

# Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon

Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus

von Nikolaus Walter

(Wilhelm-Wagner-Str. 7, D-06618 Naumburg/Saale)

*Berndt Schaller und Christoph Burchard,  
den Freunden, jeweils zum Siebzigsten gewidmet*

## I

Seit der Zeit der Alten Kirche wird über die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon gerätselt. Der Seher der Offenbarung nennt sie als Leute, von denen sich die wahren Jesus-Gemeinden entweder schon getrennt haben (Offb 2,6: Ephesus), wofür sie gelobt werden, oder die sie noch bei sich dulden, so dass sie dringend aufgefordert werden, sich strikt von ihnen zu trennen (2,14–16: Pergamon). Dabei war es für die frühen Kirchenväter, die sich über die Nikolaiten äußern, unstrittig, dass ein Zusammenhang zwischen ihnen (am Ende des 1. Jh.s n. Chr. in der Provinz Asia) und dem im NT nur einmal (Apg 6,5) genannten Nikolaos (bald nach 30 n. Chr.) besteht<sup>1</sup>, der in der Liste der sieben »Diakone« als Einziger näher »verortet« wird, und zwar doppelt, nach seiner religiösen und seiner geographischen »Herkunft«: als Proselyt aus Antiochien.

Wenn schon der Zusammenhang zwischen Nikolaos und Nikolaiten von den Kirchenvätern grundsätzlich angenommen wurde, dann ergab sich freilich ein Problem: Wie konnte der von den Zwölf Aposteln in Jerusalem gewählte und somit apostolisch autorisierte Nikolaos als »Stammvater« oder Gründer einer Gruppe (in Kleinasien) gelten, die doch ein mit dem Geist Christi begabter Prophet namens Johannes (der sich selber freilich nicht unter die »zwölf Apostel« Jesu, »des Lammes«, rechnet, wie Offb 21,14 wohl eindeutig zeigt) als Ketzergruppe bezeichnet, von der sich die wahren Jesus-Gemeinden in der Asia strikt zu trennen haben?<sup>2</sup> Es gab zwei mögliche Lösungen

---

<sup>1</sup> Zuerst bei Irenäus (I 26,3). Zur Sicht der Kirchenväter vgl. genauer: N. Brox, Nikolaos und Nikolaiten, *VigChr* 19 (1965) 23–30, sowie R. Heiligenthal, Wer waren die »Nikolaiten«? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums, *ZNW* 82 (1991) 133–137.

<sup>2</sup> Zu dieser kanons-hermeneutischen Fragestellung vgl. jetzt: H. Löhr, Die »Lehre der Nikolaiten«. Exegetische und theologische Bemerkungen zu einer neutestamentlichen

für das Problem: Entweder war der »Diakon« Nikolaos im Laufe seiner missionarischen Tätigkeit von der Wahrheit des Christusglaubens abgefallen und hatte auch seine Schüler in diesem Sinne »infiziert«, oder er selbst war bei der Wahrheit des Evangeliums geblieben, während die ketzerischen Gruppen in der Asia sich von ihr entfernt hatten und sich nun nur noch zu Unrecht auf Nikolaos als ihren Leiter oder Gründer beziehen konnten.

Die zweite Lösung finden wir bei Clemens von Alexandrien (Strom. II 118,3–5 und III 25,5–26,2) und ähnlich dann bei Euseb und anderen Kirchenvätern. Nach der Kenntnis des Clemens hatte Nikolaos selbst mit dem ihm zugeschriebenen Wort, »man müsse das Fleisch missbrauchen«, gemeint, dass man das Fleisch durch Askese abtöten müsse (»missbrauchen« sei also als »misshandeln, unterdrücken« zu verstehen). Er sei von den Aposteln wegen seiner ζηλοτυπία geschmäht worden, also wohl wegen »Eifersucht« auf Grund eines (vermuteten) Ehebruchs seiner Frau (vgl. Num 11,5–31); da habe er seine – sehr schöne – Frau den Aposteln vorgeführt und jedem freigestellt, sie zu heiraten. So habe er ein Zeichen gesetzt, dass er sich künftig »von den Lüsten des Fleisches enthalten« und so »das Fleisch missbrauchen« wolle. Dagegen hätten seine Anhänger später das Wort vom »Missbrauchen des Fleisches« ins Gegenteil gewendet und »schlicht und ohne weitere Prüfung« wollüstige Unzucht getrieben. So erklärt sich für Clemens offenbar der harte Tadel der Nikolaiten als »Götzendiener und Hurer« in Offb 2,14–16, ohne dass deshalb schon auf den Gründer der Gruppe ein schlechtes Licht fallen müsste. Dieser Lösung ist eine gewisse Bemühtheit anzumerken, weshalb man auch angenommen hat, dass Clemens eine schon in der ihm vorliegenden Tradition gemeinte, auf Nikolaos selbst zielende Kritik zu entkräften versucht habe.<sup>3</sup>

Dasselbe Verständnis wie bei Clemens ist vielleicht schon bei Irenäus (Adv. Haer. I 26,3) angedeutet<sup>4</sup>, der feststellt: »*Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII ...*«. Diesen Satz interpretiert N. Brox als neutrale, kritiklose Notiz, wenn auch nicht als Zustimmung zur Lehre der

»Häresie«, in: Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr. FS Heiner Faulenbach (Arbeiten zur Theol.gesch. 5), Gelsenkirchen 1999, 34–55, bes. 34f. und 54f.

<sup>3</sup> Brox (Nikolaos [s. Anm. 1], 24) weist in diesem Sinne auf A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 408–411 hin (vgl. schon vorher: ders., Die Christus-Leute in Korinth und die Nikolaiten in Asien, ZWTh 15 [1872] 200–226).

<sup>4</sup> Weder Ignatius (der aus Antiochien stammt und immerhin auch an die Epheser einen Brief schrieb) noch Justin der Märtyrer erwähnen Nikolaos oder die Nikolaiten. Zwar wird von Ignatius, Smyrn. 5,1–3, eine Sekte erwähnt – offenbar ganz bewusst nur anonym –, aber die Andeutung ebd. 5,2 lässt eher an doketische Irrlehrer, ähnlich den in 1Joh bekämpften, denken als an Nikolaiten. Erst die erweiterte Rezension der Ignatiusbriefe (aus dem 4. Jh.) nennt die Nikolaiten (Trall. 11,2; vgl. Philad. 6,6) mit der Aussage, dass deren Beanspruchung des Nikolaos als ihres Lehrers eine unberechtigte Anmaßung sei.

Sekte.<sup>5</sup> Aber – da wir nur vom lateinischen Text ausgehen können – das *habent* kann mit doppeltem Akkusativ auch distanzierter zu verstehen sein: »sie geben vor, dass ...«, »sie halten (Nikolaos) für, benennen (ihn) als« ihren Lehrer, ohne dass sie dazu ein sachliches Recht hätten.

Die andere Variante – schon Nikolaos selbst fiel von der evangelischen Wahrheit ab und verführte seine Anhänger zur Hurerei – vertreten in der Alten Kirche unter anderem Hippolyt (Ref. VII 36,3 u.a.) und Epiphanius (Panar.Haer. 25); N. Brox summiert: »der anfänglich orthodoxe Diakon, der das Vertrauen der Apostel genoß, fiel »von fremdem Geist getrieben« ab und vertrat Irrlehren über Auferstehung und Lebensweise«, er wurde zum gnostischen Häresiarchen.<sup>6</sup>

Voraussetzung ist bei alledem die Meinung, dass eine Schrift, die schon in dieser Zeit, zumal im Westen, überwiegend als kanonisch angesehen wurde (endgültig wurde die Johannesoffenbarung ja erst im 4. Jh. kanonisiert), nicht eine frühchristliche Gruppe als ketzerisch bezeichnen konnte, die nicht tatsächlich ketzerisch war. Und im Fall der Nikolaiten liegt – nach Brox – insofern »ein Sonderfall vor, als das Zwischenglied in der Sukzessionskette zwischen Aposteln (d.h. Ursprung) und Jetztzeit eine Selbständigkeit gewinnt, die in den Parallelfällen nicht belegt ist«; Nikolaos, über den Apg 6,5 doch sozusagen nichts Charakterisierendes sagt, eignete sich also eben deshalb auch als Häresiarch.<sup>7</sup> Aber: Nikolaos ist immerhin schon früher als Paulus ein Christ – und zwischen diesem und den Nikolaiten in Ephesus steht Nikolaos nicht als »Zwischenglied«, sondern als ein von den Ur-Aposteln selbst autorisierter Gründer und Lehrer – falls er tatsächlich derjenige war, auf den sich die Nikolaiten zurückführten.

In der Forschung des letzten Jahrhunderts wird dies freilich überwiegend in Frage gestellt; vielmehr geht man weitgehend – manchmal sogar, ohne diese Frage überhaupt noch zu debattieren – davon aus, dass zwischen Nikolaos und den Nikolaiten ursprünglich gar kein Zusammenhang bestand. Ohne dass hier eine forschungsgeschichtliche Studie vorgelegt werden soll<sup>8</sup>, sei nur

<sup>5</sup> Brox, Nikolaos (s. Anm. 1), 24. Brox (ebd. 25f.) meint dann, in der von Irenäus gebrauchten Formulierung deute sich an, dass die »Nicolaiten« mit dem (nicht zutreffenden) Anspruch, sich auf Nikolaos zurückführen zu können, auftraten.

<sup>6</sup> Brox, ebd. 27f. Dass aber die Kirchenväterzeugnisse nur zum geringen Teil auf eine Zuordnung der Nicolaiten zu den Gnostikern hinauslaufen, hat Heiligenthal, *Wer waren ...?* (s. Anm. 1) gezeigt.

<sup>7</sup> Brox, Nikolaos (s. Anm. 1), 25. Dass freilich bereits Lukas, indem er dem Nikolaos in Apg 6,5 die doppelte Näherbestimmung als »Proselyt aus Antiochien« beigibt, andeuten wolle, dass ihm die späteren Irrwege des »aus dem Heidentum stammenden« Angehörigen der Gruppe um Stephanus bekannt waren (so Th. v. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes I* [KNT 18/1], Leipzig/Erlangen 1924, 273f), leuchtet mir nicht ein.

<sup>8</sup> Vgl. vor allem: H. Räisänen, *The Nicolaitans: Apoc 2; Acta 6*, in: ANRW II 26/2 (1995) 1602–1644 (mit umfassender Bibliographie bis 1992).

das Fazit zitiert, das Walter Bauer etwa um die Jahrhundertmitte formulierte: »Mit d[er] Sekte d[er] Nikolaiten hat er [scil.: Nikolaos] schwerl[ich] (trotz d[er] von Zahn gebilligten gegenteiligen Behauptungen d[er] Alten) etw[as] zu tun.«<sup>9</sup>

Nun wird man gewiss sagen können<sup>10</sup>, dass für die Kirchenväter die Nennung eines Nikolaos in Apg 6,5 auch ohne zusätzliche Tradition dafür ausreichen mochte, einen Zusammenhang einfach zu postulieren und ihn dann in dieser oder jener Weise zu interpretieren – oder, umgekehrt gesehen: Die Tatsache, dass die Kirchenväter diesen Zusammenhang behaupten, genügt noch nicht, um eine dahingehende ältere Überlieferung als gegeben anzunehmen.<sup>11</sup> Und natürlich kann man anführen, dass der Name Nikolaos in jener Zeit nicht einmalig war; man denke nur an den bei Josephus häufig genannten Nikolaos von Damaskus, den »Hofhistoriker« Herodes' des Großen (der sicher kein Jude war – wie unser Nikolaos ursprünglich auch). Aber dennoch sollte man den Gedanken an einen Zusammenhang zwischen Nikolaos und den Nikolaiten nicht von vornherein beiseitelassen oder gar ausschließen. Und eben der Versuch, von einem solchen Zusammenhang auszugehen, soll auf den nachfolgenden Seiten unternommen werden. Natürlich ist es klar, dass es sich eben nur um einen Versuch handeln kann – wie denn in unserer Wissenschaft ständig und von allen »Richtungen« her mancherlei Versuche unternommen werden, zwischen den oft nur geringen – und zum Teil kritisch zu betrachtenden – Nachrichten, die uns zur Verfügung stehen, Zusammenhänge herzustellen. Solche Versuche – wie alle historischen Hypothesen, ohne die kein Historiker auskommt<sup>12</sup> – können schließlich nur danach beurteilt werden, ob sie sich in andere überlieferte Gegebenheiten einfügen oder aber völlig in der Luft schweben und gegebenenfalls sogar durch klare Gegenbelege ausgeschlossen werden müssen. Sehen wir also zu, wie weit wir kommen.

## II

Nikolaos, der »Proselyt aus Antiochien«, gehört der Gruppe der sieben hellenistischen Juden an, die uns bei Lukas in Apg. 6,1–7 von den »zwölf

<sup>9</sup> W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 51958, 1067f, mit Literatur von 1892 bis 1937; identisch in der 6., völlig neu bearb. Aufl. von K. und B. Aland, Berlin/New York 1988, 1092 (zusätzliche Literatur: der oben Anm. 1 genannte Aufsatz von N. Brox, 1965).

<sup>10</sup> Mit W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 61906, 206.

<sup>11</sup> Gegen Zahn, Offenbarung (s. Anm. 7), 265–274, der in den Angaben der Kirchenväter Bezugnahmen auf eine uns verlorene nikolaitische Schrift vermutet.

<sup>12</sup> Für M. Hengel/A. M. Schwemer (Paulus zwischen Damaskus und Antiochien [WUNT 108, Tübingen 1998] gehört der Paulus vor seiner antiochenischen Wirksamkeit mit Recht in die »unbekannten Jahre des Apostels« (vgl. den Untertitel der Arbeit). Nikolaos freilich bleibt für sie schlicht »rätselhaft« (335 mit Anm. 1378).

Aposteln« Jesu als »Diakone« in der sich mehrenden Jesusgemeinde in Jerusalem vorgestellt werden.<sup>13</sup> Die Zu- bzw. Unterordnung dieser Gruppe um Stephanus<sup>14</sup> unter das Apostelgremium um Petrus verdankt sich nach weitgehend übereinstimmender Meinung der Forschung dem Bedürfnis des Lukas, am Anfang der Kirchengeschichte nur *ein* klar definiertes Leitungsgremium für die ganze Jesusgemeinde anzusetzen; deshalb musste er der Stephanus-Gruppe eine Dienstfunktion in dieser Gemeinde zuweisen, in der die »Sieben« für die Versorgung von hellenistisch-jüdischen Witwen in Jerusalem (bzw. – wie Lukas es sieht – unter den dortigen Jesusjüngern) zuständig sind.<sup>15</sup> Dennoch schildert er von Apg 6,8 an die Tätigkeit zumal des Stephanus als die

<sup>13</sup> Forschungsübersicht: H. Räisänen, Die »Hellenisten« der Urgemeinde, in: ANRW II 26/2 (1995), 1468–1514. – Bei dem, was Lukas in Apg 6 und 7,54–8,2 sowie 11,19–26 über die Stephanus-Gruppe schreibt, scheint er auf (mündliche?) Traditionen aus Antiochien zurückzugreifen; das gilt heute vielen als wahrscheinlich, auch wenn die Vorstellung einer *schriftlichen* »antiochenischen Quelle« weitgehend abgelehnt wird. Die Vermutung, Lukas sei in Antiochien (christlich) »beheimatet« gewesen (vgl. etwa, im Anschluss an A. v. Harnack, schon O. Zuhellen, Die Heimat des vierten Evangeliums [1909], in: K. H. Rengstorff [Hg.], Johannes und sein Evangelium [WdF 82], Darmstadt 1973, 314–380, hier: 341–346; vgl. neuerdings E. Rau, Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart 1994, 104–109), scheint mir nach wie vor einleuchtend; damit wäre sein Zugang zu antiochenischen Traditionen ohne weiteres erklärt, ebenso die zentrale Stellung, die für ihn Antiochien bei der frühchristlichen Heidenmission hat. In der Alten Kirche sah Eusebius (Hist. Eccl. II 4,6) Lukas als einen Antiochener an.

<sup>14</sup> Die Bezeichnung dieser Gruppe als »die Hellenisten« ist unzutreffend. Diese moderne Bezeichnung der »Stephanus-Gruppe« entspricht bekanntlich nicht dem lukanischen Sprachgebrauch; »Hellenisten« ist in der Apg Bezeichnung für Nichtgriechen, die Griechisch als Umgangssprache benutzen, Juden ebenso wie Syrer (11,20), Christen ebenso wie Gegner der Christusverkündigung (9,29 – auch die Widersacher des Stephanus in 6,9 könnte man, so gut wie Stephanus selbst, »Hellenisten« nennen). Vgl. nach M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus, ZThK 72 (1975) 151–206, bes. 161–166, und anderen noch einmal W. Reinbold, Die »Hellenisten«. Kritische Anmerkungen zu einem Fachbegriff der neutestamentlichen Wissenschaft, BZ NF 42 (1998) 96–102. Zur Stephanus-Gruppe s. außer dem eben genannten Beitrag von M. Hengel (Jesus) u. a. L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, passim; Rau, Jesus (s. Anm. 13), und zuletzt eingehend W. Kraus, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die »Hellenisten«, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999.

<sup>15</sup> Tatsächlich können wir darüber, wie sich die Stephanus-Gruppe formiert hat, nichts Belegbares sagen. Der Konflikt um die Witwenversorgung entwickelte sich möglicherweise nicht innerhalb der Jesusjüngerschaft, sondern im Sozialsystem Jerusalems generell, in das die aus der Diaspora (als Witwen) heimgekehrten Frauen nicht eingebunden waren. Das ist hier nicht näher zu verhandeln; meine Auffassung dazu habe ich dargestellt in dem Aufsatz: Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem (1983), in: N. Walter, Praeparatio Evangelica (WUNT 98), Tübingen 1997, 187–211.

eines geistbegabten missionarischen Predigers. Stephanus übt – wie auch immer genauer zu beschreibende – Kritik an Tempel und Gesetz (6,13f), stellt also die Fundamente, die für die Sadduzäer (Tempel) und die Pharisäer (Gesetz) entscheidend sind, in Frage und bringt damit die führenden Kräfte in Jerusalem und gewiss auch die Volksmenge gegen sich auf; es kommt zu Lynchjustiz und Steinigung, damit zum ersten Märtyrertod eines Jesusgläubigen. Es ist deutlich, dass »die Apostel« um Petrus nicht in gleicher, programmatischer Weise die jüdischen Fundamente in Frage stellen; die Notiz in Apg 8,1 wird daher heute generell so verstanden, dass die Verfolgung der ἐκκλησία nicht die Jerusalemer Jesusjünger insgesamt betraf, sondern speziell die Stephanus-Gruppe und ihre Anhänger, wie ja Lukas auch »die Apostel« ausdrücklich davon ausnimmt. Von Philippus, dem zweiten der »Sieben«, gibt es Überlieferungen, die ihn in Samaria und südwestlich Jerusalems tätig sein lassen (Apg 8,5–13 und 26–40);<sup>16</sup> er gelangt nach Cäsarea am Meer, wo er auch nach Apg 21,8 noch wohnt. Die Übrigen aus der Stephanus-Gruppe dürften nach Antiochien gegangen sein (Apg 11,19), was gerade auch für Nikolaos nahegelegen haben dürfte: er war ja dort zu Hause. Er mochte es als seine neue Aufgabe gesehen haben, nun auch – und mit anderen zusammen – in seiner Heimat Jesus zu verkündigen, wenn auch, wie Lukas meint, zunächst nur den dort wohnenden Juden.

Rätsel gibt uns Lukas mit dem nächsten Satz (Apg 11,20) auf. Schränkt V. 20a die Aussage von V. 19b ein, d. h.: sind unter den von Jerusalem nach Antiochien Gelangten doch auch einige (τινες ἐξ αὐτῶν), die gleich von Anfang an auch Nichtjuden predigen? Oder handelt es sich bei den ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι um eine andere Gruppe, die *erst in Antiochien* zu den aus Jerusalem Gekommenen stößt und neue Ideen mitbringt, die dann gemeinsam in die Tat umgesetzt werden? Wichtig ist jedenfalls die Feststellung des Lukas, die Jesusjünger, die sich in Antiochien zu einer Gemeinde – offenbar aus Juden- und nun auch Heidenchristen – zusammenfanden, seien dort erstmals als »Christianer« bezeichnet worden (Apg 11,26), ein klares Zeichen dafür, dass sie – sowohl von außen wie auch von innen gesehen – nicht mehr als Gruppe innerhalb der jüdischen Synagogengemeinde »unterzubringen« waren.

Als Kyrenäer (Apg 11,20a) kommt immerhin Lukios in Frage, der mit Barnabas und anderen unter den führenden Leuten in der jungen antiochenischen Gemeinde genannt wird (Apg 13,1); er könnte mit den in 11,19–20 Genannten nach Antiochien gekommen sein.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vgl. jetzt A. v. Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums* (TANZ 30), Tübingen 2000.

<sup>17</sup> Kommt er aus Jerusalem, eventuell als ein schon in Jerusalem, bei den in Apg 6,9f erwähnten Streitgesprächen zwischen Stephanus und anderen Angehörigen von Diaspora-Synagogen (darunter der der Kyrenäer), Bekehrter?

Ein κύπριος τῷ γένει (ebenfalls Apg 11,20a) ist laut Apg 4,36 Barnabas selbst.<sup>18</sup> Über seine Übersiedelung von Jerusalem nach Antiochien wissen wir nichts Genaueres. Dass er schon in Jerusalem der Stephanus-Gruppe besonders nahe stand und sich unter den gemäß Apg 8,1 aus Jerusalem Geflüchteten befand, ist m. E. eher unwahrscheinlich. Nach Apg 9,26–30 war Barnabas ein in der Jerusalemer Gemeinde angesehener Mann, der es sich leisten konnte, bei Paulus' erstem Besuch in Jerusalem nach seiner Christwerdung diesen bei »den Aposteln« einzuführen. Nach Apg 11,22–24 wäre er dann auf Grund eines Auftrags der Jerusalemer Gemeindeleitung nach Antiochien gegangen (also erst nachdem die Stephanus-Leute dort schon tätig geworden waren); vielleicht hat er seinen wohl bei Jerusalem gelegenen Landbesitz erst aus diesem Anlass verkauft (entgegen der Einordnung der Notiz durch Lukas in Apg 4,36f). Jedenfalls wird er in Apg 11,25f und 13,1 als »führender Kopf« in der antiochenischen Jüngergemeinde erkennbar und unternimmt dann – mit Paulus als seinem »Assistenten«, den er zuvor aus Tarsos als Mitarbeiter nach Antiochien geholt hatte (Apg 11,25f) – die über Zypern und Pamphylien nach Pisidien und Lykaonien führende Missionsreise (die traditionell so genannte »erste Missionsreise«, Apg 13–14), bei der sie beide sich mit der Christus-Predigt offenbar auch an Heiden wenden. Dennoch bleibt die Annahme schwierig, Barnabas habe bereits ursächlich mit dem in Apg 11,20 berichteten Entschluss zur Verkündigung an die Heiden (bzw. die griechischsprachigen »Hellenisten« unter ihnen; vgl. Anm. 14) zu tun, da er in diesem Zusammenhang erst von 11,22 an in Erscheinung tritt.<sup>19</sup>

So kann man es durchaus als wahrscheinlich ansehen, dass Nikolaos schon an der Gründung der Christus-Gemeinde in Antiochien beteiligt war.<sup>20</sup> Und selbst wenn der Gedanke einer Missionierung von Heiden (Apg 11,20)

<sup>18</sup> Mit Recht richtet die Forschung jetzt auch auf Barnabas stärkere Aufmerksamkeit. Aber auch bei ihm müssen wir ein »Gesamtbild« aus geringfügigen Daten in den Überlieferungen konstruieren; insbesondere besteht keine Klarheit über seine Beziehungen zu den »Sieben« schon in Jerusalem. Vgl. etwa Hengel/Schwemer, Paulus (s. Anm. 12), 314–340; B. Kollmann, Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175), Stuttgart 1998; D.-A. Koch, Barnabas, Paulus und die Adressaten des Galaterbriefs, Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS Jürgen Becker (BZNW 100), Berlin/New York 1999, 85–106; jetzt auch: M. Öhler, Barnabas – die historische Person und ihr literarisches Porträt, Habil.-Schr. Wien 2001.

<sup>19</sup> Es sei denn, der laut Apg 11,22 erteilte Auftrag der Jerusalemer sei eine Fiktion, die Lukas eingefügt hätte, um die Initiative zur Heidenmission schon von Anfang an unter den Augen der Leitenden in Jerusalem geschehen zu lassen. Immerhin schaltet Lukas die »Bekehrung« des Petrus (zum Prinzip der Aufnahme von Heiden in die Jesusgemeinde) mit allem Nachdruck (zweimalige ausgiebige Erzählung des Vorgangs in 10,1–11,18!) vor den Beginn der Heidenmission in Antiochien, obwohl Cornelius in Apg 10 bereits als ein Judenfreund, sozusagen als »Ausnahme-Heide«, geschildert wird. – Zur Problematik aller dieser lukanischen Angaben vgl. Kollmann, Joseph Barnabas (s. Anm. 18), 19–30.

<sup>20</sup> So sieht es z. B. auch Kollmann, ebd. 30.

nicht – unter anderen – auch auf ihn zurückgeht, dürfte er ihn doch sehr bald aktiv aufgegriffen haben; als Proselyt wusste er aus eigener Erfahrung, wie viele gesellschaftliche Brücken bei einem Übertritt zum Judentum (den Nikolaos ja vermutlich in Antiochien vollzogen hatte) abgebrochen wurden – auch in der drittgrößten Stadt des Imperium Romanum, in der der beträchtliche Anteil an jüdischen Einwohnern nicht geringe Rechte besass.<sup>21</sup> Die »Christianer« standen nun noch isolierter da als etwa die Judenschaft; zu dieser gehörten sie nicht (mehr), und zugleich waren sie nun auch in mancher Hinsicht von ihren bisherigen »mit-heidnischen« Mitbewohnern getrennt.

### III

Wie kommen wir weiter voran? Gibt es eine Verbindung zwischen Nikolaos und Ephesus bzw. Pergamon, die das Entstehen bzw. die Existenz von christlichen Gruppen, die sich auf Nikolaos beziehen, verständlich macht?

Natürlich sind im positiven Fall zwei Möglichkeiten gegeben: Nikolaos predigte in Antiochien und prägte dort eine christliche Gruppe, die irgendwann in die Provinz Asia ging und sich dort niederließ; oder: Nikolaos gelangte mit seiner Predigt selbst in die Asia, wo sich christliche Gruppen bildeten, die sich auf ihn zurückbezogen. Immerhin wissen wir ja auch von christlichen Gruppen in Korinth, die sich auf Kephas (alias Petrus) bzw. auf Apollos bzw. auf Paulus zurückführten (1Kor 1,12), ohne dass wir zumal in Bezug auf die Kephas-Gruppe sagen könnten, wie sie (vor der Abfassung des 1Kor) zustande gekommen sein mochte. In einer vergleichbaren Situation sind wir, gut eine Generation später, hinsichtlich der Nikolaiten in Ephesus und Pergamon (und der mit ihnen offenkundig verwandten Gruppe der »Isabel« in Thyatira). Ich gehe auf die zweite Möglichkeit zu: Nikolaos kam – vor Paulus – selbst als Missionar in die Asia, also nicht unbedingt nur nach Ephesus.

In jüngerer Zeit hat sich mehr und mehr die Erkenntnis durchgesetzt, dass die christliche Gemeinde in Ephesus *jedenfalls nicht von Paulus gegründet* worden ist.<sup>22</sup> Nach der gemeinsamen Missionsreise des Barnabas und des Pau-

<sup>21</sup> Vgl. Kollmann, ebd. 29f. Vgl. auch: W. A. Meeks/R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBL.SBibSt 13), Missoula 1978; ziemlich knapp (entsprechend den geringen Nachrichten und archäologischen Funden): E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III/1*, neu bearb. v. G. Vermes/F. Millar/M. Goodman, Edinburgh 1986, 13–15.

<sup>22</sup> Neuere Arbeiten zur Gemeindegeschichte von Ephesus: W. Thiessen, *Christen in Ephesus* (TANZ 12), Tübingen 1995 (der freilich, obwohl er laut Untertitel die »Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe« einbezieht, die Offenbarung und somit auch die Nikolaiten nicht behandelt), sowie M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1998 (kurzes Resümee: ders., *Die gescheiterte Mission [scil.: des Paulus in Ephesus]*, *ZdZ* 1998/7, 32–34); ferner: E. J. Schnabel, *Die ersten Christen in Ephesus*. Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte, *NT* 41 (1999) 349–382.



lus nach Pisidien und Lykaonien trennten sich ihre Wege, und zwar nicht in erster Linie wegen einer Misshelligkeit zwischen Paulus und Johannes Markus, dem Neffen des Barnabas (so nach Apg 15,36–39), sondern wegen der weit tiefer gehenden Enttäuschung, die Paulus erlebte, als beim Auftreten von Abgesandten des Jakobus aus Jerusalem in Antiochien sich mit Petrus auch Barnabas der Forderung beugte, die (Tisch-)Gemeinschaft der Heiden- und Judenchristen, wie sie in Antiochien bis dahin ganz selbstverständlich praktiziert wurde, aufzuheben (Gal 2,11–14). Das bedeutete nach der Sicht des Paulus eine Aufkündigung des Konzepts der bisher gemeinsam mit Barnabas betriebenen Mission unter Heiden. (Jedoch hat Paulus den Barnabas auch weiterhin durchaus als »Apostel« angesehen und mit sich selbst in einem Atemzug genannt: 1Kor 9,6.) Paulus suchte sich nun andere Mitarbeiter. In Apg 15,40 und 16,1 werden dafür Silas und Timotheus genannt; auch Titus, der von Barnabas und Paulus als »lebendes Beispiel« für einen nicht beschnittenen Heidenchristen mit nach Jerusalem zum sog. Apostelkonvent genommen worden war (Gal 2,1.3), dürfte von Anfang an dazugehört haben, obwohl Lukas ihn in der ganzen Apg merkwürdigerweise nie erwähnt.<sup>23</sup> Die nun folgende (sog. zweite) Missionsreise (Apg 15,41–18,22) führte, etwa in den Jahren 49–52, über Zilizien und nach einem Besuch der früher gegründeten Gemeinden in Lykaonien durch Phrygien und Galatien, aber an der Provinz Asia (mit ihrer Hauptstadt Ephesus) vorbei nach Europa (Makedonien und »Hellas«, also u. a. Athen), bis nach Korinth, wo er das offenbar schon christusgläubig aus Rom gekommene Ehepaar Aquila und Priszilla kennenlernte und sich längere Zeit (1 1/2 Jahre oder länger? vgl. Apg 18,11 und 18a) aufhielt. Die Heimreise, die zu Schiff nach Syrien (also doch wohl nach Antiochien) führen sollte (Apg 18,18b), ging zuerst nach Ephesus, wo die bis dahin mitgeführten Priszilla und Aquila blieben. Nach Lukas wäre auch Paulus dort an Land gegangen und hätte sich mit anderen Juden in der Synagoge »unterredet«, hätte sich aber dort trotz ihrer Bitten nicht länger aufgehalten (18,19–21)<sup>24</sup>, sondern sei nach Cäsarea weitergereist, dort »an Land gegangen« (18,22: ἀναβὰς) und nach einem kurzen Besuch bei der (dortigen!) Gemeinde nach Antiochien weitergezogen. Von einem Zwischenbesuch in Jerusalem ist, wenn man den Einschub in jüngeren Handschriften nach V. 21a

<sup>23</sup> Man sollte einmal die Möglichkeit erwägen, ob nicht Titus derjenige war, der das vermutlich von Lukas benutzte »Itinerar« der weiteren Paulusreisen mit dem »Wir« geführt hat, ohne sich dabei als »Autor« zu fühlen (so dass es für Lukas anonym war).

<sup>24</sup> Dieser angebliche Aufenthalt des Paulus in Ephesus gilt vielen Autoren als obsolet – m. E. zu Recht. Dass Lukas keine substantiellen Nachrichten darüber hat, lässt er deutlich genug erkennen (und sollte das von Paulus in Kenchreä bestiegene Schiff nach Cäsarea eigens seinetwegen in Ephesus länger gewartet haben?); man wird das Gefühl nicht los, dass Lukas – wenn er schon nichts über eine Gemeindegründung durch Paulus zu berichten wusste oder berichten wollte – ihn doch wenigstens zeitlich vor anderen schon einmal in Ephesus die Botschaft ausgesprochen haben lassen wollte.

nicht mitliest, gar keine Rede; denn ἀναβαίνειν bedeutet keineswegs *eo ipso* ein »Hinaufsteigen nach Jerusalem«, wie man in den Kommentaren häufig lesen kann.<sup>25</sup> Vielmehr zielt die Reise nach Antiochien, was erkennen lässt, dass Paulus trotz aller Probleme noch immer dort seine (gemeindliche) »Heimat« sah, in der er sich bis zur nächsten Missionsreise »für einige Zeit« aufhalten wollte (Apg 18,23).

Zurück nach Ephesus! Wer hatte – vor der möglichen ersten Berührung des Paulus mit der Stadt – die Christusbotschaft nach Ephesus gebracht? An welche »Gemeinde« oder Gruppe konnten sich Priszilla und Aquila wenden, als sie nach Ephesus kamen? Denn auch sie werden nirgends als Gründer einer solchen Gemeinde in Ephesus benannt, weder von Lukas noch von Paulus, der sie ganz gewiss sehr hoch schätzt (Röm 16,3f), aber doch nie als »Apostel« bezeichnet. Andererseits ist es aber deutlich, dass es bereits zu der Zeit des zweiten (oder ersten richtigen) Aufenthalts des Paulus in Ephesus mindestens zwei – und zwar sehr verschiedene – Gruppen von Christen in Ephesus gibt.

Denn auf der nächsten (der sogenannten dritten) Missionsreise (Apg 18,23–21,7), während der Paulus nun – nach Aufhalten in Galatien und Phrygien, bei denen er die (dortigen) »Jünger stärkte« (18,23) – für längere Zeit (über 2 Jahre, etwa 53–55; vgl. Apg 19,8–10) nach Ephesus kommt, gibt es dort mehrere christliche Gruppen. Nach Apg 19,1–6 findet er in Ephesus eine kleine Gruppe »unterentwickelter« Jünger vor, die er nun erst »richtig«, d. h. auf den Christus Jesus, tauft. War es die Gruppe, die der aus Alexandrien gekommene Apollos um sich gesammelt hatte (18,24–28)?<sup>26</sup> Nach der Darstellung des Lukas war Apollos »im Weg des Herrn« ausgebildet, schriftkundig und trieb eine geist- und kraftvolle Jesus-Verkündigung. Aber er wusste nichts von der Christus-Taufe, sondern kannte nur die Johannes-Taufe. In Ephesus lernt er Priskilla und Aquila kennen, die ihn noch genauer im »Weg des Herrn« unterrichten (ob sie ihn christlich taufte, wird nicht gesagt) und seine

<sup>25</sup> Wenn ἀναβαίνειν eine Reise nach Jerusalem bezeichnen soll, steht das immer ausdrücklich dabei oder wird durch klare Angaben im Kontext eindeutig gemacht. Eine solche Eindeutigkeit besteht auch nicht im Blick auf die rätselhafte Angabe in 18,18c, Paulus habe sich in Kenchreä vor Antritt der Schiffsreise das Haupt scheren lassen. Früher schloss man vielfach auf eine Art Gelübde, das Paulus dann in Jerusalem habe einlösen wollen. Aber bekanntlich bezeichnet das Scheren des Haupthaars das *Ende* eines Nasiräats-Gelübdes (sofern ein solches geleistet worden war) und hätte im Tempel zu Jerusalem geschehen müssen, nicht bei einem Friseur in Kenchreä. Erst der spätere Zusatz in 18,21a (in vielen, aber nicht den älteren Handschriften) spricht dann von Jerusalem als dem Ziel der Reise – wohl in Vorwegnahme von 20,16.22 bzw. 22,12.

<sup>26</sup> Dazu vgl. H. Lichtenberger, Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, ZThK 84 (1987) 36–57, bes. 47–51; M. Wolter, Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Acta 18,24–19,7), ZNW 78 (1987) 49–73, sowie (mit umfassender Literaturübersicht bis etwa 1992) P. F. Beatrice, Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism, in: ANRW II 26/2 (1995) 1232–1275.

Absicht, nach Achaia, also nach Korinth zu gehen, durch einen Empfehlungsbrief an die dortigen Christen unterstützen. Dass Apollos dort Erfolg hatte, wissen wir aus 1Kor 1,12: er sammelte eine Gruppe um sich, die Paulus ganz selbstverständlich als christliche Gruppe ansieht. Bei seiner Ankunft in Ephesus scheint Paulus (nach Apg 19,1) ihn also nicht mehr angetroffen und kennengelernt zu haben;<sup>27</sup> aber er findet eben jene kleine Gruppe (»etwa zwölf Männer« nach Apg 19,7; οἱ πάντες ἄνδρες klingt fast so, als ob keine Frauen dazu gehört hätten), die offenbar auch noch nicht so eingehend im »Weg des Herrn« unterwiesen war, dass sie bereits christlich getauft wäre. Paulus holt das nach, und wir können nur fragen, warum Priszilla und Aquila sich nicht auch um diese Gruppe gekümmert haben. Waren sie etwa selbst – als Christusgläubige, aber vielleicht ungetauft, aus Rom nach Korinth gekommen – gar nicht getauft gewesen? (Aus 1Kor 1,14f dürfte jedenfalls hervorgehen, dass Paulus sie in Korinth nicht getauft hat, und ob es zu jener Zeit unter den Judenchristen in Rom schon eine christliche Taufe gab, wissen wir nicht.) Nun jedenfalls – so will Lukas deutlich machen – werden sie, und zwar eben erst durch Paulus, »Voll-Christen«. (Auch von Nikolaos wie von den anderen der »Sieben« wissen wir ebenso wenig wie von Petrus und den Zwölfen überhaupt<sup>28</sup>, ob und in welcher Form sie getauft waren.)

Weiter erfahren wir von Lukas (Apg 19,8–10), dass Paulus drei Monate lang ungehindert »in der Synagoge« von Ephesus gepredigt habe und dann, als Anfeindungen gegen ihn begannen, die von ihm gewonnenen Christusgläubigen (»Jünger«) aus der Synagoge »abgetrennt« (ἄφωρισεν) habe; sein Lehren und Predigen setzte er danach zwei Jahre lang in einer (gewiss »heidnischen«) Lehrhalle fort, die einem Tyrannos unterstand – das war kein Jude, aber möglicherweise ein »Gottesfürchtiger«, der nun Christ geworden war.

Und wir wissen auch von Paulus selbst, sofern er den Philipperbrief in Ephesus geschrieben hat<sup>29</sup>, dass er es in der Stadt mit mindestens zwei »Gemeinden« oder Jüngergruppen zu tun hatte, von denen eine während seines Aufenthalts im Gefängnis treu und solidarisch zu ihm hielt und, gestärkt im

<sup>27</sup> Zu späterer Zeit seines Aufenthalts in Ephesus hat Paulus den Apollos dann aber doch persönlich kennenlernen können; während der Abfassung des 1Kor war er offenbar dort, und Paulus hat ihn sogar ermuntert, wieder nach Korinth zurückzukehren (1Kor 16,12) – vielleicht, um dort zur Klärung der Probleme zwischen »Apollinern« und »Paulinern« beizutragen, die in 1Kor (1,12 bzw.) 1,18–3,23, vgl. 4,6, erkennbar werden (doch ist gegebenenfalls die Frage zu berücksichtigen, ob der 1Kor *ein* in sich zusammenhängend geschriebener Brief ist). Vgl. dazu etwa G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Göttingen 1986, 63–69.

<sup>28</sup> Ich sage das trotz Joh 1,19–53, wonach es so scheinen könnte, als hätten Andreas, Petrus und andere Jesusjünger doch jedenfalls die Johannestaufe empfangen. M. E. ist diese Perikope kompliziert zusammengefügt, und zwar zwischen 1,29–34 einerseits und 1,37–42 andererseits; doch lässt sich das hier nicht nebenbei näher begründen.

<sup>29</sup> Das halte ich mit vielen Kollegen für die wahrscheinlichste Annahme; vgl. N. Walter, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8/2), Göttingen 1998, 9–101, bes. 15–17.

Glauben, die Christuspredigt des Paulus fortsetzte, während eine andere ihm kritisch bis feindlich gegenüberstand und darüber frohlockte, dass Paulus nun aus dem Verkehr gezogen war, so dass sie ungehindert und ihm zum Ärger mit ihrer Weise der Christusverkündigung wieder stärker zum Zuge kommen konnten (Phil 1,12–18). Paulus nimmt diesen Zustand – mit nicht ganz verhohlenen Ärger, aber doch im Bemühen, sich zu darüber freuen – hin, »insofern doch in dieser oder jener Weise ... wenigstens Christus verkündigt wird« (1,18). Es gab also offensichtlich schon zu dieser Zeit zwischen verschiedenen Christus-Gruppen in Ephesus deutliche Spannungen; die Paulus gegenüber kritische Gruppe scheint während seiner öffentlichen und erfolgreichen Wirksamkeit sich an den Rand gedrängt gefühlt zu haben, jetzt aber aufzuleben. Woher kam jene Gruppe? Wir wissen es nicht, werden ihr aber wieder begegnen. Klar dürfte sein, dass die mit Paulus sympathisierende Gruppe jene war, zu der Priszilla und Aquila bereits gehörten und bei der nun auch Paulus Anschluss gefunden hatte: Paulus richtet von den Beiden und der sich bei ihnen versammelnden Gemeinde im Brief nach Korinth (1Kor 16,19) Grüße aus; nebenbei hören wir bei der Gelegenheit, dass es in der (römischen Provinz) Asia bereits weitere Gemeinden gab, zu denen Paulus Kontakt hatte. Mindestens die Gemeinde in Ephesus gab es jedenfalls schon vor dem (fraglichen) Zwischenaufenthalt des Paulus gegen Ende der vorangegangenen Missionsreise (Apg 18,18–21); Priszilla und Aquila dürften sich damals dieser Gemeindegruppe angeschlossen haben. Andererseits erfahren wir aus Offb 2,6 sehr eindeutig, dass die vom Seher angeredete Gruppe in Ephesus von der nikolaitischen Gruppe getrennt war, ja dass sie diese sogar »hasste« (was für Pergamon so nicht gilt). Freilich erfahren wir daraus nicht, ob diese Trennung schon bis in die paulinische Zeit zurückreicht; aber die zuvor genannten Gründe sprechen eher dafür.

Nach dem langen Aufenthalt in Ephesus und nach dem letzten Aufenthalt in Korinth (Lukas schreibt Apg 20,3 »Hellas«, nicht, wie zu erwarten wäre, Achaja) hatte Paulus offensichtlich eine bestimmte Scheu davor, noch einmal persönlich nach Ephesus zu kommen. Das dürfte wohl aus Apg 20,13–38 zu erkennen sein. Denn dass er auf seiner Fahrt nach Jerusalem bewusst an Ephesus (mit dem Schiff) »vorüberfährt« und erst in Milet Station macht, um die Gemeindeältesten aus Ephesus zur Verabschiedung dorthin kommen zu lassen, dient ja kaum der Beschleunigung der Reise (so lt. Apg 20,16), sondern hat weit eher eine Verzögerung zur Folge.<sup>30</sup> Befürchtungen in Bezug auf einen nochmaligen Aufenthalt in Ephesus waren begründet. Zu den Gefahren, denen sich Paulus schon vorher in Ephesus ausgesetzt gesehen hatte, vgl. 1Kor 15,32; 2Kor 1,8f; auch Röm 16,4 dürfte auf Ephesus weisen; dazu kommen nun noch die jüdischen Paulus-Feinde, die aus Ephesus kommend gleichzeitig mit Paulus in Jerusalem sind und gegen ihn gefährlich aktiv werden (Apg 21,27–29). So lässt sich verstehen, dass Paulus diesen Boden nun mied.

<sup>30</sup> Vgl. dazu etwa H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963, 116.

Wer hat die Gemeinden in der Asia, und damit auch die dem Paulus nahe stehende in Ephesus, gegründet? Paulus also jedenfalls nicht. Vielleicht lässt das auch eine Nebenbemerkung in 1Kor 9,2 noch erkennen; Paulus weiß sehr wohl, dass er »für andere nicht Apostel« ist, »aber doch jedenfalls für euch«, die Angeredeten in Korinth. Man könnte andere Gruppen *in Korinth* als diejenigen ansehen, von denen Paulus nicht als Apostel anerkannt wird. Aber möglicherweise denkt er auch an die Christen in Ephesus, in deren Gemeinschaft er jetzt lebt und in deren Augen er nun einmal nicht der Gründer, der ἀπόστολος in seinem eigenen Verständnis ist; den Unterschied spürt er auch in dem mit ihm solidarischen Gemeindeteil durchaus. Wie dem auch sei – auch die übrigen Nachrichten lassen, wie gesagt, erkennen, dass die Gemeinde, der er sich in Ephesus angeschlossen hat, nicht irgendwann von ihm selbst gegründet wurde. Dass sie sogar schon vor der Ankunft von Aquila und Priszilla in Ephesus existiert haben muss, geht daraus hervor, dass die Gemeindegründung – wie schon gesagt – auch auf dieses Ehepaar nicht zurückgeführt wird: beide sind nach Röm 16,3f keine »Apostel«, während Paulus doch in Röm 16,7 zwei »berühmte Apostel«, Andronikos und Junia (ebenfalls ein Ehepaar?), nennen kann (ohne dass wir sagen könnten, in welcher Stadt diese beiden als Erstmissionare tätig waren).

Wir haben für die Frage, wer als Gemeindegründer in Frage kommt, keinerlei Anhaltspunkte – bis auf den einen, dem wir in diesem Aufsatz nachgehen. Lukas jedenfalls bietet keine Nachricht oder Andeutung; er hat sich für seine »Geschichte des Evangeliums von Jerusalem bis Rom« (vgl. Apg 1,8 »zu den Enden der Erde«, von 19,21 an immer deutlicher auf Rom ausgerichtet, vgl. noch 23,11 und 27,24) Paulus als den Zeugen des Evangeliums ausgesucht und konzentriert sich (schon von Kap. 13, endgültig von 15,40 an) ganz auf dessen Wirken und Ergehen. Aber dass auch andere neben ihm aktiv waren, ist nicht wohl zu bezweifeln. Und die deutlich erkennbare Mehrzahl von Christusgemeinden in Ephesus macht die Frage nicht einfacher. Paulus selbst nennt in Röm 16,5 einen Epainetos, den er als ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας bezeichnet. Ganz gleich, ob dieser Epainetos sich inzwischen in Rom aufhält oder ob ihn der Gruß des Paulus in Ephesus erreichen soll:<sup>31</sup> als »Erstling« oder »Erstfrucht Asiens« ist er wohl der Erstgetaufte dort (wie Stephanas und sein Haus

<sup>31</sup> Ich bin immer noch der Auffassung, dass die am nächsten liegende Annahme für das Verständnis von Röm 16,3–23 die ist, dass es sich um eine Zufügung zu einer an »seine« Gemeinde in Ephesus gesandten Zweitschrift (man könnte sagen: »Sicherheitskopie«) des Römerbriefs (wie dieser in Rom aufgenommen werden würde, konnte Paulus ja kaum wissen) handelte; dazu bestimmt mich unter anderem die Mahnung in 16,17–20, die – außerhalb des Briefkorpus! – offenkundig für andere Leser des Briefes als die in Rom gemeint war und gut zur Situation in Ephesus (»Leute, die Trennungen und Skandale verursachen, entgegen der Lehre, wie ihr sie gelernt habt«, V.17) passen könnte. Der Grund für diese Annahme liegt also für mich keineswegs nur in den Grußlisten von Röm 16,3–16 bzw. 21–23!

in Korinth als »Erstfrucht Achaias«: 1Kor 1,16 und 16,15), aber nicht der ἀπόστολος für Ephesus.

Aber der Umstand, dass es dort schon zur Zeit des Paulus und ebenso noch zur Zeit des Sehers Johannes mindestens zwei nicht miteinander harmonisierende Gemeindegruppen gibt, kann uns wohl doch in eine bestimmte Richtung weisen.

#### IV

Auch am Ende des 1. Jh.s, in den »Sendschreiben« der Johannes-Offenbarung an sieben Gemeinden in der Asia (Offb 1,4), sind solche Umstände in Ephesus und anderen Gemeinden wie Pergamon und Thyatira deutlich zu erkennen. Die (dem Seher Johannes nahestehende) Gemeinde in Ephesus wird dafür gelobt, dass sie sich von den Nikolaiten (die auch der himmlische Briefautor, Christus, hasst) getrennt hat (Offb 2,6), während die Gemeinde in Pergamon nachdrücklich aufgefordert wird, sich von den Nikolaiten zu trennen (2,14–16). In Thyatira geht es um eine »Prophetin«, die »Isabel« genannt wird – sicher eine denunziatorische Umbenennung einer uns namentlich nicht bekannten, in der Gemeinde führenden Frau durch den Seher –; von ihr soll sich die Gemeinde ebenfalls trennen (2,20–24). »Isabel« wird mit der gleichen Kennzeichnung ihrer Ketzerei bedacht wie die Nikolaiten: es geht um das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι (2,14; in umgekehrter Reihenfolge 2,20. Vgl. noch u. Anm. 48). In Ephesus gibt es also zwei deutlich voneinander zu unterscheidende Christus-Gruppen; in Pergamon und Thyatira ist das – zum Leidwesen des Sehers Johannes – noch nicht so.

Was erfahren wir über die Nikolaiten – was können wir über sie erschließen? Es sollen an dieser Stelle nicht forschungsgeschichtlich alle bisher vorgeschlagenen Lösungen vorgeführt werden.<sup>32</sup> In jüngeren Veröffentlichungen hat sich die Meinung herausgebildet, dass die beiden Stichwörter, in denen der Vorwurf gegen sie zusammengefasst wird (also φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι) nach der Sicht des Sehers ein Hendyadyoin darstellten.<sup>33</sup> Mir scheint,

<sup>32</sup> Aus dem Forschungsbericht von Räisänen, Nicolaitans (s. Anm. 8) soll hier wenigstens hingewiesen werden auf die neueren Arbeiten von Heiligenthal (Wer waren ...? [s. Anm. 1]) und H.-J. Klauck (Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, Bib. 73 [1992] 153–182). Seitdem erschienen: P. B. Duff, 'I Will Give to Each of You as Your Works Deserve': Witchcraft Accusation and the Fiery-Eyed Son of God in Rev 2.18–23, NTS 43 (1997) 116–133 (zum Brief nach Thyatira), und insbesondere: Löhr, »Lehre ...« (s. Anm. 2).

<sup>33</sup> »Synonyme« sagt H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974, 74. Vgl. auch T. Holtz, Die »Werke« in der Johannesapokalypse (1989), in: ders., Geschichte und Theologie des Urchristentums (WUNT 57), Tübingen 1991, 347–361, hier: 352f. Anders jetzt wieder Löhr, »Lehre ...« (s. Anm. 2), 43–49, der das πορνεῦσαι im sexualethischen Sinne versteht.

dass das πορνεία tatsächlich den Götzendienst bezeichnet, wie das schon in alttestamentlicher Metaphorik (mindestens seit Hosea) geläufig ist – und Paulus sieht in der Erzählung von der Hurerei der Israeliten mit den jungen Moabiterinnen in der Wüste (Num 25) in gleicher Weise ein Ineinander von »Unzucht« und Götzendienst (1Kor 10,8).<sup>34</sup> Nun bedeutet aber φαγεῖν εἰδωλόθυτα nicht einfach dasselbe wie εἰδωλολατρία, nämlich »Götzendienst« oder genauer »Teilnahme an Götzenkulthandlungen«, sondern bezeichnet zunächst einmal jenes Problem, mit dem sich auch Paulus, ebenfalls im 1. Korintherbrief (8,1–13 und 10,23–33), befassen muss, nämlich das Essen von Fleisch, das auf welche Weise auch immer erworben – zumindest möglicherweise in irgendeiner Form mit »Götzenopfer« zu tun hat bzw. haben konnte. Bekanntlich hält es Paulus nicht für prinzipiell erforderlich, dass Christen jeden Verzehr solchen Fleisches, also jedes φαγεῖν εἰδωλόθυτα, zu vermeiden hätten, es sei denn, dass etwa andere Gemeindemitglieder dadurch in ihrem Glauben irritiert würden. *Paulus unterscheidet* also zwischen echtem »Götzendienst«, der für Christen unter keinen Umständen in Frage kommen kann (1Kor 10,14–22), und dem Essen von Fleisch, auf das der Christ nur zu verzichten hat, wenn er Brüder (und Schwestern) in *ihrem* Gewissen damit beschwert (das eigene Gewissen müsste also solches Essen nicht untersagen).<sup>35</sup> Der Seher der Offenbarung dagegen sieht schon mit jedem Verzehr von möglicherweise »kontaminiertem« Fleisch einen *Abfall von Christus* und damit auch eine *Teilhabe der Gläubigen am Götzendienst*, und insofern bezeichnen dann doch – *im Sinne des Sehers* – beide Ausdrücke die gleiche Sache. Deutlich gesagt: Was Paulus als für den Christen möglich erklärt, verdammt der Seher aufs Schärfste. Dabei ist zu bedenken, dass für den Juden überhaupt jedes nicht rituell geschlachtete (»geschächtete«) Fleisch – wegen des Blutanteils – für den Genuss verboten war, also ganz abgesehen davon, ob irgendein Stückchen des Schlachttiers in irgendeiner Weise den (»heidnischen«) Göttern geweiht worden war. Mit anderen Worten: Es dürfte sich um den Unterschied

<sup>34</sup> Hat Paulus die allegorische Auslegung der Exodus-Geschichte, die in 1Kor 10,1–11 sichtbar wird, von der alexandrinischen »Weisheit« des Apollos gelernt? (Man wird ja mal fragen dürfen!) Vgl. immerhin Sellin, Streit (s. oben Anm. 27), der schon im Vorwort seines Buches (5) schreibt: »... mit dem Werk Philos, scheint es mir, bekommt man Zugang zu den Gesprächspartnern Pauli – und damit am Ende zur theologischen Aussage des Paulus selbst«. Paulus ist ja wohl kaum ein *unmittelbarer* Kenner der alexandrinischen Exegese, und als Vermittler ist Apollos, mit dem er in Ephesus bei der Abfassung des 1Kor direkten Kontakt hatte, gut denkbar. Paulus ist ja, trotz eines gewissen Missbehagens, keineswegs ohne Anerkennung für die »Weisheit« des Apollos (1Kor 3,5–10), ja er sieht sich mit ihm persönlich so im Einvernehmen, dass er ihm offenbar einen klärenden und versöhnenden Einfluss in Korinth zutraut (1Kor 16,16)! Vgl. zum Zusammenhang zwischen korinthischer Apollos-Gruppe und hellenistisch-jüdischer Weisheitstheologie auch H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther, Kap. 1–4 (ÖTK VII/1), Gütersloh/Würzburg 1992, 119–145.

<sup>35</sup> 1Kor 8,9f; 10,28–29a gegenüber 10,23–27; vgl. ferner Röm 14,1–4.

zwischen in jüdischem Sinne »reinem« und »unreinem« Fleisch handeln, also – anders gesagt – um die Befolgung des »Aposteldekrets«, das aber Paulus für seine Missionspraxis ablehnte (und das Nikolaos möglicherweise noch gar nicht kannte, zumal wenn er schon vor dem »antiochenischen Zwischenfall« zu seiner Missionstätigkeit aus Antiochien aufgebrochen war).<sup>36</sup>

Bekanntlich schrieb Paulus den 1. Korintherbrief von Ephesus aus. Hatte er mit dem Problem des »Götzenopferfleischs« nicht nur in Korinth, sondern auch an seinem Aufenthaltsort Ephesus zu tun? Waren die Christen der Gemeinde, der sich Paulus angeschlossen hatte, schon damals mit der Forderung konfrontiert, die ein paar Jahrzehnte später der Seher der Offenbarung zum entscheidenden Kriterium erhob? Oder waren die »paulinischen« Christen in Ephesus tatsächlich noch einen Schritt weiter gegangen, als Paulus es billigen konnte: also bis zur Teilnahme an Veranstaltungen, die eindeutig (auch im Sinne des Paulus) heidnische *Kulthandlungen* waren? Musste Paulus mit ihnen so diskutieren, wie er es mit den »Enthusiasten« unter den Korinthern tun musste? Wenn ja, dann hatte er offenbar Erfolg, auch in Ephesus – denn der Seher Johannes behauptet ja, wie wir sahen, nicht direkt, dass die Nikolaiten aktiv an Götzenkulthandlungen teilnehmen; vielmehr spricht er vom »Götzenopferfleischessen«, das er freilich mit Abfall zum Götzendienst (»Hurerei«) gleichsetzt. Was der Seher den Nikolaiten vorwirft, würde er also auch dem Paulus selbst vorgeworfen haben.<sup>37</sup> Die Lösung des Problems, die in neuerer Zeit öfter vertreten wurde<sup>38</sup>, scheint mir also nicht zutreffend zu sein:

<sup>36</sup> Dass es bei der Kontroverse zwischen dem Seher Johannes und den Nikolaiten um das »Aposteldekret« geht, wird von vielen Autoren angenommen, von manchen freilich auch abgelehnt; vgl. die Darstellung bei Räisänen, *Nicolaitans* (s. Anm. 8), 1610–1612; Räisänen selbst plädiert für diese Annahme, die auch mir zutreffend erscheint. Vielleicht liegt in der Wendung »keine weitere Last auferlegen«, die Offb 2,24 auffällig mit Apg 15,28 verbindet, sogar ein verbaler Hinweis auf den Zusammenhang vor. – Zum »Aposteldekret« vgl. inzwischen J. Wehnert, *Die Reinheit des »christlichen Gottesvolkes« aus Juden und Heiden* (FRLANT 173), Göttingen 1997.

<sup>37</sup> So schon Kraft, *Offenbarung* (s. Anm. 37), 74. – Auch Heiligenthal, *Wer waren ...?* (s. Anm. 1) geht davon aus, dass die Nikolaiten einer Richtung zuzuordnen sind, »die sich bis auf die Position der Starken in den paulinischen Gemeinden zurückverfolgen lässt« (137) – also doch wohl auf die Position, die auch Paulus selbst einnahm! Freilich leuchtet mir nicht ein, dass diese Position als »aufgeklärt-skeptizistisch« zu kennzeichnen wäre (ebd., mehrfach).

<sup>38</sup> Nur als Beispiel nenne ich: U. B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh 1976, 21–26, und ders., *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh 1995, 96–99: Müller sieht die Nikolaiten, die das »sog. Aposteldekret« (Apg 15,28f) ablehnten, der Sache nach in der Nähe der korinthischen »Geist-enthusiasten« als solche, die deren Haltung weitergeführt hätten. Aber das Aposteldekret lehnt ja auch Paulus selbst ab! – Hier sei noch hingewiesen auf einen neueren Aufsatz von U. B. Müller: »Das Wort Gottes«. Der Name des Reiters auf weißem Pferd



der Seher tadele eine Gruppe, die den »Hyperpaulinern« in Korinth entsprechende, also jener heute meist als (»libertinistische«) »Enthusiasten« bezeichneten Gruppe, von der Paulus sich abgrenzen musste, da diese Leute die christliche »Freiheit« so weit ausdehnen zu können meinten, dass sie ohne religiöse Bedenken auch an Götzenkulthandlungen teilnahmen.<sup>39</sup> Das ist aber, wie gesagt, aus Offb 2,14 und 20 nicht abzulesen. Vielmehr dürfte eben wohl gelten, dass der Seher Johannes mindestens die Einhaltung des Aposteldekrets (Apg 15,28f) von allen Christusgläubigen, also gerade auch von den aus dem Heidentum Kommenden, einforderte, während die Nikolaiten – ganz wie Paulus selbst – genau dies ablehnten. Die Stichworte εἰδωλόθυτα und πορνεία geben ja zwei der vier Punkte des Aposteldekrets wieder.

In der Sache geht es bei der Problematik des Fleischessens ja um die Frage, ob bzw. wie weit ein Christ gewordener Heide sich gegenüber dem gesellschaftlichen Umfeld, dem er bisher ganz selbstverständlich angehörte, selbst ausgrenzen musste – ob er z. B. jede private Einladung zu einer (nicht koscheren) Mahlzeit, bei der es Fleisch zu essen gab, ausschlagen müsse oder an keiner öffentlichen Veranstaltung, bei der z. B. ein »Götzenbild« zu sehen war, teilnehmen dürfe.<sup>40</sup> Paulus lehnte solche radikale Selbstausgrenzung ab, sofern es sich nicht um eine klare Kulthandlung in heidnischen Tempeln o. ä. handelte. Dazu kommt, in theologischer Hinsicht, der Sachverhalt, dass das »Aposteldekret« Toragebote, wie sie für die innerhalb des Volkes Israel leben-

---

(Apg 19,13), in: Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS Hartmut Stegemann, Berlin/New York 1999, 474–487, der weit über die im Titel genannte Stelle hinaus eine neue Sichtweise zur Offenbarung insgesamt, damit auch zu unserem Problem, vermittelt, wonach nicht so sehr Rom das Ziel der Polemik ist, sondern die Abwehr von Falschprophetie im Mittelpunkt des Buches steht; gerade auch die Sendschreiben Offb 2–3 seien im Lichte von Offb 19,11–21 zu lesen.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Räisänen, Nicolaitans (s. Anm. 8), 1627f. – Früher kam dazu noch das Stichwort »gnostisierend«, das aber, nachdem man gelernt hat, genauer zu erfassen, was »Gnosis« ist, mit Recht nicht mehr angewendet wird. So hat z. B. E. Schüssler Fiorenza (Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul, JBL 92 [1973] 565–581, hier: 567–571) die Nikolaiten als »gnostisierend« charakterisiert, hat diese Einordnung aber beim Wiederabdruck des Aufsatzes (dies., The Book of Revelation. Justice and Judgment, Philadelphia 1989, 202 Anm. 43) vorsichtig zurückgenommen (laut T. Holtz, ThR 62 [1997] 383).

<sup>40</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden (1978/79), in: Walter, Praeparatio Evangelica (s. Anm. 15), 95–117: 99–110. Aus der neueren Literatur zur Sache nenne ich hier nur zwei Aufsätze von D.-A. Koch: »Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes« (1Kor 10,32). Christliche Identität im μάκελλον in Korinth und bei Privateinladungen, in: Paulus, Apostel Jesu Christi. FS Günter Klein, Tübingen 1998, 35–54, sowie »Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt ...«, ZNW 90 (1999) 194–219, wo Koch zeigen will, dass das auf dem Markt angebotene Fleisch keineswegs durchweg als »götzenopfer-kontaminiert« anzusehen ist.

den »Fremdlinge« (*gêrîm*) galten (Lev 17,10–16), nun auch für die zur Christusgemeinde voll zugehörigen, vormaligen »Heiden« – nun in einem ganz anderen Umfeld als dem in Lev 17 gemeinten – zum Pflichtgebot machen wollte. Man darf wohl davon ausgehen, dass das »Aposteldekret« von der Jerusalemer Jakobusgruppe ursprünglich im Blick auf die *Judenchristen* (in Antiochien und anderen »gemischten« Gemeiden) formuliert wurde, um *ihnen* die (Tisch- und Lebens-)Gemeinschaft mit Heidenchristen *zu ermöglichen*, indem man den »Heiden« jene »Mindestauflage« (vgl. Apg 15,28) machte.<sup>41</sup> Eine völlig andere Wirkung musste diese Forderung jedoch auf die (Heiden-)Christen in hellenistischer Umgebung haben, eben als Forderung nach Selbstausgrenzung aus diesem ihrem Umfeld; sie musste als eine Unterstellung unter die Tora Israels erscheinen, und es ist vielleicht nicht zu viel vermutet, wenn man annimmt, dass es solche Übertragungen aus der Tora in eine ganz andere Situation (als die in Lev 17 gemeinte) waren, die bei Paulus die Gegenwehr gegen die Unterstellung der (Heiden-) Christen unter die Tora *überhaupt* (und nicht nur unter das »Aposteldekret«) hervorriefen und zum theologischen Prinzip werden ließen.<sup>42</sup> Der Seher Johannes forderte solche »Distanzierung von der Welt« von allen Christen; Paulus hatte sie (schon eine Generation früher) grundsätzlich abgelehnt – er konnte der Übertragung der Pflicht zum »Jüdisch-leben« (Gal 2,14) auf die (Heiden-)Christen, wie Jakobus und dann eben auch Petrus und Barnabas sie forderten, nicht mitvollziehen. Ich meine also, dass die vom Seher angegriffenen bzw. diffamierten christlichen Gruppen in der Asia nicht einem »Assimilationsdruck« der heidnischen Umwelt, der sie ja doch selber zugehörten, »erlegen« wären, wie es vielfach gesehen wird, sondern dass sie eine theologische begründete, z. B. von Paulus genau durchdachte, Haltung zu ihrer Umwelt einnahmen, die bestimmte »Tabus« jüdischer Herkunft gar nicht »brechen« mussten, sondern auf sie nie festgelegt waren – und von Seiten solcher Lehrer wie Paulus bzw. Nikolaos auch nicht festgelegt wurden.

Ein paar Worte sind noch zu den alttestamentlichen Negativ-Gestalten zu sagen, die der Seher im Zusammenhang mit den Nikolaiten und der Falsch-

<sup>41</sup> Vgl. dazu besonders T. Holtz, *Der Antiochenische Zwischenfall* (1986), in: ders., *Geschichte* (s. Anm. 33), 171–188, bes. 183–186.

<sup>42</sup> S. Vollenweider (*Freiheit als neue Schöpfung* [FRLANT 147], Göttingen 1989) nimmt an, das theologische Programm der »Freiheit in Christus«, zu verstehen als »Freiheit vom Gesetz« (nach 1Kor 9,19; 2Kor 3,17), sei bereits von den »Hellenisten« in Antiochien (Apg 11,19f) als Grundsatz einer Distanzierung vom Ritualgesetz entwickelt worden; Paulus habe es also von ihnen übernommen. Das ist mir nicht so sicher, auch wenn es unstrittig ist, dass bei dieser Rede von »Freiheit« bei Paulus eine deutliche Nähe zu hellenistischem Denken vorliegt – könnte solche Nähe nicht auch durch Apollos vermittelt sein? Vgl. zu Vollenweider (und F. S. Jones, »Freiheit« in den Briefen des Apostels Paulus [GTA 34], Göttingen 1987): G. Dautzenberg, *Die Freiheit bei Paulus und in der Stoa*, ThQ 176 (1996) 65–76, hier: 69f.

prophetin in Thyatira aufbietet. Hatte man früher bei der Nennung derer, die die διδαχή Βαλαάμ einhalten, manchmal an eine weitere Gruppe in Pergamon, neben den Nikolaiten, gedacht, so kann – zuletzt wieder durch H. Löhr<sup>43</sup> – als geklärt angesehen werden, dass der Seher das Beispiel Bileams aus Num. 22–24 benutzt, um die Verfehlung der Nikolaiten zu charakterisieren (wobei er sich freilich in Offb 2,14a und 15a<sup>44</sup> sprachlich etwas ungenau ausdrückt). Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Seher die Umdeutung Bileams (des Propheten, der zwar gegen seinen Willen bzw. den seines »Auftraggebers« Balak, aber dennoch der göttlichen Inspiration gemäß, dem Volk Israel Segen verkündet) zu jenem Verführer des Volkes zu Hurerei und Götzendienst (Num 25,1f) voraussetzt, wie sie sich, von Num 31,16 an, in der frühjüdischen Literatur mehr und mehr entwickelt hat.<sup>45</sup> Eine Nebenfrage ist die, ob zwischen den Namen Bileam (Balaam) und Nikolaos eine sozusagen etymologische Beziehung besteht. Man hat das schon länger erwogen, und zwar so, dass »Nikolaos« – verstanden als »Volks-Besieger«<sup>46</sup> – die Übersetzung von »Balaam« – verstanden als »Volks-Verschlinger« – sei, oder aber umgekehrt, so dass man etwa den Namen »Nikolaiten« überhaupt nur als gräzisierte Wiedergabe eines Sektennamen wie »Bileamiten« anzusehen hätte (und alle Beziehungen auf den Nikolaos aus Apg 6,5 vergessen könnte). Allenfalls wäre denkbar, dass ein des Hebräischen Mächtiger wie der Seher Johannes sich bei dem (vorgegebenen) Namen »Nikolaiten« an »Bileam« erinnert gefühlt und daraufhin das Wesen der Nikolaiten mit Hilfe des Charakterbildes des Bileam erläutert hätte. Aber für die Leser der Offenbarung wäre das nicht erkennbar; der Name »Nikolaiten« wäre ja von ihnen gar nicht verstanden worden. Doch wird dieser ganzen Überlegung auch von der Seite der

<sup>43</sup> Löhr, »Lehre ...« (s. Anm. 2), 40f.

<sup>44</sup> Schon 2,14a beginnt mit einem ἔχεις, das in 2,15a wiederholt wird, so dass der Eindruck von Parallelität entsteht. Doch macht das Imperfekt ἐδίδοσκεν in V.14a (bei Bileam) in Verbindung mit dem οὕτως und dem Präsens in 15a wohl deutlich, dass die Aussage vom alttestamentlichen »Vorbild« her auf die jetzt aktuellen »Ketzer« zielt.

<sup>45</sup> Vgl. schon Dtn 23,4–6; später etwa Philo, Vit. Mos. I 292–300 (u. a.); Ps. Philo, Lib. Ant. XVIII 13; Josephus, Ant. IV 126–140; neuerdings auch für Qumran belegt: 4Q 339. Vgl. dazu jetzt: M. Rösel, Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt, Bib. 80 (1999) 506–524 (wo auch ältere Literatur genannt wird).

<sup>46</sup> Das ist keineswegs die einzige Möglichkeit; der alte »Pape« (W. Pape, Handwörterbuch der Griechischen Sprache. III. Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 3. Aufl. bearb. von G. E. Benseler, Braunschweig 1884, 2. Hälfte, 1006) übersetzt, unter Verweis auf das aus der 1. Hälfte des 12. Jh. stammende Etymologicum Magnum: »Sieger (d. i. mit siegendem Heere oder Volke)«. Es ist also gar nicht gesagt, dass selbst ein des Hebräischen kundiger griechischer Leser eine Sinngleichheit zwischen »Bileam« und »Nikolaos« herausgehört hätte; allenfalls mag man sich umgekehrt vorstellen, dass der ständig mit dem Alten Testament im Hinterkopf arbeitende Seher einen solchen Anklang empfunden haben mochte, freilich ohne ihn seinen Lesern auch nur anzudeuten.

(vorausgesetzten) hebräischen Deutung des Namens »Bileam (Balaam)« her seit Th. Zahn<sup>47</sup> widersprochen; sie führt jedenfalls nicht weiter.

Etwas anders liegt es freilich bei der »Isabel« in Thyatira. Hier ist nun zweifellos die »biblische« Figur der phönizischen Königstochter Isebel gemeint, für die ihr Mann, König Ahab von Israel, in Samaria einen Baalstempel mit einem Kultbild der Aschera errichtet; so galt Isebel als die »klassische« Verführerin zum Götzendienst. Was genau davon auf die »Prophetin« in Thyatira zu übertragen ist, muss offenbleiben; aber der Seher konnte davon ausgehen, dass man vor Ort wusste, wer – und was – gemeint war, auch wenn die auf der Lesart einer Reihe von Handschriften in Offb 2,20a »deine Frau« beruhende Vermutung, es handele sich um die Frau des Gemeindeleiters, aus verschiedenen Gründen gewiss nicht in Frage kommt (schon weil mit »du« in den Sendschreiben nicht eine Einzelperson bzw. der rätselhafte »Engel der Gemeinde«, sondern die jeweilige Gemeinde kollektiv angeredet wird). Dass die Vorwürfe an diese Adresse zu einem Teil (2,20) genau denen gegen die Nikolaiten in Pergamon (2,14) entsprechen, hatten wir schon gesehen; zusätzlich dazu liegt hier der Ton – über die »Werke« der Nikolaiten in Ephesus (2,6) hinaus, aber doch auch in der Linie, die in 2,14f mit dem Stichwort διδοχή schon angedeutet wird – auf besonderen Spezialitäten einer »Lehre« (2,20b), die in 2,24 als »Erkennen der Tiefen Satans (wie sie sagen)« näher charakterisiert wird. Handelt es sich bei »Isabel« um eine Frau etwa vom Rang einer Priszilla, die – mit ihrem Mann Aquila – lehrhaften Umgang mit Apollos aus Alexandrien hatte, ehe dieser nach Korinth weiterzog?<sup>48</sup> Denn wenn man die Wendung »wie sie sagen« (2,24) als ironische Verdrehung der Tatsachen auffasst, dann wird man schließen, dass »Isabel« selbst von den »Tiefen Gottes« sprechen wollte<sup>49</sup>, und das würde an 1Kor 2,10 erinnern, wo Paulus zu einer solchen Wendung greift in einem Zusammenhang, in dem er sich mit der besonderen Weisheit des Apollos auseinander- bzw. zusammensetzt.<sup>50</sup> Insgesamt

<sup>47</sup> Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig <sup>3</sup>1909, 624; ders., Offenbarung (s. Anm. 7), 267f.; zustimmend zitiert von Löhr, »Lehre ...« (s. Anm. 2), 39 Anm. 13.

<sup>48</sup> Natürlich will ich damit nicht sagen, dass Priszilla um diese Zeit – etwa 40 Jahre nach der Ankunft des Ehepaars in Ephesus – noch gelebt habe. Ich möchte vielmehr deutlich machen, dass es durchaus denkbar ist, dass die »Prophetin« in Thyatira einer »paulinischen« Gemeinde an diesem Ort angehören könnte. Sagen wir also, es könnte sich um eine Schülerin der Priszilla gehandelt haben, die in Thyatira lehrend (mit einer διδοχή) wirkte.

<sup>49</sup> Skeptisch gegenüber dieser Deutung: J.-W. Taeger, Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse, in: Paulus, Apostel Jesu Christi. FS Günter Klein, Tübingen 1998, 184–207, bes. 196. Mir scheint aber der Zusammenhang mit der Lehre von den »Tiefen Gottes«, die wohl auf den – in den »paulinischen« Gemeinden der Asia angesehenen – Apollos zurückzuführen ist, wahrscheinlich (s. noch die folgende Anm.). Vgl. auch Räisänen, Nicolaitans (s. Anm. 8), 1619–1629.

<sup>50</sup> Vgl. noch Röm 11,33, wo die Stichwörter »Tiefe« und »Erkenntnis (Gottes)« nahe beieinander stehen. Man kann auch an Eph 3,18 erinnern, wo in Wendungen von der

scheint mir jedenfalls, dass die Beschreibungen der »Ketzerie« der vom Seher angegriffenen Christen gar nicht ferne von Paulus liegen, dass sie vielmehr sehr wohl ihn selbst bzw. die Gemeinden treffen könnten, zu deren einer – in Ephesus – sich Paulus gehalten hatte.

Denn das ist nun das wichtigste Rätsel, mit dem wir es noch zu tun haben: Wo bleibt im Bild, das der Seher von den Gemeinden in der Asia entwirft, der Apostel Paulus?

#### V

Bekanntlich nennt die Offenbarung den Apostel Paulus nirgends. Ist das so zu erklären, dass Paulus im letzten Jahrzehnt des 1. Jh. in Ephesus bzw. in der Asia keine Rolle mehr spielte, dass er vergessen war oder ohne weiteres vergessen werden konnte? Das ist kaum wahrscheinlich. Man denke nur an den Kolosser- und den Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe, die man doch weithin mit Kleinasien in Verbindung bringt; man denke an die Sammlung des Corpus Paulinum, die m. E. ebenfalls von Ephesus ausgeht; man denke an den von Ignatius genannten dortigen Bischof Onesimus<sup>51</sup>, den man m. E. ohne weiteres mit dem aus dem Philemonbrief bekannten »Pauliner« gleichsetzen kann (dafür, dass er mit der Sammlung der Paulusbriefe zu tun hatte, spricht m. E. die singuläre Erhaltung eines »Privatbriefes« an einen Einzelnen, eben des Briefes an Philemon; die »Pastoralbriefe« sind, wie schon diese Bezeichnung zum Ausdruck bringen will, etwas anderes) und überhaupt an die Bezüge der Ignatiusbriefe auf Paulus, gerade auch im Epheserbrief (12,2)<sup>52</sup>, wo Ignatius deutlich genug an die Gefangenschaft des »geheiligten, der Märtyrerehre gewürdigten, preiswürdigen« Paulus in Ephesus erinnert (die Christen in Ephesus seien die »Zwischenstation [πάροδος] für die, die zu Gott emporbefördert [ἀναρπούμενοι] werden«, 12,2a). Nein – vergessen und untergegangen war die paulinische Tradition im westlichen Kleinasien gewiss nicht; vielmehr galt Paulus – jedenfalls in einer bestimmte Traditionslinie – gegen Ende des 1. Jh.s geradezu als »der« Apostel der Asia. Und daher legt sich die Deutung nahe, die Jens-W. Taeger kürzlich zum Ausdruck gebracht hat: Das Schweigen der Offenbarung von Paulus ist ein »begründetes Schweigen«.<sup>53</sup>

Man sollte wirklich damit rechnen, dass der Seher wissentlich und willentlich eine direkte Erwähnung des Paulus umgeht. Mir scheint es auch sehr wahrscheinlich (was freilich umstritten ist), dass schon die lobende Feststellung, dass die Christen in Ephesus Leute, »die sagen, dass sie Apostel seien, es

---

»Breite und Länge und Höhe und Tiefe« doch von einer erstrebenswerten theologischen Erkenntnis gesprochen wird; der Epheserbrief wird ja heute häufig zeitlich und örtlich in der Nähe der Johannesoffenbarung angesetzt.

<sup>51</sup> Ignatius, Eph. 1,3; 2,1; 6,2.

<sup>52</sup> Vgl. noch Ignatius, Röm. 4,3.

<sup>53</sup> Taeger, Schweigen (s. Anm. 49), 187–204.

aber nicht sind,« geprüft und als Lügner entlarvt haben (Offb 2,2b), eine Anspielung auf Paulus und weitere Missionare (z. B. Nikolaos?!) enthält, die für sich die Bezeichnung »Apostel« in Anspruch nehmen, aber nach dem Verständnis des Sehers (vgl. Offb 21,14!) von vornherein kein Recht dazu haben.<sup>54</sup> Wir sahen zwar, dass Paulus in Bezug auf die Stadt Ephesus für sich tatsächlich nicht die Funktion eines »Apostels«, also Erstverkündigers, in Anspruch nahm; das besagt aber nicht, dass er nicht 40 Jahre danach in der ihm verbundenen Gemeinde als Apostel angesehen war. So spricht z. B. Ignatius (Eph. 11,2) davon, dass er selbst »zum Erbteil der christlichen Epheser gehörig« erfunden werden möchte, »die auch beständig mit den Aposteln zustimmend – ihnen beiepflichtet – haben in der Kraft Jesu Christi«. Auf jeden Fall ist hier an Paulus gedacht, der gleich darauf (12,2) erwähnt wird; an wen noch, mag man offenlassen.<sup>55</sup> Auch der dem Paulus zugeschriebene Epheserbrief (die bekanntermaßen problematische Ephesus-Adresse besagt nichts dagegen, dass der Brief in den Zusammenhang der Asia gehört) sieht Paulus ganz selbstverständlich als Apostel (Eph 1,1) und rechnet ihn gewiss auch unter die »Apostel und Propheten« (2,20; 3,5). Der Seher dagegen lobt die Gemeinde (d. h. eben: die Gruppe, an die er schreibt), dass sie »die Bösen nicht ertragen« und sich von den »sogenannten Aposteln« getrennt hat (Offb 2,2).

Aber es gibt vielleicht auch noch einen anderen Grund für den Seher, von Paulus nicht ausdrücklich zu sprechen: eben den, dass für die Gruppe in Ephesus (und Pergamon), die der Seher so scharf ablehnt, tatsächlich gar nicht er der Gründer und der entscheidende Mann war, sondern Nikolaos. Jedenfalls ist es doch wahrscheinlich, dass diese Gruppe sich eben selbst nach einem Nikolaos benennt oder – von außen her – benannt wird. Denn der Seher wird sich diesen Gruppennamen wohl kaum selber ausgedacht haben, da er doch – vor allem auch in Pergamon, wo eine Trennung offenbar noch gar nicht in Sicht ist – eindeutig verstanden werden muss. Da könnte ein falsches »Gruppen-Label« ja nur Verwirrung anrichten – und der Seher legt doch auf Klarheit in dieser Sache Wert. Man sollte also tunlichst die einfachste Lösung

<sup>54</sup> Dass sich Nikolaos als »Apostel« bezeichnete bzw. so genannt wurde, sollte man angesichts von Apg 14,4, wo Barnabas und Paulus in der von Lukas aufgenommenen Überlieferung (gegen den lukanischen »Apostelbegriff« gemäß Apg 1,21–26) gemeinsam als »Apostel« bezeichnet werden (für Barnabas vgl. noch 1Kor 9,6), durchaus für wahrscheinlich halten dürfen.

<sup>55</sup> Nach J. A. Fischer (Die Apostolischen Väter [Schriften des Urchristentums I], 4. Aufl. Nachdruck Darmstadt 1964, 151 Anm. 48) denkt Ignatius »vor allem an Paulus ... und wohl auch an Johannes« (wohl wegen der Zeugnisse über den »Presbyter Johannes« in Ephesus); es lässt sich m. E. eher an Petrus denken, den Ignatius in Röm. 4,3 mit Paulus in einem Atemzug als »Apostel« nennt (den Jünger oder Apostel Johannes dagegen nennt Ignatius überhaupt nicht), zumal im Zusammenhang von Ignatius, Eph. 11–12 auch das Martyrium eine Rolle spielt. Zu Ignatius, Röm. 4,3 vermutet Fischer (a. a. O. 187 Anm. 27) einleuchtend, dass Ignatius an das Martyrium beider Apostel in Rom denkt.

wählen: Die vom Seher so nachdrücklich der Ketzerei bezichtigte Gruppe, die in Ephesus von der ihm zugetanen Gemeindegruppe bereits (seit langem?) geschieden ist, noch nicht aber in Pergamon – und mutatis mutandis auch in Thyatira nicht –, geht auf einen Nikolaos zurück.

Kann es »unser« Nikolaos, d. h. der in Apg 6,5 Genannte, sein? Ich sehe eigentlich nichts, was dagegen spräche. Nikolaos hat mit hoher Wahrscheinlichkeit – als einer von den »Sieben«, als gewesener Heide und Proselyt, als in Antiochien Beheimateter und mit großer Wahrscheinlichkeit von Jerusalem aus dorthin Zurückgekehrter – die Anfänge bewusster Heidenmission in Antiochien miterlebt, vermutlich selbst mitgestaltet (s. oben bei Anm. 20). Es ist also durchaus denkbar, dass Nikolaos schon früher als Barnabas und Paulus (sog. »erste Missionsreise«) Heidenmission aktiv betrieben hat – und dass er dabei bis in die Provinz Asia gelangt ist. Denn dass vor Paulus dort schon jemand Christusverkündigung an Heiden – ohne diese Heiden durch Beschneidung und Verpflichtung auf jüdische Lebensweise zu Halb- oder Voll-Juden zu machen – betrieben hat, ist wohl nicht zu leugnen. Solange wir niemanden sonst benennen können, sollten wir doch wohl die gut denkbare Möglichkeit ernst nehmen: es war Nikolaos, der »Proselyt aus Antiochien«. <sup>56</sup> Lukas hat ihn nicht genannt – sei es, dass er darüber nichts wusste, sei es, dass er so sehr auf Paulus als den Wegbereiter der Christusbotschaft von Antiochien über Kleinasien und Griechenland schließlich bis Rom festgelegt war, dass er eben nur den Lauf des Paulus erzählte, mit dem zum »Einstieg« unverzichtbaren Barnabas, aber ohne auf dessen weitere Tätigkeit, abgesehen von seiner Beteiligung am »Apostelkonzil«, dann noch weiter einzugehen oder andere Missionare zu erwähnen. So vermied Lukas, wie wir sahen, in Apg 18,18–21, Paulus ausdrücklich zum Gründer der Gemeinde in Ephesus zu machen, nannte aber auch keinen anderen als den dort wirkenden Erst-Verkündiger. Man könnte sich sogar vorstellen, dass noch eine weitere verborgene Spur des Weges des Nikolaos erkennbar ist: auch die Gründung von Christusgemeinden in Phrygien und Galatien erwähnt Lukas in Apg 16,6 bekanntlich nicht, lässt aber dennoch Paulus bei seiner zweiten Berührung mit Galatien und Phrygien »alle

<sup>56</sup> M. Hengel (in: »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko [éd.], *Le Trône de Dieu* [WUNT 69], Tübingen 1993, 108–194, hier: 150) äußert nebenher, mit einem »vermutlich« versehen, die Meinung, die früheste christliche »Gemeinde« in Rom sei »kaum sehr viel später als die in Antiochien« wie diese antiochenische »durch die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten« gegründet worden (ähnlich auch Räisänen, »Hellenisten« [s. Anm. 13], 1498). Dafür läßt sich als (schwaches) Indiz immerhin der zuerst in Antiochien geprägte Ausdruck »Christianer« (Apg 11,26c) anführen, der schon bei der frühen Verbannung von Anhängern eines »Chrestos« aus Rom (durch Claudius, vor 48 n. Chr.) vorausgesetzt sein könnte. Zwar liegen die Anfänge christlicher Gruppen (?) in Rom im Übrigen sonst völlig im Dunkeln. Aber eine ähnliche Bedeutung Antiochiens darf man wohl auch für die christliche Gemeinde in Ephesus vor Paulus vermuten.

Jünger stärken (ἐπιστηρίζων)« (Apg 18,23) – diese Jünger wurden also nicht erst jetzt für den Glauben gewonnen, sondern es gab sie schon von früherer Zeit her.<sup>57</sup>

Das Verschweigen des Paulus durch den Seher Johannes wäre noch bededter, wenn die Annahme richtig ist, dass der Autor der Offenbarung sich des paulinischen Briefformulars (am Anfang und Ende seines Werkes) bedient hätte. Diese Annahme ist ja durch die Arbeit von M. Karrer<sup>58</sup> ausführlich begründet und von vielen Exegeten akzeptiert worden.<sup>59</sup> Sie bedeutet aber zugleich, dass der Seher paulinische Tradition – und den Namen des Briefautors Paulus – kennt, sie aber verschweigt. Er eignet sich aber dennoch dieses literarische Muster an, doch wohl, weil er sich davon eine bessere Akzeptanz seines Werkes in den Gemeinden der Asia verspricht.

Wie ist dann insgesamt die theologische Position des Autors der Offenbarung zwischen paulinisch-heidenchristlicher und jüdischer bzw. judenchristlicher Tradition zu bestimmen? Dass der Seher den Nikolaos (bzw. die Nikolaiten) und damit faktisch auch Paulus mit deren Konzept einer Aufnahme von getauften Heiden in das Volk Gottes, ohne dass sie (durch Beschneidung) erst zu Juden werden müssten, ablehnt, ist deutlich.<sup>60</sup>

Dass er Heiden grundsätzlich vom Anschluss an die Christus-Gemeinde ausschließen will, wird man angesichts solcher Stellen wie Offb 5,9; 7,9; 13,7;

<sup>57</sup> Dass Lukas zwischen der »Γαλατική χώρα« und den südlicheren Gegenden (Pamphlien, Pisidien, Lykaonien), die von der römischen Verwaltung der Provinz Galatien zugeschlagen worden waren, unterschied, sollte man nicht bezweifeln. Freilich gibt es aus dem 1. Jh. n. Chr. eine Inschrift, in der die Stadt Pednelissos in Pisidien (!) als πόλις τῶν Γαλατῶν bezeichnet wird (D. Comparetti, *Iscrizione di Pednelissos (Pisidia)*, in: *Annuario della Regia Scuola Archeologica di Atene* 3 (1916–20) 143–148; Hinweis von M. Wolter). Aber es ist mir doch – neben vielen weiteren Argumenten – unwahrscheinlich, dass Paulus (privatim) die Bewohner jener südlichen Landschaften emphatisch mit »O ihr ... Galater« hätte anreden können (Gal 3,1), ohne an ihnen vorbei zu reden (so wie man heute Nürnberger oder Erlanger Bürgerinnen und Bürger kaum mit »O ihr Bayern« anreden würde, obwohl doch »amtlich« Franken seit Jahrzehnten zum Freistaat Bayern gehört). – Die Gegenposition hinsichtlich der Gründung der »galatischen« Gemeinden und der Abfassungszeit des Galaterbriefs vertritt gegenwärtig besonders nachdrücklich C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien (AGJU 38)*, Leiden 1996.

<sup>58</sup> M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140)*, Göttingen 1986, bes. 73–83.

<sup>59</sup> Vgl. etwa Taeger, *Schweigen* (s. Anm. 53), 189–195.

<sup>60</sup> In seinem Aufsatz »Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund« von 1987 schreibt M. Hengel (in: ders., *Judaica, Hellenistica et Christiana [WUNT 109]*, Tübingen 1999, 219–292, hier: 254): »wenn Mt das erste (bzw. letzte) Wort in der christlichen Theologie hätte, dann wäre Paulus ein Häretiker«. Das gilt – *mutatis mutandis* – genau so für den Seher Johannes und sein theologisches Verhältnis zur Theologie der Nikolaiten bzw. des Paulus.



14,6; 21,24.26 freilich nicht sagen können. Er denkt aber dabei offensichtlich an eine gleichzeitige Aufnahme in das Judentum; d. h. er müsste an Heiden die Forderung der Beschneidung stellen (ausdrücklich nennt er eine solche Forderung nirgends – aber das gleiche Schweigen betrifft auch die Taufe).<sup>61</sup> Er würde also die eschatologische Erwartung vom »Herzuströmen der Heiden zum Zion« (Jes 2,2–4; 25,6–8; Mi 4,1–3; Sach 8,20–29 u. a.) nur so aufnehmen, dass eben diese Heiden sich in das Volk Israel (durch die Beschneidung) aufnehmen lassen müssen.

Dazu gehört nun auch die Frage: Wie sieht der Seher Johannes die nicht-christusgläubigen Juden? Bekanntlich äußert er sich in Offb 2,9 (Brief nach Smyrna) und 3,9 (Brief nach Philadelphia) eigentlich mit noch größerer Schärfe als gegen die Nikolaiten (in 2,6 und 2,14f) über Leute, »die sagen, sie seien Juden, es aber nicht sind, sondern Synagoge des Satans sind«; gegenwärtig »lästern« sie die Christusgläubigen (2,9)<sup>62</sup>, einige von ihnen (so ist wohl διδῶν ἐκ τῆ συνναγωγῆ τοῦ σατανᾶ zu verstehen) sollen aber von dem Ich der Sendschreiben, also von Christus, dazu gebracht werden, dass sie vor der angedeuteten Gemeinde »zu Fuß fallen« (3,9b) und – das ist doch wohl die Meinung – sich der christusgläubigen Gemeinde anschließen. Hier steht nun die Sicht der Offenbarung auf die nicht-christusgläubigen Juden insgesamt zur Debatte; doch kann das Thema in unserem Zusammenhang nicht ausführlich erörtert werden.<sup>63</sup> Mir scheint, dass sich der Seher von zwei gegensätzlich mit seinen Gemeinden konkurrierenden Gruppen in die Zange ge-

<sup>61</sup> Es würde sich also um eine vergleichbare Position wie bei den Konkurrenten des Paulus in Galatien handeln, die – seien sie nun Juden oder Judenchristen – von den neugewonnenen (Heiden-)Christen die Beschneidung forderten (Gal 5,11; 6,12 usw.). In der exegetischen Tradition wird die »Siegelung« (»Bezeichnung«) der 144000 nach Offb 7,1–8 oftmals als verschlüsselter Hinweis auf die christliche Taufe angesehen. Jedenfalls ist das »Siegel« ein »Eigentums- und Schutzzeichen«; aber die konkrete Deutung auf die Beschneidung oder (!) die Taufe ist schwierig. Oder sollten beide »Siegelungen« in eins gesehen sein? Vgl. zur Sache neuerdings: P. Hirschberg, Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung (WMANT 84), Neukirchen 1999, 134–202.

<sup>62</sup> Inwieweit die »Bedrängnis« und die »Armut« der Gemeinde in Smyrna (2,9a) auch auf Aktivitäten der »sogenannten Juden« zurückgehen, lässt sich nicht sicher sagen; der Zusammenhang des Satzes spricht doch wohl eher dafür. Vgl. noch u. Anm. 67.

<sup>63</sup> Dazu vgl. aus jüngerer Zeit: E. Lohse, Synagoge des Satans und Gemeinde Gottes. Zum Verhältnis von Juden und Christen nach der Offenbarung des Johannes (FDV 1989), Münster 1991. Lohse nimmt aber »die Christen« in den Sendschreiben der Offb nicht speziell als Judenchristen in den Blick, sondern sieht sie als selbständige, »den Juden« gegenüberstehende Größe, zusammengesetzt aus Christen jüdischer und heidnischer Herkunft (7; eben als »die kleinasiatische Christenheit«: 11). Mit Recht setzt er aber voraus, dass mit den Juden der »Synagoge des Satans« nicht etwa eine (gnostische bzw. andere) häretische Sondergruppe innerhalb des Judentums gemeint seien; auch um eine inner-(juden)christliche Kontroverse handelt es sich nach Lohse (6) nicht.

nommen fühlt: von den heidenchristlichen Gemeinden und von der nicht-christusgläubigen Synagoge; nur die letztere dieser beiden Konkurrenten hat einige Machtmittel, mit denen sie der vom Seher angeredeten Gemeinde in gewisser Weise Bedrängnis oder anderen Schaden bewirken kann. Die Charakterisierung dieser Juden als »Synagoge des Satans« ist natürlich außerordentlich scharf; aber m. E. spricht nichts dafür, dass hier nur eine bestimmte Gruppe innerhalb der (nichtchristlichen) Judenschaft in Smyrna oder Philadelphia gemeint wäre; für den Seher ist vielmehr das Bewußtsein, das »eigentliche« Israel sei das an den Messias Jesus glaubende, doch offenbar so selbstverständlich, dass der – sicher überwiegende – Teil der Juden in Smyrna bzw. Philadelphia, der sich nicht der christlichen Gemeinde angeschlossen hat, als der »Hauptfeind« innerhalb des Umfeldes der Gemeinde erscheint.<sup>64</sup> Auf der anderen Seite sind die »Heiden« als solche natürlich da, sie erheben ja aber keinen Anspruch darauf, zu dem Gott Israels irgendwelche Verbindungen zu haben; nur die Heiden-*Christen* sind nach dieser Seite hin wirkliche »Gegner«, gegen die man sich abgrenzen muss.<sup>65</sup> Treffen diese Überlegungen zu, dann wäre die »Ekklesiologie« der Offenbarung<sup>66</sup> allerdings eine extrem judenchristliche, die sich aber auch vom übrigen Judentum bereits in eindeutiger Weise geschieden weiß.<sup>67</sup> Die Mauer der eschatologischen Gottesstadt hat eben zwölf Tore mit den Namen der zwölf Stämme Israels *und* zwölf

<sup>64</sup> Vgl. dazu Hirschberg, Israel (s. Anm. 61), Kap. II: »Die ›Synagoge des Satans‹ – das Urteil des Sehers über die jüdischen Gemeinden in den Sendschreiben an Smyrna und Philadelphia« (31–127). Hirschberg scheint freilich in den Synagogen in den vom Seher direkt angesprochenen Orten Smyrna und Philadelphia eher spezielle Gruppen zu sehen, die vom allgemeinen jüdischen Konsens durch besondere Bereitschaft zur Assimilation an die heidnische Umwelt, durch »Profanisierung« also, abweichen (also insoweit unter das gleiche Verdikt wie die Nikolaiten und Isabel-Anhänger fallen), auch wenn sie sich darüber hinaus (immerhin) durch Christusfeindschaft auszeichnen. Zu einer solchen teilweisen Parallelisierung der »Synagogen des Satans« mit den Nikolaiten (118f.123: der Seher lege »an Christen und Juden dieselbe Meßlatte an«) scheint mir der Text keinen wirklichen Anhalt zu bieten.

<sup>65</sup> Dem Druck, dem sich die Gemeinden von Seiten der römischen Staatsmacht ausgesetzt sehen, ist »ein anderes Kapitel« (im wörtlichen Sinne), auf das hier nicht näher einzugehen ist.

<sup>66</sup> Das Stichwort ἐκκλησία begegnet (20 mal) nur im (brieflichen) Rahmen der Offb (Kap. 1–3 sowie 22,16) und meint konkret die Gruppe von Christen je an einem Ort. Eine »Ekklesiologie« im Sinne einer Lehre von »der« Kirche (vgl. Mt 16,18 oder Eph [passim]) gibt es in der Offb also, wörtlich genommen, nicht.

<sup>67</sup> Ähnlich wie – *mutatis mutandis* – um die gleiche Zeit das Matthäus- und das Johannes-Evangelium. Es könnte also sein, dass auch die christusgläubigen Juden in der Asia schon aus der Synagoge ausgeschlossen wurden, so dass sie – nicht Heiden und nicht mehr als Juden anerkannt – plötzlich in einer gesellschaftlich unsicheren Position dastanden. Vgl. Hirschberg (s. o. Anm. 61), 112–117: »Synagogenausschluß als mögliche Konfliktursache in Offb 2,9; 3,9«.

Grundsteine mit den »zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes« (Offb 21,12–14); auch an denen kommt niemand bei dem Eintritt in die Gottesstadt vorbei.

### *Schluss*

Insgesamt denke ich, gezeigt zu haben, dass es sich um eine plausible Möglichkeit handelt, wenn man (1) doch wieder (wie einst die Kirchenväter) von der Annahme ausgeht, dass Nikolaos, der Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten, die der Seher der Offenbarung als Ketzer ansieht, miteinander zu tun haben, (2) dass man Nikolaos – mit dem nötigen Vorbehalt – als den »Apostel« oder Erstmissionar und Begründer einer Christusgemeinde in Ephesus (und eventuell weiteren Orten in der Asia) ansehen kann, deren Ziel (im Sinne der in Apg 11,19f genannten hellenistisch geprägten Gruppe, die von Antiochien aus wirkte) dahin ging, auch Nichtjuden das Christus-Evangelium zu predigen und sie in mit Juden gleichberechtigtem Sinne in die Christusgemeinde aufzunehmen, ohne sie auf spezielle jüdische Bräuche zu verpflichten (was früher oder später zur Trennung von der Synagogengemeinde führte, aber auch keine geschwisterliche Gemeinschaft mit einer stärker judenchristlich orientierten Gruppe zuließ), (3) dass Paulus, als er nach Ephesus kam, sich dieser christlichen Gruppe, in der inzwischen auch Priszilla und Aquila tätig waren, anschloss und dass er sie auch während seiner ephesinischen Gefangenschaft an seiner Seite wusste, während zur gleichen Zeit bereits jene judenchristliche Gruppe gegen ihn agierte. Es ergibt sich (4), dass jede Rede von »der kleinasiatischen Christenheit in der zweiten Hälfte des 1. Jh.« im Sinne einer geistlichen und organisatorischen Einheit – wie sie in vielen Untersuchungen ganz selbstverständlich gebraucht wird – mit größter Vorsicht gehandhabt werden muss; denn (auch!) jetzt leben zumindest in Ephesus zwei christliche Gruppierungen verschiedener Prägung nicht nur neben-, sondern gegeneinander.

Dass man um die Zeit der Entstehung der Johannesoffenbarung in der Asia nichts mehr von Paulus gewusst haben sollte, ist durchaus unwahrscheinlich; wenn der Seher der Offenbarung Paulus nicht nennt, so liegt darin gewiss ein absichtliches Verschweigen. Aber er konnte die Gruppe, die er in Offb 2,6 und 2,13–15 als »Ketzer« an den Pranger stellte, auch mit dem Namen »Nikolaiten« für alle Beteiligten eindeutig bezeichnen: eben weil sie tatsächlich Nikolaiten waren.