

Kaisertum und Kaiserkult: Ein Vergleich zwischen Philo *Legatio ad Gaium* und der *Offenbarung des Johannes*

HANS-GEORG GRADL

Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, D–54296 Trier, Deutschland.
email: hans-georg.gradl@gmx.net

In face of the religious and cultic claims of the Roman emperors, Philo (*Legatio ad Gaium*) and Revelation develop contrasting perspectives in positioning their respective religious communities within the cultural majority of their day. The Alexandrian Jew Philo opts for critical integration and social cohabitation—a solution that is conventionally ascribed to early Christianity. John pleads strongly for the self-isolation of the Christian minority groups in the Province of Asia—a solution conventionally ascribed to Jewish self-definition in the Tannaitic period. The article illustrates this remarkable exchange of religious and social self-conceptualisations in both authors. Social rather than religious boundaries determine the framework in which the Roman Empire and its ruler are conceptualised, literary reactions are developed, and strategic alternatives are formed.

Keywords: *Apocalypse of John*, Caligula, Imperial cult, Criticism of Power, Minorities, Philo

Unter dem Exklusivitätsanspruch eines jüdischen wie judenchristlichen Monotheismus ringen Judentum und Urchristentum im 1. Jahrhundert n. Chr. um Ausmaß und Inhalt einer Integration in die plurale Gesellschaft der griechisch-römischen Antike.¹ Besondere Brisanz gewinnt die Auseinandersetzung um Möglichkeiten und Grenzen einer Teilnahme am politischen wie kultischen Leben der Mehrheitsgesellschaft angesichts des

1 Dazu für das Judentum: P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (HNT 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 4. Aufl. 1972) für die facettenreiche Beziehung des Judentums zum Hellenismus 187–256, zum Kaiserkult insbesondere 249–56; K. L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996). Für das Urchristentum: R. M. Grant, 'Christian Devotion to the Monarchy', *Early Christianity and Society. Seven Studies* (New York: Harper & Row, 1977) 13–43; B. F. Meyer/E. P. Sanders, eds., *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3. *Self-Definition in the Greco-Roman World* (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1982).

religiösen Anspruchs eines Herrschers und dessen machtsymbolisch demonstrierter Ausfaltung. Die Divinisierung des Kaisers fordert Juden wie Christen zu einer theologischen Stellungnahme heraus, die in lebenspraktischer Hinsicht juristische, wirtschaftliche und soziale Konsequenzen impliziert.²

Die *Legatio ad Gaium* des Philo von Alexandria und die *Offenbarung des Johannes* konvergieren in dieser zentralen Thematik: Beide Werke setzen sich kritisch mit dem politischen Selbstverständnis, den religiösen Implikationen und den kultischen Ausprägungen des reichsrömischen kaiserlichen Herrschaftsanspruchs im 1. Jahrhundert n. Chr. auseinander.

1. Alexandria und Asia minor: Hintergründe und Konfliktherde

Philo³ schildert—ausgehend von den antijüdischen Ausschreitungen im Jahre 38 n. Chr. in Alexandria unter dem Statthalter Aulus Avillius Flaccus⁴ (zwischen 32–38 n. Chr. Präfekt von Ägypten)—die Auswirkungen der zunehmenden Selbstvergöttlichung und antijüdischen Amtsführung des Kaisers Caligula. Gewährleistete die römische Staatsmacht der jüdischen Bevölkerung bisher die Ausübung ihrer religiösen Praxis und den Schutz ihrer jüdischen Identität,⁵ stehen Politik und kaiserliche Herrschaftsgestaltung Caligulas konträr zur Haltung

2 Hierzu D. L. Jones, 'Christianity and the Roman Imperial Cult', *ANRW* II/23.2 (1980) 1023–54. Ferner empfehlen sich zur politischen Funktionalität und rituellen Praxis der Herrscherverehrung im Römischen Reich: S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University, 1984) insbesondere zu Bildern und Opferhandlungen im Kaiserkult 170–233; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart: Teubner, 1999) zu Caligula 89–94, zu Domitian 119–32, zur Vorstellung des Kaisers als Gottheit 219–79, zur Praxis des Kaiserkults und zum Kultpersonal 387–419; H. Cancik/K. Hitzl, eds., *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

3 Als Einführung in das Werk und Anliegen Philos bieten sich an: P. Borgen, 'Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II', *ANRW* II/21.1 (1984) 98–154; C. Kraus Reggiani, 'I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino', *ANRW* II/21.1 (1984) 554–86; P. Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time* (NovTSup 86; Leiden: Brill, 1997) insbesondere 14–29, 176–93; D. T. Runia, 'Ph. von Alexandria (Philo Judaeus)', *DNP* 9 (2000) 850–6; R. Deines/K.-W. Niebuhr, eds., *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003 Eisenach/Jena* (WUNT 172; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

4 Hintergründe und Einzelheiten zur Person und Amtsführung von A. Avillius Flaccus bieten—auch im Hinblick auf die Schrift Philos 'In Flaccum': E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A study in Political Relations* (Leiden: Brill, 1976) 236–42; D. Kienast, 'Avillius. Flaccus', *DNP* 2 (1997) 371.

5 Dazu E. S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge, MA/London: Harvard University, 2002) 83.

seiner Vorgänger. 'Jews enjoyed productive and rewarding lives in the greatest of Hellenistic cities. Integration in the social, economic, and cultural life of Alexandria was open to them, and they took advantage of that opening'.⁶ Nach Ansicht Philos bedrohen der Divinisierungsanspruch Caligulas und die darin ersichtliche mangelnde Sensibilität gegenüber dem jüdischen Volksempfinden die Integration der jüdischen Minorität in die plurale reichsrömische Gesellschaft und setzen die Juden weiteren gewaltsamen Übergriffen schutzlos aus. Philo sucht den 'status quo ante'⁷ wiederherzustellen. Sein Anliegen ist apologetischer Natur: Im Modus der erzählten und philosophisch wie theologisch interpretierten Geschichte verdeutlicht er die Haltlosigkeit der kaiserlichen Ansprüche, veranschaulicht das Unrecht der antijüdischen Übergriffe und verteidigt die religiöse Selbstbestimmung der jüdischen Bevölkerung. Sein Ziel ist die abermals friedliche Symbiose von jüdischer und hellenistischer Stadtbevölkerung.

Ebenso steht die Johannes-Offenbarung im Zeichen der Auseinandersetzung um den Kaiserkult. Vermutlich gegen Ende von Kaiser Domitians Regierungszeit wendet sich die Schrift an die gesellschaftlich marginalisierten Christen der reichsloyalen, kaiserkultfreundigen und prosperierenden Provinz Asia minor.⁸ Als kognitive Minderheit sehen sich die Christen dem Assimilierungsdruck der reichsrömischen Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt. Die negative Reaktion der Christen auf kulturelle Anpassungserwartungen—die Verweigerung einer Teilnahme an pagan-religiösen Vollzügen und Opferhandlungen zugunsten des Kaisers und die Ablehnung des Verzehrs von Fleisch aus der paganen Opferpraxis—führt zur sozialen Ausgrenzung und zieht in Einzelfällen Maßnahmen der Strafjustiz—wie Folter, Haft oder Hinrichtungen (*Offb* 2.13)—nach sich. Wenn auch von keiner generellen reichsweiten und systematischen Verfolgung der christlichen Minorität auszugehen ist,⁹ so inszeniert der Seher eine solche als 'perceived crisis'¹⁰ in seiner symbolischen Welt. Er interpretiert die gesellschaftliche Gegenwart als endzeitliche $\theta\lambda\iota\psi\tau\iota\varsigma$ und treibt den Kontrast zwischen reichsrömischer Kultur und christlicher

6 Gruen, *Diaspora*, 69.

7 Gruen, *Diaspora*, 82.

8 Zu den Argumenten für eine Datierung der Johannes-Offenbarung in die Regierungszeit Domitians im Einzelnen und als Einblick in die—jüngst mit der Studie von T. Witulski, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007)—wieder entbrannte Datierungsdiskussion siehe: J. C. Wilson, 'The Problem of the Domitianic Date of Revelation', *NTS* 39 (1993) 587–605; D. E. Aune, *Revelation 1–5* (WBC 52A; Nashville: Thomas Nelson 1997) lvi–lxx.

9 Vgl. B. J. Lietaert Peerbolte, 'To Worship the Beast. The Revelation of John and the Imperial Cult in Asia Minor', *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies* (ed. M. Labahn/J. Zangenberg; TANZ 36; Tübingen: Francke, 2002) 239–59 (254–5).

10 So A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984) 84–110.

Selbstdefinition in ein dualistisches Extrem. Unter dem Absolutheitsanspruch Gottes sieht er die christliche Minderheit in Opposition zur blasphemischen Staatsmacht und deren historischer Konkretion im Kaisertum und Kaiserkult gesetzt—religiös herausgefordert, politisch benachteiligt und wirtschaftlich übervorteilt.¹¹ Die Kritik des Sehers bezieht sich zum einen auf ‘die gerade in Kleinasien einflußreichen Förderer des Kaiserkults, namentlich die regionale Priesterschaft’ und zum anderen auf ‘die konkurrierende Synagoge’.¹² Mit ihrem eindeutig christologischen Bekenntnis verlassen die Christen zunehmend die auf dem schmalen Grad zwischen Assimilation und Unterscheidbarkeit errichteten, ‘bergenden Mauern der jüdischen Mutterreligion’.¹³ Der Seher positioniert die Christen in einem schroffen Gegenüber zur jüdischen Synagoge, die er in den eschatologisch radikalisierten Konflikt mit der römischen Staatsmacht einzeichnet. Um die Abgrenzung von der reichsrömischen Kultur, Gesellschaft und Politik deutlich zu markieren, wendet er sich gemeindeintern gegen liberale Assimilierungstendenzen. Mit der Nennung der Nikolaiten (*Offb* 2.6, 15), der Gefolgsleute Bileams (*Offb* 2.14) und der Prophetin Isebel (*Offb* 2.20) kritisiert er christliche Teilgruppen, die eine kompromisshafte Teilnahme am öffentlichen und kultischen Leben der Mehrheitsgesellschaft praktizieren, um drohenden sozialen wie ökonomischen Nachteilen zu entgehen.

Dem gesellschaftlichen Anpassungsdruck setzt Johannes eine theozentrische Selbstdefinition des Christentums entgegen. Im Modus der visionären Schau entwirft er einen apokalyptischen Symbolkosmos und stellt in visionären Bildern und Zyklen das konfliktreiche Gegenüber von reichsrömischer Gesellschaft und christlichen Gemeinden dar. Als lebenspraktische Perspektive verfolgt Johannes das Ziel, als christliche Kontrastgesellschaft jedwede Teilnahme am Kaiserkult radikal zu verweigern.¹⁴

2. Philo und Johannes: Möglichkeit und Inhalt des Vergleichs

In der *Legatio ad Gaium* und der *Offenbarung* ziehen Philo und Johannes jeweils dezidiert anderslautende Konsequenzen aus der konfliktreichen

11 Dazu L. Thompson, ‘A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John’, *Semeia* 36 (1986) 147–74; A. Y. Collins, ‘Gegner von außen: Rom als Prototyp des Bösen im frühen Christentum’, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 24 (1988) 473–9; zu den ökonomischen Konsequenzen einer verweigerten Teilnahme am Kaiserkult siehe P. A. Harland, ‘Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John’, *JSNT* 77 (2000) 99–121 (118–20).

12 K. Backhaus, ‘Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung’, *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung* (SBS 191; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001) 10–53 (21).

13 Backhaus, ‘Vision’, 27.

14 Dazu Backhaus, ‘Vision’, 25–30.

Begegnung mit dem Kaiserkult. Ihre konträren gesellschaftlichen Perspektiven und Lösungsmodelle sind religionssoziologisch auffällig und bedeutsam, denn sie durchbrechen vorschnelle Zuordnungen. Nicht der Jude Philo plädiert—wie sich erwarten ließe—aus seiner erwählungs- und bundestheologischen Überzeugung heraus und mit Blick auf die Tora als Lebensweisung für eine radikale Integrationsverweigerung und religiös ethnische Demarkation des Judentums.¹⁵ Es ist Johannes, der die entschiedene Selbstisolation und gesellschaftliche Abgrenzung der kleinasiatischen Christusgläubigen fordert und mit dieser ethisch-religiösen Selbstdefinition auf weit 'jüdischerem' Boden steht als der Diasporajude Philo. Das Werben Philos um eine kritische Inkulturation des Judentums ist ansonsten gut bezeugter Teil urchristlicher Argumentationsmuster (1 Petr 2.11–17). Dagegen spiegeln sich im Identitätsbewusstsein des Seher Johannes und in seiner radikalen Markierung politischer, religiöser und kultischer Unterschiede die Haltung und Praxis des Judentums als Volksgemeinde¹⁶ wider. Damit strengt Philo jene Aussöhnung mit der pagan geprägten Stadtgesellschaft an und sucht gegenüber dem kaiserlichen Herrschaftsanspruch und dessen religiös-kultischer Ausprägung nach einer loyalen Verhaltensweise, vor denen der Seher Johannes die christliche Minorität Kleinasiens gerade warnt. Immer jedoch steht eine religiöse Minderheit inmitten einer—in den Loyalitätserwartungen des römischen Staatswesens geeinten—pluralen Lebenswelt, deren vielfältige pagan-religiöse Vollzüge den Ausschließlichkeitsanspruch einer monotheistischen Grundüberzeugung herausfordern.

Ein Vergleich zwischen Philo und Johannes muss von der—sie verbindenden—jüdischen Herkunft, monotheistischen Grundhaltung und dem damit vorhandenen Konfliktpotential gegenüber den Selbstvergöttlichungsansprüchen des Kaisers ausgehen. Von dieser gemeinsamen perspektivischen Basis her lassen sich die Unterschiede in der Wahrnehmung, Darstellung und Lösung der Auseinandersetzung in den Blick nehmen, religionsgeschichtlich verorten und in eine aussagekräftige Beziehung setzen. Es gilt zu bedenken, dass Philo und Johannes in zeitlicher Distanz zueinander stehen. Beide schreiben unter verschiedenen Kaisern. Ihre Schriften erwachsen unterschiedlichen kulturellen Kontexten und richten sich an jeweils andere Adressaten. Aber die gegensätzliche

15 Für das komplexe Zueinander von Universalismus und Partikularismus, eine Präzisierung der Begrifflichkeiten 'Selbstisolation' und 'Selbstaffirmation' und die Abhängigkeit der jeweiligen gesellschaftlichen Positionierung von theologischen, sozialen und historischen Faktoren im Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte vgl. E. E. Urbach, 'Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice', *Jewish and Christian Self-Definition. II. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (ed. E. P. Sanders et al.; Philadelphia: Fortress/London: SCM, 1981) 269–98, 413–17.

16 Dazu Urbach, 'Self-Isolation', 273–4: 'The acceptance of Judaism (...) continued to mean naturalization and acceptance into the Jewish nation. The ethnic religious character of Judaism was recognized by Gentiles and formalized in Roman law'.

Wahrnehmung und Deutung des Kaisertums ist damit noch nicht zureichend erklärt. Die Divergenz der vorgeschlagenen gesellschaftlichen Lösungsmodelle lässt sich nicht allein auf die zeitliche oder räumliche Distanz der beiden Autoren zurückführen, denn Philo und Johannes bleiben—zumal auf dem Hintergrund einer monotheistischen Grundhaltung—in der gesellschaftlichen Marginalisierung ihrer religiösen Minorität und der thematischen Fokussierung der kaiserlichen Herrschaftsansprüche geeint. Ebenso ist die unterschiedliche Reaktion der beiden Autoren nicht allein aus der Schärfe des jeweiligen Konflikts zu erklären, denn der zwar exzeptionellen, aber doch akuten Bedrohung des Diasporajudentums in Alexandria erwächst der loyale Vorschlag Philos, während eine keineswegs akute Verfolgungssituation Johannes zur radikalen gesellschaftlichen Selbstisolation animiert. Die Unterschiede beginnen bereits in der Wahrnehmung der Krise, setzen sich in der literarischen Darstellung und Deutung fort und führen zu jeweils anderslautenden gesellschaftlichen Lösungsmodellen. Welche Faktoren bestimmen—unter Voraussetzung der skizzierten gemeinsamen Vergleichsbasis—die konträren gesellschaftspolitischen Konzepte? Von welchen gesellschaftlichen Standpunkten aus nehmen Philo und Johannes den Konflikt wahr? Welchen Einfluss hat ihre geistesgeschichtliche Beheimatung auf die verwendeten literarischen Mittel und die lebenspraktische Handlungsperspektive, die sie in ihren Schriften entwickeln? Wie lassen sich die Unterschiede in der Wahrnehmung, Darstellung und Lösung des Konflikts erklären?¹⁷

3. Standpunkte: ad Gaium und in insula

Öffentliches Leben und intellektuelles Schaffen Philos bewegen sich zwischen 'der Assimilation an die griechische Kultur und einer für traditionell gehaltenen jüdischen Lebensweise'.¹⁸ Philo entstammt einer angesehenen jüdischen Familie in Alexandria und wurde 'in allen Disziplinen des antiken griech.-röm. Erziehungswesens'¹⁹ (ἐγκύκλια παιδεία) unterrichtet. Philo sucht den Ausgleich: Er ist prominenter Vertreter der jüdischen Synagoge und hat keine Berührungängste im Umgang mit der griechisch-hellenistischen Kultur. Er berichtet von seiner Teilnahme an Banketten, Festen, Spielen und

17 Gegenüber P. Borgen, 'Emperor Worship and Persecution in Philo's In Flaccum and De Legatione ad Gaium and the Revelation of John', *Geschichte—Tradition—Reflexion. III. Frühes Christentum. Festschrift für Martin Hengel* (ed. H. Lichtenberger *et al.*; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 493–509, bleiben gerade ein gattungskritischer Vergleich, die Beachtung der literarischen Erzählleistung und der pragmatischen Zielsetzung der beiden Schriften ein Forschungsdesiderat.

18 M. Mach, 'Philo von Alexandrien', *TRE* 26 (1996) 523–31 (523).

19 G. Veltri, 'Philo von Alexandrien', *RGG* 6 ('2003) 1286–8 (1287).

Theatervorführungen (*Leg.* 3.155–156; *Ebr.* 177; *Prob.* 26, 141).²⁰ Theologisches Zentrum seiner philosophischen wie exegetischen Werke ist die Tora, deren Offenbarungsgehalt er derart weit fasst, dass in ihr bereits alles vorgezeichnet ist, was die griechische Philosophie lehrt. ‘Von Mose lernten die wirklich führenden griechischen Philosophen’.²¹ Die Bedeutung philosophischer Erkenntnis liegt für Philo im Wesen der göttlichen Offenbarung begründet. Ideen und Elemente des Mittelplatonismus, der Stoa und des Aristoteles dienen ihm als Mittel der Vernunft, das in der Tora enthaltene Naturgesetz philosophisch zu erläutern.²² ‘Das Ergebnis ist eine Gedankenwelt, die wie eine Synthese aus griech. und biblischem Gedankengut anmutet’²³ und für Philo den Charakter der göttlichen Offenbarung widerspiegelt.

In der Überzeugung, dass das griechisch-philosophische Denken den Inhalt und Glauben der Tora stützt und entfaltet, entwickelt Philo jüdische Identität im selbstbewussten Dialog mit seiner Umwelt. Um das Ansinnen Caligulas, sich als Gott verehren zu lassen, ironisch zu parodieren (*Legat.* 74–113), greift er auf heidnische Göttervorstellungen zurück. Unter Heranziehung griechisch-hellenistischer Ideen und der Vorstellungen des griechisch-römischen Götterhimmels deckt er den charakterlichen Widerspruch in der Selbstvergöttlichung des Gaius auf und demaskiert dessen Hybris. Der Kaiser ‘darf keinem der Götter und auch keinem der Halbgötter gleichgesetzt werden’. Er unterscheidet sich von ihnen seiner ‘Natur’, seinem ‘Wesen’ und seiner ‘Denkart’ nach (ἄρα γε ἦδη μεμαθήκαμεν ἐκ τούτων, ὅτι οὐδενὶ θεῶν ἀλλ’ οὐδὲ ἡμιθέων ἐξομοιοῦσθαι δεῖ Γάιον, μήτε φύσεως μήτε οὐσίας ἀλλὰ μηδὲ προαιρέσεως τετυχηκότα τῆς αὐτῆς; *Legat.* 114, ebenso dazu 78–92, 93–113). In seiner charakterlichen Verruchtheit, die in der schonungslosen Beseitigung seiner Gegner (*Legat.* 22–73), seinem ausschweifenden Lebensstil (*Legat.* 14) oder seiner von politischen Intriganten fehlgeleiteten Politik (*Legat.* 166–171, 197–206) offensichtlich wird, lässt Caligula keine den Göttern zugeschriebenen positiven Eigenschaften erkennen. Indem Philo seine Darstellung auf mythologisches Gedankengut und im Hellenismus allgemein anerkannte ethisch-humane Werte gründet, lässt er eine ‘Einheitsfront von Juden und Heiden’²⁴ gegen den Kaiser entstehen und führt dessen Gebaren und Selbstverständnis von innen heraus ad absurdum:

20 Hierzu mit Blick auf die einzelnen Belegstellen in den Werken Philos und deren Bewertung in der Forschungsgeschichte Borgen, ‘Survey’, 111–13; zu Möglichkeiten und Grenzen einer Teilnahme der jüdischen Bevölkerung am gesellschaftlichen Leben der *polis* sei verwiesen auf: Gruen, *Diaspora*, 69–75.

21 Mach, ‘Philo’, 527.

22 Vgl. R. Barraclough, ‘Philo’s Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism’, *ANRW* II/21.1 (1984) 417–553 (441–4).

23 Runia, ‘Ph. von Alexandria’, 853.

24 Philo von Alexandria, *Die Gesandtschaft an Caligula. Die Werke in deutscher Übersetzung. Band VII* (ed. L. Cohn et al.; Berlin: de Gruyter, 1964) 195 n. 2.

Selbst in der Sicht der offiziellen römischen Staatsdoktrin—an die Philo hier strategisch erinnert, ohne sie als gläubiger Jude zu teilen—verdienen nur Wohltäter übermenschliche Ehre (*Legat.* 86).

Ihren kritischen Höhepunkt findet die judenfeindliche Politik im Vorhaben des Caligula, im Tempel von Jerusalem ein kaiserliches Standbild zu errichten (*Legat.* 184–338). Philo sucht den friedlichen Dialog: Er erstellt eine die Leiden und Ansprüche der Juden zusammenfassende Denkschrift (*Legat.* 178) und führt eine Delegation alexandrinischer Juden an, um die jüdischen Interessen und Rechte am römischen Kaiserhof zu vertreten (*Legat.* 349–372). Philo begibt sich mehrfach in die Rolle eines Bittstellers: Er wird von Caligula abgewiesen (*Legat.* 181), aber folgt ihm—vergeblich—von Rom nach Puteoli (*Legat.* 185). Während einer zweiten Audienz lässt er sich vom Desinteresse des Kaisers nicht abschrecken, sondern geht ihm während einer Villenbesichtigung buchstäblich hinterher (*Legat.* 349–367). Philo nimmt einen auf Loyalität gestimmten und Integration bedachten Standpunkt ein und versucht, den Kaiser aufgrund vernünftiger Darlegungen zum Einlenken zu bewegen (*Legat.* 364–365).

Nimmt Philo am gesellschaftlichen Leben teil und begibt sich zur Wahrung der jüdischen Interessen ins Zentrum der politischen Macht nach Rom, steht der Seher Johannes schon geographisch außerhalb der Gesellschaft und befindet sich auf der Insel Patmos (*Offb.* 1.9). Johannes benennt den Grund seines Aufenthaltes: διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.²⁵ Seine Verkündigungstätigkeit und der Einsatz für das Wort Gottes sind für seine gesellschaftliche Randposition—womöglich sogar im Sinne einer politisch motivierten Verbannung²⁶—verantwortlich. In seiner Selbstbeschreibung verweist er auf Spannungen und Konflikte von außen (ἐν τῇ θλίψει) und versteht sich—mit den kleinasiatischen Christen—als Teil einer Kontrastgesellschaft: συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ.

Johannes sinnt auf keine politische Lösung. Sein Ziel ist keine Integration der christlichen Gemeinden in die reichsrömische Gesellschaft, sondern eine Markierung der Unterschiede, ein Stärken der Ränder und Grenzen. Eine Lösung des Konflikts gibt es in der apokalyptischen Wirklichkeitswahrnehmung des Sehers nicht durch eine strategische Regulierung der Politik von innen, sondern nur durch ein göttliches Eingreifen von außen. Philo blickt nach Rom, um dort die politischen Ziele des Judentums durchzusetzen. Johannes blickt

25 Dazu A. Satake, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008) 140: 'Die Präposition διὰ (m. Akk) bezeichnet in der *Offb.* durchweg den Grund und nicht den Zweck einer Sache. Daher sind Deutungen wie die, dass Johannes zum Empfang einer Offenbarung oder zu missionarischen Zwecken dort gewesen sei, abzulehnen'.

26 Zur Möglichkeit, den Aufenthaltsort des Sehers im Sinne einer *relegatio ad insulam* zu verstehen, siehe: R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. Vol. 1* (ICC; Edinburgh: Clark, 1920) 21–2; Aune, *Revelation 1–5*, 76–80.

zum Himmel und erwartet von dort die Durchsetzung des Königums Gottes (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, *Offb* 3.12; 21.2, 10).

4. Wahrnehmung: Monotheismus und Kaiserkult

Philo und Johannes beurteilen das religiös-ideelle Selbstverständnis des Herrschers und die Ausgestaltung des Kaiserkults durch Spiele, Feierlichkeiten, Prozessionen und Opferhandlungen (*Legat.* 96, 208, 232, 355–357; *Offb* 9.20; 13.4, 8, 12, 15), durch die Prägung von Münzen (*Legat.* 110) oder durch die Errichtung von Tempeln und Statuen (*Legat.* 188, 203, 334, 346; *Offb* 2.13; 13.2, 14; 14.9, 11; 15.2; 16.2, 10; 19.20; 20.4)²⁷ aus der Warte eines strikt jüdischen bzw. judenchristlichen Monotheismus.

4.1 Kaiser als Herrscher und Kaiser als Gott

Philo kann den Kaiser in seiner staatstragenden Funktion anerkennen und ihm die Loyalität der Juden zusichern: ‘Dem Kaiser treu zu sein, beteuern sie nicht nur, sondern sind es wirklich’ (*Legat.* 280). Dem Kaiser als politischem Herrscher bringt Philo Ehrerbietung entgegen. Beim Anblick des Kaisers verneigt er sich mit der Gesandtschaft ‘in aller Ehrfurcht und allem Respekt tief zu Boden’ und grüßt ihn ‘mit der Anrede Augustus Imperator’ (*Legat.* 352). Philo weiß von Opferhandlungen im Tempel beim Amtsantritt des Kaisers, nach seiner Genesung oder während kriegerischer Auseinandersetzungen (*Legat.* 356), die aber zum Wohl des Kaisers und nicht für die Person des Kaisers als Gott dargebracht werden (*Legat.* 357).

Kritisch wird die Haltung gegenüber dem Kaiser dort, wo dessen Divinisierung den Exklusivitätsanspruch Jahwes verletzt. Philo führt Kaiser Augustus als positive Verkörperung einer kaiserlichen Herrschaftsführung an: Mit seinem expliziten Verzicht auf einen göttlichen Anspruch und eine religiöse Verehrung im Kult (*Legat.* 154) vermied er eine Provokation des jüdischen Volkes (*Legat.* 155–161).²⁸ Aufgrund seiner charakterlichen Reife und politischen Umsicht hat Augustus seiner Selbstvergöttlichung widersprochen und damit das Fundament geschaffen, dem Kaiser als Person und Herrscher Loyalität und Anerkennung entgegenzubringen (*Legat.* 148–149). Dagegen prägen schwerwiegende menschliche und politische Defizite die Amtsführung Caligulas: ‘Instead of σωφοσύνη there was now ἀκρασία; instead of a yearning for the pursuits of

²⁷ Zu Opfern, Gebeten und Bildern im Kaiserkult und zur Kultpriesterschaft H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums. 2. Herrscher- und Kaiserkult* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9; Stuttgart: Kohlhammer, 1996) 62–9.

²⁸ Zur historischen Kritik der Stilisierung des Augustus zum für Juden prototypisch positiven Herrscher Kraus Reggiani, ‘Rapporti’, 562–5.

the mind the emperor's attention was captured by bodily pleasure, food, drink and unrestrained eating'.²⁹ Philo lehnt die Selbstvergöttlichung Caligulas als anmaßenden Versuch ab, die für Juden noch tragbare politische Funktion der kaiserlichen Herrschaft bis in die göttliche Sphäre hinein auszudehnen (*Legat.* 93, 118, 347, 366–367).³⁰ Er beargwöhnt die Proskynese vor dem Kaiser als barbarische Praxis (*Legat.* 116) und lehnt die kaiserliche Verehrung in Form von Bildern und Statuen ab, die im Widerspruch zum alttestamentlichen Bilderverbot und zur monotheistischen Grundüberzeugung des Judentums stehen (*Legat.* 115, 191, 198, 212, 232, 290, 292, 306, 310, 317).

4.2 Herrschaft Gottes und Thron des Satans

Ebenso spiegeln sich in der Visionswelt der Johannes-Offenbarung die Realia des Kaiserkults.³¹ Johannes nennt den Thron des Satans (ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ) in Pergamon (*Offb* 2.13, ebenso *Offb* 13.2; 16.10), kaiserliche Standbilder (εἰκῶν, *Offb* 13.14, 15; 14.9, 11; 15.2; 16.2; 19.2; 20.4; insbesondere *Offb* 9.20), eine kaiserliche Priesterschaft (ἄλλο θηρίον ἀναβαίνον ἐκ τῆς γῆς, *Offb* 13.11–18) und Formen der quasi-göttlichen Verehrung des Kaisers (προσκυνέω, *Offb* 9.20; 13.4, 8, 12, 15; 14.9, 11; 16.2; 19.20; 20). Anspruch und Form des Kaiserkults versteht der Seher prinzipiell als Pervertierung der allein Gott zukommenden Herrschaft. Das Hofzeremoniell des Kaisers ist nichts anderes als eine kontrastierende Parodie der exklusiven Verehrung Gottes im himmlischen Kult.³² Die Lästernamen auf dem Haupt (*Offb* 13.1) und Körper des Tieres (*Offb* 17.3) verweisen auf die kaiserlichen religiösen Ehrentitel,³³ die diesem zugesprochen werden und den religiösen Selbstanspruch des Kaisers

29 Barraclough, 'Politics', 456.

30 Vgl. Borgen, 'Emperor', 495.

31 Eine Analyse der 'großen Zeichen' (σημεῖα μεγάλα; *Offb* 13.13) und des 'Tierbildnisses' (ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου; *Offb* 13.15) als funktionale Bestandteile und religiöses Objekt im Kaiserkult bietet S. J. Scherrer, 'Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13–15', *JBL* 103 (1984) 599–610.

32 So L. L. Thompson, *Revelation* (ANTC; Nashville: Abingdon, 1998) 138: 'The transfer of 'power', 'throne' and 'authority' from the dragon to the sea beast parallels and parodies the transfer of those qualities from God to Christ (cf. 12:10; note 3:21; 5:12; and 7:12)'.

33 So etwa die Bezeichnung des Kaisers Domitian als 'dominus et deus' (Suetonius, *Dom.* 13.2; Dio Cassius, 67.4.7; 67.13.4; Martial 10.72.3.8), dazu: H.-J. Klauck, 'Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung', *Bib* 73 (1992) 153–82 (171–4). Die Textzeugen Ψ^{47} \times C P et al. bieten—im Gegensatz zur Pluralform ὀνόματα βλασφημίας—in *Offb* 13.1 die Singularform ὄνομα ('und auf seinen Köpfen ein Lästernamen'), die durch die Auslassung der Pluralendung τα erklärt werden kann oder als ursprüngliche Variante erst sekundär an die Pluralform der κεφαλᾶς angeglichen wurde. Die singularische Zuspitzung auf nur einen Lästernamen mag die direkte Gegenüberstellung zur Titulatur Gottes akzentuieren, während die Pluralform durch die

verdeutlichen oder die er selbst zur blasphemischen Herausforderung Gottes ausstößt (*Offb* 13.5–6).³⁴

Johannes erkennt in seiner apokalyptischen Radikalisierung der Wirklichkeit keine positiven Beispiele einer kaiserlichen Amtsführung. Die Kaiser sind samt und sonders nur Köpfe und Hörner auf dem Haupt des Drachen (*Offb* 17.7, 9–11), Gesichter und Anschauungen des Bösen, die mit der Deutung der sieben Köpfe des Tieres als die sieben Hügel Roms mit der Hauptstadt als ‘Mitte und Kraftzentrum des Imperiums’³⁵ verbunden werden. Zugleich inkorporiert Johannes mit der universal zu verstehenden Siebenzahl das Kaisertum an und für sich in die Sphäre der widergöttlichen Macht.³⁶ Der Kaiser und—mit ihm als Repräsentant des Staates—das ganze Römische Reich sind ‘Bevollmächtigte Satans in der Geschichte’.³⁷ Vom Drachen erhält das Tier aus dem Meer seine Stärke (*Offb* 13.2, 4); das Tier aus dem Festland (*Offb* 13.15) wird vom Widersacher Gottes dazu ermächtigt (deutlich durch den inhaltlich pervertierten Gebrauch des *passivum divinum* ἐδόθη), den Kult des ersten Tieres zu propagieren und zu sichern.

Wesen und Herkunft der kaiserlichen Macht werden—im Gegensatz zur biographischen Interpretation der Selbstvergöttlichung Caligulas bei Philo—in einer visionären Schau mythologisch erklärt. Die Bedrängnis, in der sich die kleinasiatischen Christen im Gegenüber zum Kaiserkult befinden, ist Nachhall und historische Folge eines—zugunsten der christlichen Gemeinde bereits positiv entschiedenen—kosmischen Kampfes (*Offb* 12.17). Der gestürzte Drache strengt einen Kampf gegen die Christen an und überträgt dazu seine Macht und die Möglichkeit zur politischen Pressure auf den Kaiser (abermals in Verkehrung des *passivum divinum* und in paralleler Formulierung zu *Offb* 12.17: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων, *Offb* 13.7).

interpretationsoffene Vielzahl und Breite der Titel die Maßlosigkeit des kaiserlichen Anspruchs hervorhebt.

34 Dazu U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/ Würzburg: Echter, 2. Aufl. 1995) 249: ‘Die Lästernamen meinen offenbar jene Titel, die im Rahmen des Kaiserkultes der Vergöttlichung des Herrschers dienen und damit eine Lästerung des einzigen und alleinigen Gottes darstellen: Augustus (der Erhabene), Divus (der Göttliche), Herr und Gott’.

35 J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18; Zürich: Theologischer Verlag, 3. Aufl. 2001) 169.

36 Zum motivgeschichtlichen Hintergrund und zu den verschiedenen Interpretationen der sieben Köpfe und zehn Hörner des Tieres empfiehlt sich: G. R. Osborne, *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Baker Book House, 2002) 617–21.

37 H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT; Regensburg: Pustet, 1997) 303.

4.3 Politisches Selbstverständnis und Gottesbild

Philo sieht sich selbst als Teil der Gesellschaft. 'He can (...) employ the very interesting phrase *Ioudaioi politai* to denote Jewish inhabitants of Greek cities generally. Evidently he reckons their position to be defined, at least in part, by reference to civic prerogatives. Jewish identity did not confine itself to religious observances'.³⁸ Philo erachtet die gegenwärtige Staats- und Gesellschaftsform als geeignet, das Gemeinwohl zu gewährleisten und die Rechte der jüdischen Minderheit zu schützen. Angesichts der judenfeindlichen Gewalteskalation in Alexandria sieht er sich als prominenter Vertreter der jüdischen Synagoge zum politischen Agieren herausgefordert. Er übernimmt eine Vermittlerrolle und strebt nach einer diplomatischen Beendigung des Konflikts. Dies alles erachtet er als seine 'Bürgerpflicht' und ist bereit, dafür seine Interessen, sein intellektuelles Schaffen und seine philosophisch-theologischen Studien zurückzustellen (Spec. 3,3–6).

Philo und Johannes nehmen Kaisertum und Kaiserkult von einem strikten jüdischen bzw. judenchristlichen Monotheismus aus und vor dem Hintergrund der unbedingten Souveränität Gottes in den Blick. Beide wissen Gott parteiisch auf der Seite ihrer Glaubensgemeinschaft. Beide vertreten eine theozentrische Lösungsoption des Konflikts, unterscheiden sich aber in der Vorstellung eines göttlichen Eingreifens und den daraus resultierenden ethischen Handlungsoptionen. Für Philo ist der Weg zur Vervollkommnung des Menschen und auch des gesellschaftlichen Gemeinwohls von Gott durch seine Offenbarung in den mosaischen Schriften vorgezeichnet. Im Studium der Tora, in der philosophischen Reflexion, der damit verbundenen wachsenden Selbsterkenntnis und Suche nach einem tugendhaften Leben nimmt Philo seine—ihm von Gott zukommende—Verantwortung wahr. Erlösung 'liegt für ihn letztlich in der Harmonie der Seele mit dem Kosmos'.³⁹ Auch in der Auseinandersetzung mit Kaiser Caligula trachtet er nach dieser Wiederherstellung eines ursprünglich harmonischen Zustandes, den er mithilfe seines intellektuellen Vermögens, theologischen Wissens und analytischen Verstehens zu vervollkommen sucht.

Der Weg zur Erlösung ist für Johannes dagegen kein evolutives Geschehen, das sich durch den Einsatz politischer Diplomatie innerweltlich vollzieht. Die Lösung liegt für ihn in einer radikalen Umwälzung der Verhältnisse, die er von außerhalb durch einen göttlichen Eingriff erwartet. Erlösung gewährleistet und wirkt Gott durch Christus (*Offb* 5.5). Johannes versteht die von Gott geschaffene Rettung als etwas wesentlich Neues: Johannes sieht einen neuen Himmel wie eine neue Erde (εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν, *Offb* 21.1) und das neue Jerusalem (τὴν πόλιν τὴν ἀγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον, *Offb* 21.2); er verfolgt den göttlichen Sieg ausgedrückt in neuen Liedern (καὶ ᾄδουσιν

38 Gruen, *Diaspora*, 72–3.

39 Veltri, 'Philo', 1288.

ὥδῃν καινὴν λέγοντες, *Offb* 5.9; ebenso *Offb* 14.3) und hört die Aussage Gottes, er werde alles neu machen (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα, *Offb* 21.5). Mit der alten Welt werden Spannungen und Konflikte durch einen manifesten Eingriff von außen beseitigt (ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, *Offb* 21.1). Das himmlische Jerusalem kommt von Gott herab zur Erde (καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, *Offb* 21.2). Lebenspraktisch folgt aus dem Absolutheitsanspruch Gottes die radikale Abgrenzung von allen widergöttlichen Mächten.

5. Darstellung: Autopsie und Apokalyptik

Während sich Philo mit seiner *Legatio ad Gaium* an die römisch-hellenistische Bevölkerung und Vertreter der staatlichen Organe wendet, um die gesellschaftliche Integrationsfähigkeit des Judentums unter Beweis zu stellen,⁴⁰ bleibt die *Offenbarung des Johannes* auf den internen Adressatenkreis der kleinasiatischen Gemeinden beschränkt. Diese unterschiedliche Adressatenorientierung und die damit verbundene pragmatische Funktion der Schriften spiegeln sich in der Wahl der jeweiligen Gattung und in den literarischen Darstellungsmitteln.

5.1 Motive und Mythen

Philo und Johannes greifen in der Zeichnung und Beurteilung des kaiserlichen Herrschaftsanspruches auf das religiöse Wissen und Motivreservoir ihrer Adressaten aus. Argumentativ nutzt Philo mythologische Göttervorstellungen des Hellenismus. Herakles, die Dioskuren, Dionysos (*Legat.* 78–92), Hermes, Apollon und Ares (*Legat.* 93–113) dienen ihm als Repräsentanten moralischer Tugenden, die er gegen Caligula ins Feld führt. Philo vermeidet die Frage nach der tatsächlichen Existenz heidnischer Gottheiten. Er allegorisiert die Göttergestalten auf tugendhafte Symbolfiguren hin und macht sich den Mut des Herakles, die Klugheit des Dionysos und die brüderliche Treue der Dioskuren zunutze, um über den Inhalt einzelner Göttervorstellungen der hellenistischen Bevölkerung die gemeinsame moralisch-ethische Grundüberzeugung von Juden und Heiden zu verdeutlichen.

Die Johannes-Apokalypse schöpft aus dem Motivreservoir der alttestamentlichen und insbesondere apokalyptischen Literatur: Das Buch der Offenbarung ist 'eine Collage von Bildzitatzen aus den prophetischen Büchern'.⁴¹ Es finden sich

40 Zur multiplen Adressatenschaft der *Legatio ad Gaium* und den literarisch-pragmatischen Funktionen im Einzelnen Barraclough, 'Politics', 450–2.

41 K. Backhaus, 'Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung', *EvT* 64 (2004) 421–37 (429).

etwa 580 Reflexionsanklänge an das Buch Daniel, Jesaja, Ezechiel und der Psalmen.⁴² Mit dem alttestamentlichen Motivkosmos fließen in die Schrift des Sehers den Adressaten bekannte Traditionshintergründe ein. Der Gebrauch der prophetischen Literatur verleiht der Prophetie des Sehers maßgebliche Autorität und theologische Authentizität und Dignität. Mit dem Gebrauch der alttestamentlichen Prophetie verbindet Johannes einen theologischen Wahrheitsanspruch: Die in seiner Schrift immer auch modifizierten und transformierend angewandten Motive (so in der Thronsaalvision *Offb* 4.1–11—Ez 1; 10; Jes 6; ebenso *Offb* 10.1–11—Ez 2.8–3.3; Jer 15.16) versteht der Seher als Enthüllung, als visionär erschlossene Offenbarung.

5.2 Gesellschaftsanalyse und religiöser Wissensvorrat

Philo gründet die Überzeugungskraft seiner Darstellung auf eine differenzierte Wahrnehmung der politischen Wirklichkeit. Seine Schilderung ist in die Form eines historischen Berichts gekleidet. Die Wirksamkeit seiner Argumentation liegt in der objektiven Konkretion, der Nennung und Bewertung einzelner historisch konkreter Fakten, die er kritisch hinterfragt. Der Aufweis der historischen Tatsachen dient ihm als Grundlage für seine theologisch normierte Urteilsfindung. Die Fakten sprechen für sich und genügen, um jene Grenzen zu benennen, die Caligula überschritten hat und die das religiöse Empfinden der Juden verletzen und ihre Loyalität gegenüber dem Herrscherhaus verunmöglichen.

Die Apokalypse dagegen vermittelt ihren Adressaten einen religiösen Wissensvorrat. Das Anliegen des Johannes ist nicht die objektivierbare Darstellung geschichtlicher Tatsachen, sondern die mythologische Deutung und visionär theologische Bewertung der als Endzeit empfundenen Gegenwart. Einzelne Inhalte und Ausprägungen der kaiserlichen Machtdemonstration werden im Symbolkosmos der Apokalypse motivisch und metaphorisch transformiert und dualistisch radikalisiert. Die Argumentationskraft der Schrift besteht gerade in der drastischen Überzeichnung geschichtlicher Fakten und in der radikalen Konfrontation und Kontrastierung der politischen Wirklichkeit mit dem absoluten Herrschaftsanspruch Gottes.

5.3 Theologisch interpretierte Geschichte

Philo schreibt—aus seinem jüdischen Glauben heraus—theologisch interpretierte Geschichte.⁴³ Er überliefert historische Ereignisse: Er berichtet vom

42 Vgl. F. G. Untergassmair, 'Das Buch der Offenbarung (1). Einführung', *BL* 74 (2001) 61–4 (63); ebenso: R. L. Thomas, *Revelation 1–7. An Exegetical Commentary* (Chicago: Moody, 1992) 40–1.

43 Siehe Borgen, 'Survey', 121.

Pogrom gegen die Juden in Alexandria, resümiert die Stadien der zunehmend judenfeindlichen Politik unter Caligula und legt das Anliegen der von ihm angeführten Delegation an den Kaiserhof dar. Philo argumentiert mit den verfügbaren Mitteln der antiken Rhetorik. Der Wechsel zwischen direkten und indirekten Reden gewährt Einblick in das Denken und Empfinden der Akteure (*Legat.* 229) und fordert die Rezeptionsleistung des Lesers heraus. Er gebraucht plastische Vergleiche und Metaphern, um die Schärfe des antijüdischen Konflikts zu veranschaulichen und das Einfinden in die Darstellungswelt zu erleichtern. Dabei bleiben seine Ausführungen stets historisch analytisch ausgerichtet. Er sondiert und wägt alternative Modelle einer kaiserlichen Amtsführung. Er weist auf die drohende Gefahr blutiger Auseinandersetzungen hin und erinnert an die Risiken gesellschaftsinterner Konflikte für das Gemeinwohl. Philo berichtet Geschichte, um die Gegenwart umsichtig zu gestalten. Das Bemühen um eine sachliche und nüchterne Argumentation schließt nicht die empathische und emotionale Bewertung aus (deutlich in den zahlreichen Schimpfworten, *Legat.* 87, 89–92, 108–109), die das Anliegen Philos unterstreichen und seine persönliche Anteilnahme ausdrücken.

Philo deutet die Geschichte im Licht seines jüdischen Glaubens. Der ‘unerbitliche Kampf gegen das jüdische Volk’ (*Legat.* 119) entbrennt infolge der ‘Gesetzlosigkeit’ des Kaisers. Wegen ihrer Treue zu den väterlichen Überlieferungen werden die Juden verfolgt. Die gesellschaftliche Integration hat für Philo eine religiöse Dimension. Als Volk Gottes sind die Juden Anwalt der göttlichen Gesetze und tragen in dieser missionarischen Verantwortung zur Stabilisierung der universalen Entwicklung bei.⁴⁴ Philo deutet die Geschichte in der Überzeugung der nachhaltigen Fürsorge und Vorsehung Gottes und wendet sich damit auch an die Angehörigen des jüdischen Glaubens. Sein Werk ist—über das apologetische Ziel hinaus, das Judentum vor der griechisch-römischen Welt zu verteidigen—eine Versicherung für all jene, die an den göttlichen Fügungen und dem Glauben, ein auserwähltes Volk zu sein, zweifeln: ‘Jedoch, mögen nun manche Menschen im Glauben an eine göttliche Fürsorge für die Menschheit irre geworden sein (...), so müssten schon allein die gegenwärtige Zeitenwende und die in ihrem Verlauf gefällte Entscheidung über viele brennenden offenen Fragen genügend Überzeugungskraft für sie haben’ (*Legat.* 3). Der Tod des Statthalters Flaccus (in stilisierter Rede von Flaccus selbst ausgesprochen, *Flacc.* 170–175, 189) und das Ende des Kaisers Caligula (*Legat.* 373) werden als augenfälliger Beweis für das Eingreifen und die Parteinahme Gottes gewertet.⁴⁵

44 Vgl. Borgen, *Exegete*, 188, 286.

45 In dieser Hinsicht lässt sich auch die fehlende Palinodie (*Legat.* 373) deuten, die das tragische Ende des Kaisers selbst ‘schreibt’. Im Untergang des Kaisers werden die antijüdischen Vorwürfe widerlegt und alle Unterstellungen und Beleidigungen zurückgenommen: Der

5.4 Geschichtlich interpretierte Theologie

Gegenüber dieser theologisch gedeuteten Geschichtsschreibung Philos ist die Johannes-Offenbarung geschichtlich zu interpretierende Theologie. Der Seher entwirft mit seinem Werk einen Symbolkosmos, der eine theologische Wahrheit ins Bild setzt: Im Christumysterium sind alle widergöttlichen Mächte besiegt. In diesem Glauben transformiert die Johannes-Offenbarung die Wirklichkeitswahrnehmung der Kleinasiaten und stellt gesellschaftliche Plausibilitäten infrage.

Den politischen Funktionen des Kaisers werden antithetisch die überragende Macht Gottes und die Erlösungstat seines Gesalbten gegenüber gestellt: 'Whereas in the imperial world the emperor is the savior, in John's world, Jesus is the savior; in the imperial world the emperor is the divine warrior who has brought peace to the world; in John's world the emperor is the beast of chaos that the true divine warrior must slay. Much of the symbolism of the Apocalypse is of this antithetical kind'.⁴⁶ Den reichsrömischen Herrscherkult kontrastiert die Apokalypse durch die visionäre Enthüllung des himmlischen Kults um den Thron Gottes. Konsequenter werden kaiserliche Titel und Ehrennamen auf Gott hin re-adressiert. Die kaiserliche Bezeichnung 'dominus et deus noster' wird im himmlischen Thronritual aufgegriffen und Gott zugesprochen: ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν (*Offb* 4.11; ebenso 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7, 14; 19.6, 15; 21.22; 22.5–6). Die überbietende Titulatur Gottes—angeredet als κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων (*Offb* 17.14; 19.16) oder als ὁ παντοκράτωρ (*Offb* 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7, 14; 19.6, 15; 21.22)—ordnet die Macht des Kaisers dem göttlichen Herrschaftsbereich unter. In der Visionswelt der Offenbarung spiegelt sich der Vollzug des Kaiserkults, der aber nur als blasses und hinfälliges Gegenbild zum eigentlichen Herrscherkult Gottes erscheint. Dem 'Thron des Satans' (*Offb* 2.13) und dem kaiserlichen Hofzeremoniell wird der Thronsaal Gottes in seiner kosmischen Dimension und Machtfülle gegenüber gestellt (*Offb* 4.2–11). Die Requisiten des Kaiserkults sind vor den Thron Gottes platziert: Harfen (τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν, *Offb* 5.8), goldene Schalen (φιάλας χρυσοῦς, *Offb* 5.8), Räucherwerk (γεμούσας θυμιαμάτων, *Offb* 5.8; 8.3), weiße Gewänder (περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς, *Offb* 4.4), goldene Kränze (ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς, *Offb* 4.4), Feuerfackeln (λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι, *Offb* 4.5) und Edelsteine (ἵρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὄρασει

Leugner Gottes wurde von der gerechten göttlichen Strafe getroffen. Vgl. Borgen, 'Emperor', 501–3.

46 D. L. Barr, 'The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse', *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (ed. D. L. Barr; SBLSymS 39; Atlanta: SBL, 2006) 205–20 (206).

συναργδίνω, *Offb* 4.3). Teil des himmlischen Kults ist Gesang (*Offb* 5.9; 14.3; 15.3), der gerade auf Erden verstummt (*Offb* 18.22). Vor dem Thron Gottes erklingen Hymnen (*Offb* 5.9–10; 11.17–18; 14.3; 15.3–4; 19.1–2), Bitten (*Offb* 6.10; 8.3) und kniefällige Zeichen der Verehrung sind angebracht (*Offb* 4.10; 5.14; 7.11; 11.16; 14.7; 15.4; 19.4, 10; 22.9). Während sich der Untergang irdischer Gewalten sukzessiv vollzieht (*Offb* 19.17–21), wird die himmlische Gegenwelt von aufwendigem Schmuck, in schillernden Farben leuchtend beschrieben (*Offb* 21.9–14) und dem Leser schließlich förmlich vermessen (*Offb* 21.15–27). Damit depotenziert die Apokalypse die politische Macht und den Anspruch des römischen Kaisers und prägt ein neues Systemzentrum aus. Die Christen sind Teil der himmlischen Bürgerschaft, als deren Glieder sie jede Teilnahme am Kaiserkult radikal verweigern.

Während Philo mit den Mitteln der antiken Rhetorik und der griechischen Philosophie argumentiert und an die Vernunft sowie das strategische Denken seiner Leser appelliert, nutzt die Johannes-Offenbarung im Erschaffen eines großflächigen apokalyptischen Szenariums die überbordende Beschreibung und kontrastierende Zeichnung von Bildern und Metaphern. ‘Thus while John draws his images from the traditional apocalyptic stock and a central symbol is the myth of cosmic combat, his experience of Jesus has led him to radically transvalue these symbols in order to express the conviction that faithful witness brings both salvation and judgment. But this conviction is not argued, or even stated; it is portrayed. It is enacted in a story’.⁴⁷ Lenkt Philo das Empfinden seiner Adressaten durch Reden und die Schilderung historischer Ereignisse, modifiziert die Apokalypse Erkennen und Erleben ihrer Leser im Durchwandern und Durchleiden ihrer Bilderwelten: ‘Nicht erklärt wird hier, was Erlösung bedeutet, sondern gezeigt und gesehen. Nicht darauf also sind die Visionen angelegt, entschlüsselt, sondern durchlebt zu werden’.⁴⁸ Philo überliefert und berichtet als Zeitzeuge Geschichte, die er vor dem Hintergrund seines jüdischen Glaubens theologisch deutet. Johannes tritt als Gottes Zeuge gegen seine Zeit auf und inszeniert Theologie, die er in der reichsrömischen Lebenswelt verankert und mit der Marginalisierung der kleinasiatischen Christen historisch deutet.

6. Perspektiven: Loyale Integration und liminaler Prozess

Der Kaiserkult ist für Philo und Johannes Anlass zur kritischen Reflexion. Beide lehnen den gottgleichen Anspruch des Kaisers ab. Doch verfolgen beide angesichts des schwelenden Konflikts eine jeweils anderslautende gesellschaftliche Perspektive: Philo strebt die Aussöhnung mit der

47 D. L. Barr, ‘The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis’, *Int* 38 (1984) 39–50 (42); ebenso Backhaus, ‘Apokalyptische Bilder’, 433–4.

48 Backhaus, ‘Apokalyptische Bilder’, 433.

reichsrömischen Kultur und Zivilisation an, Johannes fordert eine gesellschaftliche Verweigerung der kleinasiatischen Christen.

6.1 Widerstand und Martyrium

Die untragbare Forderung, den Kaiser wie einen Gott zu verehren, veranlasst Philo und Johannes zum Widerstand, der bis zum Martyrium reicht.

Im Sendschreiben nach Pergamon verweist Johannes auf die Tötung des 'treuen Zeugen Antipas' (*Offb* 2.13). Unklar bleibt, 'ob Antipas einem regulären Gerichtsverfahren zum Opfer fiel oder nur einem Ausbruch von Lynchjustiz einer aufgebrachten Volksmenge'.⁴⁹ Lokal und inhaltlich ist sein Tod mit dem Thron Satans (ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ) verbunden und damit vor einen eindeutig politischen Hintergrund gesetzt. Das Bekenntnis zu Christus (κρατεῖς τὸ ὄνομά μου) oder die Weigerung, die religiösen Ansprüche des Kaisers im kultischen Vollzug anzuerkennen (οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου), zieht Anfeindungen und Gefahren für Leib und Leben nach sich. Mit Übergriffen der Staatsmacht rechnet der Seher im Schreiben nach Smyrna. Trotz Gefängnis oder Verfolgung bis zum Tod sind die Christen aufgefordert, am eindeutigen Bekenntnis zu Christus festzuhalten (*Offb* 2.10). Die Christen befinden sich in einer Situation der Versuchung (πειρασμός, *Offb* 3.10) und Erprobung (ἵνα πειρασθῆτε, *Offb* 2.10; πειράσσει, *Offb* 3.10), in der das Festhalten (τηρέω) am Inhalt der Offenbarung (*Offb* 1.3; 22.7, 9), an den Werken (*Offb* 2.26), der Lehre (*Offb* 3.3), am Wort (*Offb* 3.8) und an den Geboten Christi (*Offb* 3.10) wie Gottes (*Offb* 12.17; 14.12) entscheidend ist. Mit einem Ausharren in Geduld (ὑπομονή, *Offb* 2.2, 3, 19; 3.10; 13.10; 14.10), der Verweigerung der Anbetung (μὴ προσκυνήσωσιν, 13.15; 20.4) und der Ablehnung innergemeindlicher Assimilierungsversuche fordert der Seher eine entschiedene Haltung der Christen. Das Schicksal der Märtyrer macht die mögliche Folge der kompromisslosen Haltung und des Zeugnisses für Christus deutlich (*Offb* 11.7; 12.11). Mit der großen Zahl der Blutzugehen steht den Christen im visionären Hauptteil ein Bild des Sieges vor Augen (*Offb* 15.2; ebenso *Offb* 7.14–15). Als erlöste Symbolgestalt richtet die große Schar aus allen Völkern und Nationen (*Offb* 7.9) den Blick der Kleinasiaten konsequent auf den Thronsaal Gottes als ureigenen Ort der Macht und Raum der Anbetung. Der Ausgang des Kampfes ist im Bild der erlösten Märtyrer vorweggenommen (*Offb* 12.11) und lebenspraktisch mit der Motivation zu einem furchtlosen Bekenntnis verbunden (in den Überwindersprüchen der Sendschreiben: Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆν ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου *Offb* 2.11; ebenso *Offb* 2.7, 17, 26; 3.5, 12, 21).

Auch Philo sieht das kompromisslose Festhalten am Bekenntnis zu Jahwe vom Martyrium bedroht: 'So sei es denn, wir werden sterben. Denn ein ruhmvoller

49 Müller, *Offenbarung*, 111.

Tod für die Verteidigung der Gesetze ist eine Art Leben' (*Legat.* 192, ähnlich 117, 209–210, 215, 224, 230, 369). Doch ist für Philo das Martyrium kein erstrebenswertes Ziel, sondern erst nach dem Ausschöpfen aller diplomatischen Mittel die letzte gebotene Möglichkeit und erscheint in seiner Schrift eher als rhetorisch funktionaler Topos. Philo sucht nach gangbaren Wegen, die zu einer friedlichen Lösung des Konflikts führen (*Legat.* 305). Die Willenskundgabe, den Tempel im gewaltsamen Widerstand zu verteidigen (*Legat.* 208, 233, 308), ist eine emotional anrührende Warnung und nicht eine provokative Aufforderung zur blutigen Auseinandersetzung. Die strategische Funktion des Martyriumsmotivs wird in der Petition der Juden vor Petronius deutlich: Die Willensbekundung, selbst den Tod zu ertragen, ist in den Kontext der Bitte um die nochmalige Prüfung der jüdischen Ansprüche und das Einlenken der politisch Verantwortlichen gesetzt (*Legat.* 229–242). Philo hebt die Bereitschaft zum Martyrium hervor, um das schreiende Unrecht an den Juden darzustellen, ihre Wehrlosigkeit auszudrücken und ihre—bis zuletzt—friedliebende Haltung zu betonen (καὶ τὰς φύσεις ἔσμὲν εἰρηνικοὶ καὶ τὴν προαίρεσιν, *Legat.* 230). Gleichzeitig bewegt Philo damit die Adressaten seiner Schrift zum Mitleid mit den ungerecht angeklagten und verfolgten Juden (*Legat.* 243). Ähnlich soll die Andeutung eines möglichen Selbstmords (*Legat.* 235) die Bestürzung und Hilflosigkeit der entsetzten Juden demonstrieren, das Anliegen der Delegation verdeutlichen und die ernsthafte Suche nach einer gewaltfreien Lösung fördern.

Demgegenüber erscheint das Martyrium in der Johannes-Offenbarung nicht als lediglich rhetorisch-funktionales Mittel, um emotionale Rührung hervorzurufen oder die politischen Instanzen zum Einlenken zu bewegen. In apokalyptischer Dramatisierung illustriert das Martyrium den unbedingten Beweis eines entschiedenen Bekenntnisses, schließt damit aber auch alle weiteren Verweigerungshandlungen ein: neben ökonomischen Konsequenzen, dem Meiden kultisch-paganer Zeremonien und dem Ertragen der gesellschaftlichen Marginalisierung überhaupt fordert der Seher die Bereitschaft, auch vor der letzten Konsequenz einer möglichen Verfolgung nicht zurückzuschrecken. Der freiwillige Tod ist in der Johannes-Offenbarung keine Option. Ein Suizid würde den Konflikt mit der römischen Staatsmacht meiden und vor der Gewalt der Gottesfeinde zurückschrecken. Nur im erduldeten Tod und nicht in der Selbsttötung geben die Christen Zeugnis vom endzeitlichen Sieg des Lammes. Als 'Könige und Priester für Gott' (*Offb.* 1.6) besitzen sie Würde und aufrechten Stand und sind zur Treue in der Bedrängnis aufgerufen (*Offb.* 2.10).

6.2 Politisches Handeln und gesellschaftliche Anerkennung

Philos Werk prägt eine statische Sicht der Geschichte. Er rechnet mit keinem Umsturz der gesellschaftlichen oder politischen Verhältnisse, sondern

sucht nach konstruktiven Möglichkeiten, um den Konflikt zu lösen. Die Vergangenheit zeigt, dass sich jüdisches Leben mit dem Leben der *polis* verbinden lässt. 'Jews (...) were not intrinsically alien bodies within homogeneous *poleis* (...). And we know that, with the exception of overt participation in emperor worship, Jews could and did involve themselves in the life of their cities—even, in some cases, with the theatre and the gymnasium'.⁵⁰ Philo lehnt das Römische Reich und das Kaisertum nicht an und für sich ab, sondern erkennt die einende und stabilisierende Funktion des Herrscheramts auch in seinem positiven Beitrag zur Integration der Juden in das Reich.⁵¹ Er fordert Modifikationen der kaiserlichen Amtsführung ein, die notwendig sind, um die Auseinandersetzung zu entschärfen. Doch lässt Philo keinen Zweifel daran, dass er sich selbst als ein Teil der reichsrömischen Gesellschaft versteht. Er ist von der besonderen gesellschaftlichen Relevanz des Judentums überzeugt. Als Diasporajude hofft er, dass die sittlich ehrbare und humane Lebensführung der jüdischen Bevölkerung missionarisch wirkt und Werte wie Lebensführung der Mehrheitsgesellschaft positiv prägt (Mos. 2,44). Nicht zuletzt deshalb ist sein Ziel nicht der Rückzug von der Gesellschaft. 'Philo's texts refer repeatedly to a Jewish *politeia* or to Jewish *dikaia politika* (...) Philo definitely refers to political privileges, as well as to religious rights'.⁵² Mit seiner apologetischen Präsentation des Judentums wirbt er um diese—durch das Pogrom und die Haltung Caligulas gefährdete—gesellschaftliche Akzeptanz und Integration und bemüht sich selbstbewusst um die Anerkennung jüdischer Rechte.

6.3 Radikale Verweigerung und gesellschaftliches Abseits

Johannes geht nicht von stabilen Koordinaten der gesellschaftlichen und politischen Ordnung aus, sondern rechnet mit einer radikalen Umwälzung der Verhältnisse. Die Durchsetzung und historische Manifestation des Königtums Gottes steht für ihn unmittelbar bevor. Entsprechend häufig werden das Verb 'kommen' und das Adverb 'bald' verwendet: Christus wird präsentisch als der Kommende, der unmittelbar Bevorstehende beschrieben (ὁ ἐρχόμενος, als Teil der Dreizeitenformel *Offb* 1.4, 8; 4.8; ebenso *Offb* 1.7; 3.11; 16.15); bereits gekommen ist der Tag des Zorns und Gerichts Gottes (*Offb* 6.17; 11.18; 14.7); die Visionen enden mit der wiederholten Zusage des baldigen Kommens Jesu (*Offb* 22.7, 12, 20) und der für die Adressaten vorformulierten Bestätigung und Bitte: Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ (*Offb* 22.20). Im himmlischen Kult und den Hymnen wird der Sieg Gottes bereits gefeiert. Die Macht des Drachen, sein

50 T. Rajak, 'Was there a Roman Charter for the Jews', *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction* (AGJU 48; Leiden: Brill, 2001) 301–33 (301–2).

51 Dazu Borgen, 'Emperor', 494–5.

52 Gruen, *Diaspora*, 72; ebenso Rajak, 'Roman Charter', 302.

Einfluss auf Wirtschaft und Politik und seine Verehrung im Kaiserkult sind dem Untergang geweiht. Entsprechend radikal ist der handlungsrelevante Aufruf des Sehers, die Stadt als politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Größe zu verlassen (ἐξέλθατε ὁ λαός μου, *Offb* 18.4). Die für Johannes theologisch verantwortbare und soziologisch mögliche Konsequenz im Gegenüber zum Kaisertum und Kaiserkult ist der entschiedene gesellschaftliche Exodus. Mit dem Ziel einer Stabilisierung der christlichen Identität strengt die Apokalypse einen 'liminalen Prozess'⁵³ an, dessen Ziel das—von Philo gerade gefürchtete und mittels seiner Schrift argumentativ bekämpfte—gesellschaftliche Abseits ist.

7. Auf der Suche nach Identität: Konzepte, Einwirkungen und Faktoren

Der Vorschlag des Sehers, die eigene Identität durch die radikale Abgrenzung von der Gesellschaft und die Verweigerung jedweder Teilnahme am reichsrömischen Herrscherkult zu schützen, stellt binnenchristlich eine Minderheitenmeinung innerhalb eines breiten Spektrums verschiedener gesellschaftspolitischer Standpunkte und Lösungskonzepte dar.⁵⁴ Das die Folgezeit bestimmende Verhältnis zur Gesellschaft fasst konzeptionell eher der Entwurf des 1. Petrusbriefes zusammen, der—etwa zeitgleich zur Offenbarung und mit Blick auf Kleinasien—'die Außenseiter-Rolle theologisch als königlich-priesterlichen Adel und pragmatisch als Missionschance'⁵⁵ begreift. Wie die Johannes-Offenbarung weiß 1 Petr von der Bedrängnis und Herausforderung der Christen durch den Götzenkult (1Petr 4.3–4), von Beschimpfungen durch die nichtchristliche Mehrheitsgesellschaft (1 Petr 3.16), von Prüfungen (1Petr 1.6; 4.12) und Leiden wegen eines eindeutig christlichen Bekenntnisses (1 Petr 2.19–20; 3.14, 17; 4.16; 5.10). Die Marginalisierung deutet und löst 1 Petr anders als die Offenbarung und setzt—wie Philo—nicht auf den gesellschaftlichen Rückzug, sondern die Strahlkraft eines furchtlosen Bekenntnisses (1 Petr 3.14; 4.4, 16; 5.9). Die Christen werden innerhalb der Gesellschaft positioniert (ἐν τοῖς ἔθνεσιν; 1 Petr 2.12) und aufgerufen, dort jede sich bietende Gelegenheit zum werbend missionarischen Zeugnis zu nutzen. Ebenso baut 1 Petr gegenüber der Staatsgewalt auf eine loyale Haltung: διὰ τὸν κύριον (1 Petr 2.13) gilt es, sich den politisch Verantwortlichen unterzuordnen und so das christliche Bekenntnis gegenüber staatlichen Organen zu verteidigen.

53 Hierzu M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer* (ÖTK 20; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Würzburg: Echter, 2002) 48–53.

54 So Harland, 'Honouring the Emperor', 116.

55 Backhaus, 'Vision', 29; ebenso Klauck, 'Sendschreiben', 176–80; C. G. Müller, 'Diaspora—Herausforderung und Chance. Anmerkungen zum Glaubensprofil der Adressaten des 1. Petrusbriefs', *SNTSUA* 32 (2007) 67–88.

Auf jüdischer Seite ist es zur Abfassungszeit der Johannes-Offenbarung Josephus Flavius, der für eine friedliche Integration des Judentums ins Römerreich plädiert. Das Grundmovers seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist, der heidnisch-hellenistischen Welt die Geschichte, den Glauben, die kulturelle Bedeutung und die friedfertige Gesinnung des jüdischen Volkes zu veranschaulichen. Wie für Philo stehen für Josephus Opfer zum Wohl des Kaisers und die respektvolle Anerkennung seiner politischen Autorität nicht dem Exklusivitätsanspruch Gottes entgegen (B.J. 2.197; C. Ap. 2.76–77). Die Selbstvergöttlichung Caligulas bewertet auch Josephus als frevelhafte Anmaßung und despotische Willkür (A.J. 18.256–308; 19.1–4). Der Tod Caligulas ist Ausdruck der Fürsorge Gottes und fordert die politischen Machthaber auf, den Glauben und die Praxis des Judentums zu respektieren (A.J. 19.15–16). Josephus will die—in seiner Person als römischen Geschichtsschreiber jüdischen Glaubens exemplarisch gefundene—Integration des jüdischen Volkes durch die empathische Vermittlung der jüdischen Geschichte und Identität schützen.

Dagegen teilen die frühjüdischen Apokalypsen die radikale politische Kritik und gesellschaftliche Verweigerungshaltung des Sehers Johannes. Die römische Staatsmacht wird durchwegs negativ bewertet (4 Ezra 11.1–12.34; 2 Bar. 35.1–40.4). Entwicklung und Schutz der jüdischen Identität werden nicht durch eine loyal gestimmte Integrationshaltung zu erreichen versucht. Gott vollzieht die Vergeltung und schafft Gerechtigkeit (Sib. Or. 3.350–380; 4.145–148). Das römische Reich erscheint als direkter Gegenspieler Gottes (Sib. Or. 8.68–83) und ist dem Untergang geweiht. Abermals ist die Stabilisierung und Bewahrung jüdischer Identität nur durch die scharfe Abgrenzung von der Gesellschaft zu erreichen, die sich im Glauben an die von Gott herbeigeführte eschatologische Wende vollzieht.

Der Vergleich macht die komplex kontextuelle Abhängigkeit der jeweils konträren gesellschaftlichen Lösungsvorschläge deutlich: Die Deutung der gesellschaftlichen Marginalisierung und die Haltung gegenüber dem Kaiserkult ist nicht allein durch den religiösen Bekenntnishintergrund determiniert. Über die Glaubenszugehörigkeit hinaus prägen der soziale Standpunkt und die geistesgeschichtliche Beheimatung des jeweiligen Verfassers die Wahrnehmung der gesellschaftlichen und politischen Konfliktherde, bestimmen die literarischen Darstellungsmittel und beeinflussen die lebenspraktische Antwort. So ist auch im Fall des Diasporajuden Philo und des frühchristlichen Apokalyptikers Johannes die Suche nach Identität—quer zu den religiösen Linien—vom sozialen Hintergrund, dem politischen Selbstverständnis, dem theologisch und philosophisch verankerten und akzentuierten Gottes- und Menschenbild und nicht zuletzt von der individuellen Situation, der charakterlichen Prägung und menschlichen Haltung des Einzelnen bedingt.

Insbesondere sind im Falle der *Legatio ad Gaium* und der *Offenbarung des Johannes* die soziale Milieuzugehörigkeit und geistesgeschichtliche Prägung in Rechnung zu stellen: Dem intellektuellen römischen, auf die Integration des

jüdischen Volkes bedachten Diasporajuden steht ein charismatischer Wanderprediger gegenüber, der fest in der jüdisch-apokalyptischen Tradition verwurzelt ist und von daher die Konfliktherde dramatischer und facettenreicher wahrnimmt. Die Apokalyptik als 'akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane'⁵⁶ bedingt die dualistisch radikalisierte Wirklichkeitswahrnehmung und den daraus folgenden handlungsrelevanten Aufruf zum gesellschaftlichen Exodus. Eine historische Anregungsfrequenz mag die apokalyptische Radikalisierung der Wirklichkeit zum einen in der Erfahrung der doppelten Unbehautheit gefunden haben: Mit dem Glauben an Jesus als Heilsträger sieht Johannes die Christen in doppelter Opposition zur paganen Religion der griechisch-römischen Antike und zum Judentum gesetzt. Einen loyalen Weg zur integrativen Aussöhnung mit der Gesellschaft lehnt er der eindeutigen Unterscheidbarkeit wegen ab. Zum anderen blickt Johannes gegenüber Philo im zeitlichen Abstand eines halben Jahrhunderts auf vergangene antijüdische Konflikte und die Erfahrungen der Ausgrenzung und Verfolgung zurück. So ist die Visionswelt der Offenbarung von der Erinnerung an Kaiser Nero geprägt. Die Zahl des Tiers (*Offb* 13.18) erlaubt die gematrische Deutung auf Nero. Mit der Legende von Nero redivivus (*Offb* 17.8–11) und der Stilisierung des Kaisers zum mythologischen Gegenspieler Gottes greift Johannes die traumatische und nachhaltig gegenwärtige Verfolgung unter Nero auf und liest die Vergangenheit in die Wahrnehmung seiner Gegenwart hinein. Mit dieser Erinnerung und in der Erfahrung der zweifachen Unbehautheit bündelt Johannes das Gefahrenpotential und überzeichnet—ob als Grund oder Folge—in apokalyptischer Radikalisierung die tatsächlich vorhandene Bedrohung der Christen.⁵⁷

Bleibend tragfähig ist sein Glaube an eine im Himmel schon grundgelegte Rettung. Die im Sieg des Lammes verbürgte Erlösung ist der theologische Kontrapunkt zur gesellschaftlichen Marginalisierung der Christen. Damit fordert die Apokalypse nicht nur zum Widerstand gegenüber der reichsrömischen Gesellschaft auf, sondern bietet sich selbst als Lebensraum an. Die Offenbarung verweist nicht nur auf eine himmlische Welt, sondern macht diese zur erfahrbaren Realität in der lesenden und hörenden Inszenierung der Schrift. 'Auf diese Neuschöpfung zielen all die bewegten Bilder und zielt nach Gottes Absicht die Niederschrift des Johannes, denn genau dort ist diese neue Welt schon betretbar, 'es ist geschehen'—für den, der liest und sieht und bewahrt'.⁵⁸

56 P. Lapide, 'Apokalypse als Hoffnungstheologie', *Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? Ernst Bloch zum 100. Geburtstag. Ausstellungskatalog des Wilhelm-Hack-Museums Ludwigshafen* (ed. R. W. Gassen/B. Holeczek; Heidelberg: Braus, 1985) 10–14 (12).

57 Dazu Borgen, 'Emperor', 507: 'If such memories of the events under Gaius Caligula are reflected in John's Revelation, then it is understandable that a concrete picture of emperor worship and persecution is given, although the book does not report on an actual situation in which such systematic persecution already had taken place'.

58 Backhaus, 'Apokalyptische Bilder', 434.