

Michael Sommer

Bund, Tora und eklektizistische Identitätsbildung

Zur Rolle von Ex 19 – 20 in der Apokalypse des „Christusanhängers“ Johannes

1 Zum Exodus in der Apokalypse-Forschung

Unter der schier unüberschaubaren Zahl an Veröffentlichungen zur Intertextualität der Johannesoffenbarung ist die Rezeption des Buches Exodus nur ein Nischenthema gewesen, das fast stiefmütterlich behandelt wurde. Beate Kowalski spricht hierbei sogar von einem echten Desiderat.¹ Vollständig kann ich ihr nicht zustimmen, zumal die (nur auf Mikrofilm publizierte) Arbeit von Jay Smith Casey Exodus und die Offenbarung komplett parallel gelesen hat.² Doch sein Ergebnis, die Offenbarung sei nach dem Strukturmuster des zweiten Buches der Tora gestaltet, ist schon angesichts der Publikationen von Albert Vanhoye, Gregory K. Beale und Jeffrey M. Vogelgesang zur Ezechiel- und Danielrezeption in der Offenbarung nicht zu halten.³ Ohne Zweifel hat Johannes anderen Büchern deutlich Vorrang gegeben, nach denen er den Bauplan seines Textes gestaltet hat.

Neben Casey existieren darüber hinaus noch eine Reihe von Einzelstudien zu Motiven aus Exodus. So haben beispielsweise Hans-Peter Müller (1960) und nach ihm Hans Werner Günther (1980) gegen die Meinung von L.A. Vos ausführlich gezeigt, dass die Posaunen- und Schalenvisionen der Offenbarung den Plagen-narrativ nachahmen;⁴ eine Erkenntnis, die sich breit in der Kommentarliteratur eingenistet hat. In jüngerer Vergangenheit hat Benjamin Wold daraus abzuleiten versucht, dass Johannes einen zweiten Exodus inszenierte.⁵ Doch seine Argumentation ist nicht nur deswegen wenig überzeugend, weil sie sich nicht am Text belegen lässt. Auch weisen andere zeitgenössische Texte wie 4Ezra und syrBar, in

1 Vgl. dazu Kowalski, Rezeption, 500.

2 Vgl. dazu Casey, Exodus.

3 Vgl. dazu Beale, Daniel; Vanhoye, L'utilisation, 436 – 476; Vogelgesang, Interpretation.

4 Vgl. dazu Müller, Plagen, 272; Günther, Enderwartungshorizont, 164 – 166.

5 Vgl. dazu Wold, Revelation, 249 – 266.

denen diese Tradition intensiv wachgerufen wurde, deutlich stärkere Exodus-motive auf als die Johannesapokalypse.⁶

Hingegen haben Siegfried Bergler und (ihm teilweise folgend) John Strazicich einen Weg eröffnet, auf dem ich voranschreiten konnte.⁷ Nach ihnen mischte Johannes Elemente aus der Plagentradition mit Motiven aus den Schriften ganz unterschiedlichen Colors. Eines dabei – zumindest habe ich dies zu zeigen versucht – war das Deuteronomium, dessen Plagentypologie der in Offb 16 meiner Ansicht nach mehr als gravierend ähnelt. Jedoch veranlasste genau dieser Punkt Jörg Frey zu einigen mehr als berechtigten Rückfragen, die er mir zur Diskussion vorlegte.⁸ Betonte ich vielleicht etwas vorschnell Gemeinsamkeiten zwischen dem deuteronomisch-deuteronomistischen Denken und der Offenbarung, so verwies er mich auf die nicht zu vernachlässigenden Unterschiede, die vor allem auch die Bundesvorstellungen beider Texte betreffen.

Obwohl ich seinen Anmerkungen nicht vollständig folge, waren sie so treffend und präzise, dass sie mich zu einem neuen Nach- und auch zu einem Umdenken motivierten. Letztendlich führten sie zu den Thesen, die ich in diesem Aufsatz zu belegen versuche. Ich möchte im Folgenden gewiss nicht meine Dissertation über Ex 7–11 wiederholen,⁹ sondern grundsätzlich nochmals erneut überlegen, wie Johannes Ex 19–20, also eine der zentralsten Passagen der Exoduserzählung, interpretierte und welche Rolle dieser für die Identität Israels so zentrale Text innerhalb seines Identitätsentwurfs spielt.

Konkret geht es in meiner Untersuchung um folgende Punkte:

- 1) Ich möchte in Erfahrung bringen, was die Offenbarung unter Bund und Toragehorsam versteht und wie sie damit eine Gemeindeidentität konstruiert. Welchen Stellenwert haben für Johannes diese Identitätsmerkmale des erzählten Israels und welche Inklusions- und Exklusionsmechanismen bildet er damit? Schon alleine daran zeigt sich, dass sich das Thema der Exodusrezeption um einen größeren Angelpunkt dreht als andere intertextuelle Untersuchungen zur Apokalypse. Dahinter verbirgt sich letztendlich das kontroverse und viel diskutierte Spannungsfeld zwischen „frühjüdischen“ und „frühchristlichen“ Identitätsentwürfen im Kontext einer mehr als komplexen römisch-hellenistischen Umwelt. In Rekonstruktionen dieser Lebenswelt gelten verschiedene Positionen zur Tora-Gültigkeit bereits als Indikatoren für sich langsam abzeichnende Konturen von identitätstrennenden Linien verschiedener Christusanhänger. Wie lässt sich also das Thema Ex 19–20, ge-

⁶ Vgl. hierzu ausführlicher Sommer, Abraham, 5

⁷ Vgl. dazu Bergler, Joel, 247–276; auch Strazicich, Joel, 76–78.

⁸ Ich danke J. Frey für die spitzfindigen Anmerkungen zu meinem Text.

⁹ Sommer, Plagen.

nauer Bund und Tora in der Apokalypse, im Kontext der „the parting of the ways/the ways that never parted“-Debatte¹⁰ verorten?

- 2) Es soll die These ausgebaut werden, dass die Exodusrezeption in der Johannesoffenbarung, ihre Bundesvorstellung und ihr Bezug zur Tora über das Buch Deuteronomium vermittelt wurden. Daran, wie Johannes Ex 20 verarbeitet hat, zeigt sich, dass der Seher Passagen aus dem Zweiten Buch Mose vor dem Hintergrund von Ausschlussmechanismen gelesen hat, die aus dem Deuteronomium stammen.
- 3) Natürlich muss ich etwas differenzieren und die klaren Unterschiede zur deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie signalisieren und in intensiver Auseinandersetzung mit Michael Tilly aufzeigen, wie Johannes das Deuteronomium interpretiert hat.¹¹ Welche Aspekte waren ihm daraus wichtig, wo besteht eine Gemeinsamkeit und welchen Zweck verfolgte er mit der Dtn-Rezeption?
- 4) Zudem möchte ich zeigen, inwiefern Johannes den Dekalog und das Bundesbuch sowie darüber hinaus Gesetze der Tora zu Demarkationszwecken rezipierte.¹² Seine Schrifthermeneutik unterscheidet sich dadurch von der des Matthäusevangeliums¹³ und der der Didache.

2 Die starke Christologie der Offenbarung und die unvollständige Rezeption von Ex 19,4 – 6 – Das Grundproblem

Die Zusammenhänge von Ex 19 schimmern hinter drei Stellen der Offenbarung (Offb 1,6; 5,10; 20,4–6) hervor,¹⁴ mit denen Johannes Aussagen über seine Adressatengemeinden und ihren christologischen Wesenskern macht. Problematisch sind diese Verse, weil deren Christologie den Bundesschlusses nur selektiv übernommen hat.

¹⁰ Zur Debatte vgl. Dunn, *Jews and Christians*; Lieu, *Identity*; natürlich auch Boyarin, *Border Lines*.

¹¹ Vgl. hierzu Tilly, *Deuteronomy*, 187 f.

¹² Eine intensive Auseinandersetzung mit Demarkationsprozessen, v. a. aus der Perspektive der Handschriftengenese, bietet Karrer, *Textgeschichte*.

¹³ Vgl. hierzu Niebuhr, *Antithesen*, 175 – 200. Auch Konradt, *Dekalog*, 131 – 158.

¹⁴ Ausführlichere literarische Analysen finden sich bei Huber, *Jesus*, 445 f; ferner Aune, *Revelation*, 43 – 46.

Offb 1,6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς **βασιλείαν, ἱερεῖς** τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ

Offb 5,10 καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν **βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς,**
καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

Offb 20,4 καὶ ἔζησαν καὶ **ἐβασίλευσαν** μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.

Offb 20,6 ἀλλ' ἔσονται **ἱερεῖς** τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ, **καὶ βασιλεύσουσιν** μετ' αὐτοῦ
χίλια ἔτη.

Ex 19,6 ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι **βασιλεῖον ἱεράτευμα** καὶ ἔθνος ἅγιον [...]

Sicherlich könnten nun Spekulationen darüber beginnen, ob Johannes die christologisch interpretierte Rezeption von Ex 19,6 mit fortlaufender Erzählung intensiviert hat, da an jeder Stelle ein zusätzliches Element hinzugenommen worden ist (Ähnliches ist z. B. bei der „Theophanieformel“ festzustellen).¹⁵ Doch diese Annahmen passen vom Profil her eher zu älteren Fragestellungen.¹⁶

Dagegen konzentriere ich mich auf Ex 19,5, also gerade auf jene Passagen des Bundesschlusses, die Johannes (bewusst?) nicht einspielte. Das scheint mir zentral, denn Ex 19,5 enthält entscheidende Informationen. Schließlich erläutert dieser Vers das Bundesverhältnis zwischen Gott und dem erzählten Israel.

Ex 19,5 καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐμῇ γὰρ ἐστὶν πᾶσα ἡ γῆ

Die Eigentumsvorstellung verpflichtet das Israel des Exodusbuches zugleich auf die Gebotsobservanz, und Johannes lässt nun gerade diesen Vers aus. Stattdessen entwickelt er mit Hilfe eines Wortlauts, der nur an das von Gott her zugesicherte Bundesverhältnis erinnert (Ex 19,6), eine christologische Gemeindeftheologie.

Was sagt nun dieser Vers darüber aus, wie Johannes zu den Geboten der Tora steht und welchen Stellenwert sie für die von ihm geforderte Gemeindeidentität im Kulturraum Kleinasien besitzt? Bedeutet dies etwa im Extremfall, dass die Gültigkeit der Toragebote, deren Einhalten der Bundesschluss fordert, christologisch relativiert oder gar aufgehoben wurde? Wurde das Bundesgeschehen im gleichen

¹⁵ Vgl. dazu Bauckham, *Structure*, 8. Ebenso könnte man darüber nachdenken, ob Johannes mit statischen Elementen, in diesem Falle das sich wiederholende ἱερεὺς, und einer dynamisch wechselnden Semantik (βασιλεία, βασιλεὺς, βασιλεύω) gespielt hat. Gleiches gilt natürlich auch dafür, dass Johannes Ex 19,6 nicht wörtlich aufgegriffen hat, sondern mehr oder minder nur paraphrasierte. Dass dies seine typische Rezeptionstechnik ist, wurde bereits in vielen Publikationen hinlänglich gezeigt. Vgl. dazu Vanhoye, *L'utilisation*, 467; ferner Frey, *Bildersprache*, 161 – 185.

¹⁶ Den Ausdruck βασιλεῖον ἱεράτευμα aus Ex 19,6 (LXX) hat er aufgelöst. Aus dem Adjektiv formte er die beiden Substantive βασιλεία und βασιλεὺς sowie das Verb βασιλεύω. Auch interessieren mich davon abgeleitete Spekulationen über die Textform und -gestalt, die Johannes verwendet haben könnte, in diesem Zusammenhang nicht.

Atemzüge christologisch abgeschwächt oder bleibt Ex 19, die Theologie des Bundes und die Gesetze der Tora doch im vollen Umfang – ebenso im Extrem gesprochen – von tragender Bedeutung? Für die erste Annahme sprechen sicherlich, dass Ex 19,4–6 nur partiell im Text der Apokalypse erklingt und auch, dass dort die Vokabel für Bund nicht direkt vorkommt. Dennoch möchte ich im Folgenden für die zweite Variation plädieren, zumal solch lückenhafte Anspielungen auf die Schriften in der Offenbarung nichts Ungewöhnliches sind, ja gerade schon zum Usus des Sehers gehören.¹⁷ Vielmehr zeigt sich die Bundestheologie dieser Stellen nur im Detail, nämlich dann, wenn man den literarischen Netzwerken der Apokalypse bis in die Spitzen hinein folgt. Es scheint so, also ob Johannes Ex 19,5 stillschweigend voraussetzt. Zumindest ist seine literarische Welt danach konzipiert.

Im Grunde genommen streift mein Artikel in dieser Thematik auch das Matthäusevangelium und die Didache, denn hier existiert (wie jüngst von V. Niederhofer¹⁸ gezeigt wurde) eine ganz ähnliche Debatte darüber, ob und v.a. wie diese Texte, die geradezu aus den Traditionen Israels heraus zu leben scheinen, den Bund interpretieren und welche Haltung sie zur Tora einnehmen.

3 Vernetzte Inklusion und Exklusion – Offb 1,6 im Spannungsfeld von Offb 5,10; 20,4–6 und der Kommunikationssituation der Sendschreiben

Bei den Stellen, die Ex 19,6 aufgreifen (Offb 1,6; 5,10 und 20,4,6), handelt es sich um äußerst sensible Abschnitte der Apokalypse. Johannes intendiert dort sehr intensive literarische Identitätsbildungsprozesse. Sie sind eigentlich die einzigen Verse, an denen Johannes das Selbstverständnis der Gemeinde nicht über orthopraktische Imperative oder mittels Demarkationsforderungen zu formen versucht, sondern ihre Ontologie und ihr Wesen christologisch beschreibt. Orthopraktische Forderungen und Abgrenzungstöne leitet er strenggenommen von diesen Passagen ab. Gemäß der Erzählstruktur sollte das Verhalten seiner Adressaten davon motiviert sein, dass sie in einer Gottesbeziehung stehen, die natürlich von Christus hergestellt worden ist. Dementsprechend sind nun auch die Missstände in den Gemeinden, die die Messiasfigur in den Sendschreiben (Offb

¹⁷ Zur Rezeptionstechnik des Sehers vgl. Fekkes, Isaiah, 284.

¹⁸ Vgl. dazu Niederhofer, Covenant, 1. Ferner Nicklas, Versöhnung, 281–292.

2–3) anprangert,¹⁹ Verstöße gegen ihr innerstes Wesen, das Johannes in Offb 1,6 mehr als deutlich skizzierte.²⁰

Dieser Zusammenhang gehört zum Konsens der Apokalypse-Forschung,²¹ ist aber nur ein kleiner Teilaspekt dessen, warum Offb 1,6; 5,10 und 20,4.6 besonders markant sind. So scheinen sie sich doch den Grundregeln vieler gängiger Apokalypsehermeneutiken gerade zu widersetzen, diese aber, wenn man die Verse genauer betrachtet, jedoch überhaupt erst zu ermöglichen.²² Selbstverständlich sind diese Stellen, vor allem ihre sprachlichen Parallelen, ein Rädchen im ausgeklügelten Uhrwerk der Kommunikation zwischen Offb 1–3 und dem apokalyptischen Hauptteil. Allerdings entfaltet sich diese an besagten Passagen wesentlich anders als an den übrigen Schnittstellen der beiden Hauptblöcke des Textes. Hier sollte etwas ausgeholt werden, um dem gesamten Kontext der Ex 19,6-Rezeption Gewicht zu verleihen:

Die fast schon surreale Utopie des Hauptteils wurde von Johannes so gestaltet, dass sie auf den ersten Blick völlig losgelöst von den Sendschreiben und auch von Offb 1–3 isoliert lesbar wirkt. Offb 4–22 gehorcht eigenen literarischen Gesetzen und ab dem Aufstieg des Sehers in den Himmel in Offb 4 entsteht der Eindruck, dass sich die folgende Erzählung vom vorher Gesagten abkoppelt.²³ Dass dies nur dem Anschein nach der Fall ist, wurde hinlänglich gezeigt und gehört längst zum Einleitungswissen. Dennoch ist diese Beziehung äußerst kompliziert, denn der Hauptteil und die Sendschreiben kommunizieren allerhöchstens indirekt miteinander. Johannes hat lediglich ein Vernetzungspotential (!) geschaffen, damit der Leser die Storyline des Hauptteils auf die Kommunikationssituation der Sendschreiben beziehen kann (Potentialis!). Folgt er dieser Spur nicht, bleiben beide Makroabschnitte weiterhin unabhängig voneinander verstehbar.²⁴ Er lässt Offb 4–22 von der differenzierten Personenkonstellation der Sendschreiben und

¹⁹ Vgl. hierzu Ulland, *Radikalisierung*, 27–30.

²⁰ Vgl. dazu Huber, *Menschensohn*, 206–209.

²¹ Vgl. dazu Huber, *Jesus Christus*, 454; Lichtenberger, *Eschatologie*, 273.

²² Ein erster Überblick über die Verbindung zwischen Hauptteil und Sendschreiben findet sich bei Karrer, *Brief*, 212f. Dies gehört allerdings inzwischen zum Grundwissen der Apokalypse-Forschung.

²³ Vgl. dazu Frey, *Imperial Cult*, 245f.

²⁴ Der Hauptteil scheint gewisse Verben, Nomina und Attribute der Weckrufe und Überwindersprüche der Sendschreiben aufzugreifen und in seine schwarz-weiße Geschichte einzuweben, die von Gottes Kampf gegen seine Widersacher erzählt.

ihrer Leserkommunikation genauso unberührt wie von ihrer Gegnerfiktion und ihren filigranen Situationsanalysen.²⁵

Nur an ganz wenigen ausgewählten Stellen überträgt Johannes Tiefergreifendes als bloße Analogien von den Sendschreiben auf den Hauptteil und nur dort verdeutlicht sich, dass die Anthropologie, die Ontologie und die Identitätsbildungsprozesse von Offb 1–3 vollständig in Offb 4–22 erhalten geblieben sind. Auch die Ethik der apokalyptischen Gegenwelt ist verglichen mit der von Offb 2–3 keinesfalls plumper.²⁶ Hier verdeutlicht sich nun auch die eigentliche Funktion jener Passagen, die Ex 19,6 verarbeiten.

Offb 5,10 und Offb 20,4,6 übertragen nämlich direkte Wesensattribute der in den Sendschreiben angesprochenen Leser auf die anonym bleibenden Charaktere des Hauptteils. Johannes intensiviert durch die Stichwort- und Motivverknüpfung zwischen Offb 1,6 und Offb 5,10; 20,4,6 damit natürlich auch völlig geradlinig die Beziehung beider Teile seiner Schrift.²⁷

Innerhalb der Fiktionalität des Hauptteils stehen dementsprechend alle „guten“ Charaktere, denen Gott in den Schlussvisionen Heil zukommen lässt, in der gleichen Gottesbeziehung wie die Adressaten der Offenbarung und Johannes selbst. Alle „Schlechten“ hingegen werden gepeinigt, weil sie ihr Schaden zufügen. Für diese Aussagen spielt Johannes stetig mit Ex 19,6.

Trotzdem steht in diesen Abschnitten völlig offen, was sich Johannes genau unter einer intakten Gottesbeziehung vorstellt und welche Rolle das Unausgesprochene Ex 19,4–5 dabei spielt. Eine Antwort hierauf gibt erst ein weiteres Textnetzwerk, das Teil dieser mehr als komplexen Ethik ist: die Lasterkataloge und ihre Rezeption von Torageboten.

²⁵ Letzten Endes erzeugt Johannes mittels Stichwort- und Motivparallelen Verknüpfungsmöglichkeiten, die zwar signalisieren, dass Offb 1–3 und Offb 4–22 unmittelbar aufeinander bezogen sind, wählte diese allerdings so aus, dass beide Passagen weiterhin getrennt verstehbar bleiben.

²⁶ Zur Ethik der Sendschreiben im Speziellen vgl. Nicklas, *Diesseits*, 247–279.

²⁷ Zwar reflektiert sie die unterschiedlichen Personenkonstellationen und Kommunikationsmodelle beider Teile, indem die erste Person Plural von Offb 1,6 in Offb 5,10; 20,4,6 gegen die dritte Person Plural getauscht wird. Aber dennoch definiert der Seher jenen Teil der anonymen Menschen/Charaktere in Offb 4–22, denen er Heil in Aussicht stellt, mit den gleichen Wesensattributen wie den in den Sendschreiben angesprochenen Leserkreis, mit dem er sich selbst auf eine Ebene stellte (ἡμεῖς in Offb 1,6).

4 Die Lasterkataloge und der Dekalog – Exklusionsmechanismen im Spannungsfeld zwischen Offb 1–3 und 4–20

4.1 Ex 19,6 und die Lasterkataloge

Es gilt also festzuhalten, dass die in den Sendschreiben adressierten Leser und die Charaktere des Hauptteils in einer Gottesbeziehung stehen, die Johannes als über Christus vermittelt beschreibt und sich dabei zeitgleich auf Ex 19,6 stützt. Verstöße gegen die Relation zu Gott werden in den Sendschreiben vom Messias selbst kritisiert und im Hauptteil mit apokalyptischen Strafen und Heilsausschluss geahndet. Die Rezeption von Ex 19,6 ist also in ein Netzwerk von Inklusionen und Exklusionen eingebunden, das das Verhalten der Leser beeinflussen soll. Doch wo zeigt sich das genaue Profil, worauf diese Inklusions- und Exklusionsmechanismen geeicht sind? Was versteht Johannes unter einer verletzen oder gar zerstörten Gottesbeziehung? In den Sendschreiben beschreibt er das innerhalb seiner Gegnerfiktion,²⁸ doch im Hauptteil ist dies wesentlich vielschichtiger. Auf den ersten Blick ist dort dafür ausschlaggebend, wie sich die Charaktere zu den in Offb 12–13 eingeführten widergöttlichen Mächten und der großen Hure Babylon (Offb 17–18) verhalten.²⁹ Verglichen mit den Sendschreiben sind die Ausschlussmechanismen des Hauptteils also wesentlich simpler, weil sie nur zwischen den Kategorien „gut“ (i.e.: die Standhaften) und „böse“ (i.e.: Anhänger der Tiere und der Hure) unterscheiden. Anfeindungen selbst werden hingegen nicht weiter differenziert und Johannes unterlässt es, korrektes Verhalten näher zu charakterisieren. Doch auch hier täuscht der erste Eindruck, denn die komplizierte Struktur des Hauptteils verrät bei einer intensiven Lektüre wesentlich mehr. Vor allem das Netzwerk der sog. Lasterkataloge verbindet die Inklusions- und Exklusionsmechanismen, die

28 Mitgliedern der Gemeinde, die sich den chiffrierten Gegnergestalten (seien es Irrlehrer, Verführer zum Götzenopferdienst, Konflikte mit der Synagoge/Judaisierern oder die Staatsmacht selbst) anschlossen oder diese gewähren ließen, wird angekreidet, das Gottesverhältnis zu verletzen, wohingegen Standhaften Heil in Aussicht gestellt wird. Zur Gegnerfiktion vgl. ausführlicher Sommer, Nikolaiten, 7.

29 Mit ihnen hat Johannes die römische Besatzungsmacht in seine Fiktion hinein übertragen. Bei Charakteren, die dem Tier huldigten, sein Prägemaß empfangen haben oder mit der Hure Unzucht trieben, greifen Exklusionsmechanismen und sie fallen den apokalyptischen Plagen zum Opfer. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Offenbarung vgl. Klauck, Sendschreiben, 181. Ferner Bauer, Messiasreich, 313. Überblicksartig auch Scholtissek, Mitteilhaber, 175 f. Speziell zum Kaiserkult vgl. den Sammelband Ebner/Esch-Wermeling, Kaiserkult, bes. 15–54.

von der Ex 19,6-Rezeption abhängig sind, mit Anspielungen auf die Gebote der Tora (u. a. auch auf den Dekalog).³⁰

Der erste Lasterkatalog ist der Ausgangspunkt einer sich verändernden Sprachstruktur. Hier sollte vielleicht etwas ausgeholt werden: Generell ist der apokalyptische Hauptteil nicht nur eine Erzählung mit einem ausgeklügelten Aufbau. Man muss vielmehr zwischen seiner Storyline einerseits und seinen semantischen Leitwortfeldern andererseits unterscheiden. Unter dem Deckmantel einer fortlaufenden und sich rekapitulierenden Geschichte,³¹ die gemäß einer Erzähllogik bereits Gesagtes voraussetzt und reflektiert, änderte Johannes ganze Leitwortlinien. Nahezu unabhängig vom Erzählfluss verschiebt er in gewissen Makroabschnitten große semantische Cluster und entwickelt eine komplett neue Sprachführung.³² Offb 9,20 – 22,20 (und der Unterabschnitt Offb 9,20 – 16,21) ist hierfür ein ideales Exempel. Mit einem neuen Sprachspiel, das erst ab dem ersten Lasterkatalog einsetzt, beginnt der Hauptteil mit den Ausschlussmechanismen der Sendschreiben zu kommunizieren.

(a) Erst ab Offb 9,20 werden die mahnenden Stimmen der Sendschreiben und ihre Demarkationsimperative sprachlich im Hauptteil aufgegriffen. Nur allein dadurch entstehen Verknüpfungspotentiale zwischen der Ethik der Sendschreiben und Offb 4–22.

(b) Offb 9,20 ist der Grundstein für ein semantisches Netzwerk, dass sich bis Offb 22,20 erstreckt. Zum einen erscheinen μετανοέω und ἔργον³³ im Hauptteil nur in diesem Makroabschnitt.³⁴ Zum anderen, und das wird für meine These von besonderer Bedeutung sein, werden nun alle apokalyptischen Katastrophen, mit denen Johannes eine Analogie zu Offb 2–3 kreiert, als πληγὴ bezeichnet. Das Wort gehört nur in Offb 9,20 – 22,20 zum Vokabular (9,20; 11,6; 13,3.12.14; 15,1.6.8; 16,9.21 (2x); 18,4.8; 21,9; 22,18).

30 Zu den Lasterkatalogen im Speziellen vgl. Giesen, Lasterkataloge, 210–231.

31 Vgl. dazu Jauhiainen, Recapitulation, 558–560.

32 Ein Paradebeispiel hierfür ist der Makroabschnitt Offb 6,12–6,21, in dem Johannes den Ausbruch des Tags des Herrn (Offb 6,12–17) stilisiert. Vgl. dazu Sommer, Plagen, 94–130. Auch Sommer, Pech, 323–356.

33 Speziell zu den Werken vgl. Holtz, Werke, 347–361.

34 μετανοέω, ein Leitwort der Sendschreiben (Offb 2,5 (2x).16.21 (2x).22; 3,3.19), erscheint im Hauptteil nur ab 9,20 (Offb 9,20.21; 16,9.11). Ebenso hat Johannes ἔργον, das in den Sendschreiben kollektiv für das Verhalten der Gemeinde steht (Offb 2,2.5.6.9.13.19 (2x).22.23.26; 3,1.2.8.15), im Hauptteil erst ab Offb 9,20 verwendet (9,20; 14,13; 15,3; 16,11; 18,6; 20,12.13; 22,12). Ab 9,20 bewertet Johannes das Verhalten (ἔργον) der anonymen Charaktere des Hauptteils und schildert ihre Bestrafung, weil sie von ihren üblen Werken nicht umkehrten (μετανοέω). Zu den „ethischen“ Leitworten vgl. auch Kerner, Ethik 134.

4.2 Das Netzwerk der Lasterkataloge als Tora-Rezeption

Der Leser kann ab dem ersten Lasterkatalog eine Brücke von Offb 4–22 zurück zu Offb 1–3 und der dortigen Leserkommunikation schlagen. Darüber hinaus ist seine ethische Aussage wohl die Differenzierteste aller vergleichbaren Stellen des Hauptteils.³⁵ Dabei ist wichtig, dass der Lasterkatalog in Offb 9,20 kein isolierter Text ist, sondern der Auftakt eines Systems von drei zusammengehörigen und sich ergänzenden Lasterkatalogen. Zwei weitere folgen Offb 9,20–21 noch in Offb 21,8 (ferner Offb 21,27) und in Offb 22,15.³⁶

Innerhalb dieser Kataloge zeigt sich nun sehr viel über das Selbst- und Gemeindeverständnis des Sehers, weil sie³⁷ unabhängig von den großen widergöttlichen Tieren definieren,³⁸ welches Verhalten Johannes als ein Verstoß gegen die Gottesbeziehung auffasst, und dies sogar noch differenzierter als in den Sendschreiben selbst. Offb 9,20–21; 21,8.27 und 22,15 bringen nochmals konkret auf den Punkt, wer dem Identitätsprofil entspricht. Ein Leser kann in diesen Stellen erkennen, was nötig ist, um in der Gottesbeziehung zu verweilen, die Johannes durch Anspielungen auf Ex 19,6 beschreibt. Was nun folgt, ist äußerst erstaunlich:

Verweisen Offb 1,6; 5,10 und 20,4.6 nur ausschließlich auf Ex 19,6, so scheint es, dass die Lasterkataloge zumindest sachlich den gesamten Kontext von Ex 19,4–6 voraussetzen, denn die Observanz von Torageboten ist hier das grundlegende Ausschlusskriterium der Identitätsformung. Nicht nur der Dekalog leuchtet hier auf, sondern die Lasterkataloge bündeln eine ganze Reihe an Torageboten.

35 Hier bestätigt sich, dass die Erzähllinie der Apokalypse und ihre semantischen Leitwortfelder zwar aufeinander bezogen, jedoch im Grunde völlig unabhängig voneinander sind. Offb 9,20 ist eine der wenigen Stellen, wo Abgrenzungsimperative an die Charaktere des Hauptteils gerichtet werden, die nicht ihre bloße Distanz zu den widergöttlichen Tieren aus Offb 12–13 oder der Hure Babylon fordern. Diese Gestalten stehen dem Erzählfaden von Offb 9,20 noch gar nicht zur Verfügung, da sie erst wesentlich später die Bildfläche betreten.

36 Zwischen Offb 9,20–21; Offb 21,27 und den Inklusions- und Exklusionsmechanismen der Sendschreiben besteht literarischer Kontakt, doch der Lasterkatalog des Epilogs (Offb 22,15) weitet diesen hingegen aus. Hier zeigt sich ganz klar, dass sie nicht nur im Kontext des Hauptteils an die Charaktere gerichtet sind oder eine Analogie zu den Imperativen der Sendschreiben ausbilden sollen, sondern einen festen Platz in der Ebene des gesamten Buches besitzen. Im Epilog der Schrift wird die identitätsstiftende Funktion der gesamten Apokalypse erläutert, wobei jene Signale, in denen sich Hauptteil und Offb 2–3 überschneiden, auch dort begegnen.

37 In Offb 9,20–21 und Offb 21,8 zunächst auf die Charaktere der erzählten Welt und in Offb 22,15 ganz klar auf den Leser bezogen.

38 Diese werden erst in Offb 12–13 eingeführt und stehen der Storyline in 9,20–21 noch gar nicht zur Verfügung.

Die Lasterkataloge der Johannesoffenbarung			
Offb 9,20–21	Offb 21,8	Offb 21,27	Offb 22,15
α μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδωλα [...] καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν, οὔτε ἐκ τῶν φαρμακειῶν αὐτῶν, οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν, οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.	Τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἁμαρτωλοῖς καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις, καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν, [...]	πᾶν κοινόν, καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος	Ἐξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι, καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.

Johannes hat an diesen Stellen die Observanz gewisser Tora-Gebote als Voraussetzung für die Heilsinklusion genannt. Diese Stellen definieren also, was er unter einer intakten Gottesbeziehung versteht. Bemerkenswert bleibt dies, insofern die Ethik des Hauptteils sich nur an diesen Stellen von den widergöttlichen Mächten aus Offb 12–13 und Offb 17–18 löst und ihr schwarz-weiß-Bild verlässt.

Dämonenkult	Dtn 32,17
Götzendienst	Ex 20,4; Lev 19,4; 26,30; Num 25,2; 33,52; Dtn 5,8; 29,16; 32,21 mit Bestimmung des Materials: Lev 19,4; 33,52; Dtn 29,16
Mord	Ex 20,1; Dtn 5,18
Zauberei	Ex 22,17; Dtn 18,10
(Sakrale) Prostitution	Dtn 23,18
Diebstahl	Ex 20,14; 21,37; 22,3; Lev 19,11; Dtn 5,19
Unglaube	Generell gegen Ex 20,3–5 // Äquivalent Dtn 5
Feigheit	Dtn 20,8
βδελύσσομαι / βδέλυγμα (stehen in der Tora oft für kultische und sexuelle Unreinheit bei Reinheits- geboten)	Lev 5,2; 7,21; 11,10.11.12.13.20.23.41.42; 13,15; 14,3; 18,22.26.27.29.30; 20,13.23.25; Dtn 7,25.26; 12,31

Die Lasterkataloge rezipieren vereinfacht gesprochen also ein Cluster an Geboten, die über die gesamte Tora verteilt sind. Der Dekalog (Götzenbilder, Mord, Diebstahl, Unglaube) steht hierbei zwar im Zentrum, aber vielmehr scheint es so, als ob Johannes einen ganzen Querschnitt von Torageboten auflistet, die allesamt den Abfall von Gott anprangern. Heilsinklusion setzt also voraus, zumindest diese Gebote zu befolgen.

5 Torarezeption als Demarkationszeichen

Sieht man die Apokalypse als ein wirkliches Textnetzwerk an, so führen die Stellen, in denen die Gemeindeidentität christologisch skizziert wird, zu mehreren Exklusionspassagen. Über die Sendschreiben hinaus legt Johannes im Hauptteil differenzierte ethische Maßstäbe Grund, nach denen von seinen Adressaten gefordert wird, gewisse Toragesetze einzuhalten, um in der Gottesbeziehung (ausgedrückt mit Hilfe einer Anspielung auf Ex 19,6) verweilen zu können. Spannend ist es nun, diese Gebote auf die Goldwaage zu legen. Fordert Johannes nun eine Observanz der kompletten Tora oder geht er hier eklektizistisch vor, indem er sich nur auf zentrale Passagen des Dekalogs konzentriert? Dies ist sehr schwer zu beantworten. Auffällig ist allerdings, dass man eine ganz ähnliche Torainterpretation erkennen kann, wie sie auch im Matthäusevangelium und in der Didache begegnet. Doch bei längerer Betrachtung zeigt sich, dass die Apokalypse mit ihrer Tora-Interpretation ein komplett anderes Ziel verfolgt.

Nach Aaron Milavec³⁹ werden in der Didache, vor allem in der Zwei-Wege-Lehre (Did 1–6), Toragebote so interpretiert, dass sie von einem „heidnischen“ Leserkreis im Kontext der Stadt befolgt werden können. Dazu lässt dieser Text die Gebote 2, 4 und 5 aus.⁴⁰ Dieser Eklektizismus ist hierbei nach Aaron Milavec und Tobias Nicklas Teil einer Adaptionstrategie, bei der die Tora und das Bundesgeschehen volle Gültigkeit behalten.

Ähnliche Gedanken hatten auch Ausleger des Matthäusevangeliums. Natürlich wurde in diesem Zusammenhang die Bergpredigt (Mt 5–7) und im Speziellen der Beginn der fälschlicherweise als „Antithesen“ bezeichneten Jesus-Halacha betrachtet (Mt 5,17–19).⁴¹ Matthäus wollte die Tora so aufbereiten, dass sie auch von der Völkerwelt ohne weiteres adaptiert werden konnte.

Diese Schriften setzen eine Adressatensituation voraus, in der „jüdische“ und „heidnische“ Identitätsmerkmale die Gruppenexistenz prägen bzw. in der ein „heidnischer“ Leserkreis in einen sehr stark „jüdisch“ geprägten Heilsentwurf von Christusanhängern integriert werden sollte.

³⁹ Vgl. dazu Milavec, *Didache*, 117 ff.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Nicklas, *Jews*, 186. Er schreibt: „The omission of commandments 2, 4 and 5, thus, not only makes very good sense in the situation of the Didache community, but Did. 2.2–3 can also be understood as a kind of introductory halakha for Gentiles becoming part of the Didache community“, Nicklas, *Jews*, 187.

⁴¹ Vgl. hierzu Nicklas, *Jews*, 166, der sich intensiv mit van de Sandt, *Law*, 315–338 auseinandersetzt.

In der Offenbarung verhält sich diese Sachlage etwas anders. Schon allein an der Auswahl der Toragebote ist ganz klar zu erkennen, dass Johannes damit einen Aufruf zur Abgrenzung vermitteln will. Das heißt nicht, dass er seine Heilsbotschaft nicht auch an die Völkerwelt richte,⁴² sondern nur, dass sich seine Toragebote nicht reibungslos in einer von Rom infiltrierten lebensweltlichen Situation umsetzen lassen, ohne gleichzeitig in Konflikte zu geraten – wie auch immer sich diese gestaltet haben könnten. Diebstahl, Mord und Feigheit sind natürlich noch kompatibel, aber auch hierin spiegelt sich das negative Rombild von Johannes, zumal er dem chiffrierten Rom Mord vorwirft und Feigheit all jene betrifft, die sich in der Bedrängnis nicht als standhaft bewähren.

Hingegen wirken die Thematiken, die sich hinter εἶδωλον, δαμόνιον, φαρμακεία, πορνεία und vor allem βδελύσσομαι / βδέλυγμα verbergen, als wären sie bewusst gewählt worden, gerade um nur schwer mit der Situation in Kleinasien unter Domitian oder Trajan in Einklang gebracht werden zu können. Ein Christusanhänger, der genau diese Toragebote befolgt und dadurch seinem Gottesglauben orthopraktischen Ausdruck verleiht, müsste sich der kulturellen Öffentlichkeit gegenüber deutlich distanziert verhalten. So scheinen doch alle diese Toragebote der Lasterkataloge gegen den pluralen Kulthorizont Kleinasiens (und natürlich insbesondere gegen den Herrscherkult⁴³) zu polemisieren. Folgen wir historischen Gesellschaftsrekonstruktionen (v. a. für den Raum Ephesus existieren davon wegen der günstigen Quellenlage nicht wenige),⁴⁴ nach denen im Großraum des antiken Kleinasien Magie und Kultpluralismus zur Alltagskultur gehörten und sich die Politik der Usurpatoren mit Formen kultischer Praxis mischte, erschließt sich, warum Johannes Gottesglauben und eine damit verbundene Abgrenzung von Rom mit Torageboten vermittelte, die Götzendienst, Dämonenkult, Zauberei und (sakrale) Prostitution verbieten sowie Reinheitsvorschriften einschärfen. Innerhalb dieser Verbote summieren sich viele Handlungen, mit denen ein antiker Mensch in Berührung kommt, wenn er an Kulthandlungen teilnimmt.

Vielleicht zeigt dies βδελύσσομαι / βδέλυγμα besonders imposant. Dieses Wortfeld ist vor allem in Levitikus beheimatet und signalisiert dort kultische

42 Zum universalistischen Unterton der Johannesoffenbarung vgl. ausführlich die Monographie von Herms, *Apocalypse*.

43 Einen etwas ausführlicheren und nicht auf die Johannesoffenbarung zentrierten Überblick über die Entwicklung des Kaiserkults in Kleinasien gibt Herz, *Kaiserkult*, 133–148.

44 Vgl. hierzu Witetschek, *Enthüllungen*, 66–140. Ferner auch Concannon, *Archaeology*, 57–83. Sehr detailliert und auf die Entstehung der Gruppierungen von Christusanhängern in diesem Kulturraum zugespielt auch Frey, *Paulus*, 235–278.

Reinheit bzw. Speisevorschriften.⁴⁵ Beides, Speisevorschriften und kultische Unreinheit, verbinden sich nun gerade in der Johannesoffenbarung gleich in mehreren Ebenen. Ganz klar wehrt sich Johannes gegen den Konsum von Götzenopferfleisch, weil dies ein Produkt aus einer Kulthandlung ist und sein Verzehr mit dem Gottesglauben nicht in Einklang gebracht werden kann.⁴⁶ Doch das ist nur eine Seite davon. Die andere betrifft die Vision des himmlischen Jerusalems, in das nach Offb 21,27 nichts Unreines (κοινός / βδέλυγμα) hineingelangt und das Privileg der Gegenwart Gottes erhält. Reinheit, ausgedrückt durch eine Anspielung auf Toragebote, ist also die Voraussetzung dafür, um am Kult des himmlischen Jerusalems, der sicherlich den Kultpluralismus Kleinasiens parodierte, partizipieren zu dürfen.

Zudem gibt Johannes hiermit auch zu erkennen, dass er sich gegen die in Kleinasien verbreitete Paulusradikalisierung und die damit verbundene Relativierung der Toragebote wendet.⁴⁷ Seine Bundesvorstellung und seine Torainterpretation ist damit zugleich auch als eine Abgrenzungsbewegung zu verstehen, die nicht nur in Richtung Rom zielt, sondern ganz klar auch andere Identitätsformen von Christusanhängern vor Augen hat.

6 Abgrenzungsstrategien des Deuteronomiums und deuteronomisch-deuteronomistische Gedanken in der Johannesoffenbarung

Bundestheologie und Torarezeption sind in der Johannesoffenbarung mit Demarkationsforderungen verbunden. In einem letzten Punkt möchte ich zeigen, dass Johannes dieses ideologische Statement kreierte, indem er Exklusionsstrategien des Dtn rezipierte, vor deren Hintergrund Ex 19,6 rezipierte und zum Grundstein des sprachlichen Netzwerks seiner Ethik erkoren hat.

Meines Erachtens geben sich im Deuteronomium zwei weitreichende inhaltliche Linien die Hand, die hinter einem Groß seiner Erzähl- und Gesetzestexte stehen. Zum einen ist das der Bundesschluss und zum anderen sind es gezogene Grenzlinien zwischen Israel und seiner politisch-kulturellen Außenwelt. Dies ist

⁴⁵ Zum Nachwirken der Speisegebote im frühen Christentum vgl. kritisch Niebuhr, Fragen, 16–51.

⁴⁶ Zur Mahlpraxis in der Johannesoffenbarung vgl. Theobald, Hochzeitsmahl, 399–433; ferner auch Stein, Mahlfeiern, 248 ff. Auch Kelhoffer, Persecution, 153.

⁴⁷ Vgl. hierzu ausführlich Müller-Frieberg, Paulusrezeption, 83–109. Auch Karrer, Aposteldekret, 429–452.

einer der Grundgedanken der deuteronomistischen Gesellschaftskonstruktion. Stabilität nach innen, die der Bundesschluss, der Erwählungsgedanke, Israels Heiligkeit, die Gabe des Gesetzes und nicht zuletzt das Gottesbild und das Kultverständnis gewähren,⁴⁸ entspricht einer gewissen Abgrenzung nach außen hin, die Ausdruck in den Zerstörungsgeboten fremder Kultstätten und Verschwägerungsverboten gefunden hat.⁴⁹ Die Segens- und Fluchpassagen, mit denen der deuteronomische Gesetzeskorpus schließt, vereinen beide Gedanken und schärfen das Bundes-, Kult- und Gesetzesverständnis mittels Drohgebärden ein. Fluch trifft jene, die gegen das geoffenbarte Gesetz verstoßen, das Mose Israel vermittelt hat.

Auch wenn Johannes unter Kult sicher etwas anderes versteht als das Deuteronomium, sein Gottesbild verglichen damit auch stark variiert, zudem noch eine völlig andersgeartete (End-)Zeitkonzeption besitzt und seine Israel-Theologie sicherlich anders ist als die des Deuteronomiums, so glaube ich dennoch daran, dass er die Exklusionsmechanismen der Deuteronomischen Bundestheologie übernommen, interpretiert und auf seine Bundesvorstellung übertragen hat.

Dafür möchte ich drei Argumente stark machen, mit denen ich mich auch gegen M. Tilly stelle, der die These aufstellte, Johannes hätte das Deuteronomium gar nicht rezipiert.⁵⁰ Die ersten beiden sollen etwas knapper gehalten werden, weil auf dem letzten Punkt die Hauptlast meiner Argumentation liegt:

(1) Das Netzwerk von πληγή und der erste Lasterkatalog: Ab dem ersten Lasterkatalog, seiner Torarezeption und seinem Verhältnis zu jenen Stellen, die Ex 19,6 einspielen, beginnt Johannes damit, beim Leser Analogien zwischen den Sendschreiben und den Hauptteil zu bilden. Dadurch sollen die Imperative der Sendschreiben mit den Drohgebärden des Hauptteils unterlegt und gleichzeitig verschärft werden. Auf Offb 9,20–21 beschränkt heißt dies, dass jeder der Charaktere, der gegen die dort genannten Toragebote verstößt und aus der Gottesbeziehung (signalisiert durch Ex 19,6) herausfällt, von Plagen getroffen wird.

Offb 9,20 Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν [...]

πληγή bezeichnet im Makroabschnitt Offb 9,20–22,21 kollektiv die apokalyptischen Katastrophen (Offb 9,20; 15,1.6.8; 16,9.21; 18,4.8; 22,18), die jeden Charakter treffen, der aus der Gottesbeziehung herausfällt. Der Grundmechanismus dieses Denkens lässt sich, trotz Differenzen, auf die deuteronomischen Abgrenzungs-

⁴⁸ Zur Bundestheologie im Deuteronomium vgl. Braulik, Verpflichtungsformel, 29–54.

⁴⁹ Zur Abgrenzung im Deuteronomium vgl. Ederer, Prolog, 88.

⁵⁰ Vgl. dazu Tilly, Deuteronomy, 187 f.

strategien zurückführen, denn schließlich gehört eine ähnlich konzeptionierte Verwendung der Vokabel πληγή fest zum Sprachinventar der deuteronomischen Flüche (Dtn 28,59.61).⁵¹ Plagen treffen dort jeden, der gegen die Gebote des Gesetzeskorpus verstößt.

(2) Die Dtn-Rezeption in Offb 16: Johannes nennt die finalen Plagen der Schalenvisionen πληγή und führt diese auch durch einen Plagenengel ein (Offb 15,1.6.8; 21,9). Natürlich integriert er diese fest in das ethische Konzept des Hauptteils, das ab Offb 9,20 – 21 beginnt und die Ethik der Sendschreiben erläutern soll. Interessant ist es nun, dass die erste dieser Plagen (Offb 16,2) direkt auf die deuteronomischen Fluchreihen zurückgreift. Dtn 28,27.35 wird direkt rezipiert.

(3) Der Epilog der Offenbarung: Im Lasterkatalog des Epilogs zeigt sich am deutlichsten, inwiefern sich die Rezeption von Ex 19,6, die Rezeption von Ex 20 (und ausgewählten Toragesetzen) und die Segens- und Fluch-Passagen des Deuteronomiums die Hand geben. Johannes interpretiert dort die sog. „Kanonformel“ des Deuteronomiums, in der der Mose des Deuteronomiums dem Leser verbietet, dem Gesetzeskorpus etwas hinzuzufügen oder etwas wegzulassen.

Offb 22,19 ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά,
ἐπιθήσῃ ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ

Johannes verweist auf die autoritative Gültigkeit seines Buches und damit auch auf die Autorität seiner Identitätsstiftung, indem er sich auf Formulierungen stützt, die aus dem Deuteronomium stammen.⁵² Dies geschieht in der Apokalypse unmittelbar nachdem der letzte Lasterkatalog in Offb 22,15 nochmals die Observanz gewisser Tora-Gebote wachrüttelt. Um den Autoritätsanspruch seiner Schrift weiter zu steigern, greift Johannes hierbei auf jene Linie zurück, die er ab Offb 9,20 durch den Gebrauch von πληγή entspringen hat lassen. Die Vokabel erscheint auch hier und verkettet den Epilog inklusive der dortigen Deuteronomiums-Rezeption mit der Ethik des Hauptteils. Jeder, der die Weisungen des Buches missachtet oder verändert, wird von den in ihm beschriebenen Plagen getroffen.

7 Zusammenfassung

Letztendlich ist die Rezeption von Ex 19–20 ein komplexes Thema, da beide Stellen nie zusammen in einem Text der Offenbarung enthalten sind. Dennoch sind sie untrennbar aufeinander bezogen, insofern Kontexte, die den Dekalog

⁵¹ Vgl. hierzu ausführlich Sommer, Plagen, 185.

⁵² Vgl. hierzu Hieke/Nicklas, Prophetie, 75.

sowie Gebote der Tora im Generellen aufgreifen, als Antwort auf jene Stellen konzipiert sind, die eine Gemeindeidentität mit Hilfe von Ex 19,6 definieren. Die Lasterkataloge sind hier das vermittelnde Zwischenstück. Sie sind der Ort, wo eine mittels der Rezeption von Ex 19,6 grundlegende Gottesbeziehung auf eine geforderte Toraobservanz trifft.

Vernetzt sind die Lasterkataloge dabei in doppelter Hinsicht. Zum einen überlappen sich in ihnen Offb 1–3 und der Hauptteil (Offb 4–22) und zum anderen beziehen sie sich gegenseitig aufeinander. Sie bilden ein System, das im Hauptteil unabhängig von den großen Gegnergestalten handlungsethische Grundlagen darlegt. Nebenbei bemerkt sind dies auch die einzigen Stellen, die Toragebote rezipieren, und dabei auch nur solche, die nicht nur ein gewisses Verhalten fordern, sondern die, insofern man sie auf den Lebensraum des antiken Kleasiens überträgt, Demarkationsmechanismen bilden. Wenn sich die Adressaten der Apokalypse nach ihnen richten, müssen sie sich so verhalten, dass sie unausweichlich in eine kritische Distanz zu ihrem Kulturkreis gelangen. Toraobservanz ist für Johannes also nicht nur relevant, damit die Gemeinden in einer Gottesbeziehung verweilen, sondern sie unterstützt seine Demarkationsstrategie. Bei dieser Botschaft der Abgrenzung hat Johannes sehr häufig und nahezu systematisch Exklusionsprinzipien des Deuteronomiums rezipiert. Damit behaupte ich nicht, dass die Apokalypse und das letzte Buch der Tora das gleiche Bundesverständnis und das gleiche Gottesbild besitzen, sondern sie arbeiten nur mit ähnlichen Ausschlussmechanismen, die Johannes im Dtn gelesen hat. Verstöße gegen den Bund und die Gesetze der Tora werden, simplifiziert gesprochen, mit Plagen (natürlich unterschiedlicher Art) geahndet.

Im Punkt der Tora-Rezeption und der Demarkation unterscheidet sich Johannes aber auch von anderen Entwürfen christlicher Identitäten. Er platziert sich hier nicht nur einer radikalen Paulusinterpretation kritisch gegenüber, deren verschiedenste Formen in der Provinz Kleasiens (evtl. im ephesinischen Raum) sicherlich vertreten gewesen sind. Nein, seine Torahermeneutik ist auch anders geartet als die positive Rezeption in Matthäus und in der Didache, wo Inklusionsmechanismen eine größere Rolle spielen als Demarkationsstrategien.

Literatur

- Aune, David E., *Revelation 1–5*, Word Biblical Commentary 52a, Waco: Word Books, 1997.
 Bauckham, Richard, *Structure and Composition*, in: Richard Bauckham (Hg.), *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: Clark, 1993, 1–37.
 Bauer, Thomas Johann, *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung: Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8*, BZNW 148, Berlin / New York: de Gruyter, 2007.

- Beale, Gregory K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*, Lanham / New York / London: Univ. Press of America, 1984.
- Bergler, Siegfried, *Joel als Schriftinterpret*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 16, Frankfurt a.M.: Lang, 1988.
- Boyarín, Daniel, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Braulik, Georg, „Worauf ich euch heute eidlich verpflichte“: Beobachtungen zur Verpflichtungsformel des Deuteronomiums, in: Erasmus Gaß / Hermann-Josef Stipp (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1): Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag, Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 2011, 29–54.
- Casey, Jay Smith, *Exodus Typology in the Book of Revelation*, Ph.D.-dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary 1981 [unveröffentlicht].
- Concannon, Cavan W., *The archaeology of the Pauline mission*, in: Mark Harding / Alanna Nobbs (Hg.), *All Things to All Cultures: Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmann, 2013.
- Dunn, James D.G. (Hg.), *Jews and Christians: The parting of the ways A.D. 70 to 135: the Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September, 1989), WUNT I 66, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Ebner, Martin / Esch-Wermeling, Elisabeth (Hg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und Spectacula: Zum politischen Umfeld der Offenbarung*, NTOA / StUNT 72, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Ederer, Matthias, *Ende und Anfang. Der Prolog des Richterbuches (Ri 1,1–3,6) in „Biblischer Auslegung“*, HBS 68, Freiburg i.Br.: Herder, 2011.
- Fekkes, Jan, *Isaiah and Prophetic Traditions and their Development*, JWNT.W 93, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Frey, Jörg, *Die Bildersprache der Johannesapokalypse*, ZThK 98 (2001) 161–185.
- Frey, Jörg, *The Relevance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation: Exegetical and Hermeneutical Reflections on the Relation between the Seven Letters and the Visionary Main Part of the Book*, in: John Fotopoulos (Hg.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, NT.S 122, Leiden / Boston 2006: Brill, 231–255.
- Frey, Jörg, *Von Paulus zu Johannes: Die Diversität „christlicher“ Gemeindekreise und die „Trennungsprozesse“ zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesunachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert*, in: Clare K. Rothschild / Jens Schröter (Hg.), *The rise and expansion of Christianity in the first three centuries of the common era*, WUNT I 301, Tübingen 2013: Mohr Siebeck, 235–278.
- Giesen, Heinz, *Lasterkataloge und Kaiserkult in der Offenbarung des Johannes*, in: Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2005: Neukirchener Verlag, 210–231.
- Günther, Hans Werner, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes*, fzb 41, Würzburg: Echter, 1980.
- Hermes, Ronald, *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*, BZNW 143, Berlin / New York: de Gruyter, 2006.

- Herz, Peter, Zur Geschichte des Kaiserkultes in Kleinasien: Die Kulturorganisation für die *cives Romani*, in: Gudrun Heedemann / Engelbert Winter (Hg.), *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasien, Asia Minor-Studien 49*, Bonn: Habelt, 2003, 133–148.
- Hieke, Thomas / Nicklas, Tobias (Hg.), „Die Worte der Prophetie dieses Buches“: Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen, BThSt 62, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Holtz, Traugott, Die „Werke“ in der Johannesapokalypse, in: Traugott Holtz (Hg.), *Geschichte und Theologie des Urchristentums: Gesammelte Aufsätze*; Herausgegeben von Eckart Reinmuth und Christian Wolff, WUNT 57, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, 347–361.
- Huber, Konrad, Einer gleich einem Menschensohn: Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung, NTA 51, Münster: Aschendorff, 2007.
- Huber, Konrad, Jesus Christus – der Erste und der Letzte: Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: Jörg Frey / James Anthony Kelhoffer / Fraú Tóth (Hg.), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption*, WUNT 287, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 435–472.
- Jauhainen, Marko, Recapitulation and Chronological Progression in John's Apocalypse: Towards a New Perspective, NTS 49 (2003) 543–560.
- Karrer, Martin, Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, FRLANT 140, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Karrer, Martin, Die Apokalypse und das Aposteldekret, in: Wolfgang Kraus (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, BZNW 163, Berlin / New York: de Gruyter, 2009, 429–452.
- Karrer, Martin, Textgeschichte und Demarkationsprozesse der Johannesoffenbarung, in: Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität in der Johannesapokalypse*, WUNT I 346, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Kelhoffer, James A., Persecution, Persuasion and Power. Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament, WUNT 270, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Kerner, Jürgen, Die Ethik der Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra, BZNW 94, Berlin / New York: de Gruyter, 1998.
- Klauck, Hans-Josef, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, Bib 73 (1992) 153–182.
- Konradt, Matthias, Rezeption und Interpretation des Dekalogs im Matthäusevangelium, in: Donald Senior (Hg.), *The Gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity*, BETHL 243, Leuven: Peeters Pub, 2011, 131–158.
- Kowalski, Beate, Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes, SBB 52, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2004.
- Lichtenberger, Hermann, „Was in Kürze geschehen muss... (Apk 1,1)“: Überlegungen zur Eschatologie der Johannesoffenbarung, in: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hg.), *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament; Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September 2009), WUNT 272, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 267–279.
- Lieu, Judith, *Neither Jew nor Greek: Constructing Early Christianity*, London: T & T Clark, 2002.

- Lieu, Judith, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.
- Milavec, Aaron, *The Didache: Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities: 50–70 C.E.*, New York / Mahwah, N.J.: Newman Pr., 2003.
- Müller, Hans-Peter, *Die Plagen der Apokalypse: Eine formgeschichtliche Untersuchung*, ZNW 51 (1960) 268–279.
- Müller-Fieberg, Rita, *Paulusrezeption in der Offenbarung des Johannes? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons*, NTS 55 (2009) 83–109.
- Nicklas, Tobias, *Diesseits aus der Sicht des Jenseits: Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3)*, in: Tobias Nicklas / Josef Verheyden / Erik Eynikel / Florentino García Martínez (Hg.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143, Leiden / Boston: Brill, 2010, 247–279.
- Nicklas, Tobias, *Jews and Christians? Second Century ‘Christian’ Perspectives on the ‘Parting of the Ways’*, Annual Deichmann Lectures 2013, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Nicklas, Tobias, *Versöhnung! Ein Versuch zum Blutruf des Volkes (Mt 27,25) im Matthäusevangelium*, in: Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen: Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken: Festschrift für Joseph Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, Studien zu Judentum und Christentum 25, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2013, 281–292.
- Nicklas, Tobias, *Versöhnung mit Israel im Matthäusevangelium?*, Bibel und Liturgie 88 (2015) 17–24.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Die Antithesen des Matthäus: Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption*, in: C. Kähler (Hg.), *Gedenkt an das Wort: Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999, 175–200.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden: Sabbat, Speisegebote, Beschneidung*, BThZ 25 (2008) 16–51.
- Niederhofer, Veronika, *The Jeremian covenant theology and its impact in the Gospel of Matthew: A discussion with Jörg Frey* [Veröffentlichung in Vorbereitung].
- Sandt, Hubertus van de, *Law and Ethics in Matthew’s Antitheses and James’s Letter: A Reorientation of Halakah in Line with Jewish Two Ways 3:1–6*, in: Hubertus van de Sandt (Hg.), *Matthew, James and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, SBLSS 47, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 315–338.
- Scholtissek, Klaus, *„Mitteilhaber an der Bedrängnis der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus“ (Offb 1,9): Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes*, in: Knut Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision: Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001, 172–207.
- Sommer, Michael, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II 387, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Sommer, Michael, *„Pech und Schwefel“: Das Motivfeld Sodom und der Tag YHWHs in der Offenbarung*, in: Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, WUNT I 346, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 323–356.
- Sommer, Michael, *Die Apokalypse des Abrahams – ein Text aus Palästina?*, JSJ 47 (2016) 1–21.

- Sommer, Michael, Die Nikolaiten und die Gegnerfiktion in der Offenbarung des Johannes: Eine Annäherung an einige hermeneutische Probleme der Apokalypselektüre, in: Elisabeth Hernitscheck / Joseph Verheyden / Tobias Nicklas (Hg.), *Shadowy Characters and Fragmentary Evidence: The Search for Early Christian Groups and Movements*, WUNT I, Tübingen [voraussichtlich 2016].
- Stein, Hans Joachim, Frühchristliche Mahlfeiern: Ihre Gestalt und Bedeutung nach der Neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung, WUNT II 255, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Strazicich, John, Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel. Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity, *Biblical Interpretation Series* 82, Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Theobald, Michael, „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind“ (Offb 19,9): Mahlsprache und Mahlpraxis nach der Johannesoffenbarung, in: Erasmus Gaß / Hermann-Josef Stipp (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1): Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag, HBS 62, Freiburg i.Br. u. a.: Herder, 2011, 399 – 433.
- Tilly, Michael, Deuteronomy in Revelation, in: Steve Moyise / Maarten J.J. Menken (Hg.), *Deuteronomy in the New Testament, The New Testament and the Scriptures of Israel* 3, London / New York: Bloomsbury Academic, 2007, 169 – 188.
- Ulland, Harald, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes: Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12 – 13, TANZ 21, Tübingen / Basel: Francke, 1997.
- Vanhoye, Albert, L'utilisation du Livre D'Ezechiel dans L'Apocalypse, Bib 43 (1962) 436 – 476.
- Vogelgesang, J.M., *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* (Ph.D. Dissertation), Cambridge, 1985.
- Wold, Benjamin, Revelation 16 and the Eschatological Use of Exodus Plagues, in: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hg.), *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September 2009), WUNT 272, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 249 – 266.
- Witetschek, Stephan Joseph, Ephesische Enthüllungen 1: Frühe Christen in einer antiken Großstadt: Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse, *Biblical Tools and Studies* 6, Leuven / Paris / Dudley, Ma: Peeters, 2008.

