



Martin Karrer (Hg.)
Michael Labahn (Hg.)

Die Johannesoffenbarung
Ihr Text und ihre Auslegung
(Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 38)

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 496 S. €64,00
ISBN 978-3-374-02879-5

Heinz Giesen (2012)

Mit dem Stichwort „apokalyptisch“ verbindet man gemeinhin Krisen und Katastrophen. Eine solche Sichtweise kann sich nicht auf die Johannesoffenbarung berufen, deren Erforschung gerade in den letzten beiden Jahrzehnten große Fortschritte gemacht hat. Zu ihrem tieferen Verständnis verhelfen sowohl die Entdeckung neuer Quellen aus dem Umfeld der Offb als auch neue methodische Zugänge wie Analysen ihrer Rhetorik, ihrer Narrativität und ihrer Bildlichkeit. Wichtig sind auch Antworten auf hermeneutische Fragen, die vor allem die zuweilen gewaltsamen Szenen betreffen, worauf ihre Wirkungsgeschichte nachhaltig hinweist.

Auf dem Hintergrund der im Vergleich mit anderen neutestamentlichen Schriften vernachlässigten Untersuchung der Textüberlieferung liegt im vorliegenden Aufsatzband ein Schwerpunkt auf dem Text und seiner Geschichte (19-143). Dem schließen sich Aufsätze zur Auslegung der Offb (145-327), zu ihrer Wirkungsgeschichte und Hermeneutik (329-396) an. Abgeschlossen wird der Band mit einer Synopse der Offb in den großen Bibelkodizes (397-473). Die in ihrem wesentlichen Teil auf eine Tagung an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal am 26. und 27.11.2010 zurückgehenden Beiträge wurden durch weitere 2011 entstandene Aufsätze ergänzt.

Zu Beginn seiner „Beobachtungen zu den Handschriften der Apokalypse des Johannes“ (19-69) bietet Markus Lembke eine Bestandsaufnahme der insgesamt 307 griechischen Handschriften (7 Papyri, 12 Majuskeln, 288 Minuskeln), von denen gegenwärtig 287 zur Verfügung stehen. In 186 Handschriften befindet sich der Text der Offb ganz und in weiteren 30 Handschriften fast vollständig. Dazu kommen 54 Handschriften, in denen der Text in einem mittleren Ausmaß unvollständig, und weitere 20 Handschriften, in denen er fragmentarisch erhalten ist. Für die Offb gibt es keinen einheitlichen Mehrheitstext, die meisten Texte können jedoch den beiden großen Textformen, Koinetext und Andreastext, zugeordnet werden. Als Teststellen sind Texte auszusuchen, an denen die Gruppen sich unterscheiden. Zu ihrem Auffinden ist die Teststellenmethode geeigneter als die „Profile Method“, weil diese sich gezielt auf die Stellen konzentriert, an denen sich die Handschriftengruppen unterscheiden. Geeignete Teststellen können mit Hilfe des von H.C. Hoskier und J. Schmid gebotenen Materials ausgewählt werden. Wo sich die Beurteilung von Testgruppen bei Hoskier und Schmid unterscheidet oder gar widerspricht, sind genauere und klärende Untersuchungen notwendig. Zu diesem Zweck

führt L. 5 Prinzipien für die Auswahl der Teststellen an, um sie dann entsprechend zu untersuchen (Alexandrinischer Text vs. Mehrheitstext; Koinetext vs. Andreastext; Stamm P47 κ vs. Stamm AC; Familien innerhalb des Mehrheitstextes; Untergruppen innerhalb des Koinetexts; Untergruppen innerhalb des Andreastexts; sonstige Stellen).

Die Kollation der Handschriften und deren Auswertung muss sich auf grundlegende Hinweise beschränken, weil zurzeit „die Kollationen der Handschriften und die Entwicklung der Auswertungssoftware noch nicht abgeschlossen sind“ (54). Durch die neu entdeckten Handschriften 2582 2625 2794 wird die textkritisch sehr bedeutsame f. 1006 erheblich erweitert. Der Textcharakter der bedeutenden, ebenfalls neu entdeckten Handschrift 2846 aus dem 12. Jh., in der nur 9,7b-10,9a fehlt, ist im Bereich zwischen AC und f. 1006 anzusiedeln. Die von L. erzielten Ergebnisse werden abschließend durch zwei graphische Darstellungen illustriert. Ein Anhang bietet eine vollständige Liste der griechischen Apokalypsehandschriften.

Martin Heide stellt den gegenwärtigen Stand der Forschung der syrischen Johannes-Apokalypse dar (71-81). In der Forschung ist das Vorherrschen der LXX ein etabliertes Faktum. Wie Juan Hernández, Jr zeigt (83-98), gibt es in den unbestrittenen Anspielungen in der Offb wenig Anzeichen für Rezensionsaktivität in Richtung LXX oder hebräischen Text. Eine systematische Untersuchung aller Anspielungen könnte kritische Anhaltspunkte für die außerordentliche und komplexe Überlieferungsgeschichte der LXX und eine Neubewertung des rekonstruierten Texts der Offb bieten.

Der „Schriftrezeption in den großen Kodizes der Johannesoffenbarung“ geht Michael Labahn nach (99-130). Mit M. Karrer charakterisiert er die Art der Schriftrezeption in der Offb als „Einschmelzung“, durch die Johannes die Referenztexte zu seinem eigenen Text macht. Um von einer Anspielung sprechen zu können, sind wenigstens zwei signifikante Worte (Schlüsselbegriffe) in den Ursprungstexten notwendig. Eine analoge grammatikalische Struktur sowie mögliche mehrfache Verwendungen einzelner Referenztexte u.a. erhöhen die Plausibilität für das Vorliegen einer Anspielung. Die textlichen Besonderheiten antiker Handschriften können u.a. durch Schreibversehen, aktuelle Eigenarten ihrer Abschreiber und Redaktionsarbeit entstehen. Auf diesem Hintergrund fragt L. danach, wie die eigenständige Schriftrezeption in den großen Bibelhandschriften des 4. und 5. Jh.s – Sinaiticus, Alexandrinus und Codex Ephraemi (rescriptus) – überliefert ist.

Dabei zeigt sich: Im Kernbereich der Schriftrezeption gibt es an zahlreichen Stellen keine textkritischen Varianten zwischen den großen Kodizes. Einflüsse von Referenztexten auf Rezeptionstexte und mögliche Paralleleinflüsse sind nur erkennbar, wenn im Kernbereich der Rezeption Unterschiede zum alttestamentlichen Referenztext vorhanden sind. Die meisten Varianten haben keinen erkennbaren Bezug zu einem Referenztext. Weil die Schreiber den Text wörtlich abzuschreiben bemüht waren, haben sie keine Spuren ihrer Kenntnis der Rezeptionstexte hinterlassen.

Daniele Tripaldi fragt nach der Textvorlage des Sacharja-Zitats in Offb 1,7 (131-139). Wie schon Hieronymus (Briefe 57,7,5) beobachtet hat, hat Johannes nicht den LXX-Text von Sach 12,10 („Sie werden deshalb auf mich blicken, dass sie getanzt haben.“), sondern dessen hebräischen Text („Sie werden ihn sehen, den sie durchbohrt haben.“) übernommen. Nach Durchsicht von Paralleltexten und bisheriger Lösungsversuche urteilt T., dass Kyrill den Text der gemeinsamen griechischen Vorlage überliefert hat. Voreilige Schlüsse auf eine unmittelbare Abhängigkeit vom hebräischen bzw. griechischen Text verbieten sich jedoch. Hier können nur Wahrscheinlichkeitsurteile erreicht werden.

Stefan Alkier sieht in der Offb „ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“ (147-171). Sein Eindruck, dass die Offb ein wohlorganisierter Text ist, beruht auf einer

Makrostruktur, die mittels der „generativen Poetik“ „als Transformation einer Mangelsituation (lack) hin zu einer mangelfreien Situation (lack liquidated) beschrieben werden kann“ (149). Entsprechend bietet er zunächst eine Gliederung der Offb in fünf Teile aus der Perspektive generativer Poetik. Die Instruktionen für Leser aller Zeiten (Offb 1,1-3) und die Leseanweisungen für die expliziten Leser (1,4-8) charakterisieren die Offb als eine prophetische Schrift, deren Inhalt auf Gott zurückgeht und deshalb höchste Autorität beansprucht. Obgleich zunächst an konkrete Gemeinden gerichtet, wendet sie sich an eine entgrenzte Hörschaft. Ihr pragmatisches Ziel ist die Bewahrung des Zeugnisses Jesu gerade auch in Zeiten der Bedrängnis. Offb 1,9-3,22 stellen den Mangelzustand dar, 4-20 sprechen von den Handlungen, die den Mangel beseitigen und 21,1-22,5 beschreiben das mangelfreie neue Leben. Dem folgen weitere sich an 1,1-8 anknüpfende Leserinstruktionen, die mit einem brieflichen Gnadenzuspruch enden (22,6-21). Die von A. gebotene Gliederung ist nachvollziehbar. Es wird u.a. deutlich, dass es der Offb nicht um Rache und Zerstörung geht, sondern um Trost und aktives Zeugnisgeben. Die Offb ist keine antiimperialistische Kampfschrift, sondern eine Schrift, die sich gegen jede Machtausübung wendet, die gegen Gottes Gerechtigkeit und die Solidarität seiner Geschöpfe verstößt.

In meinem eigenen Beitrag zum Christustitel „Lamm“ und seinem religionsgeschichtlichen Hintergrund setze ich mich zunächst vor allem mit der neuerdings vertretenen Hypothese auseinander, das Tamidopfer sei für den Titel prägend, und plädiere für das Paschalamm als Hintergrund (173-196). Dabei gewichte ich besonders den weithin bestrittenen apotropäischen Charakter des Blutes des Lammes, der sich bei allen 28 Vorkommen nachweisen lässt.

Michael Bachmann zeigt am Beispiel von Offb 17,5 und 6,1f. das Positive in der Offb auf (197-221). Für die Deutung von Offb 17,5 ist seine überzeugende textkritische Entscheidung für die Lesart Mutter der Hurer anstelle von Mutter der Huren wichtig. Dafür sprechen der Sprachgebrauch der Offb (21,8; 22,15) und der engere Kontext, wonach die Könige der Erde mit der Hure Babylon/Rom Unzucht getrieben haben (17,1f.). Damit wird ein in der bisherigen Deutung negatives Frauenbild korrigiert. Beim ersten apokalyptischen Reiter gibt es ohnedies die Alternative einer positiven Deutung. Nach der fast einmütigen hellen Deutung dieser Gestalt über Jahrhunderte hinweg herrschte seit Luthers Apokalypse-Vorrede in seinem Neuen Testament von 1530 im Protestantismus, im 20. Jh. tendenziell auch in der katholischen Exegese, der dunkle Ansatz. Das änderte sich in den 80er Jahren des letzten Jh.s., als Exegeten die hellere Interpretation (wieder) entdeckten. Hierfür sprechen u.a. die weiße Farbe des Pferdes, der Kranz und das intransitiv gebrauchte Verb „siegen“ sowie die Struktur des Abschnitts. Bevor Martin Karrer in seinem Beitrag „Apoll und die apokalyptischen Reiter“ (223-251) Apoll mit dem ersten apokalyptischen Reiter in Verbindung bringt, macht er mit dessen herausragender Stellung in der Götterwelt vertraut. Seinen in der 4. Ekloge Vergils besungenen Ruhm verdankt er der Verschmelzung mit dem astralen Gott Helios-Sol. Die ersten Christen erlebten ihn u.a. als jemanden, der Orakel gewährte, und als Licht und Kraft zum Frieden, der die Bändigung von wilden Tieren einschloss. Man erfuhr ihn aber auch als jemanden, der mit seinen Waffen drohte. Nach K. wendet sich die Offb gegen die Verehrung des Apolls u.a. dadurch, dass sie seinen Lorbeer und seine beliebtesten Namen verschweigt und seinen Namen nie korrekt wiedergibt. Zum Schweigen komme der Kontrast. So verstumme auf Erden die Kithara, das schöne Musikinstrument Apolls, zur Verehrung der nichtigen Götter (18,22), während die Kithara der Ältesten im Umfeld des einen Gottes erklingt. Religionsgeschichtlich sei die Übertragung des Lichts der Sonne „in die Umgebung und Vergegenwärtigung des einen Gottes“ noch interessanter.

So leuchtet der Menschensohnähnliche in 1,16 wie „der Helios“. Das Gegenüber zu Thanatos und Hades lasse ein bewusstes Spiel mit dem Namen des Sonnengottes erkennen. Christus trägt den Glanz des Helios-Sol und entmachtet wie Apoll die katachthonischen Götter. Er verweise durch die Helios-Assoziation in Kap. 1 auf den einen Gott.

Wenn Apoll sein Licht an die Umgebung des einen Gottes und Christus verliert, tritt seine schaudererregende Seite in den Vordergrund. Der helle Gott der Völker wird in Offb 9,1-12 zum Boten des Abgrunds. Seine Bezeichnung „Verderber“ (Offb 9,11) ist auch in der Antike verständlich. Denn die Volksetymologie leitet den Namen Apollon vom Verb „verderben“ ab. Die Völker bitten ihn, seine Macht über die wilden Tiere für die Menschen einzusetzen. Doch die Heuschrecken verhalten sich boshafter als früher in Athen. Sie haben Zähne wie Löwen und sind kampfbereit wie zur Schlacht gerüstete Pferde (Offb 9,7-9).

Das in Offb 6,1-7 nicht erwähnte Motiv der wilden Tiere (V. 8) legt nach K. nahe, dass auch hier Apoll eine Rolle spielt, zumal sich die Szene einerseits an alttestamentliche Texte anlehne und sich andererseits von ihnen entferne. So spricht Sacharja nicht vom Hunger und von wilden Tieren. Die Offb verdichte zudem die Wagen- und Pferdeszenen zu im Hellenismus begegnenden himmlischen Reiter-Helfern. In der Offb verschmelzen Gottes weltweites Wirken aus Sacharja, sein Gericht über die Sünder und seine Eingreifen gegen die Völker. Auf dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Aktualisierungen zeichnet sich ein Gegenbild zur goldenen Zeit Apolls ab. Der erste Reiter weist auf die Gefahr seitens der Parther hin. Wie Krieg und Hunger bringen die wilden Tiere (V. 8) den Tod. Stillschweigend lässt die Offb wissen, dass sich Rom zu Unrecht auf Apoll verlässt. Doch in der Offb schließen Reiter und Plagen die Hoffnung auf die goldene Zeit nicht aus: So ist nach V. 8 nur ein Viertel der Erde getötet.

Der erste Reiter ist nach K. über den allgemein apollinischen Hintergrund der Szene hinaus als Apoll stilisiert. Während dessen römische Verehrer goldene Zeiten erwarten, mache ihn der eine Gott zum Boten des Todes. Auch die anderen Reiter stehen mit griechisch-römischen Göttern in Verbindung. Der zweite Reiter konterkariere die überhöhte Vorliebe Roms für Mars. Die Waage des dritten Reiters sei Symbol „der göttlich personifizierten ausgleichenden Gerechtigkeit der Herrscher“ (241), die der Seher scheitern sieht. Der Hades, der Herrscher über die Unterwelt, begleitet den vierten Reiter. Gegen die Deutung des ersten Reiters als Todesbringer spricht, wie K. gegen sich selbst einwendet, dass er bereits gesiegt und den Siegeskranz empfangen hat und keinen Schaden zufügt. Der Reiter repräsentiert das Wirken des einen Gottes; er fordert die Anerkennung für den Gott Israels. Obgleich er den himmlischen Sieg dokumentiert, ist er nicht notwendig mit Christus zu identifizieren. Diese Interpretationslinie lasse sich allerdings zu den Beobachtungen zum apollinischen Hintergrund in Beziehung setzen. Der siegreiche Reiter, der den einen Gott vor der Welt repräsentiert, ist als Triumphator Gegenbild Apolls. Dieser Kontrast wäre noch schärfer, würde man den Bogen auf den Regenbogen als Bundeszeichen deuten. Die Erde ist gleichwohl vom Unheil bedroht, wie die übrigen Reiter bezeugen.

Eine neue Deutung bietet K. auch für den vierten Reiter, in dem er Apoll als den Unsterblichen sieht. Denn der gewichtige Codex Alexandrinus bezeugt eine nach K. zu bevorzugende Lesart, die den vierten Reiter nicht mit dem Tod, sondern mit dem Unsterblichen, der klassischen Bezeichnung der olympischen Götter in der Antike, identifiziert. Eine spätere Änderung von Unsterblicher zu Tod lasse sich leicht von Offb 1,18 her erklären, da dort der Tod neben dem Hades erscheint. M.E. ist jedoch zu berücksichtigen, dass der Tod und der Hades nochmals gemeinsam auftreten, um die

Toten aus ihrem Bereich dem Gericht auszuliefern, um danach in den Feuersee geworfen zu werden (20,13-14). Nach K. ist auch Apoll, der Unsterbliche, „Gott des Todes, näherhin vor allem des Todes durch die Tiere, die er nach dem Wunsch der Völker eigentlich apotropäisch abwehren soll“ (248).

Bei ihrer Auslegung von Offb 14,14-20 (253-274) geht Rita Müller-Fieberg zunächst auf die außergewöhnlich dichte Erntemetaphorik ein. Ein Blick auf intertextuelle Bezüge – alttestamentliche Propheten und neutestamentliche Eschatologisierungstendenzen – macht klar, dass Johannes die Erntemetaphorik gezielt auf das eschatologische Gericht anwendet. Damit reiht er sich in die alttestamentliche apokalyptisch-prophetische Tradition ein, in der das Bildfeld Saat – Wachstum – Ernte fast durchgehend eine negative Gerichtsmetapher ist. Nicht wenige Exegeten deuten die Weinernte (V. 14-17) dagegen auf die Sammlung der Erwählten. Demgegenüber vertritt M.-F. zu Recht, dass auch hier das Gericht nur einen negativen Ausgang kennt, wofür u.a. die Verwendung der Sichel und der intratextuelle Bezug zur Parusieszene in Offb 19,11-21 sprechen, die als endzeitlicher Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte gezeichnet ist. Diese Deutung wird durch die Pragmatik des Textes bestätigt, insofern er den Christen signalisiert, dass Gott selbst das Ende der Herrschaft ihrer Bedränger zur rechten Zeit herbeiführen wird.

Nach Thomas Witulskis Analyse der „argumentative(n) Struktur von Offb 11,3-13“ (275-309) sind die beiden namenlosen Zeugen nach Ausweis des bestimmten Artikels bekannte eschatologische Größen. Gegen die Deutung der meisten Interpreten, die die beiden Zeugen von Gott oder Christus beauftragt sehen, wendet er u.a. ein, dass die Art der Formulierung in V. 4.8 „eine Identität des ‘ich’ als des Subjekts des Satzes Offb 1,13a, zugleich des Sprechenden innerhalb der Perikope Offb 11,3-10, und des Auftraggebers der beiden Zeugen sowohl mit dem Offb 11,4 genannten ‘Herrn der Erde’ als auch mit dem Offb 11,8 angesprochenen Christus im Grunde“ ausschliesse (277). Dadurch, dass der Seher anscheinend den Engel (Offb 10,9.10) oder die unbekanntem Sprechenden (10,11 bzw. 11,1) zum Auftraggeber mache, signalisiere er, dass er deren Zeugendienst geringer einschätze als seinen eigenen. In ihrer prophetischen Tätigkeit (vgl. auch V. 10) verkünden sie den Bewohnern Jerusalems und damit speziell Juden „das bevorstehende Ende der bestehenden politischen, sozialen und gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. die unmittelbar bevorstehende Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes“ (287).

Nach W. stellt Johannes die beiden Zeugen, die als vor dem „Herrn der Erde“ stehende Ölbäume und Leuchter charakterisiert sind (11,4), im Rückgriff auf Sach 4 „in einen Zusammenhang mit den beiden das Volk Israel insgesamt repräsentierenden Führungsämtern, dem politischen sowohl als auch dem priesterlichen“ (293). Sie seien mit besonderen Fähigkeiten ausgerüstet und wenigstens eine Zeitlang militärisch extrem erfolgreich, würden schließlich aber von dem aus dem Abgrund aufsteigenden Tier, dem Repräsentanten des römischen Reiches, besiegt werden. Ihre Kennzeichnung als prophetische Kämpfer, die ihren Angreifern den physischen Tod bringen, ist indes anfechtbar. Denn das Feuer, das sie gegen diese einsetzen (V.5), kommt wie das scharfe Schwert des Parusiechristus (19,15; vgl. 1,16; 2,12) aus ihrem Mund. Sie töten offenkundig durch ihre Botschaft, deren Inhalt freilich nicht explizit gemacht wird. Die Deutung auf führende Repräsentanten des Volkes Israel, die „in einer deutlichen Spannung zu der sonst in der Offb zu beobachtenden politischen und militärischen Machtlosigkeit der Christen“ steht (299), wird so in keiner Weise bestätigt. Nach ihrer Tötung bleiben die Leichname der beiden Zeugen auf der Jerusalemer (Haupt-)Straße liegen. Um an seiner Deutung der beiden Zeugen mit den politischen und priesterlichen Führungsämtern in Israel festhalten zu können, entscheidet sich W. gegen die allgemein

bevorzugte Lesart „ihr Herr“ für die in p47 und κ in seiner ursprünglichen Fassung bezeugte Lesart, die das Personalpronomen auslöst. Die Reaktion der Menschen aus allen Völkern in Jerusalem und der Bewohner der Erde besteht in der Freude darüber, dass die von den Zeugen verursachten Qualen beendet sind. V. 11-13 schildern die Auferweckung und die Himmelfahrt der beiden Zeugen. Angesichts der furchtbaren Begleitereignisse der Himmelfahrt gerieten die übrigen in Furcht und gaben Gott die Ehre, was W. mit anderen als Bekehrung deutet. Die von W. vorgelegte Gesamtsicht kann schwerlich überzeugen, zumal sie nicht deutlich macht, welche Bedeutung die Botschaft der beiden Zeugen an Juden für die Christen haben soll.

Wie Marco Frenschkowski zeigt, ist der in der Offb erkennbare geographische Horizont auf dem Hintergrund der Erweiterungen des geographischen Raumes im 1. Jh. n.Chr. zu verstehen (311-327). Für die frühchristliche Zeit ist die Völkertafel in Gen 10 und die des Josephus (Ant I 120-139), deren Horizont von Spanien bis Indien reicht, bedeutsam. Da die Vision der Offb alle Zeiten und Räume umfasst, überrascht es nicht, dass in der Liste der römischen Luxusgüter die aus Indien importierte Seide nicht fehlt (Offb 18,12). Die Kritik in Offb 18 richtet sich nicht nur gegen Luxusgüter, sondern vor allem gegen die Gewinnsucht. Es fällt auf, dass der Seher die Waren aus einer fernen Welt zwar kennt, an ihrer Herkunft dagegen offensichtlich nicht interessiert ist. Die Offb „lebt aus einer Symbolwelt, in der das Imperium, überhaupt jeder menschliche Machtapparat kritisierbar geworden waren“ (327).

Die folgenden drei Beiträge gehen auf die Wirkungsgeschichte und auf hermeneutische Fragen ein (III). Martin Meiser zeichnet anhand von Beispielen „Gewaltphantasien der Johannesoffenbarung in altkirchlicher Auslegung“ nach (331-345). Dabei schlussfolgert er, dass harte Auseinandersetzungen zwischen Nichtchristen und Christen, aber auch zwischen den einzelnen christlichen Lagern sich am besten auf der Grundlage der Überzeugung erklären lassen, dass das Gemeinwohl von der Verehrung der richtigen Gottheit abhängt.

Wie stark die Exegese von Ideologien beeinflusst sein kann, beweisen antisemitische Stellungnahmen zur Offb im Umfeld des Nationalsozialismus, wie Tobias Nicklas zeigt (347-370). Hier ist vor allem auf W. Grundmann, den Leiter des Eisenacher Instituts zur „Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche Christentum“ zu nennen, der der Offb ablehnend gegenüberstand. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Grundmanns negative Darstellungen „spätjüdischer Apokalyptik“ geradezu Gemeingut in der Forschung der damaligen Zeit wurde, so z.B. bei E. Fascher, G. Kittel, dem Lehrer W. Grundmanns, und H. Preisker. Neben einer Abwertung der Offb gab es die Tendenz, sie dadurch zu verteidigen, dass man sie möglichst weit von den Juden ihrer Zeit distanzierte. Führender Vertreter war hier C. Schneider. Dieser exegetische Trend ist bis weit nach der Mitte des 20. Jh.s auch bei Exegeten zu beobachten, bei denen nicht immer eine Verbindung zu einer entsprechenden ideologischen Einstellung nachzuweisen ist (z.B. W. Michaelis; A. Wikenhauser). Weitere Autoren fallen dadurch auf, dass sie Texte mit antijüdischem Potenzial unkritisch übernehmen oder gar verstärken (z.B. J. Behm; E. Hirsch). Erst Karlheinz Müller hat durch seine Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (1978/1991) den Antijudaismus wenigstens in wissenschaftlichen Kreisen weitgehend überwunden.

In seinem Beitrag „Empathie, Selbstpsychologie und biblischer Text“ stellt Heribert Wahl einen psychoanalytisch-hermeneutischen Zugang zur Offb vor (371-396). Nachdem er das Ungenügen tiefenpsychologischer Zugänge aufgezeigt hat, die vor allem dazu dienen, zentrale psychoanalytische Konzepte zu illustrieren und zu bestätigen, macht er mit seinem eigenen Ansatz vertraut, nämlich der „psychoanalytischen Selbstpsychologie als

Text und Kulturanalyse“ mit ihren drei Ebenen („Entdeckungsort des selbstobjektalen Beziehungstypus“; Entstehungsort in der Mutter-Kind-Beziehung“; „empathisches Verstehen als reziproke Entwicklungsaufgabe“). Dem psychoanalytischen Verstehenszugang geht es „um die Aushandlungs- und Verständnisprozesse zwischen den beiden beteiligten Partnern Text/Rezipient“ (382). Nach Darlegung der Vorteile seines Ansatzes für die Auslegung biblischer Texte, geht W. auf die Chancen und Grenzen seines interaktionskritischen Auslegungsmodells ein (387-390), bei dem die Pragmatik „in Gestalt der aktuellen Begegnung mit dem Text“ (388) den Akzent trägt. Der Text begegnet wie eine fiktive, eigenständige Person. Der Interpret „muss sich theoretisch-methodisch der Eigenart seines Textes anpassen“ (389). Wenn es nicht zur willkürlichen Exegese kommen soll, „die den Text unkritisch-subjektiv zur Selbstbestätigung benutzt“, muss jedoch die subjektive Grundeinstellung auch im Umgang mit dem Text reflektiert werden (391). Gegenüber allen anderen Auslegungsweisen zielt der psychoanalytische Zugang methodisch auf das phänomenal Hintergründige im Text. Der unmittelbare und durch Textbeschreibung mittelbar zugängliche Vordergrund wird zur Hintergrundfolie. Eine so gewonnene Bedeutung bewährt sich in der Stimmigkeit der Interpretation mit dem Text. Der Text erkennt sich selbst darin wieder. Der Ausleger versteht den Text nun genauer, existentiell bedeutsamer und sich selbst besser als zuvor. W. bietet abschließend eine „Kurzform für die praktische Umsetzung“ in drei Schritten: Die Funktion des Texts als empathisches „Selbstobjekt“, der Text in seiner Rolle des Selbst und „von der Deutung des Textes zur Deutung durch den Text“ (393-395). In Teil IV des Tagungsbandes werden die Texte des Codex Sinaiticus, Alexandrinus und Ephraemi Rescriptus synoptisch in deutscher Übersetzung mit Anmerkungen zugänglich gemacht. Martin Karrer macht mit der Bedeutung dieser wichtigen Codices aus dem 4./5. Jh. vertraut und weist zugleich auf Unterschiede hin, die vor allem zwischen dem Sinaiticus und Alexandrinus bestehen. Die Quellenlage wird es erforderlich machen, dass eine „Editio critica maior“ den jetzigen Nestle-Text an vielen Stellen verbessern muss, wobei allerdings noch offen ist, wie die Bearbeiter sich im Einzelnen entscheiden.

Zitierweise: Heinz Giesen. Rezension zu: *Martin Karrer u.a. (Hg.): Die Johannesoffenbarung. Leipzig 2012* in: bbs 10.2012
<http://www.biblische-buecherschau.de/2012/Karrer_Offenbarung.pdf>.