

Pastoralbriefe und Johannesoffenbarung

Kontroverse Einstellungen zu Staat und Gesellschaft

Gerd Häfner / Stefan Schreiber

Die Johannesoffenbarung und die Pastoralbriefe (= Past) sind – nach den gängigen Forschungsmeinungen – etwa zur gleichen Zeit und in derselben geographischen Region entstanden: um Ephesus, in der römischen Provinz Asia, die Offb Mitte der 90er Jahre des 1. Jahrhunderts, die Past um 100.¹ Beide gehören also etwa in die dritte christliche Generation, und beide müssen ihre Position innerhalb des Imperium Romanum, genauer innerhalb der römisch geprägten Gesellschaft in den Städten Kleinasiens, in denen Christus-Gemeinden leben, finden. Die Antworten allerdings fallen sehr verschieden aus. Der vorliegende Beitrag entfaltet die kontroversen Positionen zu Staat und Gesellschaft anhand von sechs Gesichtspunkten.²

1. Das Bild des römischen Imperiums und der Gesellschaft

1.1 Offenbarung des Johannes

Hermeneutisch ist vorbereitend zu bedenken, dass die Offb in ihrer Bildsprache immer wieder und für die Hörer/innen mehr oder weniger deutlich erkennbar auf politische und soziale Strukturen ihrer Lebenswelt anspielt. Sie bildet diese Strukturen aber nicht einfach ab,³ sondern *deutet* sie durch ihre Gestaltung in prophetischen Bil-

¹ Zu den Einleitungsfragen vgl. G. Häfner, Die Pastoralbriefe (1 Tim/2 Tim/Tit), in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 456–479; S. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes, ebd. 566–593.

² Die Passagen zu den Pastoralbriefen sind von Gerd Häfner, die zur Offenbarung des Johannes von Stefan Schreiber verantwortet, Einführung und Ergebnis von beiden Autoren.

³ Das betonen R. Mucha/S. Witetschek, Das Buch ohne Siegel. Zur zeitgeschicht-

dern und Chiffren. Die Bildsprache fordert die Reflexion und Auseinandersetzung der Hörer/innen heraus, also einen Verstehensprozess – und in diesem Sinne eine „Entschlüsselung“ der Bildwelt; man denke nur an die explizite Aufforderung zur Berechnung der Zahl des Tieres in Offb 13,18.

Die Offb baut eine scharfe Front gegenüber den Repräsentanten des Imperium Romanum und seiner wirtschaftlichen Prosperität auf. Die römische Kultur wird regelrecht verteufelt, und ihre Macht wird auf den Satan zurückgeführt (vgl. Offb 12,17–13,4). Zwei wilde Tiere in Offb 13 und eine große Prostituierte in Offb 17–18 stehen als chiffrierte Gestalten für die römische Kultur.⁴ Das erste Tier, ein wildes Monstrum, werden die Hörer/innen unschwer als den Kaiser und die oberste politische Elite identifiziert haben (13,1–8). Das zweite Tier steht für den organisierten Kaiserkult bzw. die Kaiserverehrung in den Städten Kleinasiens und ihr gesellschaftliches Integrationspotenzial (13,11–17). Und die Stadtfrau Babylon, eine verführerische und gerade deswegen gefährliche Prostituierte, symbolisiert

lichen Referentialität der Johannesapokalypse, in: EChr 4 (2013) 96–125. Sie unterbewerten m. E. jedoch die Bedeutung zeitgeschichtlicher Anspielungen und damit das inhärente Kritikpotenzial der Bildwelt der Offb; die Auslegung droht sich im Allgemeinen aufzulösen, in der „Universalgeschichte zwischen Gut und Böse“ (122; vgl. 116); die Gefahr beliebiger Aktualisierungen ist die Folge (vgl. 124).

⁴ Näheres dazu bei S. *Schreiber*, Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 74–106. Ferner A. *Yarbro Collins*, Portraits of Rulers in the Book of Revelation, in: R. Deines/J. Herzer/K.-W. Niebuhr (Hrsg.), Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 274), Tübingen 2011, 275–299 (die 287–290 das Motiv des Tyrannen mit „Babylon“ in Verbindung bringt). Zur Forschung auch K.-G. *Sandelin*, Attraction and Danger of Alien Religion in the Revelation of John, in: Ders., Attraction and Danger of Alien Religion (WUNT 290), Tübingen 2012, 169–191, 178–189. – Den kritischen Gegenwartsbezug bestreitet F. *Tóth*, Das Tier, sein Bild und der falsche Prophet. Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Johannesoffenbarung 13 unter Einbeziehung des antiken Orakelwesens (BThSt 126), Neukirchen-Vluyn 2012 (bes. 184.188.200), der Offb 13 auf einen zukünftigen Kaiser, der einen bedrohlichen Herrscherkult neu einführen wird, bezieht; er erreicht diese Deutung durch eine Engführung der zeitgeschichtlichen Bezüge auf das kleinasiatische Orakelwesen einerseits und die ägyptische Religion andererseits.

die wirtschaftliche Elite Roms, ihren Wohlstand und Überfluss. Der Überfluss Roms lebt auf Kosten anderer, der Christen, deren „Blut“, d. h. Leben, er fordert (17,6; 18,6.24). Alle diese Gestalten tragen dämonische Züge und zeichnen Rom als Schreckensmacht. Rom wird demaskiert.⁵ Bilder voller Schrecken und Gewalt vermitteln die Größe der Gefahr, die in den Augen des Sehers Johannes von der römischen Kultur für die Gemeinden Kleinasiens ausgeht.

Die Gründe für diese überzeichnete Dämonisierung liegen wohl in der Attraktivität, die die römische Kaiserherrschaft und die damit verbundene Gesellschaftsstruktur ausstrahlen. Denn diese bieten ein stabiles politisches und religiöses Ordnungskonzept und Muster gesellschaftlicher Identität und garantieren ganz konkret Frieden, Wohlstand und Aufstiegsmöglichkeiten.⁶ Daher ist die Gefahr – in den Augen des Sehers – groß, dass die Gemeinden in Kleinasien

⁵ Auch die vier Reiter auf verschiedenfarbigen Pferden in Offb 6,1–8 stehen wohl für „Plagen“, die Rom über die Welt bringt: Triumph/Sieg (was zugleich militärische Aggression, Eroberung, Elend für die Bevölkerung bedeutet), Bürgerkrieg (stellt die *pax Romana* in Frage), Teuerung/Hungersnot, Krankheiten/Tod. Zur Diskussion zuletzt M. Karrer, Apoll und die apokalyptischen Reiter, in: M. Labahn/M. Karrer (Hrsg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung (ABG 38), Leipzig 2012, 223–251, der zu einer positiven Deutung des ersten Reiters tendiert. Doch die Bildwelt in Offb 6,2 (vgl. ebd. 237) weist eher auf den römischen Kaiser als Triumphator hin.

⁶ Vgl. W. Ameling, Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse, in: M. Ebner/E. Esch-Wermeling (Hrsg.), Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 15–54, 15–44; C. Strecker, Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 114–161, 140–148; I. Gradel, Emperor Worship and Roman Religion, Oxford 2002; C. Ando, Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire, Berkeley 2000; S. R. F. Price, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984. – Dass die im Briefwechsel Plinius – Trajan von 112 entworfene Bestimmung zum Vorgehen gegen Christen in der Offb bereits aufgegriffen ist, wie A. Reichert, Gegensätzliche Wahrnehmungen einer ambivalenten Krisensituation. Das Plinius-Trajan-Konzept, der 1. Petrusbrief und die Johannesapokalypse, in: D. S. du Toit (Hrsg.), Bedrängnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes (BZNW 200), Berlin 2013, 281–302, meint, ist unwahrscheinlich: Die undeutliche Erwähnung des Märtyrers Antipas in Offb 2,13 lässt gerade keine geregelte Rechtssituation erkennen.

dem Assimilationszog, der von dieser anziehenden Kultur ausgeht, verfallen, sich anpassen und ihre Eigenheit verlieren. Sie durchschauen diese Gefahr nicht und drohen so, von ihrem Gott abzudriften. Für den Seher hilft dagegen nur die Strategie radikaler Abgrenzung: „Geht hinaus aus ihr (sc. der Stadt Babylon), mein Volk, dass ihr nicht teilhabt an ihren Sünden“, fordert Offb 18,4.⁷ Nur plakative Distanz kann die Gemeinden vor dem Aufgehen in der fremden, gefährlichen Kultur Roms bewahren. Sie müssen sich fernhalten von Prozessionen und Festen des städtischen Kaiserkults, von Mahlen des Händlervereins oder von privaten Einladungen bei paganen Geschäftsfreunden – überall droht der schädliche, zerstörerische Einfluss Roms. Christliche Identität muss sich für Johannes im Alltag zeigen – im Widerstand gegen jede Form der Anpassung.

Dieser Kontrast, den die Offb zur römischen Kultur aufbaut, wirkt bis hinein in die Christologie. Das Lamm in Offb 5 hat einige Motive mit dem ersten Tier von Offb 13 gemeinsam: Das Lamm trägt sieben Hörner (5,6), das Tier zehn (13,1); beide empfangen ihre Macht von einer höheren Instanz, das Lamm von Gott (5,5), das Tier vom Satan (13,2);⁸ beide haben eine tödliche Verwundung überstanden, das Lamm erscheint „wie geschlachtet“, steht aber wieder lebendig da (5,6), das Tier bzw. eines seiner Häupter war „wie geschlachtet zum Tod“, aber seine „tödliche Wunde wurde geheilt“ (13,3) – eine Anspielung auf den nebulösen Tod Neros und die verbreitete Legende vom wiederkehrenden Nero, die in der Offb mit Domitian als *Nero redivivus* verschmolzen wird (vgl. 17,8–11).⁹ Beide besitzen Macht über jeden „Stamm, Sprache, Volk, Nation“, das Tier als (politische) Vollmacht (ἐξουσία; 13,7), das Lamm „kaufte für Gott in seinem

⁷ Der Abgrenzung dient auch die Brandmarkung der paganen Götterverehrung und Lebensweise in 9,20f. (Mord, Zauberei, Unzucht, Diebstahl). 14,9–12 schildert die endzeitlichen Strafen und Qualen derer, die das wilde Tier anbeteten.

⁸ Das schlägt sich im Phänotyp nieder: Sowohl das wilde Tier als auch der „Drache“, der Satan, besitzen sieben Häupter und zehn Hörner (12,3; 13,1; 17,9.12).

⁹ Dazu H.-J. Klauck, *Do They Never Come Back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John* (2001), in: Ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152), Tübingen 2003, 268–289; auch A. Yarbro Collins, *Portraits* (s. Anm. 4) 278–282; K. Backhaus, *Der Tyrann als Topos. Nero/Domitian in der frühjüdisch-frühchristlichen Wahrnehmung*, in: S. Bönisch-Meyer u. a. (Hrsg.), *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich* (Classica Monacensia), Tübingen 2014, 379–403, 388–396.

Blut“ Menschen daraus frei (5,9). Beide erfahren die Verehrung ihrer Anhänger (im Fall des Tieres) bzw. himmlischer Wesen (im Fall des Lammes) durch die Proskynese (5,8; 13,4). Das Tier erscheint als Anti-Lamm.¹⁰ Die Ikonographie des Lammes ist aber gerade durch Wehrlosigkeit und Verletzlichkeit gekennzeichnet, und das Lamm empfängt all seine himmlische Macht allein von Gott.¹¹ So weckt es in der Wahrnehmung der Hörer/innen einen scharfen Gegensatz zur militärischen Gewalt Roms und des Kaisers. Als Gegenbild zum römischen Kaiser bietet ihnen die Offb das Lamm als Identitätsfigur an, mehr noch, es eröffnet die Möglichkeit einer Beziehung zur Welt Gottes, die selbst über den Tod hinaus Bestand hat. Die Herrschaft des Kaisers kann demgegenüber nur den Tod bringen.

Bereits die Sendschreiben vermittelten die Diagnose, dass in der römischen Kultur der Satan am Werk ist. So ist in 2,9; 3,9 von der „Synagoge des Satans“ die Rede (was offenbar Juden meint, die sich dieser Kultur assimilieren). Der Teufel wirft Gemeindeglieder ins Gefängnis (2,10; vgl. 6,9–11; 13,10), in Pergamon steht der „Thron des Satans“ (2,13), und dort, wo der Satan wohnt, wurde Antipas, „der treue Zeuge“, getötet (also wohl um seines Glaubens willen; 2,13). Die Sendschreiben blenden die aktuelle Lebenswirklichkeit der kleinasiatischen Gemeinden ein und leiten so bereits das Verstehen der anschließenden Visionen.

1.2 Pastoralbriefe

Das Bild des römischen Imperiums und der Gesellschaft setzt sich in den Past aus drei Elementen zusammen: Sie geben (1) Weisungen, die das Außenverhältnis betreffen; sie bieten (2) begriffliche Reflexe

¹⁰ Dazu A. Satake, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008, 293f.; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 300f. Von Parodie spricht L. Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation* (LNTS 487), London 2014, 217–219.

¹¹ S. Schreiber, *Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5*, in: *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit* (FS D. Dormeyer) (SBB 60), Stuttgart 2008, 294–307; auch K. Müller, *Noch einmal die Einhundertvierundvierzigtausend. Anmerkungen zur judenchristlichen Kompetenz des Verfassers der Johannesapokalypse*, in: B. Heiningen (Hrsg.), *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung* (SBS 225), Stuttgart 2011, 132–166, 149–157.

auf den Kaiserkult und können (3) als Erzählung gelesen werden, deren Hauptfigur am Ende als Gefangener in Rom erscheint.

Ausdrückliche Weisung zum Außenverhältnis

a) Ausdrücklich kommt das Verhältnis zu römischer Macht und Gesellschaft an zwei Stellen zur Sprache. In 1 Tim 2,1f. beginnt die Gebetsparänese mit dem Gebet „für alle Menschen“. ¹² An die universale Bestimmung fügt sich in einem zweiten Schritt der besondere Blick auf die Träger politischer Macht ¹³ (V. 2). Auch wenn diese streng genommen in die πάντες ἄνθρωποι bereits eingeschlossen sind, richten sich die beiden ὑπέρ-Bestimmungen doch auf zwei unterschiedliche Größen, die wir als „gesellschaftliches Umfeld“ (πάντες ἄνθρωποι) und „politische Machthaber“ (βασιλεῖς καὶ πάντες οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες) fassen können.

Unter Gottes Führung, so der Sinn des fürbittenden Gebets, soll sich das Zusammenleben aller und das Staatswesen als Ganzes zum Wohle aller entwickeln und so die Voraussetzungen für ein „ruhiges Leben“ schaffen. ¹⁴ Dieses Leben wird näher bestimmt: ἐν εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Mit εὐσεβεία, einem für die Past prägenden und charakteristischen Begriff, wird nicht nur auf die Erfüllung religiöser Pflichten abgehoben. Vielmehr war, wie Angela Standhartinger gezeigt hat, der Begriff (und sein lateinisches Äquivalent *pietas*) seit Trajan Kernstück der kaiserlichen Selbstrepräsentation und durch die Beziehung zwischen Göttern, Kaisern und Bürgern bestimmt. Indem der Kaiser die Loyalität gegenüber den Göttern erbringt, schafft er Wohlergehen für die Bewohner seines Reiches, die sich im Gegenzug ihm gegenüber loyal zeigen müssen, freilich auch den Göttern die Verehrung schulden und in den familiären Beziehungen auf die traditionellen Werte verpflichtet werden. Dieses gesellschafts-

¹² Dass vier verschiedene Gebetsbegriffe aneinandergereiht werden (δεήσεις, προσευχαί, ἐντεῦξεις, εὐχαριστία), zielt auf den rhetorischen Effekt: *Alles* Beten soll die genannte universale Perspektive einschließen und „wird in einen umfassenden soteriologischen Rahmen gestellt“ (L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe* [HThKNT XI/2,1–3], Freiburg i. Br. 1994–96, I 67).

¹³ Für die Ausübung von institutionalisierter Herrschaft über ein gegebenes Gebiet und seine Bevölkerung finden sich in den Past vier Termini, zwei unmittelbar personal ausgerichtet (βασιλεῖς, ἐν ὑπεροχῇ ὄντες), zwei abstrakt, aber nicht ohne Bezug auf die Träger der Herrschaft (ἀρχαί, ἐξουσία).

¹⁴ Vgl. N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT), Regensburg ⁵1989, 123.

politische Programm bedeutet für Frauen die Verpflichtung auf Häuslichkeit, Zurückhaltung und Unterordnung – Frauen des Kaiserhauses werden dafür als Vorbilder stilisiert.¹⁵

Das Wortfeld *σεμνός κτλ.* ist in den Past wesentlich seltener belegt, fügt sich aber grundsätzlich in die aufgezeigte Linie ein. Der Kontext wird durch allgemeine ethische Anforderungsprofile gebildet, sei es im Zusammenhang der für ein Amt notwendigen Qualitäten (*σεμνός*: 1 Tim 3,4.8.11, s. a. *σεμνότης*: Tit 2,7), sei es in der Gemeindepurifizierung (*σεμνός*: Tit 2,2). Wir müssen uns hier nicht in die semantischen Feinheiten vertiefen.¹⁶ Es genügt die Einsicht, dass sich mit der Wortgruppe die Vorstellung von Würde, Ernst, Ehrbarkeit verbindet und dass es sich um ein breit bezeugtes Tugendideal handelt.¹⁷ Eine klare Trennlinie zur *εὐσεβεία* lässt sich in 1 Tim 2,2 wohl nicht ziehen.¹⁸

Das angegebene Ziel einer Lebensführung *ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι* lässt demnach das Bild einer Gruppe entstehen, die mit grundlegenden gesellschaftlichen Idealen übereinstimmt.

Der anschließende Bezug auf den Willen Gottes ist als Begründung der Weisung zu deuten. Dass das angemahnte Verhalten gut und wohlgefällig (*καλὸν καὶ ἀπόδεκτον*) vor Gott ist (2,3), ist kei-

¹⁵ Vgl. A. Standhartinger, Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum, in: NT 48 (2006) 51–82, 64–68; zur Entwicklung des Begriffs ebd. 58–68. Zustimmung aufgenommen von C. Gerber, Antijudaismus und Apologetik. Eine Lektüre des Titusbriefes vor dem Hintergrund der Apologie *Contra Apionem* des Flavius Josephus, in: C. Böttrich/J. Herzer (Hrsg.), Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 25.–28. Mai 2006, Greifswald (WUNT 209), Tübingen 2007, 335–363, 357f.

¹⁶ Vgl. dazu C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg 1991, 1380–1384, der auch die religiöse Färbung des Begriffs hervorhebt. Nach A. Weiser, Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen (BFE 18), Stuttgart 1994, 37, meint der Begriff „ein Betragen von würdigem Ernst, in dem das innere Geordnetsein zum Ausdruck kommt“. Niemand solle „durch die Wahrnehmung eines Auseinanderklaffens von Anspruch und gelebter Wirklichkeit abgestoßen werden“.

¹⁷ Vgl. P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT), Grand Rapids 2006, 174f.

¹⁸ Anders L. Oberlinner, Past I (s. Anm. 12) 68f., der beide Begriffe auf Vertikale (*εὐσεβεία*: Gottesbeziehung) und Horizontale (*σεμνότης*: Verhältnis zu den Menschen) aufteilt.

ne willkürliche Setzung, sondern mit dem universalen Retterwillen Gottes verbunden (2,4). Letztlich ist die im Gebet für die Außenstehenden sich zeigende Offenheit also theologisch begründet. Sie zielt nicht nur auf ein Leben der Glaubenden, das der εὐσέβεια entspricht. Dieses erscheint vielmehr als der Ansatzpunkt dafür, dass Gottes unbegrenzter Retterwille wirksam werden kann.

b) In Tit 3,1f. wird das Außenverhältnis in vergleichbarer Weise positiv bestimmt: mit Bezug auf die staatliche Autorität *und* das gesellschaftliche Umfeld. Gefordert sind Unterordnung unter ἀρχαί und ἐξουσίαι¹⁹ sowie die Bereitschaft zu jedem guten Werk – dies mit Blick auf *alle Menschen*. Der universale Blickwinkel wird in Tit 3,8 aufgenommen, wiederum in Verbindung mit den „guten Werken“ der Glaubenden, die als *gut und nützlich* für die Menschen bezeichnet werden. Gemeint ist damit: Wie die Glaubenden zu einer neuen Existenz geführt wurden „durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des heiligen Geistes“ (3,4), wie sie ihre sündige Vergangenheit abgelegt haben (3,3) und zu „Erben gemäß der Hoffnung auf ewiges Leben“ (3,6) wurden, so steht „den Menschen“ diese Möglichkeit offen, und sie werden sie umso eher ergreifen, je deutlicher ihnen durch das hochstehende Ethos der Glaubenden (καλῶν ἔργων προϊστασθαι) die Attraktivität des Existenzwechsels

¹⁹ Beide Begriffe stehen asyndetisch nebeneinander, üblicherweise sind sie durch καί miteinander verbunden und zu deuten als „Hendiadyoin für *Mächte, Mächtige, Machtbereich(e), Machtgestalten*, konkret *Obrigkeiten, Behörden* ohne genauere Präzision“ (K. Weiß, Art. ἀρχή, in: EWNT I, 388–392, 390 [kursiv i. O.]; vgl. auch A. Weiser, Verantwortung [s. Anm. 16] 39). Man kann also übersetzen mit „Mächte und Gewalten“ (vgl. N. Brox, Past [s. Anm. 14] 303; H.-U. Weidemann, Titus, der getaufte Heide – Überlegungen zu Tit 3,1–8, in: Ders./W. Eisele [Hrsg.], Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief [SBS 214], Stuttgart 2008, 31–54, 32) oder auch „Obrigkeiten und Machthaber“ (vgl. C. Spicq, Les Epîtres pastorales [EtB], Paris ⁴1969, 646; L. Oberlinner, Past I [s. Anm. 12] 160). In jedem Fall geht es darum, staatliche Autorität möglichst umfassend zu kennzeichnen. Nach J. Herzer, „Das ist gut und nützlich für die Menschen“ (Tit 3,8). Die Menschenfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik, in: Eschatologie und Ethik im frühen Christentum (FS G. Haufe) (GTF 11), Frankfurt a. M. 2006, 101–120, 112, könnten allerdings „vorwiegend soziale und gesellschaftliche Hierarchien bzw. gesellschaftliche Standards bezeichnet sein, so dass die Loyalitätsforderung nicht speziell auf die Unterordnung unter das kaiserliche Regime und seine politischen Behörden, sondern auf gesellschaftlich anerkannte Strukturen in allgemeiner Hinsicht gerichtet wäre.“

vor Augen geführt wird.²⁰ Zugleich lässt sich eine Verbindung zur theologischen Begründung der Gebetsparänese in 1 Tim 2,3 ziehen. Wie das dort geforderte Verhalten *καλὸν καὶ ἀπόδεκτον* vor Gott ist, so hier *καλὰ καὶ ὠφέλιμα* für die Menschen.

1 Tim 2,3

τοῦτο

καλὸν καὶ ἀπόδεκτον

ἐνώπιον τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ

Tit 3,8

ταῦτά ἐστιν

καλὰ καὶ ὠφέλιμα

τοῖς ἀνθρώποις.

Nach 1 Tim 2,3f. richtet sich der Wille Gottes auf die Rettung aller Menschen, in Tit 3 wird beschrieben, welchen Anteil die Glaubenden an der Verwirklichung des Gotteswillens haben. Somit ergibt sich: Die Position der Past ist nicht rein pragmatische Bewältigung der Minderheitenexistenz; die Glaubenden stehen in der Pflicht, in ihren Außenbeziehungen zur Verwirklichung des universalen Retterwillens Gottes beizutragen.

Begriffliche Reflexe

Ohne dass das Verhältnis zu politischem und gesellschaftlichem Umfeld ausdrücklich zur Sprache kommt, können indirekte terminologische Berührungen gegeben sein: in der Verwendung von Begriffen, die für jenes Umfeld charakteristisch sind. Der auffallend häufig belegte *σωτήρ*-Titel²¹ und die für die Past kennzeichnende Rede von *ἐπιφάνεια*²² begegnen auch im Zusammenhang des römi-

²⁰ Dass im Briefschluss dieselbe Forderung noch einmal aufgenommen wird – wieder in deutlicher Akzentuierung der Grenze von Gemeinde und Umfeld (3,14: οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἔργων προϊστασθαι) –, unterstreicht das Anliegen des Verfassers: Hier erscheint ein „Gemeindeideal [...], das von den Christen verlangt, die ‚besseren‘ Menschen zu sein“ (L. Oberlinner, Past III [s. Anm. 12] 200). Obwohl hier die Außenperspektive nicht zum Thema wird, kommt sie indirekt doch zum Tragen, wenn sich „die Unseren“ hervortun sollen, also durch ihr Tun sich abheben von denen, die nicht unter den ἡμέτεροι sind.

²¹ Mit Bezug auf Gott: 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; mit Bezug auf Christus: 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6. Zu *σωτήρ* in den Past vgl. F. Jung, ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA NF 39), Münster 2002, 321–332.

²² Vgl. 1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,13. Außerhalb der Past ist das Substantiv im Neuen Testament nur in 2 Thess 2,8 bezeugt. Das Verb *ἐπιφαίνειν* ist viermal belegt, hat aber nur in Tit 2,11; 3,4 den Sinn von „erscheinen“ in einer dem Kaiserkult vergleichbaren christologischen Bedeutung (anders Lk 1,79 mit Ob-

schen Kaiserkults. Mit diesem wird bisweilen außerdem der nur einmal bezeugte Titel des *μειστής* (1 Tim 2,5) in Verbindung gebracht.²³ Deutet sich hier eine Distanz, ein Gegenprogramm zum Anspruch des römischen Kaisers an?²⁴

Ein Blick auf die kontextuelle Einbindung der Belege zeigt, dass eine polemische Note an keiner Stelle auch nur angedeutet ist. Vom *σωτήρ* und seiner *ἐπιφάνεια* ist nie so die Rede, dass sie als Konkurrenz zu Ansprüchen des Staates wahrgenommen werden könnte. Ein Akzent *gegen* eine solche konfliktive Zuordnung wird an den beiden Stellen gesetzt, an denen, wie bereits besprochen, das Verhältnis zur staatlichen Obrigkeit ausdrücklich zum Thema wird. Die geforderte Unterordnung unter die *ἀρχαί* in Tit 3,1 wird gerahmt von zwei Abschnitten, die mit möglichen Resonanzbegriffen des Kaiserkults angefüllt sind (2,11–14; 3,3–7).

In 2,11–14 wird die vorangegangene Gemeindepurifizierung begründet in der Erscheinung der rettenden Gnade Gottes (*ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος*) und in der Erwartung des Retters Jesus Christus (*προσδεχόμενοι τὴν ... ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ*

jekt: denen in der Finsternis leuchten; Apg 27,20: vom Leuchten der Sterne). Das Adjektiv *ἐπιφανής* in Apg 2,20 gehört zum Zitat aus Joël 3,1–5LXX und hat in Bezug auf den Tag JHWHs und in Parallele zum Attribut *μεγάλην* am ehesten den Sinn von „herrlich“ (vgl. z. B. G. Schneider, Die Apostelgeschichte [HThKNT V/1–2], Freiburg i. Br. 1980/82, I 270). „Als theologisches Leitwort begegnet es [= *ἐπιφάνεια*] ausschließlich in den Pastoralbriefen“ (T. Söding, Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: K. Scholtissek [Hrsg.], Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptiongeschichte des paulinischen Evangeliums [SBS 181], Stuttgart 2000, 149–192, 169).

²³ Pointiert M. Gill, *Jesus as Mediator. Politics and Polemic in 1 Timothy 2:1–7*, Frankfurt a. M. 2008; H. O. Maier, *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, London 2013, 161–163. An das hellenistische Judentum als Traditionshintergrund denken J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 121f.; L. Oberlinner, *Past I* (s. Anm. 12) 74. A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (NCBC), Grand Rapids 1982, 68f., sieht Ijob 9,32f.LXX als Bezugspunkt. K. Zamfir, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles* (NTOA/StUNT 103), Göttingen 2013, 149, leitet von Gal 3,19f. her.

²⁴ Vgl. etwa zum *σωτήρ*-Titel N. Brax, *Past* (s. Anm. 14) 232 (als Möglichkeit); A. T. Hanson, *Past* (s. Anm. 23) 123 (er sieht die Past hier auf einer Linie mit Offb); L. Oberlinner, *Past II* (s. Anm. 12) 41f. (allerdings nicht als Hauptmotiv). Unentschieden T. Söding, *Erscheinen* (s. Anm. 22) 173.

Χριστοῦ). In Tit 3,4–7 wird der Existenzwechsel, den die Glaubenden anders als die πάντες ἄνθρωποι vollzogen haben, ähnlich begründet: im Erscheinen der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, des Retters (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλάνθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ), der nicht nur diesen Titel trägt, sondern auch entsprechend handelt (ἔσωσεν), und zwar durch den Retter Jesus Christus (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν).

Wer einen solchen Zusammenhang schafft, legt keine Spur, die dazu anleiten könnte, im Bekenntnis zum Rettergott einen Gegensatz zu den Ansprüchen der ἀρχαί zu erkennen. Offensichtlich soll gerade darauf hingewirkt werden, beides als kompatibel zu werten. Auch nach der Gebetsparänese in 1 Tim 2,1f. wird eine antiimperiale Verwendung des σωτήρ-Prädikats nicht ersichtlich. Dies betrifft auch die Rede von Jesus als Mittler. Dass er als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen bezeichnet wird (2,5: εἷς μεσίτης), gründet in der Einzigkeit Gottes (εἷς θεός).²⁵ Es wird nicht ersichtlich, dass dadurch andere Ansprüche zurückgewiesen würden („einer ist Mittler, und niemand sonst“). Dasselbe gilt für den auf Gott angewendeten Königstitel. Wenn Gott umschrieben wird als „seliger und alleiniger Mächtiger, König der Könige und Herr der Herren“ (1 Tim 6,15), liegt darin keine Infragestellung irdischer Machthaber.²⁶

Näher als eine implizite Kritik am Kaiserkult liegt der umgekehrte Schluss: Was das Bekenntnis zum Rettergott bedeutet, wird mithilfe dieser bekannten Begriffe illustriert. Wenn der Kaiser als Retter bezeichnet wird, weil er mit seiner Macht für Ordnung im Chaos

²⁵ Vgl. T. Söding, Erscheinen (s. Anm. 22) 164.

²⁶ Vgl. K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 149: „Writers applied to God political titles not because they wished to defy the rule of earthly monarchs, but simply because they decried God(s) as the highest known authority [...] It is therefore possible that God is perceived as *the* saviour of all humans, just as officials are saviours of a city or the emperor is the saviour of the empire.“ Die Aufnahme politischer Titel wäre nur dann als Konkurrenz aufzufassen, wenn an irgendeiner Stelle die Ausübung irdischer Macht relativiert, kritisiert oder grundsätzlich in Frage gestellt würde. Dies ist aber in den Past nicht der Fall. M. Gill, Mediator (s. Anm. 23) 146, liest „polemic overtones“ in den Text. Er meint: Als zuverlässige Bürger ehrten die Christen den Kaiser, „but as subordinate to their God“ (ebd.). So richtig diese Präzisierung sachlich ist, so wenig wird als Anliegen der Past erkennbar, dass dies betont werden müsse. Es ist auch nicht möglich, aus dem Bezug auf die εὐσέβεια im Gebetskontext (1 Tim 2,1f.) abzuleiten, dass auf die Praktiken des Kaiserkults angespielt würde (so ebd. 150).

sorgt, Friede und Wohlergehen garantiert,²⁷ erhält die σωτήρ-Theologie und -Christologie eine entsprechende Färbung: Es werden aus der Umwelt vertraute Begriffe aufgenommen, um deren positive Konnotation zu nutzen.²⁸

Das Bild der „Pauluserzählung“

Das bislang gewonnene Bild bestätigt sich, wenn wir einen Umstand in den Blick nehmen, der für das spannungsfreie Verhältnis zur Obrigkeit ein Problem werden könnte: „Paulus“ geht im 2. Timotheusbrief auf sein Martyrium zu, und dies bedeutet sachlich einen Konflikt mit der römischen Macht. Tatsächlich wird aber genau dieser Umstand in den Past ausgeblendet. Wenn der Absender von seinem nahen Tod spricht, kommen staatliche Instanzen nicht zur Sprache. Und so erscheinen sie nicht als bedrohliche Größen, nicht als Verkörperung des Bösen, vor der der treue Zeuge Christi standhaft bleibt. Vielmehr liegt der Ton in 2 Tim 4,6–8 auf dem persönlichen Geschick des Paulus, das als Vollendung seines Lebensweges und -werkes erscheint. Die metaphorisch aufgeladene Sprache²⁹ übergeht diejenigen, die den Tod des Paulus herbeiführen.

Dies gilt selbst an der Stelle, an der die Situation des Prozesses wachgerufen wird (2 Tim 4,16–18). Es ist zwar die Rede von der ἀπολογία, konkreter wird der Text aber nicht. Wem gegenüber sich Paulus verteidigen musste, bleibt unausgesprochen. Zudem erscheint die Verteidigung als Möglichkeit zu kraftvoller Evangeliumsverkündigung. Dass Paulus auf seine Hinrichtung *durch Vertreter des*

²⁷ Vgl. zu dieser grundlegenden Charakteristik des Herrscherkults im Kleinasien des 1. Jahrhunderts n. Chr. S. *Witetschek*, Ephesische Enthüllungen 1. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse (BToSt 6), Leuven 2008, 104: „Der Kult war [...] die Reaktion auf das Erlebnis eines bisher unbekanntes Ausmaßes von Macht – die freilich als wohltätige, stabilisierende Macht erlebt wurde; ihre Wirkungen waren insbesondere der innere Friede seit dem Ende der Bürgerkriege und die damit verbundene weitgehende Sicherheit der Verkehrswege und die Möglichkeit zu ungehindertem wirtschaftlichem Wachstum.“

²⁸ Vgl. *H. O. Maier*, *Empire* (s. Anm. 23) 164: „Christ can be expected to bring virtue and concord wherever he is rightly worshiped and believers, rightly organized, conduct themselves according to the instructions laid out by Paul.“

²⁹ In 2 Tim 4,6f. begegnen: als Trankopfer ausgegossen werden (σπένδεσθαι), Aufbruch (ἀνάλυσις), den guten Kampf kämpfen (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι), den Lauf vollenden (τὸν δρόμον τελεῖν).

römischen Staates vorausblickt, bleibt in der Erzählung der Past konsequent ausgeblendet.³⁰

Aus den vorgetragenen Beobachtungen folgt nicht, dass das Verhältnis zur Umwelt in der Sicht der Past völlig problemlos wäre. Wie sich noch zeigen wird, ist die Unterscheidung zwischen dem Binnenraum der Gemeinde und denen, die „draußen“ sind, in den Briefen stark ausgeprägt. So dürfte die Aussage in 2 Tim 3,12 nicht nur verblasster apokalyptischer Topos, sondern auf die Situation der Adressaten bezogen sein: „Alle, die fromm leben wollen in Christus Jesus, werden verfolgt werden.“ Die Glaubenden stehen unter einem gewissen Druck von außen (s. auch Tit 2,8). Dies gilt es gerade für den Vergleich mit der Offb im Blick zu behalten.

2. Israel-Rezeption

2.1 Offenbarung des Johannes

Das theologische Denken des Johannes basiert auf jüdischen Überzeugungen. Zentrale Bilder und Motive in der Offb stammen aus der prophetischen bzw. apokalyptischen Tradition Israels, v. a. aus Ez, Sach, Joël, Dan. So greift z. B. die Beauftragungsvision in Offb 1,9–20 Dan 10 auf, die Thronsaalvision in Offb 4 Ez 1, die Tiervision in Offb 13 Dan 7; die himmlische Stadt in Offb 21f. erinnert an Ez 40–48.

Interessant ist, dass bei der Darstellung des ersten Tieres Motive aus der politisch-kritischen Tradition in Dan 7 aufgenommen werden.³¹ Die vier gewaltigen und gefährlichen Tiere aus Dan 7,3–8, die dort verschiedene, Israel unterdrückende Großreiche symbolisieren, werden in dem wilden Tier von Offb 13,1–7 vereint und zeigen so den Schriftkundigen Rom als unterdrückende, vernichtende Macht. –

³⁰ Vgl. auch J. A. Kelhoffer, *Persecution, Persuasion and Power. Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament* (WUNT 270), Tübingen 2010, 90, der allerdings die römische Obrigkeit als Akteur nicht bedenkt: „One thing that Second Timothy never specifies is who persecutes Paul, Timothy, and other believers – whether the persecutors are Jews, polytheists, or other Christians.“

³¹ Vgl. im Einzelnen A. Satake, *Offenbarung* (s. Anm. 10) 293 Anm. 434.

Aber auch das Lamm als Gegenbild dazu verdankt sich der Tradition und dem Gottesbild Israels: Es verweist auf den wehrlosen und leidenden Gerechten, der jedoch letztlich von Gott rehabilitiert wird.³² In der Spannung zwischen Verletzlichkeit und endzeitlicher Herrschaft repräsentiert das Lamm den Gott Israels.

Der Abgrenzung dient die judenchristliche Tradition der sogenannten Jakobus-Klauseln, die wir aus Apg 15,20.29 kennen. Diese formulieren Mindestanforderungen für die Heidenmission im Bereich der Speise- und Eheregeln, damit Juden- und Heidenchristen zusammenleben können. Im Hintergrund stehen Regelungen aus Lev 17f. (später als noachitische Gebote bezeichnet), die für Heiden gelten, die im Land Israel leben wollen, damit sie die Heiligkeit des Landes nicht verletzen. In Apg 15,28f. spricht der Herrenbruder Jakobus: „... euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese Notwendigkeiten: sich zu enthalten von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht“. Darauf scheint Offb 2,24f. anzuspieren, wenn der diktierende Christus im Kontext von Unzucht und dem Essen von Götzenopferfleisch (2,14.20) vom Festhalten an der „Last“ (βάρος), die die Gemeinden bereits haben, spricht.³³ „Last“ meint diese der Tora entsprechenden Mindestanforderungen, an die sich die Heidenchristen halten sollen, um so mit den Judenchristen zusammenleben zu können, ohne die jüdische Identität preiszugeben. Genau dies demonstriert Abgrenzung gegenüber der paganen Welt!

Diese Abgrenzung wird indirekt in der tiefen Verwurzelung der Offb in der Tradition Israels sichtbar. Die gesamte Perspektive der Offb ist judenchristlich geprägt. Exemplarisch dafür steht die Zahl 144 000 für diejenigen, die zu Gott bzw. dem Lamm gehören. Mit dem Öffnen des sechsten Siegels beginnt in 6,12–17 der Tag des Zornes Gottes und des Lammes, wobei die ganze hellenistisch-römische Welt aufgezählt wird, die sich in Todesangst vor den kosmischen Erschütterungen verbirgt: „die Könige der Erde und die Großen und die Heerführer und die Reichen und die Mächtigen und jeder Sklave und Freie“ (6,15). Die sich anschließende Szene in 7,1–8 gebietet der Vernichtung zunächst Einhalt und gibt die „Zahl“ der „Sklaven

³² Dazu S. Schreiber, Lamm-Perspektive (s. Anm. 11) 297–302.

³³ Vgl. U. B. Müller, Der apokalyptische Prophet Johannes als Judenchrist. Judenchristliche Traditionen in der Johannesoffenbarung, in: ZNW 104 (2013) 98–117, 100–102.

Gottes“, die zum Schutz und als Voraussetzung zum Durchhalten („bestehen“; 6,17) versiegelt werden, mit 144 000 an (7,3f.). Im Kontrast zur in 6,15 genannten Personengruppe werden die 144 000 als das endzeitlich gesammelte, restituierte Israel identifiziert: Darauf deutet die Zahl 144 000 als Quadratzahl von zwölf, multipliziert mit 1 000 (also einer sehr großen Menge), die an die wiedervereinte Gesamtheit der (aktuell zerstreuten) zwölf Stämme erinnert.³⁴ Diese Gesamtheit setzt sich gleichmäßig aus je 12 000 Menschen aus jedem der zwölf Stämme Israels zusammen, die in 7,5–8 der Reihe nach explizit aufgezählt werden.³⁵ Das restituierte, endzeitliche Israel wird von Gott vor den endzeitlichen Plagen bewahrt, ohne dass die Zugehörigkeit dazu hier exakt bestimmt würde.³⁶

Ob auch Heidenchristen dazu gehören können, wird hier nicht eigens thematisiert, wohl weil Johannes diese aus seiner judenchristlichen Perspektive in den Kategorien der Proselyten bzw. Gottesfürchtigen wahrgenommen haben dürfte.

Doch sogleich wird in der Thronvision von 7,9–17 die Gruppe ausgeweitet – sie ist nun „nicht zu zählen“ – auf eine große Menge „aus allen Heidenvölkern und Stämmen und Völkern und Sprachen“ (7,9). Diese befindet sich in der Vision am himmlischen Thron Gottes und in unmittelbarer Nähe des Lammes. Sie kommt

³⁴ Zu dieser frühjüdischen Erwartung vgl. Mi 2,12; Sir 48,10; Tob 13,13; PsSal 11,2–7; 17,26; 4 Esr 13,39f.46–50.

³⁵ Den alleinigen Bezug von 7,1–8 auf Israel betont *K. Müller*, *Einhundertvierundvierzigtausend* (s. Anm. 11) 139–142. Die Forschung identifiziert die Personengruppen von 7,1–8, 7,9–17 und 14,1–5 jedoch zumeist; z. B. *J. Doehhorn*, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268), Tübingen 2010, 153f.158f.; *K. Huber*, *Perspektiven auf das Gottesvolk in Offb 12–14*, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 165–185, 177f.

³⁶ Es handelt sich offenkundig nicht einfach um alle Juden, denn auch für diese gilt das Kriterium strikter Abgrenzung von der römischen Kultur. Wo sich Mitglieder der jüdischen Synagogen in diese Kultur integrieren (und dabei vielleicht sogar Jesus-Anhänger vor den Behörden der Stadt verleumden), kann die Offb in innerjüdischer Polemik von der „Synagoge des Satans“ sprechen (2,9; 3,9). Vgl. *M. Stowasser*, *Synagoge des Satans. Innerjüdische Bruchlinien in der Offenbarung des Johannes*, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 137–164.

aus großer Bedrängnis, erfährt aber die heilvolle Gemeinschaft Gottes und des Lammes (7,14–17). Hier sind alle Anhänger des Lammes vereint.

In 14,1–5 steht das Lamm auf dem Berg Zion zusammen mit 144 000 Menschen, die für Gott und das Lamm „gekauft“ sind (14,3,4; vgl. 5,9) und sich klar von ihrer kulturellen Umwelt abgrenzten. Die Zahl 144 000 bringt einerseits die Verwurzelung der Anhänger des Lammes in Israel, andererseits deren Anspruch auf die rechte Auslegung der Tradition Israels unüberhörbar zum Ausdruck. Die Tradition Israels ist für die Offb nur dann richtig erfasst, wenn allein Gott Verehrung erfährt, nicht der römische Kaiser; und Gott herrscht durch das Lamm als seinen endzeitlichen Repräsentanten, nicht durch den Kaiser.³⁷

Offenbar denkt Johannes nicht in dem heute geläufigen Gegensatz von „Judentum“ und „Christentum“, sondern versteht die Jesus-Gemeinden auf dem Boden und im Rahmen des Judentums seiner Zeit, dort freilich als unterscheidbare Endzeit-Gruppe, die einer besonderen Erwählung durch Gott und das Lamm teilhaftig wurde. Daher sollte man vorsichtig sein im Umgang mit Beschreibungskategorien für die Gemeinden wie „neues Israel“ oder „wahres Israel“, die eine heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch die Gemeinden implizieren.³⁸

Auch die eschatologische Zukunft trägt die Maße und die Form Israels. Das neue Jerusalem in Offb 21 besitzt zwölf Tore, auf denen die Namen der zwölf Stämme Israels geschrieben sind (21,12); die zwölf Grundsteine tragen die Namen der „zwölf Apostel des Lammes“ (21,14); in den je 12 000 Stadien Seitenlänge des perfekten Kubus ebenso wie in den 144 Ellen Höhe der Umfassungsmauer bildet die Zahl Zwölf (für Israel) die Basis (21,16.17); und zwölf Edelsteine fungieren als Grundsteine (21,19f.) und erinnern an den Brustschild des Hohepriesters, wie ihn Ex 28,17–21; 39,10–14 beschreibt, wobei dort die Namen der zwölf Stämme eingraviert sind. Das neue Jeru-

³⁷ Dass Gott seine Herrschaft durch Rom ausübt, konnte Josephus behaupten (Bell V 367; vgl. VI 110). Vgl. M. Stowasser, Synagoge (s. Anm. 36) 163.

³⁸ Für viele nenne ich nur U. B. Müller, Prophet Johannes (s. Anm. 33) 102f.111; ich kann nicht erkennen, dass Johannes „im vorfindlichen Jerusalem bzw. Judentum nur mehr eine unheilvolle Macht sehen kann, das wie Rom satanische Züge annimmt“ (109), und dass er „für sein Ursprungsvolk keine Hoffnung sieht, es sei denn, sie würden zum Glauben kommen an Jesus Christus“ (111).

salem trägt die Züge des endzeitlich restituierten Zwölfstämmevolkes Israel.³⁹ Freilich: Auch Menschen aus den Heidenvölkern, die sich dem Lamm angeschlossen haben, sind in die Heilsgemeinschaft Gottes integriert (7,9–17; 21,7f.24.27; 22,2–4).

2.2 Pastoralbriefe

Die Betonung der Erwählung Israels kann das Moment der Abgrenzung von der Völkerwelt enthalten, die Apokalyptik stellt Traditionen bereit, die diese Abgrenzung Fremdmächten gegenüber profiliert – die Past sind davon auffallend unberührt. Das Thema der Israelrezeption kann nur unter dem Stichwort „Israelvergessenheit“ besprochen werden.⁴⁰ Diese Fehlannonce hat mehrere Dimensionen.

(1) Von ihr betroffen ist die *Person des Paulus*. Seine Vergangenheit wird ohne jeden Bezug auf seine Herkunft aus Israel oder sein Eifern für die Tora wachgerufen. Dies gilt für die Stilisierung als erster der geretteten Sünder (1 Tim 1,12–17) wie auch für den entgegengesetzten Rückblick in 2 Tim 1,3, nach dem Paulus von den Vorfahren her Gott mit reinem Gewissen gedient habe. Auch wenn man annimmt, dass der Verfasser bei dieser Betonung des Traditionsgedankens die jüdische Herkunft des Paulus im Blick hat,⁴¹ so bleibt sie doch ausgeblendet. Und im Kontext wird mit Bezug auf Timotheus das Ideal einer Glaubensweitergabe im Rahmen christlicher Tradition wachgerufen (2 Tim 1,5).⁴² Sollte sich der Verfasser über das Problem, dass er den gegenwärtigen Dienst des Paulus in der Christusverkündigung am Beginn des 2 Tim mit dessen jüdischen Vorfahren verbindet, „gar keine Rechenschaft gegeben ha-

³⁹ Vgl. K. Wengst, „Wie lange noch?“. Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 224–226. In Bezug auf Offb 7,4.9 versteht Wengst Gemeinde „als Integration der Völker in das Gottesvolk Israel“ (ebd. 240).

⁴⁰ Was Norbert Brox zum 1. Petrusbrief festgestellt hat, gilt genauso für die Past: „Das Thema Israel ist in die ‚Verlustliste‘ paulinischer Erbstücke [...] einzutragen“ (N. Brox, „Sara zum Beispiel ...“. Israel im 1. Petrusbrief, in: Kontinuität und Einheit [FS F. Mußner], Freiburg i. Br. 1981, 484–493, 493).

⁴¹ Vgl. N. Brox, Past (s. Anm. 14) 225; A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2003, 89.

⁴² Vgl. L. Oberlinner, Past II (s. Anm. 12) 16.

ben“⁴³ wäre auch dies ein bemerkenswertes Zeugnis der Israelvergessenheit. Versteht man die Kennzeichnung des apostolischen Auftrags in 1 Tim 2,7 als Relecture von Röm 9,1,⁴⁴ worauf die Beteuerungsformel ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι deutet, so fällt auf: Vom Zusammenhang der Israelproblematik, die Paulus im Römerbrief umtreibt, ist nichts mehr geblieben. Paulus ist nun eingesetzt als Verkünder, Apostel und Lehrer der Völker – und dafür, nicht für die bleibende innere Bindung an Israel wird die Beteuerungsformel verwendet.

(2) Nicht nur biographisch, auch theologisch wird Israel übergangen. Dies zeigt sich im Gebrauch des Stichworts der „Verheißung“. Es wird dem Stichwort der ζωή verbunden, die noch einmal näher bestimmt werden kann als „jetziges und künftiges Leben“ (1 Tim 4,8), als „Leben in Christus Jesus“ (2 Tim 1,1) oder als „ewiges Leben“ (Tit 1,2 [ἐπαγγέλλομαι⁴⁵]). Dass die Verheißung Gottes an Israel gebunden ist (z. B. Röm 9,4), bleibt selbst da ausgeblendet, wo der Vergangenheitsaspekt wenigstens auf der Textoberfläche erscheint: Gottes Verheißung πρὸ χρόνων αἰώνων (Tit 1,2). Diese Zeitbestimmung drückt die Überzeugung aus, „daß das von Gott zugesagte Leben von Anfang an keine zeitlich eingrenzbare und damit etwa nur bedingte Gültigkeit hat.“⁴⁶ Zugleich ist damit die an Israel ergangene Verheißung übersprungen.

(3) In Verwendung und Verständnis der Schrift zeigt sich: Dass die ἐπὶ γράμματα (2 Tim 3,16) ursprünglich Offenbarung an Israel sind, schlägt in den Past nicht durch. Die Schrift wird wahrgenommen als Teil der kirchlichen Tradition. Es findet sich keine Überlegung, wie die heiligen Schriften im Rahmen urkirchlicher Glaubensüberlieferung zu verstehen sind: ob als Urkunde der Verheißung, als Handbuch propädeutischer Vorbereitung der Glaubenden oder als Dokument mahnender Ereignisse aus der Geschichte.

⁴³ A. Weiser, 2 Tim (s. Anm. 41) 89.

⁴⁴ Vgl. M. Theobald, Israel- und Jerusalem-Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief, in: T. Nicklas/A. Merkt/J. Verheyden (Hrsg.), Ancient Perspectives on Paul (NTOA/StUNT 102), Göttingen 2013, 317–412, 356f.

⁴⁵ Die beiden Belege für das Verb in 1 Tim 2,10; 6,21 sind nicht einschlägig.

⁴⁶ L. Oberlinner, Past III (s. Anm. 12) 8.

Die Schrift wird einfach als Eigentum der Kirche gesehen, sie hatte nie einen anderen Adressaten.⁴⁷

(4) Negativ spiegelt sich das Vergessen Israels darin, dass die Gegner auch durch jüdische Merkmale abqualifiziert werden.⁴⁸ Dass sie sich an *jüdische* Mythen halten (Tit 1,14), scheint als abschreckende Duftmarke eingesetzt, zumal die Fortsetzung abwertend ἐντολαὶ ἀνθρώπων nennt und kultische Reinheitsvorstellungen ablehnt („den Reinen ist alles rein“).⁴⁹ Der νόμος kommt nur in negativem Kontext vor und markiert entsprechend diejenigen, die mit ihm zu tun haben. Das Gesetz ist zwar gut (1 Tim 1,8), wendet sich aber nicht an die Gerechten; ihm liegt vielmehr an der Bändigung der Frevler (1,9f.). Die Gegner, die Gesetzeslehrer sein wollen (1,7), widmen sich einem Gegenstand, der nur bedingt gut ist und mit der „gesunden Lehre“ nichts zu tun hat (1,10fin). Und da sie zuvor als unverständlich bezeichnet wurden, ist auch nahegelegt, dass sie das Gesetz nicht dem Gesetz entsprechend anwenden – die Bedingung dafür, dass das Gesetz gut ist (1,8). Bestätigt wird dies in Tit 3,9, wo das Gesetz mit Streitigkeiten verbunden ist (μάχαι νομικαί). Während Josephus das Gesetz mit dem Gedanken der Einheit und Harmonie in Verbindung bringt,⁵⁰ bewirkt es den Past zufolge nur Zwietracht.

Somit ergibt sich: Die *Herkunft* der Gemeinde von Israel bestimmt die Position der Past in keiner Weise. Das Widerständige, das mit einer Erinnerung an diese Herkunft verbunden sein und einer Einrichtung in der Welt entgegenwirken kann, bleibt ohne Wirkung.

⁴⁷ Da ich diese Position andernorts begründet habe, soll hier die kurze Zusammenfassung genügen, vgl. G. Häfner, „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i. Br. 2000, v. a. ebd. 255–273.

⁴⁸ Vgl. dazu im Blick auf den Titusbrief W. Stegemann, Antisemitische und rassistische Vorurteile in Titus 1,10–16, in: KuI 11 (1996) 46–61; C. Gerber, Antijudaismus (s. Anm. 15) 346–355; auch H.-U. Weidemann, Heide (s. Anm. 19) 48.

⁴⁹ Vgl. C. Gerber, Antijudaismus (s. Anm. 15) 349.

⁵⁰ Vgl. ebd. 353, mit Verweis auf Ap II 173–175.

3. Amt bzw. Prophetie

3.1 Offenbarung des Johannes

Aufschlussreich ist die Rolle, die sich der Verfasser der Offb selbst zuschreibt.⁵¹ Er ordnet sein Schreiben in den Bereich der Prophetie ein (προφητεία; 1,3; 19,10; 22,7.10.18f.), schildert am Anfang des Buches seine Berufungsvision (1,9–20) und reflektiert in 10,8–11 den Vorgang des Offenbarungsempfangs. Wahrscheinlich war er ein führendes Mitglied eines urchristlichen Prophetenkreises (22,6.9). Als Prophet besitzt er Autorität bei den angeschriebenen Gemeinden, die er wohl persönlich kannte, vielleicht aus einer Tätigkeit als Wanderprophet. Mit seinem als Rundbrief konzipierten Schreiben setzt er die Kommunikation fort.

Diese Autorität ist aber keine Amtsautorität und bedeutet für Johannes auch keine Überordnung über die Gemeinden. Im Gegenteil: In 1,9 bezeichnet er sich gegenüber den Adressaten als „euer Bruder und Mitteilhaber an Bedrängnis und Königsherrschaft und Ausharren in Jesus“. Er steht auf der gleichen sozialen und theologischen Ebene wie seine Geschwister und beansprucht weder einen Titel noch ein gemeindliches Amt – obwohl es sicher am Ende des 1. Jahrhunderts in Kleinasien bereits Gemeindeämter gab (vgl. Phil 1,1, die Past oder Apg 20,17). Ebenso wie alle anderen Geschwister versteht er sich als „Sklave“ Jesu Christi (δοῦλος; 1,1). Offenbar misst er den Amtsträgern für das Anliegen der Offb keine Bedeutung zu. Die einzige echte Autorität ist Christus, das kirchliche Amt besitzt keinerlei Funktion.

Als Prophet verkörpert Johannes – dem traditionell oppositionellen Charakter der Prophetie in Israel entsprechend – eine kritische Perspektive auf die vorgeblichen Segnungen der Kultur Roms, die er als feindlich und gefährlich durchschaut (bzw. zu durchschauen

⁵¹ Zu Person und Rolle des Verfassers vgl. S. Schreiber, *Offenbarung* (s. Anm. 1) 573–575. Zur Aufnahme prophetischer Sprachformen in der Offb U. B. Müller, *Frühchristliche Prophetie und die Johannesoffenbarung*, in: NT 56 (2014) 174–195; ferner B. Kowalski, *Prophetie und die Offenbarung des Johannes? Offb 22,6–21 als Testfall*, in: J. Verheyden/K. Zamfir/T. Nicklas (Hrsg.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT II/286), Tübingen 2010, 253–293, die freilich den prophetischen Charakter des Buches zu stark gegen die apokalyptische Denkwelt ausspielt.

meint). Er selbst stellt sich in scharfe Distanz dazu, die sich in der räumlichen Entfernung zeigt: „Wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu“ befindet sich Johannes auf der wenig bevölkerten Insel Patmos (Offb 1,9) und distanziert sich so deutlich von den kleinasiatischen Städten der sieben Gemeinden, in denen die lebendige hellenistisch-römische Kultur dominiert. Sein Schreiben erscheint als kritisch-prophetischer Einspruch gegen innergemeindliche Entwicklungen, die eine Anpassung an die römische Kultur beinhalten.

Eine ausführliche Selbstreflexion des Propheten Johannes findet sich – so meine These – in dem schwierigen und umstrittenen Abschnitt 10,1–11,19. Der Abschnitt besteht aus drei Bildern.

Das erste Bild (10,1–11) ist um eine „kleine Buchrolle“ (βιβλαρίδιον) zentriert, die aufgerollt, also lesbar ist. Die Schilderung greift Motive aus Ez 2,8–3,4 auf, wo der Offenbarungsempfang des Propheten Ezechiel beschrieben wird.⁵² In Offb 10,3 ergehen himmlische Offenbarungen, so mächtig, wie ein Löwe brüllt, und sieben Donner tönen; der Donner ist als typisches Epiphaniemotiv bekannt. Aber was die sieben Donner mitteilen, darf der Seher nicht aufschreiben (10,4). Die Offenbarungen besitzen eine ganz besondere Bedeutung: Der ewige Gott, der Herr ist über den Himmel, die Erde und das Meer, kündigt darin das Ende der Zeit und die göttliche Vollendung an (10,5–7). Als Adressaten dieses „Geheimnisses“ werden ausdrücklich Gottes „Diener, die Propheten“, genannt (10,7). Dazu dürfte sich auch Johannes rechnen. Das Gewicht liegt entsprechend auf der folgenden Szene des Offenbarungsempfangs, deren wesentliche Elemente wiederholt werden: im Auftrag und in der Schilderung der Ausführung. Der Prophet nimmt die kleine Buchrolle entgegen – und auftragsgemäß isst er sie, d. h. er verleibt sie sich ein, macht sich die offenbarte Botschaft zu eigen (10,8–10). Der Prophet bleibt von

⁵² Z. B. das Essen der Buchrolle (in Ez 2,9; 3,1.2.3 freilich als κεφαλὴς [βιβλίου] bezeichnet), das Aufrollen (2,10), das Motiv des süßen Honigs. Bei Ez richtet sich die Botschaft aber allein an Israel. – Zur Auslegung von Offb 10,1–11 vgl. zuletzt H.-G. Gradl, *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg i. Br. 2014, 288–343. Dass sich Johannes als „Ziel- und Endpunkt“ „einer langen prophetischen Traditionskette“ verstanden habe (ebd. 332), geht m. E. aus dem Text nicht hervor; und dass das Buch sein Quellenstudium symbolisieren soll (ebd. 328.334), wird durch die Unmittelbarkeit prophetischer Berufung unwahrscheinlich.

der Botschaft nicht unberührt, sondern ist in seiner ganzen Existenz in sie involviert. Und sie zeigt Wirkung in ihm: Die Buchrolle „war in meinem Mund süß wie Honig, und als ich sie gegessen hatte, wurde mein Magen bitter“ (10,10; vgl. Jer 15,16f.LXX).

Die Botschaft liegt ihm schwer im Magen. Das verwundert nicht angesichts der Dimensionen seines Auftrags: Er muss „prophetisch reden über/gegen Völker und Heidenvölker und Sprachen und viele Könige“ (Offb 10,11). Die politische Reichweite der Botschaft ist schwindelerregend!

Das zweite, kurze Bild (11,1f.) beschreibt einen konkreten Auftrag an den Propheten: Er muss den Tempel vermessen. In der Auslegung ist unklar, ob der reale Tempel in Jerusalem,⁵³ der himmlische Tempel Gottes⁵⁴ oder im übertragenen Sinne ein geistlicher Tempel (die Gemeinde) gemeint ist,⁵⁵ ob auf ein konkretes Ereignis Bezug genommen wird und worin die Intention des Messens besteht: Dient es der Angabe gewaltiger Größe (hier fehlen aber Zahlenangaben), der Bewahrung des Vermessenen oder der Wieder- bzw. Neuerrichtung?⁵⁶ Texte aus der Prophetenliteratur, v. a. Ez 40,3–43,17 und Sach 2,5f. (vgl. 2 Sam 8,2), klingen an, besonders aber ist man an die Vermessung der neuen Stadt Jerusalem durch einen Engel in

⁵³ Z. B. B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52), Stuttgart 2004, 293.357; M. Jauhainen, *The Meaning of the Sanctuary Reconsidered* (Rev 11,1–2), in: *Bib.* 83 (2002) 507–526; H.-M. Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahr 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (TANZ 24), Tübingen/Basel 1998, 120.

⁵⁴ M. Bachmann, *Der „Tempel Gottes“ von Offb 11,1: (zeitgeschichtlich zu verstehen und) als irdisch zu begreifen? Synchroner und diachroner Gegenargumente*, in: *BZ* 56 (2012) 274–278; N. Perrin, *Jesus the Temple*, London 2010, 51f.; F. Tóth, *Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung* (ABG 22), Leipzig 2006, 428f.; M. Karrer, *Eine Zeit des Lichts für Israel und die Völker. Das vom Himmel herabsteigende Jerusalem der Johannesapokalypse*, in: *JBTh* 28 (2013) 159–181, 160f. (ebd. 161f. zur textkritischen Situation in Offb 11,2).

⁵⁵ Dazu tendieren etliche Forscher, wie J. Dochhorn, *Prophetie* (s. Anm. 35) 148, festhält; vgl. U. B. Müller, *Prophet Johannes* (s. Anm. 33) 107f.; G. D. Fee, *Revelation* (New Covenant Commentary Series 18), Eugene 2011, 148f.

⁵⁶ Zur Forschung vgl. D. E. Aune, *Revelation 6–16* (WBC 52B), Nashville 1998, 593–598; T. Witulski, *Apk 11 und der Bar Kokhba-Aufstand. Eine zeitgeschichtliche Interpretation* (WUNT II/337), Tübingen 2012, 2–7.

Offb 21,15–17 erinnert. Dort aber sind die ungeheure Größe und die perfekte Ebenmäßigkeit der Anlage im Blick (siehe 6.).

In Offb 11,1f. scheint mir der Akt des Ausmessens als Ausdruck des göttlichen Besitzes und damit der Zugehörigkeit, der Nähe gebraucht: Was hier vermessen wird, ist „der Tempel Gottes und der Brandopferaltar und diejenigen, die in ihm (Gott) verehren (wörtlich: die Proskynese vollziehen)“ (11,1). Der Tempel und die Verehrer gehören Gott, sind in seinem Besitz, und es geschieht mit ihnen nichts, was Gott nicht will. Eine Neuerrichtung des Tempels ist nicht im Blick,⁵⁷ denn im neuen Jerusalem wird es gerade *keinen* Tempel mehr geben – Gott selbst und das Lamm sind direkt in der Stadt anwesend (21,22). Seinen Verehrern ist Gott auch nach der faktischen Zerstörung des Tempels nahe; dadurch erklärt sich auch das an sich kuriose Vermessen von Personen, der Verehrer. Dass der Jerusalemer Tempel (oder sein visionäres Abbild) gemeint ist, zeigt eindeutig die Beschreibung des äußeren Tempelhofes, der „den Heidenvölkern gegeben wurde“ (11,2). Dies referiert auf den sogenannten Vorhof der Heiden, der flächenmäßig den größten Raum im Tempelareal einnahm und auch von Nichtjuden betreten werden durfte.

Entscheidend ist die Fortsetzung des Messens. Den äußeren Tempelhof darf der Seher nicht vermessen, ja viel schärfer noch: Er muss ihn „wegwerfen nach draußen“ (11,2). Gott verwirft den Vorhof der Heiden! Die Begründung spricht für sich: „Denn er wurde den Heidenvölkern gegeben, und die heilige Stadt werden sie zertreten 42 Monate“. M. E. ist hier deutlich auf den jüdisch-römischen Krieg angespielt, der ungefähr dreieinhalb Jahre währte (66–70 n. Chr.) und mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels endete.⁵⁸ Das Ereignis ist signifikant für die Einschätzung des Sehers. Die Heidenvölker – konkret ist an die Römer zu denken – stellen eine vernichtende Gefahr für die Identität Israels und damit auch der ers-

⁵⁷ Gegen *T. Witulski*, Apk 11 (s. Anm. 56) 28–38.

⁵⁸ Vgl. auch *M. den Dulk*, *Measuring the Temple of God. Revelation 11.1–2 and the Destruction of Jerusalem*, in: *NTS* 54 (2008) 436–449, der freilich das Messen mit Gericht und Vernichtung korreliert. Anders deutet *T. Witulski*, Apk 11 (s. Anm. 56) 305–307, zusammenfassend das Ereignis hinter 11,2 auf den Bar Kochba-Aufstand 132–135 n. Chr. Doch ist zu dieser Zeit der Tempel längst zerstört und die Vermessung kaum mehr relevant.

ten Christen dar. Sie drohen Israel zu zerstören, wie in der Geschichte bereits überdeutlich erfahrbar wurde.

Das kurze Bild öffnet eine scharfe Front. Gott steht klar auf Seiten Israels und er verwirft die Römer, die Israel feindlich gegenüberstehen. Einmal mehr demonstriert Johannes die zerstörerische Macht Roms, nicht nur seines Militärs, sondern auch seiner Kultur. Er diagnostiziert einen grundsätzlichen und unversöhnlichen Konflikt, der spätestens mit der Tempelzerstörung 70 n. Chr. unübersehbar wurde. Die römische Kultur ist mit der jüdischen unvereinbar und wird daher von Gott verworfen.

Im dritten Bild (11,3–19) charakterisiert Johannes seine eigene Rolle als Prophet in diesem Konflikt. Der Text erzählt von „zwei Zeugen“ (δύο μάρτυρες), die „prophetisch reden“ (11,3) und mit Macht auftreten können, nach Vollendung ihres Zeugnisses aber von „dem wilden Tier, das aus der Unterwelt hinaufsteigt“, getötet werden (11,7). Nach dreieinhalb Tagen kommt von Gott neuer Lebensgeist in sie, und sie steigen in den Himmel hinauf (11,11f.).

Über die Identität dieser beiden Zeugen wurde viel gerätselt:⁵⁹ Im Hintergrund sah man die alttestamentlichen Gestalten Elija, Henoch, Jeremia und Mose. Symbolische Interpretationen dachten an die prophetische Botschaft des Alten Testaments und das apostolische Zeugnis des Neuen Testaments oder an Symbole für die Kirche⁶⁰ oder, konkreter, an Chiffren für die sieben Gemeinden der Sendschreiben.⁶¹ Erkannte man in den zwei Zeugen individuelle Gestalten, konnte man zukünftige (also noch unbekannte) Endzeitpropheten angedeutet finden, oder man versuchte Identifizierungen mit historischen Gestalten: mit den Zebedaiden Jakobus und Johannes, mit Stephanus und Jakobus, mit Petrus und Paulus, mit dem Zebedaiden Jakobus und dem Herrenbruder Jakobus, mit den beiden jüdischen Hohepriestern Ananos und Jesus am Ende des jüdisch-rö-

⁵⁹ Vgl. die Überblicke bei D. E. Aune, *Revelation* (s. Anm. 56) 599–603; T. Witułski, *Apk 11* (s. Anm. 56) 7–17.

⁶⁰ Aktuell H. Lichtenberger, *Die Apokalypse* (ThKNT 23), Stuttgart 2014, 170: „die Kirche in der Verfolgung“; ebd. 172: „Typos der Märtyrerin und des Märtyrers“; vgl. U. B. Müller, *Prophet Johannes* (s. Anm. 33) 109; G. D. Fee, *Revelation* (s. Anm. 55) 150–154.

⁶¹ So U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg ²1995, 210. Er entwirft freilich eine prophetische Deutung in U. B. Müller, *Prophetie* (s. Anm. 51) 193–195.

mischen Kriegen, mit Jesus von Nazaret und Johannes dem Täufer; und jüngst mit Bar Kochba und dem Priester Eleazar (in Verbindung mit der Datierung der Offb zur Zeit des Bar Kochba-Aufstands 132–135 n. Chr.).⁶²

Bereits zu Beginn gibt der Text Rezeptionssignale, die auf eine prophetische Deutung verweisen. Ausdrücklich heißt es in 11,3, die zwei Zeugen „reden prophetisch“. Dass dabei an Propheten des Christus gedacht ist, signalisiert der Begriff „Zeugen“, denn das Begriffsfeld „Zeuge/Zeugnis/Zeugnis geben“ (μαρτυρῶς/μαρτυρία/μαρτυρεῖν) ist in der Offb eindeutig auf das *christliche* Zeugnis bezogen.⁶³ Offb 19,10 gibt eine klare Bestimmung: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie.“ In 11,10 werden die beiden Zeugen explizit „Propheten“ genannt. Ihr Auftreten zielt auf Selbstkritik und Umkehr der Menschen, denn sie tragen symbolisch ein sackförmiges Gewand (σάκκος) als Zeichen von Trauer und Buße.⁶⁴

Sie werden als „die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen“, bezeichnet (11,4). Die Anspielung auf Sach 4,2f.11.14LXX ist deutlich, doch stehen dort die zwei Ölbäume zur Rechten und zur Linken eines großen Leuchters. Wenn in Offb 11,4 beide sowohl durch die Metapher des Ölbaums als auch des Leuchters bezeichnet sind, tritt die Nähe beider zu Gott und ihre prophetische Beauftragung und Bevollmächtigung in den Vordergrund.⁶⁵

Der folgende Text erscheint als Collage aus prophetischen und christlichen Motiven. Zunächst sind Anspielungen auf die beiden großen Propheten Elija und Mose zu hören, die ja bereits in der urchristlichen Tradition als „Paar“ verankert sind; man denke an die

⁶² T. Witulski, Apk 11 (s. Anm. 56), zusammenfassend 307f.

⁶³ In Offb 1,5; 3,14 ist Christus selbst der „treue Zeuge“, in 2,13 Antipas, der als „treuer Zeuge“ getötet wurde; 17,6 spricht vom „Blut der Zeugen Jesu“. 1,2,9; 12,17; 19,10; 20,4 nennen das „Zeugnis Jesu (Christi)“, 6,9; 12,11 das Zeugnis bis zum Tod. Nach 1,2 bezeugt Johannes das Wort Gottes und das Zeugnis von Jesus Christus, nach 22,16.18.20 bezeugt Jesus selbst die Prophetie des Offb-Buches.

⁶⁴ So auch in Gen 37,34; Jos., Bell II 237; JosAs 10,14; 13,2.4; 14,12.14; Plut., Mor 239C.

⁶⁵ Zur prophetischen Interpretation vgl. H. Lichtenberger, Offenbarung (s. Anm. 60) 170: „Das Bild des Ölbaums bezeichnet seine Beauftragung und Sendung, während das des Leuchters für die Geistbegabung steht“. Anders deuten die Qumran-Schriften 1QS IX 11; CD XII 23f.; XIV 19; XIX 10f.; XX 1; Sach 4,3.14 messianisch als Gesalbte Aarons und Israels.

Verklärungsszene in Mk 9,4f.⁶⁶ Mose und Elija konnten tödliches Feuer vom Himmel fallen lassen (Num 16,35; 2 Kön 1,10–14; Sir 48,1.3) – und die beiden Zeugen stoßen Feuer aus ihrem Mund hervor, um Schaden von sich abzuwenden (Offb 11,5). Wie Elija haben sie die Macht, den Regen zurückzuhalten,⁶⁷ wie Mose können sie Wasser verderben und in Blut verwandeln und die Erde mit allen Plagen schlagen.⁶⁸ Nach ihrer Ermordung und ihrer Erweckung steigen sie in den Himmel hinauf (11,12) – eine Himmelfahrt wird auch von Elija und Mose berichtet.⁶⁹

Dazu treten spezifisch christliche Motive. Die Propheten werden trotz ihrer Vollmacht von „dem wilden Tier, das aus der Unterwelt heraufsteigt“, überwunden und getötet. Denkt man dabei bereits an das wilde Tier von 13,1 und 17,8, so verbirgt sich dahinter die höchste politische Macht Roms, die gegen die Propheten vorgeht und sie schließlich umbringt (11,7). Dass ihre Leichname öffentlich in Jerusalem ausliegen, von Menschen aus allen Völkern der Erde⁷⁰ gesehen werden und große Freude bei ihnen auslösen, lässt die Schärfe der Auseinandersetzung zwischen der römischen Kultur und der prophetischen Kritik daran sichtbar werden (11,8–10). Die Hörer/innen werden dabei an die Zeit vor 70 n. Chr. gedacht haben,

⁶⁶ Die Rezeption wird erleichtert durch die frühjüdische Tradition vom unmittelbar vor Gottes Gericht wiederkehrenden Elija (Mal 3,1.23; Sir 48,10) und vom eschatologischen Propheten wie Mose nach Dtn 18,15.18 (vgl. 1QS IX 11; 4Q175 5–8; TestLev 8,15). Im 1. Jahrhundert traten jüdische „Propheten“ auf, die Widerstandsbewegungen gegen die römische Besatzung anführten (Jos., Ant XVIII 85–87; XX 97–99.167–172; Bell II 258–263; VII 437–442). Vgl. S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin 2000, 514–534.

⁶⁷ Offb 11,6 – 1 Kön 17,1–18,46; aufgenommen in Sir 48,3; Lk 4,25; Jak 5,17.

⁶⁸ Offb 11,6 – Ex 7,17.20f. innerhalb von 7,14–12,36.

⁶⁹ Allerdings leben diese bei der Entrückung noch. Elija: 2 Kön 2,1–18; Sir 48,9f.12 (vgl. äthHen 89,52; 93,8); Mose: Jos., Ant IV 315–326; angedeutet in AssMos 10,12; 11,5. JosAs 25,6 wendet Elija-Motive (Aufsteigen zum Himmel, Feuer vom Himmel) auf den Jakobsohn Josef an; vgl. in Bezug auf Jesus Lk 9,54.

⁷⁰ Die Reihe „Völker und Stämme und Sprachen und Heidenvölker“ in 11,9 gleicht nahezu (mit Ausnahme von „Stämmen“ statt „vielen Königen“) der in 10,11 als Gegenstand der Verkündigung genannten Aufzählung der politischen Welt. – Eine Verbindung der prophetischen Texte Offb 10,1–11 und 11,3–13 sieht auch H.-G. Gradl, *Buch* (s. Anm. 52) 341f.; vgl. R. L. Thomas, *Revelation 8–22. An Exegetical Commentary*, Chicago 1995, 87f.

in der Jesus-Anhänger/innen in Jerusalem lebten, aber Widerstand seitens römischer und jüdischer Funktionäre erfahren mussten.⁷¹ Daher wird Jerusalem auch chiffriert als „große Stadt“, die im Geist Gottes wahrgenommen „Sodom und Ägypten“ heißt (11,8), also den Widerstand gegen Gott schlechthin verkörpert. Für Johannes führt die unheilige Allianz zwischen jüdischer Aristokratie und römischen Behörden zur teilweise tödlichen Unterdrückung der Christen, und daher erwähnt er auch eigens, dass dort „ihr Herr gekreuzigt wurde“.

Doch der Triumph der gottfeindlichen Macht Rom bedeutet nicht das Ende, sondern einen neuen Anfang, der in 11,11f. mit dem Modell der Erweckung Christi gezeichnet wird. Nach einer Übergangszeit (dreieinhalb Tage) „fuhr der Lebensgeist aus Gott in diese, und sie stellten sich auf ihre Füße“, womit aus Ez 37,5.10, der Vision von den Totengebeinen, zitiert ist. Auf Befehl einer Himmelsstimme steigen beide, öffentlich sichtbar, in den Himmel hinauf.⁷² Die treuen Zeugen haben am Heilsgeschick des Christus Anteil. Verbunden werden damit Zeichen eschatologischer Vernichtung: Ein Erdbeben bringt ein Zehntel der Stadt zum Einsturz, und siebentausend Menschen finden den Tod (Offb 11,13). Daran schließen sich in 11,15–18 himmlische Siegeshymnen an, die die (offenbar nun bereits sichtbare) eschatologische, unbegrenzte Herrschaft Gottes preisen: „Die Königsherrschaft der Welt gehört unserem Herrn und seinem Gesalbten (Christus), und er wird herrschen in die Äonen der Äonen“ (11,15). Die große Macht Gottes wirkt sich in seinem richtenden und vernichtenden Zorn gegenüber den gottfeindlichen Völkern einerseits, im Lohn für seine „Diener und die Propheten und die Heiligen und die, die seinen Namen fürchten“, andererseits aus (11,18). Damit ist endzeitliche Gerechtigkeit erreicht.

⁷¹ Sichtbar werden für uns Stephanus und die Hellenisten (Apg 6,1–8,4), der Zebedäussohn Jakobus (Apg 12,1f.) und der Herrenbruder Jakobus (Jos., Ant XX 200). – Auf Rom lässt sich die „große Stadt“ kaum beziehen; der Hinweis auf die Kreuzigung Jesu in Offb 11,8 ist eindeutig (vgl. aber z. B. G. D. Fee, Revelation [s. Anm. 55] 152).

⁷² Die Aufforderung „Steigt herauf“ in 11,12 entspricht der Anrede an den Propheten „Steig herauf“ in 4,1. – U. B. Müller, Prophetie (s. Anm. 51) 194, denkt bei der Auffahrt eher an die Entrückung von Märtyrern direkt nach dem Tod (4 Makk 13,16f.; 17,17f.; Weish 4,7–18).

Ich lese diesen Text als Typisierung des Auftrages und des Geschicks der Propheten Gottes, die den politisch Mächtigen im Namen Gottes Kritik entgegenbringen und Widerstand leisten. Dabei schlägt Johannes einen großen Bogen von den beiden großen Propheten Israels Mose und Elija über frühe christliche Propheten in Jerusalem – bis zu sich selbst. Auch auf ihn trifft der dargestellte Typus des Propheten zu. Damit dient der Text im Kontext von 10,1–11,19 der Selbstreflexion und der Selbstvergewisserung des Propheten Johannes. Er versteht sich als beauftragter und bevollmächtigter Prophet Gottes und Jesu Christi, der in Kontinuität zu Israels Propheten auftritt. Daher besteht seine Botschaft in erster Linie darin, den Willen Gottes gegenüber der gottfeindlichen Macht Roms zu verkünden – auch wenn ihn diese Botschaft das Leben kosten könnte.⁷³

Der Text dokumentiert das Selbstverständnis des Johannes: Als Prophet hat er den verderblichen, bedrohlichen und letztlich vernichtenden Charakter der Kultur Roms aufzudecken. Er muss zeigen, dass diese in ihrem Wesen dem Heilswillen Gottes entgegensteht, und die Gemeinden über den Ernst der Lage aufklären, damit sie gegen alle Tendenzen der Anpassung zu Abgrenzung und Widerstand finden. An seiner Rolle als Prophet spielt er den Konflikt zwischen christlichem Leben und römischer Kultur durch.

3.2 Pastoralbriefe

a) Die Gattung des 1. Timotheusbriefs und des Titusbriefs verankert eine Autoritätsstruktur bereits in der Briefkonstellation. Die beiden Schreiben sind „briefliche Instruktion an weisungsbefugte Amts- und Mandatsträger durch ihren Mandanten“⁷⁴. Paulus erscheint in übergeordneter Funktion, er erteilt Aufträge an die Briefadressaten, die selbst Autorität haben im Blick auf die Gemeindeverhältnisse. Und diese sind wiederum geprägt durch Strukturen von Über- und Unterordnung. Dem Autor steht das Ideal von Leitung durch Lehre vor Augen, und er verbindet dies mit dem Amt des Episkopos. Er

⁷³ Drohenden Nachstellungen hat er sich offenbar durch die Flucht auf die abgelegene Insel Patmos entzogen; vgl. Offb 1,9.

⁷⁴ M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen 1988, 196.

soll wie ein guter Hausvater für die Gemeinde sorgen, weshalb er sich in dieser Rolle bewährt haben muss (1 Tim 3,4f.; Tit 1,6f.). Die ekklesiologische Leitmetapher vom „Haus Gottes“ ist nicht austauschbares rhetorisches Mittel zur Veranschaulichung einer abstrakten Größe, sondern hat ihre Entsprechung in der konkreten Gestaltung der Rollen und Funktionen in der Gemeinde. Mit ihr verbindet sich ein Ordnungsdenken, das die Past als stark verwurzelt in der Gesellschaft und Kultur ihrer Zeit ausweist.⁷⁵ Dieser Sachverhalt ist angesichts der recht breiten Ökonomik-Literatur im Grunde nicht strittig,⁷⁶ so dass auf diesen Hintergrund hier nicht näher eingegangen werden muss. Nur soviel: Auch die Übertragung der Rollenverteilung im Haus auf eine größere soziale Einheit ist in der hellenistischen Literatur vorgegeben.

Eine Stadt kann mit einem Haus gleichgesetzt oder verglichen werden.⁷⁷ Nach Philo muss ein Staatsmann in der οἰκονομία geübt sein, denn eine οἰκία ist eine Stadt im Kleinen und eine Stadt ein οἶκος μέγας.⁷⁸ Auch im Zusammenhang mit religiösen Vereinen kann die Haus-Metapher verwendet werden.⁷⁹ Die Stoiker richten sie auf den Kosmos, der auch als „Haus des Zeus“ bezeichnet werden kann, ausgehend von der Bezeichnung des Zeus als „Vater“ in Gebeten.⁸⁰ Dass die Rollenverteilung im Haus auf eine größere soziale Einheit übertragen wird, ist also ein bekannter Gedanke. „This also means that the social norms applying to the household and those referring to the government of a larger community are defined in an analogous manner.“⁸¹

b) Aus dem Leitmodell des Oikos ergibt sich in den Past nicht nur die starke Betonung der Leitungsaufgabe. Außerdem folgt daraus

⁷⁵ Vgl. K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 397.

⁷⁶ Als Quellen sind zu nennen: Xenophon, Oikonomos; Ps.-Aristoteles, Oikonomika; Philodemos, Peri oikonomias; Columella, De re rustica; Fragmente bei Stobaeus. Vgl. im Einzelnen A. Weiser, Evangelisierung im antiken „Haus“, in: Ders., Studien zu Christsein und Kirche (SBAB 9), Stuttgart 1990, 119–148; E. W. Stegemann/W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995, 317–319; K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 70–97.

⁷⁷ Vgl. K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 76.

⁷⁸ Jos 38f.; dazu K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 77.

⁷⁹ Vgl. O. Michel, Art. οἶκος κτλ., in: ThWNT V, 122–162, 130; K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 78.

⁸⁰ Vgl. K. Zamfir, Household (s. Anm. 23) 78, mit Bezug auf Dio Chrys., Or 36,30–36, wo sich auch die Metapher der Stadt für den Kosmos findet.

⁸¹ Ebd. 84.

eine Vorgabe für die Gestaltung der Leitungsfunktion: Sie kann nur von Männern eingenommen werden, und zwar von jenen, die sich als *pater familias* bewährt haben, das heißt: die in der Lage sind, Strukturen von Über- und Unterordnung durchzusetzen (1 Tim 3,4f.). Der Ausschluss von Frauen ergibt sich nicht allein dadurch, dass Frauen auf ihre häusliche Rolle eingeschworen werden (s. u. 4.2). Er wird auch zu einem profilierten Thema. In 1 Tim 2,12 verbietet „Paulus“ den Frauen, sich über einen Mann zu erheben (ἀρθεντεῖν ἀνδρός)⁸² und zu lehren. Zuvor wird von ihr „Stille“ (ἐν ἡσυχίᾳ) und „alle Unterordnung“ verlangt (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ). Es geht hier nicht um das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. Grundsätzlich wird eine autoritative Stellung von Frauen über Männer abgelehnt, wie sie durch eine Funktion in der Lehre gegeben wäre. Durch die Rückführung auf Schöpfung (Überordnung des ersterschaffenen Mannes) und Sündenfall (Unfähigkeit der Frau zur Lehre aufgrund der Verführbarkeit) wird diese Rollenverteilung denkbar grundsätzlich gefasst (1 Tim 2,13f.).⁸³

Dabei ist aber deutlich, dass Gen 2 und 3 nicht die Quelle dieser Verhältnisbestimmung von Mann und Frau ist. Der Text wird im Licht der bereits bestehenden Sicht gelesen und diesem Interesse entsprechend so paraphrasiert, dass die Unterordnung der Frau und einseitig ihr Verführtwerden durch die Schlange aktiviert wird.

Was positiv zu sagen ist über die Rolle von Frauen, führt aus dem Raum der Gemeindeleitung zurück in die traditionelle Aufgabe im Haus: Rettung wird eröffnet durch τεκνογονία (2,15).⁸⁴

Dasselbe Muster begegnet in den Ausführungen zu den Witwen in 1 Tim 5,3–16. Auch hier ist die Tendenz sichtbar, Frauen aus leitenden Funktionen in der Gemeinde fernzuhalten bzw. zurück-

⁸² Zur Diskussion um das Verständnis von ἀρθεντεῖν vgl. G. Häfner, *Belehrung* (s. Anm. 47) 143f.; K. Zamfir, *Household* (s. Anm. 23) 228–230.

⁸³ Vgl. zur Auslegung von 1 Tim 2,13f. M. Kuchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum* (NTOA 1), Fribourg/Göttingen 1986, 17–53; G. Häfner, *Belehrung* (s. Anm. 47) 147–156; K. Zamfir, *Household* (s. Anm. 23) 232–257.

⁸⁴ Vgl. K. Zamfir, *Household* (s. Anm. 23) 260–278. Ihre Musterung der paganen Quellen führt zu dem Fazit: „Compared to these sources, the PE reflect a similar interest in motherhood as the most typical role of women“ (ebd. 278).

zudrängen. An die Stelle aktiver Beteiligung (5,5; polemisch verzerrt: 5,13) setzt der Autor ein Ideal, das uns wieder zur Oikos-Ordnung führt. Dies zeigt sich zum einen bei der Formulierung der Aufnahmekriterien für den Witwenstand. Neben dem Alter wird vorbildliche Erfüllung der Rolle in Ehe und Familie gefordert. Genannt wird das Aufziehen von Kindern (5,10: ἐτεκνοτρόφησεν). Auch die Forderung, sie müsse *eines* Mannes Frau gewesen sein, zielt am ehesten „ganz allgemein“ auf „die Bewährung der Witwe in ihrem Eheleben“, auf die „Treue gegenüber ihrem Mann“⁸⁵.

Noch deutlicher sind zum andern die Ausführungen im Blick auf jüngere Frauen in 1 Tim 5,14, deren Aufnahme in den Witwenstand abgelehnt wird. Drei knappe Wendungen zeichnen die Rolle, die der οἶκος-Ordnung entspricht: Die jüngeren Frauen sollen heiraten (γαμεῖν), Kinder gebären und aufziehen (τεκνογονεῖν) und den Haushalt führen (οἰκοδεσποτεῖν). Dem steht der Witwenstand entgegen, weshalb das Eingangsalter zuvor auch hoch angesetzt wurde.⁸⁶ Frauen, die die übliche Rolle im οἶκος ausfüllen können, sollen dies auch tun und nicht als Witwe eingetragen werden.⁸⁷ Schon diese Beobachtungen ergeben, dass der Verfasser den Witwenstand zurückdrängen und möglichst wenige Angehörige dieses Standes in der Ge-

⁸⁵ L. Oberlinner, Past I (s. Anm. 12) 232. Es scheint schwer vorstellbar, dass der Autor der Past dem Ideal der *univira* folgt (so aber R. Kany in einem äußerst instruktiven Aufsatz: Ehescheidung und Wiederverheiratung im antiken Christentum, in: F. X. Bischof/C. Levin [Hrsg.], Ehe – Familie – Kirche. Biblische Überlieferung, Historische Entwicklungen, Aktuelle Perspektiven, Berlin 2015, 36–106, 60f.). Denn dies würde bedeuten, dass jüngere Witwen unverheiratet bleiben sollten; dies widerspricht aber erkennbar der Vorstellung, die dem Verfasser der Briefe für einen solchen Personenkreis vorschwebt – und zwar unabhängig von der Frage, ob 5,14 auf Witwen im Wortsinn zielt oder auf einen „Witwenstand“, dem unverheiratete, asketisch orientierte Frauen angehören.

⁸⁶ U. Wagener, Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT II/65), Tübingen 1994, 171f., rechnet im Blick auf die syrische Didaskalie damit, dass der Verfasser das Alter im Vergleich zur Vorlage um 10 Jahre heraufgesetzt hat.

⁸⁷ Das καταλέγειν hat hier wohl den Sinn von „in eine Liste eintragen“ und nicht nur allgemeine Bedeutung („rechnen zu“; vgl. z. B. N. Brox, Past [s. Anm. 14] 190). Gemeint ist ein „rechtsverbindlicher Akt der Zulassung zum Amt der Gemeindewitwe“ (U. Wagener, Ordnung [s. Anm. 86] 170). Ob dies schon geübte Praxis war (vgl. ebd. im Rahmen der Zuordnung zur vorgegebenen Witwenregel) oder erst durchgesetzt werden soll (vgl. L. Oberlinner, Past I [s. Anm. 12] 230f.), wird unterschiedlich beurteilt.

meinde haben will. Nur bei älteren Frauen, die ihre Aufgabe in Haus und Familie bereits erfüllt haben (5,9f.), kommt eine Aufnahme in den Witwenstand in Frage.

c) Im Zusammenhang mit den Anforderungen, die an einen Bewerber für das Amt des Episkopos gestellt werden, kommt nicht nur dessen Bewährung in den traditionellen Oikos-Strukturen zur Sprache. Das Außenverhältnis wird grundsätzlich zum Kriterium, wenn es heißt, der Bewerber müsse „ein gutes Zeugnis ἀπὸ τῶν ἑξῶθεν haben“ (1 Tim 3,7). Üble Nachrede (ὄνειδισμός) muss vermieden werden, sie „schadet nicht nur dem Ansehen des Amtes, sondern der ganzen Gemeinde und der Kirche.“⁸⁸ Dass dies noch mit der Warnung vor der „Schlinge des Teufels“ verbunden wird, verstärkt die Bedeutung des guten Rufs – wie auch immer diese Warnung genau zu verstehen ist.⁸⁹ Vorausgesetzt ist eine durchaus intensive Beziehung zu jenen „draußen“, andernfalls wäre die Forderung nach der μαρτυρία καλή sinnlos.

d) Das Wortfeld der Prophetie kommt in den Past kaum vor. Sehen wir von Tit 1,12 ab, wo ein Epimenides-Zitat als Wort eines Propheten über den lügnerischen Charakter der Kreter erscheint, finden sich zwei Belege für προφητεία, jeweils bezogen auf Timotheus. Ein Bezug auf die besondere Funktion eines Propheten in der Gemeinde ist dabei nicht zu erkennen. Im ersten Fall handelt es sich um Prophetien, die in der Vergangenheit über Timotheus ergingen und offensichtlich dessen Zuverlässigkeit für die von „Paulus“ anvertraute Aufgabe unterstreichen sollen (1 Tim 1,18). Der zweite Beleg steht im Zusammenhang der Amtsübertragung durch das Presbyterium (1 Tim 4,14). Auch wenn die προφητεία offenbar zu diesem Ritual gehört, weist sie nicht auf eine besondere prophetische Funktion, bleibt doch gerade der Urheber der Prophetie ausgeblendet und ist deren Bedeutung an den Vorgang der Amtseinsetzung gekoppelt. Ein kritisches Potenzial von Prophetie ist nicht im Ansatz erkennbar.

⁸⁸ L. Oberlinner, Past I (s. Anm. 12) 128.

⁸⁹ Wird dem Episkopos mit Heilsverlust gedroht, wenn er Anlass zur Schmähung gibt (so U. Wagener, Ordnung [s. Anm. 86] 214)? Geht es in erster Linie nicht um die Person des Amtsträgers, sondern um „die Ordnung der Gemeinde und damit die Garantie für eine getreue Weitergabe des Glaubens“ (L. Oberlinner, Past I [s. Anm. 12] 129)? Soll vermieden werden, dass die Amtsführung des Episkopos durch Verleumdungen geschwächt wird und er durch falsche Rücksichten schuldig wird (vgl. J. Roloff, 1 Tim [s. Anm. 23] 162)?

Der Vergleich im Rahmen der Paulusbriefe, vor allem mit 1 Kor 12–14, zeigt, dass prophetische Rede ihre Bedeutung eingebüßt hat. Wie das Charisma ist sie jetzt mit dem Amt verbunden.

4. Adressaten und Gemeindebild

4.1 Offenbarung des Johannes

Zwei kurze Texte sind hier besonders aussagekräftig. In Offb 1,5f. heißt es von Christus:

[...] der uns liebt
und uns aus unseren Sünden löste in seinem Blut
und uns zu einer Königsherrschaft, zu Priestern machte für seinen Gott und Vater.

Und in 5,9f. wird ebenfalls Christus (im Bild des Lammes) angesprochen:

Würdig bist du, die Buchrolle zu empfangen und seine Siegel zu öffnen, weil du geschlachtet wurdest und für Gott durch dein Blut Menschen gekauft hast aus jedem Stamm und (jeder) Sprache und (jedem) Volk und (jeder) Nation und sie gemacht hast für unseren Gott zu einer Königsherrschaft und zu Priestern, und sie werden herrschen auf der Erde.

Die soteriologischen Metaphern enthalten ein politisches Kontrastbild. Das Verb λύειν in 1,5 mit der Grundbedeutung „lösen“ konnotiert besonders „losmachen, befreien“ aus Gefangenschaft, übertragen aus Not und Übel, auch „loskaufen“ von Gefangenen bzw. Sklaven um einen bestimmten Preis.⁹⁰ Die Metapher der Befreiung, des Loskaufs greift die antike Praxis des Freikaufs von Kriegsgefan-

⁹⁰ Vgl. F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache II/1, Leipzig ⁵1852 (Nachdruck Darmstadt 2008), 99–101. Zur römischen Praxis des Freikaufs von als Sklaven betrachteten Kriegsgefangenen W. Elert, Redemptio ab hostibus, in: ThLZ 72 (1947) 265–270. – Zu diesen Texten vgl. S. Schreiber, Könige und Priester. Die Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes, in: König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (FS C.-P. März) (EThS 44), Würzburg 2012, 237–250.

genen oder Sklaven auf. Jesu gewaltsamer Tod bedeutet die Befreiung aus der Versklavung durch „unsere Sünden“, durch die Verstrickung in die Strukturen und Mächte des Bösen in Politik und Gesellschaft, und damit einen Herrschaftswechsel. Das Bild des Kaufens (ἀγοράζειν) in 5,9 interpretiert Jesu Tod mittels der Metaphorik eines öffentlichen Kaufgeschäftes, das im Auftrag und Dienst Gottes geschieht („für Gott“). Das Kaufobjekt sind Menschen – die Christen als „Losgekaufte“, die durch den Freikauf unter einer neuen Herrschaft stehen, der Herrschaft des Lammes und Gottes und nicht der politischen Macht.

Der Kontrast wird darin deutlich, dass sich die vier Begriffe der Aufzählung „Stamm, Sprache, Volk, Nation“ in 13,7 wiederholen. Dort ist es das monströse Tier, das Macht über diese, also über alle Welt, besitzt. Die politische Elite Roms unterdrückt die Völker, die sie militärisch besiegt hat, das Lamm dagegen befreit die, die zu ihm gehören.⁹¹

Als Resultat des Todes Jesu beschreiben die Texte 1,6 und 5,10 die neue Existenz der Christen in den Kategorien von Königsherrschaft und Priesterwürde.

Priester besitzen sowohl in der frühjüdischen als auch in der hellenistisch-römischen Welt einen hohen sozialen Status. Das Priesteramt diente – besonders in der hellenistisch-römischen Gesellschaft – als Symbol für den politischen Einfluss der führenden Familien.⁹² Den Priestern oblag die für ein gedeihliches Leben wesentliche Kommunikation mit den Göttern, v. a. im Bereich des Opferkults. Das jüdische Priestertum war zusätzlich durch genealogische Abstammung begründet⁹³ und kannte nur Männer als Priester. Die Christen

⁹¹ Zu diesem Kontrast auch M. Ebner, Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: B. Heiningger (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 100–131, 115.

⁹² Man denke für Rom an die traditionellen Priesterkollegien *pontifices*, *augures*, *septemviri*, *quindecimviri*, die hohes Ansehen besaßen und deren Organisation bis in die Städte des östlichen Mittelmeerraums hineinwirkte. Diese übernahmen die römische Konzeption der Priester, ihrer Rollenmodelle und gesellschaftlichen Funktionen, und der Zugang zu diesen Priesterämtern konnte häufig als Höhepunkt einer munizipalen Karriere gelten. Vgl. R. L. Gordon, Art. Pontifex, Pontifices, in: DNP 10 (2001) 135–138, 137f.

⁹³ Vgl. Ex 28; Num 25,11–13; 1 Chr 24,1–18; Ez 44,15f.

in Kleinasien hatten freilich zu den Priesterämtern ihrer Stadt keinen Zugang: Sie zählten nicht zur gesellschaftlichen Elite, und ihre Christus-Zugehörigkeit hätte die Übernahme eines städtischen Priesteramtes ohnehin unmöglich gemacht. Auf diesem Hintergrund entfaltet die Priester-Metapher für die Christus-Anhänger/innen ihre Wirkung: Sie sind nun *alle* Priester, ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Stellung, ihrer Herkunft oder ihres Geschlechts. Das bedeutet höchste Statusaufwertung. *Alle* leben wie Priester in Unmittelbarkeit und Nähe zu Gott⁹⁴ und bedürfen nicht mehr der Vermittlung durch (andere) Priester.

Wer mit den Schriften Israels vertraut war, konnte einen Anklang an die Aussage in Ex 19,6aLXX hören: Nach der Befreiung aus Ägypten erhält Israel die göttliche Zusage: „Ihr aber sollt für mich ein königliches Priestergemeinwesen und ein heiliger Volksstamm sein.“⁹⁵ Während in Ex 19,6 die Zeitform des Futurs steht, benutzen Offb 1,6; 5,10 den Aorist und signalisieren damit die bereits umgesetzte Status-Transformation durch Christus, die auf der Basis der Erwählungszusage an Israel erfolgt. Die Gemeinden haben an Israels Erwählung teil und erfahren bereits in der Gegenwart deren eschatologische Vollendung.

Bei der zweiten Zusage fällt auf, dass nicht – parallel zu „Priestern“ – von „Königen“ die Rede ist, sondern von einer „Königsherrschaft“. Das Substantiv βασιλεία bezeichnet hier den Bereich, in dem Christus seine Herrschaft ausübt.⁹⁶ Die Christen leben in seinem Herrschaftsbereich, wo sie sind, hat jetzt schon die endzeitliche Herrschaft und Neuschöpfung Gottes begonnen. Sie leben gleichsam als Vorposten der Gottesherrschaft in der Welt. Es gibt innerhalb der

⁹⁴ Entsprechend existiert im endzeitlichen Jerusalem kein Tempel mehr, da Gottes Thron unmittelbar im Zentrum der Stadt steht (Offb 21,22). Zu den Implikationen dieses Bildes *M. Ebner*, Spiegelungen (s. Anm. 91) 125–129. Zur Gottesnähe der Priester auch *M. Hasitschka*, Die Priestermetaphorik der Apokalypse als Ausdruck der Verbundenheit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen, in: SNTUA 29 (2004) 179–192.

⁹⁵ Übersetzung: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. von W. Kraus/M. Karrer, Stuttgart 2009, 75.

⁹⁶ *M. Karrer*, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 115f.; *H. Roose*, Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung (NTOA 54), Göttingen 2004, 174.

Gemeinden gerade nicht mehr *einen* König (oder Episkopos), der über die anderen regiert, sondern die Gemeinde *als Kollektiv* besitzt die Würde und die Aufgabe der Repräsentation der Königsherrschaft Gottes in ihrer politischen und sozialen Welt.

Bereits die sieben Sendschreiben in Offb 2,1–3,22 sprechen *Gemeinden*, keine Gemeindeleiter oder einzelne Verantwortliche, an und nehmen sie in ihrer Verantwortung für die konsequente Gestaltung einer Gott und Christus gemäßen Lebenspraxis in die Pflicht.

Die Offb betont also die gleiche Würde und soziale Stellung aller Christus-Anhänger/innen. Johannes entwirft sein (ideales) Bild der Christus-Gemeinden unter Verzicht auf alle Formen einer internen Statusdifferenzierung und Hierarchie.⁹⁷ Hinweise auf ein Amt innerhalb der Gemeinden fehlen völlig. Die Gleichwertigkeit aller Christen vor Gott gewinnt in den Gemeinden sichtbare Gestalt. Die Gemeinden *leben* damit (idealerweise) ein Kontrastmodell zur hierarchisch strukturierten römischen Gesellschaft und Politik.

4.2 Pastoralbriefe

a) Das Motiv vom Loskauf, bezogen auf die Glaubenden als Wirkgruppe, begegnet auch in Tit 2,14.⁹⁸ Verbunden ist es mit der Reinigung eines λαός περιούσιος. Dieser Ehrentitel für Israel ist auch in Ex 19,5 belegt – also jener Stelle, die im Fortgang die Israeliten als „königliche Priesterschaft und heiliges Volk“ bezeichnet. Dass speziell diese Stelle im Hintergrund von Tit 2,14 steht, ist allerdings unwahrscheinlich. Denn zum einen ist die Wendung λαός περιούσιος häufiger im Alten Testament belegt;⁹⁹ zum andern sind die Past an der Entfaltung einer egalitären, alle Glaubenden gleichermaßen betreffenden Würdestellung nicht interessiert. Im

⁹⁷ Dazu passt die Selbstbezeichnung des Johannes in Offb 1,9 (s. oben). Zur Distanz der Offb zu Leitungssämtern in Zusammenhang mit ihrer prophetischen Perspektive vgl. H. Roose, Mitherrschaft (s. Anm. 96) 197f. – Offb 21,7 überträgt die Natan-Weissagung aus 2 Sam 7,14 „dieser wird mir Sohn sein“ auf jeden, „der siegt“, was eine Demokratisierung der Messiaserwartung bedeutet.

⁹⁸ Grundsätzlich formuliert und universal ausgerichtet findet sich das Motiv auch in 1 Tim 2,6 unter dem Stichwort ἀντίλυτρον.

⁹⁹ Vgl. G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 47) 117f.

Rahmen des λαὸς περιούσιος gibt es erhebliche Statusdifferenzierungen.

b) Dies betrifft nicht allein die bereits erörterte Amtsfrage. Ohne direkten Zusammenhang mit ihr werden diejenigen, denen nach der Oikos-Struktur untergeordnete Rollen zukommen, eindringlich zu rollengemäßigem Verhalten ermahnt.

Zu den *Sklaven* wird der Fall bedacht, dass der δεσπότης zur Gemeinde gehört (1 Tim 6,1). Dies darf die Achtung des Herrn durch den Sklaven nicht beeinträchtigen: Umso mehr soll er dienen, also seine Rolle als Sklave erfüllen. In Tit 2,9f. erscheint das Signalwort ὑποτάσσεσθαι, das die Stellung der Sklaven grundlegend charakterisiert, ehe diese Beziehung zum Herrn in zweifacher Hinsicht konkretisiert (εὐαρέστους εἶναι, μὴ ἀντιλέγοντας) und zu zuverlässigem Dienen aufgerufen wird (μὴ νοσηζομένους, πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν). Anders als in den Haustafeln von Kolosser- und Epheserbrief erfolgt keine Mahnung an den Herrn zum rechten Verhalten den Sklaven gegenüber.¹⁰⁰ Für das Anliegen der Past ist diese Fehlzanzeige sprechend: Es geht in erster Linie darum, die Unterordnung durchzusetzen, dazu passt auch nicht die Andeutung einer Relativierung dieser Struktur.

Zur häuslichen Rolle der *Frauen* ergibt sich derselbe Befund einseitiger Unterordnungsforderung (Tit 2,2–5). Die älteren Frauen sollen die jüngeren ermahnen, dass sie ihre Männer und Kinder lieben (φιλόανδρους εἶναι, φιλοτέκνους), mit häuslichen Arbeiten beschäftigt sind (οἰκουργούς) und sich ihren Männern unterordnen (ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν; 2,4f.). Dies entspricht ganz der idealen Frauenrolle: Der Mann steht als Hausvater an der Spitze, ihm sind die anderen Hausgenossen untergeordnet; die Aufgabe der Frau liegt *im* Haus, sie soll οἰκουργός sein, und auch die Mahnung, die Kinder zu lieben, dürfte wesentlich auf ihre Rolle im Haus zielen, insofern sie sich dadurch als vorbildliche Mutter erweist (s. a. 1 Tim 2,15). Ein Lebensentwurf abseits von Ehe und Familie wird hier gar nicht bedacht. Ganz selbstverständlich wird davon ausgegangen, dass die Gemeindeglieder verheiratet sind.

c) Fragen wir nach den Gründen für diese angezielte Gemeindeordnung und die propagierten Rollenmuster, so bietet der Text un-

¹⁰⁰ Vgl. L. Oberlinner, Past III (s. Anm. 12) 119.

mittelbare Anhaltspunkte für eine Antwort. Dreimal wird nämlich im Zusammenhang mit der Einweisung in die untergeordnete Rolle, das Ziel der Mahnung genannt: „... damit das Wort Gottes/der Name Gottes und die Lehre nicht gelästert werde“ (Tit 2,5; 1 Tim 6,1); oder: „... damit die Lehre von Gott, unserem Retter, geschmückt werde in allem“ (Tit 2,10). Was hier nicht gelästert bzw. was geschmückt werden soll, ist das Evangelium, das die christliche Gemeinde verkündet.¹⁰¹

Von wem die Schmähung ausgeht oder ausgehen könnte, wird nicht ausdrücklich gesagt, jedoch sind recht sichere Rückschlüsse möglich. (1) So legt schon die Tatsache, dass es um das Evangelium geht, nahe: Die Schmähung wird nicht innerhalb der Gemeinde befürchtet, sondern im gesellschaftlichen Umfeld. (2) Die Formulierung „die Lehre von Gott, unserem Retter“ in Tit 2,10 weist im Kontext von 2,11–14 (Blick auf die Glaubenden in der 1. Person Plural) auf eine Binnenperspektive; dann kommt die Schmähung von außen.¹⁰² (3) Unmittelbar mit Rollenerwartungen ist die Außenperspektive in 1 Tim 5,14 verbunden. Dass die jüngeren Frauen ihre Aufgabe in Haus und Familie erfüllen sollen (γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν), wird asyndetisch mit einer weiteren Anforderung verbunden: dem Widersacher (τῷ ἀντικειμένῳ) sollen sie keinen Anlass zu übler Nachrede (λοιδορία) geben. Auch wenn keine kausale oder konditionale Verknüpfung hergestellt wird, ist damit doch gesagt: Erfüllen die Frauen die genannte Rolle, geben sie auch keinen Anlass zur Schmähung. Der Widersacher kann nicht mit den innergemeindlichen Opponenten gleichgesetzt werden. Wenn in 5,15 – die Weisung begründend – beklagt wird, einige hätten sich schon abgewandt „hinter den Satan“, dann sind damit jene Frauen bezeichnet, die das erwünschte Verhalten verweigern. Diese Ablehnung der traditionellen Frauenrolle wird gerade von den Gegnern vertre-

¹⁰¹ S. die Verbindung von λόγος (θεοῦ) und κήρυγμα in Tit 1,3; s. a. 2 Tim 4,2 (κήρυξον τὸν λόγον). Auch die Verbindung von λόγος und πίστις deutet auf den genannten Zusammenhang (1 Tim 4,6), wie auch die Bemerkung, dass das Wort Gottes trotz des gefangenen Paulus nicht gebunden sei (2 Tim 2,9). Das Stichwort der διδασκαλία kann ebenfalls nicht anders verstanden werden: Die „Lehre von Gott, unserem Retter“ gibt den Inhalt an, den Paulus als κήρυξ zu verkünden hat (1 Tim 2,4–7).

¹⁰² Dies gilt, auch wenn in 2,10 positiv formuliert ist („geschmückt werde in allem“). Die Metaphorik vom Schmuck zielt ebenfalls auf die Außenwirkung.

ten (s. u. 5.2). Dann kann der Widersacher, dem das Ausscheren aus der Oikos-Ordnung Anlass zur Schmähung gibt, nicht die Gegner repräsentieren. Während man also recht klar sagen kann, wer der Widersacher nicht ist, bleibt die positive Deutung schwierig. Ob dies eine Anspielung auf Satan ist oder nicht – in jedem Fall geschieht die üble Nachrede, die die Frauen vermeiden sollen, durch das gesellschaftliche Umfeld.¹⁰³

Dass dieses Umfeld als Ganzes mit dem Begriff des Widersachers bezeichnet werden sollte, würde der Tendenz der Past zuwiderlaufen. Ein Einzelner, „der übelwollende Nichtchrist“¹⁰⁴, könnte freilich so bezeichnet werden.¹⁰⁵ Diese Deutung hätte gegenüber derjenigen auf Satan den Vorteil, nicht mit einem unausgesprochenen Wechsel des Akteurs rechnen zu müssen (Widersacher: Satan; Schmähende: gesellschaftliches Umfeld).

5. Gegnerbeschreibung

5.1 Offenbarung des Johannes

Aufschlussreich ist weiter die Behandlung der Gegner, oder besser der anderen Christen-Gruppe, die Johannes in den kleinasiatischen Gemeinden am Werk sieht. Er bietet keine halbwegs neutrale Beschreibung dieser Gruppe, sondern deutlich wertende Polemik. Er zeichnet ein Feindbild, d. h. soziologisch betrachtet, eine übertrieben negative Konstruktion der Kontrahenten einer Gruppe im Konfliktfall, die überdeutlich macht, was als deren Fehlverhalten angesehen wird.¹⁰⁶

¹⁰³ Vgl. unter den Vertretern einer Deutung des Widersachers auf Satan z. B. L. Oberlinner, Past I (s. Anm. 12) 242; U. Wagener, Ordnung (s. Anm. 86) 212–214; P. H. Towner, Letters (s. Anm. 17) 357. 1 Tim 3,7 mit dem neben βλασφημειν und λοιδορια dritten einschlägigen Begriff (ὀνειδισμός) bestärkt die vorgetragene Deutung des Urhebers der Schmähung, wird doch dort, wie gesehen, die Außenperspektive ausdrücklich gemacht (ἀπὸ τῶν ἐξωθεν; s. o. 3.2 Abschnitt c).

¹⁰⁴ J. Roloff, 1 Tim (s. Anm. 23) 299.

¹⁰⁵ Spannungsfrei ist das Verhältnis zur Umwelt ja nicht (s. o. am Schluss von 1.2).

¹⁰⁶ Vgl. C. Weller, Warum gibt es Feindbilder?, in: J. Hippler/A. Lueg (Hrsg.), Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen, Hamburg 2002, 49–58; zum Begriff „Feindbild“ ders., Feindbilder – zwischen politischen Absichten und wissenschaftlichen Einsichten, in: Neue Politische Literatur 54 (2009) 87–103; auch G.

Es handelt sich dabei um Christengruppen innerhalb der Gemeinden, die in den Sendschreiben in Offb 2–3 als „Nikolaiten“ bezeichnet (2,6.15) und dadurch charakterisiert werden, dass sie mit der „Lehre Bileams“ (2,14) und der „Prophetin Isebel“ (2,20) in Verbindung gebracht werden. Natürlich sind dies Chiffren, die das Gefahrenpotenzial dieser Gruppierung signalisieren wollen und dazu auf überlieferte Gestalten aus Israels Geschichte zurückgreifen. Eine historische Konstruktion muss bei der Entschlüsselung der chiffrierten Sprache ansetzen.¹⁰⁷ Bileam veranlasste die Töchter der Midianiter, Israel zu verführen und zur Baal-Verehrung anzustiften.¹⁰⁸ In späteren Schriften wird Bileam zum Prototyp des Irrlehrers, der aus dem niederen Beweggrund der Habgier agiert.¹⁰⁹ Isebel, die Frau König Ahabs, verführte den König und das Volk Israel zur Baal-Verehrung.¹¹⁰ Der Vorwurf an die Nikolaiten ist klar: Sie betreiben Götzendienst, sie verletzen die ethnisch-religiösen Grenzen, und schlimmer noch: Sie verführen auch noch andere, es ihnen gleichzutun.

Dann werden noch konkrete Vorwürfe genannt. Die Gegner verführen zur Unzucht (πορνείαι) und zum Essen von Götzenopferfleisch (φαγεῖν εἰδωλόθυστα; 2,14.20); zusammen mit der Prophetin Isebel haben sie die Ehe gebrochen (μοιχεύοντες μετ' αὐτῆς; 2,22). In beiden Fällen geht es um Verletzungen der Grenzziehung zur paganen Welt.¹¹¹ Fleisch, das z. B. bei einem kultischen Opfer oder bei der Schlachtung den paganen Göttern geweiht wurde, kann im jüdischen Kulturkreis als Götzenopferfleisch bezeichnet werden. Bei „Geschäftseinladungen“, also Gastmählern von Berufsvereinen oder im privaten

Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006, 24–66.

¹⁰⁷ Vgl. S. *Schreiber*, *Offenbarung* (s. Anm. 1) 583–585; U. B. *Müller*, „Die Tiefen des Satans erkennen ...“. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes, in: W. Kraus (Hrsg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin 2009, 465–478; H. *Giesen*, *Christlicher Glaube in Anfechtung und Bewährung. Zur zeit- und religionsgeschichtlichen Situation der kleinasiatischen Gemeinden im Spiegel der Johannesoffenbarung*, in: B. Heiningen (Hrsg.), *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung* (SBS 225), Stuttgart 2011, 9–38, 23–26.

¹⁰⁸ Num 31,16; Jos., Ant IV 129f.; LAB 18,13f.

¹⁰⁹ Jud 11; 2 Petr 2,15f.; Philo, Vit Mos I 296–299; vgl. 4Q339.

¹¹⁰ 1 Kön 16,29–33; 18,19.

¹¹¹ Zu den Hintergründen S. *Schreiber*, *Häresie im Kanon? Zum historischen Bild der dritten christlichen Generation*, in: BZ 58 (2014) 186–210, 198.

Bereich, wurde solches Fleisch serviert, und im „Tempelrestaurant“ verspeiste man Fleisch von Tieropfern. Nehmen Christen daran teil, steht die Sichtbarkeit christlicher Identität in Frage. Unzucht wird in der Prophetenliteratur als Metapher für den Abfall von JHWH verwendet und betrifft alle sozialen Lebensbereiche. Speziell kann dabei auch an Mischehen zwischen Christen und paganen Partnern gedacht sein,¹¹² was von Johannes wiederum – in gut jüdischer Tradition – als Gefahr für die christliche Identität verstanden wird.

Der Vorwurf der „Unzucht“ trifft die Gegner ebenso (2,14,20) wie die große Hure Babylon, die wirtschaftliche Elite Roms (17,2,4; 18,3,9; 19,2), und die Prophetin Isebel „täuscht“ (πλανῶω; 2,20) die Christen ebenso, wie es das zweite Tier tut (13,14; 19,20).

Deutlich ist: Johannes wirft den Nikolaiten fehlende Abgrenzung gegenüber der paganen Welt vor. Sie verfallen der Attraktivität der römischen Kultur und verlieren damit ihre christliche Besonderheit.

Die Nikolaiten selbst werden die Sachlage anders eingeschätzt haben. Sie folgten wohl durchaus einer theologischen Begründung, die in 2,24 noch anklingt: „Sie erkannten die Tiefen des Satans, wie sie sagen“. Das könnte so zu verstehen sein, dass die Nikolaiten erkannt haben, dass der pagane Götter- und Kaiserkult letztlich nichtig ist, weil nichts dahinter steht.¹¹³ Dann geht von diesem auch keine Gefahr aus, und eine strikte Abgrenzung erübrigt sich.

¹¹² Mischehen zwischen Juden und Heiden konnten in der jüdischen Diaspora, verschärft nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr., als Verletzung jüdischer Identität verstanden werden. Vgl. die auf Num 25,1f.; 31,16 basierende Erzählung über die Midianiterinnen in Jos., Ant IV 129–140, die – auf den Rat Bileams hin – die jungen Männer Israels von der Verehrung JHWHs abbrachten und zur heidnischen Kultur führten. Gegen Mischehen auch Neh 13,23–27; Jub 20,4–7; 22,20; 25,1; 30,7.11–14; 41,1f.; Tob 6,10–18; TestLev 9,10; TestJud 13,3–8. Mischehen können auch hinter Offb 14,4 stehen: Gerettet werden die, „die sich mit Frauen nicht befleckt haben“ (vgl. 1 Petr 3,1). Zur Thematik B. Heiningcr, Kaiserkult in Thyatira. Eine Besichtigung der Inschriften, in: Ders. (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 60–99, 64–68.

¹¹³ Vgl. auch P. Hirschberg, Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, 121 Anm. 430.

Vielleicht beriefen sich die Nikolaiten dafür sogar auf eine Paulus-Tradition bzw. eine bestimmte Interpretation dieser Tradition. Paulus ging von der Bedeutungslosigkeit der paganen Götter aus (1 Kor 8,4–6) und wandte sich gegen eine skrupulöse Haltung gegenüber dem Verzehr potenziellen Götzenopferfleisches (1 Kor 8–10). An Mischehen sah er die positive Seite, dass der nichtchristliche Partner durch den christlichen geheiligt wird (1 Kor 7,12–14). Die Polemik des Johannes in Offb 2,2, die Gegner „nennen sich selbst Apostel und sind es nicht“, könnte auf die Bedeutung des Apostelbegriffs für Paulus (Röm 1,1–6; 1 Kor 1,1; 9,1–27; 12,28f.; 2 Kor 11,5–12,13) und die Paulus-Tradition anspielen.

Damit war den Nikolaiten eine gewisse Öffnung gegenüber der römischen Gesellschaft, eine gewisse Integration möglich, ohne dass sie ihr Christsein dadurch gefährdet sahen. Sie vermieden Reibungsflächen und konnten wichtige berufliche Kontakte pflegen.

Für Johannes bedeutet dies die Preisgabe der Zugehörigkeit zum Gott Israels und zu Christus, seinem Repräsentanten. Für ihn muss die eigene Identität durch deutlich sichtbare Abgrenzung gewahrt werden. Der Streit entzündete sich also an der Frage nach Distanz oder Integration, nach Abgrenzung oder Öffnung im Blick auf die römisch geprägte Gesellschaft. Johannes und die Nikolaiten vertreten dabei einander ausschließende Optionen.

5.2 Pastoralbriefe

Die Past sind bekanntlich nicht besonders mitteilend, was die Inhalte der bekämpften Lehre betrifft. Dennoch fließen in ihre Darstellung genügend Aussagen ein, die wenigstens ein *Bild* der Gegner für unsere Leitfrage entstehen lassen.

(1) Was dem Autor der Past gerade angesichts des Verhältnisses zum gesellschaftlichen Umfeld als grundlegend wichtig erscheint, lehnen die Gegner ab. Sie verbieten zu heiraten (1 Tim 4,3: *κωλυόντων γαμεῖν*). Frauen, die sich ihnen anschließen, erfüllen also nicht die Aufgabe, die ihnen „Paulus“ vorschreibt (1 Tim 2,15; 5,14; Tit 2,5); Männer bewähren sich nicht in ihrer Rolle als *pater familias* (1 Tim 3,4f.). Wer sich an die Gegner hält, trägt demnach dazu bei, dass die Lehre gelästert wird.

(2) Wenn es in 2 Tim 3,6f. von ihnen heißt, sie würden sich in die Häuser einschleichen und Frauen (abwertend: *γυναικάρια*) gefan-

gennehmen, entsteht das Bild von „home-invaders“,¹¹⁴ die an der Autorität des Hausvorstands vorbei agieren und damit ein gesellschaftlich ganz unangemessenes Verhalten an den Tag legen. Dazu passt der Vorwurf in Tit 1,11, sie würden ganze Häuser – im Sinne der sozialen Struktur – ruinieren (ἄλλους οἴκους ἀνατρέπουσιν). Während der Presbyter/Episkopos durch vorbildliches Familienleben ausgezeichnet sein muss (Tit 1,6f.), wirken die Gegner familienerstörerisch. Dass ihre Lehre als Angriff auf das üblicherweise Akzeptierte erscheinen soll, lässt sich aus der negativen inhaltlichen Skizzierung ableiten: Sie lehren, *was man nicht darf* (ἃ μὴ δεῖ). Wenn dies unmittelbar auf den Vorwurf folgt, die Gegner würden ganze Familien ruinieren, wird deren Lehre als Verletzung der verbreiteten Überzeugungen von der grundlegenden sozialen Ordnung präsentiert.¹¹⁵

(3) Diese Linie setzt sich im Blick auf die übergeordnete soziale Struktur fort. Die Falschlehrer werden als ἀνυπότακτοι bezeichnet (Tit 1,10). Ihnen geht also ab, was der Briefschreiber von den Gläubigen verlangt (3,1). Zwar werden keine Instanzen genannt, denen sich die Gegner nicht unterordnen. Die Formulierung dürfte aber bewusst vage gehalten sein. Denn so erscheinen die Gegner im Widerspruch zu einem *Prinzip* der sozialen Ordnung. Diese ist geprägt von Über- und Unterordnung. In den vorangegangenen Ausführungen zum Presbyter-/Episkoposamt erscheint das Thema im Zusam-

¹¹⁴ Vgl. H. O. Maier, *Empire* (s. Anm. 23) 175. Die von R. J. Karris, *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles*, in: JBL 92 (1973) 549–564, herausgestellte Verbindung zu einem Schema der Antisophistenpolemik erweitert Maier um das Bild des Parasiten im Theater (vgl. ebd. mit Verweis u. a. auf Julius Pollux, *Onomasticon*). Allerdings stimmt das sonstige Bild der Gegner mit ihren asketischen Tendenzen damit nicht recht überein (vgl. auch A. Weiser, 2 Tim [s. Anm. 41] 256 Anm. 403). Deshalb dürfte das Bild des unschicklichen Verhaltens (das mit der Oikos-Struktur unvereinbare Eindringen in Häuser) entscheidend sein.

¹¹⁵ Diese Akzentsetzung schließt eine andere nicht aus: die Ausrichtung auf das „verborgene“ Wirken der Falschlehrer in den Häusern, das sich der Öffentlichkeit der Gemeinde entzieht, so dass ἃ μὴ δεῖ auf den Gegensatz zur kirchlichen Lehre zu beziehen wäre (vgl. N. Brox, *Past* [s. Anm. 14] 287; L. Oberlinner, *Past III* [s. Anm. 12] 37). Man muss hier nicht mit Alternativen arbeiten, nach denen es entweder um das Außenverhältnis oder innergemeindliche Kontroversen ginge. Das Wirken der Gegner wird so geschildert, dass es in beiden Beziehungen als schädlich und falsch erscheint.

menhang der Familie: Die Kinder eines Gemeindeleiters dürfen nicht ἀνυπότακτα sein (1,6). Wer Unterordnung grundsätzlich verweigert, stellt sich gegen die gesellschaftliche und die staatliche Ordnung.¹¹⁶ Die Gegner werden als Gegenbild zur Gemeindepaparese inszeniert – gerade im Fall der Mahnungen zum Verhältnis zu Gesellschaft und Staat. Neben dem Wortfeld der Unterordnung weisen zwei weitere Begriffs- und Sachzusammenhänge auf diesen Kontext.¹¹⁷ Die Gegner sind auch ἀπειθεῖς (1,16), erfüllen also nicht das geforderte πειθαρχεῖν im Blick auf die staatliche Gewalt (3,1). Sie sind außerdem „zu jedem guten Werk ungeeignet“. Es stehen einander gegenüber: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι (Gegner: 1,16), und: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἔτοιμοι (Adressaten: 3,1). Mit der zweiten Wendung ist, wie bereits besprochen, das gute Verhältnis zum gesellschaftlichen Umfeld angezielt.¹¹⁸

Für unsere Zwecke muss nicht entschieden werden, inwieweit das Bild der Gegner historisch zutrifft. Wenn die Past die bekämpfte Gruppe dadurch charakterisieren, dass sie die Oikos-Ordnung verletzt und die staatliche Autorität missachtet, fällt ein Licht auf die eigenen Wertmaßstäbe – selbst wenn die polemische Verzerrung sehr weit gehen sollte. Die Orientierung der Past an den gesellschaftlich anerkannten Werten des Zusammenlebens bestätigt sich im Spiegel des Gegnerporträts.

¹¹⁶ Auch hier muss dies nicht alternativ gegen die Auslegung auf Binnenverhältnisse gesetzt werden. Wenn die Gegner ἀνυπότακτοι sind, stellen sie sich auch gegen die Strukturen von Über- und Unterordnung in der Gemeinde (vgl. N. Brox, Past [s. Anm. 14] 287; L. Oberlinner, Past III [s. Anm. 12] 34).

¹¹⁷ Vgl. H.-U. Weidemann, Heide (s. Anm. 19) 35.49.

¹¹⁸ S. o. 1.2. Zu erinnern ist auch an die Forderung, sich in guten Werken (καλὰ ἔργα) hervorzutun, da dies „für die Menschen gut und nützlich ist“ (Tit 3,8). Den Gegnern wird diese Möglichkeit positiver Außenwirkung abgesprochen; implizit auch die Zugehörigkeit zu Gottes Eigentumsvolk, das ja nach guten Werken (καλὰ ἔργα) eifert (2,14).

6. Zukunftserwartungen

6.1 Offenbarung des Johannes

In der Zeit des frühen Prinzipats war in Rom die Vorstellung eines mit Augustus begonnenen Goldenen Zeitalters (*aurea aetas, saeculum aureum*) prominent.¹¹⁹ Wesentlich für dieses Herrschaftskonzept war der Topos der Weltherrschaft, der größte geographische Ausdehnung über den ganzen „Erdkreis“ (*orbis, οἰκουμένη*) ebenso wie ewige Dauer umfasst. Bekannt ist das Motiv der *Roma aeterna*, meines Wissens zum ersten Mal als *urbis aeterna* formuliert bei Tibull († 19/18 v. Chr.).¹²⁰ Und der augusteische Dichter Vergil spricht in der Aeneis, dem Gründungsmythos der neuen Zeit Roms, von einem *imperium sine fine*, einer „Herrschaft ohne Ende“, der „weder räumliche Grenzen noch (bestimmte) Zeiten“ gesetzt sind (Verg., Aen I 278f.). Diese Weltherrschaft galt als von den Göttern an den römischen Kaiser gebunden.

In der Offb umfasst die Herrschaft Gottes und seines Christus ebenfalls die ganze Erde¹²¹ und ist ewig, aber die Zeit- und Raumdimensionen werden gebrochen und so neu geordnet. Die noch zu erwartende geschichtliche *Zeit* wird stark verkürzt, bevor der kosmische „Tag des Zorns“ eine totale Vernichtung und Verwandlung des gesamten Kosmos bringt (Offb 6,12–17; vgl. 11,18): „Die Zeit ist nahe“, heißt es zu Beginn und am Ende des Buches (1,3; 22,10); mehrmals spricht Christus: „ich komme bald“ (2,16; 3,11; 22,7.12.20). Klar ist auch: „es wird kein Zeitraum mehr sein“ (10,6), „gekommen ist die Stunde des Gerichts“ Gottes (14,7). Zugleich wird der *Raum* der Herrschaft Gottes durch Einbeziehung des Himmels maximal erweitert (z. B. 10,5f.). Der Seher darf sogar in den Thronsaal Gottes blicken (4,1–5,14; 7,9–17).¹²²

¹¹⁹ Vgl. S. Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 56–60.

¹²⁰ Tib. 2,5,23f.: *Romulus aeternae nondum formaverat urbis moenia*. – Vgl. auch Horat., Carm I 2,45f.; Sen., Apocol 4,1,19–21; Calp., Ecl 4,144f.; Vell., Hist II 103,4; CIL XI 4170.

¹²¹ Nach Offb 1,5; 17,14 herrscht Christus über alle Könige der Erde. Gottes Herrschaft vermag Plagen über die ganze Erde zu bringen (16,1–21; vgl. 3,10) und die große Stadt Babylon zu vernichten (18,1–24).

¹²² Der Thron Gottes wird in der Offb als Machtzentrum der ganzen Schöpfung

Aus seiner alles umfassenden Machtfülle heraus schafft Gott am Ende eine neue Zeit, die nicht mehr vom Tod beschränkt ist,¹²³ und einen neuen Lebensraum, die neue Stadt Jerusalem, die vom Himmel herabkommt und so die Trennung von Himmel und Erde aufhebt (21,1–8.23–27; 22,1–5).

Die Vollendung des Eschaton in den Visionen ab Offb 19,11 bedeutet das Ende aller politischen Herrschaft und damit auch des Imperium Romanum. Gottes Herrschaft allein setzt sich durch, und daran haben die standhaften Christen besonderen Anteil. Der Satan, die beiden wilden Tiere, der Tod und alle gottfeindlichen Menschen werden im Feuer vernichtet (19,11–20,15). Bei der Darstellung entwickelt die Offb Gegenbilder zur politischen Wirklichkeit. Dazu zählt die Verheißung der zukünftigen Mitherrschaft mit Christus.¹²⁴ Dem Christen, der „siegte“, d. h. in seiner Beziehung zu Christus gegen alle Widerstände standhaft bleibt, verheißt der diktierende Christus im Sendschreiben nach Thyatira (2,26–28)

... Vollmacht über die Völker, und weiden wird er sie mit eisernem Stab, wie die Tongefäße zerbrochen werden, wie auch ich empfangen habe von meinem Vater, und geben werde ich ihm den Morgenstern.

Die Metaphorik vom Weiden mit eisernem Stab und Zerschlagen wie Töpfergeschirr nimmt ein königstheologisches Motiv aus Ps 2,9LXX auf. In Offb 2,26–28 wird es aber nicht auf eine einzelne Königsgestalt, sondern auf *alle* (standhaften) Christen bezogen;¹²⁵

erkennbar und fungiert damit auch als Gegenbild zur römischen Herrschaftskonzeption. Zum Thron-Motiv als Zentrum einer alternativen Kosmologie vgl. L. Gallusz, Throne Motif (s. Anm. 10) 201–209.286–294.332–334.

¹²³ Christus besitzt ewiges Leben und die Schlüssel des Todes und des Hades (1,17f.; vgl. 20,11–14). 14,6 spricht von einem εὐαγγέλιον αἰώνιον, womit römische εὐαγγέλια (z. B. Geburtstag, Herrschaftsantritt oder besondere Ereignisse im Leben des Kaisers) überboten werden.

¹²⁴ Zum Motiv vgl. S. Schreiber, Eschatologische Mitherrschaft. Die transformative Kraft im politischen Diskurs der ersten Christen, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie (TBT 162), Berlin 2013, 145–169; H. Roose, Mitherrschaft (s. Anm. 96) 169–199.

¹²⁵ In PsSal 17,23f. wird das Motiv auf den Messias bezogen. Zur Rezeption von Ps 2,9 in Offb 2,26–28 vgl. K. Huber, Psalm 2 in der Offenbarung des Johannes, in: Horizonte biblischer Texte (FS J. M. Oesch) (OBO 196), Göttingen 2003, 247–273, bes. 261–264; T.-M. Quek, „I will give Authority over the Nations“.

ermächtigt werden sie vom herrschenden Christus. Das Motiv bezeichnet die machtvolle Durchsetzung des Heils für Israel bzw. die Christen auch gegen den Widerstand der Völker.¹²⁶ Die Verleihung des „Morgensterns“ – der Venus, in der Antike das Sternsymbol für Herrschaft¹²⁷ – bedeutet umfassenden eschatologischen Machtgewinn der „Sieger“. Damit wird die totale Umkehrung der gesellschaftlich-politischen Bedingungen für die eschatologische Zukunft in Aussicht gestellt. Uneingeschränkte, souveräne Herrschaftsmacht wird nun den konsequenten Christen zugesprochen, eine Macht, wie sie in der Gegenwart exklusiv die politische Elite Roms ausübt. Ein scharfer Kontrast entsteht, der pragmatisch die kritische Wahrnehmung der politischen Lebenswirklichkeit und die Treue zum eigenen christlichen Ethos unterstützt.

Unter Verwendung der Metaphorik vom Sitzen auf dem Thron Christi bzw. Gottes wird diese rhetorische Strategie auch im Überwinderspruch Offb 3,21 – im Sendschreiben nach Laodizea – wirksam:¹²⁸

Der Siegende, geben werde ich ihm, zu sitzen mit mir auf meinem Thron, wie auch ich gesiegt und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron.

Als direktes Gegenbild zum römischen Imperium fungiert das tausendjährige Reich in Offb 20,1–6, eine befristete Heilszeit, während der die Macht des Satans für tausend Jahre gebrochen ist. Es findet noch vor der kosmischen Neuschöpfung (21,1) und damit im Bereich der politischen Verhältnisse der Welt statt.¹²⁹ So steht es der po-

Psalm 2.8–9 in Revelation 2.26–27, in: C. A. Evans/H. D. Zacharias (Hrsg.), *Early Christian Literature and Intertextuality*. Bd. 2: *Exegetical Studies* (LNTS 392), London 2009, 175–187.

¹²⁶ Vgl. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18), Zürich ³2001, 58; H. Roose, *Mitherrschaft* (s. Anm. 96) 183 Anm. 333.

¹²⁷ U. B. Müller, *Offenbarung* (s. Anm. 61) 121; H. Giesen, *Offenbarung* (s. Anm. 10) 123.

¹²⁸ Vgl. 5,10 „und sie werden herrschen auf der Erde“.

¹²⁹ Religionsgeschichtlich betrachtet integriert die Vorstellung einer zeitlich begrenzten messianischen Herrschaft vor der endgültigen Vollendung des Eschaton durch Gott die national-messianische Eschatologie (z. B. PsSal 17) in die apokalyptische Konzeption; vgl. diesen Prozess etwa gleichzeitig mit der Offb auch in 4 Esr 7,28f.; 12,34; syrBar 29,2–30,1; 40,2; 71,1. Vgl. S. Schreiber, *Gesalbter* (s. Anm. 66) 383–385. Die Erzählstruktur in Ez 37–48 kennt die Reihenfolge

litischen Macht Roms gegenüber, die durch intertextuelle Referenzen auf das monströse Tier von Offb 13, dessen Verehrung und Prägezeichen eingespielt wird. Die standhaften Christen, die den Kaiserkult verweigern,¹³⁰ erhalten nun Anteil an der Herrschaft Christi (20,4.6). Die Verweigerung des Kaiserkults führte im gesellschaftlichen Alltag zu erheblichen ökonomischen Nachteilen. Ohne das Prägezeichen bzw. den „Namen“ des wilden Tieres kann nämlich kein Handel, kein Kaufen und Verkaufen, stattfinden, wie 13,15–17 beschreibt.¹³¹ Die Mitherrschaft im tausendjährigen Reich kehrt diese Verhältnisse total um und privilegiert nun die Christen. Ihre konsequente Haltung erweist sich längerfristig als gewinnbringend.

Mit der kosmischen Neuschöpfung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“ und der Errichtung des neuen Jerusalem ist ab Offb 21,1f. die Vollendung des Eschaton erreicht. Das neue Jerusalem ist also gerade kein Bild für die (irdische) „Kirche“, sondern für die vollendete Gemeinschaft mit Gott. Dort, im neuen Jerusalem, werden nach 22,3–5 nur noch δοῦλοι, Untertanen Gottes, die ihm dienen, leben. Am Ende der Visionen steht das Bild des ewigen Herrschens dieser Untertanen: „sie werden herrschen in die Äonen der Äonen“ (22,5).¹³² Un-

Auferstehung (37,1–14), heilvolles Königreich (37,22–28), neues Jerusalem (40–48); dazu A. Satake, Offenbarung (s. Anm. 10) 384f.

¹³⁰ Umstritten ist, ob in 20,4 nur *eine* Personengruppe, nämlich die Märtyrer, oder zwei unterscheidbare Gruppen, die Märtyrer *und* die Verweigerer des Kaiserkults, die Mitherrschaft erhalten. Das Relativpronomen οὗτινες, das hier mit καί angeschlossen wird, kann demonstrativ gebraucht sein und bezeichnet dann eine zweite Personengruppe (vgl. auch 1,7).

¹³¹ Zur Verbindung von Kaiserverehrung und Wirtschaft im römischen Prinzipat vgl. S. Schreiber, Attraktivität (s. Anm. 4) 95–98; J. N. Kraybill, Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse (JSNT.S 132), Sheffield 1996, 58–86. Der in 13,17 gebrauchte Begriff χάραγμα wurde auch für Münzprägungen verwendet (vgl. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. v. K. u. B. Aland, Berlin⁶ 1988, 1748); die unter der Münzhoheit des Kaisers und mit dessen Bildnis geprägten Münzen symbolisieren die Verbindung von Kaiserherrschaft und Wirtschaft. – Anders sieht M. D. Mathews, Riches, Poverty, and the Faithful. Perspectives on Wealth in the Second Temple Period and the Apocalypse of John (MSSNTS 154), Cambridge 2013, 185–189.197–218, in der Offb eine in frühjüdischer Tradition wurzelnde grundsätzliche Ablehnung des Reichtums aufgenommen.

¹³² T. Holtz, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 2008, 141: „sie sind keiner Herrschaft mehr unterworfen, sie leben als Souveräne ihres Seins“.

tertanen Gottes zu sein bedeutet paradoxerweise, selbst Herrscher zu sein, womit jede Unterdrückung aufgehoben und ein dem Menschen *entsprechendes* Leben geschenkt ist. Die politischen Herrschaftsstrukturen Roms sind endgültig überwunden.

Die neue Stadt, das himmlische Jerusalem Gottes, das in Offb 21,1–22,5 ausführlich beschrieben wird, wird die Stadtfrau Babylon, die zu allem Bösen verführende Hure Rom, ablösen. Die Stadt ist vollkommen: Sie entspricht einem perfekten Ebenmaß (einem Kubus) und ist aus Gold, Perlen und den edelsten Steinen errichtet (21,10–21) – den damals teuersten Materialien, die aber nun für alle Bewohner zugänglich sind, nicht nur für eine kleine römische Elite. Es gibt in dieser Stadt keinen Tempel mehr, denn Gott selbst thront in ihrer Mitte (21,22; 22,1–5). Damit sind auch alle fremden Götter beseitigt. Die Gottesstadt eröffnet einen unvorstellbar weiten Lebensraum, der die endliche Enge Roms, ja des ganzen römischen Reiches, weit übertrifft: 12 000 Stadien Seitenlänge entsprechen jeweils etwa 2 200 Kilometer – da hat der gesamte östliche Mittelmeerraum Platz!¹³³ Rom verliert angesichts seiner Endlichkeit jede Bedeutung.

6.2 Pastoralbriefe

Die Past bieten eine ganze Palette von Begriffen und Wendungen, die sich auf die endzeitliche Zukunft richten.¹³⁴ Aus diesem Befund lässt sich aber kein besonderes Interesse am Ausblick auf die Vollendung ableiten. Denn durchweg ist das Thema der endzeitlichen

¹³³ Die auffallende Entsprechung der Eingangs- und Schlusswendungen in Offb 17,1–3a/21,9–11 und 19,9f./22,6–9 zeigen das himmlische Jerusalem als Gegenbild zur Stadtfrau Babylon; vgl. A. Satake, Offenbarung (s. Anm. 10) 317.342. Zur neuen Stadt B. R. Rossing, *The Choice between Two Cities: Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse* (HTS 48), Harrisburg 1999; M. Ebner, Spiegelungen (s. Anm. 91) 120–130; insbesondere zur Aufnahme alttestamentlicher Hintergründe M. Karrer, *Zeit* (s. Anm. 54). Sehr allgemein bleibt E. J. Gilchrest, *Revelation 21–22 in Light of Jewish and Greco-Roman Utopianism* (BiInS 118), Leiden 2013, der 14 Topoi antiker „Utopien“, differenziert nach griechisch-römischer und jüdischer Kultur, rekonstruiert und in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive mit Offb 21–22 vergleicht.

¹³⁴ Zu nennen sind: ἐκείνη ἡ ἡμέρα (2 Tim 1,12.18; 4,8), ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (2 Tim 3,1), die Funktion Christi κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς (2 Tim 4,1), die Ausrichtung auf die ζωὴ αἰώνιος (1 Tim 1,16; 4,8; 6,12.19; Tit 1,2; 3,7), die Ret-

Zukunft in Zusammenhänge eingebettet, in denen es um die Gestaltung der *Gegenwart* geht.

(1) Besonders auffällig ist dies in jenen Passagen, in denen das apokalyptische Motiv vom Auftreten widergöttlicher Mächte im Rahmen endzeitlicher Wehen aufgegriffen und abgewandelt wird. Dabei wird aus dem Arsenal von Katastrophen-Szenarien nur herausgegriffen, was sich auf das Wirken der gegnerischen Lehrer anwenden lässt: Es wird zu einem Glaubensabfall kommen, weil sich einige an verführerische Geister halten (1 Tim 4,1), oder es werden „in den letzten Tagen üble Zeiten hereinbrechen“ (2 Tim 3,1), in denen es zu einem moralischen Verfall kommt (3,2–4) – das Auftreten der Gegner ist ein Moment dieses Verfalls (3,5–7). Literarisch nicht ungeschickt wird die fiktive Briefsituation zur Zukunftsansage benutzt. Vom Standpunkt des Briefschreibers aus werden künftige Phänomene beschrieben; dies ermöglicht den Rückgriff auf das apokalyptische Motivrepertoire. In der tatsächlichen Briefsituation sind diese Phänomene aber bereits eingetroffen. So wird durch die apokalyptische Übermalung die Gefährlichkeit der gegenwärtig bekämpften Lehre unterstrichen und zum Einsatz gegen sie motiviert. Die Nähe des Endes wird aus dem Eintreffen der Vorhersage nicht abgeleitet.

Die Transformation apokalyptischer Elemente wird besonders gut in 1 Tim 4,1 deutlich. Anders als in 2 Tim 3,1 ist hier nicht von den ἔσχαται ἡμέραι die Rede, sondern von ὕστεροι καιροί. Man kann ὕστερος superlativisch deuten („spätste, letzte Zeiten“), aber auch komparativisch („spätere Zeiten“).¹³⁵ Das erste entspricht der traditionsgeschichtlichen Herkunft des Motivs, das zweite der vorausgesetzten Briefsituation. Dass es keinesfalls darum geht, die apokalyptische Färbung zu eliminieren, zeigt sich an der Einführung τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει. Dies erinnert stark an den Weckruf am Ende der Sendschreiben der Apokalypse (Offb 2,6.11.17.29; 3,6.13.22).

(2) Die Rede von „jenem Tag“ ist zwar sicher auf das Ende ausgerichtet; ihr Fokus liegt aber nicht auf der Zukunft, sie dient vielmehr dazu, das gegenwärtig Notwendige zu unterstreichen: die Bewahrung der paulinischen Paratheke (2 Tim 1,12) oder die Bewahrung durch ein Leben nach dem Vorbild des „Paulus“ (2 Tim 1,18; 4,8).

tung in die βασιλεία (2 Tim 4,18), die künftige ἐπιφάνεια des Retters (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1; Tit 2,13).

¹³⁵ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 131) 1692, s. v. ὕστερος 1b.

(3) Christus wird als Richter über Lebende und Tote bezeichnet (2 Tim 4,1), aber nicht in einem thematischen Zusammenhang über das künftige Geschick der Glaubenden, sondern im Rahmen des Aufrufs zu zuverlässiger Verkündigung (4,2–5). Auch das Abstraktum κρίσις in 1 Tim 5,24 ist nicht in einen eschatologischen Kontext eingeordnet, sondern in einen parännetischen: Aufruf zur Vermeidung von Sünde, indem versichert wird, dass auch die verborgenen Sünden im Gericht offenbar werden.¹³⁶

(4) Kennzeichnend für die Christologie der Past ist die Rede von der ἐπιφάνεια. Zu ihr gehört auch der Aspekt des künftigen Erscheinens, also der Parusie Christi. Die ἐπιφάνεια kann als Endpunkt einer zeitlichen Erstreckung genannt sein (1 Tim 6,14: μέχρι τῆς ἐπιφανείας); sie kann durch Verbindung mit Gericht und Basileia als futurische Größe markiert werden (2 Tim 4,1); sie kann schließlich auch ausdrücklich als Objekt der Erwartung gekennzeichnet werden (Tit 2,13: προσδεχόμενοι τὴν ἐπιφάνειαν). Der Aspekt des Künftigen bestimmt aber den Ausblick gerade nicht, ἐπιφάνεια ist „mehr als bloßes eschatologisches ‚Datum‘, der Ausdruck ist viel weiter gespannt, er schließt die Gegenwart als die für das Bestehen im Gericht entscheidende Zeit mit ein.“ Dass „die ἐπιφάνεια Jesu als die das Leben bestimmende und prägende Wirklichkeit zur Geltung kommen“¹³⁷ soll, zeigt sich in 2 Tim 4,1 durch den Zusammenhang mit der Verpflichtung auf den Verkündigungsauftrag.¹³⁸ Die Erwartung der Epiphanie in Tit 2,13 ist gerahmt von Aussagen über die bereits erschienene Gnade, die „uns erzieht“ (2,11; 3,4). Entsprechend kann der Begriff auch auf das bereits erfolgte Erscheinen Christi angewendet werden (2 Tim 1,10). Wenn in 1 Tim 6,14 die Mahnung an den Adressaten, den empfangenen

¹³⁶ Vgl. J. Roloff, 1 Tim (s. Anm. 23) 317: „Ob offene oder verborgene Sünde – vor dem Gericht Gottes stehen alle in gleicher Weise als Sünder da und erwarten ihren Richtspruch“.

¹³⁷ Beide Zitate L. Oberlinner, Die „Epiphaneia“ des Heilswillens Gottes in Christus Jesus, in: ZNW 71 (1980) 192–213, 200.

¹³⁸ Hier gilt dasselbe wie oben zum Ausblick auf den kommenden Richter. Auch der kurz darauf folgende Beleg in 2 Tim 4,8 verknüpft die endzeitliche Zukunft mit der Bewährung in der Gegenwart (L. Oberlinner, Epiphaneia [s. Anm. 137] 200). Der Kranz der Gerechtigkeit liegt nicht nur für Paulus bereit, der den guten Kampf gekämpft hat, sondern auch für jene, die seine Erscheinung liebgewonnen haben. Dazu gehört aber, dass man wie Paulus den Glauben bewahrt hat.

Auftrag zu bewahren, mit dem Endpunkt der ἐπιφάνεια versehen wird, so hat dies vor allem die Funktion, die Mahnung einzuschärfen. Ein Interesse am zeitlichen Aspekt wird nicht erkennbar. Gott wird dies zur rechten Zeit (καιροῦς ἰδίους) herbeiführen (6,15). Wann und wie dies geschieht, muss die Glaubenden nicht kümmern.

(5) Sofern kollektiv ausgerichtete Vorstellungen eschatologischer Vollendung zur Sprache kommen, hat sich gezeigt, dass sie wesentlich auf das Leben in der Gegenwart zielen. Nicht anders verhält es sich, wenn der Blick auf das individuelle künftige Geschick gerichtet ist. Die Reichen können sich „für die Zukunft“ (εἰς τὸ μέλλον) ein gutes Fundament schaffen, um das wahre Leben zu gewinnen, indem sie reich werden an guten Werken (1 Tim 6,19).¹³⁹ Der Ausblick auf die Zukunft, der nicht weiter ausgemalt wird, dient der Motivierung der Paränese. Ähnlich verhält es sich, wenn im Fall der Frauen die Erfüllung der erwarteten Rolle verbunden wird mit der Verheißung der Rettung (1 Tim 2,15: σωθήσεται). Dass Paulus für sich selbst die Rettung in die Basileia erwartet (2 Tim 4,18), hat seine Funktion in der Stilisierung als vorbildlich Glaubender. Bereits zuvor wurde ja in Verbindung mit dem endzeitlichen Geschick betont, dass nicht nur Paulus selbst mit dem Kranz der Gerechtigkeit rechnen darf (2 Tim 4,6–8).

Die Past malen keine Bilder von der Zukunft, auf die die Glaubenden zugehen. Und das bedeutet: Sie malen auch keine Gegenbilder zu den gegebenen Verhältnissen. Dass in der Johannesoffenbarung der Visionszyklus schließt mit der Verheißung „sie werden herrschen in alle Ewigkeit“ (22,5), ist eine Reaktion auf die Erfahrung von Ohnmacht und Unterdrückung. Heilsvollendung wird diese Erfahrung ins Gegenteil verkehren. Diese Zukunftsperspektive ist den Past fremd. Sie belassen es bei einem eher abstrakten Horizont der Vollendung und verweisen die Glaubenden auf die *Gegenwart*.

¹³⁹ Als Hoffnungsgut erscheint das „ewige Leben“ in Tit 1,2; 3,7. Damit wird das Ziel christlicher Existenz markiert, ohne dass es näher beschrieben würde. Entscheidend ist, dass dieses ewige Leben im Modus der Hoffnung „schon in diese Welt und Zeit hineinragt“, und dazu gehört, „diese Hoffnung jetzt schon im Glauben (zu) leben und (zu) bewahren“ (L. Oberlinner, Past III [s. Anm. 12] 178).

7. Ergebnis

Die historische Situation hinter Past und Offb ist vergleichbar, so dass sich die Unterschiede in der Einstellung gegenüber der römischen Kultur nicht mit unterschiedlichen Lebensumständen erklären lassen (hier Not und Verfolgung, dort friedliches Zusammenleben). Es ist die Situation der zahlenmäßig gewachsenen und damit stärker gesellschaftlich sichtbaren dritten christlichen Generation in Kleinasien, in der das Verhältnis zur römischen Gesellschaft in Frage steht und einer Klärung bedarf. Das bedeutet eine immense theologische Herausforderung für die Christus-Gemeinden dieser Zeit. Denn damit ist die Frage nach der christlichen Identität unter den Bedingungen der hellenistisch-römischen Gesellschaft verbunden und auch die Frage nach der Kontinuität mit den normativen Anfängen der Bewegung. Die Antworten differieren, wie wir gesehen haben, zwischen Anpassung und Distanz, zwischen Integration und Abgrenzung. Die beiden Schriftkomplexe Offb und Past stehen für diese beiden Pole.

In der Offb läuft alles darauf hinaus, in einer prophetischen Perspektive die tieferen Strukturen der Wirklichkeit zu begreifen: Die Offb fokussiert die Kehrseite der römischen Friedens- und Wohlstandspolitik; sie sieht die Opfer und den Preis kultureller Anpassung, nämlich den drohenden Identitätsverlust. Sie weiß aber auch, dass über allen politischen und gesellschaftlichen Mächten die Macht Gottes herrscht, die in (naher) Zukunft eine totale Transformation der bestehenden Herrschaftsverhältnisse bringt, und dass daher der engagierte Anschluss an Gottes Macht die einzig sinnvolle Lebensoption für die Gegenwart darstellt. Eine klare Abgrenzung gegenüber der römischen Kultur ist die geforderte Konsequenz. Dabei handelt es sich um die Antwort einer (kleinen) Christengruppe, die sich ohne gesellschaftlichen und politischen Einfluss erlebt und durch die erfolgreiche und mächtige römische Kultur in ihrer Identität bedroht fühlt.

Auch die Past lassen die Grenze zwischen Gemeinde und Welt deutlich zur Sprache kommen. Zwar heißt es nirgends wie in Offb: „Zieht aus Babylon aus!“ (vgl. Offb 18,4); aber die Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ wird sehr deutlich vorgenommen. Dies führt in diesen Briefen allerdings nicht zur Abgrenzung. Sie rufen auf zur Anerkennung staatlicher Instanzen und zu einem entspannten Verhältnis zum gesellschaftlichen Umfeld. Dies äußert sich

im Gebet für diese Größen, aber auch in einem moralisch vorbildlichen Verhalten. Begründet ist diese Position letztlich theologisch im universalen Retterwillen Gottes. Die Glaubenden sollen sich so verhalten, dass dieser Wille bei seinen Adressaten wirksam ankommen kann, also bei „allen Menschen“. Dazu gehört, dass sich die Gemeindestruktur und das Rollenverhalten der Glaubenden an den gesellschaftlich akzeptierten Mustern orientieren. Die Past ziehen nicht aus dem Imperium Romanum aus, sondern holen es bis zu einem gewissen Grad in die Gemeinde herein – nicht um ihm gleich zu werden, sondern ihm das Evangelium verkünden zu können.

Was bedeutet es, dass sich zwei derart kontroverse Stimmen im Kanon finden? Betrachtet man die Einzelstimme für sich, so propagiert sie nicht nur ihre Sicht, sondern schließt auch die entgegengesetzte aus. Unabhängig von der Frage, ob die Past aus jenen Gruppen stammen, die die Johannesoffenbarung in den Sendschreiben als Gegner bekämpft, und umgekehrt, ob die Falschlehrer der Past zu jenen jüdenchristlichen Kreisen gehören, deren Sprecher der Seher Johannes ist – die jeweils positiv vertretenen Konzepte werden als Gegensatz zu anderen präsentiert, die mit massivster Polemik zurückgewiesen werden. *Wenn beide Konzepte Eingang in den Kanon gefunden haben, dann bedeutet dies: Der gegenseitige Ausschluss ist ausgeschlossen.* Das Verhältnis der Gemeinde zu Staat und Gesellschaft lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Weder das Programm der Abgrenzung noch das der Anpassung ist *per se* theologisch legitimiert.

Daraus folgt für aktuelle Debatten: Im Streit zwischen geforderten Reformen und beklagter Zeitgeistanpassung gibt es von den kontroversen Stimmen im Neuen Testament her die Verpflichtung, keiner Seite von vornherein das Existenzrecht abzusprechen. *Jede Zeit muss prüfen, welches Programm angesichts ihrer Voraussetzungen angemessen ist.* Belastet die Verweigerung gegenüber den Wertmaßstäben und Rollenerwartungen der Um- und Mitwelt die Evangeliumsverkündigung unnötig, führt sie dazu, dass der Name Gottes und die Lehre gelästert werden (Programm Pastoralbriefe)? Oder ist umgekehrt ein unaufgebbarer identitätsstiftender Kern in Gefahr, wenn man nicht auszieht aus der großen Stadt, der Hure Babylon (Programm Johannesoffenbarung)? Oder gibt es auch ein Nebeneinander von Lebensbereichen, in denen der Auszug gefordert ist, und anderen, in denen Kirche durch Anpassung lernen kann? Die kontroversen Stimmen im Kanon begründen solche Fragen, eine Antwort liefern sie nicht.