

# Die Apokalypse und das Aposteldekret

Martin Karrer

## 1. Der Kontext

Dürften wir dem Bericht der Apg folgen, wären die Regelungen des sog. Aposteldekrets bei Abfassung der Offb schon mindestens eine Generation, bei der – weniger wahrscheinlichen – Spätdatierung der Offb in die Zeit Hadrians zwei bis drei Generationen alt.<sup>1</sup> Einst in Jerusalem beschlossen, hätten sich die Regelungen von Antiochia, Syrien und Kilikien aus ins paulinische Missionsgebiet verbreitet (Apg 15,13-29). Lassen wir offen, ob die lukanische Skizze der Anfänge so bestehen kann – dem gilt eine umfangreiche Forschungsdiskussion<sup>2</sup> –, für uns ist ausschlaggebend:

In dem von der Apg repräsentierten Teil frühchristlicher Erinnerung des späten 1. Jh. hat sich das sog. Aposteldekret als eine nach lukanischer Ansicht um die Mitte des Jh. entstandene Regelung verankert. Es ist, wie immer es entstand, zu einem wirksamen Text geworden. Das bestätigt das jüngere Zeugnis der Pseudoclementinen (bes. Ps-Clem H VII 4,2; 8,1f.; vgl. H VIII 19,1; Rec IV 36,4). Dort sind die Normen fortgeschrieben und wahrt die Fortschreibung dennoch alte Wurzeln, so dass wir den Einflussbereich der Regelungen nicht zu eng ansetzen dürfen.<sup>3</sup>

---

1 Die Spätdatierung schlägt TH. WITULSKI, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse (FRLANT 221), Göttingen 2007, Ergebnis 346-350 vor.

2 Verzichten wir darauf, hier die klassische Diskussion um 1900 zu wiederholen und nennen lediglich einige Arbeiten jüngerer Zeit (weitere im Folgenden): M. KLINGHARDT, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT II 32), Tübingen 1988, bes. 156-160; S.G. WILSON, Luke and the Law (MSSNTS 50), Cambridge 1983, 71-102, bes. 101f (Summary); A.J.M. WEDDERBURN, „The Apostolic Decree“. Tradition and Redaction, NT 34 (1993), 362-389 (und DERS., A History of the First Christians, London u.a. 2004, 92-98, 110-114); J. WEHNERT, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (FRLANT 173), Göttingen 1997.

3 WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 145-186. Die Ergebnisse seiner Rekonstruktion (vgl. bes. 165f) führen zu folgendem langem Grundkatalog (nach H VII 8,1f; 8,19,1): [δέι] τραπέζης δαιμόνων [+ Verb, vielleicht ἀπέχεσθαι] (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων) [καὶ] νεκρῶν [καὶ] πνικτῶν [καὶ] θηριαλώτων [καὶ] τμητῶν [καὶ] αἵματος [καὶ] ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι λύματος [καὶ] γυναικῆς καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν. Davon ableitbar sei der kurze Grundkatalog (nach H VII 4,2): [δέι] τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι [καὶ] νεκρᾶς σαρκός, [καὶ] αἵματος [καὶ] ἐκ (παντὸς) ἀπολούεσθαι.

Die Überlieferungsstränge der Apg und der Pseudoclementinen sind sich dabei einig, dass nicht Paulus, sondern Jakobus (Apg 15,13-21) bzw. Petrus (Ps-Clem H VII 4,2) die Regelungen mit Bezug auf das Judentum präsentieren (Apg 15,21 formuliert das unter Verweis auf synagogale Lesungen der Tora, Ps-Clem H VII 4,3 und verwandte Stellen allgemeiner). Umgekehrt zitiert kein einziger Paulusbrief die Regelungen des Dekrets (Gal 2,1-10 spricht eher für Distanz) und folgen alle Deuteropaulinen – 2Thess, Eph, Kol und wahrscheinlich am spätesten, schon zum 2. Jh. hin die Past – dem paulinischen Usus.

Die Tradition des Aposteldekrets verbreitet sich demnach vom Judentum aus, während sie von Paulus und den Autoren, die sich in die Person des Paulus versetzten, ignoriert wurde (die gelegentliche These, das Interesse von 1Kor 5-10 an Fragen der Sexualethik und Speisefreiheit verrate ein paulinisches Wissen um die Klauseln des Dekrets gegen εἰδωλόθυτα und πορνεία,<sup>4</sup> überzeugt nicht). Das sog. Dekret besaß also trotz des lukanischen Vorstoßes seinen primären Ort im Judentum und drang nur zögernd in den paulinischen Gemeindegemeinschaft ein.

Eine einfache Erklärung für diesen Sachverhalt ergäbe sich, wenn die Regelungen zunächst das Zusammenleben speziell im jüdisch-kultischen Kerngebiet um Judäa-Jerusalem hätten gestalten sollen (so die These von Wolfgang Kraus<sup>5</sup>) und ihre Ausbreitung in die Diaspora deswegen alles andere als selbstverständlich war. Tatsächlich fällt auf, dass die gern als Hintergrund des Aposteldekrets ausgemachten Weisungen von Lev 17-18<sup>6</sup> den Horizont des „Landes“ mit dem Heiligtum errichten, das nicht durch die Unreinheit von Fremden kultisch belastet werden soll (Lev 18,24-28; die früher gern herangezogenen noachidischen Regeln kristallisieren sich erst nachneutestamentlich voll aus)<sup>7</sup>.

4 Vgl. M. SIMON, *The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church* (1969/70), in: DERS., *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, *Scripta Varia* 2 (WUNT 23), Tübingen 1981, 414-437, bes. 429f; S. MEISNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT II 87), Tübingen 1996, 275-278.

5 W. KRAUS, *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die ‚Hellenisten‘, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179), Stuttgart 1999, 144-149.

6 S. am umfangreichsten KLINGHARDT, *Gesetz* (s. Anm. 2), 181-206, und WEHNERT, *Reinheit* (s. Anm. 2), 209-238; dort auch Auseinandersetzung mit alternativen Thesen und Kritikern (bes. WILSON, *Luke* [s. Anm. 2], 87, 94-99 und WEDDERBURN, *Decree* [s. Anm. 2] 1993, 378-388).

7 Vgl. aber Talmud Sanhedrin 56b u.ö.; K. MÜLLER, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum* (SKI 15), Berlin 21998, dort bes. 137-199 und M. BOCKMUEHL, *The Noachide Commandments and New Testament Ethics: with special reference to Acts 15 and Pauline Halakhah*, RB 102 (1995), 72-101 (wieder in DERS., *Jewish Law in Gentile Churches*, Grand Rapids 2003, 145-173).

Doch auch dies brauchen wir nicht zu entscheiden (alternativ schlägt die Forschung z.B. eine Entstehung nach dem in Gal 2,11-14/21 geschilderten antiochenischen Zwischenfall vor<sup>8</sup>). Immerhin hilft die Wahrnehmung dieser möglichen Folie, die Änderungen zu verstehen, die sich bei der Verbreitung des sog. Dekrets unter den Völkern – von Lev 18,24-28 aus gesehen, jenseits des Landes – notwendigerweise ergeben müssen. Die Perspektive ändert sich nun und verlangt Rücksichtnahme auf Identitätsmerkmale des Judentums in der Diaspora.<sup>9</sup>

| Tabelle 1: Die Regelungen des sog. Aposteldekrets nach den Hauptzeugen |   |
|--|---|
| Apg 15,20 p <sup>74</sup> A B  | verlangt ἀπεχεσθαι των αλισγηματων των ειδωλων και της πορνειας και του πνικτου και του αιματος (so A; p <sup>74</sup> A B ohne Artikel vor πνικτου, p <sup>74</sup> A zuzüglich απο nach ἀπεχεσθαι)  |
| Apg 15,20 p <sup>45</sup>  | verlangt ἀπεχεσθαι των αλισγηματων [των] ειδωλων και του πνικτου και του αιματος; die Regelung zur Sexualität (πορνεια) fehlt   |
| Apg 15,20 D  | verlangt ἀπεχεσθαι των αλισγηματων των ειδωλων και της πορνειας και του αιματος και οσα μη θελουσιν εαυτοις γεινεσθαι ετεροις μη ποιειτε (D; vgl. και οσα αν μη θελωσιν αυτοις γεινεσθαι ετεροις μη ποιειν 1739), enthält also statt des Verbots des Erstticken eine negative Form der Goldenen Regel |
| Apg 15,28 (A B C D und andere Haupthandschriften)                      | (Beschluss:) μηδεν πλεον επιτιθεσθαι υμιν βαρος πλην τουτων των επαναγκες (in den Handschriften kleine Varianten, z.B. bietet A am Ende kurz πλην των επαναγκες)  |
| Apg 15,29 p <sup>74</sup> A B  | απεχεσθαι ειδωλοθυτων και αιματος και πνικτων και πορνειας (in Handschriften teils Singular πνικτου)  |

8 S. W. PRATSCHER, Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition (FRLANT 139), Göttingen 1987, 73f,85-89; M. ÖHLER, Barnabas. Der Mann in der Mitte (BG 12), Leipzig 2005, 84-86.142f, nach DERS., Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte (WUNT 156), Tübingen 2003, 411ff. 430ff. 485f.

9 Von vornherein unter der Perspektive der Diaspora betrachtet R. DEINES, Das Aposteldekret: Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?, in: J. FREY u.a. (Hg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World (AJEC 71), Leiden 2007, 323-395, den Text der Apg (Unterschied zur Perspektive des >Landes< 354-360).

|                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| Apg 15,29 D                          | ἀπεχεσθαι εἰδωλοθυτων και αιματος (1739: + και πνικτου) και πορνειας και οσα μη θελετε εαυτοις γεινεσθαι (1739: γινεσθαι) ετερω (1739: ετεροις) μη ποιειν (D-Korrektor ποιειται); das lässt wiederum das Erstickte aus und fügt eine negative Form der Goldenen Regel an   |
| Apg 21,25 p <sup>74</sup> & A B 1739 | verlangt φυλασσεσθαι αυτους το τε ειδωλοθυτου και αιμα και πνικτου και πορνειαν (p <sup>74</sup> ohne τε; 1739 ohne αυτους)  |
| Apg 21,25 D                          | verlangt φυλασσεσθαι αυτους το ειδωλοθυτου και αιμα και πορνειαν (wiederum Auslassung des Erstickten, keine Einfügung der Goldenen Regel)  |
| Ps-Clem H VII 8,1f. (Langfassung)    | erläutert die Ablehnung des Tisches der Dämonen und die Reinigung aus der Kurzfassung, erstere durch Speiseregeln – Ablehnung der εἰδωλόθυτα, von Totem (νεκρῶν), Ersticktem (πνικτῶν), Gerissenem (θηριαλώτων), Blut (αἷμα) –, letztere durch eine Kombination von allgemeiner Aussage (Ablehnung unreinen Lebens; μη ἀκαθάρτως βιοῦν) mit konkreten Reinigungen. Den Bereich der Sexualität berührt die Wäscherung nach dem Koitus (ἀπό κοίτης γυναικός λούεσθαι); πορνεία erscheint weder in Kurz- noch Langfassung |
| Ps-Clem H VII 4,2 (Kurzfassung)      | verlangt ἀπέχεσθαι τραπέζης δαιμόνων (vgl. τραπέζης δαιμονίων 1Kor 10,21), Enthaltung von totem Fleisch (νεκρὰ σὰρξ) und Blut (αἷμα), Reinigung (ἀπολούεσθαι κτλ.); das Erstickte (πνικτόν) wird nicht erwähnt   |

Stellen wir die prägnantesten Zeugnisse, Apg und Pseudoclementinen, in einer Tabelle zusammen (Tabelle 1),<sup>10</sup> fällt ein drittes auf: Der Wortlaut variiert früh, und der lukanische Haupttext signalisiert das als zur Sache gehörig. Denn die Begründungsrede des Jakobus verlangt ihm zufolge als erstes und damit wichtigstes, sich von jeder Verunreinigung durch die Götterbilder der Umwelt fernzuhalten (ἀπέχεσθαι τῶν ἄλισγημάτων τῶν εἰδώλων Apg 15,20). Die laut Apg 15,28f. bei den Völ-

10 Die Eintragungen in die Tabelle erfolgen nach den New Testament Transcripts (<http://nttranscripts.unimuenster.de/AnaServer?NTtranscripts+0+start.anv>), deshalb zum NT ohne Akzente; Itazismen sind teils normalisiert. Wichtige weitere Hinweise bei M. MEISER, Texttraditionen des Aposteldekrets – Textkritik und Rezeptionsgeschichte, in: T. NICKLAS / M. TILLY (Hg.), *The Book of Acts as Church History: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations* (BZNW 120), Berlin/New York 2003, 373-398.

kern verbreitete und dem Paulus bei seinem späteren Jerusalembesuch in 21,25 nochmals vorgehaltene Ausführung dagegen erwähnt die Götterbilder nicht mehr, sondern rückt ein Beispiel der Verunreinigung, den Verzehr von aus Opfern stammendem Fleisch an ihre Stelle (*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*). Dem Gefälle der Erzählung nach bleibt die Verunreinigung durch Götterbilder die Basis, wird aber erst das Konkretum – die Ablehnung der *εἰδωλόθυστα* – geschichtlich entscheidend wirksam.

Diese Flexibilität hilft, die Vielschichtigkeit der Textüberlieferung zu verstehen. Namentlich das Verbot des „Erstickten“ (*πνικτόν*) tritt in beträchtlichen Teilen der Überlieferung zurück; D (der sog. westliche Text) ersetzt und der Kurztext der Ps-Clem (H VII 4,2) übergeht es. Aber auch *πορνεία* ist nicht einhellig überliefert (es fehlt in p<sup>45</sup> zu Apg 15,20) und schwankt im Verständnis (das ist die Voraussetzung für die Ersetzung durch Reinheitsregeln in den Pseudoclementinen). Die Anordnung der Regeln variiert (*πορνεία* steht in § A B und Papyri von 15,20 an zweiter, in 15,29; 21,25 an letzter Stelle). Selbst wenn wir die Einfügung der Goldenen Regel in den Handschriften D und 1739 (dem sog. westlichen Text) zurückstellen,<sup>11</sup> weil D und 1739 die Offb nicht enthalten und keine bislang erschlossene Offb-Handschrift die Goldene Regel in die Überlieferung von 2,14.20 integriert, müssen wir festhalten: Die in der Forschung eingebürgerte Bezeichnung „Aposteldekret“ führt in die Irre, insofern sie den Eindruck eines festen, dekretierten Wortlauts vermittelt. Der geschichtlich wirksame „Dekret“-Text bildet keinen unveränderlichen Wortlaut, sondern ein flexibles, lebendiges Motivcluster, das durch verdichtete Sprache (bes. *εἰδωλόθυστα*, *πορνεία*, *αἷμα*; vgl. auch unten zu *βάρος*) ein übergreifendes Anliegen erkennbar macht und identifizierbar bleibt. Ein Minimum von Regeln soll ihm zufolge das Zusammenleben von Menschen aus den Völkern mit Juden und Judenchristen ermöglichen. Dieses Minimum erschien den Vertreterinnen und Vertretern in der zweiten Hälfte des 1. Jh. als unabdingbare, von den Völkerchristen zu tragende Last (*βάρος* Apg 15,28), Christen aus den Völkern eher als ein beschwerliches, wiewohl begreifbares Joch (*ζυγός*;<sup>12</sup> dieses Bedenken wird in Apg 15,10 dem Petrus in den Mund gelegt).

11 Literatur zu D bei M.-É. BOISMARD, *Le Texte Occidental des Actes des Apôtres* (EBib NS 40), Paris 2000 ; DERS. / A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres Reconstruction et Réhabilitation*, 2 Bde, Paris 1984.

12 Zur halachischen Konnotation von „Joch“ vgl. Abot 3, 5, mBer 2,2 u.ö.; WEHNERT, *Reinheit* (s. Anm. 2), 39f.

## 2. Der Text

In diesem Kontext nun gewinnt die Offb eine Schlüsselstellung. Denn sie bildet die einzige Quelle des Neuen Testaments, die neben der Apg einen Reflex des sog. Aposteldekrets verrät, und dies wiederum in Gesprächsaufnahme des Judenchristentums mit dem paulinischen Christentum. Judenchrist ist der Autor (angefangen bei seiner Selbstvorstellung mit dem hebräischen Namen Johannes 1,9), und paulinisch der Gemeindekreis von Ephesus bis Laodizea, an den er sich richtet.<sup>13</sup> Wahrscheinlich schreibt er in den 90er Jahren (unter Domitian), einige Jahre nach der Entstehung der Apg.<sup>14</sup> Die weniger wahrscheinliche Spätdatierung unter Hadrian würde den Abstand zur Apg vergrößern, doch das Grundgefüge der geschichtlichen Entwicklung – alte Traditionen, Apg, Offb – nicht grundsätzlich ändern.

Der Bezug zum Aposteldekret erschließt sich freilich nur bei genauer Analyse, weshalb er wenig bekannt ist. Wir müssen den Bezug nachweisen und in der Geschichte der Formulierungen verorten:

### 2.1. Übersicht über die zentralen Aussagen

|                               |   |
|-------------------------------|---|
| Offb 2,14 κ A C <sup>15</sup> | es sei falsch φαγειν ειδωλοθυτα και πορνευσαι   |
| Offb 2,20 A κ C               | es sei falsch πορνευσαι και φαγειν ειδωλοθυτα (Umstellung als rhetorische <i>variatio</i> ) |
| Offb 2,24 κ A C <sup>16</sup> | (Christus spricht:) ου βαλλω (κ Futur βαλω) εφ υμας αλλο βαρος                              |

13 Interessanterweise tut er das von vornherein mit einem „paulinischen“ Zugeständnis, nämlich dem paulinischen Briefformular in 1,4; vgl. H.-J. KLAUCK, Die antike Briefliteratur und das NT. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (WUNT 152), Tübingen 2003, 228-250.

14 S. als Zusammenfassung dieser Mehrheitsmeinung S. SCHREIBER, Die Offenbarung des Johannes, in: M. EBNER / DERS., Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 559-585: 569f. S. WITETSCHKE, Ephesische Enthüllungen 1: Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse (Biblical Tools and Studies 6), Leuven 2008, 262 u.ö. rückt die Entstehung von Apg und Offb einander bes. nahe.

15 Der Codex Ephraemi ist in den Apparat von Nestle-Aland<sup>27</sup> und die New Testament Transcripts (s. Anm. 10) noch nicht durchgängig eingetragen, aber über die Edition K. VON TISCHENDORF, Novum Testamentum Graece, Tauchnitz 1904 gut zugänglich. Der Itazismus φαγειν lässt sich als Variante vernachlässigen.

16 Der Text unserer Ausschnitte von 2,14.20.24 ist in den Haupthandschriften der Offb (A, κ, C) gut und im Wesentlichen übereinstimmend erhalten; die Handschriften verzichten durchgängig sowohl auf Erweiterungen, wie sie unter Paralleleinfluss der

Offb 2,14 verwehrt den Leserinnen und Lesern, vermittelt über die Adresse an Pergamon, Fleisch von Opfern der Völker zu essen und in sexuell falscher Weise zu leben (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). Das entspricht dem ersten und dem vierten Glied des sog. Aposteldekrets in der Fassung von Apg 15,29; 21,25, und bereits das Stichwort εἰδωλόθυτα macht schwer, nicht an dieses zu denken; denn εἰδωλόθυτα findet sich neutestamentlich nur im 1Kor und an unseren Stellen um das sog. Aposteldekret (worauf wir zurückkommen werden), eng neben dem Stamm πορν- allein in letzterem Bereich.<sup>17</sup> Unser Autor stellt genauerhin einen Bezug zu der laut Apg unter den Völkern zu verbreitenden Gestalt des sog. Dekrets her, während er das Leitmotiv aus der Begründung des Jakobus in Apg 15,20, die Befleckungen (ἀλίσγηματα) durch Götter und Götterbilder der Völker (εἰδωλα), nicht aufgreift. Die Begründungsgeschichte des Aposteldekrets ist für ihn irrelevant.<sup>18</sup>

Umso größer bleibt sein Interesse an der ersten und vierten Regelung. Er wiederholt in Offb 2,20 die Mahnung von 2,14, nun an Thyatira gerichtet. Abgesehen von einer rhetorischen *variatio* – die sexuelle Richtlinie steht vor der Speiseregulierung – stimmt der Wortlaut überein (πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα). Für die Rezeption wichtig ist die Abfolge von 2,14 zu 2,20: Zuerst steht die Reihenfolge der Glieder, die der Überlieferung der Apg entspricht, dann die rhetorische Fortschreibung. Dieses Verfahren sorgt für einen hohen Erkennungsgrad der Anspielung auf das sog. Dekret. Unser Autor wünscht rhetorisch deren Wahrnehmbarkeit.

Sollten trotzdem noch Bedenken am Zusammenhang bestehen, weil lediglich zwei der vier geläufigen Regeln zitiert werden,<sup>19</sup> räumt 2,24 sie aus. Dort fährt unser Autor fort, Christus lege den sich nicht verfehlenden Gemeindegliedern keine andere Last (kein ἄλλο βάρος) auf. Dieses Motiv überrascht im Text. Denn 2,14 und 20 stellen sich das im Sexuellen und bei den Mahlzeiten richtige Leben nicht als Last, sondern als Normalität vor, die durch Verführer („Bileam“, „Isebel“) gestört wird. Die Argumentation gegen die Verführer reicht daraufhin bis 2,24.

---

Apg möglich wären, als auch auf einen Abgleich der Wortstellung zwischen 2,14 und 2,20. Papyruszeugen fehlen, was die Rekonstruktion von p<sup>115</sup> in den New Testament Transcripts zu 2,14 nicht überdecken darf. In B ist die Offb nicht enthalten.

17 Der 1Kor thematisiert πορνεία (5,11-7,2) und εἰδωλόθυτα (8,1-10,19 bzw. 10,28 v.l.) voneinander getrennt.

18 ἀλίσγημα Apg 15,20 wird deshalb zum neutestamentlichen Hapax legomenon.

19 So die Bedenken bei H. LÖHR, Speisefrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum, ZNW 94 (2003), 17-37: 30f, und A. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes (KEK XVI), Göttingen 2008, 166.

So können wir βάρος in 2,24 schwer von 2,20(-23) trennen,<sup>20</sup> brauchen aber eine Erklärung für diesen Hinweis. Dank der Apg werden wir fündig: βάρος begegnet in der Septuaginta, der zwischentestamentlichen Literatur des griechischen Judentums und dem Neuen Testament selten und meist im allgemeinen Sinn von Last / Beschwer (Mt 20,12; 2Kor 4,17; Gal 6,2).<sup>21</sup> Der spezifische Gebrauch als normative Last und Weisung<sup>22</sup> ist ungewöhnlich und findet sich in den erhalten gebliebenen Quellen pointiert nur noch in der Diskussion um das Aposteldekret in Apg 15,28 (nach 15,10.19).<sup>23</sup>

Der Schluss wird damit zwingend: Der Aufbau von Offb 2,14.20.24, die Einzelmotive (Speise- und Sexualregel) und ihr Verständnis als normative Last verraten Vertrautheit mit der Diskussion um die Regelungen des sog. Aposteldekrets.<sup>24</sup> Der Autor der Offb besitzt solche Vertrautheit und verlangt sie durch die Knappheit und Anlage seiner Anspielung in gewissem Umfang auch bei seinen Leserinnen und Lesern. Zu seiner Zeit bestehen im westlichen Kleinasien, seinem Adressatenkreis, mithin Grundkenntnisse der Diskussion um das sog. Dekret.<sup>25</sup>

20 Anders WITULSKI, Johannesoffenbarung (s. Anm. 1), 247 Anm. 45 unter Verweis auf J. ROLOFFS Deutung von βάρος in 2,24 als „Belastung, Bedrohung“ der Gemeinde (Die Offenbarung des Johannes [ZBK.NT 18], Zürich 1984, 57).

21 Was die LXX angeht, ordnen J. LUST u.a., Greek-English Lexicon of the Septuagint, Stuttgart 2003, 103 den insgesamt nur 5 Belegen die Bedeutungen „weight [...] load, baggage [...] mass [...] oppressiveness“ zu. Allein Sir 13,2 lässt mit großer Mühe eine halachische Konnotation herstellen. Die beiden Vorkommen in den sog. Pseud-epigraphen sprechen von der Last des Körpers (TestAbr längere Rezension 20,5) bzw. dem Gewicht von Tieren (Arist 93), entfallen also für unseren Zusammenhang.

22 S. bes. WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 52 und 211; er schlägt für die Apg näherhin einen spezifischen Bezug auf Tora-Weisungen vor, während WILSON, Luke (s. Anm. 2), 83 einen solch engen Torabezug ablehnt.

23 H.-J. STEIN, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT II 255), Tübingen 2008, 248 sieht die Parallele noch weiter reichen: Apg 15,28 und Offb 2,24 auferlegen je kein βάρος πλήν (keine halachische Auflage außer...). πλήν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἂν ἴξω in Offb 2,25 wäre damit parallel zu πλήν τούτων τῶν ἐπάναγκες in Apg 15,28 zu verstehen. Ich zögere, so weit zu gehen, weil das letztlich eine literarische Kenntnis der Apg durch die Offb erfordern würde.

24 Hier korrigiere ich meine früher skeptischere Haltung (M. KARRER, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, Göttingen 1986, 201f). Festzuhalten ist, dass das Stichwort βάρος alleine den Nachweis für den Zusammenhang mit dem Aposteldekret nicht tragen könnte. Darin ist T.B. SLATER, Christ and Community. A Socio-historical Study of the Christology of Revelation (JSNT.S 178), Sheffield, 1999, 136 recht zu geben. Analoges gilt für die Verse 14 und 20, wenn wir sie je einzeln lesen. Das Cluster der Indizien insgesamt entkräftet allerdings die Bedenken (auch gegen WITULSKI, Johannesoffenbarung [s. Anm. 1], 246f u.a.).

25 Zur weiteren Diskussion W. THIEBEN, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (TANZ 12), Tübingen/Basel 1995, 174f.351f,



## 2.2. Der Kern – Regeln und ihr Verständnis als „Last“

Verwechseln wir die Berührungen zwischen Offb und Apg nicht mit einem literarischen Zusammenhang. Nirgendwo in der Offb ist eine Benützung der Apg nachweisbar, und auch in unserer Passage der Sendschreiben wiegen die Differenzen schwer. Das fehlende Interesse an der laut Apg mit Jakobus zu verbindenden Ausgangsdiskussion des Aposteldekrets und an der dortigen viergliedrigen Form notierten wir. Am Motivcluster um βάρος wiederholt sich die Beobachtung; nur die Apg, nicht die Offb erwähnt, jedes unnötige Joch sei abzuwehren und die Last dennoch unabdingbar (die Schlüsselbegriffe von Apg 15,10 ζυγός, 15,19 μὴ παρενοχλεῖν, 15,28 ἐπάναγκες sind den Sendschreiben fremd).<sup>26</sup> Wir müssen uns mit der sprachlichen Gemeinsamkeit bei Speise-, Sexualregel und Verständnis der Auflagen als βάρος, normative „Last“ begnügen.

Schon dies ist allerdings von nicht geringer Bedeutung. Denn der Regelkreis des sog. Aposteldekrets umfasste demnach im späten 1. Jh. (bei Spätdatierung der Offb außerdem im frühen 2. Jh.) neben den Regeln im eigentlichen Sinn deren Charakterisierung als „Last“. Die Offb schmilzt das in den Zusammenhang ihrer Sendschreiben ein, der Autor der Apg in den seiner Fiktion nach schriftlich verschickten Dekretstext. Beides sind nachträgliche Literarisierungen. Doch unter ihnen verbirgt sich ein Reflex älterer Tradition, der zufolge ein Zusammenleben von Juden und Völkern nur unter Ertragen einer normativen Last möglich war.

## 2.3. Die Änderung des Sprachgestus gegenüber der Apg

Wie indes ist die Tradition zu aktualisieren? Apg und Offb differieren signifikant im Sprachgestus. So vielschichtig die Überlieferung der Apg ist, in einem sind sich ihre Handschriften einig: Die Regelungen des sogenannten Dekrets trennen die Gemeinde von Verhaltensweisen

---

und R. MÜLLER-FIEBERG, Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons, NTS 55 (2009), 83-103: 99f.

26 Die Kritik an der literarischen Abhängigkeit von der Apg bildet somit den Kern, in dem den Kritikern ein Kenntnis des Aposteldekrets durch die Offb (KLINGHARDT, Gesetz [s. Anm. 2], 169 mit Anm. 34) zuzustimmen ist. M. Klinghardt korrigiert seine These jüngst dazu, die Darstellung der Apg gehe erst auf eine Redaktion des 2. Jh. zurück. Damit wäre das Verhältnis zur Offb neu zu bestimmen (Fachtagung zum Aposteldekret Wien Februar 2009; die Veröffentlichung ist vorgesehen).

unter den Völkern. Apg 15,20 (Grundlegung) und 15,29 (Verbreitung des Dekrets) drücken das mit dem Verb ἀπέχεσθαι („sich fern halten von etwas“) und den Abstrakta der abzulehnenden Verhaltensweisen aus. Jenseits der Gemeinde gibt es demnach das abzulehnende Opferfleisch (εἰδωλόθυτα), Blutgenuss und Blutvergießen (beides kann αἷμα meinen), „ersticktes“ Fleisch (πνικτόν) und sexuelles Fehlverhalten (πορνεία). Die Gemeinde sieht das in ihrer Umwelt, aber teilt es nicht; das ist ihre normativ-halachische „Last“.

Der Autor der Offb dagegen sieht diese Trennung zusammenbrechen. Verführerinnen und Verführer („Bileam“ 2,14; „Isebel“ 2,20) sind laut ihm in den Gemeinden tätig und stellen vorhandene, eingespielte Regelungen in Frage. Opferfleisch (εἰδωλόθυτα) und sexuelles Fehlverhalten (πορνεία) sind nicht mehr abstrakte Charakteristika anderer – von denen „draußen“ (ἐξω<sup>27</sup>), wie die Offb sagen würde. Sie wandeln sich zur beunruhigenden Handlung drinnen, in der Gemeinde. Das Verb des Essens (φαγεῖν) tritt deshalb als Handlungssignal zum Nomen εἰδωλόθυτα hinzu, und das Verb πορνεῦσαι löst das Nomen πορνεία ab (Offb 2,14.20). Die „Last“ vertieft sich von der Last der Norm (Apg) zur Last des Widerstands gegen den drohenden Zusammenbruch der Norm (Offb).

#### 2.4. Schlussfolgerungen

Es reizt, aufgrund dieses Befundes eine Geschichtsskizze zu wagen:

1. Die Grundstruktur des sog. Aposteldekrets entsteht einige Zeit vor der Apg, um das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der Gemeinde zu regeln. Die Regelung gewinnt in der Überlieferung den Charakter einer normativen Last (βάρος), erhält aber im paulinischen Gemeindegrenzen zunächst kein Gewicht.
2. In einem nächsten Stadium verankern sich Momente der Struktur in einigen Teilen des paulinischen Gemeindegrenzes, dem Reflex in der Apg nach ausgehend von Antiochia, Syrien und Kilikien (Apg 15,23), den Voraussetzungen der Offb nach außerdem im westlichen Kleinasien.
3. Zur Zeit der Offb zerbricht diese Verankerung im westlichen Kleinasien schon wieder, ein Indiz dafür, dass die Regeln sich trotz der Ausstrahlung des zweiten Stadiums nicht fest im paulinischen Gemeindegrenzen beheimaten können.

<sup>27</sup> Vgl. die ἐξω-Formel in Offb 22,15.

Zwischen der Abfassung von Apg und Offb müssen bei diesem Bild keine langen Zeiträume angenommen werden; bekanntlich ist Apg 15 idealisierender Rückblick, nicht Abriss der lukanischen Gegenwart. Zugleich fügen sich andere Befunde nahtlos ein: Das Schweigen der Deuteropaulinen unterstreicht die Schwierigkeit, die Regelungen des sog. Dekrets im paulinischen Gemeindegemeindekreis zu beheimaten, und die Varianten der Überlieferung über den Wortlaut der Regelungen in der Apg erklären sich durch die Vielschichtigkeit der Entwicklung.

Die Entwicklung gewänne noch an Plastizität, wenn am Anfang des sogenannten Dekrets eine Regelung für das Land um Jerusalem-Judäa gestanden hätte, wie notiert. Denn eine Reihe von Indizien (die Kenntnis Jerusalemer Traditionen in Kap. 11, Semitismen u.a.) sprechen dafür, dass der Autor der Offb aus Judäa-Galiläa nach Kleinasien kam.<sup>28</sup> Brachte er also von dort ein besonderes Interesse an den Regelungen mit und engagiert sich nicht zuletzt deshalb für ihre Autorität,<sup>29</sup> auch wenn die Perspektive des Landes nun dem Interesse eines Zusammenlebens zwischen Juden und Völkern in der Diaspora<sup>30</sup> weichen muss?

Diese Erwägung wirft nun allerdings noch eine Folgefrage auf: Wie ist das Schweigen der Offb über die beiden Klauseln der Apg-Überlieferung zum „Erstickten“ (d.h. dem mangelhaft Geschlachteten)<sup>31</sup> und zum „Blut“ zu bewerten? Wie bei jeder Argumentation *e silentio* ist Vorsicht angesagt, freilich dito zu berücksichtigen, dass die Offb speziell die Regelungen erwähnt, die umstritten sind. Darum müssen die von ihr nicht erwähnten Verbote bis zu ihrer Abfassung nicht verloren gegangen sein. Ebenso denkbar ist, dass sie im Adressatenkreis der Offb in unterschiedlicher Weise wirksam waren, ohne einen Streit auszulösen. Mangelhaft Geschlachtetes spielte vielleicht im täglichen Leben eine so geringe Rolle, dass sich die Einschärfung einer Regel erübrigte (wie erwähnt, ist das Verbot des *πνικτόν* insgesamt relativ schwach überliefert). Blutgenuss umgekehrt war wohl so verpönt, dass es zur Einschärfung keiner Regel neben den Überlieferungen des Gesetzes (Lev 3,17; 7,26f.; 17,10.14 usw.) bedurfte (Offb 16,6 spiegelt

28 S. D.E. AUNE, Revelation 1-5, Bd. I (WBC 52a), Dallas 1997, L (Seite römisch 50).

29 Vgl. STEIN, Mahlfeiern (s. Anm. 23), 247f und die dort in Anm. 39 angegebene Literatur.

30 S. die Perspektive bei DEINES, Aposteldekret (s. Anm. 9) für die Apg, die auch für die Offb zu beachten ist.

31 Zum Begriff und seinen Hintergründen s. KLINGHARDT, Gesetz (s. Anm. 2), 202-204 (Ungeschächtetes) und mit mehr Quellen WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 221-232 (allg. mangelhaft Geschlachtetes).

tiefen Abscheu vor dem Blutgenuss,<sup>32</sup> und die Distanz hält sich in altkirchlichen Quellen<sup>33</sup>).

Beschränken wir uns in der zusammenfassenden Skizze der geschichtlichen Entwicklung (Tabelle 3) gleichwohl auf das mit Sicherheit Sagbare:

|  |   |
|--|---|
| Tabelle 3: Überblick über die geschichtliche Entwicklung bis zur Offb  |   |
| Unklarer Anfang des sog. Aposteldekrets in Jerusalem / Judäa (Mitte 1. Jh.?)                                 |   |
| Allmähliche Verbreitung der Regelungen im Sinne einer notwendigen normativen Last (βάρος)                    |   |
| Rezeption einer Mehrzahl von Regeln in der Apg mit dem Anliegen einer Aufnahme im paulinischen Gemeindekreis | Etwas später Rezeption in der Offb, nun in der Defensive und zugespitzt auf das Verbot von Opferfleisch und sexuellem Fehlverhalten |

### 3. Das Aussageziel der Offenbarung

Die Auswahl der εἰδωλόθυστα und πορνεία aus den Regelungen des sog. Aposteldekrets erlaubt der Apk die Bildung eines eigenen Deutungsakzentes. Wenden wir uns ihm näher zu und beginnen beim Verbot von fremdem Opferfleisch:

#### 3.1. Die Stellungnahme zum Opferfleisch (εἰδωλόθυστα)

Der Begriff εἰδωλόθυτον ist sehr jung. Er findet sich kein einziges Mal in der jüdisch-griechischen Übertragung der Tora, dem Gesetz der Septuaginta einschließlich Lev 17-18, und in der Rezeption des Gesetzes bis Philo, also bis gegen Mitte des 1. Jh.<sup>34</sup> Wer den Begriff auf Lev 17-18 beziehen will, muss darum die Verwerfung der falschen Opferstätten und der Opfer für nichtige Gottheiten aus Lev 17,1-9 (bes. 17,7 LXX τὰς

32 Gott besiegelt dort im Bilde den Untergang von Mördern, indem er sie, die Blut vergossen, zwingt, Blut und damit ihre sich aus dem Gesetz ergebende Verwerfung zu „trinken“; vgl. O. BÖCHER, Art. αἷμα, EWNT I (1980), 88-93: 90 und WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 189 (bei ihm ein weiteres Argument für die Voraussetzung des Aposteldekrets durch die Offb).

33 O. BÖCHER, Das sogenannte Aposteldekret, in: Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. Gnlika, Freiburg 1989, 325-336, bes. 335f. Vgl. die Märtyrer von Lyon / Vienne nach Eusebius, h.e. V 1,3-3,3, bes. 1,26; Minucius Felix, Octavius 30,6; Tertullian, apol. 9,13 und die Rezeption des Aposteldekrets bei Irenaeus, haer. III 12,14.

34 Auch danach fehlt er jüdisch noch bei Josephus.

θυσίας αὐτῶν τοῖς ματαίοις )<sup>35</sup> nachträglich auf ihn zuspitzen. Das löste manche Debatte darüber aus, ob die Relevanz der Fremdenregeln von Lev 17-18 für das sog. Aposteldekret nicht überschätzt würde<sup>36</sup> (für einen Vergleich zu den jüngeren noachidischen Regeln gälte Analoges). Die Kritik mindert sich, falls unser Terminus noch nicht zur Ausgangsüberlieferung, sondern in eine frühe Explikation gehört. Die Begründung in Apg 15,20 spricht ja, wie vermerkt, in viel weiterem Sinn von der Befleckung durch Fremdgötter / Idole (ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων), und von dort lässt sich der Bogen gut zu Lev 17,1-9 schlagen.<sup>37</sup>

Die wenigen bis zum ersten Drittel des 2. Jh. vorhandenen Belege des Begriffs beschränken sich auf Paulus (1Kor 8,1-10; 10,19), eine Stelle im wohl kurz nach Paulus entstandenen 4Makk (5,2), das Aposteldekret nach Apg 15,29; 21,25, unsere Passagen in der Offb (Offb 2,14.20) und Did 6,3. Der zusätzliche Beleg bei Pseudo-Phokylides 31 (αἶμα δὲ μὴ φαγεῖν, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων) ist der Handschriftenlage nach sekundär; ginge er auf einen frühen Nebenstrang der Phokylides-Überlieferung zurück, würde er das Opferverbot willkommenerweise mit dem gerade besprochenen Verbot des Blutgenusses kombinieren. Gewicht dürfen wir auf ihn angesichts der fraglichen Genese nicht legen; ein Sekundäreinfluss von Apg 15,29 (ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος) liegt sprachlich unmittelbar nahe.<sup>38</sup>

Dem Stand der Belege nach gehen wir am Besten von einer Bildung des Begriffs kurz vor Mitte des 1. Jh. aus, weil Paulus und das 4Makk ihn unabhängig voneinander verwenden. Die Wortbildung konkretisiert die Sprache der Völker. Diese nannten das Fleisch ihrer Opfer „heilig geschlachtet“ (ἱερόθυτον; vgl. 1Kor 10,28) und die Götterbilder ἀγάλματα. Die Septuaginta ersetzte letzteres deprivierend durch εἶδωλα (Schatten / Trugbilder; bei den Völkern nie für Götterbilder verwendet), und unsere Ableitung kombiniert das mit (ἱερό-)θυτον. Aus dem geheiligten Opfer der Völker wird verächtlich Fleisch, das für Trugbilder geschlachtet wurde.

Der abschätzigste Begriff erleichtert Paulus seine Stellungnahme in der Diskussion um die Speisefragen von 1Kor 8-10. Eine falsche Achtung für die fremden Götter lehnt er ab; mit dem Tisch der „Dämonen“ gibt es keine Gemeinsamkeit (1Kor 10,21). Wo eine selbstbewusste, für Dritte unanstößige Freiheit von den Idolen im Alltagsleben vorliegt, hält er den Genuss von Opferfleisch dagegen für tolerierbar,

35 MT spricht konkret von Bocksdämonen.

36 Bes. scharf WILSON, Luke (s. Anm. 2), 87.

37 Vgl. WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 213-216.

38 Zur Diskussion s. P.W. VAN DER HORST, The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary (SVTP 4), Leiden 1978, 135f.

da Trugbilder den Glauben nicht irritieren (είδωλόθυτον 8,1.4.7.10; 10,19).<sup>39</sup>

Solche Nachsicht kennt das 4. Makkabäerbuch nicht. Vorgegeben ist ihm die Erinnerung, in der Zeit Antiochos IV. seien Israeliten zum Verzehr der Eingeweide aus fremden Opfern gezwungen worden (σπλαγγνισμός 2Makk 6,7; vgl. 7,42). Der edle Eleasar habe sich dem jedoch nicht gebeugt. Er habe den Tod dem Eingeweidemahl und selbst dem vorgetäuschten Verzehr vom Fleisch des Opfers vorgezogen (2Makk 6,21 κρέα τῆς θυσίας). Der Autor des 4Makk bündelt diese Umschreibung. Er prononciert, der Fremdkönig habe den Genuss von Götzenopferfleisch (είδωλόθυτα 5,2) verlangt. Damit wird die Verweigerung des Opferfleisches zum jüdischen Identitätsmerkmal (nicht zur Forderung für ein Zusammenleben Fremder mit Israel).<sup>40</sup>

Ob die jüngeren christlichen Quellen das 4. Makkabäerbuch wahrnahmen, ist fraglich. Indessen fällt die Perspektive auf das Fleisch fremder Opfer auch dann kritischer als bei Paulus aus, wenn wir von Lev 17 aus auf die είδωλόθυτα schließen. Denn in Lev 17,7 steht ein kategorisches „Nein“ (LXX οὐ) als „ewige Norm“ (LXX νόμιμον αἰώνιον). Folgerecht untersagt die von Apg 15,29 aufgenommene Tradition jeden Verzehr von Fleisch aus den Opfern fremder Götter, ohne die paulinische Differenzierung wahrzunehmen. Der Autor der Apg schließt sich dem an und hält diese kritische Auffassung sogar dem Paulus vor (Apg 21,25).<sup>41</sup>

Bis zur Abfassung der Offb spitzt sich die Lage zu. Der Jerusalemer Tempel fällt in die Hände der Völker (gespiegelt in 11,1f.), und bei diesen erfährt die Wertschätzung ihres Opferfleisches in der Nachbarschaft der Asia eine Renaissance; Plinius d.J. berichtet Trajan darüber bei der Erörterung seines rechtlichen Vorgehens gegen Christen in

39 Zur näheren Erörterung s. die Kommentare (W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther [1Kor 6,12-11,16] [EKK VII/2], Neukirchen-Vluyn 1995, 430-460, bes. 444-448 u.a.), und LÖHR, Speisenfrage (s. Anm. 19), 24-28; CHR. HEIL, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage der Stellung des Apostels zum Gesetz (BBB 96), Weinheim 1994, 228f.; V. GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen in Korinth und Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1-11,1 und in Röm 14,1-15,13 (WUNT II 200), Tübingen 2005; STEIN, Mahlfeiern (s. Anm. 23), 101-105. Die zeitliche Ordnung der είδωλόθυτον-Belege verbietet die oben bei Anm. 4 genannte These von Simon und Meißner, schon der 1Kor beziehe sich auf das Aposteldekret.

40 Vgl. H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15), Münster 1986, 241-249, bes. 242.

41 Die Begegnung von Paulus und Jakobus in 21,25 erfolgt unter der Perspektive des Jerusalemer Tempels, wo Paulus sich kultisch weihen soll. Vielleicht spielt deshalb ein weiterer Gedanke eine Rolle: Die Reinheit für den Tempel Jerusalems wäre selbst durch nichtreligiösen Verzehr von fremdem Opferfleisch in der Ferne der Völker gefährdet.

Bithynien („caro victimarum“ ep. 96,10; um 111 n.Chr.).<sup>42</sup> In den Augen des Offb-Autors wiederholt sich die Krisensituation der Makkabäerzeit in endzeitlicher Steigerung. In Pergamon, der Gemeinde mit der Mahnung von 2,14, sieht er schon ein Martyrium erfolgt (2,13). Ein Verzehr von Fleisch aus den Opfern der Völker, der diese Krise nicht wahrnehme, wird für ihn undenkbar. Menschen, die die einstige paulinische Freiheit in der Gemeinde wiederbeleben wollten, geben in seinen Augen die christliche Identität auf und verursachen ein Skandalon im Angesicht der Kinder Israels (σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ 2,14), die für ihre Identität zu leiden bereit waren (im Überwinderspruch 2,17 folgt kaum zufällig ein Anklang an 2Makk 2,4-8).

Die harsche Auseinandersetzung mit der Gegenposition in 2,14-16.20-23 verrät, dass die Härte des Offb-Autors nicht unumstritten ist, und sein Schattenriss verzerrt die Motive der Gegner. Falsch wäre deshalb, ihnen Nachgiebigkeit in einer Krisensituation zu unterstellen. Reizvoller ist der Gedanke an eine Renaissance alter proselytischer Freiheit, vielleicht unter gleichzeitiger Erinnerung an Paulus,<sup>43</sup> und der Sog des täglichen Lebens, in dem bei Vereinen und Festen kleine kultische Handlungen überaus üblich waren und der Genuss des zum Mahl Aufgetragenen nicht leicht verweigert werden konnte.<sup>44</sup> Wir brauchen dem indessen hier nicht nachzugehen.<sup>45</sup> Für uns ausschlaggebend ist der Effekt: Die Speiseregeln ergeht „im Angesicht Israels“ an Menschen

42 Vgl. WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 189f.

43 Der Nikolaos, auf den sich die Gegner berufen, ist mit einiger Wahrscheinlichkeit der antiochenische Proselyt von Apg 6,5 (einen anderen Nikolaos kennt das frühe Christentum nicht): vgl. N. WALTER, Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus in Ephesus, ZNW 93 (2002), 200–226.

44 Vgl. PH. A. HARLAND, Honouring the Emperor or assailing the beast: participation in civic life among associations (Jewish, Christian and others) in Asia Minor and the Apocalypse of John, JSNT 77 (2000), 99–121, bes. 118–120.

45 Uns fehlt der Raum, hier die Diskussion um die Nikolaiten nachzuzeichnen: s. bes. K.A. FOX, The Nicolaitans, Nicolaus and the Early Church, Studies in Religion / Sciences Religieuses 23 (1994), 485–496; R. HEILIGENTHAL, Wer waren die „Nicolaiten“? Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums, ZNW 82 (1991), 133–137 (skizziert Vertreter eines aufgeklärten Skeptizismus); H. RÄISÄNEN, The Nicolaitans: Apoc 2; Acta 6 (ANRW II 26, 2), Berlin/New York 1995, 1602–1644; H. LÖHR, Die „Lehre der Nikolaiten“. Exegetische und theologische Bemerkungen zu einer neutestamentlichen „Häresie“, in: FS H. Faulenbach, Rheinbach 1998, 34–55 (betont den „lebenspraktischen Ausgleich mit der paganen Umwelt“ [55]), E. GRYPEOU, „Das vollkommene Pascha“. Gnostische Bibelexegese und Ethik (OB C 15), Wiesbaden 2005, 12–115 (verfolgt gnostische Spuren) und MÜLLER-FIEBERG, Paulusrezeption (s. Anm. 25), 93 (zieht einen Vergleich zu den Starken in Korinth). Am weitesten geht der Vorschlag von WITULSKI, Johannesoffenbarung (s. Anm. 1), 244–248, demzufolge die pergamenisch-thyatirischen Gegner der Offb sogar positiv für eine kultisch-religiöse Verehrung paganer Gottheiten (einschließlich des vergotteten Kaisers) in Ergänzung der christlichen Gottesverehrung eintreten.

jüdischer und nichtjüdischer Herkunft, um die gesamte Gemeinde nach außen abzugrenzen.

Der letzte Beleg der Frühzeit, Did 6,2f., schließt hier an. Er verlangt, um der Vollkommenheit willen das „Joch des Herrn“ zu tragen (ζυγός 6,2), und konkretisiert das für den Bereich der Speisen: Leserinnen und Leser sollen dort im Allgemeinen auf sich nehmen, was sie vermögen, sich freilich vom Opferfleisch strikt fernhalten, da das Kult für die toten Götter sei (ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε, λατρεία γὰρ ἐστὶν θεῶν νεκρῶν 6,3).<sup>46</sup> Der innere Ausgleich zwischen den Juden und Nichtjuden in der Gemeinde tritt damit vollends in den Dienst der Unterscheidung der Gemeinde vom Kult der Völker. Die Speise- wird zur kultischen Differenzregel und theologisch-christologisch ohne Referenz zur Tora begründet. Lev 17-18 spielt in der Did keine Rolle mehr.

Mit diesem Wandel verblasst der Bezug zum Ursprung des sog. Aposteldekrets. Wir können dessen Kenntnis in der Did durch das Stichwort vom ζυγός und die Anspielung auf einen größeren Kreis von Speiseregeln immerhin noch ahnen.<sup>47</sup> Doch das Verbot der Opferspeisen verselbständigt sich; 6,3 erwähnt weder mehr die anderen Speiseregeln noch die Sexualregel. Das eröffnet die weitere Geschichte: Ein Christ / eine Christin wird in den Verfolgungen des 2. Jh. oft nicht erst an der Verweigerung des Kaiseropfers, sondern bereits am Verhalten in (Opfer-)Speisefragen erkennbar, wie Justin, dial. 34,4 berichtet. Nicht alle Teile der Kirche teilen diese Strenge (Eusebius, h.e. IV 7,7 referiert die Kritik des Agrippa Kastor). Allerdings eröffnet sie, wo sie auftritt, weiterhin den Horizont auf die jüdischen Speiseregeln; Justin verwirft im Anschluss an das Opferfleisch ebenso einen christlichen Genuss von Schweinefleisch (34,5).<sup>48</sup>

Überschauen wir die Entwicklung, steht die Offb am Übergang vom innerchristlichen Ausgleich zum Identitätsmerkmal nach außen. Die Wurzel der Tradition ist nicht vergessen – das Verbot ergeht um der Kinder Israels willen –, aber die Abgrenzung der Gemeinde nach außen in Zeiten der Bedrängnis gewinnt gleiches Gewicht und später – nach der Offb – den Vorrang an Bedeutung.

46 Vgl. den rabbinischen Vergleich des Götzenopferfleisches mit einem Totenopfer (Avoda Zara 2,3 u.ö.), der aus der Auffassung entsteht, dass die Fremdgötter tot sind.

47 Zur Diskussion s. K. NIEDERWIMMER, *Didache (KAV)*, Göttingen 1989, 152-157; WEHNERT, *Reinheit* (s. Anm. 2), 190-192; G. GARLEFF, *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief (B B 9)*, Berlin u.a. 2004, 132-144.

48 Vgl. die Erwähnung von Schweinefleisch neben dem Opferfleisch schon in 4Makk 5,2. – Weitere Hinweise zur Alten Kirche bei MEISER, *Texttraditionen* (Anm. 10), 381-393.



### 3.2. Die Stellungnahme zum Sexualverhalten (πορνεία)

Der zweite Streitpunkt der Offb, der Vorwurf sexueller Verfehlung, lässt sich sprachgeschichtlich nicht in gleicher Weise erhellen. Zu breit und vielschichtig sind πορνεία und πορνεία in der antiken Literatur belegt. Nach Lev 18 müssten wir (ohne dass die Begriffe dort vorkommen) auf gesetzeswidrige Verwandtschaftsehen, homosexuelle Handlungen u.ä. schließen,<sup>49</sup> nach dem allgemein-griechischen Sprachgebrauch auf Sexualität außerhalb der Ehe, Ehebruch, Prostitution und Geschlechtsverkehr mit Prostituierten o.ä.;<sup>50</sup> religiös vertieft klingt der Abfall vom einen Gott zu fremden Göttern an.<sup>51</sup> So kommt es darauf an, das konkret Gemeinte aus dem Text der Offb selbst zu erschließen.

Dazu hilft der Blick auf Lev 17,7, die einzige Stelle mit dem Stamm πορν- in Lev 17-18. Falsche Opfer in Israel „prostituieren“ das Volk, heißt es dort, so dass es „hinter“ Dämonen hergeht. Die LXX drückt das mit der Wendung ἐκπορνείειν ὀπίσω aus („sich hinter [nichtigen Gottheiten] in sexuelles Fehlverhalten stürzen“). Ein Bezug entsteht zu Ex 34,15f., wo das Gesetz die Opfermähler der Völker thematisiert, von denen Lev 17,7 schweigt, und von Israel verlangt (Übersetzung nach LXX; der hebräische Text ist bei sachlicher Parallelität etwas kürzer): „Niemals sollst du einen Vertrag (διαθήκη) mit denen schließen, die in dem Land (oder in jüngerer Rezeption: auf der Erde; ἐπὶ τῆς γῆς) wohnen, damit sie nicht hinter ihren Göttern herhuren (ἐκπορνείειν ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν) und ihren Göttern opfern und sie dich einladen und du von ihren Opfern isst (φαγεῖν τῶν θυσιῶν / Rahlfs θυμαίων) 16 und du von ihren Töchtern (Frauen) für deine Söhne nimmst und ihren Söhnen von deinen Töchtern (Frauen) gibst und deine Töchter hinter ihren Göttern herhuren und sie deine Söhne dazu bringen, hinter ihren Göttern herzhuren.“<sup>52</sup>

Der Vorhalt diskreditiert die fremden Völker – sie bieten sich ihren Göttern durch die Opfer wie Prostituierte an –, um Israel zu warnen: Wenn es sich zum Mahl des Opferfleisches einladen ließe, ließe es die gleiche Gefahr. Offenkundig würde das in sexuellen Verbindungen zu den Fremdvölkern, die das Gesetz grundsätzlich verbietet (Dtn 7,3f

49 S. bes. WEHNERT, Reinheit (s. Anm. 2), 232-238 (Auseinandersetzung mit Bedenken 214f).

50 Vgl. z.B. WEDDERBURN, Decree (s. Anm. 2), 364.

51 Vgl. z.B. M. WOLTER, Christliches Ethos nach der Offenbarung des Johannes, in: F.W. HORN / M. WOLTER (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, FS Otto Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 201.

52 Übersetzung nach E. WEBER in: W. KRAUS / M. KARRER (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 91.

usw.<sup>53</sup>). Gerade sie würden Israel in die „Prostitution“ der Fremdvölker hineinziehen.

Offb 2,14.20 schafft durch die Konzentration auf die Verbote des Opferfleisches und des illegitimen Sexualkontaktes einen unübersehbaren Anklang an diese Weisung des Gesetzes. Die Sprache aktualisiert unser Autor gemäß der Tradition um das Aposteldekret (φαγεῖν εἰδωλόθυστα statt φαγεῖν τῶν θυσιαῶν / θυμάτων). In der Sache überträgt er das Gebot: Untersagt sind der Verzehr von Opferfleisch der Fremdgötter und sexuelle Gemeinschaften zwischen Kindern Israels und Fremdvölkern, weil beides die Gefahr eröffnet, sich fremden Göttern anzuschließen. Der Vorwurf des προρνέειν gewinnt einen doppelten Sinn, den der Geißel gegen die sexuelle Aushöhlung des Gesetzes und den einer Mahnung gegen den drohenden Verrat des einen Gottes.

| Tabelle 4: Sexuelles Fehlverhalten und Opfermahl in Weisung und Erzählung der Tora |  |  |
|--|--|--|
| LXX Ex<br>34,15-16   | 15 μήποτε θῆς διαθήκην τοῖς ἐγκαθημένους ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἐκπορνέωσιν ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν, καὶ θύσωσι τοῖς θεοῖς αὐτῶν, καὶ καλέσωσιν σε καὶ φάγῃς τῶν θυσιαῶν (Rahlf's: θυμάτων) αὐτῶν<br>16 καὶ λάβῃς τῶν θυγατέρων αὐτῶν τοῖς υἱοῖς σου, καὶ τῶν θυγατέρων σου δῶς τοῖς υἱοῖς αὐτῶν, καὶ ἐκπορνέωσιν αἱ θυγατέρες σου ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν, καὶ ἐκπορνέωσιν τοὺς υἱούς σου ὀπίσω τῶν θεῶν αὐτῶν. | 15 Niemals sollst du einen Vertrag mit denen schließen, die in dem Land wohnen, damit sie nicht hinter ihren Göttern herhuren und ihren Göttern opfern und sie dich einladen und du von ihren Opfern isst 16 und du von ihren Töchtern (Frauen) für deine Söhne nimmst und ihren Söhnen von deinen Töchtern (Frauen) gibst und deine Töchter hinter ihren Göttern herhuren und sie deine Söhne dazu bringen, hinter ihren Göttern her-zuhuren. <sup>54</sup> |
| LXX Num<br>25,1-2  | 1 [...] καὶ ἐβεβηλώθη ὁ λαὸς ἐκπορνέουσαι εἰς τὰς θυγατέρας Μωαβ. 2 καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς θυσίας (Rahlf's ἐπὶ ταῖς θυσίαις) τῶν εἰδώλων αὐτῶν, καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιαῶν αὐτῶν, καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.  | 1 [...] das Volk wurde dazu entweiht, zur Hurerei mit den Töchtern Moabs zu gehen. 2 Und sie (die Töchter Moabs) luden sie (die Israeliten) zu den Opfern ihrer Götzen (wörtlich Trugbilder) ein. Und das Volk aß von ihren Opfern und sie warfen sich vor ihren Götzen nieder. <sup>55</sup>  |

53 Vgl. Tob 4,12f usw. Quellen bei F. KLEINSCHMIDT, Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament (ARGU 7), Frankfurt 1998, 41-48, 254.

54 Griechischer Text nach der Göttinger Edition, Übersetzung nach E. WEBER; s.o. Anm. 52.

55 Übersetzung nach M. RÖSEL / CHR. SCHLUND in: Septuaginta Deutsch (s. Anm. 52), 162f.

Der Vergleich mit der Bileamserzählung, den Offb 2,14 verlangt, unterstreicht diese Pointe. „Bileam lehrte Balak, einen Fallstrick vor den Kindern Israels auszuwerfen“ (βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ) eröffnet unser Autor den Abschnitt. Aus der weit gefächerten Bileam-Erinnerung des 1. Jh.<sup>56</sup> interessiert ihn das Skandalon: Bileam, der Prophet, der Israel wider seinen Willen segnen musste, diente Balak, dem König Moabs (Num 22-24), und gab ihm erfolgreich den Rat, Israeliten durch fremde Frauen zur Verehrung Pegors zu verführen (Num 31,16). In der Lektüre des 1. Jh. schließt sich die ursprünglich selbständige Szene von der Schuld Israels in Schittim Num 25,1f. an die Bileamserzählung an (24,25 Bileam und Balak). Der Fallstrick Bileams entlarvt sich als Verführung von Israeliten durch Frauen der Völker.

Die LXX unterstreicht den Bezug und Kontrast zu Ex 34,15f. Wie dort schreibt sie in Num 25,1f. von einer Einladung zu Opfern (καλεῖν), vom Opfermahl (φαγεῖν) und als Höhepunkt vom ἐκπορνεῦειν, der sexuellen Vermischung von Israeliten und Nichtisraelitinnen (s. Tabelle 4). Über Ex 34,15f. hinaus depraviert sie die fremden Götter; Trugbilder (εἰδῶλα) seien das. Von den θυσίαι τῶν εἰδώλων dieser Stelle ist der Schritt zu den εἰδωλόθυτα der Offb noch kleiner als von Ex 34,15f. aus. Falls der Offb-Autor die LXX benützt, wofür viel spricht (er schreibt griechisch an griechische Leserinnen und Leser), erklärt das, warum er in 2,14 die „Lehre“ Bileams gegenüber Ex 34,15f. noch in den Vordergrund rückt.

Das Gegenüber Bileams in der Gegenwart ist Offb 2,20-23 zufolge eine Prophetin (προφήτις) in Thyatira. Wir erfahren nichts Näheres über ihre Person, so dass wir sie nur mit Vorsicht in die Reihe der kleinasiatischen Gotteskünderinnen<sup>57</sup> und der prophetisch wirkenden Frauen

56 S. bes. Dtn 23,4-6; Philo, Mos. I 292-300 u.ö.; LAB 18,13; Josephus, ant. 4,126-140; Jud 11; 2Petr 2,15; M. RÖSEL, Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt, Bib. 80 (1999), 506-524; T. SELAND, Philo, Magic and Balaam: Neglected Aspects of Philo's Exposition of the Balaam Story, in: J. FOTOPOULOS ed., The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context, FS D.E. Aune, Leiden 2006, 333-346.

57 Die Inschrift CIG 3509 (2. / 3. Jh.), die ein Sambatheion bei Thyatira erwähnt, führte durch Identifikation der Sambathe mit der anderswo erwähnten Sambethe oder Sabba, der (angeblichen) Sibylle der Hebräer (Pausan. Phoc. 10,12,9; Suidas s.v. Sibylla Chaldaia) zur Erwägung, unsere „Isebel“ könne Sambathe verballhornen. Die Evidenz reicht dafür nicht zu (E. SCHÜRER, Die Prophetin Isabel in Thyatira, in: A. VON HARNACK [Hg.], Theologische Abhandlungen, Carl v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 48ff; C.J. HEMER, The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings, Grand Rapids 1986, 118-120). Ebenso unsicher wäre die Identifikation des Sambatheions mit einer Synagoge, wie sie z.B. in M. HENGEL, The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean-period, in: W.D. DAVIES u.a. (Hg.), The Cambridge History of Judaism: The Hellenistic Age, Cambridge 1990, 210 vorgeschlagen wird.

des frühen Christentums einordnen können.<sup>58</sup> Die Chiffre „Isebel“ (2,20) evoziert, sie wiederhole das Handeln der einstigen Königin Israels, die die Mischehe einer Fremdstämmigen mit dem König Israels führte und Israel zum Fremdgott Baal verleitete (1Kön 16,31; 18,13.19); LXX 4Kgt (2 Kön) 9,22 nennt das ihre πορνεία. Zum dritten Mal stoßen wir auf das verpönte Phänomen der jüdisch-nichtjüdischen Mischehe (wobei der Seher nicht von Ehe sprechen würde) und den Verdacht, sie führe zu fremden Göttern (πορνεία in doppeltem, sexuellem und religiösem Sinn).

Versagen wir uns, die Verästelungen der Forschung über „Isebel“ nachzuzeichnen.<sup>59</sup> Heute wird die Deutung der πορνεία auf den Kaiserkult oder allgemein fremde Kulte hin favorisiert.<sup>60</sup> Früher beliebter war die Deutung auf sexuelle Libertinage,<sup>61</sup> die ein grammatisches Detail des Textes zu gering achtete: μοιχεύειν, das Synonym zu πορνεύειν in Offb 2,22 („ehebrechen“ im doppelten Sinn der Zuwendung zum fremden Ehepartner und fremden Glauben), wird griechisch mit Akkusativ konstruiert.<sup>62</sup> Der Vorwurf der Offb, Isebel vertrete die πορνεία und veranlasse andere zum „Ehebruch“ μετ’ αὐτῆς („zusammen mit ihr“), besagt darum im Zusammenhang, sie verleite Gemeindeglieder zum ver-

58 Wegen des Einflusses auf die Gemeinde dürfte es sich um eine christliche Prophetin gehandelt haben. Sie stünde darin nicht singular. Die christliche Erinnerung siedelt im Adressatenkreis der Offb bis zur Mitte des 2. Jh. die Töchter des Philippus (Apg 21,9; Eusebius VII, 25; IV, 26) und Ammia von Philadelphia an (Eusebius V 17); A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum, Münster u.a. 2003, 62-68.

59 Lit. bes. bei G. GUTTENBERGER, Johannes von Thyatira, in: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (s. Anm. 51), 160-188: 173-179.184.

60 Für die Bandbreite vgl. R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT II 122), Tübingen 2001, 442f (bei gleichzeitiger Wahrnehmung der Mischehethematik) und – ohne Einbezug von Ex 34,15f – P. HIRSCHBERG, Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, 307; WITULSKI, Johannesoffenbarung (s. Anm. 1), 279-289 (285 Verführung zu Zeus).

61 Exponiert TH. ZAHN, Die Offenbarung des Johannes I (KNT 18), Leipzig u.a. 1924, 286-289. Er entscheidet sich (nach Lachmann) für die Variante την γυναίκα σου την Ιεζαβελ von A und versteht „Isebel“ als Frau des Bischofs, die eine „Emancipation des Fleisches“ (289) lebe. Für die Variante σου spricht einiges; A ist die beste Handschrift der Offb, und in K, der zweiten Haupthandschrift (in Papyri ist die Stelle nicht erhalten) und dem Hauptzeugen gegen σου, sahen schon Korrektoren Unsicherheiten; die erste Hand schrieb Ιαζαβελ und προφητειαν ειναι (schlug also vor, Jazabel / Isebel habe sich „Prophetie“ genannt), Korrektor 1 berichtigte die Schreibung von Isebel, Korrektor 2 προφητην. Halten wir uns an A, bricht aber die ganze Diskussion um das Verständnis des Gemeindeengels auf (A liest in 2,18 τω αγγελω τω εν θυατιροις γραψον, „dem Engel / Boten in Thyatira schreibe“). Wir stellen sie hier zurück, da der für uns entscheidende Gesichtspunkt – die Offb wirft „Isebel“ nicht Libertinage, sondern eine falsche Lehre vor – nicht betroffen ist.

62 S. z.B. Aristophanes Av. 558; Plato Rep. II 360 b; weitere Belege in LSJ 1450 s.v.

botenen sexuellen Handeln gemäß ihrer „Lehre“, dem Analogon der Lehre Bileams (διδαχή 2,24 nach 2,14). Eine sexuelle Schrankenlosigkeit<sup>63</sup> im engeren Sinn wirft ihr die Offb nicht vor.<sup>64</sup>

Gewiss traut der Seher einem einmal eingeschlagenen sexuellen Fehlverhalten weitere sexuelle Verfehlungen (vgl. die Lasterkataloge 9,21 usw.) ebenso wie den Besuch fremder Kulte zu (das größte Bild der πορνεία wird die „Hure Babylon“; Offb 17<sup>65</sup>). Doch die Mitte und der Ausgangspunkt seines Vorhalts in den Sendschreiben bleibt nach den vorgetragenen Beobachtungen ein sehr viel einfacherer und angesichts der Geschichte des frühen Christentums dringlicherer Sachverhalt: die nach dem Gesetz unverbrüchlich verbotene Mischehe von Juden und Nichtjuden. Der Text indiziert das bis zur Strafansage in 2,23a. Auf dem πορνεύειν – dem „Sich-prostituieren“ in der verbotenen sexuellen Beziehung und der daraus tendenziell erwachsenden Hingabe an die Götter des Sexualpartners – liegt nach Num 25,5 die Todesstrafe (LXX ἀποκτείνειν). Entsprechend kündigt 2,23a den Anhängern Isebels den Tod an (καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενω̄ ἐν θανάτῳ).<sup>66</sup>

Die Härte des Sehers zeigt, wie sehr er sich in der Defensive befindet. Er selbst muss konzedieren, dass das Problem schon länger besteht (laut V. 21 gab es Zeit (χρόνος) zur Verhaltensänderung).<sup>67</sup> Andere Quellen bestätigen das; das berühmte frühchristliche Beispiel einer jüdisch-griechischen Mischbeziehung bilden die Eltern des Paulusbegleiters

63 Auch die begleitende Ansage „ich werfe sie aufs Bett“ (2,22) erweckt in ihrer Zeit weniger sexuelle Konnotationen als die von Schwäche und Krankheit (vgl. 1Makk 1,5; Judit 8,3; Ex 21,18). Zur Diskussion GUTTENBERGER, Johannes (s. Anm. 59), 177 mit Anm. 74.

64 Es gibt ein weiteres Indiz, dass der Seher seine Kritik ihr gegenüber begrenzt: 2,23a beschränkt die Ansage des Todes auf ihre Anhänger, nimmt sie also implizit davon aus.

65 Dazu U. SALS, Die Biographie der „Hure Babylon“: Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (FAT II 6), Tübingen 2004, 76-144 u.a.

66 Lesen wir von Num 25,5 weiter zu Num 25,6-9, wo Pinhas die Todesstrafe an einem jüdisch-nichtjüdischen Paar vollzieht, versteht unser Autor sich als dessen später Nachfahre.

67 Der Kontrast zu Isebel gipfelt denn auch darin, dass sie die Neuerung nicht nur selbst zu leben scheint (dem Decknamen Isebel zufolge dürfte sie aus den Völkern stammen, dem betonten γυνή nach verheiratet sein), sondern dass sie die Neuerung in prophetischer Vollmacht gegen das Gesetz legitimiert. Der Seher sieht hier das in der Prophetie Statthafte überschritten; „Isebel“ behauptete, Prophetin zu sein, schreibt er 2,20, während er ihr diese Bezeichnung abschlagen würde. Im Umkehrschluss dürfen wir hohes Ansehen der Frau in Thyatira annehmen (vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze [TF E 15], Berlin u.a. 2004, 233). In der Geschichte der frühchristlichen Prophetie bereitet sich ein Konfliktverhalten vor, das wir in der späteren Auseinandersetzung mit den montanistischen Prophetinnen wieder und genauer verfolgen können (vgl. V.-E. HIRSCHMANN, Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens [Historia-Einzelschriften 179], Stuttgart 2005, 112-119).

Timotheus nach Apg 16,1. So stoßen wir wie in der Opferfleischfrage auf eine Differenz zu Freiheiten im erzählten paulinischen Gemeindekreis (auch wenn die Freiheit erst in der Apg, nicht bei Paulus selbst notiert wird). Der Seher verweigert sich dem Zeitgeist und jeder Bemühung um eine Öffnung für jüdisch-nichtjüdische Lebensgemeinschaften.<sup>68</sup> Seine schroffe Gesetzesauslegung verweist ihn ins Umfeld strenger jüdischer Tradition<sup>69</sup> und der entstehenden rabbinischen Ächtung jüdisch-nichtjüdischer Ehen.<sup>70</sup>

Die Konsequenz, die dies fürs Christentum mit sich gebracht hätte, können wir dank Offb 7 ahnen. Dort versiegelt Gott in der Vision zuerst die Kinder Israels; sie sind der engere Kreis seiner Knechte (δοῦλοι 7,3). Danach treten, deutlich von den Versiegelten getrennt, die unendlichen Scharen der Völker vor den Thron Gottes und vor Christus (7,9f.). Die Knechte Christi aus Israel und den Völkern vermischen sich nicht. Verhehlen wir nicht, auch für den Seher sind sie gemeinsam Knechte Christi (δοῦλοι 2,20), und gemeinsam erfahren sie die Verheißung, über die Völker zu herrschen (2,26f., das gewagte Pendant zur Strafansage von V. 23a). Allein, eine sexuelle Vermischung erlaubt diese Gemeinsamkeit nicht. Hätte der Seher sich durchgesetzt, bestünden also Juden- und Heidenchristentum bis heute in einer, modern gesagt, versöhnten Verschiedenheit nebeneinander, ohne sich sexuell in Ehen zu verbinden.<sup>71</sup>

Der Seher setzte sich nicht durch. Schon die altkirchlichen Quellen befassten sich im Allgemeinen nicht mehr mit dieser jüdisch-christlichen Spezialfrage. Verdrängt wurde sie vom diffizileren Problem der Ehe aller (der Christen aus Juden und Völkern) mit Verehere-

68 Solche Bemühungen gab es im Diasporajudentum seit einiger Zeit, wie sich aus Est und JosAs erschließen lässt; Weiteres bei M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels. Mit einem Beitrag von E.A. KNAUF (WUNT 108), Tübingen 1998, 117-118. Allerdings gab es auch die Gegenbewegung; Quellen dazu bei A. LANGE, Your Daughters Do Not Give to Their Sons and Their Daughters Do Not Take for Your Sons (Ezra 9,12). Inter-marriage in Ezra 9-10 and in the Pre-Maccabean Dead Sea Scrolls, BN 139 (2008), 79-98.

69 Vgl. die Außenwahrnehmung bei Tacitus, hist. V 5,2 („alienarum concubitu abstinere“).

70 Zu dieser s. BILL IV 378-383 und S. STERN, Jewish Identity in Early Rabbinic Writings, Leiden 1994, 159-170.

71 Das Anliegen des Sehers lässt sich mit DEINES, Aposteldekret (Anm. 9), 364-367 als „Bewahrung des jüdischen Ethnos [...] in der Diaspora“ (Zitat 364) bezeichnen, und mit ihm (343 Anm. 68 u.ö.) sind Judenchristen und nichtchristliche Juden in der Diaspora bis zum Ende des 1. Jh. noch nicht scharf zu trennen. Allerdings deutet Deines die „porneia“ herkömmlicher auf Verhaltensweisen „unnatürlicher Sexualität“ (383-386, Zitat 393). Die Erklärung als Abwehr von Mischehen ist historisch-sachlich einfacher.

rinnen und Verehren fremder Götter.<sup>72</sup> Aber das brauchen wir nicht mehr zu verfolgen. Denn unser Kreis schließt sich. Die Offb gewinnt gerade durch den Versuch, eine unweigerliche Entwicklung aufzuhalten, einen markanten Ort in der Geschichte des frühen Christentums:

Wie bei der Speisenfrage verlässt der Seher Lev 17-18 (den wahrscheinlichen Bezugspunkt der Kernregeln). Doch die Grundverpflichtung des sog. Aposteldekrets erhält er aufrecht. Die Völker sollen im Angesicht Israels so leben, dass das vom Gesetz festgelegte Gottesverhältnis Israels ungetrübt bleibt. Den Christen aus den Völkern legt das seines Ermessens keine schwere Last auf. Das Verbot von jüdisch-nichtjüdischen Mischehen bleibt für ihn unabdingbar, um das Gesetz bis zum nahen Ende nicht zu verletzen. Im Nachhinein gesehen, überschätzte er die Möglichkeiten frühchristlicher Gemeinden, Ehen zu steuern (nebenbei ein Indiz dafür, von welcher hoher sozialer Kontrolle er in der Gemeinde ausgeht), und unterschätzte die Dauer der Geschichte. In sich gelesen, entsteht ein stringentes judenchristliches Gemeindegemeinschaftskonzept.

#### 4. Fazit

Bündeln wir die Ergebnisse in knappen Thesen:

1. Das sog. Aposteldekret wird am Ausgang der neutestamentlichen Zeit nicht als starrer Text überliefert, sondern als Cluster von Regeln. Das Ziel der Regeln, das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der Gemeinde zukunftsfähig zu machen, kann so neuen Situationen angepasst werden.
2. Die Offb rezipiert ausdrücklich zwei dieser Regeln, das Verbot des Verzehrs von Fleisch, das aus Opfern für die Götter der Völker stammt, und das Verbot sexueller Begegnungen, die nach dem jüdischen Gesetz unerlaubt sind. Schon die Rezeption als solche ist von hoher Bedeutung, da sie die Verbreitung des sog. Aposteldekrets in spätneutestamentlicher Zeit bestätigt.

---

<sup>72</sup> Weil alle Ehen in der Antike in der Regel den Hauskult gemeinsam pflegten, drohte dort real und unmittelbar eine Verehrung der fremden Götter; vgl. CHR. MARKSCHIES, *Das antike Christentum. Frömmigkeit. Lebensformen, Institutionen*, München 2006, 146f, zu Tertullian, *ad uxorem* II 2-6 u.a. (Ausblick auch auf Verbot der Ehe mit Häretikern, Synode von Laodikeia can. 10).

3. In der neuen Situation, dem Lebenszusammenhang von Christen unter den Völkern (jüdisch gesagt, der Diaspora), verschiebt sich der Begründungszusammenhang. Die Fremdenregeln von Lev 17-18, die für den Ausgangstext des sog. Dekrets Pate gestanden haben dürften, verlieren an Bedeutung. Die Überlieferung des sog. Dekrets verselbständigt sich, sobald sie den Ausdruck εἰδωλόθυτα („für Trugbilder geopfertes [Fleisch]“) verwendet, der in Lev 17-18 fehlt und von Lev 17,7 nicht unmittelbar herleitbar ist.

4. Das Verbot des Genusses von Fleisch, das aus Opfern für die Götter der Völker stammt, setzt sich im Christentum der spätneutestamentlichen Zeit nicht unangefochten, aber relativ breit durch, weil es sich zum sichtbaren Identitätsmerkmal der Gemeinde eignet. In einer Zeit der Bedrohung wird das Identitäts- sogar zum Differenzmerkmal. In Offb 2,14.20 wahrt das Differenzmerkmal die Forderung des jüdischen Gesetzes, Gottes Volk von allen fremden Kulturen fern zu halten, nun übertragen auf das Christentum aus Juden und Nichtjuden.

5. Das Verbot unerlaubter sexueller Begegnungen gewinnt in der Überlieferung des sog. Aposteldekrets eine erhebliche Bandbreite; teils wird es in der Weitergabe von Apg 15,20.29 (und 21,25) nicht mehr zitiert (Apg 15,20 p<sup>45</sup>), teils ethisiert. Der Autor der Offb jedoch konzentriert sich auch in seiner geschichtlichen Situation noch auf das einstige Grundanliegen, die Reinheit Israels zu wahren. In seiner Interpretation verlangt das, sexuelle Beziehungen zwischen Gemeindegliedern jüdischer und nichtjüdischer Herkunft sowie allemal zwischen Gemeindegliedern jüdischer Herkunft und Partnerinnen / Partnern der Völker außerhalb der Gemeinde zu untersagen. Denn für den judenchristlichen Kern der Gemeinde muss gelten, was das Gesetz von Israel unter den Völkern forderte (vgl. bes. Ex 34,15f.), damit das für Gott versiegelte Israel unverehrt den Kern der eschatologischen Gemeinde zu bilden vermag (vgl. Offb 7).

6. Anders als das Differenzmerkmal der Speiseregeln bewährte sich die Einschärfung der Trennung von Juden- und Völkerchristen durch die Offb nicht. Trotzdem behält die Offb auch hier hohe theologische Bedeutung. Sie wird zum eindrucksvollen Dokument eines Judenchristentums, das eschatologisch radikal denkt und das Gesetz Gottes trotzdem unter neuen Bedingungen für die Gemeinde Jesu zu aktualisieren versucht.