

Die Horizonte der Gemeindegrenzen in den Sendschreiben der Johannesoffenbarung¹

Stefan KOCH
München

1. Einleitung

In seiner thematischen Kommentierung unternimmt Klaus Wengst den Versuch, die Offenbarung (Apc) als politische Untergrundliteratur zu entschlüsseln². Wichtige Orientierungspunkte sind dabei (neben Signalen an die heidnische Umwelt) die Klärung innergemeindlicher Dispute, sowie die Kennzeichnung alternativer theologischer Positionierungen³. Und insbesondere die hinter Apc 2 stehende Tradition lasse sich theologiegeschichtlich prominent verorten: die diskreditierte Gruppe erkenne wesentliche Regungen des Apostelkonzils für sich nicht an und ziehe sich deshalb den Vorwurf mangelnder Umkehr zu.

Mit dieser Kontextualisierung ist die Aufgabe der kleinen Untersuchung beschrieben: vor allem sind die in Apc 2 erkennbaren Konfliktpositionen zu sichten. Geht es Apc 2f darum, die eigene Position innergemeindlich zu festigen und dem falschen Kompromiss zu wehren? Oder richtet sich die Kommunikation eher an ein (jüdisches?) Außen, dem auf diese Weise deutlich gemacht wird, auf welche grundsätzliche Haltung die Gemeinschaft einnimmt?

2. Bestandsaufnahme

In der Regel werden die verschiedenen Nennungen aus Apc 2–3, die sich in verschiedenen Sendschreiben an die sieben Gemeinden als Gefährdungssituationen finden, auf zwei Gruppen verteilt, wodurch neben den

1. Als Vortrag (short paper) gehalten beim Colloquium Biblicum Lovaniense 2015 „New Perspectives on the Book of Revelation“, aufgrund der Diskussion dort für die Veröffentlichung überarbeitet.

2. K. WENGST, »Wie lange noch?« *Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, S. 77.

3. Ein moderner Vitalisierungsversuch der Ketzertese bei P. IMHOF, *Das ewige Evangelium: Perspektiven der Johannesoffenbarung* (Strukturen der Wirklichkeit, 10), Taufkirchen, Via Verbis, 2014, S. 77, in der Isebel mit dem als zeitgenössisch etikettierten Übel des Materialismus und einer „pornographischer Spiritualität“ etikettiert wird.

Angeredeten in den Gemeinden jeweils eine einzige Gegenpartei zu der des Johannes entsteht⁴. Zunächst ist zu fragen, welche Art von Aktualität bei den Konflikten im Einzelnen vorliegt.

a) *Zurückliegende, aktuelle oder künftige Gefährdungen*

Die Briefadressaten sind an keiner Stelle mit den Gegnern identisch. Nicht immer freilich grenzen sie sich von diesen deutlich ab. Im Einzelfall differieren die in Act 2f erkennbaren Kennzeichen der Gegenparteien des Verfassers auch einmal, selten herrscht Übereinstimmung:

- 2,6 Ephesus: gemeinsamer Hass auf die Werke der Nikolaïten
- 2,9 Smyrna: verwünscht von denen, die sagen, sie seien Juden, und es nicht sind
- 2,14 Pergamon: Duldung derer, die sich an die Lehre des Βαλαάμ (und Βαλάκ) halten, Götzenopferfleisch essen und sich der Unzucht hingeben
- 2,15 Pergamon Duldung derer, die an der Lehre der Nikolaïten festhalten
- 2,20 Thyatira: gewähren lassen der „Prophetin“ und „Lehrerin“ Ιεζάβελ, sich der Unzucht hingeben und Götzenopferfleisch essen
- 3,4 Sardes: es gibt nur wenige, die ihre Kleider nicht befleckt haben
- 3,9 Philadelphia: es kommen einige, die sagen, sie seien Juden, und es nicht sind

Von diesen Gruppen werden die Nikolaïten als bekannt vorausgesetzt, der Hass auf sie verbindet die Gemeinde in Ephesus mit dem Sprecher von Apc 2. Aber auch die Gruppe derer, die sich als „Juden“ selbst bezeichnen, denen diese Zuschreibung aber aus Sicht des Sprechers keinesfalls gebührt, scheint als solche in Smyrna vertraut. Ihre Kennzeichen werden nicht weiter extrapoliert, sondern mit dem offensichtlich den Adressaten dieses Teils der Apc bereits bekannten Schimpfwort „Synagoge des Satans“ (2,9; 3,9) etikettiert. Die Gemeinde in Philadelphia ist somit auf ihr Auftreten vorbereitet.

Die Gruppe um die Lehre von Βαλαάμ (ihm folgend Βαλάκ) und Ιεζάβελ werden zwar getrennt aufgeführt, der von ihr propagierte Inhalt dürfte sich inhaltlich wenig unterscheiden. Ihr Auftreten wird freilich für verschiedene Gemeinden notiert. Liegt es nahe, sie mit den Nikolaïten zu identifizieren? Im Kontext der Gemeinde von Pergamon werden zuvor auch andere Kennzeichen eigens genannt, bevor auf die Nikolaïten – zusammenfassend – verwiesen wird. Die Nennung der jeweiligen Inhalte erscheint wie ein Gewebe, in dem sich die verschiedenen Gemeinden verschieden tief verstrickt hatten bzw. in das sie immer noch verstrickt sind. Es lohnt, auf die einzelnen farbigen Fäden zu achten.

4. Traditionell werden die Nennungen von Apc 2,2.6.14.15.20 zusammengenommen und libertinistische (bzw. gnostische, so haer. III,11,1) Nikolaïten im Hintergrund vermutet; vgl. haer. I,26,3. Zur Identifizierung dienst Act 6,5, Nikolaos aus Antiochia; vgl. Strom. II,118,3f; II,25,7; gegen die Identifikation Euseb, Hist. eccl. 3,29.

Insgesamt kann man nicht von einer vergleichbaren Situation der Gemeinden reden. Ephesus und Smyrna jedenfalls scheinen die innere Bedrohung hinter sich gebracht zu haben, leiden allenfalls noch an Folgen ihrer Trennungsentscheidung. Pergamon befindet sich noch in der Phase der Duldung verschiedener abweichender Haltungen zu der durch den Verfasser von der Gemeinde geforderten. Aktuell steht man dort in der Gefahr des Wortkrieges (wie er in Apc 2,15 gerade durch die Attacke des Johannes wohl schon begonnen hat). Thyatira hat den Fehler begangen, die Anhänger der *Ἰεζῴβελ* gewähren zu lassen, die Mitglieder der Gemeinde stehen deshalb vor der Situation, dass ihnen je nach Tat vergolten wird. Das Sendschreiben versteht sich offensichtlich als Ausdruck der Bedenkzeit, die nun aber endet. In Sardes werden die wenigen, die sich auf die richtige Seite gestellt haben, belohnt werden – die aktuelle Bedrohung scheint überwunden, die Gemeinde darüber freilich sehr dezimiert. Philadelphia wird zwar noch in diese (wie auch in frühere) Konflikte um die Frage nach der jüdischen Identität hineingeraten, darf aber als darauf vorbereitet gelten. In Laodizea schließlich sind derzeit ganz andere Auseinandersetzungen anhängig, die Gemeinde ist aufgerufen, sich in ihnen allen zu bewähren.

Es entsteht das Bild einer vielfarbigen Gefährdungsmusters, das zugleich eine zeitliche Dimension hat. Eine innere Ordnung im Sinn einer Ausbreitung oder eines Zurückdrängens der jeweiligen Gefährdungen lässt sich freilich nur in Umrissen zeichnen. Die beiden Gemeinden in den Hafenstädten (vornweg das erstgenannte Ephesus, aber dann auch gleich Smyrna) an der Ostküste der Ägäis (und auch Sardes im Hinterland) haben es schon hinter sich. Die beiden Gemeinden im Norden stecken mitten in den Problemen (Thyatira in größeren als Pergamon, wo sich die Probleme freilich gehäuft haben). Um die beiden Gemeinden im Süden muss man sich in dieser Hinsicht (um Philadelphia sowieso nicht, und Laodizea ist viel zu sehr mit anderen Problemen beschäftigt) keine großen Sorgen machen.

b) *Das Gefährdungspotenzial der Werke und der Lehre τῶν Νικολαιτῶν (Apc 2,6.15)*

Da die Forschung ein eigenes Interesse an der Gruppe der Nikolaïten entwickelt hat, steht zur Klärung der Frage nach dem mit dieser Gruppe vermeintlich verbundenen Gefährdungspotenzial weiterführende Literatur zur Verfügung:

Roman Heiligenthal⁵

Der Beitrag geht von der Identifizierbarkeit der Nikolaïten mit der Lehre des Bileam, sowie einer „zumindest in weiten Bereichen der Lehre“

5. R. HEILIGENTHAL, *Wer waren die »Nikolaïten«? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums*, in ZNW 82 (1991) 133-137, S. 133. Für die patristische

bestehenden „Übereinstimmung der Anhänger Bileams mit denen der Isebel aus. Weiterhin soll die hinter den Positionen von Bileam und Isebel vermutete libertinistische Tendenz („rational hellenistisch“) mit der Position der „Starken“ in I Kor 8 vergleichbar sein, während die „Schwachen“ unter den Korinthern inhaltlich denen nahe kommen sollen, die („gemäßigt judenchristlich“) die Position des Sprechers von Apc 2,14.20 vertreten. Die Motivation der „Schwachen“ wäre dabei der starke Impuls gewesen, „das Christentum vor einer nivellierenden Angleichung an eine pagane Allerweltsmeinung und -philosophie zu schützen“⁶. Freilich kommt die entsprechende Terminologie vom ἁσθενῶν aus I Kor 8,11 in Apc 2 gar nicht zum Tragen. Stimmt diese Zuweisung, so wäre Wesentliches für die Perspektive der Gefährdungen von Apc 2f gewonnen. Man hätte es wie in I Kor mit einem innergemeindlichen Konflikt zu tun. Aber vermag die inhaltliche Näherbestimmung der Nikolaïten durch deren Kurzschluss mit denen von Ἰεζάβελ und Βαλαάμ wirklich zu überzeugen? Oder lohnt nicht doch ein Versuch, darin jeweils eigenständige, vermutlich inhaltlich nahe aneinander liegende Positionen zu suchen?

Nikolaus Walter⁷

Nachdem er die bekannten Nennungen der Kirchenväter zu den Nikolaïten durchgegangen ist, und auch den Befund von Act 6,5 (mit 11,19f) zu Nikolaos erhoben hat, versucht Walter, dem bisherigen etwas hinzuzufügen, indem er die ephesinische Gemeindesituation in ihrer Gründung ja nicht durch Paulus, sondern womöglich durch Nikolaos zu plausibilisieren sucht. Grund der Annahme ist, „dass es dort schon zur Zeit des Paulus und ebenso noch zur Zeit des Sehers Johannes zwei nicht miteinander harmonisierende Gemeindegruppen gibt“⁸, die womöglich eine letztlich unveränderte Konfliktsituation erkennen lässt. Diese habe sich aus der Frühzeit der

Überlieferung will Heiligenthal von zwei Strängen ausgehen: einer antinomistischen Richtung mit libertinistischem Lebenswandel, durch das Essen von Götzenopferfleisch ausgezeichnet (Gewährsmann für diese Positionierung ist u.a. Origenes, aber auch die Pseudoignatianen, Trall 11,2), und einer gnostischen Richtung (vgl. dazu Hippolyt, Ref VII,36,3).

6. HEILIGENTHAL, *Nikolaïten* (Anm. 5), S. 137. Letztlich übernimmt Paulus dann mit der Verwendung der Terminologie des φαγεῖν εἰδωλόθυσια in I Kor 8,1.4.10 die Bewertung der „Schwachen“. Vgl. so auch den Exkurs bei A. SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes*. Redaktionell bearbeitet von Thomas WITULSKI (KEK, 16), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 175f.

7. N. WALTER, *Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaïten in Ephesus und Pergamon: Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus*, in ZNW 93 (2002) 200-226; zur älteren Forschung und Forschungsgeschichte vgl. *ibid.*, S. 202f.

8. *Ibid.*, S. 213. Hinweise für die Pauluszeit fänden sich in Act 19 u.a. in dem Bestehen einer Gruppe nicht getaufter Jünger und der Tatsache, dass Paulus die von ihm gewonnenen Jünger von der Synagoge abgetrennt habe; aus Phil 1,12-18 – sofern in Ephesus verfasst – könne man zudem auf zwei Gruppen schließen, die Paulus freundlich bzw. kritisch gegenüber standen.

Gemeinde erhalten, und es sei ja auch denkbar, dass die ehrwürdige Priszilla der Paulusepoche in einer aktuellen Isebel eine Nachfolgerin gefunden habe⁹.

Thomas Witulski¹⁰

Im Interesse einer Neubestimmung der Abfassungszeit des Gesamtscheibens kommt Witulski auch auf Apc 2 zu sprechen. Die dort genannten Gefährdungspotenziale sind für eine zeitliche Eingrenzung zwar nicht aussagekräftig, die Bewertung der Nennungen darf aber als typisch gelten: durch die „komparativen Adverbien οὕτως und ὁμοίως“ würde die Lehre des Bileam mit der Lehre der Nikolaïten identifiziert, der Apokalyptiker wolle „den wesentlichen und entscheidenden Inhalt der aktuell in Pergamon virulenten Irrlehre durch einen Verweis auf die alttestamentliche Gestalt des Propheten Bileam schlaglichtartig beleuchten“¹¹. So werde die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Gefährdungen unter einen Gefährdungshorizont deutlich, die verschiedenen Lehren in Apc 2 lägen auf einer Ebene und in derselben Linie. Aber kann das tatsächlich auch im Sinn einer Identifikation der Positionen gesagt werden?

Ganz durcheinander geraten Intention und Hintergrund der Sendschreiben im Folgenden, wenn die Lehre der Nikolaïten dann als Versuch näher beschrieben wird, „die Ausschließlichkeit der christlichen Verehrung des einen Gottes des Alten Testaments ... aufzuweichen und eine größere Offenheit für eine Beteiligung an der Verehrung heidnischer Gottheiten“¹² zu erwirken. Möglich wird diese Interpretation freilich erst durch ein exklusiv metaphorisches Verständnis von πορνείειν. Ist ein solches inmitten aller Rückbezüge auf die biblische Tradition durch die Nennung von Βαλαάμ und Ιεζάβελ auch wahrscheinlich? Das Nebeneinander divergenter Füllungen der Gefährdungspotenziale – hier historisch konkret, da metaphorisch, beides aber irgendwie inhaltlich genau übereinstimmend – vermag m.E. nicht zu überzeugen, weil die Nennung der Nikolaïten in

9. *Ibid.*, S. 219, Anm. 43. Dass die Dinge bei Bileam (trotz früherer Versuche, eine etymologische Beziehung zu Nikolaos herzustellen) nicht weiterführen, wird immerhin konzediert.

10. T. WITULSKI, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian: Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT, 221), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 238-298.

11. *Ibid.*, S. 240. Die Verwendung von οὕτως in Gen 1LXX spricht zwar für eine Wortbedeutung im Sinn von „ganz genauso“ als exakte Ausführung des göttlichen Werbebefehls. Eine entsprechende Verwendung von οὕτως zur Zusammenfassung des vorher Gesagten stünde in der Tradition klassischer Freiheit des Ausdrucks; eine solche Verwendung ist im NT allerdings so selten, dass zu fragen bleibt, ob sie für Apc 2 einfach vorausgesetzt werden kann. Und auch ὁμοίως ist keineswegs nur auf die Bedeutung von „genauso“ festgelegt, sondern kann eine Reihung verschiedener, wohl zusammengehöriger Aspekte gliedern, zumal ὁμοίως in klassischer Verwendung (wie in LXX) auch vergleichenden Charakter hat.

12. *Ibid.*, S. 243f.

Apc 2,15 so nicht plausibel zu machen ist. Warum es nicht bei *Ιεζάβελ* und *Βαλαάμ* belassen? Was fügen die Nikolaïten der konkreten Gefahr noch hinzu, in denen die Sendschreiben der Gemeinden sie wahrnehmen? Und ist nicht auch zwischen der Lehre (2,15) der Nikolaïten und ihren Werken (2,6) ein Unterschied zu machen?

3. Traditionelle Gefährdungen?

Die Abschnitte in Apc 2,14 und 2,20 erscheinen chiasmisch strukturiert. Zunächst wird ein konkretes Verhalten inkriminiert, das sich an einer namentlich bekannte Gruppe und deren Position orientiert: es geht konkret um die Duldung derer, die sich an die Lehre des *Βαλαάμ* (und *Βαλάκ*) halten (2,14a) bzw. um ein gewähren lassen der „Prophetin“ und „Lehrerin“ *Ιεζάβελ* (2,20a). Dann wird eine wortgleiche, nur in der Reihenfolge wechselnde Konkretion angefügt, die sich auf die jeweiligen Lehren zu beziehen scheint (2,14: Götzenopferfleisch essen und sich der Unzucht hingeben; 2,20: sich der Unzucht hingeben und Götzenopferfleisch essen). Der Unterschied zwischen den Positionen dürfte nicht in der jeweils umgekehrten Reihenfolge zu finden sein. Vielmehr dient diese Variation vermutlich nur zur Markierung, dass es sich um von verschiedenen Gruppen vertretene, inhaltlich freilich sehr ähnliche (oder gar identische) Positionen handelt.

Die sich mit den Signalnamen *Bileam/Βαλαάμ* und *Balak/Βαλάκ* sowie *Isebel/Ιεζάβελ* ergebenden konkreten Konnotationen sind daraufhin zu prüfen, ob sie und auch die in Apc 2 genannten Gefährdungen durch *φαγεῖν εἰδωλόθουτα καὶ πορνεῦσαι* auf biblische Narrative oder auf andere Kontexte bezogen werden können, in denen die Signalnamen, das abweichende Verhalten und die konkreten Gefährdungen in ähnlicher Weise erscheinen.

a) *Βαλαάμ*

Der Seher ist biblisch¹³ nur in seiner Nachwirkung mit der Thematik von Götzenopferfleisch und nie explizit mit der Terminologie von Unzucht verbunden. Als schon alle Versuche des Moabiterkönigs *Βαλάκ* kläglich gescheitert sind, das durchziehende Israel mit Hilfe des babylonischen

13. Im Überblick M. RÖSEL, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde: Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, in *Biblica* 80 (1999) 506-524; die Tradition der Verführung durch Frauen belegt auch Philo, *Vit. Mos* I,294-300; ohne diese Weiterung kommen die Bezüge auf den Bileamnarrativ in *Dtn* 23,4-6 und *Jos* 24,9-10 und *Neh* 13,2 aus; vgl. auch 4Q339 mit Bileam als „falschem Propheten“. Die messianische Interpretation von *Βαλαάμ* von *Num* 24,17LXX her ist in Apc 2 ebenso wenig im Blick wie in *II Petr* 2,15 oder *Jud* 11. Später wird in der messianischen Linie von *Mt* 2,1-12 her *Βαλαάμ* zu einem der Jesussucher, RÖSEL, S. 522.

Sehers *Bαλαάμ* zu verfluchen (Num 22–24), und so deren Passage durch sein Land zu verhindern, als dann auch *Bαλαάμ* wie *Bαλάκ* bereits wieder ihrer getrennten Wege gehen (Num 24,25) erliegt das anstelle des Fluches geseignete Volk Israel in Schittim der moabitischen Weiblichkeit – für deren Wirkung freilich, wie aber erst später (Num 31,16) deutlich wird, doch *Bαλαάμ* mit verantwortlich zeichnet¹⁴. Die Todesstrafe für alle, die sich zum Essen von Götzenopferfleisch (Num 25,2LXX: ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θουσιῶν [τῶν εἰδώλων] αὐτῶν) verführen ließen, ist Straffolge und dient dazu, das Volk vom Abfall zum Baal von Peor zu reinigen.

Ein Bezug der in Apc 2,14 mit *Bαλαάμ* konnotierten Gefährdungsmotive zur biblischen Tradition ist möglich. Gerade im Blick auf das gemeinsame Mahl von Num 25, das im Kontext der Stelle als Götzenopfer und damit als Essen von Götzenopferfleisch kenntlich ist, liegt die Bezugnahme im Bereich des Möglichen. Eine eigene terminologische Verbindung dessen zu „Hurerei“ muss hingegen von anderer Stelle her in Apc 2 eingetragen worden sein, sie erscheint jedenfalls biblisch nicht mit der Figur des *Bαλαάμ* verbunden.

b) *Ιεζάβελ*

Von den Untaten der angeheirateten phönizischen *Ιεζάβελ* ist biblisch vielfach die Rede¹⁵. Die allen Schandtaten vorangehende Verführung ihres königlichen Mannes Achab zum Götzendienst (16,31 ἐδοῦλευσεν τῷ Βααλ) in der nordisraelitischen Hauptstadt Samaria wird freilich erwähnt, ohne dass in III Reg 16,31–33 oder auch an anderer Stelle des biblischen Narratives die dann in Apc 2 verwendete Terminologie zu finden wäre. Weder vom Essen des Götzenopferfleisches, noch von Hurerei ist explizit die Rede. Woher könnte dann die exakte Zuschreibung gerade dieser Vorwürfe kommen, die in Apc 2,14 zusammen erscheinen? Es legt sich m.E. der Schluss nahe, dass die Charakterisierung von *Ιεζάβελ* in Apc 2,20 der des *Bαλαάμ* in 2,14 her gestaltet wurde. Isebel, als biblische Figur geläufig, wurde vermutlich nach dem Vorbild des biblischen Bileam figuriert – wohl auch, um dann zum Vorwurf von Götzendienst und Unzucht zu passen, der in 2,20 nach 2,14 wieder aufgegriffen wird. Ihre Bezeichnung als „Prophetin“ ist allerdings keine der Tradition verdankte Zuschreibung. Mit ihr dürfte die Erinnerung an eine konkrete Person aufgerufen sein¹⁶.

14. Der Unterschied beider Stellen macht sich an der ethnischen Zugehörigkeit der verführenden Frauen fest: midianitisch in Num 31, moabitisch in Num 25.

15. Vgl. I Kön 18,4 den Entschluss, die Propheten des Herrn auszurotten, I Kön 21 Diebstahl von Nabots Weinberg mit 21,8 als Ausweis ihrer Machtfülle, Königsbriefe zu schreiben; II Kön 6,33 zu Isebels grausamem Tod.

16. SATAKE, *Offenbarung* (Anm. 6), S. 171, spricht sich dennoch für ein symbolisches Verständnis aus: in 2,20 lehrt und verführt die Prophetin zu huren, in 2,21 hurt sie selbst, in 2,22 geht es um solche, „die mit ihr Unzucht treiben“. All dies wird man nicht auf eine

c) *Die Gefährdung durch φαγεῖν εἰδωλόθουτα καὶ πορνεῦσαι*

Εἰδωλόθουτος wird überhaupt erst in der makkabäischen Literatur zum terminus technicus für die Idolatrie durch das Essen von Götzenopferfleisch¹⁷, während die pagane antike Literatur den Begriff gar nicht kennt. In 4 Makk 5,2 geht es um die irrealer Möglichkeit, dass der gesetzeskundige Priester Eleazaros sich durch das Essen von Schweinefleisch – was gleichbedeutend wäre mit dem Essen von „Götzenopferfleisch“, wie das Hendiadioin an dieser Stelle m.E. nahe legt – von dem beginnenden Weg ins Martyrium retten könnte. Im sich darauf entspinne Rededuell des Eleazaros mit seinem Peiniger, dem Tyrann Antiochos, hebt er darauf ab, dass ein solches Essen gesetzwidrig (5,14) wäre und also zwingend niemals in Frage kommt, während der Tyrann darin allenfalls einen jüdischen Brauch (5,7) zu erkennen vermag¹⁸, den man unter Zwang aufgeben könne. Die damit gegebene Verknüpfung der Ablehnung des Essens von Götzenopferfleisch und dem Hinweis auf die Gesetzesnorm der Torah ist auch für Apc 2 interessant.

Die Warnung des Volkes Israel vor dem πορνεῦεῖν greift weit in die biblische Gründungsgeschichte Israels zurück. Neben dem allgemeinen Gebrauch im Sinn von „untreu sein“¹⁹, der jüdisch wie neutestamentlich oft den Kontext von Ehescheidungsgründen aufruft, knüpft die für Apc 2 zu beachtende Wortbedeutung „Götzendienst treiben“ in signifikanter theologischer Zuspitzung an die biblisch-historische Füllung des Begriffes an, wie sie etwa in I Par 5,25 tradiert wird. Es ist die Zeit und die Situation der Landnahme der Stämme Ruben und Gad wie des halben Stammes Menasse im Ostjordanland (5,23-26). Der schon damals zu berichtende Abfall der Nachkommen Menasses zu den einheimischen Göttern führt in einer Art überzeitlichen Unmittelbarkeit in letzter Konsequenz zur unwiderrufflichen Exilierung aller im Ostjordanland siedelnden Israeliten dieser Stämme durch die Assyrer (5,26).

Für die Verbindung der Motivkomplexe (φαγεῖν εἰδωλόθουτα und πορνεῦεῖν gibt es erst in zwischentestamentlicher Zeit eine Traditionsbasis²⁰, die sich dann im frühchristlichen Gebrauch (vgl. Act 15,29) spiegelt.

konkrete Person übertragen können, viel eher könnte eine zeitgenössische Figur die verschiedenen Zuschreibungen angezogen haben, die sich damit von der historischen Person lösen.

17. Nach H. HÜBNER, Art. *εἰδωλόθουτος*, in *EWNT* I, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, ²1992, Sp. 937, handelt es sich hierbei um eine jüdische Wortbildung aus ἑρῶθουρον.

18. Vgl. dass in 2 Makk 6,18, also im Rahmen der kürzeren Vorlage von 4 Makk 5-7, lediglich der Verzehr von Schweinefleisch gefordert wird.

19. So etwa in Dtn 23,18LXX; vgl. Jud 2,15LXX; Jer 3,6.7LXX; Hos 4,10.14LXX – auch dort in einem übertragenen Gebrauch des Wortes; beide Bedeutungsdimensionen sind ohne Kenntnis des Sprech- oder Traditionskontextes mitunter schwer zu unterscheiden.

20. In SapSal 14 ergibt sich als Verbindung die Sentenz „die Reflexion über Götzenbilder ist der Beginn der Unzucht“ (14,12a), D. GEORGI, *Weisheit Salomos* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, III/4), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn,

Beiden gemeinsam ist zuvor lediglich, dass ihre Verwendung im übertragenen Gebrauch keine markante Parallele in der antiken Literatur außerhalb der LXX hat. Und auch im Judentum ist diese Verwendung eher randständig gegenüber den konkreten Anforderungen einer moralischen Lebensführung.

d) *Gefährdung durch Assimilation?*

Dass sich Apc insbesondere mit den theologischen Herausforderungen des Kaiserkultes und damit der „Alternative von gesellschaftlicher Partizipation oder gesellschaftlicher Isolierung“²¹ stellt, wurde in der Forschung mehrfach betont. Inwieweit mit der Wahrnehmung dieser Perspektive auch für das Verständnis von Apc 2 gewonnen werden kann, bleibt abschließend zu betrachten.

In der Literatur wird vor allem diskutiert, ob Apc 2 auf der Gegenseite die Hinwendung zum Götzendienst (bzw. zum Kaiserkult) erkennt und an dieser eine „unscharfe Abgrenzung von Nicht-Christen durch Assimilation an eine heidnische Lebensweise“²² kritisiert. Die Position des Sprechers von Apc 2 hingegen gehe von den Regelungen des Aposteldekrets (Act 15,28f) aus, deren Einhaltung für Johannes weiterhin konkret und real verbindlich sei bzw. die er den Gemeinden aktuell verbindlich mache²³.

Die Würdigung des Befundes von Apc 2 nimmt in der Gesamtschau des Hintergrunds des Aposteldekrets durch Jürgen Wehnert nur wenige Zeilen ein²⁴. Nicht mehr der Ursprung der Regelungen ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνεία (Act 15,29a) sei im Blick, diese reflektierten inzwischen eine „Praxis, die keiner Begründung mehr bedarf“²⁵. Sich notwendigerweise fernzuhalten von Götzenopferfleisch

1980, S. 452. Die Verehrung fremder Götter gilt theologischer Reflexion als Ursache für alle moralischen Übel.

21. WENGST, »Wie lange noch?« (Anm. 2), S. 77. „Johannes vertritt kompromisslos Letzteres; für ihn wird die Enthaltung vom Götzenopferfleisch zum *status confessionis*“. So schon E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Das Buch der Offenbarung: Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, S. 77, mit potenziellen Ansätzen für eine vermeintliche Argumentation durch eine „Gruppe christlicher ProphetInnen“, die für eine kompromissbereite Integration in die heidnische Gesellschaft eintritt. Deren Theologie erhält dadurch einen modern wirkenden Anstrich, dem gegenüber der Johannes der Offenbarung kompromisslos-dogmatisch und eher unmodern wirkt.

22. J. WEHNERT, »Reinheit des »christlichen Gottesvolkes« aus Juden und Heiden: Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (FRLANT, 173), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 188.

23. Vgl. auch WENGST, »Wie lange noch?« (Anm. 2), S. 76f, mit dem schon klassischen Verweis auf die „Last“ in Act 15,28f und Apc 2,24f.

24. Vgl. WEHNERT, *Reinheit* (Anm. 22), S. 188f.

25. *Ibid.*, S. 187. Weitere Hinweise auf eine Rezeption gebe es dann bei Plinius, in der Did, bei Aristides, Lukian, den Märtyrern von Lyon, Irenäus, Tertullian und Minucius Felix, bis dann die Phase der mündlichen Tradition des Aposteldekrets mit dem Beginn des 3. Jahrhunderts ende.

und Blut und Ersticktem und Unzucht sei für das ethische Handeln in den Gemeinden selbstverständliche Norm (im Kontext der kultisch grundierter Reinheit) gewesen. Erst die Infragestellung dieser Norm – so die implizite Logik – durch die Lehre des Bileam, der Isebel und durch die Nikolaiten verdankt sich die Frontstellung in Apc 2.

So leicht sich zwei der Vorschriften (εἰδωλοθύτων καὶ πορνεία) von Act 15 auf Apc 2 beziehen lassen, so sehr muss auffallen, dass zwei weitere der Regelungen (αἷματος καὶ πνικτῶν) an dieser Stelle²⁶ nicht erscheinen. Weil diese Regelungen auf der Gegenseite nicht fraglich waren? Oder weil die Norm insgesamt nur selektiv in Geltung stand? Bemerkenswert erscheint, dass beide sowohl in Act 15 als auch in Apc 2 erscheinenden Enthaltungsnormen mit dem heidnischen Kult eine gemeinsame Fluchtlinie haben, während die levitischen Speisevorschriften des Verbotes eines jeglichen Genusses von Blut und Ersticktem interne Reinheitsfragen einer judenchristlichen Gemeinde aufwirft. Demnach wäre es dem Sprecher von Apc 2f auf die traditionelle Verhältnisbestimmung zur heidnischen Umwelt angekommen, über die er innergemeindlich noch einmal orientieren will. Für diese Orientierung greift er freilich nicht alleine auf das Traditionsargument zurück, sondern er ergänzt dieses um eine biblisch geprägte, so nur im jüdisch-christlichen Kontext nachvollziehbare Terminologie.

4. Schlussbemerkungen

Überblickt man nun die in Act 2,14.20 aufgerufenen Traditionskontexte, ergibt sich ein beeindruckend breites Bild. Die Gefährdungshorizonte versammeln die biblische Erinnerung, allem voran die Erinnerung an das Ende der Zeit der Wüstenwanderung (Βαλαάμ: an Götzenmahlzeiten teilnehmen) und an die Zeit der Landnahme (Menasse: huren). Dazu tritt die Erinnerung an die Zeit der Staatlichkeit des Nordreiches (Ιεζάβελ: Götzendienst) und die der Wiedergewinnung der Herrschaft durch die Makkabäer (Antiochus: Götzenopferfleisch essen).

Mit dem möglichen Rekurs auf die Regelungen des Aposteldekrets, die auf innergemeindliche Reinheitsfragen einer judenchristlichen Gemeinde zielen, wird zudem ein zeitgeschichtlicher Kontext denkbar, innerhalb dessen die Position des Verfassers der Sendschreiben inkorporiert werden kann. In ihm geht es entsprechend um die Geltung von (bereits selbst wieder traditioneller) Normen, die für ein Miteinander verschieden geprägter Gemeindeteile von denen einzuhalten notwendig sind, selbst wenn sie nicht aus dem biblischen Traditionskontexten stammen. Durch den Rückbezug auf Act 15 wird eine Perspektive der Sendschreiben erkennbar, die sie als judenchristlich und damit als explizit christlich beschreiben lässt.

26. Vgl. WEHNERT, *Reinheit* (Anm. 22), S. 189: Die Vision der dritten Zornesschale in Apc 16,4-7 und die Vergeltungsstrafe des Bluttrinkens könne als Hinweis auf die dritte Regelung des Aposteldekrets gelten.

Unter anderem mit Hinweis auf Apc 2,9 und 3,9 hat Adela Yarbro Collins plausibel gemacht, dass „the author and first readers of Revelation apparently claimed the title ‘Jews’, and followed Jewish practice of at least some points“²⁷. Dass der Verfasser konsequent seine Gemeinden als wahres Israel versteht, liegt deshalb nahe. Will man von diesen Gemeinden als Adressaten des gesamten Buches ausgehen, so ist zu fragen, welche Funktion die vor den visionären Hauptteil der Apc angeordneten Briefe an die Gemeinden haben. Nach vorne hin können die sieben Gemeinden durch Apc 1,11 als bekannt und eingeführt betrachtet werden. Sind die Mahnungen der Sendschreiben tatsächlich als Vorentscheidung für deren Gemeinden zu erkennen, „in welcher Verfassung sie selbst in diese Auseinandersetzungen hineingehen“²⁸, von denen die Visionsschilderungen künden? Dann können die Briefe als Versuch gelesen werden, den Boden dafür zu bereiten die visionär geschaute Zeit von Verfolgung, Verwüstung und Bedrängung möglichst unbeschadet zu überstehen. Oder dienen die Visionen der dramatischen Steigerung bis hin zum Schreckensbild für alle, denen in den Sendschreiben die Mahnung zum „überwinden“ gilt? Dann kommt es nicht entscheidend darauf an, dass Sendschreibenteil und Visionenteil auf die gleiche Situation blicken. Sondern die Gemeinden sind durch die Kenntnis der kommenden Drangsale dann auch in der Lage, in anderen Gefährdungen als ihren Gegenwärtigen zu bestehen.

Himmelreichstraße 2
80538 München
Germany
stefan.koch@elkb.de

Stefan KOCH

ABSTRACT. — The seven letters of the Book of Revelation (Apc 2–3) deal with different situations. Only some of them represent actual dangers, some try to deliver warnings for future challenges, others look back on difficult times that already belong to the past. But these letters have also something in common: they talk indistinctively about a group to be called the “Nicolaites”, the people of a certain “Isebel”, and a group belonging to some “Balaam”. The essay deals with the question whether these groups are real, actual or traditional. He tries to argue that they are looked at from the viewpoint of scripture and from traditional Noahide rules (or some of them, which are found in Act 15). The writer of the letters therefore pledges to stick by these rules. And the Book of Revelation itself might be reconsidered as a living part of their “Wirkungsgeschichte”.

27. A. YARBRO COLLINS, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden – Boston, MA, Brill, 2000, S. 213.

28. A. VÖGTLE, *Das Buch mit den sieben Siegeln: Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, zweite, durchgesehene Auflage, 1981, S. 32, der diese Perspektive am absoluten Gebrauch des Verbums $\nu\iota\kappa\acute{\alpha}\omega$ festmacht, wo dieses im Blick auf die Glaubenden (12,11; 15,2; 17,14; 21,7) gebraucht wird; von Apc 2,10f.26 aus ließe sich eine entsprechende Verbindung wohl herstellen.

