

Christus und Caesar bei Lukas und Johannes

Der Kaiserkult in Ephesos und das Neue Testament

von *Stephan Witetschek*

Im späten ersten Jahrhundert n. Chr. wurde Ephesos zu einem Zentrum der göttlichen Verehrung römischer Kaiser in der Provinz Asia. Die griechischen Städte der Provinz hatten diesen Kult schon unter Augustus initiiert: Er war ein Ausdruck der Dankbarkeit für die Sicherheit und Stabilität, welche die römische Herrschaft garantierte. Der Autor der Johannesapokalypse lehnt diesen Kult jedoch aufs Schärfste ab. Lukas ist zwar aufgeschlossener gegenüber seiner hellenistischen Umwelt und dem römischen Staat, aber auch bei ihm kommen Vorbehalte gegenüber der römischen Herrschaft und der Vergöttlichung von Menschen zum Ausdruck.*

Zur Umwelt des frühen Christentums gehörte wesentlich die göttliche Verehrung, die man den römischen Kaisern erwies; im Neuen Testament ist sie vielfach reflektiert.¹ Im Folgenden soll es vor allem um den Kaiserkult in der antiken Großstadt Ephesos gehen. In einem ersten Schritt möchte ich die historische Entwicklung und den theologischen Hintergrund skizzieren, um dann in einem zweiten Schritt zwei neutestamentliche Schriften auf ihre Stellungnahme zu befragen, die wahrscheinlich in oder in der Nähe von Ephesos entstanden sind.²

I. Der Kaiserkult in Ephesos

Am Anfang unserer Überlegungen soll ein Text aus der Spätzeit der römischen Republik stehen, eine Ehreninschrift für C. Iulius Caesar aus Ephesos (IvE 251): „Die Städte in Asia und die Bürgerschaften und die Stämme (ehren) Gaius Iulius, den Sohn des Gaius, Caesar, den Oberpriester und Imperator und zum zweiten Mal Konsul, den von Ares und Aphrodite (stammenden) offenbaren Gott und allgemeinen Retter des menschlichen Lebens.“

Caesar hatte im Bürgerkrieg den Schatz des Artemis-Tempels von Ephesos zweimal vor Plünderung geschützt (Caesar, *Bell. Civ.* 3,33.105) und sich auch sonst für die östli-

* Dieser Beitrag basiert auf dem Festvortrag, den ich anlässlich der Promotionsfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München am 23. November 2007 halten durfte. Für die Veröffentlichung wurde er überarbeitet und mit Literaturhinweisen versehen.

¹ Vgl. dazu schon A. *Deißmann*, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der griechisch-römischen Welt*, Tübingen 1923, 287–324.

² In diesem Beitrag wird vorausgesetzt, dass das lukanische Doppelwerk und die Johannesapokalypse Dokumente christlicher Gemeinden in Ephesos im Zeitraum um 90–100 n. Chr. sind. Zur einleitungswissenschaftlichen Diskussion, die in den vergangenen Jahren an Dynamik gewonnen hat, vgl. S. *Witetschek*, *Ephesische Entwürfe. I. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse (BiTs 6)*, Leuven 2008, 243–262, 299–320.

chen Provinzen eingesetzt. Dadurch erwies er sich als schier übermenschlicher Retter – und somit als offener Gott.

Auf Caesars Ermordung 44 v.Chr. folgte ein weiterer, 13 Jahre dauernder Bürgerkrieg, der die Städte in Kleinasien wirtschaftlich ruinierte. Erst mit der Seeschlacht von Actium 31 v.Chr. konnte Octavianus den Konflikt für sich entscheiden. Fortan war er Alleinherrscher, und seit 27 v.Chr. führte er den Titel „Augustus“ (griechisch: Σεβαστός).³ In den Provinzen wurde er als Gott verehrt: Seit 29 v.Chr. bestand in Pergamon ein provinzieller Kult für Augustus, zusammen mit der Göttin Roma.⁴ Die Verehrung der römischen Kaiser konnte jedoch mancherlei Formen annehmen. Eine dieser Ehrungen ist in einem Beschluss des Landtags von Asia aus dem Jahr 9 v.Chr. dokumentiert (OGIS 458 II):⁵

„Beschlossen haben die Griechen in Asia, auf Vorschlag des Oberpriesters Apollonios, des Sohnes des Menophilos. aus Aizanoi:

Da

- die Vorsehung, die alles in unserem Leben geregelt und mit Eifer und Großzügigkeit das Vollkommenste für das Leben angeordnet hat, indem sie den Augustus brachte, den sie als Wohltat für die Menschen mit Tugend erfüllt hat, so dass sie uns und denen nach uns einen Retter sandte, der den Krieg beendete und alles ordnete. –
- der Caesar aber, als er erschien, die Hoffnungen derer, die vorausahnten ... (übertraf), indem er nicht nur die (Wohltäter), die vor ihm gelebt hatten, übertraffen, sondern auch den Nachkommenden keine Hoffnung gelassen hat, ihn zu übertrumpfen. –
- die Geburt des Gottes für die Welt die guten Nachrichten (εὐαγγελία) über ihn eröffnete. Asia aber in Smyrna beschloss, unter ... Lucius Volcacius [T]ullus, als Pap[ia]s] ... Sekretär war, dem, der die größte Ehrung für den Gott herausfände, einen [Kranz zu verleihen].

hat Paullus Fabius Maximus, der Prokonsul der Provinz, der z[um Heil] von jenes (des Augustus) rechter Hand und Entschluss geschickt wurde, die Provinz mit Zehntausenden von Wohltaten beglückt, welche Wohltaten, weil es so viele sind, niemand gebührend aufzählen kann, und auch das zur Ehrung des Augustus gefunden, was bis jetzt den [Griechen] unbekannt war: dass mit jenes (des Augustus) Geburt die Lebenszeit beginne.

Deswegen – zum guten Glück und zum Heil – wurde es [angenommen] von den Griechen in Asia, dass das neue Jahr in alle[n] Städten am neunten Tag vor den Kalenden des Oktober (= 23. September) beginnen solle, das ist der Geburtstag des Augustus, so dass dieser Tag immer in jeder Stadt feststehe, um mit dem römischen den griechischen Kalender abzustimmen.

Gelten solle der erste Monat als ‚Caesar‘, so wurde es auch beschlossen, beginnend am neunten Tag vor den Kalenden des Oktober, dem Geburtstag des Caesar. Der ausgelobte

³ Zur politischen Neuordnung vgl. z.B. D. Kienast, Augustus. Prinzeps und Monarch. Darmstadt 1999, 78–98; K. Bringmann, Augustus (Gestalten der Antike). Darmstadt 2007, 105–173. Zur Bedeutung des Namens „Augustus“ vgl. Kienast, Augustus, 93f.

⁴ Dieser Kult geht auf die Initiative des Provinziallandtags zurück, in dem die griechischen Städte der Provinz Asia vertreten waren. Für die in der Provinz ansässigen Römer genehmigte Augustus „nur“ einen Kult für seinen vergöttlichten Adoptivvater C. Iulius Caesar, ebenfalls zusammen mit der Göttin Roma, der sein Zentrum in Ephesos hatte (Cassius Dio 51,20,6f.); vgl. Kienast, Augustus (Anm. 3), 246f.; insbesondere S.J. Friesen, Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins. Oxford 2001, 25–32. Der Hintergrund dieser Zurückhaltung ist wohl, dass Augustus seine Herrschaft als Wiederherstellung der Republik verstanden wissen wollte (Res Gestae Divi Augusti I: 7: 34); vgl. Bringmann, Augustus (Anm. 3), 111f.

⁵ Vgl. dazu S.R.F. Price, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge 1984, 54–56; Friesen, Imperial Cults (Anm. 4), 32–36.

Kranz für den, der die größte Ehrung für den Caesar fände, werde dem Prokonsul Maximus gegeben, der auch immer bei dem Sportwettkampf in Pergamon, den Rhomaia Sebasta, ausgerufen werden soll, weil Asia den überaus frommen Paullus Fabius Maximus bekränzt, der die Ehrung für den Caesar herausgefunden hat. Ebenso soll er ausgerufen werden bei den Kaisareia-Wettkämpfen, die in den jeweiligen Städten stattfinden ...“

Hier wird Augustus gewissermaßen zum Herrn der Zeit, ein Element göttlicher Verehrung – auch unsere heutigen Monatsnamen Juli und August sind noch Verneigungen vor C. Iulius Caesar und vor Augustus. In der Begründung wird der Kaiser als übermenschlicher Retter und Heilsbringer gefeiert, schon die Kunde von seiner Geburt ist die erste gute Botschaft über ihn, das erste Evangelium.

Nach einer erfolglosen Bewerbung im Jahre 23 n.Chr., von der Tacitus (Ann. 4,15,2f.; 4,56,3) berichtet, wurde Ephesos unter Kaiser Domitian (81–96 n.Chr.)⁶ zu einem Zentrum des Kaiserkultes in der Provinz. In den 80er Jahren des ersten Jahrhunderts entstand in beherrschender Lage, am Hang eines der beiden Stadtberge von Ephesos, ein monumentaler Tempel,⁷ der im Jahr 89/90 n.Chr. als „Tempel Asiens in Ephesos“ eingeweiht wurde: Der Tempel war von allen im Provinzialalltag vertretenen Städten errichtet worden, Ephesos führte nun den Ehrentitel „Tempelhüterin“ (νεωκόρος).⁸

Im Jahre 96 n.Chr. wurde Kaiser Domitian jedoch ermordet und verfiel der *damnatio memoriae*: Sein Name wurde aus den offiziellen Inschriften getilgt (vgl. Sueton, Domitian 17; 23,1). Was sollte nun mit dem Kult geschehen, der in Ephesos kurz zuvor für ihn eingerichtet worden war? Hier geben die Weiheinschriften des Tempels Aufschluss, etwa die Weihung des Demos der Stadt Klazomenai (IvE 235; Abb. 1).⁹ Die Inschrift ist an zwei Stellen „verbessert“: Der Name Domitians wurde getilgt und durch den seines Vaters und Vor-Vorgängers Vespasian (69–79 n.Chr.) ersetzt. An die Stelle von ΔΟΜΙΤΙΑΝΩΙ setzte man ΘΕΩΙ, und für ἸΕΡΜΑΝΙΚΩΙ (seinen Siegesnamen) setzte man ΟΥΕΣΙΑΣΙΑΝΩΙ. Hier ist noch der Ansatz des Gamma zu sehen, des ersten Buchstabens von ἸΕΡΜΑΝΙΚΩΙ. Dieser Wechsel war insofern recht einfach, als der Tempel nicht ei-

⁶ Dass Domitian dem Kaiserkult eine neue Qualität gegeben habe, ist nicht nachzuweisen: er scheint vielmehr ein konservatives Regierungsprogramm vertreten zu haben, das sich in vielem an Augustus orientierte; vgl. B.W. Jones, *The Emperor Domitian*, London 1992, 99, 109 und passim. Anders M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München 1999, 119–132.

⁷ Vgl. Friesen, *Imperial Cults* (Anm. 4), 50–52.

⁸ Dieser Titel bezeichnete ursprünglich einen Bediensteten des Tempels (z.B. Xenophon, *Anab.* 5,3,6f.). Ephesos führte ihn seit 84 n.Chr. als offizielle Stadtitulatur (IvE 2034); vgl. M. Dräger, *Die Städte der Provinz Asia in der Flavierzeit* (EHS.G 576), Frankfurt a.M. 1993, 113–135; B. Burrell, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors* (CCS 9), Leiden 2004, 314. Bemerkenswert ist, dass Ephesos in Apg 19,35 „nur“ als νεωκόρος der Artemis bezeichnet wird.

⁹ Der ursprüngliche Text der Inschrift lautete: „Dem Imperator Domitianus Caesar Augustus Germanicus, unter dem Proconsul Marcus Fulvius Gillo, die Bürgerschaft von Klazomenai, für den in Ephesos (befindlichen) gemeinsamen Augusti-Tempel Asiens, durch den Strategen Ti. Claudius Quirina Chamos, den Sohn des Kleandros, unter dem Oberpriester Asiens Tiberius Claudius Aristion.“ Die korrigierte Fassung lautet nun: „Dem Imperator Gott Caesar Augustus Vespasianus ...“ In diesem Fall dürfte „Gott“ (θεός) dem lateinischen *divus* entsprechen. Die Struktur des Kultes änderte sich damit jedoch nicht; vgl. Anm. 15.

nem bestimmten Kaiser gewidmet war, sondern allgemein den Sebastoi, den Kaisern – wohl der flavischen Dynastie, die seit 69 n.Chr. an der Macht war.¹⁰

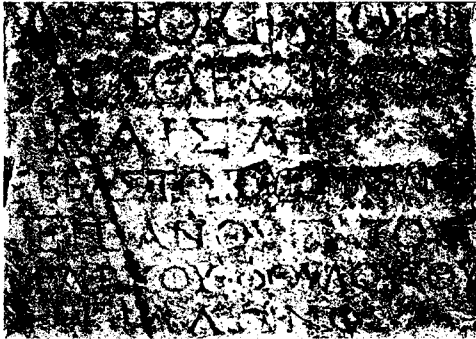


Abb. 1



Abb. 2

Was ist nun von diesem Kult zu halten? Der römische Historiker Tacitus, ein konservativer Senator, bezeichnet in seinen „Annalen“ die überschwängliche Verehrung des Kaisers oder der kaiserlichen Familie zumeist als *adulatio*, wörtlich: Anwinseln;¹¹ manchmal hält er diese Kriecherei ausdrücklich für eine griechische Eigenschaft (Ann. 2,53; 6,18,2). Ein moderner Demokrat mag ihm da gerne zustimmen und einen Text wie das „Kalenderdekret“ schlichtweg lächerlich finden.

Vermutlich werden wir den antiken Ephesiern damit aber nicht ganz gerecht. In diesem Zusammenhang mag es hilfreich sein, das Portrait des Ti. Claudius Aristion¹² zu betrachten (Abb. 2). Er war 89/90 der erste Oberpriester des neuen provinziellen Kaisertempels in Ephesos und danach noch mindestens zweimal Oberpriester an diesem Tempel;¹³ daneben hatte er auch andere städtische Ämter inne, etwa das des Stadtsekretärs. Seine Büste erinnert etwas an Politikerportraits der späten römischen Republik: Er ist als pflichtbewusster Würdenträger dargestellt, der sich im Dienst des Gemeinwesens abgemüht hat. Er wirkt geradezu wie ein abgeklärter Philosoph – kein *adulator*.

Man sollte den Kaiserkult nicht mit dem modernen Verständnis von Religion und Politik als zwei strikt getrennten Bereichen betrachten.¹⁴ In der Antike gab es diese Trennung

¹⁰ Die Umwidmung wurde dadurch erleichtert, dass Kaiser Nerva, wie vor ihm schon Titus und Domitian, die von seinem Vorgänger verliehenen Privilegien grundsätzlich bestätigte (Plinius, Ep. 10,58,9); vgl. Dräger, Städte (Anm. 8), 213–224; P. Scherrer, Anmerkungen zum städtischen und provinziellen Kaiserkult: Paradigma Ephesos – Entwicklungslinien von Augustus bis Hadrian, in: H. Thür (Hg.), „... und verschönerte die Stadt ...“. Ein ephesischer Priester des Kaiserkultes in seinem Umfeld (Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Instituts 27), Wien 1997, 93–112: 101. Der ungebrochene Fortbestand des Ranges als νεωκόπος wird durch IvE 264, eine Ehrung für Kaiser Nerva (96–98 n.Chr.), bestätigt.

¹¹ Ann. 1,1,14; 2,87; 3,47,57,65–70; 4,37f.; 12,41; 13,8; 15,23; 16,2.

¹² Zur Person vgl. P. Scherrer, Das Ehrengrab des Kaiserpriesters am Embolos – Eine Personensuche, in: Thür (Hg.), „... und verschönerte die Stadt ...“ (Anm. 10), 113–139: 126–128.

¹³ Priesterämter in griechischen Städten waren öffentliche Ämter, die man in der Regel für ein Jahr bekleidete.

¹⁴ Vgl. dazu Price, Rituals (Anm. 5), 11–19; Clauss, Kaiser und Gott (Anm. 6), 20; Friesen, Imperial Cults (Anm. 4), 5–15, 122–131.

nicht. Religion war eine öffentliche Angelegenheit. Die Götter waren nicht Gegenstand privater Überzeugungen, sie waren real – und noch realer als die traditionellen olympischen Götter war der göttliche Kaiser, dessen Macht man auf Schritt und Tritt in zumeist wohlthätiger Weise erlebte.¹⁵ Diese Machtfülle war in der traditionellen Verfassung der griechischen Stadt nicht vorgesehen, und so war jemand wie der römische Kaiser am besten in das Weltbild griechischer Stadtstaaten zu integrieren, wenn man ihn als Gott verstand.¹⁶ Der Kult war nicht zuletzt ein Ausdruck der Dankbarkeit:¹⁷ Die „Kalenderinschrift“ von Priene feiert Augustus gerade dafür, dass er den Krieg beendet und alles geordnet hat. Nach dem Chaos der Bürgerkriege erschien der Alleinherrscher Augustus als der Retter, dessen Herrschaft Ordnung und Stabilität garantierte und wirtschaftlichen Aufschwung ermöglichte.¹⁸ Die Städte mussten nun keine Konfiskationen, Einquartierungen und Verwüstungen mehr fürchten. Straßen und Seewege waren nun sicher. Dies begünstigte nicht zuletzt die Ausbreitung des Christentums (vgl. Irenäus, Haer. 4,30,3).

Was hielten nun frühe Christen in Ephesos von dieser Form der Dankbarkeit?

II. Christliche Reaktionen aus Ephesos

1. Die Johannesapokalypse und der Kaiserkult

Dass der Seher Johannes, der Verfasser der Johannesapokalypse, dem Kaiserkult mehr als kritisch gegenübersteht, ist mit Händen zu greifen. Insbesondere Kapitel 13 wird überwiegend als apokalyptische Reflektion der göttlichen Verehrung verstanden, welche die Städte der Provinz Asia den römischen Kaisern erwiesen.

In dieser Vision steigt ein „Tier“ aus dem Meer auf, wie das Seeungeheuer, das im Alten Testament eine unterdrückerische Macht wie Ägypten symbolisiert (Jes 51,9–11; Ez 29,3–5; 32,3–8) – und wie die Römer, die über das Mittelmeer nach Kleinasien kamen. Die einzelnen Elemente dieses Tieres finden sich in der Vision von den vier Tieren in

¹⁵ Vgl. A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe, in: MDALR (1934) 3–118 (= Ders., Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche. Darmstadt 1970, 3–118). Schon ein Hymnus aus hellenistischer Zeit (auf Demetrios Poliorketes) feiert den Herrscher und seine real erfahrbare Macht als den olympischen Göttern überlegen: Athenaios, Deipn. 6 (253e). – Am Rande sei bemerkt, dass der provinzielle Kult für den lebenden Kaiser deswegen keinesfalls mit der Verehrung des *post mortem* auf Senatsbeschluss vergöttlichten Kaisers (*divus*) zu verwechseln ist: vgl. S.R.F. Price, Gods and Emperors. The Greek Language of the Roman Imperial Cult, in: JHS 54 (1984) 79–95: 85: „We should therefore not imagine that the Greeks were really thinking in Latin, but had the misfortune to express themselves in Greek. The predication *theos* of the emperor, though in certain contexts equivalent to *divus* in Latin, has meaning in the context of general Greek usage of *theos*.“ Etwas anders Clauss, Kaiser und Gott (Anm. 6), 356.

¹⁶ Für die Entwicklung dieses Konzepts in hellenistischer Zeit vgl. Price, Rituals (Anm. 5), 25–40.

¹⁷ Vgl. Clauss, Kaiser und Gott (Anm. 6), 476. Freilich handelt es sich hier nicht mehr um den Dank für konkrete Wohltaten, sondern um institutionalisierte Dankbarkeit und Bewunderung für die römische Herrschaft als solche; vgl. Price, Rituals (Anm. 5), 56f.

¹⁸ Vgl. Bringmann, Augustus (Anm. 3), 110f., 208–210; C. Schuler, Augustus, Gott und Herr über Land und Meer. Eine neue Inschrift aus Tyberissos im Kontext der späthellenistischen Herrscherverehrung, in: Chiron 37 (2007) 383–403.

Dan 7; das Tier in Offb 13 ist gewissermaßen die Summe jener vier Tiere.¹⁹ Über das alttestamentliche Vorbild hinaus gibt Johannes diesem Tier einen charakteristischen Zug: Einer seiner Köpfe wurde tödlich verletzt, aber die Wunde wurde geheilt.²⁰ Vielleicht reflektiert Johannes hier die Ereignisse des Jahres 96 n.Chr.: Kaiser Domitian wurde ermordet, sein Name sollte aus der Erinnerung verschwinden. Dennoch bestand der Kult der Sebastoi in Ephesos weiter (s.o.). In der Vision wird dieses Tier nun vom Drachen – dem Teufel höchstselbst – mit aller Macht ausgestattet, es lässt sich bewundern, und es bekämpft und besiegt die Heiligen (die Christen).

In Vers 11 lässt Johannes noch ein zweites Tier auftreten, diesmal aus der Erde bzw. vom Land.²¹ Dieses zweite Tier betreibt mit Zeichen und Wundern erfolgreich Propaganda für das erste Tier, aber Johannes stellt von Anfang an klar, dass diese Propaganda Betrug ist. Dennoch errichtet dieses Tier eine geradezu totalitäre Herrschaft, die nicht zuletzt wirtschaftliche Konsequenzen hat (Offb 13,11–18).

Hier lohnt es sich, das Werk des Sehers Johannes beim Wort zu nehmen: Es handelt sich nicht um einen Bericht über historische Ereignisse – eine regelrechte Christenverfolgung ist für die Zeit um 90/100 n.Chr. schlichtweg nicht nachweisbar.²² Es handelt sich um eine „Apo-kalypsis“ – eine Offenbarung, Aufdeckung, Enthüllung, Entlarvung. Johannes deckt auf, was es mit dem römischen Weltreich und mit der hellenistisch-römischen Mehrheitskultur *eigentlich* auf sich hat.

Dabei interessiert ihn nicht so sehr, was ein bestimmter römischer Kaiser von sich dachte. Ihn interessiert das, was er und seine Adressaten alltäglich erlebten: Ihre Zeitgenossen verehrten den Herrscher des römischen Weltreiches als Gott. Damit, so stellt Johannes mit prophetischem Durchblick fest, setzten sie ihn auf einen Platz, der nur dem einen Gott Israels zusteht. Diesen Kontrast stellt Johannes eindeutig heraus: Die rhetorische Frage von Offb 13,4 lehnt sich an hymnische Texte aus dem Alten Testament an, in denen die Macht Jahwes mit den gleichen Worten gefeiert wird (z.B. Ex 15,11: „Wer ist

¹⁹ Nach *Friesen*, *Imperial Cults* (Anm. 4), 175, ist dies „no longer an exegesis of Daniel but rather an exegesis of Roman authority“.

²⁰ Dies wird häufig mit dem „Nero-Redivivus-Mythos“ in Verbindung gebracht, wonach Kaiser Nero, der im Jahre 68 Selbstmord begangen hatte, in der Endzeit als dämonischer Potentat wieder in Erscheinung treten sollte, vgl. z.B. *W. Bousset*, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16), Göttingen ²1906, 120; *D.E. Aune*, *Revelation 6–16* (Word Biblical Commentary 52b), Nashville/TN 1998, 739f.; *H.-J. Klauck*, *Do They Never Come Back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John*, in: Ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (WUNT 152), Tübingen 2003, 268–289; kritisch dazu *G.K. Beale*, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids/MI 1999, 690. Vgl. auch *J. López*, *La figura de la bestia entre historia y profecía. Investigación teológico-bíblica de Apocalipsis 13,1–18* (TG.T 39), Roma 1998.

²¹ Dies wird häufig auf die einheimischen Akteure und Propagandisten des Kaiserkultes in der Provinz Asia bezogen, vgl. z.B. *G. Biguzzi*, *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (StBi 143), Brescia 2004, 47–62.

²² Vgl. *J. Ulrich*, *Euseb*, *HistEccI* III,14–20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian, in: *ZNW* 87 (1996) 269–289; *U. Riemer*, *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle* (Beiträge zur Altertumskunde 114), Stuttgart 1998; ebenso *H.-J. Klauck*, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, in: *Bib.* 73 (1992) 153–182; 164 (= *Ders.*, *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* [NTOA 29], Fribourg – Göttingen 1994, 115–143; 125).

wie du unter den Göttern, o Herr? Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?“ [EÜ]).

Johannes hielt also strikt am monotheistischen Bekenntnis fest. Jede Form der göttlichen Verehrung für den Kaiser war für ihn ausgeschlossen, auch in ihren „weichen“ Formen: Der göttliche Kaiser wurde ja nicht nur anlässlich der großen Feste verehrt, sondern auch bei Vertragsabschlüssen, Vereinsfeiern oder Bauvorhaben angerufen.²³ Damit war jemand wie Johannes aber vom gesellschaftlichen Leben, von Handel und Wandel, praktisch ausgeschlossen. Johannes propagiert seinerseits die weitestgehende Distanzierung von der Mehrheitsgesellschaft. In Offb 18,4 wird das besonders deutlich. Im Zusammenhang mit dem Untergang der Weltstadt „Babylon“ ruft eine himmlische Stimme: „Zieht aus, mein Volk, aus ihr, damit ihr nicht Teil habt an ihren Sünden und ihre Strafen nicht erhaltet.“ In der zweiten Hälfte der Apokalypse werden die Erdenbewohner, die im Gericht bestraft werden, stereotyp als Leute geschildert, die „das Tier und sein Bild anbeten und das Kennzeichen seines Namens annehmen“ (Offb 14,9.11; 16,2; 19,20). Umgekehrt besteht das Verdienst der treuen Christen darin, dass sie „das Tier und sein Bild nicht angebetet und sein Kennzeichen nicht angenommen haben“ (Offb 20,4).²⁴

Johannes zeichnet aber nicht nur seine Umwelt in düstersten Farben, er entwirft vor allem ein Gegenbild. Bereits zu Beginn der Visionen, in den Kapiteln 4 und 5 seiner Apokalypse, schildert er einen Einblick in den himmlischen Thronsaal, wo Gott als der eigentliche Herrscher über alle Dinge angebetet wird. Die Macht, die der römische Kaiser und seine Kreaturen auf der Erde ausüben, kann dann nur eine relative sein. In der Tat schildert Johannes das erste Tier nicht als eine selbständige Macht, sondern sein lästerliches Maul, die Macht, die Christen zu bekämpfen, und die Herrschaft über die Welt „werden ihm gegeben“; man spricht hier von einem „göttlichen Passiv“. Die Theodizeefrage im modernen Sinn stellt sich für Johannes nicht; ihm kommt es darauf an, dass Gott der souveräne Herr der Geschichte ist, gegen den sich keine andere Macht behaupten kann. Das Tier hängt gewissermaßen für eine von vornherein festgelegte Zeit an der langen Leine. Statt einer theoretischen Reflexion über das Leid in der Welt bietet Johannes den Ausblick auf das Gericht, wenn Gott selbst das „richtet“, was kaputt ist, die Opfer der Geschichte endlich ins Recht setzt und, wie es in Offb 21,4 heißt, „jede Träne von ihren Augen abwischt“.

Der Seher Johannes betrachtet also das Geschehen in der Provinz Asia mit prophetischem Durchblick aus einer himmlischen Perspektive. So gesehen ist die Verehrung eines Menschen als Gott ein Akt der Rebellion gegen den einen Gott im Himmel, der seine Herrschaft auch auf der Erde durchsetzen und Recht schaffen wird – gegen alle jetzt noch bestehenden Widerstände.

²³ Für die Unterscheidung zwischen „hartem“ und „weichem“ Kaiserkult vgl. *Klauck*, Sendschreiben (Anm. 22), 181 (= Alte Welt, 141f.).

²⁴ Nach *S.J. Friesen*, Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation, in: *JSNT* 27 (2005) 351–373: 367–373, war die Ablehnung des Kaiserkultes die Grundlage, auf der Johannes andere ethische Anliegen, etwa die Ablehnung des Reichtums, begründen konnte.

2. Lukas und der Kaiserkult

Anders als der Seher Johannes gilt Lukas als einer der weltoffensten Autoren im Neuen Testament. Ein zentrales Anliegen des Lukas ist es, zu zeigen, dass das Christentum salonfähig ist. Christen sind keine obskuren Sektierer, sie stehen mitten in der Gesellschaft, mehr noch: Sie haben beste Verbindungen zur Regierung und zur Oberschicht. Lukas betont nicht nur in seiner Passionsgeschichte nachdrücklich, dass Jesus nach römischem Recht unschuldig ist (Lk 23,1–23).²⁵ Im lukanischen Doppelwerk sind wenigstens vier Centurionen positiv charakterisiert (Lk 7,1–10; 23,47; Apg 10; 27); in der Apostelgeschichte wird der Gefängnisdirektor in Philippi samt seinem Haus gläubig (16,27–34), ferner steht ein Oberst in positiver Beziehung zu Paulus (21,31–23,30), ein Prokonsul wird gläubig (13,6–12), ein anderer behandelt Paulus zumindest fair (18,12–17), in Ephesos ist Paulus mit Asiarchen befreundet (19,31),²⁶ in mehreren Verhören wird festgestellt, dass Paulus keiner Straftat schuldig ist (23–26; v.a. 26,31f.),²⁷ und auf Malta ist Paulus selbstverständlich beim „Ersten der Insel“, einem gewissen Publius, zu Gast (28,7–10). In Rom wird Paulus schließlich in einer Form des Hausarrests gehalten, die normalerweise ein Privileg vornehmer Häftlinge war (28,16).²⁸

Dennoch lassen sich im Werk des Lukas gewisse Vorbehalte gegenüber der römischen Herrschaft und ihrer religiösen Überhöhung feststellen. Nach den „umwälzenden“ Worten des Magnificat (Lk 1,46–55) verkündet der Weihnachtengel den Hirten die Geburt Jesu mit Worten, die entfernt an die „Kalenderinschrift“ von Priene erinnern:²⁹ „Geboren wurde euch heute der Retter, welcher Christus, der Herr, ist, in der Stadt Davids“ (Lk 2,11). Der Verweis auf David und der Titel „Christus“ (Gesalbter) lassen an alttestamentliche Hoffnungen denken, aber als „Retter“ und „Herr“ bezeichnete man normalerweise den römischen Kaiser.³⁰ Auch in der Botschaft der Engel vom „Frieden auf Erden“ (Lk

²⁵ Vgl. *F. W. Horn*, Die Haltung des Lukas zum römischen Staat im Evangelium und in der Apostelgeschichte, in: *J. Verheyden* (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 203–224: 205–209. Entsprechend kann man in Lk 23,18f.25 und Apg 3,14 sehr deutlich die Entrüstung darüber wahrnehmen, dass statt Jesus ein Mörder freigelassen wurde.

²⁶ Vgl. *S. Witetschek*, Paulus und die Asiarchen. Apg 19,31 im Streit der Historiker, in: *Gephyra* 2 (2005) 59–72: 59–61, 66–68. Der genaue Aufgabenbereich dieser Würdenträger ist nicht völlig sicher zu bestimmen.

²⁷ Vgl. *Horn*, Haltung (Anm. 25), 209–212; *B. Csernai*, Die Fremdwahrnehmung des Christentums im Spiegel der Gerichtsszenen der Apostelgeschichte (Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola, Könyvsorozat 7), Veszprém 2008, 94–152.

²⁸ Vgl. *H. Omerzu*, Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte, in: *F. W. Horn* (Hg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106), Berlin 2001, 127–156: 144f.

²⁹ Man darf keinesfalls übersehen, dass zwischen diesem Ehrendekret und dem Lukasevangelium etwa ein Jahrhundert liegt. Zu den Unterschieden zwischen Lk 2,10–14 und kaiserzeitlichen Ehrendekreten vgl. *F. Jung*, ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA 39), Münster 2002, 123–125, 274–279: Lukas binde Jesus zu stark in die partikuläre Heilsgeschichte Israels ein, um den universalen Retter-Anspruch der römischen Kaiser in Frage stellen zu können. – Man könnte aber auch umgekehrt argumentieren: Gerade weil Lukas die Geschichte Jesu sonst fest in die Heilsgeschichte Israels einbindet, gewinnen die Stichwörter in Lk 2,10–14 besonderes Gewicht.

³⁰ Vgl. *A. Brent*, Luke-Acts and the Imperial Cult in Asia Minor, in: *JThS* 48 (1997) 411–438: 425; *W. Radl*, Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50, Freiburg i.Br. 2003, 115.

2,14) mag das Regierungsprogramm des Augustus anklingen.³¹ Der Anspruch des römischen Kaisers, die Welt zu beherrschen und zu beglücken, wird schon hier subtil in Frage gestellt.³² Freilich ist das Sinnpotenzial der lukanischen Weihnachtsgeschichte mit dieser politischen Aussage keineswegs schon ausgeschöpft.

In der Versuchungsgeschichte (Lk 4,1–13), lässt sich eine weitere Spitze gegen den Anspruch universaler Herrschaft ausmachen.³³ Der Teufel offeriert Jesus die Weltherrschaft mit einem Kommentar, der sich in der Parallele bei Matthäus (Mt 4,9) nicht findet: „Mir ist sie übergeben, und ich gebe sie, wem ich will“ (Lk 4,5) – Die Nähe zu Offb 13,2 fällt auf!³⁴

Das Tischgespräch beim letzten Abendmahl enthält ebenfalls herrschaftskritische Untertöne (Lk 22,25).³⁵ Wieder setzt Lukas gegenüber der Parallele bei Matthäus (Mt 20,25) einen eigenen Akzent: Im Wort vom Herrschen und Dienen schlägt der lukanische Jesus kritische Töne gegenüber selbst ernannten Wohltätern an – wir erinnern uns daran, dass sich (nicht nur) die römischen Kaiser oft und gern als Wohltäter feiern ließen.

Die Schilderung des Prozesses gegen Paulus (Apg 24–26) dient zwar eigentlich dazu, seine Unschuld im Sinne des römischen Rechts herauszustellen, doch auch hier fällt eine Spitze gegen die römische Herrschaft auf: Um Paulus vor dem Statthalter Felix anzuklagen, haben seine jüdischen Gegner einen römischen Anwalt namens Tertullus engagiert. Es entbehrt nun nicht einer gewissen Ironie, dass die Rede des Tertullus gut zur Hälfte aus einer *captatio benevolentiae* besteht, und dass dabei ausgerechnet ein Römer die Vorzüge der römischen Herrschaft im Allgemeinen und des Felix im Besonderen aufs Überschwänglichste feiert (Apg 24,2–4).

Auch zur Vergöttlichung von Menschen nimmt Lukas mehrmals Stellung: In Apg 10,25 will sich der Centurio Cornelius vor Petrus niederwerfen, doch dieser besteht darauf, dass er nur ein Mensch ist, dem keineswegs göttliche Ehren zustehen.³⁶ In seiner anschließenden Rede stellt er klar, dass vielmehr Jesus Christus „der Herr aller“ ist (10,36) – das Demonstrativpronomen οὗτος stellt einen deutlichen Kontrast zu den Ansprüchen anderer „Herren“ her.³⁷

Ebenso können in Apg 14,11–18 Paulus und Barnabas in Lystra noch im letzten Augenblick verhindern, dass sie, auf eine Aufsehen erregende Wunderheilung hin, als Götter

³¹ Vgl. Brent, Luke-Acts (Anm. 30), 414. Für eine etwas vorsichtigeren Einschätzung vgl. C.K. Rowe, Luke-Acts and the Imperial Cult. A Way Through the Conundrum? in: JSNT 27 (2005) 279–300: 284f.

³² Ähnlich Brent, Luke-Acts (Anm. 30), 438; anders Jung, ΣΥΓΓΗΡ (Anm. 29), 278f.

³³ Radl, Lukas (Anm. 30), 233, warnt freilich davor, die eher allgemein gehaltene Formulierung von Lk 4,5 speziell auf das römische Reich zu beziehen; anders I. Kezber, Umstrittener Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk (NTOA 60). Göttingen – Fribourg 2007, 135–137.

³⁴ Vgl. M.-É. Boismard, Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse. in: J. Schmid; A. Vögler (Hg.), Synoptische Studien. FS A. Wikenhauser, München 1953, 53–63: 54f.

³⁵ Vgl. Brent, Luke-Acts (Anm. 30), 435.

³⁶ Vgl. dazu auch Kezber, Monotheismus (Anm. 33), 163–165. In 10,27 unterhalten sich Petrus und Cornelius auf gleicher Augenhöhe (συνομιλῶν ἀντὶς); vgl. auch D. Marguerat, Les Actes des apôtres (1–12) (CNT 5a), Genève 2007, 384.

³⁷ Vgl. C.K. Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles, 2 Bände, London 1994; 1998 (ICC), I, 522; Rowe, Luke-Acts (Anm. 31), 291. Zur Verwendung des Titels κύριος für den römischen Kaiser vgl. ebd., 292–294, bei Lukas vgl. ebd., 294–296.

identifiziert³⁸ und mit Opfern geehrt werden;³⁹ auch sie stellen klar, dass sie leidensfähige Menschen sind (keine θεῖοι ἄνθρωποι!), die aber die frohe Botschaft vom lebendigen Gott bringen.⁴⁰

Auch der schon erwähnte Gefängnisdirektor in Philippi scheint Paulus und Barnabas gleich nach ihrer wunderbaren Befreiung als übermenschliche Wesen zu betrachten: Er zittert, fällt den beiden zu Füßen, spricht sie als „Herren“ an und fragt, wie er gerettet werden könne (Apg 16,30).⁴¹ Paulus und Barnabas greifen seine Frage auf und korrigieren sie: Die beiden „Herren“ Paulus und Barnabas verweisen von sich weg auf den „Herrn“ Jesus.

In allen drei Texten wird deutlich, dass keinem Menschen göttliche Ehren zukommen. Die Menschen, die auf ihre Umwelt einen übermenschlichen Eindruck machen, verweisen nur auf den lebendigen Gott und den Herrn Jesus Christus. Das polytheistische Weltbild der Antike war geneigt, die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch zu verwischen, Lukas betont sie.

Das wird auch in Apg 12,21–23 deutlich: Herodes Agrippa I. hat zuvor die Gemeinde in Jerusalem verfolgt. Nun tritt er in Caesarea in prachtvollem Ornat auf und spricht zum versammelten Volk, das daraufhin ruft: „Die Stimme eines Gottes und nicht eines Menschen!“ Sofort, so schreibt Lukas, schlägt ihn der Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gegeben hat. Er erleidet einen Tod, der einem biblischen Schurken angemessen ist:⁴² Von Würmern zerfressen, stirbt er.⁴³ Die Akklamation war nach antikem Verständnis zwar sehr schmeichelhaft, aber noch im Rahmen des Normalen.⁴⁴ Immerhin verkündete die „göttliche“ Stimme des Herodes eine Normalisierung der wirtschaftlichen Beziehungen zu Tyros und Sidon. Für Lukas wird hier aber wieder der fundamentale Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischt – oder besser: Das Wort „Gott“ wird in unzulässiger Weise für einen Menschen verwendet.⁴⁵ In diesem Punkt stellt sich Lukas gegen seine hellenistische und römische Umwelt und sagt: „Non possumus“.

³⁸ Zum mythologischen Hintergrund vgl. *D.P. Bechard*, Paul Outside the Walls. A Study of Luke's Socio-Geographical Universalism in Acts 14:8–20 (AnBib 143), Roma 2000, v.a. 279–337.

³⁹ In Apg 28,6 unterläuft den Barbaren auf Malta ein ähnliches Missverständnis, doch Lukas geht nicht weiter darauf ein; *Kezber*, Monotheismus (Anm. 33), 197–203, erklärt dies damit, dass hier aus der Identifikation als Gott keine Kulthandlungen folgen. Möglicherweise will Lukas sich auch nicht wiederholen und seine Erzählung zügig zum Abschluss bringen.

⁴⁰ Vgl. *Barrett*, Acts (Anm. 37), I, 679–681; *H.-J. Klauck*, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996, 71–75.

⁴¹ Nach *Barrett*, Acts (Anm. 37), II, 796, ist κύριοι jedoch zunächst nur als höfliche Anrede zu verstehen; das Zittern und Niederfallen verweisen jedoch in den Bereich des Numinosen.

⁴² Vgl. *Barrett*, Acts (Anm. 37), I, 591f.; *Klauck*, Magie (Anm. 40), 54; *Marguerat*, Actes (Anm. 36), 441f.

⁴³ Ähnliches wird in 2Makk 9 von Antiochos IV. Epiphanes erzählt.

⁴⁴ Vgl. *Klauck*, Magie (Anm. 40), 53.

⁴⁵ Vgl. *Barrett*, Acts (Anm. 37), I, 591; *Kezber*, Monotheismus (Anm. 33), 151; *Marguerat*, Actes (Anm. 36), 441f., betont stärker die Verbindung zwischen der Verfolgung der Urgemeinde und der göttlichen Ehrung: Beides charakterisiert Herodes als Gottesfeind. Nach *Klauck*, Magie (Anm. 40), 53–57; *Ders.*, Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23, in: M. Gielen; J. Kügler (Hg.), Macht – Religion – Liebe. GS H. Merklein, Stuttgart 2003, 199–215: 212–215 (= *Ders.*, Religion und Gesellschaft [Anm. 20], 251–267: 265–267), ist diese Szene speziell auf Nero gemünzt; vgl. dazu auch *K.M. Schmidt*, Der Friede von Caesarea. Apg 12,20–22 und die Krönung des armenischen Königs Tiridates, in: BZ 52 (2008) 110–117: 113–117.

III. Zusammenfassung

Um 90–100 n.Chr. war das öffentliche Leben in Ephesos vom Kaiserkult geprägt. Man verehrte die römischen Kaiser als Götter, nicht nur, weil ihre Machtfülle alles bisher dagewesene übertraf, sondern vor allem, weil ihre Herrschaft Frieden, Sicherheit und Wohlstand garantierte. Christen in Ephesos waren dadurch herausgefordert. Der Seher Johannes nimmt einen strikt monotheistischen Standpunkt ein und entlarvt aus der himmlischen Perspektive diesen Kult als Rebellion gegen den einen Gott. Lukas ist zwar gegenüber seiner hellenistischen und römischen Umwelt aufgeschlossener, doch wenn Menschen zu Göttern werden, nimmt auch er gegen die Auffassung der Mehrheitsgesellschaft Stellung, wenn auch in subtilerer und differenzierterer Weise als der Seher Johannes. Lukas und Johannes waren wohl insgesamt sehr unterschiedliche Menschen und Theologen; wir wissen nicht, ob sie sich je begegneten und wie sie miteinander umgegangen wären. In ihrer Stellungnahme gegen den Trend des späten ersten Jahrhunderts waren sie sich jedoch einig.

In the late first century CE, Ephesos became a centre for the divine worship of the Roman emperors in the province of Asia. The Greek cities in the province had initiated this cult already under Augustus as an expression of gratitude for the stability ensured by Roman rule. The author of the Book of Revelation, however, fiercely opposes this cult. Luke is more open-minded towards his Hellenistic environment and the Roman state, but he, too, expresses some reservations with regard to Roman rule and to divine honours for human beings.