

Chaos in Urzeit und Endzeit – Gunkel, Bousset und die Himmelskönigin (Offb 12)

Silke Petersen

Seit dem 13. Jh. gibt es zahllose Darstellungen der sogenannten „Mondsichelmadonna“, als Beispiel möge die Abbildung auf der Seite gegenüber dienen. Attribute solcher Mariendarstellungen sind u.a. der Mond unter Marias Füßen, Sterne auf ihrem Kopf (oft auch auf einem blauen Kleid) sowie häufiger ein Drache unter ihren Füßen.¹ Diese Darstellungsweise wird traditionell mit einem Text aus dem Neuen Testament in Verbindung gebracht, allerdings nicht mit einem Evangelientext aus dem „normalen“ Leben Marias, sondern mit dem zwölften Kapitel der Johannesoffenbarung, das folgendermaßen beginnt:

1 Ein großes Zeichen erschien im Himmel, eine Frau, mit der Sonne bekleidet, unter ihren Füßen der Mond, auf ihrem Kopf ein Kranz von zwölf Sternen. 2 Sie war schwanger, schreit in Wehen und quält sich zu gebären. 3 Ein anderes Zeichen erschien im Himmel, da! ein großer feuerroter Drache, der sieben Köpfe und zehn Hörner hatte, auf seinen Köpfen sieben Diademe, 4 und sein Schwanz zieht ein Drittel der Sterne hinter sich her und warf sie auf die Erde. Der Drache stellte sich vor die Frau, die gebären sollte, um, wenn sie geboren hätte, ihr Kind aufzufressen. 5 Sie gebar ein männliches Kind, das alle Völker mit eisernem Stab weiden sollte. Ihr Kind wurde zu Gott und Gottes Thron hin fortgeführt. 6 Die Frau floh in die Wüste, dorthin, wo sie einen Ort fand, von Gott bereitet, um dort 1260 Tage lang ernährt zu werden.²

¹ Dieses Motiv steht auch in Zusammenhang mit der mariologischen Deutung von Gen 3,15 (die Nachkommen der Frau treten auf den Kopf der Schlange/des Drachen).

² Offb 12,1-6; Übersetzung von Martin Leutzsch, in: Bail, Ulrike u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh ³2007. Ich verwende diese Übersetzung, da sie die zum Teil sehr sperrige Sprache der Apokalypse nicht glättet, sondern weitgehend erhält, vgl. etwa die Wiedergabe der Tempora in 12,2.

Der Text ist ein mythischer Text,³ und es bereitet einige Schwierigkeiten, das Geschilderte auf Jesus und Maria zu beziehen: Das Ganze geschieht *im* Himmel und das Kind wird sofort nach seiner Geburt zu Gottes Thron fortgeführt. Hermann Gunkel schreibt zu diesem Text: „Für den, dem die exegetische Tradition nicht bekannt ist, möchte die Frage kaum zu beantworten sein, auf welche Ereignisse aus der Geschichte Jesu diese Erzählung überhaupt bezogen werden könne; und er würde sich sehr wundern, wenn er hörte, man deute das Kapitel herkömmlich auf Jesu Geburt und Himmelfahrt! Aber Jesus ist nach der evangelischen Erzählung nicht im Himmel, sondern auf Erden, in Bethlehem-Juda geboren; und nicht als neugeborenes Kind zu Gott entrafte, sondern nachdem er etwa dreissig Jahre auf Erden gelebt hatte, zu Gott erhöht. Was dieses Kapitel also von Christus sagt, passt auf den historischen Jesus in keiner Weise. – Noch gravierender ist, was es verschweigt: es findet sich darin keine einzige deutliche Anspielung auf die Geschichte Jesu; von seiner Wirksamkeit in Gottes Kraft und von seinem Kreuzestode hören wir nichts. Es folgt also, dass das Capitel sich nicht auf Jesus bezieht, und demnach nicht christlichen Ursprungs sein kann.“⁴

Die Schwierigkeiten vermindern sich nicht, wenn wir Offb 12 weiterlesen. Es kommt zum Krieg im Himmel, bei dem der Drache aus dem Himmel auf die Erde geworfen wird. Anschließend heißt es:

13 Als der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen worden war, verfolgte er die Frau, die das männliche Kind geboren hatte. 14 Die Frau erhielt die beiden Flügel des großen Adlers, um in die Wüste an ihren

³ Vgl. Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen ⁶1906, 351f.: „In diesen Versen haben wir die kompakte Masse des Mythologischen, weder aus jüdischen noch aus christlichen Prämissen Begreifbaren“. – Zur Forschungsgeschichte und genaueren Begriffsbestimmung von „Mythos“ vgl. auch Michael Koch, *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12* (WUNT II, 184), Tübingen 2004, bes. 13–92.

⁴ Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern*, Göttingen 1895, 173–175.

Ort zu fliegen, dorthin, wo sie dreieinhalb Zeitabschnitte ernährt wird, weg aus dem Gesichtsfeld der Schlange. 15 Die Schlange schleuderte aus ihrem Mund Wasser hinter der Frau her wie einen Fluss, um sie wie in einem Fluss ertrinken zu lassen. 16 Die Erde half der Frau, die Erde öffnete ihren Mund und schluckte den Fluss hinunter, den der Drache aus seinem Mund geschleudert hatte. 17 Der Drache geriet über die Frau in Zorn. Er entfernte sich, um gegen den Rest ihrer Nachkommenschaft Krieg zu führen, gegen die, die sich an Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu haben.

Der Drache verfolgt die Frau mit Hilfe des Elementes Wasser, die Erde schützt sie, indem sie das Wasser verschlingt, und so richtet sich der Zorn des Drachen gegen die Nachkommenschaft der Frau, gegen diejenigen, die sich „an Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu haben“, d.h. also gegen Christen und Christinnen. Mit dem Bezug auf „das Zeugnis Jesu“⁵ findet sich an dieser Stelle eines der wenigen deutlich christlichen Elemente in Offb 12.

Wer ist nun die Frau? Gunkel meint, es mache „grosse Schwierigkeiten“, die Frau „christlich zu deuten“. Die Frau sei „das himmlische Zion, ‚die ideale Gemeinde‘. Ihre Verfolgung durch den Drachen [...] kann, wenn christliche Deutung überhaupt gestattet ist, unmöglich etwas anderes als die Allegorie einer Christenverfolgung sein [...]. Nun soll aber dieselbe Gestalt, die im zweiten Teile des Capitels als Personifikation der christlichen Gemeinde erscheint, im ersten Teile die Mutter des Messias sein. So entsteht eine nicht geringe Verwirrung: die christliche Gemeinde hat doch den Herrn nicht aus sich geboren?“ Es bleibt, wie man auch deutet, so Gunkel, „die Unmöglichkeit bestehen, dass dieselbe Grösse in derselben Allegorie die Christenheit und die Mutter des Herrn gleichzeitig be-

⁵ Dieser Terminus ist doppeldeutig lesbar (als Gen. subj. und obj.), vgl. insgesamt: Hanna Roose, „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes (TANZ 32), Tübingen / Basel 2000.

zeichnen soll“.⁶ Was unternimmt nun Gunkel an dieser Stelle, um die Geschichte doch noch irgendwie zu verstehen?

Nachdem er den ersten Teil seiner Untersuchung darauf verwendet hat, aufzuzeigen, dass die Geschichte nicht christlichen Ursprungs sei,⁷ weist er anschließend nach, dass Offb 12 auch keinen jüdischen Ursprung habe. Er verschärft also letztlich sein exegetisches Dilemma: Nun hat er nämlich eine Erzählung vorliegen, die zwar leichte jüdische und christliche Adaptionsspuren aufweist – wie z.B. das schon erwähnte „Zeugnis Jesu“ sowie die Bezüge auf Ps 2,9 und 96,11 in Offb 12,5 bzw. 12,12 –, die aber von ihrem Ursprung her weder als jüdische noch als christliche Geschichte vorstellbar ist.

Gunkels Lösung besteht darin, einen babylonischen Ursprung des Mythos zu postulieren. Um diese These zu verstehen, müssen wir uns dem Kontext von Gunkels Beschäftigung mit Offb 12 zuwenden. Die von mir zitierten Gunkel-Aussagen stammen aus seiner 1895 erstmals erschienenen Monographie „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ mit dem Untertitel: „Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 1 und Ap Joh 12“. In der Einleitung konstatiert Gunkel, die „alttestamentliche Forschung“ habe sich „bisher hauptsächlich mit literarischen Problemen beschäftigt und auch die religionsgeschichtlichen Fragen vorwiegend im Zusammenhange der Literarkritik behandelt“.⁸ Gunkel möchte in seiner Monographie eine damals neue Forschungsrichtung, die Religionsgeschichte, etablieren, und tut dies am Beispiel zweier biblischer Texte, nämlich der Schöpfungsgeschichte aus Gen 1 sowie Offb 12. In beiden Fällen kommt er zu dem Ergebnis, dass die in diesen Texten verarbeite-

⁶ Gunkel, Schöpfung, 181f. – Zu den Schwierigkeiten von Offb 12 vgl. auch ebd., 260: „Das Weib ist schwanger; wir hören nicht, von wem. Der Drache befiehlt ihr Kind; es wird nicht gesagt, weshalb. Er reisst dabei Sterne vom Himmel; wir erfahren nicht, warum grade bei dieser Gelegenheit. Mutter und Kind sind dabei in grösster Gefahr; wir hören nicht, wie sie in dieselbe kommen konnten. – Das ist nicht die Exposition einer planmäßig angelegten, vernünftigen Erzählung“.

⁷ Ebd., 173–201.

⁸ Ebd., 3.

ten Traditionen babylonischen Ursprungs seien. Die religionsgeschichtliche Untersuchung führt also zu einer Ableitung biblischer Gehalte aus einem außerbiblischen religiösen Umfeld. Im Vergleich mit der zu Gunkels Zeit vorherrschenden literarkritischen Zugangsweise bedeutet eine solche religionsgeschichtliche Einordnung einen weiteren Schritt auf dem Wege der Historisierung biblischer Texte, werden sie jetzt doch nicht nur verschiedenen Verfassern zugeschrieben (was schon einen beträchtlichen Schritt vom Inspirationsglauben wegführte), sondern auch mit nichtbiblischen Texten verglichen und dadurch erst einmal literarisch vergleichbar gemacht. Allein durch das Vergleichen selbst verändern sich die Texte: Sie verschieben sich quasi vom alleinigen Zentrum des Kulturell-Normativen hinein in eine Gruppe ähnlich gearteter Texte und werden so neu kon-textualisiert. Fortan treten sie nicht primär in einen innerkanonischen „vertikalen“ Dialog, sondern (mindestens) gleichzeitig auch in einen „horizontalen“ Dialog mit anderen Texten vergleichbarer Inhalte.

Diese Vorgehensweise ist und bleibt aktuell, auch wenn sich – wie zu zeigen sein wird – die Einzelableitungen häufig als problematisch erweisen. Ich möchte im Folgenden zuerst darauf eingehen, was genau problematisch ist, anschließend einen Blick darauf werfen, wie andere Interpretationen von Offb 12 mit diesem Text umgehen und schließlich überlegen, welche Konsequenzen sich für ein heute verwendbares Modell einer religionsgeschichtlich orientierten Textlektüre ziehen lassen.

1. Babylonische Probleme

Gunkels Referenztext ist das babylonische Schöpfungsepos *Enuma Elisch*. Es erzählt den Kampf des Gottes Marduk gegen einen Urzeit-Meeres-Chaos-Drachen mit dem weiblichen Namen Tiamat. Nachdem die anderen Götter zu schwach waren, um dem Ungeheuer Tiamat entgegen zu treten, ist Marduk der auserwählte Drachenkämpfer. Er stellt allerdings die Bedingung, nach einem Sieg als oberster Gott anerkannt zu werden. Dies wird ihm von den anderen

gewährt. Er bekämpft Tiamat und besiegt sie. Die Wasser-Urdrachin Tiamat wird in zwei Hälften geteilt, diese Hälften werden zur Welt-schöpfung weiterwendet, wobei die eine Hälfte des Wasser-Ungeheuers den Himmel bildet. Erzählt wird hier insgesamt, wie Marduk zum babylonischen Haupt- und Obergott wurde; der Chaoskampf liegt vor der Welt-schöpfung; die Mutter Marduks (sie heißt in den Texten Damkina) wird nur nebenbei erwähnt, die Geburt des Kindes steht nicht im Zentrum: Auf den ersten Blick kann man kaum sagen, dass die Parallelen zu Offb 12 besonders ins Auge fallen oder überzeugen.

Gunkel braucht dann auch eine etwas „umwegige“ Konstruktion, um die Texte zusammen zu bringen. Die Ausführungen zu Offb 12 bilden den zweiten Teil seines Buches; zuerst geht es um Gen 1 – und auch da geht es in weiten Passagen nicht um Gen 1, sondern um andere Stellen der hebräischen Bibel, etwa aus Jesaja, den Psalmen und dem Hiobbuch, in denen von mythischen urzeitlichen Ungeheuern wie Rahab, Leviathan und Behemoth die Rede ist, oder allgemeiner von Drachen- und Schlangenwesen, die der Gott Israels besiegt hat. Nach Gunkels Rekonstruktion verdanken sich diese mythologischen Reminiszenzen einer volkstümlichen Rezeption babylonischer Mythen in der Frühzeit Israels. Der Mythos selbst wird im Alten Testament nirgendwo erzählt, sondern vorausgesetzt, wobei das „spezifisch Mythologische [...] abgestreift ist“.⁹ Auch im Hinblick auf Gen 1 konstatiert Gunkel, dass die Erzählung „nur die jüdische Bearbeitung eines bei weitem älteren Stoffes ist, der ursprünglich viel mythologischer gewesen sein muss“.¹⁰ Gunkel redet nicht, wie später Bultmann, von „Entmythologisierung“, der Sache nach ist das Konzept aber durchaus vorhanden.

Wie passt nun Offb 12 in diesen Kontext? Im Anschluss an den Abschnitt, der ausführt, dass Offb 12 nicht jüdischen Ursprungs sei, wenn auch jüdische Einzelmotive vorkommen, geht es wieder viele

⁹ Gunkel, *Schöpfung*, 97.

¹⁰ Ebd., 114. – Vgl. zur „langen Tradition“ ebd., 149.

Seiten lang nicht um Offb 12, sondern allgemein um „Babylonische Stoffe im späten [sic!] Judentum“. ¹¹ Gunkel untersucht dabei besonders Dan 7 und zwei weitere Abschnitte der Apokalypse, nämlich die Kapitel 13 und 17; gemeinsam haben diese Texte primär bedrohliche Tiere mit zehn Hörnern. Erst ungefähr zwanzig Seiten vor Ende seines Buches kommt Gunkel dann explizit auf Offb 12 zu sprechen: „Kehren wir nunmehr zu dem eigentlichen Thema unserer Untersuchung, zu Ap Joh 12, zurück. Wir hatten bereits gefunden, dass dieses Capitel eine ausserjüdische Tradition mythologischer Art enthält. Nunmehr können wir bestimmt sagen, aus welcher Mythologie es stammt. – An einer Reihe von Spuren ist der Einfluss babylonischer Religion auf die Apokalypitik, auch auf die Ap Joh festgestellt worden, zuletzt in den cap 13 und 17. Die Tradition dieser Capitel aber – so haben wir gesehen – ist der von cap 12 nahe verwandt. So schließen wir, dass auch die Tradition von ApJoh 12 babylonischen Ursprungs sei“. ¹²

Gunkel arbeitet also mit einem Analogieschluss. Etwas vereinfacht gesagt: Weil hier alles babylonisch ist, gilt dies auch für Offb 12. Schwierigkeiten machen ihm dabei – wie er auch selbst sieht – die originellen Züge von Offb 12. Die Geschichte von der bedrohten Geburt des späteren Drachenbesiegers, die ins Zentrum des Kapitels gehört, findet sich nämlich in keiner der anderen Fassungen, und vor allem fehlt sie auch in den babylonischen Überlieferungen. Gunkel bemerkt dazu: „[D]er babylonische Schöpfungsmythus hat sicherlich so viele Recensionen und Episoden besessen, von denen wir wenig

¹¹ Wir reden heute an dieser Stelle vom „Frühjudentum“, da die Begrifflichkeit „spätes Judentum / Spätjudentum“ ein Ende des Judentums in der Antike sowie seinen Niedergang zu dieser Zeit suggeriert. Zu letzterem vgl. z.B. Gunkel, Schöpfung, 396: „Während die Propheten und Dichter des AT die Tradition in großer geistiger Freiheit für ihre Zwecke verwandt haben, zeigt sich hier ein ganz anderer Geist: die dumpfe Luft der jüdischen Conventikel weht uns entgegen, wo die Menschen dicht beieinander sitzen, um sich tiefe Geheimnisse zuzuraunen, über dem Halbverstandenen nachzugrübeln und das ganz Unverständliche um so mehr zu bewundern“.

¹² Gunkel, Schöpfung, 379.

genug wissen, dass das Fehlen der Geburtsgeschichte in der uns bekannten babylonischen Überlieferung nichts gegen den Ursprung derselben aus Babylonien erweist“. ¹³ Gunkel geht sogar noch weiter und erzählt diesen Geburtsmythos selbst, d.h. er rekonstruiert einen Text, der s. E. vorhanden gewesen ist, auch wenn wir ihn nicht haben. Der Verlauf der Geschichte in Gunkels rekonstruierter Fassung entspricht Offb 12, Gunkel setzt in diese Geschichte jedoch die Namen aus dem babylonischen *Enuma Elisch* ein: Tiamat, Marduk und Damkina. ¹⁴ D.h. aber, Gunkel erklärt einen biblischen Text, indem er eine Vorform desselben rekonstruiert und diese auf einen babylonischen Mythos zurückführt, für den es keine Quelle gibt. ¹⁵ Im Anhang zu Gunkels Monographie sind die zur damaligen Zeit bekannten Texte des *Enuma Elisch* zusammengestellt, inzwischen hat sich die Textbasis jedoch erweitert – nur leider (für Gunkels Theorie) wird die Geburt des Marduk hier als „Familienidylle“ erzählt, also ohne Bedrohung oder Entrückung. ¹⁶ Es scheint kaum plausibel, dass es daneben noch eine andere Version der Geburt nach Art Gunkels gegeben haben könnte: Die Quellenlage bestätigt also die methodische Skepsis, die sich angesichts Gunkels (Re-)Konstruktion ohnehin eingestellt hatte.

¹³ Ebd., 385.

¹⁴ Vgl. ebd., 388.

¹⁵ Dasselbe Vorgehen verwendet auch Bultmann in Bezug auf das Johannesevangelium und den gnostischen Erlösermythos (den es ebenfalls so in den Quellen nicht gibt). Zum methodischen Problem vgl. das Kapitel über die Religionsgeschichtliche Schule bei Karen King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, Mass. / London 2003, 71–109, das mit folgenden Bemerkungen zum „gnostischen Erlösermythos“ schließt: „We might also note the irony that contemporary scholars have often explicitly characterized this myth as ‚artificial,‘ but they have seen this artificiality as the product, not of twentieth-century methods of historical reconstruction, but of the ‚half-educated‘ minds of ancient ‚Gnostics.‘ In this case I would say that historians have been guilty of precisely what they accused the Gnostics of: the creation of *Kunstmythen*. The fact the current scholarship has thoroughly undermined any foundation for this artificial construction has not stopped it from continuing to exert considerable influence“.

¹⁶ Vgl. Gunkel, *Schöpfung*, 401–428; Wilfred G. Lambert, *Akkadische Mythen und Epen: Enuma Elisch* (TUAT III.4), Gütersloh 1994, 565–602; 571f.

2. Anmerkungen zur Forschungsgeschichte nach Gunkel

Wilhelm Bousset, der ebenso wie Gunkel der Religionsgeschichtlichen Schule zuzuordnen ist, veröffentlichte 1896 einen Kommentar zur Johannesoffenbarung (überarbeitet 1906), wo er auch auf Gunkels babylonische These eingeht. Bousset verfolgt erst einmal dasselbe Programm wie Gunkel, in der Art der Textlektüre gibt es weitgehende Übereinstimmungen. Nach Bousset ist hier das Rätsel zu lösen, „wie es möglich war, daß ein Apokalyptiker das Leben Jesu überhaupt unter diesem Symbole schildern konnte. Denn das ganze Leben Jesu von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt ist hier bis auf Null reduziert“.¹⁷ Bousset schreibt: „Also ein schwangeres Weib vom Drachen verfolgt, der dem Kindlein, das geboren werden soll, nach dem Leben trachtet, das ist der Mittelpunkt dieses apokalyptischen Gemäldes. Wir werden für diese Vorstellung nach Parallelen suchen müssen, auch bei fremden Religionen und Mythologien. Denn das Leben Jesu giebt doch zu diesen Phantasien nicht die Erklärung und ebenso wenig finden sich zureichende alttestamentliche Parallelen“.¹⁸

Bousset diskutiert die möglichen Paralleltexte, darunter auch Gunkels babylonische. Er konstatiert, dass sich nur wenige Berührungen mit altbabylonischer Mythologie tatsächlich nachweisen lassen, und meint: „Aber alle charakteristischen Züge dieses babylonischen Sonnenmythus, das Weib, die Geburt des Kindes, die Verfolgung durch den Drachen, die Flucht in die Wüste sind bis jetzt wenigstens nur postuliert und nicht nachgewiesen“.¹⁹

Bousset wendet sich also von dem fiktionalen babylonischen Mythos ab – und darin ist ihm, soweit ich sehe, die Forschung bis heute weitgehend gefolgt. Was er stattdessen in Betracht zieht, sind Quellen aus der ägyptischen Mythologie. Die Himmelskönigin entspricht Isis, das verfolgte Kind Horus und der bedrohliche Drache heißt dort

¹⁷ Bousset, Offenbarung, 338.

¹⁸ Ebd., 337f.

¹⁹ Ebd., 352.

Thyphon, zum Teil gleichgesetzt mit Seth. Auch den ägyptischen Mythos muss man zum Teil rekonstruieren, wobei es aber auch jüngere Quellen vor allem bei Diodor und Plutarch gibt.²⁰ Die Struktur lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Die göttliche Mutter Isis ist schwanger und wird vom Drachen Thyphon verfolgt. Auf der Insel Chemmis findet sie Zuflucht und schenkt dort Horus, dem Sonnengott, das Leben. Als Erwachsener tötet Horus selbst den Drachen“.²¹ Es gibt offensichtlich tatsächlich eine strukturelle Ähnlichkeit mit Offb 12. Dazu kommt noch, dass Isis in vielen Quellen und auch ikonographisch mit astralen Symbolen in Verbindung gebracht wird: „Von der Sonne angefüllt und schwanger“ wird Isis bei Plutarch mit dem Mond identifiziert,²² und Apuleius beschreibt Isis mit einem Gewand, das mit Mond und Sternen geschmückt ist.²³ Durch Abbildungen der Isis lässt sich auch sehen, wie wir uns die „mit der Sonne bekleidete Frau“ aus Offb 12,1 vorstellen können.

²⁰ Zur Quellenlage in den älteren Texten vgl. Peter Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12* (TANZ 19), Tübingen / Basel 1996, 75–81; 76: „Den kultischen Feiern und Mysterienspielen um Isis liegen zahlreiche Mythen zugrunde, die vom Alten Ägypten lediglich in einzelnen Fragmenten und erst in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende in zusammenfassenden Darstellungen überliefert sind: bei Diodorus Siculus 1,13-27 und bei Plutarch“.

²¹ Jürgen U. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zur Apokalypse 12* (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001, 118; vgl. Plutarch, *Is* 355d-359d; vgl. auch Bousset, *Offenbarung*, 354f.

²² Plutarch, *Is* 368d; vgl. Kalms, *Sturz*, 118; zur Astralsymbolik vgl. auch Roland Bergmeier, *Altes und Neues zur „Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)“*. Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1-17, ZNW 73 (1982), 97–109.

²³ Apuleius, *Met* XI,4; vgl. Kalms, *Sturz*, 118. – Hier lässt sich auch die mehrfach im östlichen Mittelmeerraum gefundene Isis-Inschrift anführen (veröffentlicht z.B. bei Maria Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* [SubEpi XII], Hildesheim u.a. 1985, 1–4), die u.a. folgende Selbstvorstellungen der Isis enthält: „Ich bin, die im Sternbild des Hundes aufgeht. [...] Ich habe die Wege der Sterne gezeigt. Ich habe den Gang der Sonne und des Mondes geordnet. [...] Ich bin in den Strahlen der Sonne. Ich bin dabei beim Gang der Sonne“.

Es existiert ein weiterer Text, dessen Parallelen zu Offb 12 in der Erzählstruktur noch deutlicher hervortreten:

Python, Sohn der Erde, war ein gewaltiger Drache. Dieser gab vor Apollo(s Zeit) auf dem Parnass die Antworten des Orakels. Ihm drohte nach dem Beschluss des Schicksals der Tod aus der Geburt der Leto. Zu dieser Zeit schlief Jupiter (= Zeus) mit Leto, der Tochter des Polus. Als Juno (= Hera) das erfuhr, bewirkte sie, dass Leto dort gebären sollte, wo die Sonne nicht hingelange. Sobald Python merkte, dass Leto von Jupiter schwanger war, begann er sie zu verfolgen, um sie zu töten: Aber auf Befehl Jupiters hob (der Nordwind) Aquilo sie empor und trug sie zu Neptun (= Poseidon). Jener hat sie behütet. Aber um die Tat Junos nicht zu vereiteln, brachte er sie auf die Insel Ortygia, die er dann mit Wasserfluten bedeckte. Als daher Python sie nicht fand, kehrte er zum Parnass zurück: Neptun aber ließ die Insel Ortygia wieder an die Wasseroberfläche kommen; diese wurde später Delos genannt. Dort gebar Leto, indem sie sich an einem Olivenbaum festhielt, Apollon und Diana (= Artemis), denen Vulcanus Pfeile zum Geschenk gab. Am vierten Tag nach ihrer Geburt führte Apollon die Strafen der Mutter aus: Er kam nämlich zum Parnass und tötete Python mit den Pfeilen. Von daher heißt er Pythius; und seine Gebeine warf er in einen Dreifuß, stellte sie in seinem Tempel auf und veranstaltete Leichenspiele für ihn, die Pythische Spiele genannt werden.²⁴

Diese Leto-Apollon-Geschichte spielt ebenso wie Isis in der Forschung bis heute mit. Interessant ist dabei, dass sowohl Gunkel als auch Bousset diesen Text schon kennen – es handelt sich nicht um eine neu aufgetauchte Quelle.²⁵ Gunkel verwirft ihn deutlich, Bousset ist ein wenig unentschlossen. Er referiert zuerst Gunkels Kritik an der These, Offb 12 sei abhängig vom Apollon-Mythos: Ein solches Bild könne „von einem jüdischen oder christlichen Apoka-

²⁴ Hygin, *Fabula* 140 (lat. Text bei Kalms, Sturz, 116, nach Jean-Yves Boriaud [Hg.], *Hygin, Fables. Texte établi et traduit*, Paris 1997; Übers. S.P.); zu weiteren Leto-Quellen vgl. Busch, *Drache*, 81–83; Kalms, Sturz, 114–122.

²⁵ Der Text wird erstmalig bei Albrecht Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern [sic!] Altertums*, Leipzig 1891, 117–122, mit Offb 12 in Verbindung gebracht; der lateinische Text war seit Mauricius Schmidt (Hg.), *Hygini fabulae*, Jena 1872, 17f., allgemein zugänglich.

lyptiker niemals übernommen sein [...]. Denn der Apok. müßte dann mit klarem Bewusstsein einen heidnischen Mythos umgedeutet haben, und diese Annahme sei unmöglich. Es sei vielmehr a priori zu behaupten, dass ein Apokalyptiker niemals in solcher Weise erfinde und seinen Stoff zurechtschneide. Wie hätte er dann den Mut finden sollen, seine Erfindungen als göttliche Offenbarungen auszugeben? Noch dazu sei eine Herübernahme eines heidnischen Mythos von Seiten eines Juden oder Christen undenkbar. Vielmehr lägen hier uralte Zusammenhänge vor; solche Herübernahmen von Ideen aus einer Religion in die andre vollzögen sich nicht im Sturm und im Lauf einer Generation, es sei das ein Vorgang, der mehr im Unbewussten und im Laufe von Jahrhunderten vor sich ginge“.²⁶ Soweit Bousset über Gunkel. Bousset selbst sieht das etwas anders: „Solche Herübernahmen von Mythen, Erzählungen, Sagen und Symbolen, Lehren und Vorschriften von einer Religion in die andre, gehören doch zu den allergewöhnlichsten geschichtlichen Vorgängen. Durch nichts kann wirkungsvoller für eine neue Religion Propaganda gemacht werden, als wenn man sie im Gewande der alten darstellt“.²⁷

Sehr weitgehend verfolgt Bousset bei seiner Auslegung dasselbe Programm wie Gunkel, es lässt sich als *Religionsgeschichte mit etwas weniger Hypothesen* beschreiben. In der religionsgeschichtlichen Forschung zu Offb 12 hat sich seitdem prinzipiell erstaunlich wenig geändert, es werden dieselben Texte in Betracht gezogen, einige wenige weitere verändern das Bild nicht substantiell. Auch in neuerer Literatur werden oftmals die Traditionen von Isis/Horus bzw. Leto/Apollon als Hintergrund für die himmlische Frau und das Kind in Offb 12 favorisiert.²⁸ An zwei – wie mir scheint entscheidenden – Punkten gibt es dennoch Änderungen in der neueren Forschung im Vergleich zur Religionsgeschichtlichen Schule.

²⁶ Bousset, Offenbarung, 353.

²⁷ Ebd., 353f.

²⁸ So z.B. Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Eugene, Oreg. 2001 (zuerst: HDR 9, Missoula 1976), 61–76; Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19)*, Gütersloh / Würzburg 1984, 243–245; Kalms, Sturz, 114–122; Busch, Drache, 75–83 (mit Skepsis gegenüber Isis).

3. Perspektivenwechsel? oder: heutige Modelle religionsgeschichtlicher Textlektüre

Der erste Aspekt, bei dem sich in der neueren Forschung etwas geändert hat, ist das methodische Reflexionsniveau. So redet etwa Adela Yarbro Collins von einem *mythic pattern*, einer mythischen Grund-Erzählstruktur, die sich in den unterschiedlichsten Kulturkreisen findet.²⁹ Auf diesem Hintergrund und im Vergleich der Texte erweist sich die griechische Fassung der Geschichte als die Offb 12 ähnlichste,³⁰ bei der Beschreibung der Himmelskönigin werden noch dazu Elemente aus dem Isiskult übernommen.³¹ Yarbro Collins folgt hier insgesamt den Spuren Boussets, aber sie stellt sich *systematisch* die Frage, welche Texte und Traditionen tatsächlich in der relevanten Epoche der Spätantike (1. Jh. v.Chr./1. Jh. n.Chr.) in

²⁹ Vgl. Collins, *Myth*, 57–61 u.ö.; ähnlich auch Koch, *Drachenkampf*, 155 u.ö., der u.a. von einem „Mythenschema“ redet.

³⁰ Vgl. Collins, *Myth*, 67: „The similarity between Revelation 12 and Hyginus’ version of the Leto myth is striking. [...] The similarities between the two narratives are too great to be accidental. They clearly indicate dependence. Since the Leto myth is the older of the two, we must conclude that Revelation 12, at least in part, is an adaption of the myth of the birth of Apollo“.

³¹ Ebd., 75f.: „In Revelation 12 then we seem to have a fusing of Leto and Isis traditions. Such a combination is not surprising since analogous birth stories were associated with the two goddesses. The narrative of ch. 12 reflects the pattern of these myths, particularly the pattern of the Leto myth. The description of the woman reflects the typical image of Isis“; vgl. ebd., 84. – Dass man die griechische und die ägyptische Herleitung nicht gegeneinander ausspielen sollte, zeigt sich auch daran, dass schon bei Herodot, *Historien*, 2,156, Leto und Isis miteinander in Verbindung gebracht werden: „Als Leto, die zu den ersten acht Göttern gehört, in Buto wohnte, wo jetzt ihr Orakel steht, übergab ihr Isis den Apollon zur Verwahrung. Sie rettete ihn dadurch, dass sie ihn auf der jetzt schwimmend genannten Insel verbarg, als Typhon, der die ganze Welt durchsuchte, dorthin kam, um den Sohn des Osiris zu finden. Apollon und Artemis, sagen sie, seien die Kinder des Dionysios und der Isis, Leto aber sei ihnen Amme und Retterin geworden. Auf Ägyptisch heißt Apollon Horus, Demeter Isis, Artemis Bubastis“. (Übersetzung: Josef Feix [Hg.], *Herodot, Historien. Griechisch-Deutsch*, 2 Bde, Darmstadt 1995; zitiert bei Kalms, *Sturz*, 117). – Auch bei Plutarch geht Griechisches und Ägyptisches munter durcheinander.

Kleinasien bekannt waren.³² In einem ausführlichen Appendix³³ weist sie nach, dass dies sowohl auf die Leto-Apollo-Geschichte wie auch auf die Isisreligion zutrifft. Zeugnisse sind dafür nicht nur literarisch belegt, sondern auch in anderen „Medien“: Gebäude, Inschriften und vor allem auch Münzen zeigen die umfassende Bekanntheit des Stoffes. Dies war nicht die Perspektive Gunkels, der mit jahrhundert- ggf. auch jahrtausendalten³⁴ mündlichen Traditionen rechnet und arbeitet – oder ihre Existenz einfach postuliert.

Als Folgerung für das religionsgeschichtliche Arbeiten lässt sich allgemein formulieren: Es ist methodisch unumgänglich, die Frage zu beachten, wer wann welchen Text in welcher Gegend kennen konnte. Dabei kommt neben der Produktionsperspektive dann auch die Rezeptionsperspektive zur Geltung. Denn nicht nur die Genese, die Entstehung eines Textes, trägt etwas zur Sinnkonstitution bei. Zu fragen ist – mindestens auch – nach den Leserinnen und Lesern, nach dem, was in der jeweiligen Zeit lesbar (oder auch sehbar) war.

In der älteren religionsgeschichtlichen Forschung werden teilweise weitreichende Ableitungstheorien und Abhängigkeitshypothesen aufgestellt, in denen zur Interpretation christlicher Texte wechselseitig und in Kombination babylonisches und persisches Gedanken-

³² Begrenzt – aber nicht systematisch – tut das auch schon Bousset, Offenbarung, 353, im Anschluss an sein Referat des Leto-Apollo-Mythos: „Nun hat man gerade aus den Gegenden, aus denen die Apk stammt, aus Milet, Tripolis in Karien, Magnesia am Maeander, Münzen, welche die fliehende Leto darstellen. Eine Münze aus Hadrians Zeit trägt die Inschrift Εφεσιων Λητω. Pythische Spiele, in denen dieser Sagenkreis dargestellt wurde, lassen sich für jene Zeit in Milet, Magnesia, Tripolis nachweisen. Es läßt sich sogar wahrscheinlich machen, daß eine Erzgruppe, Leto mit Apollo und Artemis auf dem Arm, vor dem Drachen fliehend, in Ephesus gestanden hat, auf welche jene Münztypen zurückzuführen sind. Das alles scheint zu der Annahme Dieterichs zu drängen, daß in Apk 12 ein Apollomythus erhalten sei“.

³³ Collins, Myth, 245–262.

³⁴ Vgl. z.B. Gunkel, Schöpfung, 28: „Demnach ist der Tiamatmythus bereits im vierten Jahrtausend v Chr – wenn auch natürlich nicht notwendig in der uns überlieferten Recension – erzählt worden“.

gut, frühjüdische Schriften, gnostische und mandäische Texte, Mysterienkulte und vieles andere herangezogen werden.³⁵ Die konstitutiven Faktoren von *Textbeziehungen* kommen – auch wenn es immer wieder um *Texte* geht – nicht ins Blickfeld. Dies ist zeit- und forschungsbedingt sicher erklärbar und verständlich, befreit uns aber nicht von der Notwendigkeit, Textbeziehungen heute anders zu reflektieren. Dabei ist im Rahmen eines anwendungsorientierten Intertextualitätsmodells auch die Frage zu bedenken, auf welcher Ebene die Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Texten hergestellt werden: Wandern die religiösen Motive und Vorstellungen quasi ohne das Zutun einzelner Menschen von einem religiösen Bereich in einen anderen? Oder gibt es in der Spätantike LeserInnen und/oder AutorInnen, die Bezüge zwischen den verschiedenen Texten und Traditionen hergestellt haben? Sind Autor oder Autorin eines Textes für die Bezüge verantwortlich? Sind es die spätantiken RezipientInnen, die die Bezüge herstellen? Oder konstituieren sich die Verbindungen letztlich nur im Blick neuzeitlicher InterpretInnen mit umfassenden Textkenntnissen? – Mir scheint es methodisch sinnvoll, die Rezeptionsperspektive bei der Textauslegung zu stärken, was gleichzeitig auch den Vorteil mit sich bringt, dass von hypothetischen Datierungen postulierter Quellen Abstand genommen werden kann.³⁶

³⁵ Vgl. Wilhelm Bousset, *Die Religionsgeschichte und das neue [sic!] Testament*. I-III, ThR 7 (1904), 265–277; 311–318; 353–365; 362: „Aber über diese Erscheinungen des religiösen Synkretismus in der Gnosis, den Mysterienreligionen, dem volkstümlichen Glauben gilt es für die religionswissenschaftliche neutestamentliche Forschung den Blick hinüberzulenken auf die dahinterstehenden und teilweise immer noch lebendigen orientalischen Volksreligionen in Persien, Babylon, Aegypten, Syrien, Kleinasien etc. Darauf, dass ein Teil dieser Religionen das spätere Judentum beeinflusst habe, wurde oben schon hingewiesen. Aber auch die späteren Erscheinungen des religiösen Synkretismus, das Milieu, in welchem das Christentum aufkam, versteht man nicht ohne diesen Rückgang“.

³⁶ Vgl. meine Ausführungen zur rezeptionsorientierten Intertextualität, in: Silke Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ichbin-Worte* (NT.S 127), Leiden / Boston 2008, 54–96.

Eine zweite Beobachtung zur neueren Forschung scheint mir bedenkenswert: Symptomatisch für die derzeitige neutestamentliche Forschung ist vielfach – und, wie ich meine, leider – das Desinteresse an solchen Quellen, die nicht jüdisch-christlicher Herkunft sind. So schreibt etwa Jürgen Kalms in seiner Monographie zur Traditionsgeschichte von Offb 12 lediglich 14 von 280 Seiten über pagane Quellen,³⁷ seine ganze sonstige Traditionsgeschichte ist innerbiblisch oder zumindest jüdisch-christlich. Zur Begründung heißt es: „Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Offb 12 muss sich vor allem mit dem Alten Testament und der jüdischen Apokalyptik beschäftigen“ und ein „direkter Rückgriff auf ‚pagane Mythen‘“ sei „nicht erforderlich“, da diese ohnehin jüdisch vermittelt seien.³⁸ Ähnliches lässt sich auch in einem Aufsatz über „Symbole und mythische Aussagen der Apokalypse“ finden, in dem Heinz Giesen konstatiert, „die mythischen Elemente“ würden „ganz im Dienst der christlichen Interpretation“ stehen, „der alttestamentlich-jüdische Hintergrund“ scheine zum Verständnis auszureichen, und der „Umweg über den Mythos“ sei „nicht notwendig“.³⁹ Wenn in diesem Interpretationsparadigma überhaupt pagane Quellen berücksichtigt werden, so um Paganen abzuwehren: „Kritik am Kaiserkult“ ist der

³⁷ Vgl. Kalms, Sturz, 113–126.

³⁸ Ebd., 133. – Gegen diese Richtung vgl. schon Gunkel, Schöpfung, 238: „Man ist vielfach geneigt *alles* in der Apokalypse als alttestamentlichen Nachklang zu erklären und für jede apokalyptische Aussage die alttestamentliche Urstelle zu suchen, wie man denn überhaupt den Einfluss des AT auf das Judentum und das Urchristentum vielfach – soweit ich sehen kann – sehr überschätzt. Diesem Irrtum, der seinen protestantischen Ursprung nicht verleugnen kann, ist entgegenzuhalten, dass selbstverständlicher Weise das älteste Christentum, aber auch das Judentum lebendige Religionen sind, mit selbständigen religiösen Bedürfnissen, in denen ein Buch zwar viel, aber nicht alles bedeutet“.

³⁹ 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 im Breisgau u.a. 1990, 255–277; 274f. – Solche Aussagen beschränken sich nicht auf deutschsprachige Veröffentlichungen, vgl. etwa: Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIC, Grand Rapids, MI 1999, 624f.; Pierre Prigent, *Commentary on the Apokalypse of St. John*. Translated from French by Wendy Pradels, Tübingen 2004, 379–381; weitere ähnliche Stimmen bei Busch, Drache, 45f.

übergreifende Interpretationsschlüssel; eine positive, anknüpfende Rezeption paganer Stoffe – wie sie noch Bousset vermutete – scheint oftmals kaum mehr denkbar.⁴⁰ Im Hinblick auf Offb 12 ergibt sich dabei allerdings ein Problem: Die Abgrenzung zum Kaiserkult kann zwar bei der Interpretation der apokalyptischen Drachen/Untiere und ihrer Beziehung zu Rom weiterführen, aber weniger bei der Himmelskönigin. Denn wenn diese Isis/Leto entspricht, die beide rezeptionsmäßig mit Herrscherhäusern verbunden waren, warum ist sie dann in Offb 12 eine positive Figur, die mit dem Volk Gottes identifiziert werden kann? Es sieht doch durchaus so aus, als sei hier eine positive Anknüpfung an pagane Symbole und Mythen vorstellbar. Daneben ist auch in Erwägung zu ziehen, dass die himmlische Frau in unterschiedlichen Kontextualisierungen des Textes verschiedene Bedeutungen haben kann.⁴¹ So würden auch die Alternativen der Forschungsgeschichte: Israel, die Kirche, das eschatologische Gottesvolk etc. – und sogar Maria⁴² – als verschiedene mögliche Interpretationen in differierenden Kontexten lesbar.

Gegenüber der partiellen Verengung der Sichtweise in neuerer Forschung scheint es mir notwendig, das Programm der Religionsge-

⁴⁰ Vgl. Kalms, Sturz, 122–126.

⁴¹ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart u.a. 1994, 104: „polyvalente mythologische Symbolisierung“; Koch, *Drachenkampf*, 211: „Vielschichtigkeit der Frauengestalt“.

⁴² Diese Deutung ist zwar nicht im 1./2. Jh, jedoch später im Kontext von Rezeption und Übertragung antiker Göttinnensymbolik auf Maria plausibel, wie sie auch sonst wirksam ist bei Mariendarstellungen (Maria/Jesus sind ikonographisch von Isis/Horus geprägt) und Mariologie (die Benennung von Maria als *Theotokos*, Gottesgebärende, führte 431 zu Straßenfesten beim Konzil von Ephesus, in der Stadt der Göttin Artemis). – Katholische Deutungen der himmlischen Frau als Maria vermeiden allerdings die Göttinthematik gezielt und gehen den Weg über die Ekklesiologie, vgl. z.B. Altfrid Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Würzburg 1958, 163, der ausführt, „es liegt nur ein Sinn der Gestalt des Weibes in Apk 12 vor, der ekklesiologische, welcher die Gottesgemeinde der ganzen Heilsgeschichte umspannt. Und der ekklesiologische Sinn enthält den mariologischen Sinn so, wie Maria in dieser umfassenden Heilsgeschichte ihren Platz hat“. Maria wird gleichzeitig vereinnahmt und untergeordnet.

schichte⁴³ wieder stärker zu machen: Dieses richtete sich gegen, wie Gunkel es nennt, einen „Supranaturalismus, wonach man behauptet, die Religion der Bibel sei *spezifisch* von allen anderen Religionen verschieden, und es könne also keine Rede davon sein, dass man Beiträge zur Erklärung der Bibel und nun gar des N.T. von den ‚heidnischen‘ Religionen herbringen dürfe“.⁴⁴ Solche ablehnenden Tendenzen gibt es nach wie vor – für Vertreter exklusiver innerbiblischer Wahrheitsansprüche scheint es von vornherein nicht nötig, sich um Paganen zu kümmern, da dies a priori außerhalb der Wahrheit liegt.

Die Erkenntnis, die sich in der religionsgeschichtlichen Forschung um 1900 niederschlug, ist die vom „synkretistischen“ Charakter des frühen Christentums, und zwar nicht in Abgrenzung zu einem etwa weniger synkretistisch geprägten Judentum, sondern in Anknüpfung an dieses; wie Bousset sagt: „Überall erschien das Judentum und

⁴³ Hermann Gunkel beginnt seine Monographie: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (FRLANT 1), Göttingen 1903, 1, mit einer programmatischen Zusammenfassung dieser Forschungsrichtung: „Die Behauptung, die im folgenden unter Beweis gestellt werden soll, ist diese, *dass die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichen Punkten unter entscheidendem Einfluss fremder Religionen gestanden hat, und dass dieser Einfluss zu den Männern des Neuen Testaments durch das Judentum hindurch gekommen ist*“ (Kursives im Original gesperrt). Die Schlüsselrolle dessen, was in Veröffentlichungen um 1900 noch als „Spätjudentum“ bezeichnet wird, wird auch in anderen programmatischen Darstellungen deutlich, vgl. etwa Bousset, Religionsgeschichte, 267f.: „Allmählich lernten wir dann erkennen, wie zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Zeit und Literatur kein leerer Raum sich befinde, den man einfach überspringen könne, sondern dass hier eine höchst folgenschwere Entwicklung der Religion stattgefunden habe, ohne deren Kenntnis und Verständnis man die Literatur des neuen Testaments nicht verstehen könne. [...] Allmählich zog man dann die Linien weiter und erkannte, welche Bedeutung die Kenntnis der späteren Literatur des Judentums für das Verständnis des neuen Testaments habe, dass in ihnen das zeitgenössische Material vorliege, aus dem sich die neutestamentliche, vor allem die Evangelien-Literatur, erhebe und mit dem sie durch unendlich viele feinere und gröbere Fäden verbunden sei“.

⁴⁴ Gunkel, Verständnis, 5 (Kursives im Original gesperrt).

durch die Vermittelung des Judentums das junge Christentum wenn nicht durchaus abhängig, so doch in seiner Entwicklung von aussen her in bedeutsamer Weise angeregt“.⁴⁵ Um diese Grundeinsicht zu belegen und zu illustrieren, wird in den Veröffentlichungen der Religionsgeschichtlichen Schule den auszulegenden Texten eine Fülle unterschiedlichster Parallelstellen beigegeben. Auch wenn manche dieser Parallelen zu weit hergeholt erscheinen – lesenswert sind und bleiben Veröffentlichungen der Religionsgeschichtlichen Schule allemal; ihre Verfasser verfügen über bemerkenswerte Textkenntnisse und einen Horizont, dessen Weite ich mir auch für die Zukunft neutestamentlicher Forschung wünsche.

Auswahlbibliographie

- Bousset, Wilhelm, Die Offenbarung Johannis (KEK 16) (1896), Göttingen⁶1906.
- , Die Religionsgeschichte und das neue [sic!] Testament. I-III, ThR 7 (1904), 265–277; 311–318; 353–365.
- Busch, Peter, Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 (TANZ 19), Tübingen / Basel 1996.
- Collins, Adela Yarbro, The Combat Myth in the Book of Revelation, Eugene, Oreg. 2001 (zuerst: HDR 9, Missoula 1976).
- Gunkel, Hermann, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (FRLANT 1), Göttingen 1903.
- , Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, Göttingen 1895.
- Kalms, Jürgen U., Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Koch, Michael, Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12 (WUNT II, 184), Tübingen 2004.

⁴⁵ Bousset, Religionsgeschichte, 277.