

Aposteldekret und antikes Vereinswesen

Herausgegeben von
MARKUS ÖHLER

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
280*

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

280



Aposteldekret und antikes Vereinswesen

Gemeinschaft und ihre Ordnung

Herausgegeben von
Markus Öhler

Mohr Siebeck

MARKUS ÖHLER ist Univ. Professor an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

e-ISBN PDF 978-3-16-151779-2

ISBN 978-3-16-150363-4

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf eine Tagung zurück, die von 13.–15. Februar 2009 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien stattfand. Die Planung und Durchführung des Symposiums erfolgte durch Prof. Hermut Löhr und meine Wenigkeit. Es wurde finanziell unterstützt durch das Österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung.

In den folgenden Beiträgen über das Aposteldekret und Satzungen antiker Vereinigungen sind die Diskussionen während der Tagung eingeflossen, sodass ausdrücklich nicht nur den Autoren und Autorinnen gedankt sei, sondern allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen. Vor allem zu danken ist Hermut Löhr, der eine Reihe der namhaften Referenten und Referentinnen gewann, und mit dem die Zusammenarbeit trotz der großen Distanz zwischen Münster und Wien ganz hervorragend geklappt hat.

Zahlreiche Kräfte haben dankenswerterweise bei der Gestaltung des Sammelbandes, bei Formatierung, Registererstellung und Korrekturen, mitgeholfen: Mag. Thomas Feldkirchner, Kerstin Böhm, Wolfgang Ernst, Adalbert Raab und Hildegard Busch.

Dankbar bin ich schließlich dem Verlag Mohr Siebeck, in Sonderheit Dr. Henning Ziebritzki und Fr. Bettina Gade, die die Geduld mit dem Band und seinem Herausgeber nicht verloren.

Wien, am 19. September 2011

Markus Öhler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
MARKUS ÖHLER Aposteldekret und Vereinswesen: Zur Einleitung.....	1
FRIEDRICH AVEMARIE Die jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets: Lösbare und ungelöste Probleme	5
WILHELM PRATSCHER Der Beitrag des Herrenbruders Jakobus zur Entstehung des Aposteldekrets	33
HERMUT LÖHR „Unzucht“: Überlegungen zu einer Bestimmung der Jakobus- Klauseln im Aposteldekret sowie zu den Geltungsgründen von Normen frühchristlicher Ethik	49
LOREN T. STUCKENBRUCK The “Cleansing” of the Gentiles: Background for the Rationale Behind the Apostles’ Decree in Acts 15	65
MATTHIAS KLINGHARDT Das Aposteldekret als kanonischer Integrationstext: Konstruktion und Begründung von Gemeinsinn	91
MATTI MYLLYKOSKI Ohne Dekret: Das Götzenopferfleisch und die Frühgeschichte der Didache	113
MARKUS LANG Die Bestimmungen des Aposteldekretes im zweiten und frühen dritten Jahrhundert	139

ANDREAS GUTSFELD Das Kollegium bei Tisch: Überlegungen zum Beitrag der Bankette zur sozialen Kohäsion in paganen Vereinen der frühen Kaiserzeit.....	161
JULIETTA STEINHAEUER Die Kultgemeinschaften der ägyptischen Gottheiten in Griechenland.....	185
ANDREAS BENDLIN Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The Collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered.....	207
RICHARD S. ASCOUGH The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations: Eating in the Shadow of the Roman Empire	297
EVA EBEL Regeln von der Gemeinschaft für die Gemeinschaft? Das Aposteldekret und antike Vereinssatzungen im Vergleich.....	317
MARKUS ÖHLER Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen.....	341
Register	
Stellen.....	383
Autoren	402
Personen, Orte, Sachen	408

Aposteldekret und Vereinswesen

Zur Einleitung

Markus Öhler

Die Apostelgeschichte, so formulierte es Ferdinand Christian Baur im Jahr 1853,

„macht ... die Bedingungen geltend, ohne deren Anerkennung das Christenthum seine universelle Bestimmung nicht erfüllen konnte, indem sie es zwar den Judenchristen überlässt, nach wie vor dem Gesetze unterworfen zu bleiben, die Heidenchristen dagegen davon freispricht, und ihnen nur die Verpflichtung auferlegt, sich der für die Judenchristen anstößigsten, einer gegenseitigen Vereinigung am meisten im Wege stehenden Gewohnheiten zu enthalten“ (Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 112).

Seit dieser Zeit hat die intensive Beschäftigung mit dem Aposteldekret nicht ausgesetzt und zuletzt hat die verstärkte Diskussion über die theologiegeschichtliche Verortung der Apostelgeschichte und ihre Einordnung in die Umwelt diese Diskussion weiter angetrieben.

Der vorliegende Band nimmt eine Reihe von Fäden aus diesen Debatten auf und fügt zugleich einen neuen hinzu. Zum einen finden sich Beiträge, die sich mit dem Kontext des Dekrets und dessen narrativer Verarbeitung bzw. Gestaltung durch Lukas beschäftigen, sowie rezeptionsorientierte Untersuchungen. Die unterschiedlichen Standpunkte dokumentieren die breite Forschungslage zu diesem Zeugnis christlicher Gemeindeordnung.

Neu ist die Frage nach dem Zusammenhang des Dekrets mit antiken Vereinsordnungen bzw. allgemeiner nach der Bedeutung ebendieser im Kontext griechisch-römischen Gemeinschaftslebens. Die intensive Erforschung der antiken Sozialgeschichte hat in den letzten Jahrzehnten die Vielfalt antiker Vereinigungen vor Augen geführt, sodass deutlich geworden ist, in welchem buntem Umfeld sich die christlichen Gemeinden konstituierten und ihr Ethos entwickelten. Die Fragen nach Konvergenzen und Divergenzen zwischen den im Aposteldekret enthaltenen Bestimmungen und den Satzungen antiker Vereinigungen, ihrer Zusammensetzung und der Entfaltung des Gemeinschaftslebens ergeben für das Verständnis von Apg 15, das zeigen die entsprechenden Beiträge, wesentliche Anstöße.

Dem interdisziplinären Forschungsansatz entsprechend erörtern im Folgenden zunächst einige Beiträge den historischen und motivgeschichtlichen Hintergrund des Aposteldekrets, seine Bedeutung im kanonischen Aufbau des Neuen Testaments und die Rezeption der Bestimmungen in der frühchristlichen Literatur. Sodann wird die Perspektive antiker Vereini-

gungen in die Diskussion eingebracht, wobei grundsätzliche Eigenheiten des Vereinslebens ebenso erörtert werden wie einzelne Phänomene. Schließlich werden diese Gesichtspunkte zusammengenommen und das Aposteldekret in den Horizont von Vereinsregeln und antikem Gemeinschaftsleben gestellt.

Die Suche nach den jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets führt *Friedrich Avemarie* nicht nur zu rabbinischen Texten, deren Diskussion über Elemente der Enthaltungsbestimmungen aus Apg 15 überraschend anders verläuft als im frühen Christentum, sondern erhellt auch die historischen Wurzeln des Dekrets. Diese sind in der Diaspora zu suchen und entwickeln einzelne Bestimmungen aus Lev 17f. hin zu einem christlichen Verständnis des Proselytentums, wobei einzelne Inhalte auch im paulinischen Schrifttum ähnlich aufgearbeitet werden.

Wilhelm Pratscher erörtert die historischen Umstände der Entstehung des Dekrets. Ein Beschluss der Bestimmungen auf dem Konvent scheint wenig wahrscheinlich, vielmehr gehört das Dekret in den Zusammenhang des antiochenischen Zwischenfalls. Die Mitwirkung des Herrenbruders Jakobus bei der Entstehung und Durchsetzung des Aposteldekrets ist plausibel, weil offene Fragen des Konvents durch einen Kompromiss geklärt wurden. Das Dekret hatte keine polemische Stoßrichtung, sondern sollte die gefährdete Tischgemeinschaft sichern bzw. wiederherstellen.

Am Beispiel des Unzuchtverbotes zeigt *Hermut Löhr*, wie sehr das Dekret an innerjüdischen Diskussionen über die Tora und deren Neuformulierung als Prinzipienethik partizipiert. Die Aufarbeitung möglicher Bezugstexte der Bestimmungen, v.a. von Lev 17f. und den sog. Noachidischen Geboten, lässt die Vielfalt der Positionen erkennen. In Apg 15 werden freilich nicht nur Regeln vorgegeben, sondern durch die Bestimmungen und ihre narrative Einbettung wird christliche ethische Identität begründet.

Loren T. Stuckenbruck setzt bei der Frage ein, warum der lukanische Petrus in Apg 15,8f. von einer Reinigung der Herzen der Völker spricht. In äthHen 10,20–22 und der Zwei-Geister-Lehre (1QS 3,13–4,26) lassen sich ähnliche Motivzusammenstellungen finden, aus denen die Erwartung einer eschatologischen Reinigung *aller* Menschen von ihren bösen Taten erkennbar wird. Diese zeigt sich an entsprechenden Handlungen, die Treue zu oder Abfall von Gott sichtbar machen. Die Aussagen in Apg 10f. und 15 über die Reinigung der Völker greifen diese Erwartung auf, freilich unter dem Eindruck des bereits eingetretenen Eschatons. Die Dekretsbestimmungen sind dementsprechend auf die notwendigen Handlungen ausgerichtet, die dem Status der von Gott begründeten Reinheit entsprechen.

Matthias Klinghardt rückt die Integrationsfunktion des Aposteldekrets im Kontext der kanonischen Stellung der Apostelgeschichte in den Vor-

dergrund. Ausgehend von den Thesen, dass zum einen Lukas die Paulusbrieve rezipiert habe und zum anderen die Apostelgeschichte in der vorliegenden Fassung als Abschlusstext des ntl. Kanons zu verstehen sei, interpretiert Klinghardt das Dekret als einen Text, der einerseits Standpunkte petrinischer und paulinischer Provenienz vereint und andererseits im narrativen Kontext einen gemeinchristlichen Geltungsanspruch formuliert.

Die vorlukianische Entstehung des Aposteldekrets hinterfragt der Beitrag von *Matti Myllykoski*. Er verweist auf die enge kontextuelle und sprachliche Einbindung des Dekrets, das den Erzählinteressen des Lukas sehr gut entspricht. Als Paralleltext zu Apg 15 sei dazu die Didache in den Blick zu nehmen: Die verwickelte Entstehungsgeschichte des 2-Wege-Traktats und dessen Anhang in Did 6 zeige, dass die sukzessive Hineinnahme von Nicht-Juden in die christlichen Gemeinden besondere Regelungen verlangte.

Trotz des verbindlichen Charakters der Bestimmungen des Aposteldekrets und der Einschärfung, dass es für alle „Gläubig gewordenen aus den Völkern“ gelte (Apg 21,25), ist auffällig, dass die Regeln nur teilweise in späteren Ordnungen christlicher Gemeinschaft auftauchen. *Markus Lang* zeigt dies in seinem Beitrag auf, und erläutert, dass es v.a. die Gemeindepraxis ist, aus der frühchristliche Regelungen entstehen. Insgesamt zeigt sich dabei eine inner- und außerchristliche Differenzbestimmung, die gegebenenfalls – wie auch in Apg 15 – durch Autoritäten abgesichert wird.

Aus der Perspektive der antiken Sozialgeschichte widmen sich drei Aufsätze einschlägigen Fragen des antiken Vereinslebens:

Am Beispiel paganer Vereine aus Italien und dem Westen des römischen Reiches vom 1.–3. Jhd. zeigt *Andreas Gutsfeld* die besondere Bedeutung von Festbanketten in Vereinigungen für die Integration der Mitglieder und die Bildung einer Gemeinschaft. Dabei werden Motive für die Mitgliedschaft in Vereinigungen ebenso erläutert wie Vereinsordnungen und das Verhältnis zur urbanen Gesellschaft. Als ein Ausdruck der kollektiven Identität der Vereinigung hatten gerade Bankette eine integrative Funktion, bei der gemeinsame Werte neben gesellschaftlichen Verpflichtungen und Nützlichkeitsabwägungen zum Tragen kamen.

Mit einem besonderen Fall von Vereinigungen beschäftigt sich *Julieta Steinhauer* in ihrem Beitrag zu ägyptischen Kulte in Griechenland. Anhand von Kultgemeinschaften in Eretria, Delos, Rhodos und Thessalonich zeigt sie, wie unterschiedlich diese Gruppen ihr Gemeinschaftsleben im Kontext des jeweiligen Umfeldes gestalteten, sodass für die ägyptischen Kulte von einem „übergreifenden Vereinswesen“, wie wir es modifiziert für Judentum und Christentum annehmen können, keine Rede sein kann.

Andreas Bendlin widmet sich in seinem Beitrag einer der bekanntesten Vereinsregeln, der Inschrift von Lanuvium (CIL 14,2112), und stellt dabei eine Reihe von gängigen Forschungsthese in Frage. Die Neu-Rekonstruktion und Interpretation der Inschrift lassen erkennen, dass Rückschlüsse auf das Gemeinschaftsleben und die Ziele der Vereinigung, die gerne verallgemeinert wurden, so nicht zulässig sind. Die erhaltenen Vereinsregeln mit der Anerkennung durch den römischen Senat, die Zusammensetzung der Mitglieder und die Motive für die Vereinsgründung waren im Gegenteil in der städtischen Politik Lanuviums zur Zeit Hadrians begründet.

Die Reihe der Beiträge, in denen die Themen „Aposteldekret“ und „Vereinswesen“ verknüpft werden, eröffnet *Richard S. Ascough*, der die einzelnen Bestimmungen im Licht römischer Mahlpraxis betrachtet. Dabei zeigt sich die Nähe der Dekretsbestimmungen zu allgemeinen Mahlregeln, die weder moralische Reinheit noch Toraobservanz, sondern ordentliches Verhalten vorgeben. Die Gemeinschaft der Χριστιανοί unterscheidet sich in ihrem Verhalten beim Mahl, so Lukas, nicht von einer gesitteten paganen Vereinigung.

Die Perspektive der Rezeption des Aposteldekrets durch ein Vereinsmitglied verfolgt *Eva Ebel* in ihrem Beitrag. Sie untersucht u.a. das Verhältnis von Apg 15 zu Beschlüssen von Vereinigungen und deren Publikationsformen und widmet sich den am Apostelkonvent beteiligten Personen im Vergleich zu Gremien und Autoritäten in *collegia* und *θλασσοί*. Dabei wird u.a. der lückenhafte Charakter der Vorschriften im Dekret verständlich, die aus der Situation heraus formuliert wurden. So zeigt der Beitrag auch, dass das Aposteldekret lediglich in einem sehr weiten Sinn als Satzung einer Vereinigung verstanden werden kann.

Markus Öhler schließlich ordnet das Aposteldekret in den Bereich ethnisch bzw. landsmannschaftlich orientierter Gemeinschaften ein. Im Spiegel entsprechender Vereinigungen paganer und jüdischer Provenienz wird erkennbar, dass die Beschlüsse des Apostelkonvents in spezifisch christlicher Weise ethnisch definierte Kriterien anwenden, um die Gemeinschaft nach innen zu stabilisieren und nach außen in ihrem Profil zu bewahren.

Abgesehen von den jeweiligen Einzelergebnissen zeigte die Beschäftigung mit dem Aposteldekret unter Berücksichtigung antiker Vereinssatzungen und dem Vollzug von Gemeinschaft, dass das Dekret zwar nicht als Vereinsnomos verstanden werden kann, dass es aber in seiner Funktion als identitäts- und gemeinschaftsbestimmendes Dokument ähnlich ausgerichtet ist. Analogien und Differenzen machen die spezifische Qualität dieses Zeugnisses frühchristlicher Gemeindeordnung sichtbar.

Die jüdischen Wurzeln des Aposteldekrets

Lösbare und ungelöste Probleme

Friedrich Avemarie

1. Das Problem der Zusammenstellung der vier Jakobusklauseln

Die Monographie von Jürgen Wehnert und der monographische Aufsatz von Roland Deines sind an Gründlichkeit und theologischer Tiefenschärfe nicht zu überbieten.¹ Dennoch hat, wie mir scheint, die im Kern der Sache liegende Frage noch immer keine befriedigende Antwort gefunden: Wie kommt ein gesetzestreues Judenchristentum, das seinen Glaubensgeschwistern aus den Völkern den vollen Übertritt zum Leben nach der Tora nicht zumuten will, stattdessen auf jenen eigenartigen Katalog von vier Verzichtsforderungen, der so Grundlegendes wie die Enthaltung von Götzopfern und Unzucht mit so Speziellem wie der Meidung des Verzehrs von Blut und Ersticktem verbindet?

Das Verbot der *εἰδωλόθυστα* lässt sich im neutestamentlichen Rahmen nur aus dem jüdischen Erbe des frühen Christentums herleiten, ebenso anscheinend das Verbot des Erstickten. Doch die *Zusammenstellung* der vier Enthaltungsvorschriften deckt sich mit keiner der sonst bekannten Gebotsreihen des antiken Judentums: Im Dekalog – der als Verhaltenskanon im urchristlichen Bewusstsein fraglos präsent war² – fehlen Speisetabus. Ebenso fehlen sie in der rabbinischen Trias von Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen;³ das Aposteldekret entspreche ihr nur dann, wenn man

¹ Jürgen WEHNERT, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets, FRLANT 173, Göttingen 1997; Roland DEINES, Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?, in: J. Frey u.a., edd., *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, AJEC 71, Leiden 2007, 323–395. Für zuverlässige Hilfe bei Manuskript und Korrekturen danke ich Dorit Felsch und Annika Fröhlich.

² Vgl. Mk 10,19 par.; Röm 13,9; Jak 2,11; auch Did 2,2–3.

³ Götzendienst (עֲבוּדָה זָרָה), Unzucht (גְּלוּי עֲרִיזוֹת) und Blutvergießen (שְׂפִיכוֹת דָּמִים, שְׂפִיכוֹת דָּמִים) bilden die vielzitierte Ausnahme von dem Grundsatz, dass zum Zweck der Lebensrettung jedes Gebot gebrochen werden dürfe; vgl. tShab 15(16),17 (II 74–75 Lieberman); yShevi 4,2/5; ySan 3,6/10; bSan 74a. In tPea 1,2 (I 41 Lieberman) erscheinen sie im Verein mit der Verleumdung als Vergehen, für die ein Mensch sowohl in dieser als auch in der kommenden Welt gestraft wird. In mAv 5,9 werden sie zusammen mit der Vernachlässigung der Siebentjahr-Brache als Grund für die Strafe der Verbannung genannt. Im Neuen Testament begegnet die Trias, erweitert um Giftmischerei, in Apk 21,8; 22,15. Vgl. WEHNERT, Reinheit 237–238 (Literatur).

nicht nur αἷμα im Sinne von Blutvergießen verstehen, sondern auch πικτόν mit Codex Bezae und anderen weglassen dürfte, was aber wegen der schwachen Bezeugung der Lesart schwerlich in Frage kommt.⁴

Zu den Geboten, die rabbinischer Überlieferung zufolge nicht nur dem Volk Israel, sondern allen Nachkommen Noahs gelten, gehört nach dem frühesten Beleg, tAZ 8,4,⁵ neben Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen und anderem auch ein Speisetabu, das Verbot des „Gliedes vom lebenden Tier“ (אבר מן החי), das in der Sache allerdings nicht dasselbe meint wie die Verbote von Blut und Ersticktem.⁶ Man kann zwar nicht ausschließen, dass es in älterer Zeit andere Zusammenstellungen noachidischer Gebote gegeben haben könnte.⁷ Man sollte aber auch nicht überbetonen, dass diese Gebote nicht als konkrete Verhaltensnormen für Nichtjuden, sondern nur als „point of reference“ eines interkulturellen Moraldiskurses betrachtet wurden;⁸ denn für die *praktische* Normierung nichtjüdischer Lebensführung durch jüdische Autoritäten hätte das älteste Christentum in seiner Umwelt auch keine anderen Vorbilder gefunden. Sollte dem Aposteldekret allerdings tatsächlich ein früher Katalog von Noachidengeboten zugrunde liegen, so hätte sich auf diesen nirgends sonst in der jüdischen Literatur ein Hinweis erhalten.

Was schließlich die von Deines betonte Ausrichtung des Dekrets auf das Diasporajudentum angeht, bei dem die identitätsstiftend-abgrenzende Funktion⁹ des eigenen Ethos womöglich noch stärker ausgeprägt war als bei den verschiedenen Religionsparteien der judäischen Heimat, so sollte eigentlich gerade dieser Identitätsbezug für das Aposteldekret ein inhaltliches Profil erwarten lassen, das der Fremdwahrnehmung des Diasporaju-

⁴ Vgl. WEHNERT, Reinheit 26–29 und unten Anm. 65.

⁵ Nach Hs. Wien und Erstdruck (473 Zuckerman, App. z.St.); vgl. BerR 34,8 (316–317 Theodor/Albeck); bSan 56a. Eine Liste von auch bei den Weltvölkern anerkannten Verboten in Sifra Ahare-mot, Pereq 13,10, zu Lev 18,4 (86a Weiss) umfasst Raub, Unzucht, Götzendienst, Blasphemie und Blutvergießen, allerdings nicht das „Glied vom lebendigen Tier“.

⁶ Einen möglichen Zusammenhang sieht jedoch Matthias KLINGHARDT, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums, WUNT II 32, Tübingen 1988, 178–179.

⁷ Zu Jub 7 und verschiedenen Passagen bei Ps-Phok vgl. Marcus BOCKMUEHL, Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics, Edinburgh 2000, 155–157.

⁸ BOCKMUEHL, Jewish Law 162. Als Argument gegen eine Vergleichbarkeit mit dem Aposteldekret betont den rein theoretischen Charakter der Noachidengebote v.a. WEHNERT, Reinheit 237, vgl. auch KLINGHARDT, Gesetz 179. Funktionale Analogie zwischen den Noachidengeboten und dem Aposteldekret sieht allerdings Alan F. SEGAL, Acts 15 as Jewish and Christian History, Forum NS 4, 2001, 63–87: 76–81.

⁹ Vgl. DEINES, Aposteldekret 365–366.375–376.

dentums in seiner nichtjüdischen Umwelt in etwa entspricht. Aber auch hier gibt es nur punktuelle Berührungen. Zum Verbot der πορνεία mag man die Perhorreszierung jüdischer Endogamie bei Tacitus anführen,¹⁰ zum Blut und Ersticken einen späten Hinweis bei Julian Apostata auf die Enthaltung von Fleisch, das nicht „sofort ausgedrückt“ wurde,¹¹ und zum Götzenopferfleisch den Vorwurf der ἀθεότης, den bereits in vorchristlicher Zeit der Rhetoriker Apollonius Molon erhob¹² und der unter Domitian gar als Vorwand für strafrechtliche Verfolgung erhalten musste,¹³ ein Vorwurf allerdings, der nicht auf die Meidung von ἐίδωλόθυτα zielte, sondern auf das, was dieses Tabu motivierte, die Ablehnung fremder Kulte insgesamt.¹⁴ Die Schwerpunkte der paganen Wahrnehmung des Judentums lagen freilich nicht hier. Sie lagen bei einigen anderen Bräuchen, deren vielfältige Widerspiegelungen in der griechisch-römischen Literatur ebenso deutlich das Klischee wie auch ihre faktische Bedeutung für die diasporajüdische Identität erkennen lassen: neben der Beschneidung vor allem der Sabbat und das Schweinefleischverbot.¹⁵ Gerade sie aber übergeht das Aposteldekret mit Schweigen.

¹⁰ Hist. 5,5,2 (*alienarum concubitu abstinent; inter se nihil illicitum*); vgl. dazu auch die Hinweise bei Menahem STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Bd. II, Jerusalem 1980, 40.

¹¹ Ad Theodorem 453C–454B (κρέως τοῦ μὴ παραχρῆμα ἀποθλιβέντος, nach STERN, *Authors II* 551).

¹² Bei Flav.Jos.Apion. 2,148; vgl. auch Iul.Gal. 43B (bei STERN, *Authors II* 513); STERN, *Authors II* 545; Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Mass.), London 1997, 36.41.47; ferner Erich FASCHER, *Der Vorwurf der Gottlosigkeit bei Juden, Griechen und Christen*, in: O. Betz u.a., edd., *Abraham unser Vater*, FS O. Michel, AGSU 5, Leiden 1963, 78–105: 101–102; Yehoshua AMIR, *Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt*, in: I. Baldermann u.a., edd., *Der eine Gott der beiden Testamente*, JBTh 2, Neukirchen-Vluyn 1987, 58–75: 65–66.

¹³ So jedenfalls Cassius Dio, *Historia Romana* 57,14,2 (bei STERN, *Authors II* 380).

¹⁴ Nach Tac.hist. 5,5,2 lernen Proselyten als erstes, die Götter zu verachten (*contemnere deos*). Von Schändungen nichtjüdischer Tempel bei der israelitischen Landnahme weiß Lysimachus, bei Flav.Jos.Apion. 1,309.

¹⁵ Zum Sabbat s. SCHÄFER, *Judeophobia* 82–89; weitere Hinweise bei Menahem STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Bd. III, Jerusalem 1984, 146. Zum Schweinefleischverbot s. SCHÄFER, *Judeophobia* 69–81; Hermut LÖHR, *Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum*, ZNW 94, 2003, 17–37: 19–20; DEINES, *Aposteldekret* 360, Anm. 121 (mit Literatur); Belege bei STERN, *Authors III* 142. Die Prominenz von Sabbatruhe und Schweinefleischtabu in der Fremdwahrnehmung war auch den Rabbinen bewusst; vgl. Mekhilta Shabbeta 1, zu Ex 31,14 (341 Horovitz/Rabin) bzw. Sifra Ahare-mot, Perek 13,10, zu Lev 18,4 (86a Weiss); zu diesen Texten Friedrich AVEMARIE, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, TSAJ 55, Tübingen 1996, 522–523 bzw. 190–193.

Am meisten hat sicherlich die Herleitung der Jakobusklauseln aus Lev 17–18 für sich, wie sie klassisch von Hans Waitz vertreten wurde und seit dem Kommentar von Ernst Haenchen in der deutschsprachigen Forschung mehrheitlich befürwortet wird:¹⁶ Lev 17,5–9 bindet die Darbringung von Schlachtopfern an das Heiligtum und untersagt in V. 7 Opfergaben an Naturgeister (שְׂעִירִים, LXX: μάταιοι, Vulgata: *daemones*),¹⁷ 17,10–14 verbietet den Genuss von tierischem Blut, 17,15–16 den Verzehr von „Aas“ (נבלה) und „Zerrissenem“ (טֶרֶף), und in 18,5–23 werden verschiedene Arten sexuellen Verkehrs (inestuös, gleichgeschlechtlich u.a.) unter Verbot gestellt. Die Termini εἰδωλόθυστα, πνικτόν und πορνεία klingen zwar weder im hebräischen noch im griechischen Text der beiden Kapitel an; wenn aber in der Sache jeweils Entsprechung angenommen werden kann – wie im Folgenden noch zu erörtern ist –, so ist die Reihenfolge der genannten vier Abschnitte die gleiche wie die der vier Einzelbestimmungen des Dekrets in ApG 15,29 und 21,25. Vor allem aber zeichnen sich diese vier mosaischen Verbotskomplexe dadurch aus, dass sie Geltung nicht nur für Israeliten beanspruchen, sondern ausdrücklich auch den גֵּר, den fremden Beisassen,¹⁸ einbeziehen (17,8.10.12.13.15; 18,26). Der Schluss von den im Lande lebenden Beisassen auf die Heidenchristen der Diaspora ist zwar

¹⁶ Vgl. Hans WAITZ, Das Problem des sog. Aposteldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters, ZKG 55, 1936, 227–263: 228–231; Ernst HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, neu übers. u. erkl., KEK 3, 10. [= 1.] Aufl., Göttingen 1956, 416; in der neueren Forschung neben Terrence CALLAN, The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25), CBQ 55, 1993, 284–297, und WEHNERT, Reinheit 214 (Literatur), bspw. auch Jacob JERVELL, Die Apostelgeschichte, übers. u. erkl., KEK 3, 17. [= 1.] Aufl., Göttingen 1998, 397; etwas zurückhaltender Charles Kingsley BARRETT, The Acts of the Apostles, ICC, Bd. II, Edinburgh 1998, 734. Kritisch im Blick auf theologische Korollarien, zustimmend aber hinsichtlich der präskriptiven Details auch DEINES, Aposteldekret, 352–364 vs. 383–393 u. 384, Anm. 192. Vorläufer von WAITZ nennt KLINGHARDT, Gesetz 181, Anm. 1.

¹⁷ Man kann zu diesem Abschnitt auch 17,3–4 hinzurechnen, wenn man mit der rabbinischen Tradition aus dem Stichwort תֶּרֶף in V. 4 folgert, dass nicht nur die Negativaussage von V. 4 selbst, sondern auch die positive Beschreibung des Tatbestands in V. 3 bereits vom Opfer und nicht etwa von einer Profanschächtung handelt; s. Sifra Aharemot, Parasha 6,5 (83d Weiß). Vgl. WEHNERT, Reinheit 220–221, der diese Deutung mit Recht auch in TPJon Lev 17,3 vorausgesetzt sieht; seine Vermutung eines „hohen Alters“ dieser Auslegungstradition (und nicht nur der Profanschächtung selbst) ist allerdings unsicher.

¹⁸ Nach Christoph BULTMANN, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992, 17–22, besteht die Fremdheit des גֵּר in erster Linie darin, dass er *ortsfremd* ist, nicht notwendig in einer ethnischen Nichtzugehörigkeit.

nicht eben naheliegend,¹⁹ und er ist es erst recht nicht in Anbetracht des rabbinischen Sprachgebrauchs, der unter dem גַּי den Konvertiten versteht, eine Deutung, die sich mit der Wiedergabe von גַּי durch προσήλυτος, d.h. ‚Hinzugetretener‘, schon in der Septuaginta anbahnt und die ein Name wie Simon bar Giora²⁰ für die neutestamentliche Zeit offenbar als geläufig voraussetzt. Will man an einer Herleitung von Lev 17–18 also festhalten, muss man den Autoren des Aposteldekrets eine gewisse hermeneutische Kühnheit zutrauen. Aber warum sollte eine Problemlage, die dem Judentum bis dahin gänzlich unbekannt war, nicht eine entsprechende Kreativität freigesetzt haben?

Schwerer wiegt, dass die Gebote von Lev 17–18 nicht die einzigen sind, die das mosaische Gesetz zusammen mit den Israeliten auch den גַּי auflegt.²¹ Manche von ihnen, wie das Verbot des Molochkultes in Lev 20,2–5 und die Vorschrift über die Makellosigkeit von Opfertieren in Lev 22,18–20, würde man im Rahmen des Aposteldekrets zwar nicht erwarten. Andere würden sich aber problemlos einfügen, besonders das Sabbatgebot der Dekaloge (גַּי in Ex 20,10 und Dtn 5,14) und das Verbot der Lästerung des Gottesnamens in Lev 24,10–16. Warum fehlen sie im Dekret? M. Klinghardt hat die Beschränkung auf Lev 17–18 damit erklärt, dass hier und nur hier die Übertretung der betreffenden Gebote unter die Strafe der „Ausrottung“ (כְּרִית) gestellt sei, T. Callan hat als zusätzliches Kriterium das Vorkommen der Wendung אִשׁ אִשׁ an den betreffenden Stellen vermutet, und J. Wehnert hat geltend gemacht, dass nur in diesen beiden Kapiteln der Übertretung eine Verunreinigungswirkung zugeschrieben werde.²² Aber alle diese Überlegungen haben Schwachstellen: Beim Verbot von Aas und Zerrissenem fehlt die Ausrottungsdrohung,²³ die indessen in

¹⁹ CALLAN, Background 293, macht es sich hier mit der Gleichsetzung der „resident aliens“ und der „God-fearers“ in der Diaspora zu einfach. Vgl. DEINES, Aposteldekret 356–358; ROST, Aposteldekret 570–572.

²⁰ Flav.Jos.Bell. 2,521 u. öfter. „Sohn des *Beisassen*“ hätte als Patronym schwerlich Gewicht gehabt, schon gar nicht bei einem jüdischen Freiheitskämpfer.

²¹ Vgl. KLINGHARDT, Gesetz 185; WEHNERT, Reinheit 239–240.

²² Vgl. KLINGHARDT, Gesetz 186; CALLAN, Background 287–288; WEHNERT, Reinheit 239–245. CALLAN, Background 292, weist auf einige tannaitische Auslegungen hin, die der Wendung אִשׁ אִשׁ den Einschluss von Nichtjuden entnehmen; sie beziehen sich aber alle (soweit explizit) nur auf verbotene Sexualbeziehungen: Sifra Ahare mot, Pereq 13,1, zu Lev 18,6 (85d Weiss), Sifra Qedoshim, Parasha 10,2 (= 4,2), zu Lev 20,2 (91d Weiss); bSan 57b (zu Lev 18,6). Die amoräische Diskussion über אִשׁ אִשׁ in bSan 57a scheint sich implizit auf Sexualvergehen und Götzendienst zu beziehen. In Sifra Ahare mot, Parasha 8,2 (= 7,2), zu Lev 17,10 (84c Weiss) liegt keine Einschließung von Nichtjuden vor.

²³ Vielmehr heißt es in 17,16, dass der Übertreter „seine Sünde trage“ – dies aber als Straffolge nicht für den *Verzehr* von Aas oder Zerrissenem, sondern für die *Unterlassung*

Aus Apg 15,21, wo Jakobus seinen Vorschlag mit der weltweiten Verkündigung des Mose in den Synagogen begründet, folgerte J. Wehnert, dass Lukas das Dekret in der Tora verankert sehe, und aus der dreimaligen Anführung des Dekrets schloss er auf ein hohes Interesse des Lukas an seiner praktischen Einhaltung.²⁸ Gegen beides gibt es Einwände. Wie der Kontext von 21,25 zeigt, ist das Dekret für Lukas nicht als Norm für die Praxis, sondern nur als Grundlage der wechselseitigen Anerkennung von Juden- und Heidenchristen von Interesse. Über die Toraobservanz des Judenchristen Paulus weiß er zwar nicht wenig zu berichten,²⁹ von Heidenchristen dagegen, die sich durch die Einhaltung des Dekrets hervorgetan hätten, schweigt er beharrlich.³⁰ Und was 15,21 betrifft – wie sollte die synagogale Toralesung eine Verpflichtung von *Nichtjuden* begründen können? Plausibler ist der Vorschlag von R. Deines, der den Hinweis auf die Synagoge als Mahnung an das Heidenchristentum versteht, auf vitale *jüdische* Belange *Rücksicht* zu nehmen.³¹ Aber ob so oder so, was sich durch solche Überlegungen erschließt, ist die Sicht des Lukas. Fragt man darüber hinaus nach den Intentionen der vorlukianischen Tradition – und dass eine solche vorliegt, steht angesichts des ungewöhnlichen Vokabulars³² außer Frage –, wird alles noch viel unsicherer.

Zu greifbareren Resultaten führt aber immerhin die Analyse der vier Einzelbestimmungen. Sie erlaubt es, den Zusammenhang mit Lev 17–18 in verschiedener Hinsicht noch zu erhärten, womit sich andere Möglichkeiten, etwa Verbindungslinien zur rabbinischen Halacha, entsprechend relativieren. Wenden wir uns dem nun zu.

2. Götzenopferfleisch

Was der Vorschlag des Jakobus in 15,20 etwas vage mit ἀλισθήματα τῶν εἰδώλων, „Befleckungen von Götzen“, umschreibt, betrifft nach dem Wortlaut des Sendschreibens in 15,29 und des Zitats in 21,25 konkret den Verzehr von εἰδωλόθυστα, „Götzenopferfleisch“. Wehnert vermutet, ἀλισθήματα gehöre zum Überlieferungskern des Dekrets und beziehe sich nicht nur auf die Götzen, sondern auch auf die Unzucht, das Ersticke und das Blut, eine

²⁸ WEHNERT, Reinheit 211 bzw. 81. Ähnlich versteht Apg 15,21 auch Jostein ÅDNA, James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15), in: J. Ådna, H. Kvalbein, edd., The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles, WUNT 127, Tübingen 2000, 125–161: 160.

²⁹ Vgl. 16,3; 18,18; 20,16; 21,24.26; 22,3.17; 23,5.

³⁰ In diesem Punkt vermag ich JERVELL, Aposteldekret 240, nicht zu folgen.

³¹ DEINES, Aposteldekret 342–343.

³² Vgl. WEHNERT, Reinheit 44–46.

wichtige Voraussetzung seiner These, das Dekret sei durch judenchristliches Reinheitsdenken motiviert.³³ Aber sicher ist das nicht. Der Umstand, dass der Wegfall des Ausdrucks in 15,29 und 21,25 nur in der Bezeichnung des ersten Gliedes der Reihe eine Änderung nach sich zieht, während bei den folgenden drei Gliedern das Vokabular dasselbe bleibt, scheint eher nahezu legen, dass Lukas ihn nur auf die Götzen bezog und ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων im Ganzen als synonym mit εἰδωλόθυτα betrachtete. Eben- sowenig lässt sich ausschließen, dass die Verwendung von ἀλισγήματα mit der von Wehnert beobachteten „Septuaginta-Mimesis in V. 14–21“³⁴ zu- sammenhängt und damit lukanischer Bearbeitung entspringt, denn auch wenn das Wort selbst in der Septuaginta nicht belegt ist, verwendet sie doch mehrmals das zugehörige Verb ἀλισγέω (s. unten).³⁵ Man wird also die Frage wohl offenlassen müssen.

Die Assoziation von Götzendienst und Unreinheit ist allerdings durch das Alte Testament vorgeprägt.³⁶ Nach Lev 20,3 wird durch Götzendienst das Heiligtum verunreinigt, nach Lev 19,31 macht auch das Befragen von Toten- und Wahrsagegeistern unrein, und in Ez 22,4 wird Jerusalem ange- klagt: „... durch die Götzen (גִּלְגָּלִים), die du gemacht hast, bist du unrein geworden.“ Auch den Rabbinen ist die Verbindung geläufig; so wird in mAv 3,3 eine Mahlzeit ohne „Worte der Tora“ mit dem Essen von „Toten- opfern“ (זֶבַחַי גְּתִיִּים)³⁷ verglichen; den Schriftbeleg liefert Jes 28,8: „Denn ihre Tische sind voll von erbrochenen Exkrementen, ohne Gott.“ Und auch halachisch ist der Zusammenhang bedeutsam: Nach mAZ 3,6 haben die Steine, das Holz und der Schutt eines Götzentempels die gleiche verunrei- nigende Wirkung wie ein totes Kriechtier und eine Frau während der Menstruation.³⁸

³³ A.a.O., 45.69.240.

³⁴ A.a.O., 58.

³⁵ Dass Lukas allerdings ein besonderes Interesse an der Reinheitsthematik gehabt habe, kann man nicht sagen. Vielmehr überliefert er als einziger Synoptiker Jesu Anwei- sung an seine Sendboten, alles Aufgetischte zu essen (Lk 10,8; vgl. EvThom 14), versteht als einziger die Reinigung von Aussätzigen als Heilung (Lk 17,15) und beschreibt in der Vision des Petrus in Apg 10,14–15 die Öffnung der Mission zu den Völkern bildlich als Vergleichgültigung von Unreinheit. Das alles hätte er wohl nicht, wenn er auf alttesta- mentliche Reinheitsvorstellungen betonten Wert gelegt hätte.

³⁶ Vgl. Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, 26–31.

³⁷ Ein gängiger rabbinischer Ausdruck für Götzenopfer, er wird in diesem Sinne schon in Ps 106,28 gebraucht.

³⁸ mAZ 3,6: „Seine Steine und sein Holz und sein Schutt verunreinigen wie ein Kriechtier, denn es heißt: *Verabscheuen sollst du ihn, verabscheuen* (Dtn 7,26). R. Aqiva sagt: (Sie verunreinigen) wie eine Menstruierende, denn es heißt: *Du wirst sie wie Besud- eltes* (דָּבָר) *wegwerfen, ‚Geh weg!‘, wirst du ihm sagen* (Jes 30,22). Wie eine Menstruie- rende durch Getragenwerden verunreinigt, so verunreinigt auch der Götzendienst (oder:

Der Ausdruck ἀλίσημα ist, wie gesagt, in der Septuaginta unbekannt, und er begegnet auch sonst in der frühen jüdischen Literatur nur selten. In ParJer 7,32 steht er wie in Apg 15 mit ἀπέχεσθαι: Jeremia belehrt die Exulanten, sie sollten sich der „Befleckungen der Völker von Babylon“ enthalten. Wehnert weist ferner auf eine Textvariante zu JosAs 21,10 hin, nach der Aseneth durch ihre Bekehrung von den ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων erlöst wurde.³⁹ Beide Stellen liegen ganz auf der Linie der alttestamentlichen Assoziation des Götzendienstes mit Unreinheit.

Das Verb ἀλισγέω ist in der Septuaginta mit sechs Belegen vertreten.⁴⁰ Viermal dient es zur Wiedergabe von לָנַס II, „verunreinigen, beflecken“ (Mal 1,7.12; Dan 1,8), einmal steht es für בִּזְיָה, „verachten“ (Mal 1,7 B, S*, A) und einmal anscheinend für לָעַג, „verabscheuen“ (Sir 40,29).⁴¹ Auffälligerweise geht es an all diesen Stellen um aufgetischtes Essen: in Mal 1,7.12 um untaugliche Opfertiere, die als „beflecktes Brot“ auf den „Tisch des Herrn“ kommen,⁴² in Dan 1,8 um Daniels Entschluss, sich nicht an den Speisen und dem Wein Nebukadnezars zu verunreinigen, und in Sir 40,29 um den Bettler, dem fremdes Essen Ekel in der Kehle⁴³ bereitet. Implizit könnte ein solcher Zusammenhang auch in ParJer 7,32 eine Rolle spielen: Während Jeremia vor den babylonischen ἀλισγήματα warnt, teilt er an die Exulanten Feigen aus, die auf wunderbare Weise aus dem vorexilischen Judäa herübergerettet worden waren. Diese Feigen sind zwar in erster Linie ein Symbol für die Treue Gottes, doch indem diese Treue gerade durch Speise versinnbildlicht wird, könnte zugleich angedeutet sein, dass die Befleckung nicht zuletzt durch falsches Essen geschieht. Lexikalisch also hält sich Apg 15,20 mit der Umschreibung des Götzengenusses durch ἀλίσημα an den Sprachgebrauch der Septuaginta.

Der Ausdruck εἰδωλόθυτον ist ähnlich selten wie ἀλίσημα, außerhalb der Apostelgeschichte begegnet er im Neuen Testament nur im 1. Korin-

ein Götzenbild) durch Getragenwerden.“ Vgl. auch bAZ 32b par. bHul 13b: „R. Jehuda ben Batira sagte: Woraus (ist zu entnehmen), dass das Götzenopfer durch Überzeltung verunreinigt? Daraus, dass es heißt: *Und sie unterwarfen sich Baal-Peor und aßen Totenopfer* (Ps 106,28). Wie ein Toter durch Überzeltung verunreinigt, so verunreinigt auch das Götzenopfer durch Überzeltung.“

³⁹ WEHNERT, Reinheit 45; den Text bietet Christoph BURCHARD, ed., Joseph und Aseneth, PVTG 5, Leiden 2003, 348.

⁴⁰ Zu Philo, Josephus und den griechisch erhaltenen Pseudepigraphen nennen die Konkordanzen keine Belege.

⁴¹ Hs. B bietet hier לָעַג, was aber vermutlich aus לָנַס verlesen ist; vgl. Moshe Z. SEGAL, Sefer Ben Sira haššalem, Jerusalem 1953, 4. Aufl. 1997, 275, Anm. z. St.

⁴² Zur Speisemetaphorik in Mal 1,7.12 s. Arndt MEINHOLD, Maleachi, BKAT XIV/8, Neukirchen-Vluyn 2006, 105–106.

⁴³ נָפַשׁ, in LXX mit ψυχή wiedergegeben.

therbrief und der Johannesoffenbarung,⁴⁴ bei den Apostolischen Vätern in Did 6,3, in der Septuaginta erscheint er nicht, in der nachbiblischen jüdischen Literatur nur in 4 Makk 5,2 sowie in einer textlich sekundären, von Apg 15 vermutlich abhängigen⁴⁵ Formulierung in PsPhok 31. Heimisch geworden ist der Terminus demnach nur in der ältesten christlichen Völkermission. Stünde die vorlukanische Herkunft des Wortlauts von Apg 15,29 zweifelsfrei fest, könnte man darin vielleicht ein Indiz für die Wirkungsgeschichte des Aposteldekrets sehen.

In der Sache hat das Tabu des Götzenopfergenusses allerdings eine klare mosaische Grundlage; das Verbot in Ex 34,15 ist ebenso eindeutig wie die in Num 25,2 berichtete Übertretung. Die rabbinische Halacha zählt das Götzenopferfleisch in mAZ 2,3 zu denjenigen „Dingen von Nichtjuden“ (דברים של גוים), die Juden weder verwenden noch aus denen sie einen Nutzen ziehen dürfen;⁴⁶ als Kriterium gilt dabei, inwieweit das Fleisch mit dem Götzendienst tatsächlich in Berührung gekommen ist:

Fleisch, das zum Götzendienst hineingeht, ist erlaubt, und (Fleisch), das (vom Götzendienst) herauskommt, ist verboten, weil es wie Totenopfer (בְּזֵבַחַי גִּזְרִים) ist; Worte des R. Aqiva.

Das Fleisch gilt demnach erst dann als Götzenopferfleisch, wenn das Tier in den Tempel gelangt ist, vorher nicht. Allein dadurch, dass sich der Nichtjude mit dem Tier, das er opfern will, auf den Weg zur Kultstätte macht, nimmt das Fleisch noch keinen Schaden. Nach mTem 6,1 ist der Verzehr des Fleisches nicht einmal dann verboten, wenn dem Tier selbst götzendienerische Huldigung erwiesen wurde.

Diese Regelungen sind insofern bemerkenswert, als die Opfertiere des Jerusalemer Tempelkults schon durch ihre Designation jeder anderen Verwendung entzogen werden.⁴⁷ Bei paganen Opfern spielt dagegen die Absicht offenbar keine Rolle; entscheidend ist der Vollzug der Darbringung. Der Talmud Jeruschalmi notiert allerdings zur Stelle, dass mAZ 2,3 eine Ausnahme von der Lehre des Tannaiten R. Eliezer mache, wonach „das Denken des Nichtjuden auf Götzendienst gerichtet“ sei (מחשבת נכרי)

⁴⁴ Zu Apg 2,14.20 vgl. Martin KARRER, Die Apokalypse und das Aposteldekret, in: W. Kraus, ed., Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte, BZNW 163, Berlin/New York 2009, 429–452.

⁴⁵ So Pieter W. VAN DER HORST, ed., The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary, PVTG 4, Leiden 1978, 135–136. Auf Abhängigkeit von Apg 15 lässt vor allem die Verbindung mit ἀπέχεσθαι und der Warnung vor Blutgenuss schließen.

⁴⁶ „Folgende Dinge von Nichtjuden sind verboten, (wobei) ihr Verbot (auch) ein Verbot der Nutznießung (einschließt): der Wein; der Essig von Nichtjuden, der ursprünglich Wein gewesen war“ usw.

⁴⁷ Die biblische Grundlage liefert Lev 27,9–10, Ausführungsbestimmungen finden sich in Mischna Temura.

לעבורה זרה).⁴⁸ Ob sich dieses Diktum auch ursprünglich schon auf das Problem des Fleischgenusses bezog, ist schwer zu sagen. Aber seine Anführung zeigt, dass die talmudischen Autoritäten das Absehen der Mischna von der Intention des Götzendieners nicht ohne weiteres als einleuchtend empfanden.

Andererseits referiert der Talmud Jeruschalmi eine recht großzügige Definition für das, was die Mischna als das „Hineingehen zum Götzendienst“ bezeichnet:

Rabbi Abbina (sagte) im Namen von Rabbi Jirmeja: (Das Fleisch ist nur dann verboten,) wenn man es bis innerhalb des Gitters (קַיִן־לֵי, *cancelli*) hineingetragen hat; aber wenn man es nicht bis innerhalb des Gitters hineingetragen hat, ist es erlaubt. (So ist es) bei einem Götzendienst, der ein Gitter hat. Aber bei einem Götzendienst, der kein Gitter hat, soll das ganze Gebäude als Gitter beurteilt werden.⁴⁹

Je nach den örtlichen Gegebenheiten kann also Fleisch sogar bis in den Vorraum eines heidnischen Heiligtums gelangen, ohne dass es im halachischen Sinn zu Götzenopferfleisch würde.

Am erstaunlichsten ist allerdings die extreme Knappheit, mit der der Mischnatraktat Avoda Zara das Thema Götzenopferfleisch verhandelt; die kurze Regel, die das Hineingehende freigibt und das Herauskommende verbietet, ist alles, was er dazu zu sagen hat. Die von der Mischna abhängige Literatur fasst sich ähnlich kurz: Der Kommentar des Talmud Jeruschalmi beschränkt sich auf die beiden oben angeführten Erläuterungen; der Talmud Bavli ist kaum ausführlicher (32b), und die Tosefta geht an entsprechender Stelle auf das Thema gar nicht ein (4,7–9). Wie es scheint, spielte das Problem des Götzenopferfleisches in der frühen rabbinischen Halacha keine allzu große Rolle.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man sieht, wie eingehend die Mischna sich andererseits mit dem *Wein* von Nichtjuden befasst. Da die Trankspende ebenso zur paganen Kultpraxis gehört wie das Opfern von Tieren, sollte man erwarten, dass die Restriktionen, denen der Wein unterliegt, mit denen für das Fleisch in etwa vergleichbar sind. Doch gelten für den Wein ungleich schärfere Bestimmungen, und sie nehmen im Text auch wesentlich breiteren Raum ein, nämlich mehr als ein Drittel des Traktates (4,8–12 und die kompletten Kapitel 5 und 6). Ein kurzes Beispiel aus diesem Komplex, mAZ 5,4:

Wenn (ein Jude) seinen Wein auf dem Wagen oder im Schiff zurücklässt und eine Abkürzung nimmt, in die Stadt geht und das Badehaus benutzt, (so ist der Wein) erlaubt. Wenn er (dem Heiden aber) mitgeteilt hat, dass er sich (für so lange) entfernt, wie (einer dazu) braucht, dass er (das Fass) anbohrt, verstopft und trocknet, (so ist der Wein verboten).

⁴⁸ yAZ 2,3/18 (IV,267 Schäfer/Becker).

⁴⁹ yAZ 2,3/19 (IV,267 Schäfer/Becker).

Dass jemand Schiff oder Wagen verlässt, um seine Notdurft zu verrichten, ist bei weitem nicht der einzige Problemfall, den die Mischna unter dem Stichwort Libationswein (יין נסך) erörtert; die Vielzahl der Situationen und Umstände, in denen es zu einem götzendienerischen Missbrauch von Wein kommen kann, ist schier unübersehbar.

Die Gründe für diese ungleiche Behandlung von Fleisch und Wein dürften in der Sache liegen: Tiere werden im Temenos geopfert, doch pagane Heiligtümer sind in den geschlossenen jüdischen Siedlungsgebieten, auf die die Regeln der Mischna gemünzt sind, eine Seltenheit, und vor allem ist Fleisch auch nur sehr begrenzt haltbar. Die Gefahr, dass tatsächlich einmal heidnisches Opferfleisch in einem jüdischen Kochtopf landet, ist also denkbar gering.⁵⁰ Beim Wein ist das anders, Wein hält sich lange, und eine Trankspende lässt sich überall und bei jeder Gelegenheit darbringen. Deshalb ist beim Umgang mit Wein größte Vorsicht geboten, und zwar nicht erst bei Handel und Transport, sondern auch schon bei der Traubenlese, beim Keltern und beim Abfüllen (4,8–12).

Damit legt sich zugleich auch eine Erklärung dafür nahe, weshalb das Aposteldekret hier so auffällig anders gewichtet als die Mischna, weshalb es zwar das Fleisch verbietet, den Wein aber unberücksichtigt lässt: Es hat dabei anscheinend die Lebensbedingungen in der Diaspora im Blick. In Städten mit paganen Heiligtümern war der Zugang zu Götzenopferfleisch eine realistische Möglichkeit, doch ebenso war es realistisch möglich, den eigenen Fleischkonsum entsprechend zu kontrollieren. Die Herkunft des Weins dagegen entzog sich der Kontrolle; vermeiden lassen hätte sich der Genuss von kontaminiertem Wein nur um den Preis der Abstinenz;⁵¹ keine andere Vorsichtsmaßnahme hätte genügt. Dass das Dekret den Libationswein nicht erwähnt, bedeutet zwar sicherlich nicht, dass es seinen Genuss damit freigegeben hätte; auch Paulus bezieht ja in 1Kor 10,21 den „Dämonenkelch“ mit aller Selbstverständlichkeit in seine Darlegungen über die εἰδωλόθυτα ein. Doch von verschärfenden Sonderregeln für den Wein im Stile von Mischna Avoda Zara sieht das Dekret ab. Was zum Wein zu sagen wäre, ist in der Bestimmung über die εἰδωλόθυτα und ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων impliziert.

Am Verbot des Götzenopfergenusses bewährt sich also Deines' Vermutung, dass das Aposteldekret auf die besondere Situation eines aus dem Diasporajudentum erwachsenden Diasporachristentums zugeschnitten war. Einem Versuch, dem Heidenchristentum ein Stück pharisäische Halacha einzupflanzen, entspringt die erste der Jakobusklauseln sicherlich nicht.

⁵⁰ Eine größere Gefahr war, dass jüdische Metzger Fleisch verkauften, das nicht korrekt geschächtet war (נבילה und טרפה); vgl. die in yAZ 2,3/8 geschilderte Situation.

⁵¹ Könnte dadurch die in Röm 14,21 erwähnte Praxis motiviert sein?

3. Ersticktes

Auch $\pi\upsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ ist ein ungewöhnlicher Ausdruck. Dem Bauerschen Wörterbuch zufolge ist er in der Profangräzität nur in der Bedeutung „gedünstet, geschmort“ belegt,⁵² und Belege auch für $\pi\upsilon\lambda\gamma\omega$ in kulinarischem Sinne haben S.G. Wilson und A.J.M. Wedderburn zusammengetragen.⁵³ Aber zum Aposteldekret passt diese Bedeutung nicht. Denn während die Verbote von Blut und Unzucht sehr leicht und das Verbot des Götzenopferfleisches überhaupt nur von dem jüdischen Hintergrund des Christentums her zu erklären sind, lässt sich eine Enthaltung von Gedünstetem und Geschmortem weder aus jüdischen noch aus irgendwelchen anderen antiken Tabus herleiten.⁵⁴

Weiter hilft der rabbinische Sprachgebrauch.⁵⁵ הנג , das hebräische Äquivalent zu $\pi\upsilon\lambda\gamma\omega$ in der Bedeutung „würgen, ersticken“, wird in der Mischna zur Bezeichnung eines misslingenden Schlachtvorgangs verwendet, durch den das Fleisch des Tieres untauglich wird, mHul 1,2:

Mit allem darf man schlachten, außer mit der Erntesichel und der Säge und den Zähnen und dem Fingernagel, weil diese würgen (הוֹנִיקָה).

Auffällig ist, dass der lexikalische Gehalt von הנג – würgen, ersticken, erdrücken, erdrosseln⁵⁶ – den Verwundungen, die das Tier durch die genannten Werkzeuge erleiden würde, eigentlich nicht entspricht. Das lässt vermuten, dass die Mischna das Verb hier nicht ad hoc, sondern als *Terminus technicus* gebraucht, auch wenn es in dieser Verwendung in rabbinischen Texten nur selten erscheint.⁵⁷

Als Übersetzung einer (hebräischen oder aramäischen) Form von הנג würde das $\pi\upsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ oder $\pi\upsilon\kappa\tau\acute{\alpha}$ des Aposteldekrets demnach das Fleisch

⁵² Walter BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. K. u. B. Aland, 1363, s.v.

⁵³ Stephen G. WILSON, *Luke and the Law*, MSSNTS 50, Cambridge u.a. 1983, 89–90; Alexander J.M. WEDDERBURN, *The “Apostolic Decree”: Tradition and Redaction*, NT 35, 1993, 362–389: 366.

⁵⁴ Der kultisch-dämonologische Erklärungsversuch von WEDDERBURN, *Apostolic Decree*, verdient Respekt, aber er beruht auf zu vielen unbeweisbaren Hypothesen.

⁵⁵ Vgl. zum Folgenden bes. WEHNERT, *Reinheit* 221–232.

⁵⁶ Das Substantiv הנג bezeichnet eine der vier rabbinischen Hinrichtungsarten, s. mSan 7,1.3 usw.

⁵⁷ Vgl. neben den Mischnazitaten in bHul 15b und 18a noch tHul 1,7 (500 Zuckermandel): „Wenn es (sc. das Schlachtmesser) nur eine (einzige) Scharte hat, und es stockt, aber schlachtet, ist (die Schlachtung) tauglich; (doch) wenn es würgt (הוֹנִיקָה), ist sie untauglich.“ Vom Erdrücken eines Vogels ist die Rede in tAZ 8(9),6 (473 Zuckermandel) und MekhY Beshallah 6, zu Ex 14,30 (113 Horovitz/Rabin). In den Texten vom Toten Meer begegnet הנג nur in einem Zitat aus Nah 2,13 in 4QpNah 3+4 I 4.

von Tieren bezeichnen, die nicht fachgerecht geschlachtet wurden. Der von vielen vermutete Bezug auf Lev 17 legt sich damit in der Tat nahe.⁵⁸ Lev 17,15 handelt von der Verunreinigung durch den Genuss von נֶבֶלָה , „Aas“, und פֶּרֶט , „Gerissenem“ oder „Zerrissenem“ – explizite Verzehrverbote finden sich für das Aas in Dtn 14,21 und für das Gerissene in Ex 22,30 – und bezieht dabei auch den „Beisassen“ mit ein, der in Dtn 14,21 ausdrücklich ausgenommen ist. Die Zusammenstellung mit dem Verbot des Blutgenusses in Lev 17,10–14 lässt vermuten, dass man den impliziten Grund für die Tabuisierung von Aas und Zerrissenem darin sah, dass weder bei der einen noch der anderen Todesart das Blut aus dem Tierkörper tritt. So versteht offenbar auch Philo die Vorschrift, wenn er sich in diesem Zusammenhang gegen Zubereitungsarten wendet, bei denen durch „Würgen“ und „Ersticken“ ($\alpha\gamma\chi\omega$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\pi\nu\lambda\gamma\omega$) das Blut am Ausfließen gehindert wird.⁵⁹ Aber wie dem auch sei, das Verbot hat jedenfalls unvermeidlich zur Folge, dass sich zum Verzehr geeignetes Fleisch nur durch Schlachtung beschaffen lässt.

Die Septuaginta übersetzt in den mosaischen Gesetzestexten נֶבֶלָה mit $\theta\eta\rho\iota\sigma\mu\alpha\iota\omicron\nu$ und פֶּרֶט mit $\theta\eta\rho\iota\acute{\alpha}\lambda\omega\tau\omicron\nu$, „todbehaftet“ bzw. „vom Raubtier erbeutet“.⁶⁰ Beide Wörter gehören zu ihren Spracheigentümlichkeiten, sind im vorjüdischen Griechisch nicht belegt und werden auch in der späteren jüdischen Literatur kaum rezipiert.⁶¹ Dass das Aposteldekret sie nicht aufnimmt, ist daher kaum verwunderlich. Während allerdings $\theta\eta\rho\iota\acute{\alpha}\lambda\omega\tau\omicron\nu$ an einen Wildschaden denken lässt⁶² und $\theta\eta\rho\iota\sigma\mu\alpha\iota\omicron\nu$ – zumindest nach Philo, der hier von „Notwendigkeiten der Natur“ redet⁶³ – anscheinend das von selbst Verendete meint, findet in der rabbinischen Tradition eine Verschiebung im Bedeutungsspektrum der beiden Ausdrücke statt; sie werden hier

⁵⁸ Er wird offensichtlich auch bei Tert.apol. 9,13 (90 Becker) vorausgesetzt, wo in Ausführungen über christliche Speisetabus parallel zu *suffocatum* das von der Vulgata in Lev 17,15 usw. zur Wiedergabe von נֶבֶלָה verwendete *morticinum* erscheint. Entsprechendes gilt für das Nebeneinander von $\pi\upsilon\kappa\tau\acute{\alpha}$ und $\theta\eta\rho\iota\acute{\alpha}\lambda\omega\tau\alpha$ in PsClem Hom. 7,8,1, bei WEHNERT, Reinheit 153–157.

⁵⁹ Spec. 4,122.

⁶⁰ Vgl. Wolfgang KRAUS, Martin KARRER, edd., Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 119, Lev 17,15: „Kadaver“, „gerissenes (Tier)“.

⁶¹ Philo verwendet $\theta\eta\rho\iota\acute{\alpha}\lambda\omega\tau\omicron\varsigma$ in Jos. 36 und beide Ausdrücke in spec. 4,119–120, bei Josephus und in den Pseudepigraphen fehlen sie.

⁶² Die gleiche Assoziation weckt הַרְשָׁה im masoretischen Text von Ex 22,30; es dürfte allerdings aus einer dittographischen Verschreibung des vorangehenden רֶשֶׁת entstanden sein. In der Septuaginta hat es keine Entsprechung; Targum Onkelos und MekhSh z.St. (214 Epstein/Melamed) beziehen es auf das Verbot des „Gliedes vom lebendigen Tier“ (vgl. oben Anm. 5).

⁶³ Spec. 4,119.

noch enger in Bezug zur Schlachtung gesetzt und noch präziser als Gegenbegriffe eines korrekten Schlachtvorgangs profiliert, mHul 2,4:

Als Regel formulierte R. Jeschavav im Namen von R. Jehoschua: Alles, was durch seine Schlachtung untauglich wurde, ist נבִּלָה (‚Aas‘). Alles, was vorschriftsgemäß geschlachtet wurde und durch eine andere Ursache untauglich wurde, ist טֵרֵפָה (‚Zerrissenes‘).

Die beiden Definitionen sind klar, ihre Zuordnung zu den Termini נבִּלָה und טֵרֵפָה hat allerdings etwas Willkürliches; die Semantik der biblischen Wortfamilien von נבל I und טרף hat keinen erkennbaren Einfluss genommen. Die Namen der beiden Rabbinen verweisen auf das Ende des 1. und das frühe 2. Jahrhundert, und da im selben Kontext noch R. Aqiva angeführt wird, scheint hier eine relativ frühe Überlieferung vorzuliegen. Sollte sich diese Begriffsentwicklung noch ein, zwei Generationen früher angebahnt haben,⁶⁴ so könnten die Autoren des Aposteldekrets die Terminologie der Septuaginta noch aus einem weiteren Grund vermieden haben: Sie entsprach nicht mehr dem aktuellen halachischen Diskurs. Dagegen waren חנק und die griechische Wiedergabe von dessen Passiv mit πνυκτόν – was einer heidenchristlichen Adressatenschaft natürlich auch nicht ohne begleitende Erläuterungen zugemutet werden konnte – anscheinend unspezifisch genug, um begriffliche Verwirrungen ausschließen zu können, zumal dadurch auch die Notwendigkeit entfiel, zwischen „Aas“ und „Zerrissenem“ einen Unterschied zu machen. Brauchte es nichts weiter als eine möglichst allgemeine Sammelbezeichnung für Tierfleisch, das nicht aus einer ordentlichen Schlachtung stammte, so eignete sich πνυκτόν bedeutend besser.

Verglichen mit dem Verbot der Götzenopfer zeigt die Klausel über das πνυκτόν in alledem eine merklich größere Nähe zu rabbinischen Traditionen. Doch vom Versuch einer Halachisierung heidenchristlicher Lebensführung kann auch hier keine Rede sein. Eher im Gegenteil, denn von aller halachischen Kasuistik wird ja mit der Wahl dieses unspezifischen Sammelbegriffs gerade abgesehen. Es werden keine körperlichen Mängel aufgezählt, die das Schlachtvieh untauglich machen würden (vgl. mHul 3,1–7); es wird keine Kontrolle des Schlachtmessers angeordnet (vgl. mHul 1,8); man kann zwar vermuten, dass den Adressaten unter der Hand nahegelegt wird, ihr Fleisch bei jüdischen Metzgern zu kaufen (vgl. mHul 1,1), aber auch das wird nicht festgeschrieben; man kann ja nicht voraussetzen, dass es überall in der Nachbarschaft christlicher Diasporagemeinden jüdische Metzger gibt. Das Vieh darf nicht an Erstickung gestorben sein, was

⁶⁴ Die Texte von Qumran geben darauf freilich keinen Hinweis. Tierische נבלות werden erwähnt in 4Q251 12,4 (hier neben טֵרֵפָה); 4Q365 17a–c,1 (= Lev 11,40); 4QMMT B 22–23; 11QT^a XLVIII,6 und LI,4; aber an keiner dieser Stellen ist davon die Rede, auf welche Weise diese Tiere zu Tode gekommen sind.

so viel heißt wie: es muss geschlachtet worden sein – das ist alles. Wie das Verbot der Götzenopfer, so zielt auch das des Erstickten allem Anschein nach auf eine möglichst unaufwendige Praktikabilität in der Diaspora.

4. Blut

Während εἰδωλόθυτα zu den soziolektalen Eigenheiten der frühen Völkermission gehört und sich πνικτόν selbst in diesem Rahmen ungewöhnlich ausnimmt, ist αἷμα ein Allerweltswort. Dass über seine Bedeutung im Kontext des Aposteldekrets dennoch gestritten werden konnte, rührt von daher, dass es der elliptische Charakter der Formulierung erlaubt, sich zu dem Objekt „Blut“ zwei sehr verschiedene Tätigkeiten hinzuzudenken: Blut kann verzehrt, aber auch vergossen werden; im einen Fall wäre tierisches, im anderen Fall menschliches Blut gemeint. Die Verbindung mit dem Götzenopferfleisch und dem Erstickten scheint am ehesten ein weiteres Speisetabu nahezulegen, aber das vierte Glied der Reihe, die Unzucht, sperrt sich gegen eine solche Verallgemeinerung. Dass man dagegen αἷμα schon früh im Sinne eines Tötungsverbotes verstand, zeigt die Textgeschichte: Wo die goldene Regel hinzukommt, erhält die Reihe eine deutlich stärkere ethische Ausrichtung, und wo darüber hinaus noch πνικτόν wegfällt,⁶⁵ erscheint αἷμα neben εἰδωλόθυτα und πορνεία ganz automatisch als das dritte Glied der rabbinischen Trias⁶⁶ von Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen. Ja, man könnte diese Trias dem Dekret selbst dann zugrunde liegen sehen, wenn man diese Textmodifikationen beiseite lässt, etwa, indem man das Verbot des Erstickten als eine spezifisch christliche Erweiterung erklärt, die die Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen ermöglichen sollte.⁶⁷

Doch der schon beim Götzenopferfleisch und beim Erstickten beobachtete und ebenso auch für die Unzucht gegebene Zusammenhang mit Lev 17–18 spricht sehr dafür, das Stichwort αἷμα ebenfalls in diesem Kontext zu sehen und dann in Anlehnung an Lev 17,10–16 als Speiseregulierung zu interpretieren. Die folgenden Überlegungen haben noch stärkeres Gewicht:

1.) Während man Heidenchristen, um sie vom Götzendienst, dem Verzehr bestimmter Speisen und dem Umgang mit Prostituierten abzuhalten, tatsächlich erst unterweisen musste, waren Belehrungen über Mord und

⁶⁵ Bedeutendster Zeuge ist Codex D, der als einzige der im NTG²⁷ angegebenen Handschriften πνικτόν an allen drei Stellen auslässt. Weiteres zur Textkritik bei WEHNERT, Reinheit 26–29 (dort auch zur These der Ursprünglichkeit der „ethischen“ Fassung des Dekrets bei Resch und Harnack), 31.85.

⁶⁶ S. oben Anm. 3.

⁶⁷ Eine solche Interpretation bevorzugt BARRETT, Acts II, 734–735.

Totschlag überflüssig; die Ächtung von Tötungsdelikten war auch in der nichtjüdischen Umwelt des Christentums selbstverständlich. Wäre das Dekret hingegen als ein Katalog allgemeiner Moralgrundsätze gedacht gewesen, müsste es stärkere Ähnlichkeit mit den rabbinischen Listen der Noachidengebote aufweisen und etwa neben dem Blutvergießen auch noch Raub, Diebstahl, Betrug und Meineid umfassen. Doch von alledem schweigt es. Das zeigt deutlich, dass es ihm nicht um Selbstverständlichkeiten ging. Von einem Verbot des Blutgenusses lässt sich dagegen keineswegs behaupten, dass es unnötig gewesen wäre, da Blut in der griechischen und römischen Küche zu den Grundzutaten gehörte.⁶⁸

2.) Das Verb ἀπέχομαι, „sich enthalten“, „sich fernhalten“ (15,20.29), passt zum Verzehr von Blut wesentlich besser als zum Blutvergießen. Wenn gesagt wird, jemand enthalte sich von etwas, so geht es dabei in der Regel um ein Verhalten, das andere gewohnheitsmäßig praktizieren, also gerade nicht um Verbrechen, und eben dies lässt sich auch bei der Verwendung von ἀπέχομαι im frühen Judentum und ältesten Christentum beobachten: Die typischen Genitivobjekte sind Begierden und Lüste,⁶⁹ Sünde und Unrecht,⁷⁰ Speise und Trank,⁷¹ Fleisch und Wein,⁷² fremde Frauen und eigene Verwandte,⁷³ vereinzelt auch speziellere Untugenden wie Hochmut, Zorn, Parteilichkeit, Neid, Unbesonnenheit, Jähzorn und Glaubenszweifel.⁷⁴ Justiziable Delikte erscheinen dagegen nur bei einem Autor

⁶⁸ Vgl. z.B. folgendes Rezept bei Apicius: „Gib *liquamen*, Öl und Fleischbrühe, feinhackten Lauch und gehackten Koriander in eine Kasserolle und füge Leber und Lunge dazu. Wenn dies gar ist, stampfe Pfeffer, Kümmel, Koriander, Laserwurzel, Minze, Raute und Flohkraut, gib Hasenleber und auch Blut dazu und verarbeite dies alles ...“, aus: Elisabeth ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Das Kochbuch der Römer. Rezepte aus der „Kochkunst“ des Apicius*, eingeleitet, übersetzt und erläutert, 10. Aufl., Zürich/München, 1993, 118–119.

⁶⁹ Vgl. ἐπιθυμία in Philo all. 3,154 (neben πάθος); Flav.Jos.vit. 80; 1Petr 2,11; Did 1,4; Herm 2,4; 16,4; 44,3; 45,2, sowie ἡδονή in Philo decal. 45 und post. 71.

⁷⁰ Vgl. ἀμάρτημα in Philo mut. 47 und virt. 163; ἀδικημα in 1 Hen 104,6 sowie Flav.Jos.Bell. 2,581 und Ant. 16,272; ἀδικία in Philo agr. 113 und in Polyk 2,2; ferner Philo spec. 2,15 (ἀδικοπραγεῖν); Flav.Jos.Ant. 5,339 (παρὰ νόμῳ) und Apion. 1,264 (παρὰ νόμῳ); PsPhok 76 (ἀίσχρὰ ἔργα).

⁷¹ Vgl. ἐδέσματα in TestAser 2,8 und Flav.Jos.Ant. 10,190; σίτια in Philo spec. 2,198 (neben ποτά) und Flav.Jos.Apion. 2,174; ferner 1Tim 4,3 (βρώματα); Flav.Jos.Ant. 1,334 (βρώσις), 3,259 (βρωτά); 7,155 (τροφή); auch Ant. 1,40 (Frucht vom Baum der Erkenntnis) und Apion. 1,164 (ein durstig machendes Wasser).

⁷² Vgl. zum Fleischgenuss allgemein: Philo spec. 4,129 und Prov 2,70; zum Schweinefleisch: Philo legat. 361 und Flav.Jos.Apion. 2,141; Talg und Eingeweide: Flav.Jos.Ant. 3,260; Wein: Flav.Jos.Bell. 2,313.

⁷³ Vgl. Philo spec. 3,11 und 3,21; zur Enthaltung von der eigenen Ehefrau: Philo Abr. 253; zur πορνεία: 1Thess 4,3.

⁷⁴ Vgl. Philo virt. 163 (ὑπεροψία); Polyk 6,1 (ὀργή, προσωποληψία); TestSim 2,13 (φθόνος, ἀφροσύνη); Herm 34,8 (ὀξύχολία) und 39,12 (διψυχία). – Weiteres in Auswahl: