allumfassenden Gnadenzuspruch „Die Gnade des Herrn Jesus mit allen!“ (Apk 22,21) oder wird diese Gnade nur einer Gruppe von Auserwählten zugesprochen? Dass solche Entscheidungen schwerwiegende theologische Konsequenzen nach sich ziehen, liegt auf der Hand. Die Auswirkungen der neu vorgeschlagenen Lesarten, die gleichzeitig natürlich nicht zwingend zu übernehmen sind, auf die Interpretation des Texts sind noch nicht abzusehen.

Die Tatsache, dass die Textüberlieferung der Johannesapokalypse in Teilen wohl weniger stabil ist als bei vielen anderen Schriften des Neuen Testaments,⁴ hat auch damit zu tun, dass sie wenigstens im christlichen Osten lange Zeit nicht oder nur sehr zurückhaltend als kanonisch verstanden wurde. Ihr schwieriger Weg in den neutestamentlichen Kanon ist seit langer Zeit bekannt und wurde auch immer wieder nachgezeichnet.⁵ Doch auch darüber hinaus gibt es spannende Beobachtungen und Überlegungen: An der Untersuchung der Überlieferung der Apokalypse in konkreten Handschriften auch des byzantinischen Mittelalters hat Garrick Allen zeigen können, dass die Johannesapokalypse selbst in Zeiten, in denen sie üblicherweise als anerkannt kanonisch verstanden wird, *auch* als ein Text gesehen werden konnte, dem zwar eine gewisse Bedeutung und Autorität zugestanden wurde, den man aber eher auf eine Ebene stellte wie etwa das in den Kirchen des Ostens hoch verehrte philosophisch-theologische Corpus des Pseudo-Dionysios Areopagita, nicht aber wie die Evangelien oder die Briefe des Paulus.⁶ Vielleicht noch wichtiger aber ist die Frage, inwiefern die theologische Stimme der Apokalypse von Bedeutung für den biblischen Kanon ist und – umgekehrt – warum es wichtig sein kann, dass die Apokalypse als Teil des Kanons auch durch andere Stimmen, die wir in den Schriften der Bibel finden, ergänzt wird. Bevor es aber möglich ist, auf diese wichtige Frage einzugehen, ist es nötig, einige grundlegende Vorentscheidungen zur Interpretation der Johannesapokalypse zu treffen:⁷

Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse

Zu den wichtigsten Paradigmenwechseln, die die Exegese im Grunde aller biblischen Schriften in den vergangenen Jahrzehnten erfahren hat, gehört die Tatsache, dass das Interesse wissenschaftlicher Exegese sich weniger als noch vor einigen Jahrzehnten auf die Frage der Entstehung eines Texts und der Rekonstruktion seiner Quellen und früherer Redaktionsstufen konzentriert. Dies bedeutet nicht, dass solche Fragen *an sich* uninteressant und irrelevant wären, dies hängt aber damit zusammen, dass die Rekonstruktion möglicher

Quellen und Redaktionsstufen eines Texts kaum mit der für weiteres historisches Fragen angemessenen Sicherheit erfolgen kann. Selbst wenn also nicht ausgeschlossen ist, dass der Autor der Johannesapokalypse auf Quellen zurückgegriffen haben mag, die ihm geholfen haben, den vorliegenden Text zu komponieren, ist eine andere Beobachtung deutlich wichtiger: Die Johannesapokalypse kann in ihrer vorliegenden Form sinnvoll als ein „zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“ interpretiert werden.⁸ Dies klingt auf den ersten Blick banal, ist es aber keineswegs. Nur wo dies vorausgesetzt werden kann, ist es angemessen, den Text in seiner vorliegenden Form sinnvoll zu interpretieren.

Besonders hilfreich mag in diesem Zusammenhang eine Beobachtung von Stefan Alkier sein, der einen sehr klaren Plot, also eine Handlungslinie der Johannesapokalypse beschreibt.⁹ So unübersichtlich der Ablauf mancher Abschnitte der Apokalypse zu sein scheint, so sehr bleibt doch folgendes Grundmuster erkennbar: Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Bedrängnis in einer Welt, in der die Mächte des Bösen mehr und mehr an Gewicht erlangen und in der die Adressat:innen des Texts sich hilflos diesen Mächten ausgeliefert fühlen (vgl. schon Apk 1,9). Diese Krise wird in den ersten Kapiteln, besonders den Sendschreiben an die *Ekklesiai* (Apk 2–3), also die „Versammlungen“ der Christusanhänger:innen Kleinasiens, beschrieben.¹⁰ Ein Blick in die überzeitliche Liturgie des himmlischen Thronsaals und die Inthronisierung des Lammes (oder besser: Böckleins)¹¹, das gleichzeitig als Löwe von Juda (Apk 5,5) beschrieben wird und für den erhöhten Christus steht, zeigt, dass die Krise

So unübersichtlich die Handlungen in der Apokalypse zu sein scheinen, ein Grundmuster bleibt erkennbar: Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Bedrängnis in einer Welt, in der die Mächte des Bösen zunehmend an Gewicht erlangen und die Adressat:innen sich hilflos diesen Mächten ausgeliefert fühlen.

3 Zur Diskussion vgl. ausführlicher Martin Karrer, *Johannesoffenbarung* (Offb 1,1–5,14) (EKK XXIV/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 2017, 309–312.

4 Für die frühe Phase vgl. auch Tobias Nicklas, *The Early Text of Revelation*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse (Beyond Historicism – New Testament Studies Today 3)*, Paderborn 2024, 31–44.

5 So zuletzt Karrer, *Johannesoffenbarung*, 108–135 sowie mit leicht anderer Akzentuierung Tobias Nicklas, *Revelation and the New Testament Canon*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse (Beyond Historicism – New Testament Studies Today 3)*, Paderborn 2024, 45–59.

6 Siehe Garrick Allen, *Manuscripts of the Book of Revelation: New Philology, Paratexts, Reception*, Oxford 2020.

7 Ich werde auf diese Frage ganz am Ende dieses kurzen Beitrags zurückkommen.

8 Zu den folgenden Überlegungen vgl. Stefan Alkier, *Die Johannesapokalypse als ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes*, in: Michael Labahn und Martin Karrer (Hg.), *Die Johannesoffenbarung: Ihr Text und ihre Auslegung*, Leipzig 2012, 147–172.

9 Für das Folgende siehe deutlich detaillierter Alkier, *Johannesapokalypse als ein Ganzes*.

10 Ich übersetze das griechische *Ekklesia* hier weder als „Gemeinde“ noch als „Kirche“, sondern im ursprünglichen Sinne als „Versammlung“. Damit folge ich der grundsätzlichen Entscheidung von Stefan Alkier und Thomas Paulsen, *Die Apokalypse des Johannes. Neu übersetzt* (Frankfurter Neues Testament 1), Paderborn 2020, 134.

11 Auch mit dieser Übersetzung folge ich Alkier und Paulsen, *Apokalypse*, 134.



zwar noch nicht überwunden ist, dass jedoch der Sieger in der Auseinandersetzung mit den Mächten des Bösen bereits feststeht: der thronende und gleichzeitig kommende Gott und sein Repräsentant, das neben ihm inthronisierte, gleichzeitig geschlachtete Böcklein, d. h. der erhöhte Christus. Die Öffnung eines in Kapitel 5 unvermittelt auftauchenden himmlischen Buches durch das Böcklein bestimmt einen großen Teil der weiteren Handlung: Ineinander verschachtelt finden sich Visionen von der Öffnung der sieben Siegel, der sieben Posaunen und der sieben Zornesschalen. In diese wiederum sind Visionen eingestreut, welche bereits das endzeitliche Schicksal der Geretteten andeuten bzw. auf dieses vorausblicken. Obwohl die Repräsentanten des Bösen, der satanische Drache und die ihm zugeordneten Wesen, bereits grundsätzlich besiegt sind, wird ihre endgültige Überwindung als eine überaus ernst zu nehmende Angelegenheit beschrieben: Das Böse feiert immer wieder sein Comeback. Am Ende aber geht es aus wie in einem klassischen Western: Auch wenn die Gegner der Gerechten phasenweise in der erdrückenden Überzahl zu sein scheinen, erfahren die Repräsentanten des Bösen ihr endgültiges Ende im Gericht Gottes, während den Geretteten das himmlische Jerusalem als endzeitlicher Hoffnungsort präsentiert wird. Ob der Text in Apk 22,21 mit einer umfassenden Proklamation

„der Gnade des Herrn Jesus“ an alle endet oder nicht, ist, wie oben angedeutet, heute fraglicher als noch vor einigen Jahren.¹²

Bevor wir den Text der Apokalypse aber im Detail interpretieren, sind noch ein paar Probleme zu berücksichtigen: Über lange Zeit wurde die Sprache der Apokalypse als höchst defizitäres Griechisch eines Autors verstanden, der sein Denken in einer semitischen Sprache, also wohl einem aramäischen Dialekt, nicht angemessen im Griechischen ausdrücken konnte. Tatsächlich folgt das

Griechische der Apokalypse nicht immer und überall den Regeln der üblichen Grammatik. Die Frage, wie dies zu deuten ist, bleibt aber umstritten. Sehr attraktiv aber sind Gedanken des Philologen Thomas Paulsen, der einerseits zeigt, dass der Verfasser der Apokalypse offenbar durchaus sauberes Koine-Griechisch zu schreiben versteht, wo er dies will, dass er aber vor allem in seinen Beschreibungen Gottes offenbar bewusst die Grenzen griechischer Grammatik in einer Weise überschreitet, wie dies vielleicht kein anderes Werk seiner Zeit wagt.¹³ Die Effekte sind zum Teil er-

staunlich. Die Selbstbeschreibung Gottes in Apk 1,9 etwa lässt sich vielleicht im Deutschen am besten als „ICH BIN das Alpha und das Omega, sagt Herr, der Gott, der Seiende, der „Er/sie/es „Immer-war““ und der Kommende, der Allherrscher“¹⁴ übersetzen und damit wenigstens ansatzweise auch im Deutschen einfangen, was der Text mit dem Griechischen macht. So ungewöhnlich die Grammatik ist, jeder Versuch, das Ausgesagte im Griechischen mit Hilfe korrekter Grammatik wiederzugeben, würde Entscheidendes von seinem Effekt nehmen. Umgekehrt ergibt sich: „Majestätischer wurde Gott wahrscheinlich nie bezeichnet“.¹⁵

Eine weitere Frage klingt ebenfalls nur auf den ersten Blick banal: Inwiefern muss der Text der Apokalypse in ein größeres Netzwerk von Texten eingebunden sein, um ihn angemessen deuten zu können? Oder besser: Welche intertextuellen Verknüpfungen führen zu welchen sinnvollen Deutungen des Texts Johannesapokalypse? Diese Frage ist alles andere als künstlich, sobald man versteht, dass *kein* Text einfach eine „Insel“ ist, also isoliert und *an sich* verstehbar ist, sondern dass wir – bewusst oder unbewusst – immer Bezüge zu anderen Texten, aber auch anderen Medien herstellen (müssen), wenn wir einen gesprochenen oder auch geschriebenen Text deuten. Eine Aufgabe der Interpretation besteht also darin, solche Intertexte zu entdecken, in unserem Falle also Texte, auf die die Johannesapokalypse Bezug nimmt oder Bezug zu nehmen scheint.¹⁶ Dabei aber darf es nicht bleiben: Eine angemessene Interpretation stellt sich die Frage, was denn passiert, wenn der Text der Apokalypse mit solchen Intertexten konfrontiert wird und inwiefern sich dabei das Verständnis des in der Apokalypse Gesagten verändert, ja vertieft.¹⁷ Die Apokalypse macht es ihren Interpret:innen nicht unbedingt leicht: Anders als z. B. das Matthäusevangelium, das z. B. in seiner Kindheitsgeschichte voller markierter sogenannter „Erfüllungszitate“ ist, bietet die Johannesapokalypse kein einziges, etwa durch eine Einleitungsformel markiertes Zitat. Stattdessen ist sie wie ein Teppich durchwoben von Anspielungen auf und Echos wie Motiven biblischer, vor allem alttestamentlicher Schriften: Besonders intensiv ist die Auseinandersetzung der Apokalypse mit den Büchern Ezechiel, Daniel und Sacharja,¹⁸ aber

2015, 3–26. Dieser wiederum baut dabei auf eine wenig bekannte, aber wichtige Arbeit von Traugott Holtz, *Sprache als Metapher. Erwägungen zur Sprache der Johannesapokalypse*, in: Friedrich Wilhelm Horn und Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2005, 10–19 auf.

14 Meine Übersetzung ist frei angelehnt an Alkier und Paulsen, *Apokalypse*, 45.

15 Paulsen, *Sprache*, 24.

16 Dabei ist es nicht nötig immer zu erweisen, ob der Autor solche Bezüge bewusst anzielte. Das intertextuelle Bezugsnetz kann sich bis heute immer wieder durch neue Bezugnahmen ändern. Dabei ändern sich die Lesarten des Texts. Solange diese grundsätzlich dem Text – als Geflecht von Zeichen – angemessen bleiben, sind deswegen auch verschiedene Lesarten nebeneinander möglich und erlaubt.

17 Grundsätzlich müsste dabei auch die Frage gestellt werden, was die Apokalypse mit dem Intertext macht! Intertextualität schafft Effekte in beide Richtungen.

18 Hierzu z. B. die Studien in dem Band von Dieter Sänger (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (BThSt 76), Neukirchen-Vluyn 2004 oder Thomas Hieke, *Die literarische und theologische Funktion des*

Besonders intensiv ist die Auseinandersetzung der Apokalypse mit den Büchern Ezechiel, Daniel und Sacharja, aber im Grunde auch jede andere prophetische Schrift des Alten Testaments; doch auch anderes wie entscheidende Aspekte der Tora findet sich wieder.

12 Ich bin in meinen bisherigen Auslegungen des Texts immer davon ausgegangen und habe diesem Satz auch immer wieder besonderes Gewicht verliehen.

13 Ausführlicher Thomas Paulsen, *Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse*, in: Stefan Alkier, Thomas Hieke & Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität in der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen

im Grunde auch jede andere prophetische Schrift des Alten Testaments; doch auch anderes wie entscheidende Aspekte der Tora findet sich wieder.¹⁹ Die Frage, in welcher Form dem Autor der Apokalypse diese Texte vorgelegen haben, ist heute besonders schwierig zu beantworten: Die Textfunde aus Qumran haben uns gezeigt, dass die Schriften, die wir heute als Altes Testament kennen, noch im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in sehr verschiedenen Formen kursierten.²⁰ Der Autor der Johannesapokalypse dürfte also, soweit wir so etwas heute noch beurteilen können, ein Mensch gewesen sein, der die Schriften Israels in verschiedenen Formen intensiv studierte, ja in ihren Bildern und ihrem Denken lebte. Gleichzeitig dürfen wir ihn, auch wenn er sich, auf Patmos befindlich, vom Rest des Weltgeschehens abzugrenzen scheint (vgl. Apk 1,9), nicht als eine vom Rest der Welt abgeschiedene Person vorstellen. Sich auf die Texte der Schriften Israels alleine zu beschränken greift zu kurz: Der genauere Blick macht klar, dass die Apokalypse auch mit einer Vielzahl von Texten und Ideen der griechisch-römischen Welt spielt, ja dass es auch in hohem Maße sinnvoll ist, „Dinge“ in den Blick zu nehmen, um die Bilder der Apokalypse zu verstehen: von philosophischem Gedankengut bis hin zu griechisch-römischer Mythologie, von in den Städten der Asia allseits präsenten Darstellungen griechisch-römischer Gottheiten über Münzen bis hin zur Materialität von Büchern und Kulturen des Lesens.²¹

Damit bleibt eine letzte Vorentscheidung zu treffen: Ist die Johannesapokalypse als Text zu lesen, der auf konkrete historische Ereignisse der Zeit anspielt (und dessen Deutung letztlich darin aufgeht, diese Anspielungen zu dechiffrieren) oder handelt es sich um einen Mythos, also einen Text, der wenigstens in entscheidenden Aspekten seiner Grunder-

zählung allgemein menschliche Erfahrungen zu spiegeln sucht, ohne konkrete Bezüge zu den Umständen seiner Entstehungszeit herzustellen?²² Ich halte beide Zugänge in ihrem Extrem für unangemessen. Bereits die Sendschreiben an die Christusgruppen in Kleinasien (Apk 2–3) zeigen, dass der Text grundsätzlich nicht frei von Bezügen zu konkreten Ereignissen an konkreten

Orten verstanden werden kann. Doch bereits die Sendschreiben sind so chiffriert und gleichzeitig offen für Adressat:innen, die nicht in Ephesus, Smyrna, Philadelphia oder anderen angesprochenen Orten in Kleinasien des ersten oder frühen zweiten Jahrhunderts leben, dass wir die zweite Deutung nicht aus dem Blick nehmen dürfen: Auch wenn die Apokalypse nicht komplett als „Mythos“²³ zu deuten ist, spiegeln die Dinge, von denen sie erzählt, existenzielle Erfahrungen von Menschen aller Zeiten und deuten sie im Rahmen einer vom Christusereignis geprägten Perspektive auf Welt und Geschichte. Gerade darin liegt die bleibende Bedeutung und Faszination der Apokalypse, gerade deswegen aber kann sie auch gefährlich werden, wo sie distanzlos als Schablone zur Deutung konkreter geschichtlicher Konstellationen herangezogen und, damit verbunden, als Machtinstrument gegen angebliche Handlanger des Bösen eingesetzt wird.²⁴

Wo wir die Apokalypse aber in einer solchen Weise verstehen, ist es möglich, sie als einen auch heute noch theologisch höchst bedeutsamen Text zu lesen:

Die Textfunde aus Qumran haben uns gezeigt, dass die Schriften, die wir heute als Altes Testament kennen, noch im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in sehr verschiedenen Formen kursierten.

Alten Testaments in der Johannesoffenbarung, in: Stefan Alkier, Thomas Hieke und Tobias Nicklas, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Tübingen 2015, 271–290.

19 Hierzu z. B. Michael Sommer, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition* (WUNT II/387), Tübingen 2015.

20 Einen besonders spannenden Zugang bietet Garrick Allen, *The Book of Revelation and Early Jewish Textual Culture* (SNTSMS 168), Cambridge 2017.

21 Spannendes z. B. bei Martin Karrer, *Das Gottesbild der Offenbarung vor hellenistisch-frühkaiserzeitlichem Hintergrund*, in: Martin Stowasser (Hg.), *Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes* (WUNT II/397), Tübingen 2015, 53–81; Alkier und Paulsen, *Apokalypse*, 109–132; Thomas Paulsen, *Apollon, Babylon und die Insel der Seligen. Intertextuelle Beziehungen zwischen Werken nichtchristlicher griechischer Autoren und der Johannesapokalypse*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 23–40; Michael Sommer & Brenda Willmann, „... Geld allein macht auch nicht glücklich“: Ein Plädoyer für einen numismatischen Neuanfang in der Apokalypsenforschung, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 57–72 und Hans-Georg Gradl, *Buch und Offenbarung: Medien und Medialität in der Johannesoffenbarung* (HBS 75), Freiburg u. a. 2014. – Dass intermediale Beziehungen auch im Rahmen der Rezeptionsgeschichte der Apokalypse wichtig werden können, zeigen auf unterschiedlicher Ebene die spannenden Untersuchungen zur Apokalypse bei William Blake in Christopher Rowland, „By an Immediate Revelation“: *Studies in Apocalypticism, its Origins and Effects* (WUNT 473), Tübingen 2022, 631–739 sowie Stephanie Hallinger und Tobias Nicklas, *Von der Illustration zum Text: Ein intermediales Experiment mit der Bamberger Apokalypse*, in: Gäbel, Geigenfeind und Müller, *Textforschung*, 351–378.

22 Ein Extrem in die erstere Richtung bieten die Arbeiten von Thomas Witulski wie ders., *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian: Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221), Göttingen 2007; ders., *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand. Eine zeitgeschichtliche Interpretation* (WUNT II/337), Tübingen 2012 sowie ders., *Die vier ‚apokalyptischen‘ Reiter Apk 6,1–8: Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation* (BThSt 154), Neukirchen-Vluyn 2015. Häufig mit derartigen Zugängen verbunden sind Auslegungen, die die Apokalypse als eine antirömische Kampfschrift lesen. Hierzu vgl. die Debatte zwischen Manuel Vogel und Stefan Alkier in *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018) 75–107. – Der Klassiker für die Interpretation des Texts als Mythos ist Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen 31970 [1926]. Heute kommt diesem Zugang besonders nahe Jan Dochhorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apk 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268), Tübingen 2010. Für meinen eigenen Zugang siehe ausführlicher Tobias Nicklas, *Die Johannesapokalypse zwischen Sozialkritik, Geschichtsdeutung und ‚Mythos‘*, in: meinen *Studien zur Johannesapokalypse*, 234–54.

23 Mir ist bewusst, dass der Begriff „Mythos“ alleine schon vieldeutig und hochumstritten ist. Eine ausführlichere Diskussion aber ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich.

24 Einen besonderen Tiefpunkt macht die Auslegung der Apokalypse bei Autoren im Umfeld des Nationalsozialismus aus. Einen ersten Einblick bietet Tobias Nicklas, *Apokalypse und Antisemitismus: Die Offenbarung des Johannes bei Auslegern im Umfeld des Nationalsozialismus*, in: ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 376–397.



Aspekte des theologischen Profils der Apokalypse

Wollen wir die bisherigen Voraussetzungen akzeptieren, dann ist es möglich, den Verfasser der Apokalypse – wir dürfen ihn gerne als „Seher Johannes“ bezeichnen²⁵ – trotz der für uns fremdartigen Form seines Texts und trotz der von ihm gewählten ungewöhnlichen Sprache als einen Intellektuellen zu betrachten, der mit Hilfe der ihm zugänglichen Denktraditionen die Rolle des Propheten einnimmt, welcher in kühner Weise eine Analyse der ihm vorfindlichen Welt bietet.²⁶ Er scheint getrieben zu sein von einer Form der Theodizee-Frage, die er in den Mund derer legt, die als Gerechte und ihrem Gott Treue den Tod erfahren haben. Unter dem himmlischen Opferaltar schreien die „Seelen der Geschlachten“ zu Gott: „Wie lange, Machthaber, heiliger und wahrer, richtest du nicht und schaffst nicht Recht unserem Blut an denen, die auf der Erde wohnen!“ (Apk 6,10).²⁷ Die unmittelbare Antwort, sie sollen nur noch eine „kleine Zeit“ warten, ist letztendlich unbefriedigend: Selbst eine, aus der Perspektive des überzeitlichen Gottes kurze chronologische Zeit kann für das, was Menschen in ihrem Leben ertragen können, zu viel oder zu lang sein. Die Antwort des Texts ist nur dann akzeptabel, wenn die gesamte Apokalypse als Antwort auf diese Frage verstanden wird – eine Antwort aber, die ihren Leser:innen eine Vielzahl von Paradoxien zumutet, die zu akzeptieren sind:²⁸ Die Mächte des Bösen wüten, weil sie bereits besiegt sind und ihnen nur noch begrenzte Gelegenheit bleibt (Apk 12,12); Christus ist als geschlachtetes Böcklein siegreicher Löwe von Juda (Apk 5,5). Gott wird als unzugänglich Sitzender beschrieben (z. B. Apk 4,2–3), der kommt (z. B. Apk 1,8), als ein Schweigender, der – durch das Medium der Apokalypse – doch in die Zeit hineinspricht (z. B. Apk 1,1–3). Und der Sieg über die Mächte des Bösen ist blutig, doch bleibt unklar, wessen Blut dabei vergossen wird (z. B. Apk 19,13). Das Herabsteigen der himmlischen Stadt schließlich scheint in einer unkalkulierbaren Zukunft zu liegen, wird aber jetzt schon vergegenwärtigt. Die Einladung der Apokalypse besteht darin, auch in einer Zeit, die sich

Wir können den Verfasser trotz der für uns fremdartigen Form seines Texts und trotz der von ihm gewählten ungewöhnlichen Sprache als einen Intellektuellen betrachten, der mit Hilfe der ihm zugänglichen Denktraditionen die Rolle eines Propheten einnimmt.

dehnt, aus der Gegenwart dieser Stadt und der in ihr möglichen unmittelbaren Beziehung zu Gott und dem Böcklein (Apk 22,3–4) zu leben. Um zu verstehen, wie dies möglich ist, ist es nötig, zwei Begriffe von „Zeit“, die die Apokalypse verwendet, in den Blick zu nehmen.²⁹ Apk 6,11, die Antwort auf den Schrei der Geschlachten, spricht von einer „kleinen Zeit“, die noch zu warten sei, bis sich Gottes Gerechtigkeit durchsetzt. Die Apokalypse verwendet hier das griechische Wort *chronos*, das für eine gleichmäßig verlaufende Zeit steht, wie wir sie mit einer Uhr messen können. Dass diese „kleine“ chronologische Zeit aber bis zum Gericht Gottes noch mit einer kaum überschaubaren Zahl von Ereignissen gefüllt wird, spricht dagegen, dass es sich nur um wenige Jahre handeln kann: Nur aus himmlischer Perspektive kann sie als „klein“ verstanden werden. Wenn aber Apk 1,3 davon spricht, dass „die Zeit nahe ist“, verwendet sie im Griechischen einen anderen Begriff: das Wort *kairós*. Dieses aber steht nicht für eine chronologische, gleichmäßig verlaufende Zeit, sondern für den besonderen, günstigen Moment, der im wahrsten Sinne beim Schopf zu packen ist.³⁰ Im Rah-

men der Apokalypse ist an den „Augen-Blick“ zu denken, in dem Gottes Wirklichkeit auf unverhoffte und unbegreifliche Weise durchbricht und den Blick der Person, die davon getroffen wird, auf die Welt vollkommen verändern kann: diese Form unverfügbarer Präsenz deuten zu können, sich für sie zu sensibilisieren, sie wahrzunehmen und in ein größeres Bild von Welt und Zeit einzuordnen ist ein wohl entscheidendes Ziel der Apokalypse: Diese steht also nicht einfach für chronologische, sondern kairologische Naherwartung: Was jetzt, im besonderen „Augen-Blick“, hereinbricht, ist nichts anderes als das, was wir als „Ewigkeit“ zu beschreiben suchen.³¹

Schon wegen dieser besonderen Deutung von Welt und Zeit ist die Apokalypse ein wertvoller Teil des christlichen Kanons.³² Sie bietet einen Blick auf die Welt, der dazu herausfordert, Konstellationen des Bösen in aller Entschiedenheit entgegenzutreten und sich nicht auf faule Kompromisse einzulassen, sie ist sensibel für die Verletzlichkeit, Verführbarkeit und Gebrochenheit menschlichen Daseins; gleichzeitig traut sie Menschen alles zu. Sie bietet eine faszinierende, mutige hohe Christologie und entwickelt auch gegen philo-

25 Dies schließt nicht aus, dass die Apokalypse pseudepigraphisch sein könnte. Hierzu Jörg Frey, *Das Corpus Johanneum und die Apokalypse des Johannes: Die Johanneslegende, die Probleme der johanneischen Verfälscher und die Frage der Pseudonymität der Apokalypse*, in: Alkier, Hieke und Nicklas, *Poetik und Intertextualität*, 71–134.

26 Hierzu ausführlicher Tobias Nicklas, *Crazy Guy or Intellectual Leader? The Seer of Revelation and his Role for the Communities of Asia Minor*, in: ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 217–233.

27 Diese Passage wird auch zum Schlüssel der Auslegung von Klaus Wengst, *Wie lange noch? Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 2010.

28 Viele Aspekte des Folgenden finden sich auch in Tobias Nicklas, *Aspekte der Weltwahrnehmung in frühchristlichen Apokalypsen: Johannesapokalypse und Offenbarung des Petrus*, in: *Jahrestagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 2024* [noch unpublizierter Vortrag].

29 Hierzu auch Tobias Nicklas, *Zeit, die bleibt: Neutestamentliche Perspektiven jenseits von Giorgio Agamben*, in: ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 401–408.

30 Der griechische Gott Kairos wird tatsächlich gerne mit einem langen Schopf dargestellt.

31 Das Verhältnis solcher Augenblicke zum endgültigen Augen-Blick in das Antlitz Gottes deutet Apk 22,4 an. Hierzu auch die Gedanken in Tobias Nicklas, *Gott und Identität: Das Gottesbild der Johannesoffenbarung und ihre Identitätskonstruktion*, in: ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 76–91, hier 89–91.

32 Hierzu auch Tobias Nicklas, *The Apocalypse in the Framework of the Canon*, in: ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 63–75.

sophische Strömungen ihrer Zeit das Bild eines Gottes, der nicht allein „Sein“, sondern „Seiender“ und „Kommender“ ist und in dessen Antlitz zu blicken einst unmittelbar möglich wird.³³ Gleichzeitig ist sie ein gefährlicher, zutiefst misogyner Text (vgl. z. B. sein Umgang mit der Prophetin „Isebel“ in Apk 2,20–23), der Passagen mit höchstem antisemitischen Potenzial beinhaltet (vgl. z. B. Apk 2,9 und 3,9). Seine Gewalt- und Rachephantasien wirkten und wirken attraktiv auf Menschen, die sie verwendeten und verwenden, um

ihre eigenen Gewaltphantasien durchzusetzen. Die Aufgabe, solche Aspekte der Rezeptionsgeschichte des Texts nachzuzeichnen, ist bisher nur ansatzweise bearbeitet.³⁴ Gleichzeitig ist es gut, dass die faszinierende, großartige, aber auch gefährliche Apokalypse nur *eine Stimme* im biblischen Kanon darstellt und dass ihr andere Stimmen entgegenstehen, ja zum Teil widersprechen. Wichtig ist etwa, die in der Apokalypse fast vollständig fehlende Ethik der Liebe und des Blicks auch auf den Feind als Menschen, dem als Mensch zu begegnen ist, stärker zu betonen als dies in der Apokalypse der Fall ist. Doch nicht nur auf die Stimmen innerhalb des Kanons kommt es an, sondern auf die Stimmen verantwortungsvoller Leserinnen und Leser – unter ihnen Exeget:innen –, die sich bis heute der Aufgabe stellen, diesen Text in einer Weise sprechen zu lassen, dass er Leben ermöglicht und nicht zerstört. ■

33 Zur Theo-Logie der Johannesapokalypse z. B. die Arbeiten in Martin Stowasser (Hg.), *Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes* (WUNT II/397), Tübingen 2015 sowie viele der Beiträge bei Michael Sommer, Uta Poplutz und Christina Hoegen-Rohls (Hg.), *Die Johannesapokalypse: Geschichte – Theologie – Rezeption* (WUNT 508), Tübingen 2023; zur Anthropologie z. B. Tobias Nicklas, *Freiheit oder Prädestination? Mensch sein nach der Johannesapokalypse*, in ders., *Studien zur Johannesapokalypse*, 115–137; zur Christologie z. B. Konrad Huber, *Einer gleich einem Menschensohn! Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTAbhNF 51), Münster 2007 und Richard B. Hays, *Faithful Witness, Alpha and Omega: The Identity of Jesus in the Apocalypse of John*, in: ders. und Stefan Alkier (Hg.), *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*, Waco, Tx. 2012, 69–84.

34 Wichtiges findet sich, allerdings nur skizzenhaft, etwa bei Judith Kovacs und Christopher Rowland, *Revelation (Blackwell Bible Commentaries)*, Oxford u. a. 2004.