

Häresie im Kanon? Zum historischen Bild der dritten christlichen Generation

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2014. "Häresie im Kanon? Zum historischen Bild der dritten christlichen Generation." *Biblische Zeitschrift* 58: 186–210.
<https://doi.org/10.1163/25890468-058-02-90000003>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Häresie im Kanon?

Zum historischen Bild der dritten christlichen Generation

Von *Stefan Schreiber*, Augsburg

Sowohl in den Pastoralbriefen als auch in der Offenbarung des Johannes nimmt die Auseinandersetzung mit „Gegnern“ breiten Raum ein. Dabei übernehmen Exeget/innen – bewusst oder unbewusst – meist mehr oder weniger die Perspektive der Schrift, die sie interpretieren, und schließen sich deren negativer Bewertung der „Gegner“ an. Einem altkirchlichen Bewertungsschema folgend, können diese als Häretiker abqualifiziert werden, wobei impliziert ist, dass ihre „falschen“ Positionen zu Recht keinen Eingang in den christlichen Kanon gefunden haben. So beschreibt, um nur ein Beispiel zu nennen, Howard Marshall nach einer eingehenden Sichtung der Textaussagen in seinem Kommentar zu den Pastoralbriefen von 1999 die Gegner als Judenchristen, vielleicht Wanderlehrer, mit asketischen Zügen, und fasst ihre Häresie („heresy“) theologisch so zusammen: „The effect of their teaching was to remove Christ from his central position as the Saviour and the mediator between God and humankind. Their religion had become a matter of speculations and discussions which were diverting people from what in the eyes of the author really mattered“.¹

Wenn wir nach historischen Ereignissen, Personen und Gruppenkonstellationen fragen, arbeiten wir immer mit Modellen. Aus den punktuellen Angaben der Quellentexte konstruieren wir Zusammenhänge, ein Bild der Geschichte einer bestimmten Zeit. Die postmoderne Geschichtstheorie hat das Postulat einer „objektiven“ Geschichtsforschung grundlegend in Frage gestellt und die Vorentscheidungen und Voraussetzungen seitens des einzelnen Geschichtsforschers als entscheidende Verstehensfaktoren profiliert.² Dabei wurde deutlich, dass sich Geschichte nicht nach

¹ I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC), Edinburgh 1999, 40–51, Zitate auf S. 51.

² Prominent und kontrovers diskutiert wurden die Arbeiten von H. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, übers. von P. Kohlhaas, Frankfurt a.M. 1991; *ders.*, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore (MD) 1978; *ders.*, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore (MD) 1987. Dazu M. Mayordomo/P.-B. Smit, *The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument*, in: T. Holmén/S. E.

einem ontologischen System, einem „Masterplan“ vollzieht, sondern unser Bild von Geschichte aus Zuschreibungen und sozialen Konstruktionen entsteht.³ Wir selbst sind es, die Fakten und Fiktionen verbinden⁴ und Sinnzusammenhänge zwischen einzelnen Daten herstellen, um so Vergangenheit anzueignen. Dies bedingt den konstruktiven Charakter der Geschichtsschreibung, so dass auf der Basis der Quellen verschiedene Geschichtserzählungen möglich sind, die ihre eigenen Bilder einer vergangenen Zeit und Ereignisfolge zeichnen.

Auch die neutestamentliche Exegese arbeitet mit Geschichtsmodellen, wenn sie aus einzelnen Schriften Gruppenkonstellationen konstruiert. Oft geschieht die Übernahme grundlegender Modelle unbewusst, weil sie sich langer exegetischer Tradition verdankt und so nicht mehr eigens reflektiert wird. Das implizierte Geschichtsmodell, für das Marshall nur ein Beispiel unter vielen darstellt, arbeitet mit einer innerchristlichen Dichotomie und nimmt dabei eine klare theologische Bewertung vor: Rechtgläubig ist der Verfasser der Pastoralbriefe; die Häretiker, die Falschlehrer, stehen außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden. In den Kanon gelangt sind dann (wir würden sagen: zu Recht) nur die Schriften der Rechtgläubigen. Fast scheint es, als stehe ein (in der alten Kirche verankertes) Geschichtsbild Pate, das neben der orthodoxen (Groß-)Kirche sektiererische, häretische Kleingruppen verortet, die eine Gefahr für den Glauben darstellen und bekämpft werden müssen. Solche Modelle, gewonnen an einzelnen Schriften, bedingen dann auch unser Bild der Geschichte der ersten Christen, genauer der dritten christlichen Generation.

Das Problem dieses implizierten Modells wird deutlich, wenn man neben die Pastoralbriefe die Offenbarung des Johannes stellt. Beide Schriften entstanden nach den gängigen Datierungen etwa zur selben Zeit – die

Porter (Hrsg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Vol. 2: *The Study of Jesus*, Leiden/Boston 2011, 1377–1409.

³ Die Zufälligkeit und Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse treten stark in den Vordergrund. Andererseits existieren auch Analogien zwischen geschichtlichen Ereignissen, die uns wenigstens prinzipiell einen Zugang zum Vergangenen ermöglichen. Zur historischen Relativität vgl. *G. Theißen/A. Merz*, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, 121 f.

⁴ Vgl. *H. R. Jauss*, *Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte*, in: *R. Koselleck/H. Lutz/J. Rüsen* (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung* (Beiträge zur Historik 4), München 1982, 415–451; *H. White*, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des literarischen Diskurses*, Stuttgart 1991; *H.-J. Goertz*, *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek 1995; *ders.*, *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001; *J. Schröter*, *Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven*, in: *NTS* 46 (2000) 262–283, 274–281.

Offenbarung Mitte der 90er Jahre des 1. Jh., die Pastoralbriefe um 100.⁵ Und sie verorten ihre Adressaten in derselben geographischen Region: um Ephesus, in der römischen Provinz Asia. Die sieben Sendschreiben in Offb 2,1–3,22 richten sich kritisch an die sieben Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea. Römische Straßen verbinden diese Städte, so dass die Offenbarung gleichsam zum „Rundbrief“ für diese Region wird.⁶ Auch die Pastoralbriefe nennen häufig Ephesus bzw. die Provinz Asia; dort hält sich der (fiktive) Adressat Timotheus auf.⁷

Ebenso wie die Pastoralbriefe wendet sich auch die Offenbarung scharf gegen Gegner, die sogenannten „Nikolaiten“ (2,6.15). Nimmt man die Daten zusammen, ergibt sich ein komplexes historisches Modell für die dritte christliche Generation in Kleinasien. Es enthält insgesamt vier Gruppen, nämlich die Adressaten der Offenbarung und der Pastoralbriefe und jeweils eine Gegner-Gruppe.⁸ Das Bild lässt sich in einem Schema visualisieren (Abb. 1).

Dieses Modell prägt – meist unausgesprochen – die exegetische Geschichtsschreibung über die dritte christliche Generation. Doch es wirft zwei grundsätzliche Fragen auf: (1) Genügt die *innerchristliche* Perspektive zur Erklärung der historischen Entwicklung? Sind die Gruppengrenzen durch die theologische Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie sachgemäß markiert?⁹ Die gleiche Frage richtet sich auch an die auf der Basis soziologischer Theorien konstruierte Konkurrenz zwischen einer institutionellen und einer enthusiastisch-thaumaturgischen Strömung

⁵ Vgl. nur U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen⁸2013, 410f.600–602; G. Häfner, Die Pastoralbriefe, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart²2013, 456–479, 468f. (der selbst auch eine Ansetzung um 140 für möglich hält); S. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes, in: M. Ebner/Ders. (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart²2013, 566–593, 576 (mit Hinweis auf spätere Datierungen unter Trajan [J.-W. Taeger] bzw. Hadrian [T. Witulski]).

⁶ S. Schreiber, Offenbarung (s. Anm. 5) 573.576.

⁷ Ephesus: 1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18; 4,12; Asia: 2 Tim 1,15. Auch der in 2 Tim 4,12; Tit 3,12 genannte Tychikus ist laut Apg 20,4; Eph 6,21; Kol 4,7 mit Ephesus verbunden.

⁸ Nach J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 238f., wären es nur drei Gruppen, da die Gegner-Gruppen weitgehend identisch seien; vgl. ferner U. Schnelle, Einleitung (s. Anm. 5) 419. Für Ephesus nimmt P. Trebilco, The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius (WUNT 166), Tübingen 2004, 347–350.626f. 716, eine Vielfalt verschiedener christlicher Gruppen an; vgl. ferner M. Tiwald, Frühchristliche Pluralität in Ephesus, in: R. von Bendemann/Ders. (Hrsg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 128–145.

⁹ Ausgeprägt ist diese Unterscheidung erst bei den Kirchenvätern. Vgl. schon die Formulierung αἰρετικὸν ἀνθρώπων in Tit 3,10.

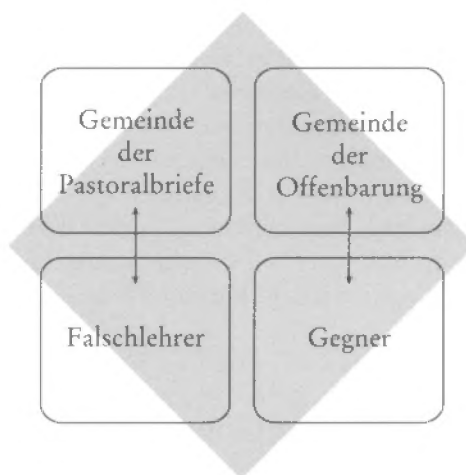


Abb. 1: Gängiges Modell – Kleinasien/Ephesus um 100 n. Chr.

in den nach-paulinischen Gemeinden, die L. K. Pietersen als Hintergrund der Pastoralbriefe vorschlägt.¹⁰ Welche Rolle spielt dabei die Front *nach außen*, zur gesellschaftlichen Umwelt? (2) Die vier Gruppen leben alle im geographischen Raum Ephesus/Kleinasien. Das fällt auf, wenn man bedenkt, dass die Größen der Ortsgemeinden am Ende des 1. Jh. immer noch überschaubar waren, vielleicht nicht mehr als 200 Personen umfassten. Und dabei ist noch gar nicht berücksichtigt, dass auch weitere Schriften aus derselben Zeit und Region wie das lukanische Doppelwerk oder der 1. Petrusbrief mit spezifischen Gemeinden (und Gegnern?) in Verbindung gebracht werden können. Wie viele unterschiedliche Gruppen lassen sich hier angesichts dieser Größenordnungen eigentlich unterbringen?

Damit sind Störfaktoren für das gängige Modell genannt. Daher lohnt es sich, ein neues Modell zu entwickeln und die Formen religiöser Gruppenbildung in der Offenbarung und den Pastoralbriefen neu zu beschreiben. Um die Vergleichbarkeit zwischen beiden Schriften bzw. Schriftkorpora zu gewährleisten, organisiere ich meine Untersuchung nach den Kategorien Narration, Rollenideal und historische Bedingungen. Unter *Narration* verstehe ich die erzählte Welt, die die jeweilige Schrift entwirft und entfaltet, um die Rezipient/innen in Zuschreibung und Abgrenzung für ihr Weltbild, ihre Sicht des Christlichen und der umgebenden Welt, zu gewinnen. Dazu bieten sie auch mittels erzählter Figuren *Rollenideale* zur Vergewisserung und Übernahme an. Das lässt nach den *historischen*

¹⁰ L. K. Pietersen, *The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity* (JSNT.S 264), London 2004, besonders 33–36.110f.

Bedingungen fragen, die dem Weltbild der Schriften zugrunde liegen und die aus ihnen sichtbar werden. Mit diesen Kategorien werden die zentralen Anliegen und sozialen Konstellationen der Schriften beschreibbar. Erst nach diesen Arbeitsgängen frage ich nach den sogenannten Gegnern.

Die Untersuchung tangiert drei exegetische Problemkreise, zu denen sie neue Perspektiven anbieten will, nämlich (1) die Bestimmung von „Gegnern“ neutestamentlicher Schriften, (2) unser Bild der dritten christlichen Generation im Rahmen einer Geschichte des Urchristentums und (3) theologisch die Frage nach dem Verständnis und der Einheit des neutestamentlichen Kanons.

1. Narrationen, Rollen und Kontexte in der Offenbarung und den Pastoralbriefen

1.1 Offenbarung

Die *Narration* der Offenbarung enthält einen apokalyptischen Großangriff, eine Gegen-Erzählung zur Politik, Gesellschaft und Kultur Roms. Sie entwirft eine dämonische Projektion Roms als Schreckensmacht. Das komplexe Ensemble dämonisierter Erzählfiguren fasst die vielfältigen Zusammenhänge römischer Kultur und Gesellschaft ins Bild: Hinter der Realität Roms steht der Drache, der Satan (Offb 12), der das erste Tier ermächtigt, ein wildes Monstrum, das den Kaiser und die oberste politische Elite chiffriert (Offb 13,1–8); dieses nimmt gesellschaftlichen Einfluss über (a) das zweite Tier, das für den organisierten Kaiserkult bzw. die Kaiserverehrung als gesellschaftliches Integrationspotential steht (13,11–17), und (b) die Stadtfrau Babylon, gezeichnet als verführerische und deswegen gefährliche Prostituierte, die die wirtschaftliche Elite Roms symbolisiert und dem Untergang geweiht ist (Offb 17–18).¹¹ Bilder und Szenen voller Schrecken und Gewalt verweisen auf die Größe der Gefahr, die in der Sicht des Sehers von der Kultur Roms für die Gemeinden Klein-

¹¹ Dazu ausführlich 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. Zum sozio-religiösen Konflikt hinter der Offenbarung vgl. auch M. B. *Stephens*, Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation (WUNT II/307), Tübingen 2011, 146–156; ferner G. *Carey*, Symptoms of Resistance in the Book of Revelation, in: D. L. Barr (Hrsg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBL Symposium Series 39), Atlanta (GA) 2006, 169–180, 173–175.

asiens ausgeht.¹² Im Gegenzug entwirft die Offenbarung aber auch positive Bilder, die den Heilsaspekt darstellen und zur Identifikation einladen. So steht dem Tier von Offb 13 bereits in Offb 5 das Lamm, das „wie geschlachtet“ erscheint, gegenüber, und die Stadtfrau Babylon von Offb 17f. wird durch die neue Stadt, das himmlische Jerusalem Gottes, in Offb 21,1–22,5 abgelöst.¹³ Mit der Gestalt des Lammes bietet sich eine alternative, nicht im Tod endende Beziehung als Heilsperspektive an, und die Gottesstadt eröffnet einen Lebensraum,¹⁴ der die endliche Enge Roms weit übertrifft.

Das *Rollenideal* der Offenbarung verkörpert der Verfasser Johannes selbst: Er versteht sich als Prophet,¹⁵ der von Christus berufen ist (Offb 1,9–20). Als Prophet durchschaut er kritisch die angeblichen Segnungen der römischen Kultur und tritt in scharfe Distanz dazu. „Wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu“ hält er sich auf der wenig bevölkerten Insel Patmos auf (Offb 1,9), nimmt also Abstand von den lebendigen, von der hellenistisch-römischen Kultur geprägten Städten, in denen die sieben angeschriebenen Gemeinden leben, und erfährt gerade dort eine prophetische Vision und Audition des machtvollen himmlischen Christus (1,10–20). Johannes besitzt prophetische Autorität gegenüber den Ortsgemeinden, von denen er unabhängig bleibt (vielleicht als Wanderprophet); ein Rundbrief dient ihm als Kommunikationsform.

Den *historischen Kontext* sehen wir nur gebrochen durch die Wahrnehmung des Johannes. Die Gemeinden in Kleinasien drohen in seinen Augen dem Assimilationssog der römischen Kultur und Politik zu ver-

¹² Eine politische Verfolgung der Christen in Kleinasien, die man früher angenommen hat, ist in den antiken Quellen nicht belegt; zur Diskussion S. *Schreiber*, Offenbarung (s. Anm. 5) 577–581. Es ist aber wahrscheinlich, dass die Erfahrungen der stadtrömischen Christenverfolgung unter Nero im Jahr 64 und des jüdisch-römischen Krieges 66–70 verarbeitet sind; vgl. auch (um 100) 4 Esr 11,42; 12,44–48. In Einzelfällen waren Anzeigen aus der Bevölkerung gegen Christen möglich, die im Extremfall zur Todesstrafe führen konnten; Offb 2,13 nennt als einzigen Fall Antipas, der als „treuer Zeuge“ in Pergamon getötet wurde.

¹³ Das Tier erscheint als Anti-Lamm; dazu A. *Satake*, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 293f.; H. *Giesen*, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 300f. 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; dazu A. *Satake*, ebd. 317.342.

¹⁴ Dazu B. R. *Rossing*, The Choice between Two Cities: Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse (HTS 48), Harrisburg (PA) 1999; vgl. M. *Ebner*, Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: B. Heining (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 100–131, 120–130.

¹⁵ Vgl. Offb 1,3.10–12; 19,10; 22,6–10.18f. Dazu S. *Schreiber*, Offenbarung (s. Anm. 5) 573f.

fallen. Denn diese Kultur ist attraktiv: Sie bietet nicht nur ein politisches und religiöses Ordnungskonzept und Muster gesellschaftlicher Identität, sondern garantiert sowohl Frieden im Inneren und an den Grenzen als auch, damit verbunden, Wohlstand und Aufstiegsmöglichkeiten, also lokale und soziale Mobilität.¹⁶ Die Offenbarung betreibt durch ihre Strategie der Dämonisierung Roms eine kulturelle Auseinandersetzung: Sie propagiert sichtbare Distanz und Abgrenzung von der römischen Kultur. „Geht hinaus aus ihr (sc. der Stadt), mein Volk, dass ihr nicht teilhabt an ihren Sünden!“, fordert Offb 18,4 die Rezipient/innen auf. Selbst wenn es nur um „Mitmachen“ bei einer Weinspende für den Kaiser beim Mahl des Händlervereins oder bei öffentlichen Prozessionen geht – für Johannes ist Christsein keine Privatsache: Christliche Identität muss sich im Alltag *zeigen*! Daher ist für Johannes strikte Distanz geboten, um sich nicht in den Sog der römischen Kultur hineinziehen zu lassen.

Dabei steht Johannes in einer bestimmten *Tradition*. Er betont die jüdischen Wurzeln, die hinter den apokalyptischen Mustern stehen, und übernimmt eine *judenchristliche Tradition*,¹⁷ die in der urchristlichen Überlieferung auf den Herrenbruder Jakobus in Jerusalem zurückgeführt wird. Nicht zufällig spricht Offb 2,24f. vom Festhalten an der „Last“ (βάρος), die die Gemeinden bereits haben, und problematisiert im Kontext Unzucht und das Essen von Götzenopferfleisch (2,14.20). Das erinnert an Apg 15,28f.: „... euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese Notwendigkeiten: sich zu enthalten von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht“. Es handelt sich um die sogenannten Jakobus-Klauseln (Apg 15,20.29), die auf dem Hintergrund von Lev 17f.¹⁸ Speise- und

¹⁶ Dazu S. *Schreiber*, Attraktivität (s. Anm. 11) 91–100; 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 (CA) 2000; S. R. F. *Price*, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

¹⁷ Dagegen spricht nicht die abwertende Bezeichnung „Synagoge des Satans“ in Offb 2,9; 3,9, weil damit vermutlich deren (von Johannes so wahrgenommene) Kollaboration mit der römisch geprägten Elite gebrandmarkt werden soll; damit sind nicht allgemein jüdische Synagogengemeinden abgewertet, sondern *konkrete* Synagogen in Smyrna und Philadelphia kritisiert.

¹⁸ Diese später als noachitische Gebote bezeichneten Mindestanforderungen waren für Heiden gedacht, die in Israel leben wollten, und regelten ein Zusammenleben, das die Heiligkeit des Landes nicht verletzte. Die Distanz der Offenbarung zu Paulus zeigt J.-W. *Tae-*

Eheregeln anführen und damit Bedingungen für die Heidenmission formulieren. Der Begriff „Last“ meint diese der Tora entsprechenden Mindestanforderungen, an die sich die Heidenchristen halten und die das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen *ohne* Verletzung der jüdischen Identität regeln sollen. Damit demonstrieren sie ihre Abgrenzung gegenüber der paganen Welt!

1.2 Pastoralbriefe

Auch die Pastoralbriefe haben eine *Narration*, wenn man sie als „Briefbuch“, als aufeinander bezogene Brieffolge liest.¹⁹ In der Zusammenschau der drei Briefe entsteht durch die interpretierende Arbeit der Leser/innen eine Geschichte, die in einzelnen Aspekten der Biographie des Paulus gründet. Der fiktive Paulus beauftragt seine treuen Mitarbeiter Titus und Timotheus, um in den Gemeinden Ordnungsstrukturen einzurichten, Gegner abzuwehren und die apostolische Tradition weiterzugeben. Dabei ist 2 Tim als Testament des Paulus gestaltet. Der Abschied nehmende Paulus regelt in der Brieffiktion die Fortführung seines Werkes und entwirft eine Lebensordnung für seine Gemeinden. Diese Ordnung orientiert sich am Vorbild des antiken Hauses, des οἶκος (1 Tim 3,15). Dessen hierarchische Struktur wird auf die Gemeinden übertragen: Wie im Haus der *pater familias*, so soll in den Gemeinden ein Amtsträger, der Episkopos, an der Spitze stehen. Die Stellung der einzelnen Gemeindeglieder regelt eine Standesordnung, die jedem seinen Platz und die entsprechenden Verhaltensweisen zuordnet (Tit 2,1–10). Besonders deutlich wird dies bei der Rolle der Frauen: Öffentliche Funktionen der Lehre ste-

ger, Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse (1998), in: Ders., Johanneische Perspektiven (FRLANT 215), Göttingen 2006, 121–138 (der freilich 130f. den Bezug von Offb 2,24 auf die Jakobus-Klauseln bestreitet).

¹⁹ Im Sinne antiker Briefromane deutet T. Glaser, Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen (NTOA 76), Göttingen 2009; er schlägt als ursprüngliche Reihenfolge Tit – 1 Tim – 2 Tim vor (170–193.327); anders z. B. M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988: 1 Tim – Tit – 2 Tim. Zur Einordnung als Briefroman vgl. schon R. I. Pervo, Romancing an Oft-Neglected Stone: The Pastoral Epistles and the Epistolary Novel, in: Journal of Higher Criticism 1 (1994) 25–47; auch H.-J. Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022), Paderborn 1998, 244; G. Häfner, Pastoralbriefe (s. Anm. 5) 460.464 f. – Gegen eine einheitliche Konzeption der drei Briefe J. Herzer, Juden – Christen – Gnostiker. Zur Gegnerproblematik der Pastoralbriefe, in: BThZ 25 (2008) 143–168; J. W. Aageson, Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church (Library of Pauline Studies), Peabody (MA) 2008, 86–89; L. T. Johnson, The First and Second Letters to Timothy (AncB 35a), New York (NY) 2001, 145–147.

hen ihnen nicht zu, sie finden ihre Aufgabe im Haus und in der Kindererziehung und sind ihrem Mann untergeordnet (1 Tim 2,9–15).²⁰ „Witwen“, d. h. eigenständig lebende Frauen, werden stark reglementiert (1 Tim 5,3–16). Sklaven haben sich ihren Herren unterzuordnen (1 Tim 6,1f.). Und auch für Episkopen und Diakone gelten Kataloge mit typischen Anforderungen für antike Amtsträger (1 Tim 3,1–13).²¹ Durch ihre soziale Ordnung, die den Werten und Rollenmustern der städtischen Gesellschaft in ihrem Umfeld entspricht, gliedern sich die idealtypischen Gemeinden der Pastoralbriefe in ihre gesellschaftliche Welt ein. Wie in der paganen Antike stellt die Familie den Ort dar, an dem die Einübung in die eigenen kulturellen Werte und Überzeugungen stattfindet – in 2 Tim 1,5; 3,15 exemplifiziert am fiktiven Adressaten Timotheus.

Das *Rollenideal* der Pastoralbriefe ist der Episkopos, der Leiter der Ortsgemeinde, der die gute Ordnung und die „gesunde Lehre“ (1 Tim 1,10; 2 Tim 1,13; 4,3) garantiert. Die Koppelung von Leitung und Lehre verstärkt die Verpflichtung auf eine bestimmte paulinische Lehrtradition. Durch Handauflegung wird dem Episkopos das „Amtscharisma“ übertragen (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6); er wird also regelrecht in sein Amt eingesetzt, das ihm Autorität und Legitimation vermittelt, d. h. das Amt ist vorgegeben und zu besetzen. Dem Episkopos kommt die Aufgabe zu, die Gemeinde als solche zu repräsentieren und ihre Orientierung im christlichen Leben zu gewährleisten. Daher wird dieses Amt besonders hoch bewertet.²² Rückgebunden wird dieses Ideal an die Figur des Paulus, der v. a. in 2 Tim als Vorbild für die Treue zum Evangelium stilisiert wird, selbst wenn diese Treue „Leiden“ mit sich bringt (2 Tim 1,8.10–14; 2,8f.; 3,10–12). Damit werden auch Spannungen zur Gesellschaft nicht ignoriert, sondern in das Gesamtbild eingebunden. Exemplifiziert wird das Ideal indirekt auch an den fiktiven Briefadressaten Timotheus und Titus, die als vorbildliche Apostelschüler erscheinen.

²⁰ Sie können wohl noch als Diakone fungieren (1 Tim 3,11), nicht aber als Episkopen.

²¹ Dazu B. A. Paschke, *The cura morum of the Roman Censors as Historical Background for the Bishop and Deacon Lists of the Pastoral Epistles*, in: ZNW 98 (2007) 105–119.

²² So tritt der Episkopos – im Sinne eines „Aufstiegs“ – aus dem Ältestenkollegium hervor (1 Tim 3,13). Auch eine „Besoldung“ soll ihm laut 1 Tim 5,17f. gewährt werden: Für Älteste, die „gut vorstehen“, ist „doppelte Ehre“ vorgesehen (begründet mit Dtn 25,4 „du sollst dem Ochsen beim Dreschen keinen Maulkorb umlegen“; Qlk 10,7 „der Arbeiter ist seines Lohnes wert“). Dies entspricht einer gängigen Praxis in hellenistisch-römischen Vereinen: Funktionäre erhalten mehrfache Anteile beim Vereinsmahl oder bei Geldausschüttungen (sie üben trotzdem einen Beruf aus, der sie ernährt); vgl. Th. Schmeller, *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine* (SBS 162), Stuttgart 1995, 39; M. Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1), Göttingen 2012, 194. 214.

Die Begründung für diese Ordnung verrät den *historischen Kontext*: Ziel ist es, ein „ruhiges und stilles Leben“ führen zu können, d. h. die Reibungsflächen zur Gesellschaft zu verringern (1 Tim 2,2; 3,7).²³ Es geht um Integration in die römische Gesellschaft durch ein unauffälliges Leben und die Übernahme sozialer Konventionen (Tit 2,2–9.12).²⁴ Die Gemeinde soll sich den politischen Magistraten und Machthabern unterordnen (Tit 3,1f.), sie soll *für* den Kaiser und seine Amtsträger beten (1 Tim 2,1f.).²⁵ Es geht um Inkulturation, die sozial und wirtschaftlich lebenswichtig ist. Sie wird auch theologisch untermauert – mit dem Verweis auf Gottes universalen Heilswillen: „Die ganze Schöpfung Gottes ist gut“ (1 Tim 4,4f.); „den Reinen ist alles rein“ (Tit 1,15). Eine scharfe Abgrenzung gegenüber der Welt ist in der Sache gar nicht nötig: Christsein lässt sich *in* und *mit* der Welt leben.

Das *Traditionsprinzip* der Pastoralbriefe basiert auf Paulus als Identitätsfigur, der sich in der Brieffiktion über seine Meisterschüler Timotheus und Titus an die Christen seines Missionsgebiets wendet. Dieser Paulus autorisiert sein Evangelium als allein gültig, als *παραθήκη*, als „anvertrautes Gut“,²⁶ das es zuverlässig zu bewahren gilt. Vor seinem Tod übergibt er es Timotheus als sein Vermächtnis zur Bewahrung und Weitergabe. Die Rückbindung des Evangeliums an Paulus als seinen autoritativen Ursprung sichert die unverfälschte Weitergabe und begründet die „gesunde Lehre“ für die Gegenwart. Die Pastoralbriefe selbst verkörpern als spezifische Auslegung des paulinischen Denkens die gesunde Lehre und damit die „richtige“ Paulus-Tradition.

Fasst man die bisherigen Ergebnisse zusammen, bieten Offenbarung und Pastoralbriefe völlig unterschiedliche Entwürfe in den Narrationen (apokalyptischer Angriff auf die römische Kultur – Übernahme ihrer Gesellschaftsordnung), den Rollenidealen (Prophet – Amtsträger) und den Traditionsgrundlagen (jüdisch geprägte Tradition – bestimmte Paulus-Tradition). Sie konvergieren freilich in der historischen Situation. Denn für beide steht das Verhältnis zur römischen Gesellschaft in Frage, mit der man unweigerlich konfrontiert ist, gleich, ob man den Weg der An-

²³ Vgl. G. Häfner, Pastoralbriefe (s. Anm. 5) 467.

²⁴ Vgl. Y. Redalié, Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite (MoB 31), Genf 1994, 403–420.

²⁵ Das eschatologische Erscheinen Jesu tritt zurück: Es findet erst „zu seiner Zeit“ statt (1 Tim 6,15).

²⁶ Der in 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14 verwendete Begriff *παραθήκη*, lateinisch *depositum*, stammt aus dem antiken Depositatrecht bzw. spezifisch dem Erbrecht und meint die zuverlässige, unversehrte Aufbewahrung eines anvertrauten Gutes; Näheres bei A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2003, 125f.

passung oder Abgrenzung wählt. Sie propagieren unterschiedliche, ja fast gegensätzliche Antworten auf vergleichbare situative Herausforderungen.

Spannend wird die Konstruktion der innerchristlichen Gemengelage, wenn man dazu noch die „Gegner“, gegen die beide Schriften polemisieren, einbezieht. Betrachten wir also die innergemeindlichen Gruppendifferenzierungen, die in der Offenbarung bzw. den Pastoralbriefen sichtbar werden.

2. Gruppendifferenzierung in der Offenbarung und den Pastoralbriefen

Hier ist eine methodische Vorüberlegung nötig. Soziologische Konflikttheorien haben gezeigt, dass im Konfliktfall eine Gruppe ein übertrieben negatives Bild ihrer Kontrahenten entwickeln kann. Dieses „results in a stereotypical perception and portrayal of outsiders by insiders“.²⁷ Soziologisch betrachtet können Feindbilder eine spezifische Funktion bei der Konstitution der eigenen Identität einer Gruppe erfüllen: Sie dienen der Vergewisserung der eigenen Position, des eigenen Weltbildes und leisten so einen Beitrag zur kognitiven Strukturierung und Organisation der Erfahrungswelt.

Feindbilder lassen sich als übertrieben negative Einstellungen gegenüber einer anderen Gruppe verstehen.²⁸ Sie resultieren aus einem dichotomischen Wahrnehmungsmuster, das sozial vermittelt ist. Man wird dem Phänomen von Feindbildern daher nicht gerecht, wenn man es nur als Abweichungen von der Realität beschreibt.²⁹ Vielmehr leisten Feindbilder eine Kategorisierung und damit Vereinfachung des Bildes der Welt, was bei der menschlichen Wahrnehmung der Welt unvermeidbar ist, entsteht so doch größere Klarheit und Strukturierung. Freilich zeigen Feindbilder die Tendenz zu Verzerrungen der Realität, einseitigen Beurteilun-

²⁷ T. D. Still, *Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours* (JSNT.S 183), Sheffield 1999, 121f.; er fasst damit einschlägige Arbeiten zusammen, vgl. R. A. LeVine/D. Campbell, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*, New York (NY) 1972, 32; M. Deutsch, *Resolution of Conflict: Constructive and Destructive Processes*, New Haven (CT) 1973, 75f.; L. H. Kidder/V. M. Stewart, *The Psychology of Intergroup Relations: Conflict and Consciousness*, New York (NY) 1975, 26–35.

²⁸ Zum Folgenden 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; vgl. auch G. Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006, 24–66.

²⁹ Vgl. A. Zick, *Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse* (Texte zur Sozialpsychologie 1), Münster 1997, 212.224.

gen und übertriebenen Abwertungen der Fremdgruppe. Doch dafür unterstützen sie den Aufbau der eigenen kollektiven Identität, indem sie helfen, Gruppenmitgliedschaften zu definieren. In sozialen Konfliktsituationen ist die Vergewisserung der eigenen Gruppenzugehörigkeit besonders wichtig, was die Entstehung von Feindbildern begünstigt.

Solche Verzeichnungen oder Feindbilder der anderen sind in der antiken Literatur häufig. Daher sind die Gegner der Offenbarung bzw. der Pastoralbriefe nur gebrochen hinter den polemischen Textaussagen wahrnehmbar. Weil die Auseinandersetzung in den eigenen Reihen der christlichen Gemeinden stattfindet und zur Bildung konkurrierender Gruppen innerhalb der Gemeinden führt, wird sie für die Existenz der Gemeinschaft als ganzer bedrohlich. Das erklärt die scharfe, polemische Sprache, die gegenüber den „Gegnern“ zum Einsatz kommt. Pauschale Diskreditierungen dienen der emotionalen Abgrenzung von den „anderen“. Diese rhetorische Strategie gilt es unbedingt zu beachten, um die Polemik nicht unkritisch als historischen Spiegel zu übernehmen.

2.1 Die Gegner der Offenbarung

Die Konkurrenten, die in den sieben Sendschreiben in Offb 2–3 sichtbar werden, bezeichnet Offb 2,6.15 als „Nikolaiten“. Sie treten innerhalb der Ortsgemeinden auf. Die Vorwürfe gegen sie sind freilich chiffriert und bedürfen so der Entschlüsselung. Zunächst stehen die Nikolaiten in Parallele zur „Prophetin Isebel“ (2,20) und zur „Lehre Bileams“ (2,14), womit zwei Gestalten aus Israels Geschichte aufgegriffen werden, die Israel zum Götzendienst, zur Baal-Verehrung, verführten.³⁰ Die Erinnerung an diese Gestalten hält fest: Wie seinerzeit Israel verletzen nun die Nikolaiten die ethnisch-religiösen Grenzen! Dann folgen konkretere Vorwürfe: Als Gegenstand der Verführung werden in 2,14.20 jeweils Unzucht (πορνείαι) und das Essen von Götzenopferfleisch (φαγεῖν εἰδωλόθυτα) genannt; ver-

³⁰ Zur Prophetin Isebel vgl. 1 Kön 16,29–33; 18,19: Isebel, die Frau König Ahabs, verführte den König und das Volk Israel zur Baal-Verehrung. Zu Bileam vgl. Num 31,16; Jos Ant 4,129f.; LAB 18,13f.: Er veranlasste die Töchter der Midianiter, Israel zu verführen und zur Baal-Verehrung anzustiften. In Jud 11; 2 Petr 2,15f.; Philo Vit Mos I,296–299 wird Bileam zum Prototyp des Irrlehrers, der aus dem niederen Beweggrund der Habgier agiert (vgl. noch 4Q339). Zu dieser Gruppe vgl. S. Schreiber, Offenbarung (s. Anm. 5) 583–585; neuerdings U. B. Müller, „Die Tiefen des Satans erkennen ...“. Überlegungen zur theologisch-geschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes, in: W. Kraus (Hrsg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin/New York 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. Heininger (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 9–38, 23–26.

stärkt wird die Unzucht durch die Drohung gegenüber denen, die zusammen mit der Prophetin Isebel die Ehe gebrochen haben (μοιχεύοντες μετ' αὐτῆς; 2,22). Unzucht begegnet bei den Propheten als Metapher für den Abfall von JHWH und betrifft alle sozialen Lebensbereiche.³¹ Unzucht bedeutet also, die Grenzziehung zur paganen Welt zu verletzen. Vielleicht kann man dabei konkret an Verwandten- oder eher noch Mischehen (mit paganen Partnern) denken. Mischehen zwischen Juden und Heiden konnten in der Situation der jüdischen Diaspora, verschärft nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr., als Verletzung jüdischer Identität verstanden werden. Drohende sozio-religiöse Konsequenzen veranschaulicht die auf Num 25,1f.; 31,16 basierende Erzählung über die Midianiterinnen in Jos Ant 4,129–140, die – auf den Rat Bileams (!) hin – die jungen Männer Israels von der Verehrung JHWHs abbrachten und zur heidnischen Kultur führten.³² So könnte auch Johannes gemischte Ehen zwischen Christen und Heiden als Gefahr für die christliche Identität sehen. Götzenopferfleisch ist der polemische Begriff für Fleisch, das den paganen Göttern geweiht wurde (z. B. bei einem Kultakt oder durch einen Ritus bei der Schlachtung). Mit solchem Fleisch konnte man bei Gastmählern in Berührung kommen, z. B. beim Treffen eines Berufsvereins oder privaten, für Geschäftsbeziehungen unerlässlichen, Einladungen (vgl. 1 Kor 8–10). Wieder steht die christliche Identität auf dem Spiel.

Fragen wir nach dem historischen Kontext hinter den polemischen Vorwürfen, so geht es um die fehlende Abgrenzung der Nikolaiten gegenüber der paganen Welt.³³ Es ist sicher kein Zufall, dass der Vorwurf der „Unzucht“ die Gegner ebenso trifft (2,14,20) wie die große Hure Babylon, also die wirtschaftliche Potenz Roms (17,2,4; 18,3,9; 19,2), und dass die Prophetin Isebel die Christen ebenso „täuscht“ (πλανᾶω; 2,20), wie es das zweite Tier tut (13,14; 19,20). Genau diese Abgrenzung von der römischen Kultur war offenbar zwischen Johannes und den Nikolaiten strit-

³¹ Vgl. Jer 2,20–28; 3,1–4,4; Hos 2,5; 3,1f.; 4,12.15; 5,3; häufig wird die Metapher auf die Zuwendung Jerusalems zu fremden Göttern bezogen (Jes 1,21; Ez 16,15–63; 23,1–49). Dazu H. Giesen, Offenbarung (s. Anm. 13) 369; A. Satake, Offenbarung (s. Anm. 13) 343f.

³² Mischehen können auch hinter Offb 14,4 stehen: Gerettet werden die, „die sich mit Frauen nicht befleckt haben“. Gegen Mischehen richten sich 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. Die Existenz von Mischehen zwischen Christen/innen und paganen Partnern belegt etwa gleichzeitig für Kleinasien 1 Petr 3,1. Zur Thematik vgl. B. Heiminger, Kaiserkult in Thyatira. Eine Besichtigung der Inschriften, in: Ders. (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 60–99, hier 64–68.

³³ Dazu passen auch die von Johannes diagnostizierten Verhaltensweisen der Gemeinden: Lauheit (3,15f.), Verlassen der ersten Liebe (2,4f.), fehlende Kraft und Totsein (3,1.8) – alles sprachliche Muster für mangelnde Entschiedenheit und Abgrenzung der Gemeinden.

tig.³⁴ In der Sicht des Johannes drohen die Nikolaiten der Attraktivität der hellenistisch-römischen Kultur zu verfallen. Dabei handelten die Nikolaiten offenbar nicht unreflektiert, sondern folgten einer theologischen Begründung, die Offb 2,24 so wiedergibt: „Sie erkannten die Tiefen des Satans, wie sie sagen“. Dieses Erkennen bezieht sich wohl auf den paganen Kaiser- und Götterkult; weil dieser letztlich nichtig ist, geht von ihm auch keine Gefahr aus, und eine strikte Abgrenzung wird unnötig. Damit dürften sich die Nikolaiten in die Tradition des Paulus stellen, der die faktische Bedeutungslosigkeit der paganen Götter festhielt (1 Kor 8,4–6) und, zumindest auf der Ebene theologischer Begründung, eine „liberale“ Haltung zur Frage nach dem Essen von Götzenopferfleisch einnahm (1 Kor 8–10); auch Mischehen konnte er in 1 Kor 7,12–14 positiv sehen, da der nichtgläubige Partner durch den gläubigen geheiligt wird.³⁵ Und so sehen die Nikolaiten auch kein Problem darin, sich der römischen Kultur zu öffnen und, um ein mögliches Beispiel zu nennen, vielleicht beim Treffen eines Berufsvereins auch einem Ritus zur Kaiserverehrung beizuwohnen.³⁶ Die größere Offenheit gegenüber der Umwelt vermeidet Reibungsflächen und erleichtert die gerade für die Wohlhabenderen wichtigen beruflichen Kontakte. Sie partizipieren an den Chancen und Möglichkeiten der römischen Kultur, ohne deshalb ihr Christsein aufzugeben.

Der Name „Nikolaiten“ gibt Rätsel auf. Häufig wird er nicht als polemische Zuschreibung des Johannes, sondern als Selbstbezeichnung der Gruppe gedeutet, die einen programmatischen Rückverweis auf den Proselyten Nikolaos aus Antiochia enthalte.³⁷ Dieser zählte zur Leitung der

³⁴ Vgl. H.-J. Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 73 (1992) 153–182, 164–170; M. Gielen, Satanssturz und Gottesherrschaft (Offb 12). Das Verhältnis von Macht und Religion in der pragmatischen Konzeption der Johannesoffenbarung, in: M. Gielen/J. Kügler, Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (Gedenkschrift H. Merklein), Stuttgart 2003, 163–183, 169–171; U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg 1995, 96–99.112f.

³⁵ Sie schreiben auch Paulus fort, wenn sie eine freie Anwendung der Tora wie den Verzicht auf abgrenzende Verhaltensmuster propagieren (vgl. nur Röm 7). Auch die Aussage „das Gesetz ist gut“ in 1 Tim 1,8 klingt an Röm 7,12.16 an. – Nichts spricht dafür, dass es sich um Gnostiker handelt; so aber J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK 18), Zürich 2001, 49.54; M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 99.102.

³⁶ Zu unterschiedlichen Graden der Partizipation kleinasiatischer Christen in paganen Vereinen vgl. P. A. Harland, Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John, in: JSNT 77 (2000) 99–121.

³⁷ Z. B. H.-J. Klauck, Sendschreiben (s. Anm. 34) 169f.; N. Walter, Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus, in: ZNW 93 (2002) 200–226; M. Stowasser, „Dies spricht für dich, dass

Gruppe der „Hellenisten“ in der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 6,5), die eine kritisch-offene Haltung gegenüber Tora und Tempel pflegten (Apg 6,11.13f.), daher Jerusalem verlassen mussten (8,1) und in Antiochia eine Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen gründeten (11,19–26). Diese Gemeinde wurde auch die geistige Heimat des Paulus. Enthält also der Name das Programm einer Öffnung zur paganen Kultur in radikalisierte paulinischer Tradition? Warum dafür freilich gerade Nikolaos Pate steht, bleibt unklar. Bedenkt man, dass es sich bei Nikolaos um einen verbreiteten griechischen Männernamen handelt,³⁸ kann auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass ein führender Kopf der Bewegung gerade diesen Namen trug. Vielleicht formte erst Johannes daraus eine Gruppenbezeichnung, um die Zugehörigkeit der Anhänger – als Gegensatz zur echten Zugehörigkeit zu Christus! – zu formulieren.³⁹

2.2 Die Gegner der Pastoralbriefe

Zwei Textausschnitte illustrieren die Polemik der Pastoralbriefe gegen eine konkurrierende Gruppe innerhalb der Ortsgemeinden. Der fiktive Verfasser Paulus wendet sich an die fiktiven Adressaten Timotheus bzw. Titus:

³ ... damit du gewissen Leuten gebietest, keine anderen Lehren zu verbreiten, ⁴ und sich nicht an Mythen und endlose Genealogien zu halten, die Streit beinhalten, mehr als den Heilsplan Gottes im Glauben. ⁵ Das Ziel aber der Weisung ist Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben; ⁶ von diesen irrten einige ab und wandten sich hin zu leeren Worten; ⁷ sie wollen Gesetzeslehrer sein und bedenken nicht, was sie sagen und worauf sie sich versteifen. ⁸ Wir wissen aber, dass das Gesetz gut ist ... (1 Tim 1,3–8).

¹⁰ Denn es gibt viele Ungehorsame, leere Schwätzer und Verführer, besonders die aus der Beschneidung, ¹¹ denen man den Mund stopfen muss, die ganze Häuser zerstören, indem sie lehren, was sich nicht gehört, um schmutzigen Gewinnes willen. ... ¹³ ... Darum überführe sie streng, damit sie gesund sind im Glauben, ¹⁴ sich nicht an jüdische Mythen und Gebote von Menschen hal-

du die Werke der Nikolaiten hasst“ (Offb 2,6) – ein frühes Zeugnis für den Konflikt um Anpassung oder Widerstand?, in: R. Klieber/Ders. (Hrsg.), *Inkulturation*, Wien 2006, 203–227, 205–208. Die Verbindung sieht schon Irenäus Haer 1,26,3.

³⁸ Vgl. W. Pape/G. E. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Bd. 2, Braunschweig 1911, 1006. Für *jüdische* Namensträger bringt T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*. 4 Bde. (TSAJ 91.126.141.148), Tübingen 2002–2012, I 299; III 343 sieben Belege (inklusive des Hellenisten aus Apg 6,5).

³⁹ Dass Johannes nicht von „Paulinern“ spricht, liegt insofern nahe, als sich der Gruppenkonflikt auf eine *bestimmte* Paulus-Interpretation richtet. Die Offenbarung lehnt nicht grundsätzlich die paulinische Tradition ab.

ten, die die Wahrheit verwerfen. ¹⁵ Den Reinen ist alles rein; den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein ... (Tit 1,10–15).

Viele solcher Vorwürfe sind schlicht pauschale Abwertungen und stereotype Polemik, wie sie in der Antike gerne gegenüber Konkurrenten verwendet wird, um sie moralisch zu disqualifizieren: andere Lehren, Streit, abirren, leere Worte; Ungehorsame, Schwätzer, Verführer, Gewinnsucht.⁴⁰ Die Schärfe der Polemik zeigt die (subjektiv wahrgenommene) Brisanz des Problems, sagt aber nichts über die faktische Erscheinung der Gegner. An manchen Stellen sind die Vorwürfe jedoch so konkret und spezifisch, dass Umrisse einer geschichtlichen Gruppe, die als Konkurrenz empfunden wird, sichtbar werden.⁴¹

Ein Merkmal dieser anderen Gruppe wird deutlich. Die Gruppenmitglieder berufen sich besonders auf die *jüdische* Tradition: Sie stammen aus der Beschneidung (Tit 1,10), verstehen sich als „Gesetzeslehrer“ (νομοδιδάσκαλοι; 1 Tim 1,7) und legen das Gesetz, die Gebote, aus (Tit 1,14; 3,9). Sie berufen sich auf „jüdische Mythen“ und „Genealogien“ (Tit 1,14; 3,9; 1 Tim 1,4). Der Begriff γενεαλογίαι bezieht sich z. B. bei Plat Tim 21a–25c; Resp 9,1,4; 9,2,1; Philo Vit Mos II,45–47; Jos Ap 1,16 auf die Geschichte bestimmter Geschlechterfolgen.⁴² Weil diese Genealogien in 1 Tim 1,4 das Gegenüber zum Heilsplan Gottes (οἰκονομία θεοῦ) bilden, kann dahinter eine bestimmte Geschichtsdeutung stehen, die Zeiten- und Ereignisfolgen unterscheidet, im jüdischen Kontext auch eine apokalypti-

⁴⁰ Vgl. noch: falsche, dämonische Lehren 1 Tim 1,3–7; 4,1; 6,3–5; 2 Tim 4,3f.; leere Worte 1 Tim 6,20; 2 Tim 2,16; Abirren von der Wahrheit 2 Tim 2,18; 4,4; verführen und täuschen 1 Tim 4,1f.; 2 Tim 3,13; Betrüger/Goäten 2 Tim 3,13; Gewinnsucht 1 Tim 6,5; von Sünden beherrscht und von Begierden getrieben 2 Tim 3,6; eigenes Begehren 2 Tim 4,3. Vgl. auch die Lasterkataloge 1 Tim 6,4f.; 2 Tim 3,1–5; Tit 1,16, deren polemische Topoi sich v. a. der hellenistischen Popularphilosophie verdanken; dazu A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 241–244; J. Roloff, Brief (s. Anm. 8) 229. Zu Stereotypen in der philosophischen Polemik auch L. T. Johnson, Letters (s. Anm. 19) 145f.391f.410f. Vgl. auch weitere Diskurse um Glaubwürdigkeit, z. B. 1 Thess 2,1–12; Dio Chrys Or 32,10–12; dazu S. Schreiber, Aus der Geschichte einer Beziehung. Die Funktion der Erinnerung in 1 Thess 2,1–12, in: ZNW 103 (2012) 212–234.

⁴¹ T. Glaser, Paulus (s. Anm. 19) 324, wendet ein, die Polemik könnte im Rahmen der Gattung „Briefroman“ fiktiv sein, so dass reale Konflikte erst erwiesen werden müssten. Der Vergleich mit der Offenbarung trägt zu diesem Erweis bei, und die Beispiele, die Glaser für antike Briefromane anführt, sprechen insgesamt stärker für historische Situierungen (ebd. 50–156). Die durchgehende Dominanz der Gegnerpolemik in der Brieffiktion der Pastoralbriefe deutet ebenfalls auf historische Referenz hin.

⁴² Zu den Belegen E. Schlarb, Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe (MThSt 28), Marburg 1990, 85–87.

sche Zeiteinteilung, die auf die Äonenwende zuläuft.⁴³ Eine führende Persönlichkeit der Gegner wird als „Prophet“ angesprochen (Tit 1,12),⁴⁴ und die Gegner „schleichen sich in Häuser ein“ (2 Tim 3,6). Bilden umherziehende Propheten ihre Kerngruppe? Von Wanderpropheten und der kritischen Distanzierung der Ortsgemeinden diesen gegenüber handelt etwa zeitgleich auch Did 11.

In der Forschung zu den Pastoralbriefen wird der jüdische Hintergrund der Gegner allgemein wahrgenommen. Dennoch sind die Ausleger/innen bei der Identifizierung der Gegner gespalten: Während man im englischen Sprachraum eher an judenchristliche Gegner denkt,⁴⁵ dominiert in der deutschsprachigen Forschung immer noch die Meinung, die Gegner vertreten eine frühe Form von christlicher Gnosis.⁴⁶ Es sind jedoch nur wenige Stellen, auf die man sich dabei berufen kann.

⁴³ W. Thiesen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vor-paulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TANZ 12), Tübingen 1995, 322, denkt an die Abstammung aus Israel. Anders erkennt L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief* (HThK XI/2), Freiburg i.Br. 1996, 63, gnostische Kosmos-Spekulationen; vgl. G. Häfner, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 5) 470: die Gnosis verbindet Mythen, Geschlechtsregister und Gesetz „wenigstens in sachlichem Sinn“: als Spekulationen über Archonten- und Äonenreihen, die auf Urgeschichte und Geschlechtsregister der Genesis zurückgreifen; *ders.*, „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i.Br. 2000, 34–41.

⁴⁴ Mit W. Thiesen, *Christen* (s. Anm. 43) 327f. Vgl. die einleitende Formel in 1 Tim 4,1 „der Geist sagt“, die an die prophetische Offenbarungsformel in Offb 2,7 u.ö. erinnert; begegnet 1 Tim damit dem prophetischen Anspruch der Gegner?

⁴⁵ I. H. Marshall, *Epistles* (s. Anm. 1) 40–51; L. K. Pieterse, *Polemic* (s. Anm. 10) 107–137; R. F. Collins, 1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary (NTLI), Louisville (KY)/London 2002, 24–31.332–336; P. Trebilco, *Christians* (s. Anm. 8) 228–232; für 1 Tim und Tit auch J. L. Sumney, „Servants of Satan“, „False Brothers“, and Other Opponents of Paul (JSNTS 188), Sheffield 1999, 253–302; J. W. Aageson, *Paul* (s. Anm. 19) 64–66. Vgl. aber auch U. B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh 1976, 58–75 (judenchristliche Wandermissionare und pneumatisch-enthusiastische Pauliner); K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1994, 513–515; W. Thiesen, *Christen* (s. Anm. 43) 317–338 (judenchristliche Wanderprediger [337f.], vertreten radikale jüdische Reinheitsvorschriften [319f.326f.], stehen in Paulus-Tradition [328–334]).

⁴⁶ G. Häfner, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 5) 469–471; U. Schnelle, *Einleitung* (s. Anm. 5) 418f.; A. Weiser, *Brief* (s. Anm. 26) 210–225; L. Oberlinner, *Titusbrief* (s. Anm. 43) 52–73; J. Roloff, *Brief* (s. Anm. 8) 228–239; W. Pratscher, *Die Auseinandersetzung mit Gegnern in den Pastoralbriefen*, in: SNTU 33 (2008) 5–24; C. Schäfer, *Judentum und Gnosis? Die Gegnerpolemik im Titusbrief als Element literarischer Konstruktion*, in: H.-U. Weidemann/W. Eisele (Hrsg.), *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief* (FS M. Theobald) (SBS 214), Stuttgart 2008, 55–80; H. Stettler, *Die Christologie der Pastoralbriefe* (WUNT II/105), Tübingen 1998, 301–307; M. Wolter, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 19) 257–267. Unwahrscheinlich ist eine dreifache Gegnerfront, wie sie J. Herzer, *Juden* (s. Anm. 19) diagnostiziert: Tit – Juden;

(1) 1 Tim 6,20: „Wende dich ab von den gottlosen leeren Worten und den Entgegenstellungen der falsch benannten Erkenntnis (γνῶσις)“. Der Begriff γνῶσις kann dafür aber kein Indiz bilden, da er hier einfach „Erkenntnis“ bedeutet und damit die Qualität der theologischen Einsicht meint; er dient noch nicht als terminus technicus für eine bestimmte religiöse Gruppierung.⁴⁷

Besondere Einsicht in die göttliche Welt besitzen im jüdischen Denken auch Propheten und Träger apokalyptischer Offenbarungen. Beziehen sich die genannten „Mythen“ auf offenbarte Lehren, die diese Personen vermitteln? Steht der Anspruch tieferen, von Gott gegebenen Wissens hinter der Aussage in Tit 1,16, „sie bekennen, Gott zu kennen“?⁴⁸

(2) 2 Tim 2,18: Die Gegner sagen: „Die Auferstehung ist schon geschehen“. Wer an die Gnosis denkt, versteht diesen Satz als Zitat der zentralen Lehre der Gegner und deutet ihn auf die Idee einer geistig-seelischen Auferstehung, wie sie besonders in gnostischen Texten aus Nag Hammadi – die aber erst aus dem 2./3. Jh. stammen! – greifbar wird.⁴⁹ Doch der Begründungszusammenhang ist hermeneutisch anzufragen: Wenn die Ausleger/innen die Feindbild-Strategie der Pastoralbriefe, die die Gegner als Häretiker abwertet, ohne die nötige Sachkritik übernehmen, suchen sie Parallelen zur Lehre der Gegner auch in häretischen Schriften. Dann wird man in späteren gnostischen Schriften aus dem 2./3. Jh. fündig und liest deren Diskurse in 2 Tim 2,18 ein. Handelt es sich aber weniger um eine Parole der Gegner denn ein karikierendes Schlagwort als Bestandteil des Feindbildes, mit dem der *Verfasser der Pastoralbriefe* die Position der anderen fokussiert, muss neu nach der eigentlichen Lehre gefragt werden. Und dann kann dahinter eine apokalyptisch geprägte Überzeugung stehen: Die Endzeit ist bereits angebrochen, was in apokalyptischen Bil-

2 Tim – Christen (Auferstehungsfrage); 1 Tim – Gnostiker; Differenzierungen auch bei L. T. Johnson, *Letters* (s. Anm. 19) 145–147.245–247.390–393.

⁴⁷ Vgl. auch 2 Tim 3,7; Tit 1,16. Auch in Röm 2,20 steht z. B. γνῶσις – im Kontext von Gesetz und Wahrheit. Dass die ἀντιθέσεις in 1 Tim 6,20 (abwertend) auf eine Form von Schriftauslegung referieren, ist möglich (so K. Berger, *Theologiegeschichte* [s. Anm. 45] 515), aber nicht beweisbar; der Beleg Philo Leg Gaj 110 bezieht sich auf den Widerstreit zwischen Orakeln.

⁴⁸ Ein Moment jüdischer Abgrenzung von Heiden besteht in dem Vorwurf, die Heiden kennen – anders als die Juden – Gott nicht; vgl. LXX Jer 10,25; Ps 78,6; Ijob 18,21; Weish 13,1; 14,22; 16,16; LAB 11,2; JosAs 21,15; 1 Thess 4,5; 1 Kor 1,21; Gal 4,8.

⁴⁹ A. Weiser, *Brief* (s. Anm. 26) 216–219 (Texte); vgl. L. Oberlinner, *Titusbrief* (s. Anm. 43) 56f.; G. Häfner, *Belehrung* (s. Anm. 43) 28f. Belege sind z. B. NHC II 3 (Phil-Ev) 63c.90a; NHC I 4 (Rheginus-Brief) p. 49; Iren Haer 2,31,2. Anders erkennt W. Thiessen, *Christen* (s. Anm. 43) 330f., in der Aussage jüdische Missionstheologie (Bekehrung als Auferstehung).

dern gedacht werden kann und Konsequenzen für die Deutung der Gegenwart besitzt. Zu diesen Bildern zählt auch die Erweckung der Toten (Dan 12,1–3; Mt 27,52f.; Offb 14,13), die mit Jesus bereits begonnen hat (1 Kor 15,20). Schon Paulus verstand die Taufe als Teilhabe der Getauften an Tod und Erweckung Christi und damit als Gabe neuen, endzeitlich geprägten Lebens (Röm 6,1–11;⁵⁰ vgl. Kol 2,12f.; 3,1–4; Eph 2,4–6; 5,14). In 2 Tim 3,1–9 werden die Gegner den „letzten Tagen“ (3,1), der Endzeit und ihren Verführungen, zugeordnet. Auch 1 Tim 4,1 – „der Geist sagt“, „in späteren Zeiten“ – greift apokalyptisches Kolorit auf und wendet es gegen die Gegner selbst, die „vom Glauben abfallen werden“. Zu vermuten ist ein gesteigertes endzeitliches Bewusstsein der Gegner, das zu radikalen Konsequenzen für das eigene Verhalten in der Gegenwart führen kann.

(3) 1 Tim 4,3: „... die hindern zu heiraten, (fordern) sich zu enthalten von Speisen, die Gott schuf zur Annahme mit Danksagung für die, die glauben und die Wahrheit erkannt haben“. Vertreter der Gnosis-These deuten diese Aussagen als asketische Forderungen, die der Abwertung des Körperlichen, des Materiellen, in der Gnosis entsprechen. Wieder ist jedoch die polemische Übermalung des Verfassers zu berücksichtigen, der nicht einfach zitiert; offensichtlich geht es in der Aussage nicht um allgemeine Askese, sondern um *bestimmte* Speisen. Dann lässt sich bei der Position der „Falschlehrer“ an ein jüdisches Modell der Abgrenzung unter Berufung auf Identitätsmerkmale aus der Tora denken: Es sollen keine Ehen zwischen nahen Verwandten oder Mischehen mit paganen Partnern geschlossen werden;⁵¹ Mahlgemeinschaften mit Heiden sollen unterbleiben, da dort potentiell Speisen, die nicht den Speiseregeln der Tora entsprechen und unter denen auch „Götzenopferfleisch“ sein kann, aufgetragen werden. Erkennt man darin eine Nähe zu den sogenannten Jakobus-Klauseln in Apg 15,20.29, wird der judenchristliche Traditionshintergrund der Gegner deutlich. Die Stärkung der eigenen Identität durch sichtbare Abgrenzung von der paganen Gesellschaft ist das Ziel.

Folgt man nicht vorschnell der Strategie der Pastoralbriefe, die Gegner zu „häretisieren“, sieht man eine jüdisch, prophetisch-endzeitlich orientierte Gruppierung, die eine klare Abgrenzung gegenüber der feindlichen,

⁵⁰ H.-U. Weidemann, Titus, der getaufte Heide – Überlegungen zu Tit 3,1–8, in: Ders./W. Eisele (Hrsg.), Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief (FS M. Theobald) (SBS 214), Stuttgart 2008, 31–54, 44f., erwägt eine „Fortschreibung der Tauftheologie von Röm 6“ durch die Gegner.

⁵¹ Sexuelle Beziehungen von Verwandten verbietet Lev 18,6–18; zur jüdischen Kritik an Mischehen vgl. Anm. 32. An Mischehen denkt K. Berger, Theologiegeschichte (s. Anm. 45) 514.

gefährlichen heidnischen Welt sucht.⁵² Die wenigen gruppenspezifischen Aussagen über die Falschlehrer in den Pastoralbriefen verweisen auf jüdischen Hintergrund. Es finden sich auch Ansätze einer Diskussion über Fragen des Gesetzes (1 Tim 1,7–11), über (reine und unreine) Speisen, die gute Qualität der Schöpfung (1 Tim 4,3–5) sowie über das Verständnis der Gebote und der Reinheit (Tit 1,14–16). Die Streitursache liegt nicht in der Christologie (wie bei den späteren christologischen Kontroversen, von denen in den Pastoralbriefen jede Spur fehlt), sondern in der Herausforderung von außen, durch die starke römische Kultur. Diese Gruppe hat eine klare Lösung zu bieten: die bewährte jüdische Abgrenzung. Der Gruppe um die Pastoralbriefe erscheint sie als existentielle Gefahr, denn sie entfaltet beträchtlichen Einfluss, gewinnt ganze Hausgemeinden (Tit 1,11) und wirkt v. a. auf wohlhabendere, d. h. eigenständige, Frauen attraktiv (2 Tim 3,6).

Die Attraktivität für Frauen lässt sich mit größerer Freiheit und Selbstständigkeit von Frauen in prophetisch geprägten Bewegungen erklären. Ebenso wie Männer können sie dort die Verkündigung der christlichen Überzeugung, die „Lehre“, übernehmen. Dieser Einsatz kann es mit sich bringen, dass sie gesellschaftlich übliche Rollenmuster wie die eheliche Bindung an einen Mann und die Konzentration auf das eigene Haus sowie die Geburt und Erziehung von Kindern nicht oder nur eingeschränkt verwirklichen. In Reaktion darauf schärft 1 Tim 2,11–15 den Verzicht von christlichen Frauen auf Lehrtätigkeit, die Unterordnung unter ihren Ehemann und die Aufgabe des Aufziehens von Kindern ein. Ein gnostischer Hintergrund für die Rolle von Frauen bei den „Gegnern“ wird nicht sichtbar,⁵³ zumal das verbreitete Bild eines stärker egalitären Status von Frauen in gnostischen Gruppen so nicht zutrifft und der Differenzierung bedarf.⁵⁴

⁵² Zum jüdischen Hintergrund vgl. auch die liturgischen Formeln 1 Tim 1,17; 6,15f., den alttestamentlichen Vergleich 2 Tim 3,8 und das Ältestenamt. G. Häfner, *Belehrung* (s. Anm. 43) 268–270, schließt aus dem Schriftgebrauch der Pastoralbriefe, dass auch die Gegner (für ihn freilich judenchristliche Gnostiker) die Schrift beanspruchten.

⁵³ So auch A. Merz, *Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Göttingen/Fribourg 2004, 303–333 (die eher an die Tradition in Act Pl et Thecl 5b–6 denkt, die Askese und Lehre verbindet).

⁵⁴ Vgl. A. Marjanen, *How Egalitarian was the Gnostic View of Women?* Mary Magdalene Texts in the Nag Hammadi and Related Documents, in: M. Immerzeel/J. van der Vliet (Hrsg.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium* (OLA 133), Leuven 2004, 779–791; ders., *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents* (NHS 40), Leiden 1996, 220–224; S. Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHS 48), Leiden 1999, 298.

3. Das Bild der dritten christlichen Generation: Ein neues Modell

In der Zusammenschau der Einzeluntersuchungen fällt auf, dass (1) die Gegner der Offenbarung Grundlegendes mit den Pastoralbriefen und (2) die Gegner der Pastoralbriefe Grundlegendes mit der Offenbarung gemeinsam haben. Meine These nimmt jeweils eine Identifizierung der beiden Gruppen, die über weitreichende Gemeinsamkeiten verfügen, vor. Damit werden zwei größere, verbreitete Strömungen in der dritten christlichen Generation im Raum Kleinasien sichtbar. Bei Strömung (1) überwiegt die Öffnung gegenüber der römischen Kultur, die Tendenz zu Anpassung und Distanzreduzierung, zur Integration in die gesellschaftliche Ordnung; man beruft sich dabei auf eine bestimmte Paulus-Tradition. Die Ämter- und Standes-Ordnung wird zum zentralen Element der Struktur und Identität der Gemeinde. Bei Strömung (2) überwiegt die Abgrenzung gegenüber der römischen Kultur, der Widerstand gegen Anpassungstendenzen in prophetischer Radikalität; man beruft sich auf judenchristliche Tradition.⁵⁵ Ämter und Strukturen spielen keine Rolle. Die beiden Strömungen favorisieren unterschiedliche Lösungen für ein gemeinsames Problem, das in der historischen Lebenswelt virulent war: Wie lässt sich christliche Identität im Raum und unter den Bedingungen der hellenistisch-römischen Gesellschaft leben? Wie kann man die Kontinuität mit den normativen Anfängen sachgerecht bewahren und in der konkreten Gestaltung des Gemeindelebens umsetzen?

Aus diesen Beobachtungen lässt sich für die Geschichtsschreibung über die dritte christliche Generation ein neues Modell christlicher Gruppenbildungen in Kleinasien am Ende des 1. Jh. entwickeln (Abb. 2).

Im Vergleich zum alten Modell konstruiert das neue Modell nicht mehr vier Einzelgruppen in zwei Gruppenpaaren (jeweils eine Schrift und ihre Gegner), die weitgehend unverbunden nebeneinander stehen, sondern zwei breite Strömungen, deren Grenzen fließend sind. In den Haus- und Ortsgemeinden am Ende des 1. Jh. in Kleinasien überschneiden sich die beiden Strömungen und sind gerade nicht durch klare lokale bzw. soziologische Gruppengrenzen getrennt. Das geistige Zentrum jeder Strömung bildet eine Art „Kerngruppe“, zu der die Verfasser der Offenbarung und der Pastoralbriefe gehören. Die beiden Textkorpora bearbeiten sich nicht gegenseitig, sondern die jeweils andere Strömung, d. h. es wird

⁵⁵ Das schließt eine Berufung auf eine stärker jüdisch interpretierte Paulus-Tradition nicht aus. A. Merz, *Selbstausslegung* (s. Anm. 53) 214–220, sieht zwischen den Pastoralbriefen und ihren Gegnern einen „Kampf um das richtige Verständnis des pln Erbes“ (218); vgl. K. Läger, *Die Christologie der Pastoralbriefe* (Hamburger Theologische Studien 12), Münster 1996, 147–152; L. K. Pietersen, *Polemic* (s. Anm. 10) 138–141.

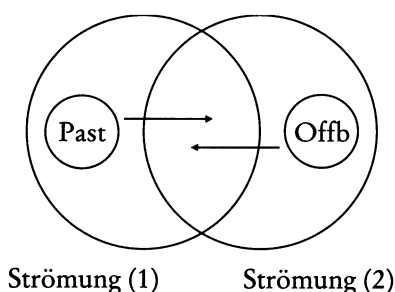


Abb. 2: Neues Modell – Kleinasien/Ephesus um 100 n. Chr.

keine *literarische* Abhängigkeit erkennbar. Systemtheoretisch gedacht bedeutet das neue Modell eine Komplexitätsreduktion: Der Anlass für den Konflikt und die beteiligten Gruppierungen und Konstellationen werden übersichtlicher und lassen sich leichter in ihrem historischen Raum unterbringen. Damit lässt sich nicht nur der Befund in den einzelnen Schriftkomplexen Offenbarung bzw. Pastoralbriefe, sondern auch in der zeitlichen und geographischen Kombination beider Bücher stimmig erklären. Nimmt man Verbindungen zwischen den in den Schriften sichtbaren Gruppen an, stehen differenzierte Quellentexte zur historischen Konstruktion innerchristlicher Kontroversen und Gruppenbildungen in der dritten christlichen Generation in Kleinasien zur Verfügung, und die vorgeschlagene historische Situierung erhöht die Plausibilität der „Gegner“-Konstruktionen.

Die vorgetragene These, dass sich die Gegner der Pastoralbriefe in der Strömung, die hinter der Offenbarung steht, spiegeln – und umgekehrt –, ermöglicht einen Paradigmenwechsel hinsichtlich der üblichen Gegner-Modelle in der exegetischen Literatur. Dieser Paradigmenwechsel eröffnet auch neue Einzelinterpretationen schwieriger Textpassagen. Dafür möchte ich abschließend zwei Beispiele besprechen.

In 2 Tim 3,8 findet sich eine Anspielung auf eine biblische Episode, die im Modus des Vergleichs zur negativen Charakterisierung des abweichenden Verhaltens der Gegner dient: Wie Jannes und Jambres Mose Widerstand leisteten, so leisten die Gegner der „Wahrheit“ Widerstand – und damit implizit dem rechtmäßigen Gemeindeleiter (2 Tim 2,15; vgl. 1 Tim 2,7). Im Hintergrund dieser Polemik steht eine jüdische Tradition, die die in Ex 7–9 geschilderte Konfrontation zwischen Mose und Aaron und den ägyptischen Zauberern fortschreibt, indem letztere als Brüderpaar mit Namen Jannes und Jambres identifiziert werden.⁵⁶ Warum greift

⁵⁶ Belege bei A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 245f.; G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 43) 175–182. Das narrative Element der Magie wird dabei nicht aufgegriffen.

2 Tim 3,8 gerade diese Tradition auf⁵⁷ und nennt die Namen, die in Ex 7–9 fehlen? Weil das Brüderpaar die Gegner repräsentiert, darf vielleicht vermutet werden, dass im Namen „Jannes“ eine subtile Anspielung auf „Johannes“ gehört werden sollte, womit die biblische Tradition zur Abwertung eines bedeutenden Gegners, der sich selbst grundlegend auf biblische Traditionen beruft, funktionalisiert wird. Freilich kann dies nur eine unbeweisbare Hypothese sein. Aber der Anklang an den Namen Johannes liegt nahe und findet sich in der Überlieferung bestätigt. Dass man beim Namen Ἰάννης leicht an Ἰωάννης denken konnte, zeigt der älteste Beleg für die Jannes-Tradition: In CD 5,18f. steht für Jannes das hebräische Nomen יחנה („Jochana“), das dem griechischen Ἰωάννης entspricht.⁵⁸ Die Abwertung des Gegners fällt dann freilich vernichtend aus, da er mit einem Heiden, einem ägyptischen Zauberer, der gegen JHWH agiert, verglichen wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Hörer/innen, denen die Person des Propheten Johannes in Kleinasien bekannt war, diese Verbindung herstellen konnten.

An einer weiteren Stelle legt sich eine neue Interpretation nahe. Tit 1,12b zitiert einen offenkundig bekannten Spruch, der lautet: „Kreter sind immer Lügner, böse Tiere, faule Bäume“.⁵⁹ Den Kretern werden damit Unwahrhaftigkeit, Brutalität und Sucht nach Genuss und Luxus vorgeworfen, was eine scharfe Kritik an ihrer Lebensweise bedeutet. Wer ist der Sprecher dieses Spruches? Laut 1,12a „einer von ihnen, ihr eigener Prophet“. Da sich die vorangehende Polemik in 1,10f. auf die Falschlehrer bezieht, erscheint der Sprecher als einer der Falschlehrer, und zwar eine führende Person, die als Prophet auftritt. Das erinnert nun stark an Johannes, den prophetischen Verfasser der Offenbarung (siehe oben 1.1). Seine scharfe Kritik an der römischen Politik und Gesellschaft könnte in dem Spruch eingefangen sein. Da es sich um einen kulturell bekannten Spruch handelt, wird diese Kritik als alt, längst bekannt und letztlich als überholt und unpassend disqualifiziert; in 1,13b wird sie unmissverständlich zurückgewiesen. Die „Kreter“ korrespondieren der Nennung der Insel „Kreta“ in 1,5 als Aufgabengebiet des Titus: Die Bevölkerung, um die sich Titus (und damit auch die Gemeindeleiter der Pastoralbriefe) positiv bemühen soll, machen die Gegner nur schlecht. Darf man die „Kreter“

⁵⁷ Gründe erörtert G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 43) 184–186; vgl. A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 258f.; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum zweiten Timotheusbrief (HThK XI/2), Freiburg i.Br. 1995, 131f. Die Möglichkeit der Anspielung auf den Namen „Johannes“ wird dabei nicht erwähnt.

⁵⁸ Vgl. Apul apol. 90, der mit offenkundigem Bezug zur biblischen Episode Mose und „Johannes“ als *magi* zusammenstellt.

⁵⁹ Zum Hintergrund und zur Diskussion L. Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 43) 38–41.

als Chiffre für die hellenistisch-römische Gesellschaft überhaupt verstehen, spiegeln sich die unterschiedlichen Einstellungen der Pastoralbriefe und der Offenbarung gegenüber ihrer römisch geprägten Lebenswelt.

4. Konsequenzen für eine Geschichte der dritten christlichen Generation

(1) Der sozio-kulturelle Kontext, also die Beziehung „nach außen“, ist wesentlich, um den innerchristlichen Konflikt zu verstehen: Er entzündet sich an der Frage nach Nähe und Distanz zur hellenistisch-römischen Kultur, nach Integration und Abgrenzung. Der Streit geht also weder um die Christologie noch um die Gnosis, sondern um die kulturelle und gesellschaftliche Verortung der Gemeinden. Die Christus-Gemeinden wurden in der dritten Generation größer, eigenständiger und sozial differenzierter, spürten aber auch stärker den Assimilationssog ihrer Umwelt. Dieser als bedrängend wahrgenommene Konflikt begünstigt die Entstehung starker Feindbilder zwischen christlichen Gruppierungen.

(2) Die konkurrierenden Gruppierungen berufen sich auf unterschiedliche christliche *Traditionsströme*. Dabei spielt auch in der dritten Generation die *jüdische* Tradition noch eine entscheidende Rolle – was entgegen manchen Geschichtsbildern einer frühen Trennung von „Judentum“ und „Christentum“ zu betonen ist. Diese Einsicht bewahrt auch davor, dort Antijudaismen in die Texte einzulesen, wo im historischen Kontext jüdische Abgrenzungsstrategien gegenüber der paganen Welt zur Diskussion stehen.⁶⁰ Die Konkurrenz der Traditionsströme schlägt sich, soziologisch betrachtet, auch in divergierenden *Typen religiöser Praxis* nieder: Prophetie und Amt oder (mit Max Weber) Charisma und Amt.

(3) Daran lässt sich unter Rückgriff auf die Konflikttheorie des Soziologen Lewis A. Coser eine weitere These zur Erklärung anschließen. Es besteht eine Korrelation zwischen der inneren Struktur der Gemeinden

⁶⁰ M. E. erklären sich *jüdische* Elemente im Feindbild nur im Kontext der Auseinandersetzung mit der römischen Kultur. Eine Deutung „in einem Kontext der Trennung von Ekklesia und Synagoge samt der Marginalisierung des Judenchristentums innerhalb der Ekklesia“ – so H.-U. Weidemann, Titus (s. Anm. 50) 53 – droht schnell antijüdische Züge in den Text einzulesen; so bei C. Schäfer, Judentum (s. Anm. 46) 68f., der pauschale Judenpolemik nur noch als Mittel der Abgrenzung durch Vorurteile eingesetzt sieht. Dabei demonstrieren bereits die für die Adressatenfiktion gewählten Personen – Timotheus als Judenchrist (Apg 16,1.3: Sohn einer Judenchristin, beschnitten), Titus als Heidenchrist (Gal 2,3: unbeschnitten) – die aktuelle Präsenz beider Gruppen im Referenzraum der Pastoralbriefe.

und ihrer Haltung gegenüber der Gesellschaft:⁶¹ Weil die Pastoralbriefe Grenzziehung nach außen durch feste innere Strukturen schaffen, ist ihnen ansonsten eine größere Offenheit gegenüber der Gesellschaft in anderen Bereichen möglich. Die Offenbarung dagegen findet Identität in strikter, in wesentlichen Lebensbereichen sichtbarer Abgrenzung; dafür braucht die Gruppe keine fixierte Binnenstruktur.

(4) Die Kategorien *Häresie* und *Orthodoxie* werden den Gruppenkonstellationen in der dritten christlichen Generation nicht gerecht. Vielmehr erkennen wir Suchbewegungen innerhalb einer *Pluralität* christlicher Strömungen, die um die Bewahrung des christlichen Erbes und seine Umsetzung in der konkreten Gestaltung christlichen Lebens ringen. Die Offenbarung und die Pastoralbriefe markieren dabei Optionen, die der Kirche bleibend aufgegeben sind – denn *beide* finden sich im Kanon.

Ausblick

In das Bild der dritten christlichen Generation in Kleinasien, das sich aus den historisch konstruierten, in ihrer Position zur dominierenden Gesellschaft konkurrierenden Strömungen ergibt, lassen sich andeutungsweise weitere Schriften integrieren. So könnte der 1. Petrusbrief als Versuch eines Ausgleichs der beiden Positionen gelesen werden: Er nennt Rom „Babylon“ wie in Offb 17–18 (1 Petr 5,13) und arbeitet die spezifisch christliche Identität heraus (1,3–2,17), übernimmt aber zugleich – ähnlich den Pastoralbriefen – gesellschaftlich gängige Ordnungs- und Standesstrukturen (2,18–3,17; 5,1–11). Und die wohl deutlich später (nach der Mitte des 2. Jh.) entstandenen Theklaakten verbinden die der prophetischen Strömung der Offenbarung nahestehende Möglichkeit für Frauen, selbstständig aufzutreten und zu lehren, mit dem Frauenbild der Pastoralbriefe, das die gesellschaftlichen Unterordnung von Frauen unter männliche Autorität favorisiert.⁶²

⁶¹ Vgl. dazu grundlegend L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte (Klassiker der Sozialwissenschaften), übers. von S. und H. Herkommer, Wiesbaden 2009, 115f. (engl. Original 1956).

⁶² Zur differenzierten Beschreibung von Frauenrollen in ActThecl vgl. E. Esch-Wermeling, Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten (NTA 53), Münster 2008, 64–67.304–308. – Kritisch gegenüber einer Verbindung der Gegner der Pastoralbriefe mit den Theklaakten bleibt G. Häfner, Die Gegner in den Pastoralbriefen und die Paulusakten, in: ZNW 92 (2001) 64–77.