

Ein optisches Instrument in der Hand der Leser

Wirkungsgeschichte und Auslegung der Johannesoffenbarung

I. Sich selbst liest, wer liest

„Der Schriftsteller gebraucht nur ganz unaufrichtig in der Sprache der Vorreden und der Widmungen gewohnheitsmäßig die Wendung: ›Mein lieber Leser‹. In Wirklichkeit ist jeder Leser, wenn er liest, ein Leser nur seiner selbst.“ So sinnt Marcel, der Ich-Erzähler von Marcel Prousts Romanreihe „A la recherche du temps perdu“ zum Abschluss der Romanreihe in der Bibliothek des Prinzen von Guermantes nach.¹ In der Bibliothek, einem Raum des Lesens, begreift er:

Auch wenn ein Buch eine Widmung – in der Apk müssten wir aufgrund 1,4 sagen: eine Adresse – enthält, ist Skepsis angebracht. Weder ist der Autor ganz offen; er sucht mit seinem Text nicht eigentlich den fremden Leser.² Noch begibt sich der Leser vorbehaltlos in die fremde Widmung und Adresse; er interessiert sich in seinem Alltag nicht für den Autor, sondern liest über die Zeichen eines literarischen Werkes sich selbst.

Lange vor den Theorien der Rezeptionsästhetik artikuliert Proust hier die Ambivalenz des Autors und die Relevanz des Lesens in der Herstellung von Textwirklichkeiten. Sein Gespür für die Rolle sprachlicher Zeichen in Kommunikations- und Erkenntnisvorgängen legt eine Grundlage der Moderne. Zugleich beschränken sich seine Beobachtungen nicht auf moderne Texte. Sie lassen sich, was die Leserseite angeht, unbeschadet aller geschichtlichen Divergenzen ebenso an der Lektüre alter Werke, in unserem Fall der Apk erproben.

Hart trifft der geschichtliche Abstand aber die Autorseite. Prousts *mémoire involontaire*, zeichentheoretische Sprachauffassung und Psychologie sind ohne die Wissenschaftsentwicklungen um 1900 nicht denkbar.³ Der Schriftsteller seines

¹ M. Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. X. Die wiedergefundene Zeit, dt. v. E. Rechel-Mertens, Frankfurt a.M. 1979 (nach 1957), 3996; Hervorhebungen Karrer.

² Sondern verfolgt eigene Intentionen; Proust sucht so durch das Kunstwerk als „das einzige Mittel [...], die verlorene Zeit wiederzufinden“, die ihm entgleitende Zeit (Die wiedergefundene Zeit, 3980).

³ Bei der Rede vom Zeichen die Zeitgenossenschaft (nicht linguistische Nähe) zu F. de Saussure und zur frühen Semiotik (obwohl C.S. Peirce in Europa noch unbekannt war), bei der Betonung des Unbewussten die entstehende Tiefenpsychologie.

Verständnisses bringt die unbewussten Zeichen der Erinnerung in Gestalt.⁴ Die Apk bemüht stattdessen Enthüllungen und einen Auftrag, die dem Autor von außen zukommen (ab 1,1–2.10⁵). Dessen Auftrag, Werk und Name (er nennt sich Johannes, von Gott Begnadeter) transzendieren ihn. Selbst die für Proust wesentliche Erinnerung tritt über eine vormoderne, transzendente Perspektive in den Text ein: *Gott* erinnert sich der Untaten „Babylons“, lesen wir 18,5.⁶

Den Autor der Apk trennt mithin eine Kluft vom Anliegen Prousts und der Moderne, Zeit durch Beschreibung zu finden und als gefundene Zeit zu durchdringen. Was war und was ist, bringt er in sein Werk ein, damit es vergehe, bis auch die Zeit als solche (personifiziert: Chronos) nicht mehr sein wird (1,19; 10,6 usw.). Dieses differente Zeitverständnis macht eine historische Exegese unabdingbar, soll der Apk als antikem Werk Gerechtigkeit widerfahren. Doch stellen wir letzteres zurück und konzentrieren uns hier auf die auch die Exegese betreffenden Lesedimensionen.

Was bedeutet die Beteiligung der Leserinnen und Leser für die Interpretation der Apk? Wie wirkt sie sich – das sei angesichts der Zusammenarbeit mit dem Jubilar, Otto Böcher, beim Evangelisch-Katholischen Kommentar gefragt – auf ihre Kommentierung aus? Prousts These müssen wir dazu nach den Diskussionen zwischen der jüngeren Rezeptionsästhetik und dem Strukturalismus und unter Berücksichtigung der Differenz von wissenschaftlicher und unmittelbarer Lektüre in zwei Sätze aktualisieren:

– Leserinnen und Leser kooperieren mit dem Text. Im Lesen verschwindet die historische und persönliche Distanz, erschließt sich der Text und tritt vom Papier ins Leben. Die Apk wurde und wird insofern rezipiert, weil sie interessiert, fesselt, manchmal fasziniert.⁷ Die Lektüre schafft ihren Text unbeschadet seiner Selbstbehauptung⁸ erst eigentlich.

– Die Sonderlektüre der Wissenschaft setzt sich davon ab, weil sie den Text als ein dem Belieben der Leserin und des Lesers zu entziehendes

⁴ Das Werk präexistiert insofern gleichsam *im* Autor, bevor es ins Licht der fremden Lektüre tritt; vgl. Proust, *Die wiedergefundene Zeit*, bes. 3952–54.

⁵ Zur Himmelsstimme 1,10 vgl. bes. J.H. Charlesworth, *The Jewish Roots of Christology: the Discovery of the Hypostatic Voice*, SJTh 39 (1986) 19–41.

⁶ Die Hintergründe dessen, bes. das Gedenken Gottes in Israels Schriften, daneben aber auch das Gedenken in griechischen Gebeten und Motiväußerungen, brauchen wir hier nicht zu verfolgen; dazu vgl. D.E. Aune, *Revelation 6–16* (WBC 52B), Nashville 1998, 901; H.S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: ders., *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 1–64, hier 59f.

⁷ Lediglich „die Lust (und in besonderen Fällen die Wollust)“ der Leser und Leserinnen am Text, in der U. Eco Skizze über das Spiel zwischen Literatur und Rezeption gipfelt (U. Eco, *Lector in fabula*. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1990, 5), verwehrt uns die Apk durch die erschreckenden Seiten ihrer Bilder weithin.

⁸ Für die Strategien des Autors sorgen, denen Eco, *Lector in fabula* besondere Aufmerksamkeit widmet.

Werk versteht, das der Analyse feste Vorgaben macht.⁹ Trotzdem bleibt auch sie dem Spiel der unbewussten Selbstlektüren ausgesetzt. Denn sie ist selber ein Bestandteil der Herstellung von Textwirklichkeit.

II. Komplikationen eines alten Textes

Fragen wir umgehend nach: Müssen wir unsere Doppelthese für historische, in zurückliegenden Epochen entstandene Werke wie die Apk nicht von vornherein modifizieren? Immerhin haben sich Lesegeohnheiten und Textübermittlungen wesentlich geändert. So könnten dort der Abstand und damit eine distanzierte Lektüre überwiegen. Es bedarf besonderer, wenn man so will, listiger¹⁰ Einflüsse der Rezeption, um das zu überwinden.

1. Änderungen des Lesevorgangs

Das Leserverständnis seit Proust setzt die heute fast selbstverständliche leise Lektüre von Texten voraus. Auf diese Weise erst blendet nämlich jede Leserin / jeder Leser andere Leserinnen / Leser und die Außenwelt aus und lässt den Text für sich einzeln entstehen. Die Antike bevorzugte anders das laute Lesen. Menschen hörten einen Text normalerweise durch Vorleser und in Gruppen. Deshalb vollzogen sie Lese-Erkenntnisse in einem Austausch miteinander.¹¹ Das behinderte die Individualisierung von Text-Konstitutionen grundlegend.

Die Apk exponiert eine solch gemeinschaftsbezogene Lese- und Hörhaltung. Sie hebt den Vorleser hervor und nennt ihn (mit der üblichen antiken Begrifflichkeit) *ὁ ἀναγινώσκων*, denjenigen, der die Erkenntnis (das *γινώσκειν*) des Textes „hinauf“ (*ἀνά*), vor die Ohren einer Gruppe hebt (1,3). Nicht das individuelle Senken des Kopfes über die Seiten der Schrift, nicht der individuelle Blick auf eine Computerausgabe und nicht das persönliche Nachdenken, nein, das gemeinsame Hören erschließt den Text. Die Leseführung im Fortgang der Apk präzisiert das

⁹ Als die pragmatische Dimension der Textlektüre bewusst wurde (u.a. durch U. Eco, *Das offene Kunstwerk* [ital. 1962], Frankfurt a.M. 1973), brachten nicht nur Vertreter einer herkömmlichen autororientierten Textanalyse diesen Einwand vor. Besonders scharf widersprach der Strukturalist Claude Lévi-Strauss offenen Lektürevorgängen, durch die wir – wie er sagte – statt präziser Text-Eigenschaften „alles das hätten finden können, was die nachfolgenden Epochen diesem Kunstwerk zugeschrieben hätten“: P. Caruso (Hg.), *Conversazioni con Lévi-Strauss*, Foucault e Lacan, Mailand 1969, 81f, zit. nach Eco, *Lector in fabula*, 6.

¹⁰ Eines Gegenstücks zu den seit Eco, *Lector in fabula* gerne untersuchten Listen des Autors.

¹¹ Nachweise und Literatur bei D.E. Aune, *Revelation 1–5* (WBC 52A), Nashville 1997, 20f.

noch. Der ihr gemäße Ort des Hörens wäre den Anspielungen in 3,20 und 22,17.20 nach die Versammlung der Gemeinde, vor deren Tür der Herr steht und in die er kommt.¹² Was bedeutet das für die Rezeptionstheorie?

Stellen wir in der Antwort hinten, dass auch das laute Vorlesen der Antike eine persönliche Selektion der Wahrnehmung gestattete. Ein klassisches Beispiel dessen bietet im Kreis der antiken Orakel – und damit religionsgeschichtlich für die Apk bedeutsam – Herodot I 48. Kroisos ließ, erfahren wir, viele Sprüche (*χρησμοί*) schriftlich einholen. Nach ihrer Beibringung öffnete und „hörte er“ (*ἤκουσε*) sie, vorgelesen in einem größeren Kreis. Bis auf die von Delphi aber „ließ er keine“ Niederschrift „an sich herankommen“ (*οὐδὲν προσιέτό μιν*); denn nur ein Text, der sein eigenes Tun¹³ kenne und einbeziehe (wie der von Delphi), verdiene Wahrnehmung. Der Kreis um Kroisos vermochte somit in die Herstellung der Textwirklichkeit durch den Einzelnen (Kroisos) nicht ausschlaggebend einzugreifen. Fast programmatisch realisiert sich das Prinzip, ein Text komme erst durch die Akzeptanz des konkreten Lesers zur Geltung.

Wesentlich wird eine grundsätzliche Unterscheidung: Reale Leserinnen und Leser differieren vom Leserbild des Textes. Sobald ein Text zirkuliert, gelangt er in verschiedene Hände. Ein Autor kann versuchen, das zu steuern. Unser Autor weitet entsprechend die Leseperspektive und schärft ein, wer immer Ohren habe, solle hören, was der Geist den Gemeinden – den intendierten Erstleserinnen und Erstlesern – sagt (ab 2,7).¹⁴ Er wünscht sich eine relative Konstanz der Leserschaft, ihre bleibende gemeindliche Orientierung. Indessen vermag er dies, sobald er den Text freigibt, nicht zu sichern. Er muss die Emanzipation der Leserschaft dulden – und die Interpretin / der Interpret muss es mit ihm.

Konkret bestimmen die Lesungen der Apk im Gottesdienst, die nach wie vor stattfinden¹⁵, nicht mehr ausschlaggebend die Richtung ihrer Rezeption, sondern konkurrieren mit vielen Alternativen. Jeder Leser formt seinen Text und in seinem Sprachgebrauch des Textes sich selbst mit, was den Kreis zur Semiotik schließt.

¹² P. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen 2001, 113 u.ö. zieht die Konsequenz, die Apk bezwecke ihren Gebrauch im Gottesdienst.

¹³ Im Beispiel: dass er eine Schilfkroße zerlegt und zusammen mit einem Lamm in einem eisernen Kessel gekocht hatte.

¹⁴ Mit der Tradition der sog. Weckformel (besser Hörformel; vgl. Mt 11,15 usw.); vgl. bes. F. Hahn, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, in: *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, FS Karl Georg Kuhn, Göttingen 1971, 357–394, hier 377–381.

¹⁵ Laut evangelischem liturgischem Kalender bes. am Ewigkeitssonntag (21,1–7) und an eher marginalen Tagen (12,1–6[13–17] am Tag der unschuldigen Kinder; 12,1–12a[12b] am Tag des Erzengels Michael und aller Engel; 7,9–12[13–17] am Gedenktag der Heiligen). Predigttexte aus der Apk finden sich fast ausschließlich in den hinteren Perikopenreihen, vor allem für die Advents- und Bußzeit (3,14–22 am Buß- und Bettag; 3,1–6 am 3. Adventssonntag usw.).

Verdeutlichen wir diesen Weg an anderen Apokalypsen. Sie enthalten in der Regel aufgrund ihrer fiktiven Rückdatierung keine so deutlichen Lesehinweise wie die Apk. Das beförderte im 19. Jh. die Meinung, sie gehörten lediglich in kleine Zirkel.¹⁶ Falls das überhaupt zutrifft¹⁷, wurde es gebrochen, sobald sie an Dritte weitergegeben wurden. Darauf¹⁸ wurde in ihnen gelegentlich notiert, sie gälten einem offeneren Hörerkreis, allen „Kindern“ (Nachfolgern und Anhängern) der namengebenden Gestalt (so ApkZeph 8,5) bzw. allen „weisen Menschen“ (ApkEl 1,13).¹⁹ Das näherte sich der Ausweitung der (impliziten) Leserschaft in der Apk. Dennoch konnten alle Lesehinweise von der Apk bis zur ApkEl die eine in ihnen bleibende Grenze nicht aufrechterhalten:

Die Texte suchten ihre Leserinnen und Leser in Religionsgemeinschaften, unter den Israeliten bzw. frühen Christen. Eine Lektüre von außen, sei es durch Liebhaber oder Verächter apokalyptischer Traditionen unter religiös Distanzierten, sei es durch distanzierte Wissenschaftler/innen, sei es gar durch Anhänger und Anhängerinnen fremder Religionen etc., stellten sie sich nicht vor. Insofern überholt die nachmalige Entwicklung der Leserschaft und die heutige individualisierende²⁰ Realisierung der Textzeichen die in den Texten angelegten Aussichten und Chancen weit.

2. Standardisierung und Diversifizierung des Textes

Die Leserinnen und Leser fanden in der ersten Rezeptionsepoche – so ein Zweites – keinen standardisierten Text vor. Vielmehr zirkulierten individuelle Abschriften oder solche kleiner Skriptorien. Aus Schreib- und Diktatfehlern, Flüchtigkeiten oder absichtlichen Korrekturen resultierten Textformen mit manchmal erheblichen Abweichungen. Heutige Textausgaben dagegen vereinheitlichen den Lesetext. Sie verweisen Abweichungen unter Rekonstruktion eines möglichst ursprüngli-

¹⁶ In die „dumpfe Luft“ von „Conventikel[n]“, wie H. Gunkel formulierte (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Apk. Joh. 12, Göttingen 1895, 396).

¹⁷ Wir haben keinen positiven Nachweis und sehen heute sogar ein problematisches Bild vom Judentum Einfluss nehmen: vgl. M. Karrer, Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung, in: Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS Jürgen Becker, Berlin / New York 1999, 392–417, hier 391f.

¹⁸ Falls nicht schon von Anfang an: Da wir nur junge Handschriften besitzen, ist keine Entscheidung aber das Alter der betreffenden Stellen möglich.

¹⁹ Letzteres ist vielleicht durch die Hervorhebung der Verständigen in Dan 11,33.35; 12,3 angeregt.

²⁰ Vgl. die basishaft individuelle Formulierung, die durch C.S. Peirce an den Beginn der modernen Semiotik gelangte: Wegen der logischen und pragmatischen Relevanz der Zeichen gelte, „my (!) language is the sum total of myself (!); for the man is the thought“ (zitiert nach W. Köller, Art. Peirce, Charles Sanders, Metzler Philosophen Lexikon, Stuttgart/Weimar²1995, 672).

chen Textes in die Apparate und lenken damit die Rezeption in schmälere Bahnen. Engt das die Spielräume der Rezeption nicht wesentlich ein?

So gewiss dem so ist, bleibt auch die gegenläufige Öffnung denkbar. Holen wir dazu kurz aus. Die Textüberlieferung der Apk zerfällt in vier Gruppen. Unter ihnen sind die AC-Gruppe mit dem Alexandrinus (A), der besten Apk-Handschrift überhaupt, sowie die $\rho^{47\kappa}$ -Gruppe (mit dem ältesten Papyrus) am wichtigsten (im Codex Vaticanus fehlt die Apk).²¹ Die Textherstellung konzentriert sich darum auf sie. Sobald sie sich für eine Linie entscheidet, drängt sie die andere zurück – und das ist revidierbar. Betrachten wir das am Beispiel:

5,10 führt tief in die Eschatologie und Anthropologie der Apk hinein. κ und \mathfrak{M}^A schreiben dort, die von Christus für Gott erkauften Menschen „werden auf Erden königlich herrschen“ (*βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*). A wählt stattdessen das Präsens *βασιλεύουσιν*, „sie herrschen königlich“.²² Leserinnen und Leser, die sich an Letzteres halten, entdecken eine Gegenwirklichkeit: Mögen fremde Herrscher über sie verfügen, in der Realität Gottes sind sie, sofern sie sich von Christus her verstehen, überlegen inthronisiert und mit Herrschaft ausgestattet. κ hingegen gleicht das mit der fremden Wirklichkeit aus und verlagert die Realität christlicher Herrschaft ins Futur.

Die Handschriftenlage erlaubt keine eindeutige Entscheidung, weshalb wir bis zum 5. Jh. beide Optionen konzedieren müssen: eine Apk mit ausschlaggebend futurischer Eschatologie, die sich dem geläufigen Verständnis apokalyptischen Denkens einfügt, und eine Apk-Fassung, die radikal ins Präsens umbricht und Gottes Herrschaft in einem Neuverständnis von Apokalyptik als reale Dimension der Gegenwart versteht.²³ Die kritischen Textausgaben müssen eine Wahl treffen. Sie fa-

²¹ S.H.C. Hoskier, Concerning the Text of the Apocalypse: Collections of All Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephan's 3rd Edition. Together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers. A Complete Conspectus of All Authorities, 2 Bde., London 1929; J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes (MThS.E 1), 3 Bde., München 1955–1956 (sowie ders., Neue griechische Apokalypse-Handschriften, ZNW 59 [1968] 250–258). Schmid setzte die Gliederung in vier Gruppen durch. Der in jüngster Zeit zusätzlich erschlossene ρ^{115} (Ende 3., Anfang 4. Jh.) steht der Textgruppe um A und C nahe und bestätigt deren hohes Gewicht (P.M. Head, Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus, TynB 51 [2000] 1–16, bes. 14; D.C. Parker, A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: ρ^{115} [P.Oxy. 4499], NTS 46 [2000] 159–174). \mathfrak{M}^A bezieht sich mit dem Siglum A nicht auf den Alexandrinus, sondern auf Andreas von Caesarea.

²² In C und ρ^{115} blieb die Stelle leider nicht erhalten.

²³ In A gipfelt das bei 20,6. Auch dort bietet die Handschrift *βασιλεύουσιν* (nach B.M. Metzger [ed.], A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart 1994, 667 ein Schreibfehler). Das muss aber nicht eine radikalisierte revolutionäre Hoffnung, sondern kann auch eine Variante der Spiritualisierung oder Verge-schichtlichung bedeuten (vgl. den Vorgang bei Augustin, Civ. Dei XX 7–9).

vorisieren darauf \aleph (bis Nestle-Aland²⁷). Das passt zum Mehrheitstext \aleph^A und konvergiert mit Luthers wirkungsgeschichtlich erfolgreichster Übersetzung.²⁴ Folgerichtig erhält das Präsens in der Rezeption bislang kaum eine Chance gegenüber dem Futur, obwohl Kommentare immer wieder für A plädieren.²⁵

Die Analyse provoziert nun allerdings unausweichlich den Widerspruch. Kritische Leserinnen und Leser können durch ihre Gegenstimme den Standardtext auflockern. Sie können sich über Varianten kundig machen, sich für eine andere Leithandschrift entscheiden – an unserer Stelle A – und den Spielraum des Textes so in ungeahnter Weise bereichern.²⁶

4,3 bietet eine weitere hochbedeutsame Variante. A und \aleph^* , also hervorragende Zeugen (und einige Nebenzeugen) sehen dort Priester (*ιερεῖς*) rings um den thronenden Gott. Doch nicht das setzte sich in der Rezeption durch, sondern die *ἱρις* (der Regenbogen) aus der \aleph -Korrektur und den übrigen Handschriften. Die Rezipientinnen / Rezipienten bevorzugten in ihrem Bild vom Himmel ein Motiv der Zusage (s. die Zusage an Noach Gen 9,13–17)²⁷, nicht die Vorstellung, dass Priester den Thron Gottes mit smaragdenem Glanz umgäben. Wenn heutige Lektüre daran festhält, hängt das – so wir dem Impuls Prousts folgen – neben textkritischen Erwägungen²⁸ auch damit zusammen, dass unter den derzeitigen Leserinnen und Lesern ein priesterlich gerahmtes Gottesbild noch schwerer als früher zu beheimen ist.²⁹

²⁴ Allerdings mit einer Abweichung an dritter Stelle: Luther fand griechisch nicht die dritte, sondern die erste Person Plural vor. Daher übersetzte er „vnd wir werden Könige sein auff erden“ (D. M. Luther, Biblia. Das ist die ganze Heilige Schrift Deusch auff's new zugericht, Wittenberg 1545, hg.v. H. Volz, München, III 1974, 2481).

²⁵ Jüngst Aune, Rev 1–5, CLIX u.ö.

²⁶ S. neben dem im Folgenden genannten Beispiel Apk 4,3 auch die Besprechung von 22,18–21 in Abschn. 3.

²⁷ An die Apk vermittelt über die Theophanie von Ez 1,27f. Allerdings steht in beiden Bezugstexten *τόξον*.

²⁸ Der syntaktische Anschluss von *ἴμοιος* ist schwierig. Der Autor wählt dieselbe Form wie in 3a, um den Bezug auf die Gottesvision auszudrücken, und nimmt dafür eine grammatische Inkongruenz in Kauf (eine der vielen theologisch bewussten Inkongruenzen seit 1,4). Für die Textkritik ergibt das eine Balance: *ἱρις* würde das Femininum, *ιερεῖς* den Plural erfordern.

²⁹ In C, p⁴⁷ und p¹¹⁵ blieb die Stelle nicht erhalten. So neigt sich die Textkritik leicht zu *ιερεῖς*. Schmid's Vorschlag eines bloßen (itazistischen) Schreibirrtums (Studien II, 73) erlaubt ebenso den Ausgangstext *ιερεῖς* wie (von Schmid bevorzugt) *ἱρις*. Die Forschung behilft sich bis Aune, Rev 1–5, 270 deshalb gern mit einem zusätzlichen Argument von T. Zahn: „Durch eine Vermengung mit dem in v. 4 folgenden [...] *κυκλόθεν* scheint die ungläubliche LA (= Lesart) von \aleph^*A [...] entstanden zu sein“ (Die Offenbarung des Johannes. Erste Hälfte. Kap. 1–5 mit ausführlicher Einleitung [KNT 18], Leipzig^{1–3}1924, 319 Anm. 4). Ein an der Rezeptionstheorie geschulter Leser fragt sich, ob hier nicht die Überzeugung Pate stand, die Lesart sei ungläublich. Jedenfalls könnte auch *ἱρις* im Vorblick auf eine spätere Stelle des Werks entstanden sein, den Engel von 10,1, der die *ἱρις* über sich trägt

Verallgemeinern wir das, erhalten Leserinnen und Leser, die die Apparate von Textausgaben, Kommentaren oder in Zukunft der *Editio Critica Maior* des *Novum Testamentum Graece* verwenden, eine Fülle an Textfassungen, wie sie keine Epoche zuvor besaß. Zur Breite der heutigen Leser- und Leserinnenschaft tritt eine potentielle Breite des Textbestandes. Wenn die Rezeption das trotzdem nur begrenzt nützt, stoßen wir, misstrauisch betrachtet, auf ein Regulativ seitens der Leserinnen und Leser: Sie wünschen, wenigstens der Bestand eines Textes solle nicht ausufern, wenn schon seine Auslegungen schwanken. Die Kommentare der Apk werden dem auf Dauer kaum folgen dürfen. An den genannten Stellen der Apk scheinen jedenfalls derzeit mehrfache Interpretationen möglich – und damit eine gravierende Diversifizierung des Textes durch den wissenschaftlichen Leser und die wissenschaftliche Leserin.

3. Die Rolle von Übersetzungen und Sekundärliteratur

Die Sprache alter Texte, im Fall der Apk das Altgriechische mit vielen Eigentümlichkeiten³⁰ ist nur wenigen Menschen zugänglich. Meist sind die Leserinnen und Leser auf Übersetzungen angewiesen. Andere benützen Literatur. Beides weitet den Rezeptionsspielraum ein drittes Mal. Die Beteiligung an der Herstellung des Textes erhöht sich sogar exponentiell, wenn wir die Übersetzerinnen und Übersetzer³¹ unter die Leserinnen und Leser zählen: Leserinnen und Leser rezipieren dann Leserinnen und Leser.

Übersehen wir eine gegenläufige Chance in diesem Sachverhalt nicht: Kritische Leserinnen und Leser werden gerade wegen des Wissens um

(stand die ἵρις in 4,3, trägt dieser Engel den Regenbogen von Gottes Thron aus dem Himmel herab; führt 10,1 ἵρις neu ein, erweitern sich die religionsgeschichtlichen Bezüge; zum breiten antiken Vorkommen des Regenbogens s. Aune, *Rev* 6–16, 557).

³⁰ Bes. semitisierenden Bilingualismen, grammatischen Verstößen und auf Schriftrezeption verweisenden Solözismen: s. die Forschung von C.G. Ozanne, *The Language of the Apocalypse*, *TynB* 16 (1965) 3–9 und G. Mussies, *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John* (NT.S 27), Leiden 1971 über S.E. Porter, *The Language of the Apocalypse in Recent Study*, *NTS* 35 (1989) 582–603 und D.D. Schmidt, *Semitisms and Septuagintalism in the Book of Revelation*, *NTS* 37 (1991) 582–603 bis hin zu G.K. Beale, *Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions*, in: C.A. Evans / J.A. Sanders (ed.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (JSNT.S 148), Sheffield 1997, 421–446.

³¹ Deren etliche die Zeitgenossenschaft zur Gegenwart forcieren; man denke jüngst an K. Berger / C. Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt a.M. / Leipzig ⁶2003 (dazu kritisch K. Scholtissek, *Das Neue Testament und die nichtkanonischen Schriften des frühen Christentums*. Zu einer Sammlung und Neuübersetzung von K. Berger und Ch. Nord, *BiLi* 75 [2002] 287–290).

das Problem Übersetzungen vergleichen³² oder sich um die Ausgangssprache bemühen. Die Ferne alter Texte verwehrt, so betrachtet, unvermittelte Rezeptionen und eröffnet die Option zu Korrekturen. Andererseits fließt in die Korrekturprozesse wie in alle Auslegungen wiederum die aktuelle Zeit- und Selbstwahrnehmung ein. Selbst eine wissenschaftlich-kritische Lektüre dürfen wir davon nicht ausnehmen, seit bewusst wurde, welche Rolle Vorentscheidungen der Auslegerinnen / Ausleger spielen. – Um das Dilemma zu bewältigen, erlauben viele Wissenschaftsbereiche heute Fragen, die den Ersthorizont der Texte übersteigen. Die Folge liegt auf der Hand. Der Wissenschaftsradius bereichert die Lesemöglichkeiten nochmals. Ein subtiles Beispiel dessen bietet der Umgang mit den Schlussversen der Apk:

Luther übersetzte den schlecht hergestellten Text des Erasmus.³³ Auf diese Weise kam er in 22,18f zu „Buch“ (statt „Baum“; 22,19) „des Lebens“, im Schlussgruß 22,21 zu „Die Gnade vnsers Herrn Jhesu Christi / sey mit euch³⁴ allen. Amen“. Besetzt vom Urteil, die Apk sei ein Randtext des Kanons, entging ihm der Rang des Passus als letztes Wort des Neuen Testaments. Die Textsicherungsformel 22,18f (niemand füge etwas hinzu und nehme etwas weg) und der bei ihm unauffällige (an 2.Kor 13,13 und 2.Thess 3,18 erinnernde) Wortlaut in 22,21 waren ihm keiner Randglosse im Septembertestament wert. Die Verse führten darauf noch über Jahrhunderte hinweg ein Schattendasein in der Rezeption.

Um 1900 änderte sich die Basis. Wilhelm Bousset setzte die Bezeichnung „Kanonisierungsformel“ für 22,18f durch.³⁵ Die Textkritik berichtigte 22,19, wo keine griechische Handschrift Erasmus stützte³⁶, und etwas später auch 22,21 (nun gemäß A, gegen κ ; die Editoren verfahren hier gegenläufig zu 5,10).³⁷ Der universale Wunsch „Die Gnade [...] sei mit allen (μετὰ πάντων)“ oder sogar eine universale Gnadengewissheit entstand, da die ausgelassene griechische Kopula ebenso im Indikativ ergänzt werden kann: „Die Gnade [...] ist mit allen“.

Diese Textfassung stellt die Weichen der Rezeption in jüngster Zeit neu. Zum einen erlaubt 22,21, dem Vorwurf entgegenzutreten, die Apk konstruiere ein anaales Universum³⁸ und zerbreche mit ihren vielen Verwerfungen in Schizophrenie: Die

³² Ein Vorschlag, der auch in Methodenlehren eindringt: vgl. W. Fenske, Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar, Gütersloh 1999, 80–82.

³³ Der keine griechische Vorlage für die letzten 6 Verse der Apk besaß, daher dort einen Text über der Vulgata rekonstruierte: Metzger, Commentary, 8.

³⁴ ἡμῶν ist so schlecht belegt, dass der Apparat von Nestle-Aland²⁷ es nicht einmal mehr aufführt.

³⁵ W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1966 (= ⁶1906; Boussets Kommentar erschien erstmals 1896, gezählt unter Rücksicht auf seinen Vorgänger Düstertieck als 5. Auflage). Die Namenskonvention ist wirksam bis z.B. C. Dohmen / M. Oeming, Biblischer Kanon warum und wozu? (QD 137), Freiburg i.Br. u.a. 1992, 68–89 und H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 492.

³⁶ Metzger, Commentary, 690.

³⁷ S. Nestle-Aland²⁷ z.St. κ bietet „mit den Heiligen“ (μετὰ τῶν ἁγίων). Bousset, Offb kombinierte noch A und κ (zu μετὰ πάντων τῶν ἁγίων, „mit allen Heiligen“).

³⁸ S. etwa die analen Konnotationen des Feuerpuffs mit seinem Gestank in 20,15; 21,8.

Gnade, nicht eine Teilung der Menschheit in gut und böse hat in der Apk das letzte Wort.³⁹ Noch wichtiger ist ein zweites:

Thomas Hieke und Tobias Nicklas ergründen derzeit Apk 22,6–21 als Schluss nicht allein der Apk, sondern des biblischen Kanons überhaupt. Das Zusammenspiel zwischen der Textsicherungsformel 22,18f und dem Gnadenwunsch 22,21 sichert für sie einen menschenzugewandten, verbindlichen Zugang zum ganzen Neuen, ja Alten und Neuen Testament.⁴⁰ Unverkennbar überschreiten sie damit den Ersthorizont. Sie lesen die Apk nicht gemäß einer rekonstruierbaren Frühfassung (dort wurde sie isoliert überliefert), sondern im Textbestand der großen Handschriften des 4. Jh. und der heutigen Bibelausgaben.

Die für ihre Deutung wesentliche Textsicherungsformel verlangt zudem bis zum Ende des 1. Jh. n.Chr. nicht buchstäbliche Quellentreue, sondern erklärt, ein Text (oder Textzusammenhang) sei für das Leben grundlegend und verschweige in der Sache nichts, was die Leserin / der Leser brauche; insofern sei nichts hinzuzufügen noch wegzunehmen.⁴¹ Noch Irenäus, der erste Interpret, der die Formel in der Kirchengeschichte benützte, stützte mit ihr deshalb nicht Wortlaut und Umfang der Apk (und schon gar nicht den Umfang eines größeren Schriftenkorpus)⁴², sondern eine Warnung davor, einzelne Angaben des Apk-Textes zu unmittelbar zu deuten. Die Gematrie 666 nenne, stellte er fest, keinen Namen (13,18); deshalb solle niemand einen Namen einsetzen und dadurch Gefahr laufen, die Strafe eines Verstoßes gegen unsere Formel auf sich zu nehmen. Die Textsicherungsformel ist, bringen wir das auf den Begriff, eine interpretationsbegrenzende, nicht eine Kanonformel.⁴³

³⁹ Die Diskussion ist unabgeschlossen: s. H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart u.a. 1993, 206–209, dagegen M. Karrer, Psychoanalyse und Auslegung. Erwägungen nach der Studie Hartmut Raguses über Psychoanalyse und biblische Interpretation, EvTh 54 (1994) 467–476, bes. 475 und in Kritik an ihm wiederum E.W. Stegemann, Aspekte psychoanalytischer Auslegung der Johannesoffenbarung, EvTh 54 (1994) 452–466.

⁴⁰ T. Hieke / T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen 2003, 83f zusammen mit 69–79 und 89 (Auseinandersetzung mit Luther).

⁴¹ Die Formel, deren Vorläufer bis ins 14. Jh. v.Chr. zurückreichen (s. H. Cancik, Geschichtsschreibung und Priestertum, in: „Wie gut sind deine Zelte, Jaakov...“. FS Reinhold Mayer, Gerlingen 1986, 41–62, hier 54f), schärft im Judentum zunächst das rechte Handeln ein und weitet sich dann auf Texte aus, die für das Leben grundlegend und deshalb in ihren Sachanliegen uneingeschränkt festzuhalten sind: s. Dohmen/Oeming, Kanon, 68–89 zu Dtn 4,2; 13,1 und weiteren Texten, C. Gerber, Die Heiligen Schriften des Judentums nach Flavius Josephus, in: M. Hengel / H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT 73), Tübingen 1994, 91–113, hier 102f zu Josephus, Ant. I 17.

⁴² In der Textkritik verfuhr er gemäß klassischen Regeln: Die Variante 616 in 13,18 (neuerdings auch in p¹¹⁵ bezeugt) sei wahrscheinlich durch einen Schreibfehler aus 666 entstanden, hielt er in Haer. V 30,1 fest.

⁴³ Diese Pointe von Haer. V 30,1 scheint mir stärker herauszustellen als bei Hie-

Gleichwohl berufen sich Hieke und Nicklas auf einen wissenschaftlich vorhandenen Textstand (den unserer Standardausgaben des biblischen Kanons) und vertreten ein legitimes Anliegen der Auslegung in unserer Zeit, die durch die Öffnung der biblischen Grenzen komplementär eine Selbstvergewisserung über die Grundlagen des Christentums erzwingt. Wissenschaftlich reflektiert stellen sie sich einer Aufgabe gesamtbiblischer Theologie. Mit den Augen unseres Anfangszitats von Proust gesehen, lesen sie gleichzeitig sich selbst unter dem Anliegen christlich-theologischer Basisbildung.

4. Ein Zwischenfazit

Überschauen wir die Beobachtungen, gelten für alte Texte tatsächlich besondere Bedingungen. Sie wurden früher anders vorgetragen als heute, enthalten Varianten, interpretatorische Vorgeschichten und bieten der Alltagslektüre wie der Wissenschaft in jeder Zeit neue Potentiale dar. Doch höhlt das die Souveränität der *Leserinnen und Leser* nicht aus. Im Gegenteil, diese *vermögen die Vielfalt geschichtlicher Rezeptionen in ihre Lektüren einzuholen*. Die Lektüre bereichert sich dadurch. Die Texte verlieren Ein-Deutigkeit (so sie eine solche je besaßen) und gewinnen vielschichtiges Leben. Wir kehren also zu Proust zurück, bekräftigen *allerdings: Interpretationsgeschichten enthalten auch das Potential zur Korrektur durch den Text*. Der Text ruft – bildlich gesagt – seine Leserinnen und Leser immer wieder aus ihren Selbsterfahrungen zu sich zurück.⁴⁴

5. Ein Seitenblick: Jean Langlais' méditations sur l'apocalypse

Unsere Beobachtungen lassen sich an der wohl bedeutendsten Apk-Vertonung der letzten Jahrzehnte reflektieren, den „Cinq méditations sur l'apocalypse pour orgue“ von Jean Langlais (1973).⁴⁵ Denn deren erster Satz widmet sich prägnant der Frage der Rezeption: Langlais lehnt die Überschrift an die Ambition der Apk an, wer immer Ohren habe, höre, was der Geist den Gemeinden sagt (Apk 2,7 usw.). Indes verkürzt er das Zitat. „Celui qui a des oreilles, qu'il écoute“, titulierte er, „wer immer Ohren hat, der höre“. Er erweitert den Hörerkreis dem Wandel der Zeiten gemäß über die Gemeinde hinaus.

ke/Nicklas, Worte, 79. Sie hindert Irenäus übrigens nicht daran, ebd. eine eigene, heute als textübersteigend erkannte Deutung vorzuschlagen: Die dreifache 6 rekapituliere die Apostasie von Anfang, mittleren Zeiten und Ende.

⁴⁴ Dieser Gesichtspunkt ließe sich hermeneutisch im Gespräch mit dekonstruierenden und reader-response-Theorien vertiefen; vgl. M. Karrer, Zwischen Geltungsanspruch und Deutungsvielfalt. Perspektiven der Schriftauslegung in der Kirche, in: ders. u.a., Angst um die Kirche?, Weimar/Jena 1994, 22–46.

⁴⁵ Veröffentlichung: J. Langlais, Cinq méditations sur l'apocalypse pour orgue, Paris 1974.

Im Satz wählt er darauf die Form der Fuge. Das evoziert strenge, geistliche Musik und integriert gleichwohl Vielfalt. Vier Stimmen treten ins Gespräch miteinander und zeigen eine doppelte, dreifache, vierfache Bedeutung der Apk an, wie Marie-Louise Langlais im Beiheft zur CD erläutert.⁴⁶ Hörerinnen und Hörer treten, von solcher Mehrstimmigkeit, nicht Einstimmigkeit bewegt, nach dem Konzert ins Leben.⁴⁷ Zugleich ist der Komponist selber Leser. Er spiegelt tonal auch das Zusammenspiel seiner eigenen Lebenserfahrung mit den Zeichen der Apk.

Sekundärliteratur benennt diese Bezüge. Langlais schrieb die méditations, wie Stefan Kagl⁴⁸ darlegt, nach einer schweren Herzattacke. Seine Rekonvaleszenz könnte ihm das Genre der Meditation nahegelegt haben, seine Todesnähe die Beschäftigung mit der Auferstehungshoffnung und mehr noch den Abgründen der Apk (der vorletzte Satz gilt dem Kommen Christi, der letzte dem tödlichen Schrecken der fünften Posaune).

Diese Lebensgeschichte des Komponisten ist den Hörerinnen und Hörern allerdings in der Regel nicht vertraut. Sie konzentrieren sich auf das gespielte Stück und das Instrument. Durch beides erfahren sie zusätzliche Signale. Die Benennung der Apk auf der Partitur und dem Konzertprogramm bzw. der CD gibt ihnen den Impuls, die Apk selbst einzusehen, und das Instrument, die Orgel mit ihrer großen Geschichte in der Kirchenmusik, erprobt die Kraft der kirchlichen Tradition. Gebrochen durch die Vermittlung des Komponisten, deutet sich der Ruf der Apk an, ihre Hörer möchten sich in der Gemeinde ansiedeln. Der Text macht sich selbst im anderen Genre geltend.

Hüten wir uns freilich vor einer Überdeutung: Instrumentalmusik vermeidet Worte. Langlais' Töne sind offene, sprachlose Zeichen. Jede verbalisierende Auslegung legt sie sekundär fest.⁴⁹ Insofern bringe ich, der Hörer, durch meine Deutung mein eigenes Interesse mit ein. Der Rezeptionsprozess setzt sich mit einer erneuten Brechung fort.

III. Provokationen der Gedächtnisgeschichte

Bisher gingen wir vom verschrifteten Text aus und kehrten stets zu ihm zurück. Nun müssen wir einen weiteren Schritt vollziehen: Die

⁴⁶ CD: J. Langlais, Suite Médiévale. Cinq méditations sur l'apocalypse pour orgue. Bruno Mathieu (Orgel), Naxos [o.J.]. Marie-Louise Langlais ist die Frau des Komponisten.

⁴⁷ R. Dittrich, Musik zum Ende der Zeiten. Aspekte der Eschatologie in der Musikgeschichte, ZBKG 69 (2000) 70–96, hier 83f zieht von den vier Stimmen eine besondere Linie zum vierfachen Schriftsinn. Doch ist diese auslegungsgeschichtliche Konkretion nicht erforderlich.

⁴⁸ S. Kagl, Jean Langlais und seine Kirchenmusik, MS(D) 111 (1991) 383–393, hier 388f.

⁴⁹ Vgl. Dittrich, Musik, 82 (unter Berufung schon auf Th. Werner).

Apk schrieb sich in die Gedächtnisgeschichte der Menschheit ein. Ihre Motive und Bilder wandelten sich in der menschlichen Imagination und lösten sich allmählich vom Text, bis er nicht mehr bewusst sein muss. Das Gespräch zwischen Text und Leser erfährt dadurch eine zusätzliche Herausforderung. Verfolgen wir die Relevanz dessen an einem markanten Beispiel, dem ersten der sogenannten apokalyptischen Reiter (Apk 6,2).⁵⁰

1. Vom Text zu alten Rezeptionen

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοῦ, „und ich sah, und siehe“, beginnt Apk 6,2. Der Autor wendet sich an die Leserinnen und Leser und bezieht sie in seine Vision ein; er eröffnet von sich aus ihre Beteiligung an der Textherstellung.⁵¹ Darauf schildert er: *ἵππος λευκός*, „ein weißes Pferd“ (erschien). Philologisch wagt er eine Leerstelle, den Verzicht auf ein Verb; das Pferd wird deshalb in der ikonographischen Rezeption leicht tänzeln, fast stehen oder dahin stürmen können. Eine zweite Leerstelle folgt. Auf dem Pferd sitzt ein Reiter, doch wie er aussieht, ob jung, ob alt, erfahren wir nicht; sobald jemand ein Bild schafft, wird er / sie sich entscheiden müssen, und zunächst wird ein innertextlicher Bezug der Apk, der zu 1,14, dominieren, dann allmählich die Imagination der Künstlerinnen und Künstler. Der Reiter hat – fährt der Text fort – einen Bogen (den Kriegsbogen von Sach 9,10.13; 10,3f, indes ohne tödlichen Pfeil) und erhält einen Kranz. Letzteres bildet die Ausstattung eines antiken Herrschers bei der Huldigung⁵², und die implizite Huldigung schließt sich an Kap. 4–5 an; so ist möglich, an Christus zu denken (vgl. das Siegesmotiv in 5,5). Aber der Text vermeidet, das zu explizieren, und gibt der Rezeption dadurch wiederum Freiraum.

Die Verbindung mit weiteren Reitern (Apk 6,3–8) schließlich setzt die – sei es zerstörerisch, sei es im Geist Gottes – rasenden Pferde Sacharjas (Sach 1,8; 6,1–8) mit ins Bild. Freilich geschieht das mit leichtem Abstand, da 6,3.5.7 sprachliche Trenner – die Öffnung neuer Siegel – enthalten, und ohne dass diese Reiter die Schlüsselmotivik von 6,2, Bogen und Kranz, vorzeichneten. Dort bleiben Sach 9–10 und der antike Triumphator maßgeblich, vielleicht außerdem eine Konkurrenz zum bogentragenden Apoll.⁵³

⁵⁰ Auf eine Auseinandersetzung mit Theorien der Gedächtnisgeschichte verzichte ich aus Raumgründen; zur Definition s. J. Assmann, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 26–34, bes. 34.

⁵¹ Vgl. M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief*. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 221–223 u.ö.

⁵² Nachweise bei G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*. III. Die Auferstehung und Erhöhung Christi, Gütersloh² 1986, 172f.

⁵³ S.A. Kerkeslager, *Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6*, JBL 112 (1993) 116–121. Weiteres zur Exegese in den Kommentaren.

Exegetisch tritt alles in allem trotz der Kürze das vielschichtige Bild eines Triumphators vor unsere Augen, der sich siegreich zur Huldigung der Welt zuwenden, aber auch zerstörerisch durchsetzen kann und vielleicht mit Christus zu identifizieren ist. Was wird daraus in der Gedächtnisgeschichte?

Unsere Skizze streifte, was die Apk für ihren Eingang in die Gedächtnisgeschichte besonders geeignet machte: die Vielschichtigkeit der Formulierungen (vom Bilderreichtum bis zur Provokation der Leserinnen und Leser durch Leerstellen) und ihr Gespür für grundlegende religiöse Traditionen. Sie webt ihre Texte – verallgemeinernd gesagt – aus Anklängen an Israels Schriften, an Jesusüberlieferung und pagane mittelmeerische Mythen.⁵⁴ Religionsgeschichtler finden Reste uralter Mythen der Menschheit (man denke an Wilhelm Boussets Antichristmythos).⁵⁵ Jungesche Tiefenpsychologie⁵⁶ eruiert Archetypen usw.

Einen tiefgreifenden Einschnitt des Gedächtnisses bedeuten Sprachwechsel. Setzen wir deshalb bei einem solchen ein: Das westliche Mittelalter verlor den unmittelbaren Zugang zum griechischen Text. Leser und Leserinnen (sowie Hörer und Hörerinnen) stützten sich auf die lateinische Übersetzung. Der Reiter auf dem weißen Pferd „hatte“ (*habebat*), erfuhren sie, einen Bogen „und erhielt einen Kranz“ (*et data est ei corona*). Das wollte das Griechische treu abbilden. Dennoch entfaltete es eine eigene zielsprachliche Dynamik. Der Wechsel vom Imperfekt *habebat* zum Perfekt *data est* erweckte den Eindruck, die *corona* sei dem Reiter bereits gegeben; er trage sie daher (während das Griechische den Vorgang „der Kranz wurde [charakteristisch für eine Huldigung] überreicht“ meint). Zugleich verlor sich die antike Kranz-Tradition. *Corona* wurde zur auszeichnenden Kopfbedeckung und spe-

⁵⁴ S. zur jüdischen Intertextualität erweiternd G.K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT.S 166), Sheffield 1998 und S. Moïse, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT.S 115), Sheffield 1995, für Einzelbereiche J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development* (JSNT.S 93), Sheffield 1994; S. Bøe, *Gog and Magog: Ezekiel 38–39 as Pre-Text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10* (WUNT 2/135), Tübingen 2001 u.v.a. Für Vergleiche mit der Jesusüberlieferung nenne ich J. Roloff, „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“. Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Apk 3,20, in: *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS Joachim Gnilka, Freiburg u.a. 1989, 452–466; R. Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 92–117 u.a. Die Rezeption paganer Mythen erhielt seit A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Missoula, Mont. 1976 wesentliche Impulse, die des Gegenübers der Apk im Kaiserkult durch S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford 2001.

⁵⁵ W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895.

⁵⁶ Vgl. bes. C.G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Taschenbuchausgabe, München 1990 (vgl. Gesamtausgabe XI, Zürich 1963), 79–103.

ziell zur Krone.⁵⁷ Die Apk von Angers⁵⁸ (1373–1380; s. Abb. 1 und 2) zeigt darauf einen Herrscher auf repräsentativem Pferd mit Krone, leicht in der Hand gehaltenem Bogen und (über die Apk hinaus) mit gesenktem Pfeil. Der Engel von Apk 1,1 und 5,2 schwebt über ihm⁵⁹, und auf einem Baum neben ihm sitzt ungestört ein Vogel; der Herrscher ist unbeschadet seiner Waffe nicht Krieger, sondern friedensgewisser Triumphator. Seine weißen Haare gemahnen an den Christus aus Apk 1,13–16 (s. den Alten der Tage in 1,14). D.h. der Künstler las in Apk 6,2 die Gewissheit, Christus werde als der Gekrönte seinen kraftvollen Frieden behaupten, wie alt und krisenhaft die Tage der Zeit immer würden. Der Text wurde für das Vergänglichkeitsbewusstsein und die Paradiesessehnsucht des Mittelalters lebendig.

In heutigen Sehgewohnheiten ist die christologische Darstellung des ersten Reiters als alte Gestalt nicht mehr nachvollziehbar. Daher muss die in alten Quellen breite christologische Deutung von Apk 6,2 von der Forschung mühsam herausgestellt werden.⁶⁰

Eine andere Bildtradition erweist, dass wenigstens der Wandel vom Kranz zur Krone nicht selbstverständlich war. Die Blockbuch-Apokalypse⁶¹ (Abb. 3) des Spätmittelalters teilt mit dem Teppich von An-

⁵⁷ Vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. v. E. Seebold, Berlin / New York 23 1995, 488, s.v. Krone.

⁵⁸ Abbildungen nach P.-M. Auzas u.a., *Die Apokalypse von Angers. Ein Meisterwerk mittelalterlicher Teppichwirkerei*, München 1985, 62.63 (Fotos F. Lasa / P. Giraud; *Bildrechte Inventaire général des Monuments et Richesses artistiques de la France*). Die linke Bildhälfte wurde seit dem 19. Jh. mehrfach und teils problematisch restauriert.

⁵⁹ Nur dort kommt dieser einzelne Engel vor. 6,1 würde eher einen Bezug zum Christus-Widder (*ἀρνίον*) herstellen; die Bildtradition übernimmt das nicht, wohl um die doppelte christologische Assoziation durch Widder und (wie wir sehen werden) Reiter zu vermeiden.

⁶⁰ M. Bachmann widmete sich den Fragen der Rezeption bis Dürer und Luther in zahlreichen Beiträgen (*Die apokalyptischen Reiter. Dürers Holzschnitt und die Auslegungsgeschichte von Apk 6,1–8*, ZThK 86 [1989] 33–58; *Die negative Karriere des ersten apokalyptischen Reiters*, in: S. Bock [Hg.], *Zu Dürers Zeiten. Druckgraphik des 15. und 16. Jahrhunderts aus dem Augustinermuseum Freiburg*, Freiburg o.J. [1991], 15–26; *Die apokalyptischen Reiter und der Apokalypsebegriff: Dürer, Luther und die Folgen*, in: W. Vögele / R. Schenk Hg., *Apokalypse. Vorlesungsreihe zum Ende des Jahrtausends [Loccumer Protokolle 31/99]*, Rehrburg-Loccum 2000, 209–225; *Noch ein Blick auf den ersten apokalyptischen Reiter [von Apk 6.1–2]*, NTS 44 [1998] 257–278; *Jesus mit dem Judenhut. Ikonographische Notizen*, ZThK 100 [2003] 378–398). Die christologische Deutung von Apk 6,2 besitzt im Mittelalter, wie er nachwies (Jesus mit dem Judenhut 394 u.ö.), sogar zwei Varianten. In der einen stehen erstes Pferd und erster Reiter für Kirche und Christus (*Beda Venerabilis*); in der zweiten werden gar alle vier Reiter auf Christus bezogen (*Berengardus*).

⁶¹ Sog. holländische (Blockbuch-)Apokalypse (London, British Library, Sammlung George III) f. 10 (Block e); Abbildung nach F. van der Meer, *Apokalypse. Die Vi-*

gers Reiter, Bogen und gesenkten Pfeil, mithin die Grundstruktur und wahrscheinlich auch das christologische Grundverständnis. Doch der Reiter trägt nun – wie Michael Bachmann eruierte – den Judenhut (nicht ganz unumstritten, da der Hut vereinfacht ist). Das könnte gezielt auf die jüdische Herkunft des reitenden Christus verweisen. Der trotz seiner Gefährlichkeit friedliche „Jesus mit dem Judenhut“ wahrt dann in den Auseinandersetzungen des Spätmittelalters das Bewusstsein der christlichen Herkunft aus dem Judentum – ein bis heute faszinierendes Rezeptionsmotiv, entstanden aus einer prägnanten Aktualisierung der Apk durch die Künstler für ihre Zeit.⁶²

Die Intertextualität zu Sach 10,3f könnte die judentumsnahe Konkrektion veranlassen haben. Denn Juda wird dort mit einem Triumphpferd verglichen (*Vulgata equus gloriae*); von ihm geht der Bogen (*arcus*) und jeder Vollstrecker (*exactor*) Gottes aus. Schauen wir auf den Umbruch bei Dürer voraus, lässt sich allerdings auch eine befremdende Alternative nicht ausschließen: Der Reiter verändert sich unter Einfluss von Sach 9–10 allmählich vom triumphierenden Christus zur gefährlichen Gestalt – und erhält dabei den Judenhut. Bei solcher Lektüre nähme das Bild die antijudaistische Vorstellung eines gefährlichen Judentums in sich auf.

2. Von der Reformation zur säkularen Adaption

Kurz vor 1500 verschob sich die Lektüre. Der Schluss des lateinischen Verses *exivit vincens⁶³ ut vinceret* („er zog siegreich aus, um zu siegen“), trat in den Vordergrund. Albrecht Dürer las nicht mehr den tänzerischen Schritt eines repräsentierenden, sondern den Galopp eines angreifenden Pferdes. Sein Reiter auf dem berühmten Holzschnitt⁶⁴ von 1498 (Abb. 4 und 5) verwandelt sich darum in einen Kämpfer. Er hebt nun den Pfeil und stürmt wie in einer Kriegs-Phalanx an der Spitze der anderen Reiter dahin⁶⁵ (während die ältere Bildtradition ihn von diesen isolierte).

Vielleicht identifizierte Dürer den Reiter dabei nach wie vor mit Christus (die Kopfbedeckung vereint Krone und Judenhut, und der Engel von Apk 1,1; 5,2 schwebt über ihm), vielleicht abstrahierte er ihn zum kritischen Vollstreckungsorgan göttlicher Gerechtigkeit⁶⁶. Die Betrachtungen des Johannes in der europäischen Kunst, Freiburg u.a. 1978, 274 Abb. 177.

⁶² Bachmann, Jesus mit dem Judenhut, 384–396.

⁶³ Griechisch folgt hier ein *καί*. Das Lateinische lässt es unberücksichtigt, versteht und überträgt das Griechische also als Hendiadyon.

⁶⁴ Albrecht Dürer, *Apocalypsis cum figuris, figura 3* im Ausschnitt; Abbildungen nach G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*. V/1–2. Die Apokalypse des Johannes, Gütersloh 1990–1991, V/2, 707 Abb. 896.

⁶⁵ Beides ist in der Kölner Bibel von 1478/79 vorbereitet: s. die Abbildung in P. Martin, *Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse*. Die Ikongraphie der Illustrationen zur Offenbarung des Johannes in der Lutherbibel 1522 bis 1546 (VB 5), Hamburg 1983, 39.

⁶⁶ So A. Perrig, *Albrecht Dürer oder Die Heimlichkeit der deutschen Ketzerei*.

ter/innen gingen über beides hinaus. Sie, die das Bild zum Bestseller machten, schauderten davor, wie Menschen unter den Hufen zu Boden sinken (ein gleichfalls neu eingeführtes Motiv). In ihren Augen wurde der erste wie die anderen Reiter zur Plage (obwohl *πληγή* in der Apk erst drei Kapitel später, in 9,18, erstmals vorkommt).

In dieser Situation übersetzte Luther die Apk. Seine Formulierung „Vnd ich sahe / Vnd sihe / ein weis Pferd / vnd der drauff sass / hatte einen Bogen / vnd jm ward gegeben eine Krone / vnd er zoch aus zu vberwinden / vnd das er sieget“⁶⁷ verdeckt den zeitgeschichtlichen Einfluss fast. Doch kehrt Luther nicht von der Krone zum Kranz zurück und wählt die dynamische Übertragung „um zu überwinden“ für das Partizip *νικῶν*. Diese kleinen Unschärfen erlauben ihm, sich an Dürers Bildfassung (die zum Modell seiner Bibel-Illustrationen wird⁶⁸) und deren fortgeschrittene Deutung anzuschließen. Er erklärt in der Glosse, der erste Reiter sei explizit „die erste Plage“, und in der Vorrede, diese Plage treffe speziell die „vndanckbarn vnd verechter des worts Gottes“.⁶⁹ Persönliche und zeitgeschichtliche Erfahrungen – von den Kontroversen mit Rom bis zur soeben (1529) erfolgten Belagerung Wiens durch die Türken – schlagen in dieser Deutung durch, nicht korrigierende exegetische Erkenntnis. Kurz, die Apk stützt Luther in seiner Lebenssituation. Marcel Proust könnte sagen, auch dieser geniale Übersetzer sei „ein Leser seiner selbst“.

Von der Möglichkeit, dass der Reiter Christus sein könnte, findet sich auf diese Weise keine Spur mehr⁷⁰, und das Verb „überwinden“, das im Deutschen ein Objekt verlangt, überspielt das Schweigen des Textes darüber, wen unser Reiter unterwerfe. Luther muss die Valenz in der Vorrede nur in seinem Sinn füllen.

Luthers spezifische Identifikation der Geplagten mit den Gottesverächtern verlor bald ihre Wirkung. Derzeitige Leserinnen und Leser würde sie eher befremden. Sie kennen primär den Bildtypus der neueren Zeit, die Verallgemeinerung der Reiter zur Geißelung des Krieges und zwischenmenschlicher Gewalt. Ab dem späten 19. Jh. entstanden dazu tief berührende Bilder. Nennen wir Arnold Böcklins „Krieg“⁷¹ (in Abbildungen 6 und 7 die Fassungen von 1897, ohne Ort; 1896, Kunsthaus Zürich), Emil Noldes „Krieg“ (1913, vernichtet 1945), Wassily Kan-

Die Apokalypse Dürers und andere Werke von 1495 bis 1513, Weinheim 1987, 7f mit Anm. 52.58 S. 84–86.

⁶⁷ Zit. nach Luther, Biblia, 2481.

⁶⁸ Vgl. P. Martin, Martin Luther, bes. 36–42.141.150.

⁶⁹ Luther, Biblia, 2481 (erstes Zitat). 2467 (zweites Zitat).

⁷⁰ Weiteres bei H.-U. Hofmann, Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators (BGBE 24), Tübingen 1982, bes. 417f.

⁷¹ Abbildungsrechte Bild links Artothek Peißenberg; rechtes Bild nach Öffentliche Kunstsammlung Basel (Hg.), Arnold Böcklin. Heidelberg 2001, 321f.

dinskys „Apokalyptische Reiter“⁷² (1914, Städtische Galerie München; Abbildungen 8 und 9) und Ernst Barlachs Blatt „Mors Imperator“ (1919).⁷³

Eine unmittelbare Apk-Rezeption bietet keines dieser Bilder mehr. Vielmehr integrieren sie dritte Einflüsse (Böcklin ergänzt die Windsbraut, Barlach las Li Tai Pe⁷⁴) und verlagern den Blickwinkel zur Ohnmacht derer, die unterschiedslos und unschuldig alle von der Plage getroffen werden (s. die Dächer und das offene Tor der friedlichen Stadt bei Böcklin). Bei Kandinsky schließlich erschreckt und fasziniert die Gefahr zugleich. Selbst eine friedliche Pflanze verneigt sich, in einem huldigend und verdorrend, vor dem leuchtend bedrohlichen Pferd (im Medaillon links unten).

Während die Deutungen des Mittelalters heute, wenn ich recht sehe, eher als Kulturgut gepflegt werden, blieben diese Impulse virulent. Nicht zuletzt sorgen dafür zeitgemäße Aktualisierungen („Die Zeit“ benannte „Die neuen Reiter der Apokalypse“ am 18. Oktober 2001 als Bioterror etc.).⁷⁵

3. Die Verselbständigung des Gedächtnisses vom 20. bis zum frühen 21. Jahrhundert

Die beschriebenen Bilder beziehen sich bei all ihren Eingriffen noch relativ klar auf die Apk zurück. Im Fortgang des 20. Jh.s ändert sich das. Bezüge werden undeutlich, und das ausdeutende Wort muss wortlosen Zeichen grundsätzlich Selbständigkeit belassen. Nur unter Vorbehalt können wir deshalb Chiffren suchen, die sich durch die Apk dem Gedächtnis eingruben.

Wagen wir unter diesem Vorbehalt einige Hinweise und beginnen die Suche bei Pablo Picassos „Guernica“⁷⁶ (1937, entstanden aufgrund der

⁷² Abb. nach H.K. Roethes / J.K. Benjamin (Hg.), Kandinsky. Werkverzeichnis der Ölgemälde. I. 1900–1915, München 1982, 512.

⁷³ Eine Abb. findet sich in E. Barlach. Ausstellung Dezember 1951 bis Februar 1952, hg.v. Deutsche Akademie der Künste, Berlin 1951, 91.

⁷⁴ S. Holsten, Allegorische Darstellungen des Krieges, München 1976, 76.

⁷⁵ Eine befremdende Nebenspur vom Anfang des 20. Jh. sei noch genannt. In einer Kombination des weißen Reiters mit nationalen Motiven und Erinnerungen (vielleicht zurück bis zum „weißen Herzog“ Otto III., Herzog von Schwaben 1048–1057) entstand das völkische Randmotiv „Der weiße Herzog“ (verbreitet durch T. Westerich, Der weiße Herzog. König Thors Erlösungsfahrt durchs Meer der tiefen Stille, das Mysterium der germanischen Sendung, Stade ²1923), das heute zu Recht vergessen ist.

⁷⁶ Abb. nach K. Varnedoe / P. Karmel (ed.), Picasso. Masterworks from the Museum of Modern Art. An exhibition organized by the Museum of Modern Art in collaboration with the National Gallery of Canada, New York 1997, 17. Umfassende Dokumentation in H.B. Chipp, Picasso's Guernica. History, Transformations, Meanings, London 1989 (dort 87–89 Vergleich einer Vorskizze Picassos mit mittelalterlichen phantastischen Tieren u.a. aus der Apokalypse von Gerona).

Zerstörung Guernicas durch deutsche Bomber im Spanischen Bürgerkrieg; Abb. 10).

Links in diesem wohl berühmtesten Bild des 20. Jh. steht der für Spanien wichtige Stier über einer leidenden Frau mit ihrem zerfetzten Kind. Die Mitte beherrscht ein schreiendes Pferd. Dessen Zunge wird zur Granate, „vergleichbar dem Stachel als apokalyptischem Zeichen des unabwendbaren Schmerzes“ (Rolf Linnenkamp)⁷⁷. Der Reiter liegt tot, mit zerbrochener Waffe unter ihm. Die Tapferkeit des Caballeros scheiterte. Gleichwohl tobt das wütende Pferd des Krieges in tiefem Paradox weiter (es gibt keinen weiteren Kämpfer auf dem Bild, so dass das Pferd die Kriegsrolle an sich zieht).

Drei verfremdete religiöse Hinweise rahmen das. Der Schirm einer Glühbirne über dem Pferd nimmt die Form des mittelalterlichen Auges Gottes an. Am rechten oberen Bildrand flammen vier Dreiecke auf; die apokalyptische Vierzahl glüht über dem Abgrund des Leids, eingefangen über eine schreiende Person. Zwischen ihr und dem Pferd schließlich schwebt ein Engelskopf⁷⁸. Mit hellem Haupt und starkem Arm (einen Leib besitzt er nicht) greift er ins Bild ein. Durch ihn gibt es etwas Hoffnung; dem Leuchter in seiner Hand, die sich energisch zur Mähne des scheuenden Pferdes ausstreckt, korrespondiert eine zarte Blume über dem toten Arm des Reiters.

Wer das mit der Bildtradition des ersten apokalyptischen Reiters und des Engels seit Dürer verbindet, findet eine erstaunliche theologische Qualität: Hoffnung erwächst nicht vom Reiter her; er ist tot und wäre das, selbst wenn er Christus wäre (der Leib des Gefallenen formt mit den Armen ein Kreuz). Gottes Licht wird zur Karikatur (wie das Auge durch die Glühbirne). Doch die Tradition des Engels bewahrt einen Schimmer von Hoffnung, gleichsam eine Chance der Transzendenz nach dem Tod Gottes.⁷⁹

Eine Generation später malt Uwe Lausen „Peng“⁸⁰ (1965, Privatbesitz; Abbildungen 11 und 12). Der Titel und die schrapnellartige Sprechblase mit dem „Peng“ in der Mitte sind der Comic-Szene entlehnt. Die Mittel des Comics aber vermitteln Entsetzen und Ausweglosigkeit. Der Mensch links erblindet (seine Augen verschwinden) und verliert jeden

⁷⁷ R. Linnenkamp, Interpretationen politischer Themen Picassos (KML 10), München 1976, 121–125, hier 122.

⁷⁸ So dass sich das Bild in die Teile Stier/Reiter/Engel gliedert; vgl. wieder bes. Linnenkamp, Interpretationen, 122.

⁷⁹ Die wichtige politische Interpretationsgeschichte des Gemäldes wäre zu ergänzen; dazu M.F. Zimmermann, Pablo Picassos ›Guernica‹ in der deutschen Rezeption, in: U. Fleckner u.a. (Hg.), Jenseits der Grenzen. Französische und deutsche Kunst vom Ancien Régime bis zur Gegenwart, FS Thomas W. Gaehtgens, Köln 2000, 137–165 u.a.

⁸⁰ Abbildungen nach R. Beck, Last der Freiheit – ein Bildvergleich, in: ders. u.a. (Hg.), Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, München 1984, 103–112, hier 109 (Bildrecht nach p. 328 beim Hg.).

Biss (die Zähne fallen ihm zur Sprechblase hin aus). Sein „Peng“-Schrapnell versucht, den Horizont (die rechte Bildhälfte) aufzusprengen. Indes dreht sich die weiße Gestalt in der himmelblauen Höhe, durch Pfeil und Bogen ein eindeutiger Nachklang unseres apokalyptischen Reiters⁸¹, nicht einmal um. Weder rettende noch tötende Zuwendung ist der Mensch dem Himmel wert. Der Mensch löst sich auf (wie der Unrat, der aus seinem Mund kommt) und kann das bestenfalls – wenn wir das Bild biographisch zum Tod Uwe Lausens fortschreiben – noch vollziehen, nicht mehr transzendieren.⁸²

Springen wir ins Jahr 2004. Jörg Immendorff präsentiert im Düsseldorfer Atelier sein neues Gemälde „Große Rote“ (Abb. 13). Die Zeitungen nennen es umgehend „Die wilden Rosse“. Denn die apokalyptischen Pferde (nun ohne Reiter) stieben auf dem Gemälde auseinander. Sie versprühen rote Farbe des Lebens in die Schwärze zwischen ihnen und aus dem Bild. Wenn eine Betrachterin / ein Betrachter die Augen schließen, verwandelt sich – betont Immendorff⁸³ – die Schwärze im Nachbild in Formen, u.a. zu einer betenden Figur. Das Gefälle aus Apk 6 kehrt sich gegen den Anfang des 20. Jh. um: Nicht die apokalyptischen Rosse sind bedrohlich, sondern die Erfahrungen des Daseins. Der Maler gibt der Apokalypse lebendige statt der zerstörerischen Energie (er malt die Pferde rot). Dadurch stärkt er nicht zuletzt sich selbst. Immendorff inszeniert Letzteres geradezu. Er setzt sich bei der Präsentation, schwarz gekleidet und damit der Schwärze zugehörig, mit ins Bild. Seine Lebenskrise (ein schwerer Prozess) wird dessen Bestandteil. Er, der Leser und Fortbildner einer Gedächtnistradition, malt oder, mit Proust gesagt, liest sich mit Hilfe des Textes oder genauer seiner Reminiszenzen an den Text.

IV. Schlussfolgerungen

1. Die größte Herausforderung: Der Verlust der Transzendenz

Überschauen wir die Entwicklung, bietet jede Aktualisierung des Textes ihre eigene Herausforderung (und dabei haben wir die vielfältigen Adaptionen der Apk in christlichen und anderen Sondergruppen von vornherein ausgeklammert). Die schwierigste Provokation jedoch er-

⁸¹ Und zusätzlich wohl angeregt durch altassyrische Bogenträger.

⁸² Um Beck, *Last der Freiheit*, 110 zu zitieren: „Da Lausen sich in seiner Kunst fast ausschließlich mit persönlichen Problemen und Lebenssituationen befaßt hat, darf unterstellt werden, daß er mit dieser Darstellung seinen eigenen Tod vorweg genommen hat“, den er freiwillig vollzieht.

⁸³ Laut den Presseberichten: s. *Westdeutsche Zeitung* (Düsseldorf/Wuppertal) vom 27. Januar 2004, 3. Die zitierte Abbildung findet sich vorab auf der Titelseite (Foto: Helga Meister).

wächst aus den Entwicklungen des 20. Jh.s. Denn dort verliert sich der für die Apk grundlegende Zugang zur Transzendenz. Skepsis dringt vor, ob menschliche Erfahrungen ein Jenseits dulden. Die ältere Apk-Rezeption zerbricht (mit einem Endpunkt für das Motiv des Christus-Reiters bei Picasso, wenn wir das Beispiel des letzten Abschnitts verfolgen). Die Kraft des Himmels verflüchtigt sich (bis Lausen), und ein immanentes Spiel zwischen Bild und Künstler entsteht (bis Immen-dorff). Oft wissen wir nicht mehr, ob die Apk selbst gelesen wird oder verselbständigte Traditionen der Gedächtniskultur das Bild bestimmen.

Jüngste Dichtung treibt das nochmals weiter. „Was mache ich mit so einem“, der behauptet. „er habe die Offenbarung des heiligen Johannes des Theologen nie gelesen“, fragt Miodrag Pavlovic in einem der bedeutendsten Romane der letzten Jahre – und antwortet, indem er sich in Phantasien begibt⁸⁴ und leitmotivisch eine apokalyptische Begegnung Lebender und Toter im Belgrad der Gegenwart konstruiert.⁸⁵

Auf der Bühne gibt gleichzeitig Antônio Araújo die Bilder, Worte und Gesten der Schauspielerinnen und Schauspieler frei, damit sie ihre eigenen Erfahrungen an Fernando Bonassis „Apocalipse 1,11“ in einer Art Höllentrip erproben.⁸⁶ Der Roman wie das Schauspiel erlaubt den Betrachterinnen und Betrachtern, die Apk weit zu verlassen.

Viele Bereiche der Populärkultur, Filme und Musikgruppen bestärken die Verselbständigung apokalyptischer Motive⁸⁷ und öffnen die Grenzen zum Trivialen (im Sinne des am Menschen rasch Abgleitenden, ihn nicht länger Beschäftigenden)⁸⁸. Aber ziehen wir diese Grenzen nicht zu rasch. Wer dürfte etwa die Gegenposition zur Apk „Niemand kennt den Tod, niemand weiß, ob er nicht vielleicht das größte Glück für den Menschen ist“ abschieben, nur weil sie sich in einem kurzlebigen Musikstil äußert⁸⁹?

⁸⁴ M. Pavlovic, Die Bucht der Aphrodite. Roman. Aus dem Serbischen v. P. Urban, Frankfurt a.M. 2003 (serbisch 2000–2001), 22.

⁸⁵ Letzteres durchzieht den Roman, vertieft durch die Fiktion, „der heilige Johannes der Theologe“ schreibe „noch an seiner Offenbarung“ (Zitat Pavlovic, Bucht, 62).

⁸⁶ Ein Bezug auf den brasilianischen Gefangenenaufrüst von 1992 macht den Höllentrip konkret; beim Betrachter entsteht zugleich ein Sinnbild für das Gefängnis der Welt. Bekannt wurden Aufführungen durch das Teatro da Vertigem und im Juni 2002 in der Justizvollzugsanstalt Köln-Ossendorf; ein wichtiges Interview im Internet www.ila-bonn.de/theaterszene/255bras_kollektiv.htm.

⁸⁷ Zum Film s. H.-M. Gutmann, Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, Gütersloh 1998 und M. Bachmann im vorliegenden Band, zu Music-Bands etc. das Internet (z.B. die metal band Revelation).

⁸⁸ Manchmal wiederum provokativ: s. z.B. „A. Mein Alpha; mein Omega“ in der verzerrenden Liebesprache bei J. Banville, Athena. Roman. Aus dem Englischen v. L. Faschinger, Frankfurt a.M. 1998, 65.

⁸⁹ Im Lied „Niemand kennt den Tod“ aus dem Album Twilight (Ende 2001) der Band Erben der Schöpfung.

Nebenbei wurden die apokalyptischen Reiter inzwischen auch zur Chiffre der Paar- und Familientherapie, genauer für die „Gefahrensignale [...], die das Scheitern einer Beziehung ankündigen [...]. Sie heißen“, wie Hartwig Hansen 2004 schreibt, „Rückzug, Verleugnung, Verletzung und Verachtung. Und alle vier galoppieren auch im Internet durchs Bild.“⁹⁰

Welche Aufgabe behält angesichts dessen die distanzierende Auslegung? Muss sie den lebendigen Fortschreibungen und Widersprüchen weichen, letztendlich kapitulieren? Die Frage stellen, heißt eine kritische Antwort suchen. Der Weg dazu ist vorgezeichnet:

2. Die Aufgabe der Auslegung: Öffnung des Horizonts

Wir zitierten Proust bisher nicht ganz. Nach dem Verweis, jeder Leser lese sich selbst, fährt er fort: „Das Werk des Schriftstellers ist [...] lediglich eine Art von optischem Instrument, das der Autor dem Leser reicht, damit er erkennen möge, was er in sich selbst vielleicht sonst nicht hätte erschauen können“⁹¹. Sein Wörtchen „lediglich“ trägt. Proust schreibt das Werk scheinbar klein, in Wirklichkeit groß. Denn die Leserin und der Leser brauchen das korrigierende Instrument; davon ist er überzeugt. Sonst verkrümmt ihre Optik, können sie nicht einmal voll in sich, geschweige denn über sich hinaus schauen.

Abstrahieren wir das für die *Apk*, hat ihre kritische Kommentierung dafür einzustehen, dass der Horizont des Werks erhalten bleibt oder sich, wo er sich in der Gedächtnisgeschichte verlor, neu öffnet. Anders gesagt: Die Kommentierung darf und muss den Text, weil sie seiner Ferne verpflichtet ist, im Jenseits der Leserinnen und Leser und damit auch sein Jenseits artikulieren. Der Text und seine fragliche Transzendenz werden ihre Aufgabe. Sie öffnet gleichsam das optische Instrument und seine Blicke auf die verschüttete Transzendenz.

Das besagt nicht, dass die kritische Auslegung sichere Antworten besäße. Sie verfügt, wie wir sahen, nicht einmal über einen sicheren, zeitlosen (sondern lediglich über einen textkritisch bewegten) Text. Aber die Vielstimmigkeit gibt ihr keine Beliebigkeit frei, sondern zwingt sie zur stets neuen Rückfrage. Insofern übernimmt sie einen wesentlichen Part im Spiel der Rezeptionen. Gewiss wäre falsch, ihre Kraft darin zu überschätzen. Ihr Part lenkt zum Text zurück und bringt ihn ins Gespräch. Die Entscheidungen der Leserin und des Lesers kann und darf sie nicht leisten. Ihr genügt es, in beschwerlicher Lektüre die vergessenen Aspekte des Textes und die Basis in Erinnerung zu rufen, auf der alle Deutungen entstanden.

⁹⁰ H. Hansen, Verraten vom Tastenklack: Wie die neuen Medien Ehen zerstören. Ein Erfahrungsbericht, *Die Zeit* vom 29. Januar 2004, 33.

⁹¹ Proust, *Die wiedergefundene Zeit*, 3996.

Beschwerlich macht das die Lektüre nicht nur philologisch, sondern oft auch theologisch. Um es am gerade benannten Beispiel auszudrücken, entlastete die allmähliche Säkularisierung und Trivialisierung die Interpretation von einer gravierenden Problematik, die der Text unverstellt auslöst. Denn was geschieht, wenn wir die Exegese zur Korrektur benützen? Der Horizont weitet sich zur Möglichkeit, dass der erste Reiter tatsächlich Christus ist. Positiv formuliert, triumphiert dann eine Wirklichkeit Christi über die Wandlungen der Gedächtnisgeschichte mit ihren Reitern des Todes bis hin zum Liebäugeln mit dem Tod. Kritisch gelesen, entsteht entweder ein sehr ferner Christus – der Christus eines Triumphes, der menschenfreundlich und doch unserer Zeit so fern ist wie der Reiter der Apokalypse von Angers – oder ein Christus, der seine Macht erschreckend vor den Nöten zeigt, die unter den Menschen herrschen. Die Nöte der Welt, psychologisch gesagt, ihre Schatten wären für die Transzendenz zu öffnen und in das Christusbild einzubringen, und das bis hin zum paradoxen Leuchten des Schreckensrosses in einzelnen Rezeptionen. Vielleicht ist diese Problematik einer der Gründe, warum sich die christologische Interpretation des ersten Reiters in der Exegese schwer beheimatet und diese vorzugsweise auf die textliche Offenheit von Apk 6,2 verweist.

Machen Leserinnen und Leser von diesen Impulsen der Exegese Gebrauch, entsteht wegen der Vielschichtigkeit der Beobachtungen ein Gespräch hin und her, eine Spirale kritischer Auseinandersetzung mit offenem Horizont. Wer will, mag das psychologisch vertiefen: Die Transzendenz des Himmels (und die Transzendenz der Schrecken) weist neben den Höhen in die inneren Tiefen des Menschen. Die Leserin / der Leser begegnet darum über dem Text nicht zuletzt den eigenen positiven wie negativen Selbstobjekt-Erfahrungen und entwickelt sich darin weiter. Doch überlassen wir dies einer eigenen Erörterung.⁹² Hier genüge eine knapper Schluss, eine letzte Anlehnung an Proust in Antwort auf die Frage: Was gewinnen wir für die Gegenwart, wenn wir den historischen, fernen, oft mehrdeutigen Apk-Text interpretieren und mit seinen vielen Fortschreibungen ins Gespräch bringen? Wir gewinnen einen der großen Texte, die „im Unendlichen kreisen“ und „uns viele Jahrhunderte [...] einen Strahl zusenden, der nur ihnen eigentümlich ist“⁹³.

⁹² Vgl. für den Autor dieses Beitrags: M. Karrer / H. Wahl, *Apocalypse and Psychology*, in: FS Ugo Vanni (im Druck).

⁹³ Proust, *Die wiedergefundene Zeit*, 3975f. Proust verzeihe, dass er von Texten der Kunst, ich von einem solchen des Neuen Testaments spreche.

Die Apokalypse von Angers; Abbildungsnachweis in Anm. 58

Blockbuch-Apokalypse; Abbildungsnachweis in Anm. 61

Dürer, Apokalyptische Reiter; Abbildungsnachweis in Anm. 64

Böcklin, Krieg (2 Fassungen); Abbildungsnachweis in Anm. 71

Kandinsky, Apokalyptische Reiter; Abbildungsnachweis in Anm. 72

Picasso, Guernica; Abbildungsnachweis in Anm. 76

Lausen, Peng; Abbildungsnachweis in Anm. 80

Immendorf, Große Rosse; Abbildungsnachweis in Anm. 83