

Martin Karrer
Sprechende Bilder: Zur Christologie der
Johannesapokalypse

1. Die Apk zwischen Symbol und Metapher

Die Apokalypse in eine Tagung über metaphorische Christologie einzubeziehen, birgt ein hohes Risiko. Fragten wir nämlich den bedeutendsten Dichter, der sich in einem umfassenden Essay mit ihr befasste, David H. Lawrence (bei uns besser bekannt durch *Lady Chatterley's Lover*), würde er ihre Welt nicht metaphorisch, sondern symbolisch nennen und sie metaphernkritisch entschlüsseln. Die in der Apokalypse „enthaltenen großartigen Bilder [...] sind“, schrieb er 1926, „Symbole, sie gehören einem größeren Zeitalter an als dem des Johannes von Patmos. Und als Symbole trotzen sie der oberflächlichen Bedeutung, die Johannes ihnen gab“, indem er sie u.a. metaphorisierte.

„Man kann“, erläuterte Lawrence, „einem großen Symbol keine ‚Bedeutung‘ geben, nicht mehr, als man einer Katze eine ‚Bedeutung‘ geben kann. Symbole sind organische Einheiten des Bewußtseins, mit einem eigenen Leben.“¹ Die Menschen „erfinden“ sie nicht wie „Embleme [...] oder Metaphern (!) oder Bildnisse [...]. Sie liegen in der Seele eingebettet und sind bereit, lebendig zu werden, wenn man sie anrührt. Sie werden über Jahrhunderte im menschlichen Bewußtsein weitergetragen. Und dann, wenn die Menschen unempfindlich werden und halbtot sind, dann sterben die Symbole wieder.“²

Hören wir einen Augenblick auf diesen Text. Er definiert sein Verständnis der Metapher nicht. Doch können wir es indirekt erschließen: Die Metapher verbindet zwei semantische Bereiche und ist darin – mit heutiger Theorie gesagt – „Fiktion, ein freies Spiel mit den Sinnmöglichkeiten der Sprache“. Der Autor – unser Johannes – formt sie, um seine Mitteilung kognitiv erkennbar zu ma-

1 David H. Lawrence, *Die Apokalypse*. Aus dem Englischen von Axel Monte. Mit einem Nachwort versehen von Henning Schröder, Düsseldorf 2000 (verfasst 1926, englisch veröffentlicht 1931), alle Zitate 12 (Hervorhebung Karrer).

2 A.a.O. 14 (beide Zitate).

chen und um auf seine Gesprächspartnerinnen und -partner (oder Leserinnen und Leser) zu wirken.³ Er gibt den Bildern im Text insofern als Metaphern seine Autor-„Bedeutung“. Aber wenn wir seiner dadurch entstehenden Diktion folgen, verkennen wir – behauptet Lawrence – die eigentlich notwendige Wirkung der Apk. Wir lassen uns von einem schwachen Autor leiten, der Symbole, die ihm als „anderer Leute Blitze“ zukommen, durch Weltfeindschaft umprägt und damit letztlich ebenso selbstmörderisch wie erfolglos zu verdecken versucht.⁴ Erst wenn wir den Autor Johannes verlassen, ergreift uns die befreiende Imagination der Symbole in seinem Werk.

Was sind hier umgekehrt Symbole? Die Definition hellenistischer Rhetorik taugt als (bei Lawrence nicht mehr ausgesprochener) Hintergrund. Pseudo-Demetrios, ein für die Apk auch sonst bemerkenswerter Rhetoriker,⁵ formulierte sie prägnant (und interessanterweise für die Apk passend). Das Symbol sei, legte er dar, ein zentrales Element erschreckenden, harten Stiles (der δεινότης; *peri hermeneias* 240). Es gehöre (was sich in der jüngeren Symbolgeschichte verlor) in eine Rhetorik, die durch Verhängnisse bestürzt. Zu bestimmen sei es dabei näherhin dadurch, dass es zweierlei zusammenwirft (συμβάλλει).⁶ Im Text erscheint lediglich die eine, für die Aussage geringere Hälfte,⁷ was die Leserinnen und Leser, Hörerinnen und Hörer zwingt, die größere und erschreckendere Hälfte selbst zu erschließen.

Demetrios wählte als Beispiel die Phrase „die Baumgrillen werden vom Boden aus für euch singen“.⁸ Die Angeredeten ergänzen unwillkürlich „eure Bäume werden abgeschlagen“ und erschrecken, weil sie kommende große, verhäng-

3 Also mit kognitiver und kommunikativer Funktion. S. bes. Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Umwelt*, WUNT II 122, Tübingen 2001, 38-41 (Zitat 39). Auf Aspekte der Metaphertheorie werden wir mehrfach zurückkommen (s. bes. bei Anm. 51 und 81), verzichten aber unter Verweis auf andere Beiträge des vorliegenden Bandes und jenseits seiner breit vorhandene Zusammenfassungen (für Aspekte des Neuen Testaments 2002 z.B. in Bernd Kuschnerus, *Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2-5*, FRLANT 197, Göttingen 2002, 21-92 und Annemarie C. Mayer, *Sprache der Einheit im Epheserbrief und der Ökumene*, WUNT II 150, Tübingen 2002, 92-124) auf eine ausführliche Bibliographie und Literaturdiskussion.

4 S. die Linie von Lawrence, *Apokalypse*, 55 (Zitat) und 155f. (155 die These, die Apk habe den „Selbstmord [...] mit darauf folgender Selbstverherrlichung“ gewählt).

5 S. etwa seine Bestimmung der brieflichen und Dialog-Rhetorik (*peri hermeneias* 223-235) neben der brieflichen Gestaltung der Apk. Benützte Textausgabe: Démétrios, *Du Style. Texte établi et traduit par Pierre Chiron*, CUFr, Paris 1993 (zu den Daterungs- und Zuschreibungsproblemen XIII-XL).

6 So die allgemeine Herleitung, von Demetrios nicht direkt zitiert. Material bei Stephan Meier-Oeser, *Art. Symbol I*, HWP 10, 1998, 710-723.

7 Als *Brachylogie*, wie Démétrios, *Du Style*, 243 sagt.

8 A.a.O. 243; laut a.a.O. 99 ein Wort des Dionysios (den wir allerdings nicht näher bestimmen können).

nisvolle Schläge gegen ihr Leben assoziieren (a.a.O. 243). Noch drastischer – und für einen Dichter interessanter – könnte er sich eines Beispiels der Apk bedienen:

Aus dem Mund ihres Christus ragt, lesen wir in 1,16, ein scharfes, zweischneidiges Schwert, eine *ῥομφαία*. Das evoziert bei Kennern von Israels Schriften das Flammenschwert, mit dem Gott in Gen 3,24 (LXX) den Zugang zum Paradies verstellte, bei griechisch-römischen Hörern (und das waren die Adressaten der Apk⁹) außerdem das Breitschwert der bedrohlichen Thraker.¹⁰ Christus ist – bringen die Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und Hörer deshalb als zweite Hälfte zum Symbol ein – gefährlich. Er vermag die Paradiesstür für immer verschlossen zu halten wie die Cherubim und anzugreifen wie die Thraker.

Aber das ist – müssen wir die Theorie weiterführen – noch nicht alles. Das Bild modifiziert sich in der Anwendung.¹¹ Der Kontext klärt, dass wir das Schwert Christi vorrangig vor dem Schwert des Kriegs oder dem Schwert der Vertreibung als Schwert des Wortes zu erfassen haben (es ist *ῥομφαία τοῦ στόματος*; s. den Fortgang zu 2,16). Lawrence hebt das geradezu überschwänglich hervor. Gegen den Jesus der Klage von Gethsemane, des Wortes „Meine Seele ist betrübt“, tritt so – schreibt er – „der große Prachtvolle“ mit der „mächtige(n) Waffe des Logos“ an, die „die Welt befallen (und am Ende zerstören) wird.“¹²

Unschwer erkennen wir die Liebe des Dichters zum Wort. Für ihn bildet das schneidende und dadurch die Welt verändernde (nicht bei der Klage stehen bleibende) Wort einen Höhepunkt der Christologie, weil er selber der Kraft des Wortes vertraut und in dieser Kraft die Vollmacht zu notwendigen Zerstörungen falschen Lebens findet. Gewiss vereinseitigt er die Apk, indes von einem ihr wesentlichen Zug aus. Denn ihr fehlt tatsächlich eine Metapher des Klagechristus. Ihr Jesus schlägt Wunden und heilt Tränen,¹³ er vergießt sie nicht selber (gegen Joh 11,35 und Hebr 5,7). Und wenn Lawrence dies in sozialreformarischem Willen überzieht, wird keine der heutigen Bild-Theorien ihn grundsätzlich kritisieren. Bilder sind – so die Theorie und ihre gegenwärtigen Anwendun-

9 S. die Adresse 1,4 usw. (die Asia, in der die dort genannten Gemeinden liegen, war griechisch geprägt und verstand sich als durch Rom sehr gefördert).

10 Vgl. bes. Plutarch, Aem. 18, aber auch Apk 6,8.

11 Ein wesentlicher Zug für alle Bilder in der Apk: s. Heinz Giesen, Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung, in: Karl Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, QD 126, Freiburg i. Br. u.a. 1990, 255-277 (255).

12 Lawrence, Apokalypse, 48 (alle Zitate).

13 S. 7,17; 21,4; beide Stellen sind von der Christologie aus an Gott zurück gebunden.

gen auf die Apk – polyvalent und geben der Leserschaft Freiraum.¹⁴ Die Leserschaft darf das Symbol, für Lawrence die Tiefenschicht in der Christologie der Apk, für ihre Zeit und ihr Leben ausziehen.

Was allerdings geschieht, wenn wir uns durch Lawrence leiten lassen, im Fortgang der Apk, dort, wo der Autor (der Johannes von 1,9) dem Schwert Bedeutung *gibt*, wie das laut Lawrence die Metapher kennzeichnet? Das Schwert verlässt dann das Wort, um Krieg zu führen (beginnend schon 2,16; ausgeführt 19,15.21). Unvereinbares vereint sich (wie oft in der Metapher), und das Wort vernichtet alles, was sich einer weltkritischen Moral entgegensetzt. Es entblößt nicht nur mit scharfem rhetorischem Schnitt das falsche Herz der Welt. Es personifiziert sich und schneidet, erfahren wir, in kühnem Hieb alle ihre reifen Trauben ab und wirft sie in die Kelter, auf dass der Wort-Christus sie zerstampfe und zertrete (19,15).¹⁵

Die Mächte der Erde (ihre Könige, wie Apk 19,19 sagt) bluten auf diese Weise wortwörtlich aus. Das Schwert vernichtet sie, und die Vögel des Himmels fressen sich satt an ihrem Fleisch (19,17.21 nach Ez 39,17-20).¹⁶ Aasvögel mögen sich daran freuen. Der Mensch indessen und namentlich der Dichter – so Lawrence – verliert das Interesse.¹⁷ Mag er dem Johannes der Apk noch zugute schreiben, dass er „kein sehr tiefgründiger Mensch war“, sein Christusverständnis einer unversöhnlichen Feindschaft zum Kosmos und seine Wirkung bei den „wahren Christen“ kann er nur verwerfen.¹⁸ Fazit: das starke Symbol des Wort-Schwertes verwandelt sich unter dem Zugriff des Autors zur schwachen und in einem merkwürdigen Gegengewicht der Schwäche zur blutigen Metapher.

2. Spannungen von Tradition und Theologie

Dieser Zugang David H. Lawrence's berücksichtigt die große Forschungs tradition, die in der Apk eine Fülle alter, aber eben deswegen von Johannes aufgegriffener, nicht poetisch selbst geschaffener Bilder entdeckt. Lawrence studierte

14 Vgl. paradigmatisch Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart u.a. 1994, 46-52 und Gregory Stevenson, *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation*, BZNW 107, Berlin 2001, 6-10 (9 Zusammenfassung des „apocalyptic symbolism as open, multivalent and multilayered“).

15 Die Kunstgeschichte entschärfte dieses Gerichtsbild (vgl. Jes 63,3) allmählich zum sog. Kelterchristus (z.B. in Ansbach, St. Gumbertus).

16 Zur Interpretation neben den Kommentaren Sverre Bøe, *Gog and Magog. Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10*, WUNT II 135, Tübingen 2001, 246-254 u.ö.

17 S. Lawrence, *Apokalypse*, 144-147.

18 A.a.O., 66 (beide Zitate) und Fortgang.

dazu Wilhelm Boussets bis heute grundlegenden Kommentar.¹⁹ Das inzwischen vielfach bereicherte Material bestätigt die Traditionsgebundenheit der Apk.²⁰ Wir können mithin nicht leugnen: Das poetisch-kreative Potential unseres Autors Johannes ist, wenn wir es an einem Maßstab der Originalität bemessen, begrenzt. Die Kraft seines Werkes bekundet sich literarisch weniger durch poetische Neuschöpfungen als durch das Gespür für bereit liegende Bilder, Symbole und Sprachmotive und an ihrer Einbindung in eine eigene expressive Sprachgestaltung.²¹ Dass ein Großteil der aktuellen Literaturkritik das Gewicht nicht mehr auf die Poesie im klassischen Verständnis (mit ihrer Suche nach Originalität) legt und gelegentlich ganz neue Versuche eines Zugangs zur Apk unternimmt,²² schwächt nicht die Beobachtung, sondern lediglich das Verdikt in der literarischen Beurteilung ab.

Mit der literarischen Analyse verwebt Lawrence ein zweites, und wieder bestimmt es die Wahrnehmung der Apk weit über ihn hinaus: Er schlägt Brücken zu den sozialkritischen Lektüren, die das 19. Jh. (mit einem prägnanten kritischen Ausläufer in Friedrich Engels)²³ und das 20. Jh. liebten,²⁴ und zu den tiefenpsychologischen Deutungen, die im letzten Jahrhundert an der Apk wie an keiner anderen biblischen Schrift erwachsen. Er hat guten Grund dafür. Denn Symbole beziehen, wie er im seinerzeitigen Stand der Symbolforschung artiku-

19 Wilhelm Bousset, Die Offenbarung Johannis, KEK 16, Göttingen 6.Aufl. 1906 (Nachdruck 1966). S. Henning Schröer im Nachwort zu Lawrence, Apokalypse, 176.

20 Für die Nachweise s. die Kommentare bis David E. Aune, Revelation, Bd. A: 1-5; Bd. B: 6-16; Bd. C: 17-22, WBC 52 A-C, Dallas, Texas 1997/1998/1998 und als Übersicht z.B. Peter Trummer, Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse, in: Kertelge, Metaphorik, 278-290 (281f).

21 Eine Übersicht zur Diskussion über die visionär-expressive Sprache bei Harald Ulland, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13, TANZ 21, Tübingen/Basel 1997, 2-15. Jacques Ellul, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen 1981 (frz. 1975), bes. 3-27 entdeckt eine Sprachgestalt *sui generis*, die, weil es um eine Darstellung des Endes gehe, nicht in den Sprachmöglichkeiten der Zeiten vor dem Ende aufgehe. Sein Interpretationsansatz verfolgt damit nicht mehr einzelne Motive, sondern widmet sich der Gesamtkomposition.

22 Beachtenswert ist der Versuch zu einer Neubewertung nach Kriterien phantastischer Literatur – erstellt durch Tzvetan Todorov, Einführung in die fantastische Literatur, Literatur als Kunst, München 1972 (frz. 1970), bes. 25-39 – in Verbindung mit Sigmund Freuds psychoanalytischer Traumdeutung als Verdrängung bei Erhard Güttgemanns, Die Semiotik des Traums in apokalyptischen Texten am Beispiel von Apokalypse Johannis 1, LingBibl 59, 1987, 7-54 (vgl. grundlegend ders., Fragmenta semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für den Umgang mit der Hl. Schrift, FThL 9, Bonn 1983, 313-340).

23 Friedrich Engels, Das Buch der Offenbarung (1883), in: Karl Marx/ders., Werke 21, Berlin 1962, 9-15.

24 Aus dem Widerstand gegen Hitler nenne ich die Flugblätter der Weißen Rose (bes. Flugblatt 4 in Inge Scholl, Die Weiße Rose, Frankfurt a. M. [1950] 1990, 112), aus jüngerer Zeit exemplarisch Ernesto Cardenal, Apokalypse, in: ders., Gebet für Marilyn Monroe und andere Gedichte, Wuppertal 1972, 114-119; Alan Boesak, Schreibe dem Engel Südafrikas. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 1988.

liert, ihre Kraft daraus, dass ihre je größere, unausgesprochene Hälfte die organische Tiefe unseres Bewusstseins (und Unbewussten) anspricht. Die Freigabe des Werks an seine Leserinnen und Leser, die wir gerade ansprachen, ist deshalb nicht zuletzt eine Freigabe an ihre soziale und mehr noch an ihre psychische Prägung, an ihre Empfindungen und Reaktionen.

Das inkludiert, dass die Apk durch ihre Bildersprache die Ratio durchbricht. Schon ein Bild, das als Symbol oder freie (noch nicht kritisch verengte) Metapher gesetzt wird, ist mehr als rational, und die Apk verbreitert die über die Ratio hinaus schießende Dynamik noch durch eine große Reihe stilistischer Mittel. Sie liebt den Kontrast – etwa zwischen dem Jubel der Braut Christi und dem Pfuhl des Gerichts²⁵ –, die immer neue Wendung von Bildern – in den Wiederholungen der Siebenerreihen usw.²⁶ – und Überraschungen im Erzählfälle.

Skizzieren wir die Überraschungen an noch einem Beispiel und setzen dafür wieder am Anfang ein, dort, wo die Apk die Weichen für die Lesehaltung stellt. 1,7 lenkt – noch vor der beschriebenen Wort-Schwert-Symbolik – den Blick darauf, Christus komme „mit den Wolken“ (μετὰ τῶν νεφελῶν). Schatten und Dunkel umgeben Christus in diesem Bild und evozieren die Klage. Alle werden um ihn, den vom Tod Durchbohrten, klagen, expliziert der Vers.²⁷ In Kap. 14 dagegen wendet sich das Bild. Christus thront wie ein Herrscher „auf der Wolke“ (ἐπι τὴν νεφελήν V 14), und die Wolke ist weiß (λευκή). Sie evoziert, befreit von den Schatten der Trauer, den makellosen Teppich vor dem Thron eines Herrschers (und dessen leuchtende Person).²⁸

Was aber tut der Herrscher, Christus, nun? Das Gefälle wiederholt sich, das wir beim Schwert des Wortes sahen: Er sendet eine Sichel auf die Erde, um deren Trauben zu ernten und sie in die Kelter von Gottes Zorn zu werfen (14,14-16).²⁹ Erschreckende Macht löst die Düsternis der Klage aus Kap. 1 ab. Oder gibt sie nicht sogar schon der Klage ein neues Gesicht? Sind wir nach Kap. 14

25 S. das Nebeneinander von Apk 19,7 und 20,14f., von Apk 21,9 und 21,8.

26 Wobei hier irrelevant ist, ob diese Siebenerreihen von Kap. 6 bis 16 Motive rekapitulieren oder fortführen (worüber die Exegese seit alters und wieder seit Günther Bornkamm, Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, in: ders., Studien zur Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II, BEvTh 28, München 1959, 204-222 streitet).

27 Für die Erschließung der Bildlichkeit können wir dabei die komplizierte Schriftrezeption der Stelle zurückstellen (vielleicht, aber zweifelhaft, nach einem Testimonium, das Dan 7,13 Θ, Sach 12,10ff. und Gen 12,3 kombiniert; dazu Martin Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, FRLANT 140, Göttingen 1986, 121-125).

28 Vgl. λευκός in der Skizze des Throns 20,11 und der Erscheinung Christi 1,14.

29 Die Farbe Weiß wird daraufhin zum Kontrast des Blutes in Kap. 19: „weißes“ Pferd und „weiße“ Kleidung der Himmelsheere umgeben das blutgetränkte Gewand in 19,13.

noch sicher, dass die Klage in 1,7 dem toten, durchbohrten Christus gilt und nicht bereits den Schrei und die Minderung³⁰ derer vorzeichnet, die die Sichel Christi auf sich herab schweben sehen?

Überschauen wir das, konstituiert die Freigabe der Einzelbilder an das Gefälle der Erzählung – literaturtheoretisch gesagt: die „narrative Symbolisierung“³¹ – im Verbund mit den Einzelszenen (und vielleicht sogar noch mehr als letztere) die Ambivalenz der Apk, die David H. Lawrence und vielen Leserinnen und Lesern vor ihm wie nach ihm zu schaffen macht. Für Martin Luther, der den Bildern der Apk pointiert die „klaren und durren wortte[n]“ der Apostel zur christologischen Berichtigung entgegensetzte,³² interessierte sich Lawrence dabei weniger. Die Tiefenpsychologie stand ihm näher, doch auch sie entwickelt häufiger kritische als positive Deutungsmöglichkeiten.

Die Christusschilderung gipfelt – um die wichtigsten Beispiele nach Lawrence zu nennen – bei Carl Gustav Jung in der heiligen Hochzeit (vgl. bes. Apk 19,1-10), die er für die Apk als eschatologisch-himmlische Versöhnung der Gegensätze im Menschen versteht.³³ Eugen Drewermann wendet die Ambivalenz dessen ins Positive. Bei ihm löst die Apk die menschliche Weltangst, indem sie den Weg nachzeichnet, auf dem der Mensch aus Angst und Fremdbestimmung heraus zu selbst und zu seinem Ursprung zurückfindet.³⁴ Hartmut Raguse, der wichtigste Kritiker der letzten Jahre, knüpft dagegen (intensiv durch Freud und Melanie Klein angeregt) wieder an klassische psychologische Distanz an. Laut ihm zerbirst die Apk in ein schizophrenes Chaos. Der Christus des Lichts findet keinen Ausgleich zum analen See von Apk 20, der brennt und stinkt wie Schwefel.³⁵

Wir brauchen uns bei Einzelheiten nicht aufzuhalten.³⁶ Wenn wir den Impulsen Lawrence's folgen, erklärt die Wucht der Symbole die positive Rezeption,

30 Totenklage, in unserem Fall (1,7) das Schlagen an die Brust (κόπτειν), ist in der Antike immer Selbstminderung als Reaktion auf (durch den Tod) erfahrene Minderung.

31 Begriff nach Schüssler Fiorenza, *Offenbarung*, 47.

32 Luther in der berühmten Vorrede auf die Apk, WA.DB VII 404.

33 Carl G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Olten/Freiburg i. Br. 6. Aufl. 1978, 98-100.

34 Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Visionen, Weissagungen, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Olten/Freiburg i. Br. 1985, 541-591 (589f.).

35 Hartmut Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart u.a. 1993, bes. 206-209. Lawrence verortete den Apk-Autor nach A. Adler zwischen Überlegenheitsanspruch und Minderwertigkeitskomplex (*Apokalypse*, 46).

36 Ohne dass damit eine Kritik an den Ansätzen versagt wäre: s. für den Autor Martin Karrer, *Weltangst und „Verengung der Seele“*. Zur neueren Diskussion um die Aneignung der Apokalypse, NELKB 45, 1990, 431-433 sowie ders., *Psychoanalyse und Auslegung. Erwägungen nach der Studie Hartmut Raguses über Psychoanalyse und biblische Interpretation*, *EvTh* 54, 1994, 467-476. Kritische Antwort darauf wieder durch Ekkehard W. Stegemann, *Aspekte psychoanalytischer Auslegung der Johannesoffenbarung*, *EvTh* 54, 1994, 452-466.

die Schwäche des Autors in Theologie und Metaphorisierung sowie der narrative Abfall in der zweiten Hälfte des Werks (vor der Lawrence wenig interessierenden, ekklesiologisch großartigen Schlussvision)³⁷ die Unmöglichkeit, sich als kritischer Leser wirklich mit den Symbolen der Apk zu identifizieren.

3. Eigenbewegung der Christologie und Metapherntheorie

Um Johannes kein Unrecht zu tun, ist auch in Lawrence's Spuren³⁸ eine wesentliche Beobachtung zu ergänzen: Johannes wahrt in der *Christologie* die Grenzen zur Allegorie³⁹ und zum Emblem (dem Bild mit Unterschrift), und das, obwohl er Eins-zu-eins-Deutungen in anderen Bereichen der Darstellung kennt und gerne benützt.

Signifikant begegnet uns dieses Phänomen gleich in der Eröffnungsvision (1,10-20). Wir gewahren dort eine hohe Gestalt in goldstrahlender Bekleidung und in überschäumendem Licht mit vielen Einzelheiten (entfaltet durch stilistische Mittel von der Personifizierung einer Stimme bis zum Vergleich) und identifizieren sie als Jesus.⁴⁰ Doch der Text deutet die christologischen Einzelheiten nicht, ja nennt nicht einmal den Namen Jesus.⁴¹ Er bietet uns keine explizite Identifikation, sondern begnügt sich mit einer spezifischen Kombination der Motive, um die Person Jesu zu evozieren (menschensohnähnlich sei der Erscheinende, gestorben und doch lebendig). Das gibt der Lesehaltung christologisch beträchtliche Freiräume.

37 Apk 21-22,5; dazu zuletzt Pilchan Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21-22*, WUNT II 129, Tübingen 2001.

38 Also bei der Abhebung des Symbols von Metapher, Allegorie und Emblem: s. o. zu Lawrence, *Apokalypse*, 12ff.

39 Wenn wir den Begriff der allegorischen Erzählung nicht sehr weit fassen (vgl. aber Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984, 146f.).

40 Die Einzelheit des Schwertes aus dem Mund (1,16) besprechen wir unter 1. Die Personifizierung der Stimme findet sich in V 10-12, Vergleiche mit „wie“ und „ähnlich“ in 13f. Zu den Details s. die Literatur von Karrer, *Johannesoffenbarung*, 139-147 über Loren T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT II 70, Tübingen 1995, bes. 203-265 und Adela Yarbro Collins, *The „Son of Man“ Tradition and the Book of Revelation*, in: James Hamilton Charlesworth e.a. ed., *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 536-568 bis Jörg Frey, *Die Bildersprache der Johannesapokalypse*, ZThK 98, 2001, 161-185 (170-173).

41 Dieser Name begegnet in der Apk nach 1,9 (der Exposition vor der Vision) erst wieder 12,17.

Anders verhält es sich mit den Brücken der Vision zur Ekklesiologie. Sieben goldene Leuchter um den Erscheinenden (1,13) und sieben Sterne in seiner Hand (1,16) wären durch ihre Bildtraditionen Symbole der heiligen Gegenwart des einen Gottes (die Leuchter)⁴² und herrscherlicher Macht (die sieben Sterne) unter durchsichtiger Kritik an flavischem Herrscherbewusstsein.⁴³ Indes erhalten diese Züge im Text eine Unterschrift mit Eins-zu-eins-Deutung, geraten dadurch in die Nähe von Allegorie und Emblem.⁴⁴ Die Leuchter stehen für sieben Gemeinden, die Sterne für Engel der Gemeinden (1,20). Das verschiebt die ursprüngliche Symbolkraft. Der Ausleger versteht das Anliegen – die Gemeinden, an die die Apk sich richtet, sollen ihre Nähe zu Gottes Heiligkeit und Macht assoziieren – und wird gleichwohl die Minderung an evokativer Kraft bedauern.⁴⁵

Freilich, es sei nochmals gesagt: Diese Minderung betrifft die Ränder der Vision, nicht die christologische Mitte. Ein prägnanter Sachverhalt bestätigt das für den Fortgang der Apk. Dessen Visionen (und Auditionen) begleitet die Gestalt eines Deuteengels (s. den Rahmen in 1,1; 19,9f. und 22,8ff.). Aber der Deuteengel – mit seinen Erläuterungen wiederum ein Vorläufer des Emblems – greift explizit allein dort ein, wo die Knechte Gottes, die von Erden kamen, und die Hure Babylons zu deuten sind (7,13f.; 17,6-18), nie bei einer christologischen Szene.⁴⁶ Demnach brauchen Motive, die die Erde und Menschen, die von der Erde kommen, betreffen, die explizite Deutung. Die Erscheinung Jesu in ihrer Kraft bedarf ihrer nicht.

Kombinieren wir die Sachverhalte der Eröffnungsvision und des Corpus, entdecken wir ein literarisches Programm: Johannes, unser Autor, wird durch die Christuserscheinung in die Höhe Gottes und den Himmel gerissen, was 4,1

42 Den Hintergrund der Leuchter bildet Ex 25,31f.

43 Domitian signalisierte die Vergottung seines verstorbenen Sohnes auf einer Münze mit dem Siebengestirn; Abbildung in Allen Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, SVigChr 45, Leiden 1999, pl. 23 (nach BMC Domitian 62 [pl. 61,6] rev.).

44 Die prägnant emblematische Bild-Text-Relation entwickelte erst das Barockzeitalter (Albrecht Schöne, *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, München 2. Aufl. 1968), doch ist sie über die Epochen zu abstrahieren. Manche Theoriediskussion entwickelt sogar eine beträchtliche grundsätzliche Nähe von Emblem- und Symbolstruktur (vgl. z.B. Volker Wiemann in: ders./Thomas Eicher, *Arbeitsbuch: Literaturwissenschaft*, UTB.WG 8124, Paderborn u.a. 2. Aufl. 1997, 74 [Lit.]).

45 Lawrence, *Apokalypse*, 48 verfolgte seinem Vorzug fürs Symbol gemäß darauf nicht die Linie von den Leuchtern zu 1,20, sondern die zu den „archaischen Planeten“; andere Ausleger würden das Siebengestirn oder andere astrale Hebdomadaden bevorzugen (vgl. z.B. PGRM IV 693ff. und Otto Böcher, *Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes*, in: Hermann Lichtenberger [Hg.], *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS Martin Hengel, Tübingen 1996, III 473-492 [479]).

46 Näheres bei Hansgünter Reichelt, *Angelus interpret-Texte in der Johannes-Apokalypse. Strukturen, Aussagen und Hintergründe*, EHS.T 507, Frankfurt a. M. u.a. 1994.

(nach 1,7.9f.) narrativ in eine Himmelsreise umsetzt. Er darf das himmlische und irdische Geschehen aus den Höhen schauen und mitteilen, auf dass die Leserinnen und Leser⁴⁷ es ihrerseits beeindruckt schauen (s. die regelhafte Leseranrede „siehe“, ἰδοῦ, ab 4,1f. und schon in 1,7). Diese Schau aber verbietet für den Christus in und aus den Himmelhöhen Eins-zu-eins-Identifikationen, da der Himmel mehr ist als alle Rede und alles einfach begriffene Bild. Erst neue Namen⁴⁸ und die Schau eines von jedem Schleier befreiten Auges⁴⁹ könnten jedes umschreibende Wort lösen und jede bange Frage⁵⁰ erübrigen. Deshalb dominiert in der Christologie die bildliche, sich lediglich annähernde Rede. Größere Kühnheit dagegen ist erlaubt, wenn wir die Christologie verlassen und Bögen zur Beurteilung irdischen Lebens schlagen; dort setzen die Eins-zu-eins-Identifikationen und emblematischen Unterschriften der Apk ein.

Interessanterweise erlaubt dieses Programm nun eine Weiterentwicklung der Symbol-Metaphern-Theorie über David H. Lawrence hinaus. Der Autor der Apk sieht sich – bemerkten wir – in einer seinen Raum überschreitenden Weise genötigt, von Gott und Christus zu reden. Er sucht darum Worte und Bilder, die von vornherein durch die Begegnung mit Gott und Christus geprägt sind. Mehr noch, seiner Absicht nach bringt nicht sein Reden (das Reden des menschlichen Autors) diese Worte und Bilder ein. Vielmehr bringen die Christuserscheinung und der Himmelsweg sie samt ihren Aussagestrukturen mit. Dieses Mitbringen, griechisch μετα-φέρειν, geleitet uns zur Metapher. Ich fasse die Pointe zusammen: Christus bringt die Sprache, in der von ihm zu reden ist, mit, und wenn er das in einem – herkömmlich gesagt – Symbol tut (wie dem des Lichts), bringt er auch dieses Symbol mit (μετα-φέρει). Die Grenzen von Metapher und Symbol verwischen sich, weil Christus beides mitbringt, und das Symbol tritt (wenn wir den Namen Symbol überhaupt aufrechterhalten wollen) in ein Wechselspiel mit der Metapher bzw. in deren übergreifendes Feld ein.

Es reizt, die Horizonte dieses erweiterten Metaphernverständnisses⁵¹ theologisch bis in die Tiefen von Israels Bilderverbot auszuloten. Denn die Liebe zum Wort-Bild gleicht in der Sache den Verzicht auf die materiellen Bilder aus, dem

47 Für Johannes laut 1,9 seine Mit-Teilhaber; zur familiären Metaphorik dieser Stelle s. Klaus Scholtissek, „Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus“ (Offb 1,9), in: Knut Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart 2001, 172-207 (194f.).

48 Vgl. die Verheißung des neuen Namens in 2,17.

49 Ein Motiv, das 3,18 kritisch gegen die Gemeinde zu Laodizea zuspitzt. Sie hat – lesen wir – den größten Bedarf, Salbe von Christus zum Schauen zu kaufen (ein Spiel mit dem antiken Wissen um die Produktion von Augensalben in Laodizea). Vgl. Knut Backhaus, *Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung*, in: ders. (Hg.), *Theologie als Vision*, 10-53 (41).

50 S. das Spiel zwischen der Frage „wer ist würdig...“ 5,2 und dem Weinen des Sehers 5,4.

51 Auf dessen Berührung mit der Metapherdiskussion in der Gleichnistheorie weisen wir hin, ohne sie weiter verfolgen zu können.

Israel sich für sein Gottesverständnis und die frühe Christenheit ebenso für ihre Christusdeutung verschrieb.⁵² Die Prägung der Apk durch Motive aus Israels Schriften und selbst ihr semitisierender, das Griechische fortwährend verletzend der Sprachton erklärt sich von da aus.⁵³ Johannes wählt den archaisierenden Sprach- und Bildklang, weil er überzeugt ist, Gott habe seine Wort-Bilder seinen Zeugen von alters her mitgeteilt und präge den alten Ton noch ins Griechische ein.

Relevanter noch als dieser Hintergrund ist für heutige Theologie eine Folge: Das bildlich annäherungsweise, metaphorische Wort ist der Christologie nach dem beschriebenen Ansatz angemessener als der Begriff. Insofern stärkt die Apk den Impuls, Desiderate und ungelöste Kontroversen der Christologie über metaphorische Umkreisungen statt durch begriffliche Auseinandersetzungen zu lösen.

Allerdings dürfen wir den Gewinn nicht überschätzen. Selbst wenn wir den durch Lawrence beklagten narrativen Abfall der Apk zurückstellen (und uns auf die von ihm⁵⁴ gerühmte Eingangsvision konzentrieren), haben wir ein der metaphorischen Sprache inhärentes Dilemma zu vermerken: Diese Sprache enthält zwingend Unschärfen und gibt sie an die Leserinnen und Leser weiter. Daher löst die Metapher trotz ihres Gewinns die gelegentlich (auch in den Vorbereitungen der heutigen Tagung) geäußerte Hoffnung nicht ein, die Erörterung neuralgischer christologischer Fragen zu erleichtern.

Verdeutlichen wir das an der gravierendsten christologischen Diskussion, die seit Jahrzehnten um Apk 1,10-20 geführt wird. Der Text kombiniert, wie angedeutet, verschiedene Bildfelder. Er beschreibt den Erscheinenden ähnlich einem Menschen und stellt dadurch bei Kennern himmlischer Visionen einen Bezug zu himmlischen Wesen in menschenähnlicher Gestalt her (vgl. Dan 7,13; 10,5f.16). Die Leserinnen und Leser können dank der weißen Haare (vgl. den Alten der Tage Dan 7,9) fast eine Erscheinung Gottes gewahren.⁵⁵ Zugleich überbietet Christi Glanz den Glanz der früher unter den Völkern (wo die Adressaten der Apk leben) geglaubten Himmelsgötter. Wie Helios, die Sonne und der lichte Sonnengott, ist er in seiner Macht anzusehen (1,16; das dortige ἡλιος~ evoziert nicht nur, wie meist übersetzt wird, die Sonne, sondern auch den Namen Ἡλίου).⁵⁶

52 Weit über die neutestamentliche Zeit hinaus fehlt uns bekanntlich jedes (sei es gemalte, sei es plastische) Bild Jesu. Erst allmählich bricht die alte Kirche damit.

53 Vgl. Gerard Mussies, *The Morphology of the Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism*, NTS 27, Leiden 1971.

54 S. bes. Lawrence, *Apokalypse*, 48 (zur Kraft der Lichtsymbolik) und die Besprechung unter 1. zur Wortsymbolik.

55 Für den Eingang von Gottesattributen in die Skizze vgl. auch Dtn 32,40f. zu 1,18 und 1,16.

56 Vgl. Beschreibungen Sols bei Cicero, *rep.* 6,17; Plinius, *nat.hist.* 2,13 u.ö.

Indes, ist dadurch das christologische Problem gelöst, wie von Jesus in Relation zu dem einen Gott, dem von allen Göttern unterschiedenen Gott Israels zu reden sei? Die Vision gestattet, Christus aus der Gotteserscheinung zu deuten,⁵⁷ aber ebenso einen Seitenblick auf Englerserscheinungen (der Bezugstext Dan 10 ist ein solche⁵⁸). Martin Werner nützte das vor einem halben Jahrhundert eigenwillig für seine Entwicklung einer Engelchristologie zur Korrektur christlicher Dogmatik.⁵⁹ Er konnte sich nicht durchsetzen. Doch die religionsgeschichtliche Debatte, wie stark die Apk ihr Christusbild angelologisch formt, entbrannte eine Generation später neu, und eine Neuerrwägung, ob Angelologie uns zur Lösung unserer christologischen Schwierigkeiten helfen könne, folgte.⁶⁰

Wir benötigen hier kein Ergebnis der Debatte (und könnten es – so gewiss wir zum Vorrang der Gottesvergegenwärtigung neigen – auch nicht konsenshaft erstellen). Es genügt die Debatte als solche, um festzustellen: Die metaphorische Konzentration der Apk erübrigt und löst die systematisch-begriffliche Debatte in der Theologie nicht, sondern heizt sie in diesem Fall sogar an. Wir werden demnach durch metaphorische Christologie – jedenfalls nach der Apk – den schwierigen systematischen Dilemmata der Christologie nicht zu entgehen vermögen. Stattdessen erhalten wir die gleichermaßen interessante und diffizile Aufgabe, Bestimmtheit und Unbestimmtheit in bildlicher Rede auszuloten.

-
- 57 Mit dem Nebeneffekt, dass die Menschheit Jesu in der Apk trotz der Betonung von Jesu Tod geschwächt wird. Signifikant ist die visionäre Spiegelung der Geburt Jesu in Apk 12,5 als eine Geburt zu Bewahrung und himmlischer Entrückung auf Kosten irdischen Lebens (zu den komplexen religionsgeschichtlichen Hintergründen Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula, Montana 1976; Peter Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12, TANZ 19*, Tübingen 1996, 45-113 und Jürgen U. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*, WMANT 93, Neukirchen 2001, 11-132 u.ö.).
- 58 Das Gefälle in dieser Richtung wird durch die Einbettung einer Erscheinung Christi als Menschensohnähnlicher zwischen Englerserscheinungen in Apk 14,14 verstärkt.
- 59 Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern/Tübingen 2. Aufl. 1953, bes. 308-310.
- 60 Zur religionsgeschichtlichen Debatte s. neben Stuckenbruck, *Angel Veneration* bes. Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, AGJU 42, Leiden u.a. 1998 und Peter R. Carrell, *Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, MSSNTS 95, Cambridge 1997, zur weitergehenden Reflexion bes. Samuel Vollenweider, *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens*, in: ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, WUNT 144, Tübingen 2002, 3-27.

4. Alte Metaphern und Gegenwart

Sprechen wir ein weiteres Problem an. Symbole werden, sagte David H. Lawrence, „über Jahrhunderte im menschlichen Bewußtsein weitergetragen. Und dann, wenn die Menschen unempfänglich werden und halbtot sind, [...] sterben“ sie wieder.⁶¹ Dasselbe gilt für Metaphern. Sie überdauern in seltenen Fällen unbeschadet die Zeiten oder sind in alter Stringenz erneuerbar (Lawrence konzentrierte die heutige Kraft der Apk deshalb auf das schneidende Wort und brennende Licht Christi). In den meisten Fällen müssen wir tief in alte Horizonte eindringen, um der ursprünglichen Faszination wieder zu begegnen.

Bekannt ist dieses Dilemma bei der eigentümlichsten Christusmetapher der Apk, Christi Schau als ἀρνίον. Schon die Übersetzung ist umstritten. Denn eigentlich heißt ἀρνίον junger Widder mit breiten Konnotaten vom Sternbild des Widders über das Opfertier bis zu einem weissagenden Widder antiker Spekulationen.⁶² Aber im Christentum beheimatete sich, wohl wegen der vorrangigen Rezeption des ἀμνός (Lamm) aus Joh 1,29.36 und Act 8,32, die Übersetzung Lamm. Bis heute wird sie gelegentlich heftig verteidigt,⁶³ und doch verliert auch sie an Relevanz – weniger aus exegetischen Gründen als wegen der Ferne agrarischer Bilder in der heutigen Industrie- und Erlebniskultur. Die Menschen werden (mit Lawrence gesagt) für den geschlachteten und trotz seiner Schlachtung stößigen Widder (den Apk 5,6 gleich mit sieben kraftvollen Hörnern ausgestattet) wie für das Lamm unempfänglich.

Leichter scheint die Belebung bei der Metapher des Löwen Judas (5,5). Denn die Vorstellung des Löwen als König der Tiere erhielt sich durch die Zeiten (und wurde durch einen bekannten Disneyfilm zusätzlich gestreut), und auch seine Gefährlichkeit blieb bewusst. Die Erschließung antiker Bezüge, vorrangig zum Judasegen von Gen 49,9 und daneben wegen der griechischen Adressaten

61 S.o. bei Anm. 2.

62 Literatur z.B. bei Traugott Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, TU 85, Berlin 1962 (2. Aufl. 1971), 44ff.; Böcher, Hellenistisches in der Apokalypse, 480; Peter Stuhlmacher, Das Lamm Gottes – eine Skizze, in: Lichtenberger (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion, 529-542; Doo-Hwan Park, Tiere und Farben in der Offenbarung. Eine Untersuchung zur Herkunft, Funktion und theologischen Bedeutung der Tier- und Farbmotive in der Apokalypse des Johannes, Bielefeld-Bethel 1997 (Diss.-Druck) und Martin Karrer, Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung, in: Ulrich Mell/Ulrich B. Müller (Hgg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS Jürgen Becker, Berlin/New York 1999, 392-417 (407-410). Für den weissagenden Widder s. bes. Manetho (3.Jh. v.Chr.) fr. 65a Syncellus p. 140 und Aelian, nat. 12,3.

63 So bei Otfried Hofius, Ἀρνίον. Widder oder Lamm? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Johannesapokalypse, in: ders., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 241-250 wegen der bei ihm bevorzugten Assoziation des Passa- und Opferlamms.

der Apk zum kämpferischen oder verderbenden Löwen griechischer Literatur,⁶⁴ fällt daher leicht. Irritieren wird heutige Rezeption allerdings das Gefälle der Metapher in der Apk: Sie betont vorzugsweise die Bedrohlichkeit des Löwen (s. bes. die Plagen 9,8.17),⁶⁵ so dass Christus implizit eine gefährliche, für seine Feinde zerstörerische Hoheit zuwächst.

Bleiben wir bei den Metaphern, die Christus mit Israel verbinden: Er zieht den Stern der Bileamsverheißung an sich (Num 24,17; vgl. Apk 22,16), und der Rezipient/die Rezipientin tritt vor die Frage, ob er/sie den Kontext der alten Verheißung – der Stern aus Jakob zerschlägt Moab die Schläfen usw. – mit beleben soll. Apk 22,16 bricht vor einer Entscheidung dessen ab (wie 5,5 vor einem Zubeißen des Löwen Judas). Aber dürfen wir, wenn wir alte Motive erneuern, angesichts der vielen Schatten in der Apk nur die Lichtseite der Motive aufgreifen?

Die Faszination der Analyse wird durch all das nicht beeinträchtigt. Keine andere Schrift des Neuen Testaments bietet eine solch unerschöpfliche Fundgrube für antike Assoziationsfelder. Es ist ausgeschlossen, sie hier auch nur im Mindesten auszuschreiten. Deshalb genüge ein weiteres komplexes Beispiel: Apk 5,5 greift den „Spross“ aus der Wurzel Isais von Jes 11,1.10 auf und verwandelt das Motiv zur Wurzel Davids (ρίζα verweist in der Grundbedeutung auf Baumstrunk und Wurzelstock). Jesus sprosst aufgrund dessen nicht aus David, sondern trägt im Bild ihn und sein Geschlecht (γένος 22,16). Bislang noch unerörtert ist in der Forschung, ob diese Verschiebung ein Spiel mit griechischer ρίζα-Tradition einbezieht: Des Odysseus berühmtes Bett bestand aus einer ρίζα,⁶⁶ so dass griechische Leserinnen und Leser leicht das Konnotat ρίζα – Wiege eines Geschlechts herzustellen vermochten.

Indes löst eine Faszination durch Religions- und Kulturgeschichte nicht das hermeneutische Problem: Die meisten christologischen Metaphern der Apk sprechen heute nicht unmittelbar an, sondern bedürfen zur Vermittlung eines langen und gegebenenfalls strittigen Anwegs. Die metaphorische Christologie der Apk unverkürzt zu vermitteln, wird eine schwierige und, wenn wir den Streit um die Bewertung ihrer Gewaltmetaphern einbeziehen – endlose Aufgabe.

64 Bekannt sind bis in die heutige Metaphertheorie die Beispiele von Schlachthelden, namentlich aufgrund der Rhetorik des Aristoteles (III 4, 1406B,20-26) „Löwe“ für „Achill“. Die zerstörerische Göttin (Artemis) kommt in der Antike hinzu (Homer, Il. 21,483).

65 Die Metapher des Löwen Juda wird nach 5,5 nicht wiederholt.

66 Dem Ölbaum-Stock, um den er seine Schlafkammer baute: Homer, Od. 23,196.

5. Metaphern „für“ den Menschen und ihre Schatten

Dürfen wir dieses Problem durch eine Auswahl lösen? Die Freigabe des Textes an seine Leserinnen und Leser in moderner rezeptionsorientierter Ästhetik könnte diese Möglichkeit eröffnen, und die Apk setzt durchaus Impulse dafür, den Anliegen der Menschen in der Christologie Raum zu geben.

Das beginnt wieder bei der Vision des ebenso lichten wie gefährlich mächtigen Jesus in Kap. 1. Von „hinten“ (οπισω) hört Johannes, erfahren wir in ihrer Einleitung, eine Stimme (1,10). „Hinten“ hat in heutiger Psychologie und manchmal schon in der Antike (samt Apk⁶⁷) einen ambivalenten Klang (von hinten schleicht sich Böses an). Leserin und Leser erwarten insofern Skepsis und Prüfung – und interessanterweise greift Johannes nicht unmittelbar zum Griffel oder Rohr, obwohl die Stimme ihm einen Auftrag zu schreiben gibt. Er dreht sich vielmehr um, um die Stimme zu sehen. Sie gilt erst – ergänzen Leserin und Leser –, wenn sie sich in der Schau bewährt.

Das geschieht darauf. Die Stimme⁶⁸ vergegenwärtigt die Stimme des einen personalen Gottes.⁶⁹ Zugleich wird die Person sichtbar, die sie trägt. Es ist Christus in seiner kritischen und hilfreichen, zugewandten Stärke. Ziel ist letztere. Denn Christus benützt den Glanz seiner Hoheit, den wir ansprechen, am Höhepunkt der Szene gegen die Mächte, die den Menschen am meisten verunsichern, gegen den Tod und die düstere Unklarheit, was nach dem Tod komme. Er trägt, mit einem Bild antiker Mythologie gesagt, den Schlüssel der katachthonischen Götter, den Schlüssel des Thanatos (Todes/Todbringers) und Hades (des Gottes der unklaren Schatten; 1,18).⁷⁰ Die Grabstraßen, zu denen die antiken Völker in Prozessionen schreiten (und die bis heute an vielen Orten erhalten sind),⁷¹ verlieren auf diese Weise das letzte Wort. Der Christus der Apk

67 S. Apk 12,15 und vgl. Dana Pezzoli-Olgati, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung, FRLANT 175, Göttingen 1997, 129 (zu 1,10 wertet sie den Befund p. 27 nicht aus).

68 Das griechische Wort φωνή markiert ihre Dimension der Kehle gegenüber λόγος oder φθέγγος.

69 Zur Religionsgeschichte s. James Hamilton Charlesworth, The Jewish Roots of Christology: the Discovery of the Hypostatic Voice, SJTh 39, 1986, 19-41.

70 Belege für den Schlüssel bei Gottheiten oder Wächtern, die die Unterwelt schließen, bietet Joachim Jeremias, Art. κλεῖς, ThWNT 3, 1938, 745. Schüssler Fiorenza, Offenbarung, 50 verweist auf Hekate. Die beliebte Übertragung unserer Stelle ohne Götternamen in Bibelübersetzungen ist in jedem Fall ungenau.

71 Zur Prozessionsstraße in Ephesus, einer der Städte der Apk, s. Dieter Knibbe, Via Sacra Ephesiaca, in: Helmut Koester (Hg.), Ephesus metropolis of Asia, HThS 41, Valley Forge 1995, 141-155.

schlägt die Totengötter in Bann, bis sie weg von den Lebenden ganz dorthin ausgewiesen werden, wo sie gewissermaßen zu Hause sind, in die Unterwelt mit ihren Pfulen.⁷²

Wer die Rhetorik des Textes soweit verfolgt, erkennt im ὀπίσω („hinten“) von 1,10 eine zweite Schicht: Die Stimme tritt hinter Johannes nicht, weil sie das Angesicht scheut, sondern weil, wer sich hinter jemandem befindet, in der Antike dient.⁷³ Johannes sowie seine Leserinnen und Leser brauchen sich, um das zu erfahren, aus der Bedrängnis ihres Lebens⁷⁴ nur umzudrehen. Ihre Kehre zur Christusvision wird eine Kehre zum größeren, bei Gott gesicherten Leben.⁷⁵

Verallgemeinern wir diesen Impuls, bemisst die Apk die Glaubwürdigkeit ihrer metaphorischen Christologie an der Hilfe für den Menschen. Die Hermeneutik darf sich ganz auf das Pro („Für“) der Christologie konzentrieren. Ein Christus des Lichts und Lebens, der die Verfehlungen der Welt mit seinem schneidenden Wort zugunsten größeren Lebens aufdeckt, scheint von ihr freigegeben, ja in die Mitte gerückt.

So richtig dies ist, wird abermals eine Einschränkung unausweichlich: Die Apk gibt ihren Text nicht unmittelbar frei, sondern integriert in ihm ein eigenes Bild ihrer Leserschaft (nach rezeptionsästhetischer Theorie den impliziten Leser) mit dem Bild Christi, und dieses Bild ist düster. Seine Leserschaft ist – so unser Johannes – wie er selbst aufs äußerste bedroht. Jesus kann deswegen die Gabe des Lebens am Ende allein durch Gewalt und den Ausschluss all dessen sichern, was ihm entgegensteht. Der lichte Christus wird nach Auffassung der Apk notwendig zugleich dunkel. Er gewährt Leben und schließt vom Leben aus (bis zum Blutbad von 19,11-21, Gericht von 20,7-15 und εἶξω von 22,15).

Wenn wir die Bilder des Lichtes sowie kritischen Wortes in der Apk loben und den beklemmenden Übergang zu eruptiven Bildern sowie schneidend blutiger Kritik tadeln, zeigen wir somit eine respektable, wortwörtlich „gute“ Lesehaltung. Indes verdrängen wir die Schatten des Menschseins, die unser Autor wie kein anderer neutestamentlicher Zeuge wahrnimmt und an die Christologie heranzubringen wagt. Wie wir sie beurteilen, hängt nicht zuletzt daran, ob Johannes seine Krise des Christ- und Menschseins in der Welt aus objektiver Bedrängnis entwirft oder subjektiv verzerrt.⁷⁶

72 Der Feuerpfuhl von 20,14 ist vor diesem Hintergrund zu lesen: λῖμνη ist ein geläufiges Wort für die Zugangs- und Binnenseen der Unterwelt, und Plato (Phaid. 111E-114, bes. 113A) löste die Reflexion über das Brennen einer λῖμνη wie Feuer aus (vgl. bes. Plutarch, De sera = mor. 567C).

73 Vgl. für Israel Franz Josef Helfmeyer, Art. יָרַח, in: ThWAT 1, 1973, 220-224 (221f.).

74 S. θλίψις 1,9.

75 Die Wahl des Verbs, eines klassischen Umkehrterminus, unterstreicht das: s. Pezzoli-Olgati, Täuschung und Klarheit, 28f.

76 Eine Alternative, die seit Leonard L. Thompson, The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, New York/Oxford 1990 heftig diskutiert wird. Für die jüngere Suche nach einer differenzierteren Sicht vgl. z.B. Ulrike Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Unter-

Immerhin mag man die Psychologie zugunsten der Apk in die Waagschale werfen: Auch wenn ihre Krise „nur“ eine entworfenen ist, gewährt sie Gefühlen, die sich nicht rational einschränken lassen, einzigartig im Christentum das Wort. Sie erlaubt ihren Leserinnen und Lesern neben „guten“ Haltungen⁷⁷ verletzte Empfindungen bis zum Hass und fängt sie in Sprache auf.⁷⁸ Sie gibt sie frei und bündigt sie gerade dadurch paradox. Denn wer die Apk liest, dessen Befürchtungen dürfen sich im Wort befreiend lösen. Er/sie bedarf nicht der realen Gewalt-eruption.

Genügt dies freilich? Die psychologischen Interpretationen differieren nicht zufällig (s. unter 2.) wie die literarischen. Kurz resümiert: Die Apk zielt auf eine Christologie des Lebens, plausibilisiert um dieser Christologie willen aber ein Zueinander von Schatten und Licht in der christologischen Symbolik und Metaphorik. Wo die Schatten die Vorderhand gewinnen – und das ist in der Wahrnehmung vieler Leserinnen und Leser der Fall –, wird eine Kritik an ihr schwer zu entschärfen sein.

6. Die christologische Metapher der Apk, Anspruch und Distanz

Ein letztes. Die Apk beginnt, für jede metaphorische Lektüre erfreulich, nicht mit der Vision, sondern mit einer Kontaktaufnahme im Wort („Johannes an die sieben Kirchen in der Asia usw.“ 1,4). Diese Kontaktaufnahme enthält die erste bildliche Aussage über Christus: Er sei Zeuge usw. (1,5). Die Apk sieht demnach im Motiv des μάρτυς, „Zeugen“, einen ersten, erstaunlicherweise wenig bekannten, von uns nun nachzutragenden Zugang zu ihrer Christologie.⁷⁹

Entschlüsseln wir das Motiv in seinem Bildkreis, steigt ein Gerichtshof oder eine Versammlung vor uns auf.⁸⁰ Diese Versammlung mag skeptisch sein und den Zeugen, der vor sie tritt, auf seine Verlässlichkeit prüfen. Jesus erfüllt das; er ist ὁ πιστός, „der Verlässliche“ schlechthin, schiebt die Apk nach. Die Versammlung ist außerdem unendlich groß. Denn Jesus ist, erfahren wir im Vers weiter, „Erstgeborener der Toten“; auch Tote könnten ihn hören. Und er ist

suchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, Beiträge zur Altertumskunde 114, Stuttgart/Köln 1998.

77 Die die Apk in Listen wie 2,19 einschärft.

78 Ein Aspekt, der für die Untersuchungen von Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, über die „perceived crisis“ (143f. u.ö.) eine beträchtliche Rolle spielt.

79 Der Text geht dabei in 1,5 inkorrekt zum Nominativ über. D.h. Christus wird als Zeuge zum Subjekt des Wortes vor der Vision und nach ihr (laut 1,2.11.19 ist die Apk ja nach der Vision niedergeschrieben). Das unterstreicht das Gewicht der Aussage.

80 Das waren die beiden antiken Orte für die Ablegung von Zeugnissen.

„Herrscher (ἄρχων) der Könige der Erde“. Alle Welt sammelt sich unter ihm und darf sein Zeugnis wie das eines antiken Herrschers nicht in Frage stellen. Er, der Zeuge, verlangt überall zwingend Gehör.

Lesen wir das in der Dynamik einer christologischen Metaphertheorie, vertieft sich der Eindruck. Dann nämlich ist das Bild zwar vom Autor gewählt, jedoch durch keine andere Aussageweise vertretbar und zur Mitteilung des Gemeinten unentbehrlich.⁸¹ Wir bedürfen unausweichlich der Zeugen-Metapher, um einen Einblick in die Christologie zu erhalten. Die Metapher kehrt dabei sogar das Wahrnehmungsgefälle um. Nicht die Wahrnehmenden (Leserin und Leser), sondern Jesus als Person, die ihnen schlechthin überlegen ist, füllt, was Zeuge heißt (personale Zuverlässigkeit mit dem Zeugnisrecht eines Herrschers, dem kein Lebender und kein Toter entgegen zu treten vermag).

Das stützt die Leserinnen und Leser – sie können sich in ihrem zeugnishaften Leben bis zum Zeugnis eines etwaigen Martyriums auf Jesus verlassen – und irritiert sie gleichzeitig. Denn es verbietet einen kritischen Abstand. Weil Christus sich ins Wort bringt und dieses Wort in die Apk geht, wird das Wort der Apk verbindlich. Sie beschwört das Zeugnis Jesu und für Jesus nicht nur allgemein, sondern schließt – singular im Neuen Testament – mit einer Art Kanonformel, die verbietet, in ihren Text sachlich irgend einzugreifen. Jesus bezeuge, heißt es dort, es träfen die Plagen der Apk den, der ihren Worten etwas hinzufüge oder von ihnen etwas streiche (22,18f.).⁸²

Gewiss ist letzteres in erster Linie ein Signal abgerundeter Ganzheit, kein Signal eines bis ins Detail verbindlichen Buchstabens.⁸³ Dennoch wiederholen sich alle geschilderten Probleme. Die entstehende metaphorische Christologie

81 Vgl. zur theoretischen Verbreiterung Enno Rudolph, *Metapher, Symbol, Begriff. Anregungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer*, in: Ruben Zimmermann (Hg.), *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von Hans-Georg Gadamer, *Übergänge* 38, München 2000, 77-89 und dazu Zimmermann, ebd., 37.

82 Literatur zum Zeugen-Zeugnis-Motiv von 1,2 bis zur sog. Kanonformel 22,18f. bei Hanna Roose, „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes, *TANZ* 32, Tübingen 2000 und Isabelle Donegani, „A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus...“. *Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean*, *EtB.NS* 36, Paris 1997; vgl. auch Martin Leutzsch, *Die Bewährung der Wahrheit. Der Dritte Johannesbrief als Dokument urchristlichen Alltags*, *Habil.-Schrift* Bochum 1994, bes. 31-58.132-155.189-194.

83 Von einer „Kanonisierungsformel“ im Zusammenhang mit 22,18f. sprach schon Bousset, *Offenbarung*, 459. Ihrer Geschichte wandte sich grundlegend Willem Cornelius van Unnik, *De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν* dans l'histoire du canon (1949), in: *Sparsa Collecta. The Collected Essays, NT.S* 30, Leiden 1980, 123-156 zu. Die Erträge der neueren Forschung gingen in die Kommentare bis Aune, *Revelation, 1229-1232*, z.St. ein (vgl. außerdem z.B. Christoph Dohmen/Manfred Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie*, *QD* 137, Freiburg. Br. u.a. 1992, 11-26).

hat hohen Rang, aber die Apk überspitzt sie. Sie reduziert in ihrer Rhetorik bedrohlich den Freiraum der Leserinnen und Leser zu produktiver Rezeption,⁸⁴ den sie durch die Bildsprache an sich evoziert.

Anders gesagt: Eine Metapher zwingt im Wort. Aber zwingt sie in der Sache? Die Apk oder genauer: der Anspruch ihres Autors berücksichtigt – wenn ich auf unsere Untersuchung zurückblicke – zu wenig die Geschichtlichkeit der Metapher, die bei ihrer narrativen Gestaltung eindringenden Unsicherheiten und Überformungen sowie das unabdingbare Zusammenspiel jeder und allemal einer zugespitzten theologisch-christologischen Position mit einer kritischen Lektüre. Die Leserinnen und Leser der Apk beugten sich darauf bereits in der altkirchlichen Zeit nicht dem großen Gestus, Jesus, der Zeuge, bringe die Vision konkret dieses einen Werkes mit sich. Sie diskutierten bald,⁸⁵ ob die Apk überhaupt kanonisch werden dürfe.⁸⁶ Als sie sich dafür entschieden, taten sie das nur in kritischer Diskussion gegenüber ihrer Sache. Heutige Leserinnen und Leser werden sich bei aller Faszination durch die Apk auch in dieser Diskussion wiederfinden.

84 Zum Zusammenhang Bilderchristologie – produktive Rezeption allg. vgl. Ruben Zimmermann, *Jenseits von Historie und Kerygma. Zum Ansatz einer wirkungsästhetischen Christologie des Neuen Testaments*, in: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen 2002, 153-188 (183f.).

85 Vielleicht nach einer bis ca. 200 reichenden Übergangsphase hoher Würdigung: s. Karrer, *Johannesoffenbarung*, 17-22.

86 Zum altkirchlichen und reformatorischen Streit um den kanonischen Rang der Apk s. Georg Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, CThM.BW 9, Stuttgart 1985, 77-79 und Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25, Tübingen 1981, 79-85.