



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Fürchtet Gott, ehrt den Kaiser!“

Eine quellenkritische Untersuchung zu Spannungen zwischen
Kaiserkult und frühem Christentum im nicht-öffentlichen Raum

Verfasser

Rainer Gugl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler

Vorwort

Am Anfang war die Frage: Zu welchem Thema will ich meine Diplomarbeit schreiben? Angesichts meiner beiden Studienfächer „Alte Geschichte“ und „Evangelische Fachtheologie“ und meines vordergründigen Interesses für den Bereich „Antike und frühes Christentum“ gab es bereits eine engere Einschränkung. Da ich mich jedoch im Laufe des Studiums eingehend mit antiker Religions- und Sozialgeschichte befasst habe, wurde das Gebiet noch ein wenig enger.

Der Vorschlag von Herrn Prof. Öhler, Spannungen zwischen Kaiserkult und frühem Christentum im nicht-öffentlichen Bereich zu untersuchen, sagte mir sofort zu, da dies genau meine Interessensgebiete berührte.

Nun – nach ca. einem Jahr intensiver Arbeit während meines Erasmus-Aufenthaltes in Berlin später – kann ich Fazit ziehen und stehe mit wahrscheinlich genauso vielen (oder vielleicht noch mehr) Fragen da. Vieles wurde umformuliert, vieles neu geschrieben: Forschen ist nun mal Prozess. Dennoch war es auf jeden Fall eine sehr lohnende und lehrreiche Zeit! Dafür möchte ich v.a. meinem Betreuer Herrn Prof. Öhler herzlichst danken, der stets bereit und bemüht war, mir in meinen zahlreichen Fragen zur Seite zu stehen. Vielen vielen Dank auch an die zahlreichen Helferinnen und Helfer, mit denen ich mich austauschen konnte und die auch das Korrekturlesen übernahmen.

Apropos Helferinnen und Helfer: Aufgrund der besseren Lesbarkeit wird in der folgenden Untersuchung durchgängig das Maskulin verwendet, wobei damit auch die feminine Form impliziert wird. Jedoch gilt es, immer die antiken Geschlechterrollen zu bedenken, wodurch eine gänzliche Gleichsetzung beider Geschlechter einen Anachronismus darstellen würde.

Die Bibelübersetzung, die im Folgenden verwendet wurde, ist die revidierte Elberfelder von 1993. Die in Zitaten verwendeten weiteren antiken Quellen werden gesondert in den Fußnoten sowie im Literaturverzeichnis angeführt.

Inhalt

1. Einleitung.....	6
1.1. Aufbau und Methodik	7
1.2. Forschungsgeschichte.....	8
2. Religion in der Antike	11
2.1. Der Begriff <i>religio</i>	11
2.2. Das Verhältnis von Politik und Religion	13
2.3. <i>Sacra publica</i> – <i>Sacra privata</i>	14
2.3.1. Der Begriff des „Nicht-Öffentlichen“	15
2.3.2. Das Haus als „nicht-öffentlicher“ Raum	16
2.4. Hauskulte als Pflicht?.....	18
3. Antike Hauskulte und Kaiserkult	23
3.1. <i>genius</i>	23
3.2. <i>lares</i>	25
3.3. <i>di penates</i>	27
3.4. Das Eintreten des Kaiserkultes in den „nicht-öffentlichen“ Bereich	29
3.4.1. Umformungen seit Augustus	29
3.4.2. Die Praxis des nicht-öffentlichen Kaiserkultes.....	33
4. Spannungen zwischen Kaiserkult und frühem Christentum im nicht-öffentlichen Bereich.....	47
4.1. Kaiserkult in Evangelien und Apostelgeschichte.....	49
4.2. Paulus und der Kaiserkult.....	51
4.3. Ehrung oder Verehrung des Kaisers?	52
4.3.1. Jüdische Opferpraxis bei den Galatern?	53
4.3.2. Kaiseropfer als Götzenopfer in Korinth?	57
4.3.3. Die Forderungen in den Pastoralbriefen.....	59
4.3.4. Kaiserkult bei den Kirchenvätern	61
4.3.5. Zusammenfassung.....	63
4.4. Nicht-öffentlicher Kaiserkult als Pflicht für Christen?	66
4.4.1. Die Frage des Unterordnens im 1. Petrusbrief.....	67
4.4.2. Das Malzeichen des Kaisers in der Offenbarung.....	69
4.4.3. Private Hausaltäre für Hadrian	71

4.4.4.	Zusammenfassung.....	73
4.5.	Spannungen bei einer Bekehrung	75
4.5.1.	„Bekehrung“ aus sozialwissenschaftlicher Sicht	75
4.5.2.	<i>conversio</i> aus antiker Sicht	76
4.5.3.	Umkehr und Bekehrung im NT	79
4.5.4.	Die Konstituierung einer „Bekehrungsreligion“.....	80
4.5.5.	Das Haus als Missionsort und Ort von Konflikten	82
4.5.6.	Konflikte durch den radikalen Bruch.....	83
4.5.7.	Bekehrung und Kaiserkult	84
4.5.8.	Zusammenfassung.....	84
4.6.	Die Frage der Mischehen.....	85
4.6.1.	Die Sicht des Paulus	86
4.6.2.	Kaiserkult in Thyatira.....	88
4.6.3.	Die Sicht Tertullians: Die christliche Ehefrau und der „Knecht des Teufels“ ⁹¹	
4.6.4.	Ein konkreter Fall bei Justin	94
4.6.5.	Der Lösungsversuch der <i>Traditio Apostolica</i>	96
4.6.6.	Zusammenfassung.....	97
5.	Schluss.....	99
	Literaturverzeichnis.....	102

1. Einleitung

Kaiserkult und Christentum – dass diese beiden nicht so wirklich gut harmonieren ist allgemein hin bekannt. Bekannt sind v.a. die „Christenverfolgungen“ im Römischen Reich, wo Christen gezwungen wurden, den Christengott zu verleugnen und stattdessen heidnischen Göttern zu opfern. Klar ist auch, dass der strikte Monotheismus des Christentums ihnen dies unmöglich machte und so erlitten in dieser Zeit zahlreiche Christen das Martyrium. Doch all dies ist nur eine Seite dieses spannungsvollen Verhältnisses. Weniger bekannt ist, dass es neben den Konflikten auch auffällige Gemeinsamkeiten gibt, wie etwa die nach dem Tode stattgefundenen Apotheose eines Menschen oder den zugunsten der Gottheit stattfindenden Gemeinschaftsmählern. Auch im sozialwissenschaftlichen Bereich, der sich dieser Thematik nur zögerlich annäherte, gibt es noch weitgehend Klärungsbedarf.

In der vorliegenden Arbeit tritt das private Haus in den Fokus. Wie steht es hier mit dem Kaiserkult? Welche Rolle konnte er hier spielen? Wie wurde der Kaiser hier überhaupt verehrt? Und was geschah, wenn praktizierende Heiden und Christen unter einem Dach zusammenlebten?

Die Arbeit will versuchen, auf all die Fülle der Fragen, die sich daraus ergeben, einzugehen. Vor allem die letzte Frage scheint hier interessant, gibt es meist doch die Vermutungen, dass Konflikte vorprogrammiert sind und ein Zusammenleben unmöglich ist. Eine solche Antwort lässt jedoch schon vieles von der Komplexität dieses Verhältnisses außerhalb des Blickes geraten. Eine präzisere Darstellung ist also wichtig und notwendig, zumal man sich mit dem hier unternommenen Versuch auf noch relativ unbekanntem Terrain bewegt. Notwendig erscheint diese Forschungsthematik aber aus mehreren Gründen: Zum Einen ist nicht daran zu zweifeln, dass der häusliche Bereich, zumal er allgemein für Familien aber auch für die Versammlungen der ersten Christen zugleich auch Kultbereich war, jener war, in dem es abseits vom „staatlichen Kult“ – hier im allgemeinsten Sinne verstanden als jener, der von der Allgemeinheit in der Öffentlichkeit praktiziert wurde – die Möglichkeit gab, jene Götter zu verehren, die man eben verehren wollte. Zum Andern ist das antike Haus auch immer ein Ort, wo

durch die soziale Konstellation (Generationen, Geschlechter) eine Dynamik entsteht, die wiederum zu Konflikten führen kann. Nicht zuletzt ist die Frage nach den antiken Hauskulten auch wegen der mangelnden Quellen interessant. Nur ganz wenige Zeugnisse nehmen Bezug auf Vorgänge in Häusern – ganz zu schweigen davon, dass hier die jeweilige Kultpraxis in den Blick kommt. Ziel der Arbeit ist es somit, etwas Licht ins Dunkel der antiken Hauskulte zu bringen.

1.1. Aufbau und Methodik

Die Arbeit beginnt mit grundsätzlichen Fragen des antiken Religionsverständnisses. Danach wird eine Untersuchung anzuschließen sein, welche Formen der Kaiserkult in den antiken Hauskulten annehmen konnte. Nachdem diese Grundlagen erörtert wurden, wenden wir uns dem Verhältnis von Christentum und Kaiserkult zu. Da die Forschungsfrage auf das „frühe Christentum“ abzielt, werden hier zunächst einige Überlegungen allgemeiner Art zum NT gemacht. Im Anschluss daran werden einige Themen genauer untersucht, in denen Spannungen zu erwarten sind. Da die Arbeit für das Fach „Neues Testament“ verfasst wird, werden die ntl. Zeugnisse Ausgangsbasis für weitere Überlegungen sein. Daran soll, wo es möglich ist, eine kurze religionsgeschichtliche Entwicklung bei den einzelnen Themen aufgezeigt werden.

Mittels Arbeit an Quellen soll versucht werden, hier ein möglichst allgemeines Bild dieses Verhältnisses in der Antike aufzuzeigen. Als Quellen sollen hier jegliche literarische – sowohl christlicher als auch paganer Literatur – und nicht-literarische einbezogen werden, sofern sie einen genaueren Einblick in diese Thematik erlauben. Natürlich gehen mit der Untersuchung auch sozialgeschichtliche Fragen einher, die durch die Quellen näher beleuchtet werden können. Ferner werden auch sozialwissenschaftliche Überlegungen einfließen, die jedoch mit Vorsicht angewendet werden sollen, um einer möglichen anachronistischen Sichtweise vorzubeugen. Es soll zunächst im Blick bleiben, dass nur jene Sachverhalte, die auch tatsächlich durch die Quellen bestätigt werden können, für eine weitere historische Arbeit herangezogen werden. An den Stellen, wo die Quellen zu schweigen beginnen, soll versucht werden, mit geleiteter Spekulation und dem Blick auf die „innere Wahrscheinlichkeit“ vorsichtige Hypothesen aufzustellen.

Oft diskutiert wird in der Forschung, wie das Phänomen „Kaiserkult“ genau zu definieren ist. Hier gilt es, sich stets zu vergegenwärtigen, dass der Kaiserkult ein modernes Konstrukt ist. Weder gab es ein durchgängiges, einheitliches System für dieses Phänomen, noch würde ein solches der antiken Auffassung von *religio* entsprechen, waren kultische Ehrbezeugungen doch meist ein relationaler Ausdruck, der oft individuelle Formen annehmen konnte. M.E. erscheint es für diese Forschungsfrage sinnvoll, einen möglichst allgemeinen Ansatz zu vertreten, der den Kaiserkult zwar als eine Art Religion versteht, der im weitesten Sinne jegliche Formen der kultischen Verehrung des Kaisers miteinschließt und zugleich aber auch seine politischen Konnotationen mitbedenkt. Insofern ist die kultische Verehrung des Kaisers nicht nur eng verwandt mit der Verehrung hellenistischer Herrscher seit Alexander, sondern steht auch in einer gewissen Kontinuität zu ihr, wenngleich es auch teilweise erhebliche Unterschiede gab.

Schwierig ist v.a. auch die Frage, inwiefern man von den verschiedenen Quellen auf eine Allgemeingültigkeit schließen darf. Z.B. werden Aussagen von in Rom verfassten Schriften so nicht auf das gesamte römische Reich angewandt werden dürfen. Neben den lokalen Unterschieden werden hier u.a. auch die sozialen nicht zu vernachlässigen sein. Natürlich ist keine Quelle „untendenziös“ und kein (antiker) Autor „objektiv“. Wohlwissend aber, dass aufgrund dieser schwachen Quellenbasis ein genaues Bild der Verhältnisse nur Illusion sein kann, wird der Versuch gewagt werden, ein zumindest in Grundzügen „allgemeines“ Bild zu zeichnen. Dies wird mancherorts zwar vielleicht auch zu Projektionen und zu Konturenglättungen führen, die Arbeit ist aber vielmehr als Experiment zu verstehen, das Hypothesen zu einer noch wenig beachteten Thematik liefern will.

1.2. Forschungsgeschichte

Die Literatur zum Kaiserkult nahm in den letzten Jahren erheblich zu und so können hier nur auszugsweise einige zentrale und wegweisende Entwicklungen dargestellt werden.

In der Forschung begann man etwa seit den 70ern den Kaiserkult als religiöse Größe wahrzunehmen und so erschien 1978 der von Antoine Wlosok herausgegebene

Sammelband „Römischer Kaiserkult“, wobei es hier nach einer ausführlichen Schilderung des hellenistischen Herrscherkultes v.a. um die verschiedenen Entwicklungen unter den jeweiligen Kaisern geht. Das Buch, das heute noch als Standardwerk gelten kann, stellt jedoch noch keinen Bezug zum Christentum her. Anders verfährt Manfred Clauss in seinem 1999 erschienenen, groß angelegten Werk „Kaiser und Gott“. Unter Einbeziehung zahlreicher epigraphischer, literarischer und archäologischer Quellen geht er nach einer chronologischen Behandlung der Thematik schließlich in einem systematischen Teil näher auf die verschiedenen Aspekte des Kaiserkults ein und behandelt hier auch das Verhältnis zwischen Kaiserkult und Christentum. Mittlerweile ist die Literatur zahlreich und es haben sich sowohl Theologen als auch Historiker damit befasst. Meistens haben die neueren Veröffentlichungen aber bereits einen spezielleren Fokus. Simon R. F. Price („Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor“, 2002), Monika Bernett („Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern“, 2007) und Thomas Witulski („Kaiserkult in Kleinasien“, 2007) etwa richten den Blick zwar nur auf einzelne auch für das Christentum wichtige Gebiete, bieten dafür aber eine sehr ausführliche Darstellung des Phänomens Kaiserkult. Thomas Pékary geht mehr der Frage nach, welche Bedeutung das Bild des Kaisers haben konnte („Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft“, 1985).

Bewegt man sich hier also auf einem bereits relativ gut erforschten Gebiet, so kam die Frage nach Spannungen im nicht-öffentlichen Bereich noch gar nicht in den Blick. Auffällig ist schon, dass der antike Hauskult in der Forschung lange unberücksichtigt war. Der wohl wichtigste Beitrag dazu war der 1980 erschienene Aufsatz „Aspekte des antiken mediterranen Hauskults“ von Dietrich Wachsmuth. Zu nennen ist noch Robert Turcans Buch („The Gods of Rome“, 1998), wo er hauptsächlich die alltägliche Religion zwischen archaischer Zeit und Kaiserzeit in den Blick nimmt. Verbindungen zwischen Kaiserkult und nicht-öffentlichem Bereich fanden sonst eher am Rande Erwähnung. So etwa in den oben genannten Werken von Clauss, Pékary und Witulski. Momentan ist es der Verdienst zahlreicher archäologischer Tätigkeiten, die durch die Neufunde und ihrer Interpretation erst neue Perspektiven auf diese Thematik eröffnen. So etwa der Aufsatz von Elisabeth Rathmayr über das

Hanghaus 2 in Ephesos („Götter- und Kaiserkult im privaten Wohnbereich anhand von Skulpturen aus dem Hanghaus 2 in Ephesos“, 2006).

Auch von christlicher Seite wurde der nicht-öffentliche Bereich relativ lange vernachlässigt und so kam er erst ab der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, v.a. in den 80ern, verstärkt in den Blick. 1981 verfasste Hans-Josef Klauck für die „Stuttgarter Bibel Studien“ eine Monographie zur „Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum“, in der er sich stark auf den ntl. Textbefund bezieht, aber auch griechisch-römische Analogien dazu suchte, ohne jedoch lokal zwischen ihnen zu differenzieren. Um diese Zeit entstand auch plötzlich eine Vielzahl an Publikationen zu antiken Hauskulten und zur Familie, die den Fokus entweder mehr auf die religiösen, archäologischen oder etwa auf architektonischen Aspekte richteten. Vonseiten der amerikanischen Forschung wurde schließlich mehr und mehr die sozialwissenschaftliche Dimension eingebracht, in der auch Untersuchungen zur antiken Familie angestellt werden. V.a. die Context Group rund um John H. Elliott und Bruce Malina (z.B. „The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology“, 1981) trug viel zur wissenschaftlichen Diskussion dazu bei. Generell nimmt die Tendenz zu, interdisziplinär zu arbeiten, wie etwa der 2003 erschiene Sammelband zu „Early Christian Families in Context“ zeigt, der als Ergebnis eines Symposiums von Historikern, Archäologen und Theologen herausgegeben wurde.

Seit kurzer Zeit untersucht man auch die Evangelien auf Motive, die sie entweder mit dem Kaiserkult in Beziehung setzen oder aber eine Spannung dazu herstellen. Z.B. veröffentlichte Martin Ebner einen Kommentar zum Markusevangelium, in dem er es als antiimperiale Vita beschreibt. Erwähnenswert ist in dem Zusammenhang noch der äußerst kuriose Beitrag von Francesco Carotta. Bei ihm wird das Thema des Kaiserkultes an die Spitze getrieben, wenn er in seinem Buch „War Jesus Caesar?“ (1999) die These vertritt, Jesus von Nazareth sei eine fiktive Person gewesen und alle Aussagen, die sich in den Evangelien auf ihn beziehen, sind im Grunde der Lebensbeschreibung Cäsars entnommen.

2. Religion in der Antike

Zu Beginn soll kurz gezeigt werden, was in der Antike allgemein unter Religion zu verstehen war. Die folgende Darstellung will nicht versuchen, die spezifischen Eigenheiten römischer und griechischer Religion herauszuarbeiten, sondern vielmehr das zeigen, was ihnen gemeinsam ist. Durch die thematische Vorgabe soll eine Beschränkung dahingehend geschehen, dass die römische Religion hier mehr im Vordergrund steht, wenngleich v.a. im Osten des Reiches sicherlich nicht dieselben Maßstäbe anzusetzen sind, wie für die Stadt Rom. Dies ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, dass sich das Christentum zeitlich gesehen erst in diesem Kontext ausbreitete, sondern auch daher, dass der Kaiserkult, der hier in Beziehung zum Christentum gesetzt werden soll, vom hellenistischen Herrscherkult teilweise unterschieden werden kann. Jedenfalls steht der Kaiserkult in einer Kontinuität zum Herrscherkult und impliziert somit einige Aspekte. Da eine detailliertere Untersuchung über das Phänomen Religion in dieser Arbeit nicht möglich ist, werden im Folgenden nur jene Aspekte behandelt, die für dieses Forschungsinteresse relevant sein können.

Eine Problematik betrifft auch die religiöse bzw. kultische Terminologie. Wie Price richtig anmerkt, kann es leicht zu einer Vermischung der sprachlichen Phänomene kommen. Begriffe, wie etwa „Glaube“, sind meist schon durch ihre Traditionsgeschichte bestimmt und eignen sich daher nur mehr zu einem gewissen Maße für eine historische Untersuchung.¹ Daher wird im Folgenden eine enge Anlehnung an der Quellsprache versucht.

2.1. Der Begriff *religio*

Der Begriff „Religion“ hat sich sprachgeschichtlich aus *religio* entwickelt. Griechen wie Römer besitzen eine Fülle an Ausdrücken, die in den religiös-kultischen Bereich gehören; eine Vorstellung von Religion, wie sie heute meist vertreten wird, ist der

¹ vgl. PRICE, *Rituals and Power*, 11f

Antike jedoch fremd. Es gibt weder eine genaue Differenzierung zwischen religiösem Handeln und religiösem Fühlen/Empfinden, noch einen analogen Abstraktbegriff zu Religion.² Diesem Urteil schließt sich auch Jörg Rüpke an: „Wie Griechenland hat auch Rom keinen Begriff von „R“ entwickelt. *Religio* bezeichnet zunächst (oft im Pl. *religiones*) rel. Verpflichtungen, erst in der späten Kaiserzeit wird der Begriff im christl. Milieu verwendet, um verschiedene nichtchristl. Kultkomplexe zu einem kohärenten rel. System (einer *religio Romana*) in Opposition zum Christentum zusammenzuschließen.“³

Mit dieser Bestimmung der *religio* als „religiöse Verpflichtungen“ ist jedoch schon einiges vorweggenommen. Tatsächlich dürfte das religiöse Handeln im Vordergrund gestanden haben. An diese Bedeutung schließt sich auch Cicero an, der versucht, eine Etymologie von *religio* nachzuweisen. Er leitet sie von *relegere* (wörtlich: wieder lesen, wieder aufsammeln, im übertragenem Sinne: bedenken, achtgeben) ab (nat. 2,72). Als negatives Gegenstück zu ihr nennt er die *superstitio* als exzessive und übertriebene Kultausübung. An anderer Stelle definiert er *religio* schließlich als *cultus pius deorum* (nat. 1,117), wobei es hier um die rechte Einstellung (*pius*), die im Sich-Bemühen (*cultus*) um die Götter zum Ausdruck kommt, geht. Ihm entgegen stellt sich später Laktanz, für den nicht allein die praktische Komponente zählt. Er vertritt eine andere Etymologie, wonach *religio* von *religere* (anbinden, zurückbinden) kommen soll, da es sich auf das „Band der Frömmigkeit“ zwischen Mensch und Gott bezieht (inst. 4,28).⁴ Ciceros Gedanke, *religio* mit dem praktischen Handeln im Kult zu verbinden, trifft die antike Vorstellung aber wahrscheinlich besser und auch wenn diese Aussagen von einem konservativen Römer aus dem Senat kommt, so dürften sie wohl auch für den Großteil des von Rom beherrschten Bereiches Gültigkeit haben.

Dieser praktische Aspekt dürfte eng mit dem Prinzip des *do-ut-des* zusammengehören. Wahrscheinlich wandte man sich an die Götter, wenn man etwas von ihnen benötigte, aber glaubte gleichzeitig auch daran, dass sie das erfüllen könnten.

² vgl. BENDLIN, Religion I. Einleitung, 888

³ RÜPKE, Religion X. Rom, 911

⁴ vgl. BENDLIN, Religion I. Einleitung, 888

Insofern darf dieses Prinzip also nicht gegen eine persönliche Frömmigkeit ausgespielt werden, vielmehr gehörten sie eng zusammen und waren aufeinander bezogen.

2.2. Das Verhältnis von Politik und Religion

„Der antike Mensch unterschied aber nicht zwischen Religion u. Politik. Religion durchdrang jeden Aspekt staatlichen Lebens u. schuf gerade dadurch die Basis der politisch-gesellschaftlichen Ordnung. Notwendigerweise wurde politische Ideologie in religiöser Sprache formuliert u. durch Kult und Ritual ausgedrückt. Eine religiöse Bilderwelt legte genau die Vorstellung des antiken Menschen von den politisch-gesellschaftlichen Strukturen fest, u. das kultische Leben im Staate spiegelt jede Veränderung in diesen Strukturen wider.“⁵ Diese Beschreibung von Fears zeigt bereits, dass in der Antike beides eng miteinander verknüpft war und eine strikte Trennung erst als ein neuzeitliches Phänomen anzusehen ist.⁶ Vielmehr bedingten sie einander und so war jede politische Handlung eng mit einer religiösen verbunden: Vor einem Krieg etwa befragten Griechen das Orakel (Her. 7,140.220) und Römer sandten die *fetiales*, eine alte römische Priesterschaft, die für das Völkerrecht zuständig war (Liv. 1,24.32), zu anderen Völkern um eine Kriegserklärung abzugeben. Nach dem Krieg evozierten die Römer oft die Götter der besiegten Stadt und führten sie heim (Liv. 5,21). Wenngleich die Griechen dieses Verhältnis als gegeben hinnahmen und es in den – zumindest überlieferten – Quellen zu keinen weiteren Reflexionen dazu kam, so ganz anders im *Imperium Romanum*. Römische *religio* nahm im *Imperium Romanum* eine zentrale Stellung ein und wurde häufig thematisiert. Die Römer erkannten hier nämlich den größten Vorzug ihres Gemeindewesens und sahen sich den andern Völkern weit überlegen. Zu diesem Urteil kommen sowohl lateinische Schriftsteller wie Cicero (har. resp. 19; nat. 2,8), als auch griechische wie Polybios (6,56,6) oder Poseidonios (FrGrH 87 F59). Der Siegeszug des römischen Reiches wurde so eng mit dem kultischen Handeln verbunden, denn nur durch ihre *pietas* und *religio* allen Göttern gegenüber, konnte man sich auch der *pax deum* sicher sein.⁷ Diese Bestimmung weist schon in zwei

⁵ FEARS, Herrscherkult, 1066

⁶ vgl. ZAIDMANN/SCHMITT PANTEL, Die Religion der Griechen, 91

⁷ vgl. MUTH, Vom Wesen römischer religio, 293

Richtungen: Die Römer sahen es als vorteilhaft an, möglichst viele Götter zu verehren. Was auf den ersten Blick zwar als tolerant erscheinen mag, soll dazu dienen, dass der Staat sich einerseits der Zustimmung einer möglichst großen Menge an Göttern gewiss sein konnte, andererseits führte dies politisch zu einer hohen Stabilität. Umgekehrt bedeutet dies aber auch, dass jegliches Denken und Handeln, das dieser Religionspolitik entgegengesetzt war – dazu gehörte freilich auch das ausschließliche Bekenntnis zu einem Gott – dem römischen Reich schaden musste. Und hier finden wir auch eine Wurzel der Spannungen zwischen Kaiserkult und frühem Christentum.

2.3. *Sacra publica* – *Sacra privata*

Ein wichtiger Aspekt von römischer *religio* war der Ort, an dem Religion stattfand. Sie ist „im Normalfall rituelles Handeln, das in Gruppen stattfindet. Diese Gruppen können der eigene Haushalt (*familia*), die Familie (*gens* <Sippe>) oder örtliche Gemeinschaften (die ganze Stadt, Stadtteile, Siedlungen, Grenznachbarn) sein, verbreitet seit hellenistischer Zeit, also seit dem späten vierten Jahrhundert v. Chr., auch Vereine.“⁸ Auch dies gilt wiederum für den römischen und griechischen Bereich.⁹ Analog zur öffentlichen und nicht-öffentlichen Kulturausübung finden sich in der lateinischen Terminologie die Begriffe *sacra publica* und *sacra privata*.

Sacra publica bezeichnet allgemein das rituelle Handeln in einem öffentlichen Rahmen. „Öffentlich“ werden sie nicht nur durch den räumlichen Aspekt, sondern auch durch die Förderung des Staates. Er ist hier etwa für die Finanzierung und Erhaltung eines Kultes sowie die Konsekration des Ortes, wodurch dieser in den Status des *locus sacer* überführt wird, verantwortlich. Diese Kulte waren für die Gemeinschaft jedoch nicht nur eine Option unter mehreren, sondern es war vielmehr ihre Pflicht, alle vom Staat geforderten Kulte einzuhalten.¹⁰ Damit verbunden ist hauptsächlich der schon erwähnte starke Fokus auf die politische Komponente römischer *religio*. Durch die Teilnahme an den offiziellen, römischen Kulturen drückten die Bewohner des Reiches ihre Loyalität gegenüber dem Staat aus und leisteten so ihren Beitrag zur *pax deum*.

⁸ RÜPKE, Die Religion der Römer, 19

⁹ vgl. WACHSMUTH, Aspekte des mediterranen Hauskults, 44

¹⁰ vgl. RÜPKE, Die Religion der Römer, 29

Diese Art der Kultausübung geschah vonseiten der Bürger aber sicher nicht immer freiwillig und sie konnte auch keine Intimität schaffen.¹¹ Das war wohl auch der Grund, weshalb die aus dem Osten kommenden Kulte im römischen Westen derart stark angenommen wurden.

Sacra privata hingegen war der Bereich, der – abgetrennt von der öffentlichen Gewalt – Menschen erst eine individuelle Religion möglich machte. Es bezeichnet somit die Gesamtheit derer Kulte, der sich einzelne Menschen als Individuen zugehörig fühlten. Zu diesem breiten Spektrum können etwa familiäre Kulte in den Privathäusern (*religio domestica*) und die der *gentes*, also der der Familie übergeordneten Einheit, die v.a. in der adeligen Oberschicht zu finden war, aber auch zu einem bestimmten Teil die antiken Vereine, gezählt werden.¹² Eine scharfe Grenze zwischen individueller Frömmigkeit und Gruppenreligion darf hier jedoch nicht gezogen werden, zumal auch der Gedanke einer Individualität, wie er etwa heute gedacht wird, der Antike fremd ist. „Individuell“ bezeichnet hier v.a. den einzelnen Menschen im Gegensatz zu einer Gruppe. Da die *religio* einen kollektiven Charakter hatte, geschah die kultische Verehrung von Gottheiten im Normalfall innerhalb einer Gruppe und so wurden eben hauptsächlich die Vereine und Familien Ort der nicht-öffentlichen Kultausübung.¹³ Eine besondere Stellung nehmen hier die antiken Vereine ein. Auch hier gab es einen vom Staat relativ unabhängigen Kult, der von privaten Personen getragen wurde. Neben der besonderen Bedeutung von Vereinen waren v.a. auch das Haus und die Familie jene Orte, an denen man Bräuche und Riten für jene Götter vollzog, denen man sich selbst am meisten verbunden fühlte, da es kein *collegium* gab, das diese Kulte regelte.¹⁴

2.3.1. Der Begriff des „Nicht-Öffentlichen“

Für eine weitere Beschäftigung mit dieser Thematik ist es notwendig zu zeigen, warum hier stets umständlich vom „Nicht-Öffentlichen“ statt vom „Privaten“ gesprochen wird. Diese Unterscheidung soll v.a. der Gefahr entgegenwirken, das „Private“ in der Antike

¹¹ vgl. ORR, *Roman Domestic Religion*, 1559

¹² vgl. RÜPKE, *Die Religion der Römer*, 31

¹³ vgl. STAMBAUGH, *The Functions of Roman Temples*, 588

¹⁴ vgl. ORR, *Roman Domestic Religion*, 1559

mit jenem neuzeitlichen deutschen Begriff des „Privaten“ gleichzusetzen. Es meint hier grundsätzlich einmal nichts anderes als das Gegenteil von „öffentlich“. Ein Blick in lateinische Wörterbücher bekräftigt dies: so meint *privatus* hier „abgesondert vom Staate, auf ein einzelnes Individuum beschränkt“¹⁵ oder „einer Einzelperson gehörig“¹⁶. Bezeichnen beide Deutungen zunächst Relationsbegriffe, so haben diese klarerweise auch Auswirkungen auf den räumlichen Bereich. Wenn in den folgenden Ausführungen also von „Öffentlichkeit“ und „Nicht-Öffentlichkeit“ die Rede ist, so sind beide Begriffe primär räumlich zu verstehen. Gleichwohl sind beide Begriffe freilich auch mit weiteren Konnotationen – wie etwa einer rechtlichen – versehen, die der lokalen Bestimmung aber nicht gleichgeordnet sind, sondern sich auf einer anderen Ebene begegnen. Es gilt aber stets, auch diese Konnotationen in den Überlegungen zu berücksichtigen.

Da zwischen Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit v.a. für die Antike jedoch nie eine scharfe Grenze gezogen werden darf, verhält es sich hier ähnlich wie das Verhältnis von Religion und Politik und so werden in den folgenden Untersuchungen auch Überlegungen über öffentliche Aspekte einzubeziehen sein. Man darf kultisches Handeln im öffentlichen und im nicht-öffentlichen Raum nicht als voneinander unabhängig denken, zumal auch die Grenze zwischen beiden sehr durchlässig war. Immer wieder zeigt sich aber in den Quellen, dass die verschiedenen sozialen und religiösen Vorkommnisse durch die lokale Bestimmung aber andere Vorzeichen erhalten können.

2.3.2. Das Haus als „nicht-öffentlicher“ Raum

Nach Aristoteles (pol. 1,3) gibt es eine enge Verbindung zwischen Haushalt und Staat und so wundert es nicht, dass die Hauskulte auch in einem öffentlichen Rahmen Verehrung fanden: So gab es etwa in vielen griechischen Städten z.B. einen öffentlichen Hestiakult – ihr Kultort im Haus war der Herd¹⁷ – und Zeus Herkeios wurde sowohl an Altären in Häusern als auch auf der Akropolis verehrt¹⁸. Desgleichen zeigt sich auch in

¹⁵ GEORGES, Kleines Lateinisch-Deutsches und Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch 2, 2033

¹⁶ PETSCHENIG, Stowassers Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, 609

¹⁷ vgl. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, 337f

¹⁸ vgl. ebd. 402f

Rom, wo die Vestalinnen am Forum das Feuer der Vesta hüteten. Nicht zuletzt bestätigen auch die verschiedenen Formen des Kaiserkults diesen Befund.¹⁹ Es gibt also eine merkwürdige Doppelstellung des Hauses: Einerseits war es sozusagen staatlicher Kult in Miniaturform, andererseits endete „die Macht des Staates an der Schwelle des Hauses“²⁰. Hier hatte nämlich der *paterfamilias* jene Rechte und Pflichten, die im öffentlichen Bereich den Priestern zukamen. Er war sozusagen oberster Priester in den Hauskulten, die stets eine Gruppenaktivität waren. Auch wer im Haus verehrt wurde, entschied der *paterfamilias*. Die Götter, die er verehrte, mussten automatisch auch von seiner ganzen Familie verehrt werden.²¹ Religionsgeschichtlich zeigt sich, dass die Bewohner eines Hauses oft eine „religiöse Sondergemeinschaft bilden, die sich in Ausübung eines Familienkultes konstituiert“²². Religiöse Riten begleiteten den gesamten Alltag einer antiken Familie und genau dadurch wird das Haus auch zu einem „heiligen“ Ort. Es ist jedoch nicht an sich „heilig“, sondern wird es erst durch Kultus und Ritus der Menschen.²³ Die berühmteste Beschreibung hierfür findet sich wiederum bei Cicero:

„Was ist in höherem Grade unverletzlich, was durch jede *religio* geschützter als das Privathaus (*domus*) eines jeden einzelnen Bürgers? Hier gibt es Altäre, hier Herde, hier Hausgötter, hier gibt es Kulte (*sacra*), religiöses Brauchtum (*religiones*), rituelle Zeremonien, hier ist ein für alle so unverletzbarer Zufluchtsort (*sanctum*), daß niemand von dort entführt werden darf.“ (Cic. dom. 109)²⁴

Jedes Haus war somit eigener Kultort und geschützter Raum. Dies hat andererseits auch zur Folge, dass er von außen nicht einsehbar oder kontrollierbar war. Die verschiedensten Kultpraktiken und Gottheiten fanden Eingang und so verwundert es auch nicht, wenn der Hauskult oft sehr zwiespältig beurteilt wurde. Scharfe Kritik formuliert etwa Platon:

¹⁹ vgl. RIVES, *Religion in the Roman Empire*, 119; Näheres unter 3.

²⁰ KAISER, *Das römische Privatrecht*, 51

²¹ vgl. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, 206

²² LANCZKOWSKI, *Haus I*, 475

²³ vgl. WACHSMUTH, *Aspekte des mediterranen Hauskults*, 44

²⁴ Übersetzung von WACHSMUTH, ebd., 43; genauere Erläuterungen zu einzelnen Begriffen liefert er 43-47

Für alle ohne Ausnahme soll folgendes Gesetz gelten: Niemand darf im eigenen Haus Heiligtümer haben. Falls aber jemand opfern will, soll er zu den öffentlich-staatlichen Heiligtümern gehen, und die Opfergabe soll er Priestern und Priesterinnen aushändigen [...] Nur in Gemeinschaft mit ihnen soll er beten... (Plat. nom. 909d-910e)²⁵

Platon sieht hier die Gefahren, v.a. „in der religiösen Willkür, Magie, Aberglaube und im Anteil der Frau daran. Er nimmt die Gefahren privater hauskultlicher Religion so ernst, daß er bei mehrfachem Zuwiderhandeln sogar die Todesstrafe wegen ἀσέβεια, also Gottlosigkeit, vorsah“²⁶. Ähnlich auch Cicero, der vorher den Hauskult als geschützt darstellte:

Niemand soll für sich allein Götter haben, weder neue noch auswärtige, außer den staatlich eingeführten. Privat zu Hause soll man nur die Götter kultisch verehren, die man nach Brauch von den Vätern ererbt hat. (Cic. leg. 2,19)²⁷

Neben der Bestätigung für die Sonderstellung des *paterfamilias* zeigt uns Cicero hier auch den als sehr ambivalent zu betrachtenden nicht-öffentlichen Hauskult. Blieb das antike Haus also stets „lebendiger Ausdruck der übergeordneten Kulturgemeinschaft, so bietet es den Raum der Entwicklung eines eigenen und relativ eigenständigen Zeichensystems“²⁸. Neue Kulte konnten so leichter Fuß fassen und nur selten gab es Eingriffe vonseiten des Staates.

Diese Bestimmungen sind schon überaus wichtig für die Frage, inwiefern ein möglicher Kultzwang von staatlicher Seite auch Auswirkungen auf das frühe Christentum hat. Unter diesem Gesichtspunkt soll im Folgenden eine genauere Untersuchung dieser Quellen erfolgen.

2.4. Hauskulte als Pflicht?

In diesem Kapitel wird der Frage nachzugehen sein, ob es vonseiten des Staates eine Verpflichtung gab, bestimmte Kulte im nicht-öffentlichen Raum zu praktizieren.

²⁵ PLATON, *Nomoi*, übers. von Schleiermacher, ergänzt von Susemihl, 853-857

²⁶ ebd. 48

²⁷ eigene Übersetzung aus CICERO, *De re publica – de Legibus – Cato Maior de senectute – Laelius de amicitia*, 203

²⁸ VON BENDEMANN/FASSBECK, *Formen nicht-öffentlicher Frömmigkeit*, 228

Als erste Quelle dient uns hier zunächst ein Werk des Aristoteles oder eines seiner Schüler, obwohl zeitlich weit von unserer eigentlichen Fragestellung entfernt. Er beschreibt die Situation eines Mannes, der sich in Athen für ein öffentliches Amt bewirbt:

Wenn sie geprüft werden, fragen sie zuerst: Wer ist dein Vater und welcher Deme gehört er an, und wer ist der Vater deines Vaters, und wer deine Mutter, und wer ihr Vater und was ist seine Deme? Danach, ob er einen Apollo Patroos und einen Zeus Herkeios hat und wo diese Schreine sind, danach, ob er Familiengräber hat und wo diese sind, danach, ob er seine Eltern gut behandelt, ob er seine Steuern zahlt und ob er den Militärdienst geleistet hat. Und nachdem diese Fragen gestellt wurden, sagt der Prüfer: „Rufe deine Zeugen für diese Aussagen.“ (Arist. ath. pol. 55,3)²⁹

Bevor genauer auf die Frage nach einer eventuellen Kultpflicht eingegangen wird, müssen zuerst die beiden hier erwähnten Gottheiten Apollo Patroos und Zeus Herkeios näher betrachtet werden. Die wichtigste Kultstatue für Apollo Patroos befand sich im Süden der Stoa des Zeus Eleutherios in der Agora in Athen, der wichtigste Altar für Zeus Herkeios in Athen war im Pandroseion³⁰ und einen weiteren gab es am Dipylon, in der Zeus als Grenzhüter verehrt wurde.³¹ Zeus Herkeios war gleichzeitig auch eine wichtige Gottheit im nicht-öffentlichen Bereich. Sein Kult ist einer der ältesten, wenn nicht der älteste im griechischen Raum.³² Mit dem Beinamen Herkeios galt Zeus als Beschützer des Hauses, das durch eine Umzäunung (ἔρκος) geschützt wurde. Der Altar befand sich innerhalb dieser Umzäunung.³³ Er schützt den gesamten Haushalt und Sophokles bezeichnet mit ihm die ganze Familie (Soph. ant. 5,487). Über Apollo Patroos und seinen Kult ist hingegen wenig bekannt. Er galt als Stammvater der Ionier und besitzt einen sehr bedeutsamen Kult zuhause und im Staat.³⁴ Die beiden Kulte, die also bei Aristoteles gefordert werden, sind wiederum gleichsam vertreten im öffentlichen und nicht-öffentlichen Bereich. Hier zeigt sich wieder der enge Zusammenhang von Hauskulten und Öffentlichkeit. Es wird zwar von keinem Zwang oder einer Forderung berichtet, die Verehrung jener Kulte, die auch der Staat pflegte,

²⁹ ARISTOTELES, *Athenaion politeia*, übers. von Chamvers, 57f

³⁰ ein Heiligtum, das ursprünglich einer Kekropstochter Pandrosos gewidmet war; vgl. PARKER, *Pandrosos*, 238

³¹ vgl. SCHWABL, *Zeus I. Epiklesen*, 309

³² vgl. SJÖVALL, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, 7

³³ vgl. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 402f

³⁴ vgl. PALAGIA, *Monumenta graeca et romana*, 13

wird aber vorausgesetzt und ist notwendig, um ein öffentliches Amt erhalten zu können. Man kann folgern, dass bei Nichtbeachtung dieser Kulte der jeweilige Anwärter keine Chance auf das Amt hatte.

Aus den Fragen kann man darüber hinaus schließen, dass der Staat im Normalfall nicht wusste, welche Kulte zu Hause praktiziert wurden. Erst im Falle einer Bewerbung für ein öffentliches Amt scheint sich der Staat für die jeweiligen Hauskulte zu interessieren. Nicht ganz klar ist jedoch, welche Ziele der Staat durch diese geforderte Überschneidung von staatlichen und häuslichen Kulturen verfolgt. Geht es ihm darum, bei den Vertretern des Staates eine gewisse religiöse Verbindung zwischen Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit sicherzustellen, die im Sinne einer Loyalitätsbekundung zu verstehen ist, oder will er damit eine verbindliche religiöse Grundlage für den gesamten Staat schaffen? Wahrscheinlich wird beides erneut nicht gänzlich voneinander zu trennen sein.

Ähnlich verhält es sich bei Cicero. Wie oben schon gezeigt, beurteilt Cicero den Hauskult sehr ambivalent. Beschreibt er den nicht-öffentlichen Raum in dom. 109 zunächst als „unverletzlichen Zufluchtsort für alle“ (*perfugium et ita sanctum omnibus*), spricht er sich dann in leg. 2,19 und 2,49 hingegen dafür aus, dass sich der häusliche Kult eng am öffentlichen orientieren soll:

Niemand soll für sich allein Götter haben, weder neue noch auswärtige, außer den staatlich eingeführten. Privat zu Hause soll man nur die Götter kultisch verehren, die man nach Brauch von den Vätern ererbt hat. (Cic. leg. 2,19)³⁵

Diese Rechte werden gesichert durch die Vollmacht der Priester, sodass die Familienopfer [*familias sacrorum*] mit dem Tode des Hausvaters nicht erlöschen, sondern nach dessen Tod dem folgen, der das Geld erbt. (Cic. leg. 2,48)³⁶

Nur jene Götter, die im Staat verehrt werden, sollen auch zu Hause verehrt werden. Für Cicero handelt es sich um eine „Soll-Bestimmung“. Er spricht hier zwar als Einzelperson, aber im Interesse des Staates. Zwar ist auch hier von keiner Verpflichtung gesprochen, aber es herrscht anscheinend eine Erwartung vor, wonach man sich an die

³⁵ siehe Anm. 24

³⁶ eigene Übersetzung aus CICERO, De re publica – de Legibus – Cato Maior de senectute – Laelius de amicitia, 222f

überlieferten Traditionen und Bräuche halten soll. Fraglich bleibt, welcher Kontext genau den Hintergrund für die Aussage Ciceros bietet. Es klingt jedenfalls, als würde er sich polemisch gegen neue, fremde Kulte aussprechen, die im Staatskult keine Entsprechung haben. Zunächst kann man an die Mysterienreligionen des Ostens denken, die für den römischen Staat sicherlich dahingehend unerwünscht waren, dass anstatt der überkommenen Traditionen und Bräuche nun neue Elemente mit mehr ekstatischen Elementen einfließen, wie beispielsweise im Dionysoskult. Cicero, der, wie schon oben erwähnt, konservativ ausgerichtet war, musste diesen neuen Religionen skeptisch gegenüberstehen und eine Kultkontinuität zu den bisher üblichen Hauskulten fordern. Wenngleich es die Stimme eines Einzelnen ist, so ist gut vorstellbar, dass sie die Meinung einer Vielzahl von römischen Bürgern einfängt und auch für die Herrscher zutrifft, zumal mit der religiösen Kontinuität auch die politische Stabilität und eine moralische Instanz verbunden war, die nach Cicero auch durch die Vollmacht der Priester gesichert wurde.

Einen konkreten Fall, in dem man an die Grenze der relativen Religionstoleranz Roms gelangte, berichtet uns der römische Historiker Livius im 39. Buch. Als Quelle ist der Bericht insofern sehr zuverlässig, da man auch eine auf 186 v. Chr. datierbare Inschrift (CIL 1,581) fand, die das Berichtete bestätigt. Im sog. „Bacchanalienskandal“ geht es um einen Konsul Spurius Postumius Albinus, der Nachforschungen über einen Bacchuskult, der sich von Griechenland aus nach Rom ausbreitete, betreibt. Er erfährt von einer Frau, dass es sich um nächtliche obskure Treffen mit sexuellen Ausschweifungen handelt, in denen Männer wie Frauen involviert waren. Scheinbar geschahen hier auch Verrat, Gewalt, Giftmischerei, Verleumdung und Mord (Liv. 39,8).

Im Senatsbeschluss zeigt sich erstmals ein Fall, in dem Rom gegen einen nicht-öffentlichen Kult vorging. Es lässt sich jedoch schwer sagen, weshalb es hier zur Strafe kam. Waren die hier vorgefallenen Gewalttaten und Morde der Grund, oder erregten die sexuellen Ausschweifungen bei den Bürgern Ärgernis, so dass der Staat eingreifen musste? Wahrscheinlich wird beides zugetroffen haben. Unter dem ersten Aspekt betrachtet, handelte es sich ja um eine „kriminelle“ Vereinigung, unter dem zweiten sah man wohl die römischen *mos maiorum* bedroht. Offen bleibt jedoch, ob Letzteres allein Grund für ein Einschreiten gewesen wäre, sonst hätten sich zu den religiösen Aspekten

auch kriminelle gesellen müssen. Auch ein genauerer Blick in die Verbote und Bestimmungen des Senatsbeschlusses lässt hier keine Rückschlüsse mehr zu. Festzuhalten bleibt mit Blick auf die Frage nach einer eventuellen Kultpflicht aber, dass der römische Staat sich durchaus in nicht-öffentliche Kulte einmischen durfte, zumal hier wiederum die Grenze zur Öffentlichkeit überschritten wurde. Es geht aber darum, dass der Staat hier einen konkreten Hauskult verbieten konnte und so handelt es sich eher um eine „negative Kultpflicht“.

Hauskulte waren in der Antike dem Staat keinesfalls egal. In Athen etwa sieht man, dass es sogar notwendig war, zuhause die richtigen Götter zu verehren. Die weiteren Belege zeigen ferner, dass es in Rom durchaus Gründe gab, warum man neuen und fremden Kulturen gegenüber skeptisch war. Im Falle der Mysterienreligionen, wie etwa bei den Bacchen, sieht man, welche Ausmaße ein solcher Kult annehmen konnte und wie inkongruent er mit der damaligen römischen Religiosität war. Zwar gibt es, soweit wir aus den Quellen schließen können, nirgends einen konkreten Aufruf, welche Götter im nicht-öffentlichen Raum zu verehren sind, aber die „richtigen“ Götter anzubeten, konnte sich gegenüber dem Staat durchaus als Vorteil erweisen. Umgekehrt nahmen wohl auch die Mitbürger zu einem gewissen Maße wahr, wen man zu Hause verehrte. Nach Clauss klingt hier „etwas von dem gesellschaftlichen Druck an, der von jedem Bürger die Teilnahme am öffentlichen Kult wie die private kultische Verehrung der lebenden Gottheiten und der Staatsgötter erwartete.“³⁷ Dieser Druck war es auch, der es wohl nur bedingt möglich machte, dass man zuhause eigene, nicht im Staatskult vertretene Götter verehren konnte. Insofern gab es zwar keine direkte Kultpflicht, in dem Sinne, dass der Staat die zu verehrenden Götter den Bürgern vorschrieb, sondern man gab sich vielmehr tolerant, wenngleich die Erwartungen vonseiten des Staates bekannt waren und sie zu einem gewissen Teil auch von den Bürgern getragen wurden, woraus sich eine Art soziale Dynamik entwickelte. Eine Kultpflicht ist hier nur im negativen Sinne festzustellen, sodass Kulte wie im Fall der Bacchanalien stark eingeschränkt oder wohl auch verboten werden konnten.

³⁷ vgl. ebd.

3. Antike Hauskulte und Kaiserkult

Nachdem nun gezeigt wurde, was das Proprium des nicht-öffentlichen Hauskultes ist, folgt nun eine kurze Beschreibung der wichtigsten antiken Hauskulte, um im Anschluss dann der Frage nachzugehen, ob und inwiefern der Kaiserkult auch Eingang in Häuser fand.

3.1. *genius*

Eine allgemeine Definition für den *genius* findet sich bei Censorinus:

Genius ist der Gott, in dessen Schutz jeder lebt, sobald er geboren wird. `Genius` heißt er sicher von *geno* (zeugen), sei es weil er dafür Sorge trägt, daß wir gezeugt werden, sei es weil er selbst gleichzeitig mit uns gezeugt wird, oder sei es auch, weil er uns als Gezeugte übernimmt und beschützt. (Cens. 3,1)³⁸

Er war also ein Schutzgott, der das Lebensprinzip eines Individuums war und somit auch zuständig für Geburt und Zeugung, wie auch die Bezeichnung *lectus genialis* für das Ehebett zeigt.³⁹ Er ist ein seelisches Wesen, das außerhalb vom Menschen existiert und ihn begleitet. Dies wird dadurch bekräftigt, dass der Begriff öfter auch mit *animus* wechseln kann. Im Griechischen darf dies jedoch nicht zu einer Gleichsetzung mit *ψυχή* führen, da diese ja stets im Menschen ist. Analog zum römischen *genius* finden sich in hellenisierten Gebieten häufig der *ἀγαθός δαίμων*, die beide häufig als Schlangen verehrt wurden.⁴⁰ Jeder Mensch hatte einen Genius und der wurde stets am Geburtstag des Besitzers verehrt. Umstritten ist teilweise, ob die göttliche Wirkkraft des *genius* nun für Menschen beiderlei Geschlechts zuständig war oder sich doch nur allein auf die Männer bezog. Die Frauen erhalten häufig ihre eigene Schutzgöttin *Iuno*, die für dieselben Bereiche zuständig war.⁴¹

³⁸ CENSORINUS, Betrachtungen zum Tag der Geburt, übers. von Sallmann, 15

³⁹ vgl. TURCAN, The Gods of Ancient Rome, 29

⁴⁰ vgl. OTTO, Genius, 1155f

⁴¹ vgl. TURCAN, The Gods of Ancient Rome, 29 und Latte, Römische Religion, 104

Oft wird aus seiner Funktion bei der Zeugung eine sexuelle Konnotation abgeleitet, die ihn mit der männlichen Zeugungskraft verknüpft. Aber auch wenn die Grenze zwischen Geburt und Zeugung einerseits und einer sexuellen Konnotation andererseits schwer zu ziehen ist, so zeigt sich, dass trotz des recht großen Quellenbefunds die Sexualität selbst nie eine Rolle spielt. Der *genius* war zunächst unabhängig vom Geschlecht.⁴² Die strikte Trennung für die Geschlechter geschah wohl erst später. Dies lässt sich einerseits aus den späteren Quellen erkennen, die dem *genius* eine *Iuno* gegenüberstellen (Plin. n. h. 2,16; PsTibull 3,12,1), andererseits gibt es Berichte, dass bei einem Ehepaar zwei *genii* zu verehren sind (Cens. 3,3). Dies unterstützt ferner eine Aussage bei Servius, wo ein *genius* „*sive mas sive femina*“ (Serv. aen. 2, 351) ist.⁴³ Die Vormachtstellung des *paterfamilias* führte jedenfalls dazu, dass die ganze Familie seinen *Genius* feierte.⁴⁴ Der Geburtstag war das höchste Fest zu seinen Ehren. Als Zeichen der Verehrung wurde seine Stirn berührt. Man ließ das Haus reich schmücken, feierte ausgiebig und opferte seinem *genius* (Plaut. pseud. 156-159; Hor. carm. 3,17,13-16; Pers 2,1; Tibull 1,7). Dargestellt wird er in den Häusern meist gemalt als mit einer Toga bekleidet (*togatus*) und verhülltem Haupt (*capite velato*). In den Händen hielt er ein Füllhorn (*cornucopia*) und eine Spendenschale (*patera/patella*). Seine apotropäische Wirkung zeigt sich auch in der Darstellung als Schlange. Begleitet wird er oft von ein oder zwei Schlangen und/oder die *lares*, da aber auch häufig als Schlangen gezeigt werden, was eine präzisere Beschreibung nur in seltenen Fällen möglich macht.⁴⁵ Oft gab es auch Reliefs, Statuen oder Büsten zu Ehren des *genius*.

Interessant ist ferner, dass es neben dem *genius* als Schutzgott für ein bestimmtes Individuum auch öffentliche Formen gab, wie etwa den *genius urbis Romae*, den *genius populi Romani* sowie auch die Vorstellung des *genius loci*, wo ein bestimmter Ort einen eigenen *genius* zugeschrieben bekommt. An diesen Kult des *genius* konnte der Kaiserkult v.a. aus zweierlei Gründen sehr gut anknüpfen. Einerseits war er stark im religiösen Denken der Römer verwurzelt, andererseits gab es durch die

⁴² vgl. SCHILLING, *Genius*, 57f

⁴³ vgl. OTTO, *Genius*, 1157

⁴⁴ vgl. SCHILLING, *Genius*, 54f

⁴⁵ vgl. MAHARAM, *Genius*, 915f

Verbindung von öffentlicher und nicht-öffentlicher Verehrung die Möglichkeit, ihn offiziell zu fördern.⁴⁶

3.2. *lares*

Eng mit dem Kult des *genius* ist der der *lares* verbunden. Ursprünglich wurde wohl nur ein einzelner *lar* verehrt, später jedoch mehrere. Häufig finden sich paarweise Darstellungen. Auch sie waren wohl echt römisches Erbe, sodass ihre Anfänge schwer festzustellen sind. Trotz der schwierigen Etymologie und Deutung herrscht Konsens, dass auch sie Schutzgötter waren.⁴⁷ Oft werden sie dargestellt als Seelen oder Geister von verstorbenen Menschen oder als Schutzgötter, die mit bestimmten Lokalitäten verbunden sein konnten, wie etwa Feldern, Höfen und Häusern.⁴⁸ Auch ihre Verehrung fand sowohl im öffentlichen als auch im nicht-öffentlichen Bereich statt. Zum häuslichen Bereich gehört v.a. der Kult des *lar familiaris*. Bei Plautus spricht er selbst:

Damit sich keiner niemand, wer ich sei, so sag

Ich`s kurz: ich bin der Schutzgeist [*lar familiaris*] dieses Hauses hier,

Aus welchem ihr mich habet treten sehn. Dies Haus

Besitz und heg ich viele Jahre schon, zur Zeit

Des Vaters und des Großvaters schon des jetzigen Herrn. (Plaut. aul. prol. 1-5)⁴⁹

Teilweise wurde *lar* sogar synonym für das Haus gebraucht und bei einem Umzug oder beim Verreisen nahm man den *lar* mit.⁵⁰ Ursprünglich durfte seine Kultstätte der Herd gewesen sein, der generell Versammlungsort des Hauses war (Ov. fast. 6,299; Plin. n. h. 28,267; Colum. 11,1,19). Später verehrte man sie auch an der Tür und sie erhielten oft einen Altar im Haus, das sog. *lararium*. Hier wurden sie gemalt oder als Statuetten verehrt.⁵¹ Die feste Bindung des *lar* an die *familia* zeigt, dass hier nicht nur der *paterfamilias*, sondern die gesamte Familie inklusive der Sklaven in seine

⁴⁶ vgl. SCHILLING, Genius, 66

⁴⁷ vgl. DESSAU, Lares, 806f

⁴⁸ vgl. CARDAUNS, Lar (Lararium), 978f

⁴⁹ PLAUTUS, Komödien I, übers. von Rau, 197

⁵⁰ vgl. DESSAU, Lares, 816

⁵¹ vgl. MASTROCINQUE, Laren, 1149

Verehrung einbezogen wurde. Nach Cato grüßt ihn zuerst der *paterfamilias*, wenn er auf das Landgut kommt, dann opfert sein Verwalter, der *vilicius*, den *lares* an den sog. *compita*, den Kreuzungen und Grenzen der Grundstücke, an denen es kleine Kapellen oder Altäre zu ihren Ehren gab. Die hier verehrten *lares* waren die sog. *lares compitales* und wurden als Schutzgötter der Kreuzungen und Grenzen verehrt.⁵² Ihr Fest, die *Compitalia*, feierte man nach Beendigung der Ernte und vor dem Winterbruch, hierfür gab es keinen fixen Tag.⁵³ Hier hing man für jede freie Person der Familie eine Puppe aus Wolle sowie einen Ball für jeden Sklaven in den Kapellen an den Kreuzungen auf (Paul. fest. 273). Ferner bekränzt an Kalenden, Iden, Nonen und anderen Festtagen die Frau des *paterfamilias* den Herd (Cat. agr. 2,1).⁵⁴ Beim täglichen Mahl, an dem sie und die Sklaven teilnehmen mussten, wurde ihnen geopfert, nachdem man ein kurzes Gebet sprach (Hor. 2,6,65; Id. Epo. 2,65f).⁵⁵ Weiters opferte man auch noch an allen anderen wichtigen Ereignissen wie Geburt (Plaut. l. c.), Ende der Kindheit (Ps.-Acro l. c.), und Tod (Cic. leg. 2,55). Freigelassene Sklaven weihten den *lares* eine Halskette (Ps.-Acro zu Hor. sat. 1,5,65).⁵⁶ Die Opfergaben waren verschieden, sie reichten etwa von Salz, Trauben und Honigwaben bis hin zu Schafen und Schweinen. Auch die beim Essen auf den Boden gefallenen Speisereste mussten ins Feuer geworfen werden.⁵⁷ Ein wichtiger Kultort für die *lares* waren die schon erwähnten häuslichen *lararia*, die sich neben Küche und Atrium auch im Schlafzimmer befinden konnten, weshalb man auch davon ausgeht, dass es auch am Morgen oder vor dem Schlafengehen noch bestimmte Opfer gab.⁵⁸ Da jedoch der genaue Sinn dieser Handlung nicht mehr verstanden wurde und die Verehrung der *lares* oft ausartete, kam es unter Augustus zu einer Neugestaltung des Kultes.⁵⁹ Diese Reform beeinflusste auch die Verehrung des *lar familiaris*.⁶⁰

Es fällt deutlich auf, dass es hier einige Berührungspunkte zwischen *genius* und *lares* gibt. Sie waren aber auch den in der Antike lebenden Menschen offensichtlich. Beide konnten nämlich auf ähnliche Arten Schutzgötter für Menschen oder Orte sein.

⁵² vgl. DESSAU, Lares, 808

⁵³ vgl. ORR, Roman Domestic Religion, 1565

⁵⁴ vgl. CARDAUNS, Lar (Lararium), 980

⁵⁵ vgl. TURCAN, The Gods of the Ancient Rome, 17f

⁵⁶ vgl. MASTROCINQUE, Laren, 1149

⁵⁷ vgl. CARDAUNS, Lar (Lararium), 980f

⁵⁸ vgl. TURCAN, The Gods of the Ancient Rome, 18

⁵⁹ vgl. CARDAUNS, Lar (Lararium), 979f; Näheres unter 3.4.1

⁶⁰ vgl. DESSAU, Lares, 816f

Man hatte bald Schwierigkeiten, sie voneinander zu trennen und setzte sie oft sogar gleich, wie etwa auch Censorinus bezeugt:

Weiters wird der *genius* oft mit dem *Lar* identifiziert: Daß *Genius* und *Lar* identisch sind, haben viele Autoren überliefert, darunter Granius Flaccus, der uns die Schrift „Über religiöse Anrufungsformeln“, Cäsar gewidmet, hinterlassen hat. Diese Gottheit, hat man geglaubt, hat über uns die größte, ja sogar alle Gewalt. (Cens. 3,2)⁶¹

Und auch wenn der *genius* ursprünglich wohl mit einer Person zu tun hatte und der *lar* eher eine Erdgottheit war, bemühte man sich, beide aneinander anzugleichen. Dies wurde schon von der griechischen Philosophie angestrebt, jedoch erst unter Augustus tatsächlich erreicht.⁶²

3.3. *di penates*

Sie waren zuständig für Haus und Heimat. Etymologisch wird ihr Name, der stets im Plural auftritt, von *penus* abgeleitet und er bezeichnet allgemein das „Innere“ des Hauses. Ihre Endung *-ates* drückt eine lokale Abstammung der Zugehörigkeit aus. Sie sind also diejenigen Geister, „die drinnen sind“ und diesen Ort auch beschützen. Gemeint ist allgemein der Vorrat, neben Speisen auch Materialien wie Holz und Kohle. Zuständig waren sie demnach für den Schutz aller Vorräte im Haus.⁶³ Bei einer philosophisch-grammatischen Disputation beschreibt Aulus Gellius seinem Kollegen Favorin, was nun alles zum *penus* dazugehört:

Denn wie ich höre, hat Q. Scaevola zur Erklärung dieses Ausdrucks sich wörtlich alles vernehmen lassen: „*penus* (Lebensmittelvorrath) bedeutet Alles, was essbar oder trinkbar ist (quod esculentum aut poculentum est).“ „Nach dem weiteren Ausspruch des Mucius soll nun Alles das unter den *penus* zu verstehen sein, was von Bedürfnissen durch Anschaffung in Bereitschaft gehalten wird für den Hausherrn selbst, oder für die Hausfrau, oder für seine Kinder und den ihn und die Kinder umgebenden und nicht (oder für Alle arbeitenden) Haus (-Gesinde) stand. Denn was von Speise und Trank zum täglichen Gebrauch für das Mittags- oder Abend,- Mahl angeschafft und zubereitet wird, gilt nicht als *penus*, sondern vielmehr nur alles Derartige, was zum Unterhalt auf längere Zeit gesammelt und verschlossen wird und was daher nicht für den täglichen Gebrauch (so zu sagen

⁶¹ CENSORINUS, Betrachtungen zum Tag der Geburt, übers. von Sallmann, 15

⁶² vgl. SCHILLING, *Genius*, 59f

⁶³ vgl. LINDERSKI, *Penates (Di Penates)*, 514

von der Hand in den Mund) da ist, sondern was im Innersten das Hauses aufbewahrt gehalten wird, das Alles nennt man penus (Vorrath).“ (Gell 4,1,17)⁶⁴

Obwohl ursprünglich gänzlich voneinander unterschieden, wurden die *di penates* später oft mit den *lares* gleichgesetzt. Dies zeigt auch ihre enge Verbindung mit dem Herd (Serv. auct. aen. 11,211), der nicht nur ihr zentraler Kultort war, sondern – wie bei den *lares* – auch als Synonym für sie gelten konnte. Der große Unterschied war jedoch, dass die Sklaven keine eigenen *di penates* hatten, sie wandten sich beim Abschied an den *lar familiaris* (Plaut. mil. gl. 1339f).⁶⁵ „Die Verehrung der Laren war die Sache der ganzen *familia*, des Gesindes und der Sklaven, während die P. als *patrii di* des *paterfamilias* (Plaut. merc. 834; Dion. Hal. ant. 1,67,3) und der röm. Bürger (Cic. aest. 30) wirkten.“⁶⁶ Diese *patrii di* waren die verstorbenen Vorfahren des *paterfamilias*, analog dazu gibt es im griechischen die θεοί πατρῶοι. Unklar ist aber, inwiefern die Verehrung der *di penates* mit jener der *di parentes* verbunden werden darf. Eventuell waren hier, wie im öffentlichen Kult der *di penates*, die Überreste der verstorbenen Ahnen zentral und so gehörte nun auch ihre Aufbewahrung zum häuslichen Vorrat.⁶⁷

Verehrt wurden sie ähnlich wie die *lares* mit einem Opfer beim gemeinsamen Mahl. Die Spenden wurden auf die Opferschale (*patera/patella*) gelegt, mit Salz und Mehl bestreut und schließlich in den Herd geworfen (Varro men. 265; Cic. Verr. 2,4,48; Hor. carm. 3,23,17-20; Pers. 3,24-26; Arnob. 2,67). Es gab wohl auch figürliche Darstellungen, da sie bei einem Umzug oder einer Flucht anscheinend mitgenommen wurden (Hor. carm. 2,18,26f.; Porph. Hor. comm. z. St.). Interessanterweise gab es auch bei ihnen eine Form der öffentlichen Verehrung. Die sog. *publici penates populi romani quiritorium* (ILS 108) sollten den römischen Staat schützen, nach dem Ende der Republik wurden sie wohl umbenannt in die *penates publici*.⁶⁸

⁶⁴ GELLIUS, Die Attischen Nächte. Erster Band, übers. von Weiss, 223f

⁶⁵ vgl. WEINSTOCK, Penates, 423-425

⁶⁶ ebd. 425

⁶⁷ vgl. WEINSTOCK, Penates, 425f

⁶⁸ vgl. LINDERSKI, Penates (Di Penates), 515

3.4. Das Eintreten des Kaiserkultes in den „nicht-öffentlichen“ Bereich

Grundsätzlich war der Kaiserkult ja nicht nur Religion im engen Sinne, sondern ferner auch Ausdruck der Loyalität zum *Imperium Romanum* bzw. seinem *princeps* und somit auf eine öffentliche Kulturausübung hin ausgerichtet. Dadurch war zwar reichsweit eine Zentralisierung auf Rom hin gelungen, aufgrund des besonderen Charakters der römischen *religio* aber stand damit allein die öffentliche Kulturausübung im Vordergrund, die individuelle Frömmigkeit hingegen wurde davon wohl nur selten berührt. Es ist unklar, ob sich Augustus genau diesen Sachverhalt bewusst gemacht hat oder nicht, auf jeden Fall versuchte er, mit dem Kaiserkult auch Eingang in den „nicht-öffentlichen“ Bereich zu finden.

3.4.1. Umformungen seit Augustus

Die Geschichte des Kaiserkultes beginnt strenggenommen erst mit Octavian. Julius Cäsar, der wie vorher Sulla und auch Pompeius zu Lebzeiten die höchsten Ehren erhielt, wurde postum 42 v. Chr. auf Forderung Octavians offiziell zum *Divus Iulius* erhoben (CIG 9,2628). Somit war er der erste, dem zusätzlich noch kultische Ehren zuteil wurden. Danach wurden die meisten Kaiser nach ihrem Tod als Götter angesehen. Die Ausnahmen, wie Nero und Domitian, zeigten aber, dass eine Divinisierung nicht automatisch an den Kaisertitel gebunden war. Interessanterweise folgte auf den Tod aller Kaiser mit Ausnahme des Tiberius entweder dessen Verdammung (*damnatio*) oder dessen Vergöttlichung (*consecratio*). Vielmehr musste man sich also auch in seinen irdischen Taten als würdig erweisen.⁶⁹ Cäsar war somit also zu einem der römischen Staatsgötter geworden und Octavian so zum *divi filius*. Die Praxis, die eigenen Ahnen in einem Kult zu verehren, war in allen römischen Familien üblich, besonders war jedoch die Tatsache, dass durch die Divinisierung Cäsars nun die Verehrung der Ahnen einer bestimmten Familie, also der *gens Iulia*, für das ganze Reich gültig war. Die Verehrung

⁶⁹ vgl. FEARS, Herrscherkult, 1058

des Kaisers geschah zunächst ausschließlich im Tempel zwischen Kapitol und Palatin und durch das für ihn verantwortliche Priesterkollegium der *Sodales Augustales* (Tac. ann. 1,54.83). Mit dem Titel des *divi filius*, den Octavian schon geschickt und vorsichtig einsetzte, wurde er schon in eine besondere übermenschliche Sphäre hineingestellt. Die weiteren ihm zugesprochenen Titel verstärkten diese religiöse Bedeutung für das Reich noch weiter. So wurde er nicht nur zum Augustus, sondern auch zum *pater patriae* und somit zum *paterfamilias* von ganz Rom.⁷⁰ Das römische Reich wurde so mehr und mehr als eine Familie verstanden und Augustus war ihr Oberhaupt. Öffentlicher und nicht-öffentlicher Bereich wurden somit eng miteinander verbunden. Offiziell ließ sich Augustus jedoch nie als Gott feiern, aber er stellte sich aber immer dicht daneben.⁷¹

Die Initiative, Octavian einen Tempel zu widmen, ging zunächst von den kleinasiatischen Gemeinden aus. Dem asianischen Provinziallandtag und v.a. der Stadt Ephesos war – nicht zuletzt wegen der früheren Parteinahme für Marcus Antonius und Cleopatra VII. – sicher daran gelegen, durch diesen Akt die Beziehung zu Octavian wieder zu stärken.⁷² 29 v. Chr. erlaubte dieser schließlich in Ephesos und Nicäa die Errichtung von Tempeln. Die einzige Einschränkung vonseiten des Kaisers war, dass man zusätzlich zu seiner Person auch die *Dea Roma* hier verehren soll.⁷³ Wenngleich die Gebiete im römische Osten – durch den hellenistischen Herrscherkult vorbereitet – damit also wenige Probleme hatten und es regelrecht Wettbewerbe gab, wer die meisten Neokoren, also die dem Kaiser gewidmeten Tempel, bauen durfte, so musste dieser Schritt im römischen Westen ungleich behutsamer erfolgen, da man hier der Divinisierung eines Menschen skeptischer gegenüberstand. 20 Jahre später waren die einzigen zwei Orte mit provinzialem Kaiserkult Lugdunum (Lyon) und Cologne. Später gab es noch in Spanien einige weitere.⁷⁴

Die Folge für die kultische Praxis war, dass alle römischen Bürger zusätzlich zu den im nicht-öffentlichen Bereich schon praktizierten Kulturen nun auch den Kaiser zu verehren hatten. Und dafür verband sich auch der Kaiserkult mit den Kulturen, die vor allem im Haus eine wichtige Stellung innehatten. Hier sind vor allem die oben

⁷⁰ vgl. VON GEISAU, Kaiserkult, 826

⁷¹ vgl. MUTH, Vom Wesen römischer religio, 331

⁷² vgl. WITULSKI, Kaiserkult in Kleinasien, 13f

⁷³ vgl. GRADEL, Emperor Worship and Roman Religion, 73f

⁷⁴ vgl. GALINSKY, Continuity and Change, 81

erwähnten Kulte des *genius* und der *lares* zu nennen, die neben den *di penates* wohl die ersten Empfänger des häuslichen Kultes waren und zu den ältesten genuin römischen zählen dürften⁷⁵. Darunter kam seinem *genius* wohl die bedeutendste Stellung zu. Obwohl seit Augustus allein den verstorbenen Kaisern eine komplette Vergöttlichung zuteil wurde, mussten auch die noch lebenden auf irgendeine Art und Weise göttlich sein. Um dies anzuzeigen, diente der Kult des *genius Augusti*. Er drückte die göttliche Kraft des Kaisers aus und wurde v.a. in der Öffentlichkeit verehrt.⁷⁶

Schon kurz nach der Schlacht bei Actium, 31 v. Chr., beschloss der Senat, dass für Octavian bei allen Mahlzeiten ein Trankopfer dargebracht werden soll:

Den Tag, an dem Alexandria eingenommen worden war, erklärten sie zum Glückstag und bestimmten, daß in den zukünftigen Jahren er von den Einwohnern als Ausgangspunkt ihrer Zeitrechnung eingehalten werden solle. Außerdem sollte Cäsar lebenslang die tribunizische Gewalt besitzen, ferner das Recht haben, allen, die ihn um seinen Beistand angingen, innerhalb des Pomeriums und außerhalb davon bis auf eine Meile weit Hilfe zu leisten, ein Privileg, wie es keinem Volkstribunen zustand; auch durfte er Rechtsfälle, in denen Berufung eingelegt worden war, entscheiden und vor allen Gerichtshöfen durch seine Stimme, wie Athene es getan, den Ausschlag geben. Schließlich wurden Priester und Priesterinnen gehalten, in ihre Gebete für Volk und Senat in gleicher Weise auch ihn einzuschließen, und jedermann verpflichtet, bei sämtlichen Gastmählern (συσσίτια), nicht nur öffentlichen, sondern auch privaten, ihm ein Trankopfer darzubringen. (Cass. Dio 51,19,6f)⁷⁷

Die Übersetzung, wonach es sich jedoch ausschließlich um Gastmähler handelte, muss hier sogleich revidiert werden. Das im Griechischen hier verwendete *συσσίτια* meint nämlich ganz allgemein Mahlzeiten, unabhängig davon, ob von Einzelpersonen, in Familien oder mit Gästen. Auf jeden Fall fand der Kaiserkult so schließlich auch Eingang in den nicht-öffentlichen Bereich. Als Octavian 27 v. Chr. schließlich zum *Augustus* wurde, übersetzt also „geheiligt“, „ehrwürdig“ und „unverletzlich“⁷⁸, wurde er auch analog zum *pater patriae* auch zum *paterfamilias* des gesamten „Hauses“ Rom und somit aller seiner Bewohner.⁷⁹ Nach dem archäologischen Befund zeigt sich zunächst, dass der *genius Augusti* anscheinend keinen Eingang in die häuslichen *lararia*

⁷⁵ vgl. HARMON, *The Family Festivals of Rome*, 1593

⁷⁶ vgl. FEARS, *Herrscherkult*, 1059

⁷⁷ CASSIUS DIO, *Römische Geschichte*, übers. von Veh, 32

⁷⁸ vgl. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, 52

⁷⁹ vgl. SCHILLING, *Genius*, 66

fand.⁸⁰ Da jedoch eine Identifizierung in den meisten Fällen aufgrund der typisierten *genius*-Darstellung schwierig ist, soll davon nicht die grundsätzliche Abwesenheit des *genius Augusti* in Privathäusern abgeleitet werden. Die Verbindung des *genius Augusti* mit den *lares* erfolgt schließlich 7 v. Chr., als sein *genius* bei den *Compitalia* in allen 265 *vici* – den Bezirken der Stadt Rom (Plin. n. h. 3,66) – neben den *lares* verehrt werden soll:

Heute hat tausend Laren die Stadt und den Schutzgeist des Herrschers [*Lares Geniumque ducis*],

Der sie ihr gab; es verehrt alle Bezirke die drei. (Ov. fast. 5,145f)⁸¹

Ab hier gab es wohl in jeder dieser *compita* auch eine kleine Statue des *genius Augusti*.⁸² Neben dem täglichen Trankopfer wurde dem Kaiser auch bei besonderen Ereignissen geopfert. Die Anlässe hierfür waren meist die erfreulichen Ereignisse im Kaiserhaus. So feierte man in jeder Familie etwa den Geburtstag des Kaisers, das Ende der Kindheit, seine Heirat oder das Jubiläum der Thronbesteigung. Häuser wurden geschmückt, Lampen angezündet und es gab riesige Festessen. Nach Tertullian sah die Stadt in diesen Tagen aus wie eine Taverne (Tert. apol. 35,2-4). In der Öffentlichkeit wurde den *lares imperiales* in der Öffentlichkeit Schweine geopfert, dem *genius Augusti* immer ein Stier.⁸³

Zur Verehrung des Kaisers trat auch bald jene der Kaisermutter, der Kaiserin und deren Kinder.⁸⁴ Nachdem sich zeigte, dass die Aufnahme des *genius Augusti* in die offizielle Religion derart erfolgreich war, setzten die Nachfolger des Augustus diese Initiative fort.⁸⁵ Zusammen mit dem Augustustitel übernahmen die kommenden Herrscher auch den *genius Augusti*, er galt fortan für alle amtierenden Kaiser.

Ähnlich dem *genius*, aber dann doch etwas verschieden, ist das *numen*⁸⁶, das v.a. vonseiten der Forschung unterschiedlich eingeordnet wurde. Allgemein kann jedoch gesagt werden, dass *numen* im römischen Sprachgebrauch v.a. den Willen einer

⁸⁰ vgl. GRADEL, Emperor Worship and Roman Religion, 204

⁸¹ OVIDIUS, Fasti. Festkalender, übers. von Holzberg, 212

⁸² vgl. CLAUSS, Kaiser und Gott, 227f

⁸³ vgl. TURCAN, The Gods of the Ancient Rome, 137

⁸⁴ vgl. TURCAN, The Gods of Ancient Rome, 136f

⁸⁵ vgl. SCHILLING, Genius, 66

⁸⁶ eine gute Zusammenfassung mit Forschungsüberblick bietet PÖTSCHER, ‚Numen‘ und ‚Numen Augusti‘

bestimmten Gottheit bezeichnet. Eine Verehrung des *numen Augusti* wurde in Rom 6. n. Chr. von Kaiser Tiberius noch zu Lebzeiten des Augustus eingerichtet (InscrIt 13,2, p. 401). Auch das *numen* galt also dem lebenden Kaiser. Im Folgenden wird das *numen* jedoch weniger berücksichtigt werden, da es sich hier wohl um eine öffentliche Form des Kaiserkultes handelte. Der für dieses Forschungsinteresse einzig relevante Beleg für *numen* findet sich bei Horaz und wird später unter dem Thema der Libationsopfer (3.4.2.2) für den Kaiser noch näher zu untersuchen sein.

Es lässt sich also sagen, dass all jene Formen, die Teil des Kaiserkultes waren oder in Verbindung mit den Hauskulten es erst wurden, zumindest schon bei Augustus vorgezeichnet waren.⁸⁷

3.4.2. Die Praxis des nicht-öffentlichen Kaiserkultes

Die verschiedenen Formen, auf die schon aufmerksam gemacht wurde – v.a. das Feiern des Geburtstags des Kaisers oder die Verehrung des *genius Augusti* in den *compita* – gehören sowohl in den öffentlichen als auch in den nicht-öffentlichen Bereich. Da bei diesen Untersuchungen jedoch mehr das Haus als nicht-öffentlicher Bereich im Blick ist, wird im Folgenden allein genauer auf jene Formen des Kaiserkultes einzugehen sein, die teilweise zur Gänze der Öffentlichkeit entzogen waren. Hierfür werden zuerst kultische Ehren in Verbindung mit dem Kaiserbildnis, dann die geforderten Libationsopfer bei den Mahlzeiten und schließlich die privaten Kultgesellschaften, die sich dem Kaiserkult verpflichtet fühlten, behandelt werden. Trotz der hier schlechten Quellenlage, wollen wir kritisch versuchen, ein möglichst allgemeines Bild davon zu zeigen, inwiefern der Kaiser im nicht-öffentlichen Raum Verehrung fand.

3.4.2.1. Das Kaiserbildnis im nicht-öffentlichen Raum

Mit der Neukonstituierung des Kaiserkultes unter Augustus entwickelt sich rasch auch die Verbreitung von Darstellungen des Kaisers in Privathäusern.⁸⁸ Sicherlich gab es schon früher Darstellungen des Kaisers, aber erst seit Augustus werden sie in einen

⁸⁷ vgl. FEARS, Herrscherkult, 1058

⁸⁸ vgl. CARDAUNS, Lar (Lararium), 980

sakral-kultischen Kontext einbezogen. Sie gab es je nach sozialer Situation und Vermögen in den verschiedensten Ausführungen. Literarische wie archäologische Quellen berichten uns von einfachen Terrakotta-Lampen mit den Bildern der Kaiser über Ringe bis hin zu Büsten und Statuen⁸⁹, aber bei alledem ist die Grenze zwischen kultischer und dekorativer Funktion immer schwer zu ziehen.⁹⁰ Sprachlich lässt sich zwischen *statua* und *imago* differenzieren. Während *statua* eher das vollständige Standbild meint, bezeichnet *imago* allgemein eine Plastik, Büste oder etwas Gemaltes.⁹¹

Fronto, ein römischer Rhetor aus der Zeit Hadrians, schrieb in einem Brief an den Kaiser, in dem er die Zustände in der Stadt Rom schildert:

„Du weißt, daß in allen Geldwechslerstuben, Buden, Läden, Vordächern, Vorhallen und Fenstern, jederzeit und überall eure Bilder für jedermann ausgestellt sind, die meisten schlecht gemalt und grob, zugleich in nichtswürdigem Stil gemalt und modelliert. Indessen geschieht es niemals, wo immer das Bild, wie unähnlich es auch sei, mir auf dem Weg vor Augen kommt, daß sich meine Lippen nicht zu einem Lächeln und einen Kuß formen. (Front. ep. ad M. Caes. 4,12,6).“⁹²

Schenkt man diesem – sicherlich auch nur mit Vorsicht zu genießendem – Bericht Frontos Glauben, dann dürfte das Bild des Kaisers in Rom wirklich auf Schritt und Tritt begegnet sein. Das Lächeln und der Kuss beschreiben eine Art der Zuneigung, die noch nicht als kultische Hinwendung verstanden werden muss, doch wird schnell klar, dass der Schritt von der oben erwähnten Einbeziehung des Kaisers in den Hauskulten zu einer solchen nicht mehr weit ist. In Verbindung mit kultischen Ehren standen jedoch v.a. Statuen und Büsten des Kaisers.

Eine andere Quelle für die häufige Verbreitung von Kaiserdarstellungen ist die *Historia Augusta*. Kaum ein Werk ist jedoch so umstritten in Datierung und Autorenschaft. Folgendes Zitat stammt aus dem Abschnitt über Marc Aurel und somit aus jenem Teil der *Historia* zwischen Hadrian und Caracalla, der noch als relativ zuverlässige Quelle gelten kann, da die hierfür verwendete Quelle nach gegenwärtigem

⁸⁹ vgl. CLAUSS, Kaiser und Gott, 419 und GRADEL, Emperor Worship and Roman Religion, 200-203

⁹⁰ zur Debatte siehe HITZL, Kultstätten und Kultpraxis des Kaiserkults, 101

⁹¹ vgl. ebd. 101

⁹² Übersetzung bei CLAUSS, Kaiser und Gott, 290

Stand der Forschung Marius Maximus, ein römischer Historiker und Biograph Ende des 2. Jahrhunderts, ist:⁹³

„Man betrachtete es sogar als Sakrileg, wenn jemand keine Büste von ihm (Marc Aurel) in seinem Haus hatte, der es aufgrund seines Vermögens haben konnte oder sollte. (SHA, Marc Aur. 18,5)“⁹⁴

Die Aufstellung von Kaiserstatuen und Büsten wurde also von den Bewohnern erwartet, was die Frage aufwirft, inwiefern es hier eine Art Kultzwang gab.⁹⁵

Eine andere Frage ist, welche Rolle die Darstellungen im häuslichen Kult spielen konnten. Wie solche Kulthandlungen ausgesehen haben könnten, berichtet ein Schriftsteller augusteischer Zeit: Demnach opferte Ovid nach seiner Schilderung jeden Morgen Weihrauch und betete zu der Kaiserbüste. Zuerst war es nur die des Augustus, nach dessen Tod fügte er noch jene des Tiberius und der Livia hinzu:

Cäsars Heiligtum steht hier in dem Hause bei mir.

Hier ist sein liebender Sohn und die Priesterin, seine Gemahlin,

beide nicht kleiner als er, der nun erhöht ist zum Gott;

daß auch kein Teil ihres Hauses fehle, so stehn die zwei Enkel,

dieser der Großmutter nah, jener dem Vater gesellt:

Weihrauch spende ich ihnen und flehende Worte, sooft nur

wieder ein Tag empor steigt aus dem östlichen Meer;

ringsum kennt man im pontischen Land meine Huldigung:

fragst du, wird man bestätigen dir, daß ich die Wahrheit gesagt.

Pontus ist Zeuge dafür, daß ich den Geburtstag des Gottes

immer an diesem Altar feire so froh, wie ich kann. (Ov. pont. 4,9.106-116)⁹⁶

So emphatisch Ovid uns dies alles mitteilt, so klar ist doch wohl seine Absicht dahinter: Das Hoffen auf das Ende seines Exils. Von den Berichten des Ovid kann somit nur sehr

⁹³ vgl. JOHNE, *Historia Augusta*, 638

⁹⁴ Übersetzung bei CLAUSS, *Kaiser und Gott*, 418

⁹⁵ Näheres unter 3.5

⁹⁶ OVIDIUS, *Briefe aus der Verbannung*, übers. von Willige, 516f

begrenzt auf einen allgemein verbreiteten, alltäglichen Kaiserkult geschlossen werden, wie ihn der Rest der römischen Bürger praktizierte. Dennoch zeigt sich, dass der Kaiserkult sowohl als Ausdruck von Loyalität gegenüber dem *princeps* als auch als Mittel zur Erreichung von verschiedenen Zwecken gedient haben kann, wenngleich die Grenzen zwischen Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit fließend sind. Durch diese Mitteilung sagt Ovid einerseits etwas über den nicht-öffentlichen Raum, andererseits will er dort Geschehenes öffentlich machen.

Aufschlussreich sind auch die archäologischen Quellen. Sie spiegeln zumindest die große Zahl an Kaiserdarstellungen wider. Pekáry meint, es gab hier „ganze Wälder von Kaiserstatuen“.⁹⁷ Die Frage, inwiefern Kaiserdarstellungen genau in den häuslichen Kult eingebunden sind, ist aber auch durch archäologischen Befund nicht gänzlich zu beantworten. Trotzdem lassen Fundort und -kontext einige Schlüsse zu. Etwas ausführlicher soll an dieser Stelle auf die Funde in Ephesos eingegangen werden, da sie ein deutliches Bild des Kaiserkultes zeigen und wohl auch – zumindest für eine soziale „Oberschicht“ – allgemein repräsentativ sind.

Zum Einen fand sich im Hanghaus 2 in Ephesos die sog. Salutarisinschrift, wonach ein gewisser C. Vibius Salutaris, der wohl als Besitzer des Hauses angesehen werden darf, verfügt, dass eine Silberstatuette des Kaisers zusammen mit seiner Frau im Haus aufzubewahren ist. Nach dem Tod des Salutaris sollen die Statuetten dem *grammateus* übergeben werden, damit man sie zusammen mit anderen im Theater aufstellen kann.⁹⁸ Über die genaue Funktion sind wir zwar nicht unterrichtet, aber es lässt sich durchaus annehmen, dass diese Statue im Theater irgendeine kultische Funktion hatte. Von daher ist es auch nicht unwahrscheinlich, dass dies umgekehrt auch zu Lebzeiten des Salutaris in dessen Haus der Fall war.

Zum Andern fand man hier auch – parallel zur Erwähnung bei Ovid – in Wohneinheit 7 Kopfdarstellungen von Tiberius und Livia zusammen mit einer bronzenen Schlange. Die Schlange hat im Hauskult immer einen apotropäischen Charakter. Wie oben gezeigt, hängt sie eng mit *genius* und *lares* zusammen. Zusätzlich dazu findet sich in nächster Nähe auch ein Marmoraltar mit einem Adlerrelief. Da die

⁹⁷ vgl. PEKÁRY, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft, 72, Anm. 100

⁹⁸ vgl. RATHMAYR, Götter- und Kaiserkult im privaten Wohnbereich anhand von Skulpturen aus dem Hanghaus 2 in Ephesos, 123f

Aufstellung der Köpfe im 1. Jh. n. Chr. vermutlich irgendwann zwischen augusteischer und caliguläisch-claudischer Zeit vonstatten ging, die Bauphase des Raumes aber auf das 3. Jh. zu datieren ist, haben wir es mit einer sekundären Aufstellung zu tun.⁹⁹ Wenngleich sie zwar aufgrund der ähnlichen Darstellung und der einander zugewandten Blickrichtung schon früher gemeinsam aufgestellt worden waren, so erkennt man, dass beide einst in eine Büste eingegossen waren.¹⁰⁰ Im Kult verwendete man die Büsten also wieder neu, die Verehrung von verstorbenen Kaisern ist, wie wir noch sehen werden, sonst eher die Ausnahme.

Die Frage nach konkreten Kultbezeugungen hängt eng mit einer Interpretation dieser Darstellungen zusammen. Im Falle der einander zugewandten Köpfe von Livia und Tiberius kann man von einer Zusammenstellung im Rahmen eines *lararium* sprechen.¹⁰¹ In ihnen wurde meist ein *genius* in der Mitte dargestellt, der von zwei *lares* flankiert war. Vielleicht stellt hier analog zu anderen *lararia* die Schlange den *genius* dar und die zwei Büsten demnach die *lares*. Eventuell handelte es sich hierbei um einen eigenen Kultort, in dem man Tiberius und Livia auf irgendeine Weise opferte. Auch das Verhältnis von *genius* und *lares* muss hier zunächst offen bleiben. Ist damit zunächst aber noch nicht viel über die konkrete Kultausübung gesagt, so wird im nächsten Kapitel im Rahmen der Libationsopfer noch auf das Verhältnis von Kaiserkult und *lares* eingegangen.

Interessant ist jedenfalls die Tatsache, dass im 3. Jh. mit Tiberius ein bereits verstorbener Kaiser verehrt wird, wenngleich es bei ihm nie zu einer öffentlichen *consecratio* kam. Die Vorstellung, dass erst die toten Kaiser zu Göttern werden, steht jedenfalls in Spannung dazu, dass in den meisten Häusern oft nur die amtierenden Kaiser abgebildet waren. Ein skurriler Gerichtsfall, den uns Tacitus berichtet, bestärkt diese These:

Hispo setzte noch hinzu, das Standbild des Marcellus sei höher als die der Caesaren gestellt, und von einem anderen Standbilde sei das Haupt des Augustus abgenommen und des Tiberius Bildnis daraufgesetzt. Hierbei geriet er so in Hitze, daß er, sein gewohntes Schweigen brechend, ausrief,

⁹⁹ vgl. ebd. 125f

¹⁰⁰ vgl. WINKES, Livia, 172

¹⁰¹ vgl. WINKES, Livia, 28

auch er wolle in dieser Sache seine Stimme geben, öffentlich und eidlich, um nämlich die übrigen ebenda zu nötigen. (Tac. ann. 1,74)¹⁰²

Dieser Vorfall war umso schwerwiegender, da eine Kaiserstatue des Augustus mittlerweile als eine *statua consecrata* galt.¹⁰³ Die Tat des Marcellus wird sich wohl am besten beschrieben lassen mit den Worten Gradels: „[...] Augustus‘ portrait had simply lost relevance to him at the death of the emperor.“¹⁰⁴ Dies geschah zwar häufiger, in diesem Fall war der Beschuldigte jedoch ein römischer Beamter, was den Sachverhalt erschwerte. Gründe für die Aufstellung von Büsten oder Statuen gab es vielfältige. Viele stellten sie auf als Zeichen der Dankbarkeit, als Anerkennung oder mit der Hoffnung auf sozialen Aufstieg. Meist mussten sie erst durch eine bestimmte Formel geweiht werden. Dann, schon zuhause aufgestellt, wurden sie nicht selten bekleidet, bekränzt und geschmückt.¹⁰⁵ Die Statuen in den Privathäusern waren meist Silber, goldene gab es nur selten und auch nur für Kaiser, die schon konsekriert waren.

Rechtlich gesehen hatten diese Statuen durch ihren Status als *statua consecrata* eine besondere Stellung inne. Als ein römischer Bürger eine Statue des Tiberius einschmolz und dafür angeklagt wurde, sprach ihn Tiberius mit der Begründung frei, dass es sich hierbei um eine Privatangelegenheit handelte (Tac. ann. 3,70). Umgekehrt konnte das Aufbewahren einer Kaiserstatue, die einen der *damnatio memoriae* verurteilten Kaiser zeigt, als Majestätsbeleidigung angesehen werden. Stattdessen sollte man sie lieber einschmelzen oder den Kopf austauschen. Das Bildnisrecht lag beim Kaiser, also hätte man eigentlich vor der Herstellung einer Kaiserstatue immer erst seine Zustimmung einholen müssen. Dies erscheint aufgrund der Vielzahl der Bildnisse aber eher unwahrscheinlich, andererseits konnte der Kaiser wohl auch nichts dagegen haben, wenn man von ihm eine Statue oder Büste anfertigte. Kaiserstatuen hatten dann noch eine Art „moralische“ Dimension. Vor ihr durfte kein Herr seine Sklaven schlagen und vor ihr nicht umziehen. Weiters war es verboten, in einem Bordell einen Ring oder eine Münze mit dem Bild des Kaisers dabeizuhaben.¹⁰⁶

¹⁰² TACITUS, Sämtliche Werke, 407f

¹⁰³ vgl. KOESTERMANN, Cornelius Tacitus – Annalen Band I, 242

¹⁰⁴ GRADEL, Emperor Worship and Roman Religion, 206

¹⁰⁵ vgl. PEKÁRY, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft, 116-118

¹⁰⁶ vgl. CLAUSS, Kaiser und Gott, 335f

Wie oben gezeigt, müsste der *genius* oder der *lar Augusti* auf irgendeinen Weg auch Eingang in die häuslichen *lararia* gefunden haben. Dies wäre zwar eine logische Konsequenz, lässt sich anhand der Funde jedoch nur begrenzt bestätigen. In Pompeji etwa, wo eine große Zahl an *lararia* erhalten ist, gibt es keine eindeutigen Hinweise auf Darstellungen des Kaisers.¹⁰⁷ Nur die Interpretation der Funde in Ephesos lassen den Schluss zu, dass es solche aber durchaus geben konnte. Bei gemalten *lararia*, die grundsätzlich für eine große zeitliche Dauer gedacht worden waren, ist eine Abbildung des Kaisers schwerer vorstellbar. Er wird tatsächlich eher in Form von Statuen oder Büsten begegnet sein. Manche Darstellungen tragen hier oft nur unkonkrete Gesichtszüge, sodass sie wohl – nicht zuletzt aufgrund finanzieller Überlegungen – auch für andere, spätere Kaiser verwendet wurden. Wie in Ephesos kann es daneben aber auch zu einer Wiederverwendung von Darstellungen bereits verstorbener Kaiser gekommen sein. Da jedoch vonseiten der individuellen Kultbetreiber sicher auch das Interesse da war, den amtierenden Kaiser abzubilden, um so auch – wie im Falle Ovids – für sich selbst Vorteile zu erlangen, haben wir es hier vielleicht mit einer Form des Kaiserkultes zu tun, in dem neben der praktischen Komponente von *religio* auch die persönliche Frömmigkeit eine Rolle spielte. Schwer zu bestimmen ist ferner, ob die Verbreitung von Kaiserdarstellungen in den *lararia* regional verschieden war, da nur in Ausnahmefällen, wie etwa in Pompeji, solche erhalten sind.

3.4.2.2. Die Libationsopfer

Wir sehen also, dass Bildnisse den Weg in den antiken Haushalt geschafft haben, aber wie war es nun mit der um 30 v. Chr. per *senatus consultum* (Cass. Dio 51,19,7) geforderten Trankspende für den Kaiser? Grundsätzlich war es nichts Neues, wichtigen Personen, solche Opfer – in Form von Wein – darzubringen. Z.B. ist schon vor Augustus Marius als Gründer Roms Adressat solcher Trankspenden (Val. Max. 8,15,7) und auch ein Prätor Marius Gratidianus erhielt sie (Cic. off. 3,80). In beiden Fällen wird ausdrücklich gesagt, dass es sich um eine gängige Praxis handelte.¹⁰⁸ Ovid (fast. 631-634), Martial (Mart. ep. 9,93) und Petronius (sat. 60) liefern uns Szenen, an

¹⁰⁷ vgl. GRADEL, Emperor Worship and Roman Religion, 206

¹⁰⁸ vgl. CLAUSS, Kaiser und Gott, 43

denen von Libationsopfern an den Kaiser berichtet wird. Sehr eindrücklich schildert es auch Horaz:

Froh verlebet den Tag jeder auf eignen Höhn,
Und die Rebe zur Braut giebt er dem Witwerbaum:
Froh dann kehrt er zum Wein und bei dem festlichen
Nachtisch preiset er dich als Gott.
Dich mit häufigem Flehn ehret er, dich mit Most,
Aus den Schalen gesprengt; und bei den Laren steht
Deine Gottheit [*numen*], wie einst Gräcia Kastors Macht (Hor. *carm.* 4,5,29-36)¹⁰⁹

Sehr scharf kritisiert Gradel jedoch an all diesen Quellen, dass sie keine Rückschlüsse darauf zulassen, ob das Opfer allgemein verbreitet war oder nicht, da sie zu poetisch und kaiserfreundlich erscheinen.¹¹⁰ Dieser Einwand erscheint m.E. auch berechtigt. Die rom- und kaiserfreundliche Tendenz spielte in Verbindung mit bestimmten Handlungsintentionen auf jeden Fall eine Rolle. Die wenigen Quellen, die über solche Trankspenden berichten, zeugen zwar einerseits von einer gewissen kultischen Praxis im nicht-öffentlichen Bereich, dürfen aber wohl nicht auf den Großteil der Bevölkerung des römischen Reiches zugetroffen haben. Auch die Frage nach der Gültigkeit eines *senatus consultum* kann hier nur teilweise weiterhelfen. Demnach war er zwar theoretisch gesehen nicht bindend, aber zumindest seit der Kaiserzeit kommt ihm fast ein Gesetzescharakter zu. Die Gültigkeit der Senatsbeschlüsse begann mit ihrer Deponierung am Saturntempel am Forum Romanum. Über die Stadt Rom hinaus wurden sie hingegen nur selten publiziert, Gemeinden und Einzelpersonen konnten jedoch nach Abschriften verlangen.¹¹¹ Mit Blick auf das große Interesse am Kaiserkult v.a. im Osten des Reiches ist dies jedoch gut möglich. Gab es also wahrscheinlich eine große räumliche Ausdehnung, so dürfte sich die soziale hingegen auf einen relativ kleinen Kreis beschränkt haben.

¹⁰⁹ HORAZIUS, *Sämtliche Werke*, übers. von Voß, 154

¹¹⁰ vgl. ebd. 208

¹¹¹ vgl. KIERDORF, *Senatus Consultum* [1], 405

Eine weitere Quelle, die trotz ihres humorvollen Charakters aber als relativ gutes Zeugnis gelten kann, ist Petronius, der in seinem „Gastmahl des Trimalchio“ eine Szene schildert, wo ein solches Libationsopfer zugunsten des Kaisers gegeben wird:

Doch eine neue Überraschung stellte die allgemeine Heiterkeit wieder her. Denn alle Kuchen und Früchte spritzten auch beim geringsten Drucke Safran aus und die widerliche Flüssigkeit kam bis in den Mund. In der Meinung, der Gang, der mit diesem rituellen Duft getränkt war, sei ein geheiligter, erhoben wir uns und sagten: „Dem Kaiser, dem Vater des Vaterlandes [*pater patriae*] Heil!“ Als jedoch nach dieser Huldigung einige nach den Früchten griffen, füllten auch wir unsere Servietten, besonders ich, da mir kein Geschenk reich genug schien, um Gitons Brustfalte zu beladen. Unterdies traten drei Knaben in hochgeschürzten Tuniken ein, von denen zwei die Laren mit Kapseln um den Hals auf den Tisch setzten, der dritte eine Schale Wein umherreichend, rief: „Götter seid gnädig!“ (Petr. sat. 60)¹¹²

Auch wenn man wegen des humoristischen Charakters dieser Erzählung nur schwer allgemeine Aussagen ableiten kann, so steht hier doch eine konkrete Situation im Hintergrund, die durch den soziokulturellen Kontext bedingt ist. Die Schale Wein, die umhergereicht werden soll, kann einfach als eine Art Gefäß, aus der alle Gäste trinken können, oder m.E. – durch die enge Verbindung mit den *lares* – wahrscheinlicher als Hinweis auf Libationsopfer gesehen werden. Durch das Herumreichen konnte man vielleicht sicherstellen, dass alle Gäste opfern konnten. Auch die nahe Stellung und Assoziation mit dem Kaiser als *pater patriae*, die hier v.a. durch den Duft – vielleicht ein Hinweis, dass der Kaiser doch v.a. Opfer in Form von Weihrauch oder ähnlichen Duften erhielt? – hervorgerufen wird, macht auch ihn zum Adressaten des Trankopfers. Hier sieht man also auch die enge Verbindung zwischen Opfer für *lares* und den Kaiser. Vielleicht war diese im nicht-öffentlichen Bereich häufiger vertreten. Interessanterweise bleibt es aber bei dem Wunsch an den Kaiser,

Doch noch immer bleiben einige Fragen offen. Etwa, wann genau der Zeitpunkt dieses Opfers war. Gab es mehrgängige Mahlzeiten, opferte man scheinbar zwischen den Gängen, bei einfachen wohl kurz vor der Mahlzeit. Wird bei Horaz etwa in der oben genannten Stelle scheinbar während dem Nachtsch geopfert, so bei Trimalchio vor dem Dessert.¹¹³ Ferner fällt auf, dass in diesem Zusammenhang weder von einem *genius*

¹¹² PETRONIUS, *Cena Trimalchionis*, übers. von Friedlaender, 159-161

¹¹³ vgl. SMITH, *Petronius. Cena Trimalchionis*, 168

Augusti, noch von einem *lar Augusti* die Rede ist. Obwohl hier allein die *lares* auftreten, ist zu überlegen, ob sie nicht doch eine bestimmte Funktion im häuslichen Kaiserkult hatten. Soweit zu erkennen ist, ist der *lar Augusti* (im Singular) hingegen recht schnell auszuschließen, da er nur im Fest der *Compitalia* auftritt und sonst keine weitere Funktion hat. Komplizierter ist es im Falle des Horaz:

„Reichlich und rechtzeitig erwiesen wir die Ehrungen, während du noch auf Erden gegenwärtig bist, nicht erst nach deinem Tode, wie es für Romulus, Liber, Castor und Pollux getan wurde. Und wir stellen Altäre auf, an denen man bei deinem Namen schwören kann (muß). Dabei bekennen wir öffentlich, daß nichts (Derartiges wie dein Numen) niemals und nirgends aufgehen wird, nichts Derartiges aufgegangen ist.“ (Hor. epist. 2,1,15-17)¹¹⁴

Bei ihm ist das *numen Augusti*, also die göttliche Wirkkraft des Kaisers, Adressat des Opfers. Die Forschung ist sich uneinig, wie dies zu interpretieren ist. Die klassische Deutung seit Mommsen identifiziert das *numen* mit dem *genius*. Dies kommt daher, da Mommsen das *numen* hier in einem eidlichen Kontext sieht, in dem ja immer beim *genius* geschworen wird.¹¹⁵

Das Problem hierbei ist jedoch, dass es ansonsten keine weiteren Belege für diese Verbindung von Kaiserkult und Hauskult gibt und so merkt Gradel m.E. mit Recht an, dass man sich bei dieser Argumentation im Kreis bewegt. Weiters ist eine Gleichsetzung von *genius* und *numen* nicht haltbar, da sich aufgrund der Quellen stets verschiedene Konnotationen der beiden Begriffe zeigen. Gradel plädiert im Gegensatz dazu dafür, dass das Libationsopfer für den Kaiser nie seinem *genius*, *numen* oder *lar* bzw. *lares* galt, sondern direkt dem Kaiser selbst.¹¹⁶ Schließlich würde auch dafür sprechen, dass es auch in der Überlieferung des *senatus consultum* bei Cassius Dio eindeutig heißt, dass das Opfer ihm (αὐτῷ) galt. Der unklare Dativ kann jedoch bedeuten, dass man sowohl dem Kaiser als auch für den Kaiser opfert.¹¹⁷ Aufgrund der Quellen kann jedoch eher mit Price gesagt werden, dass die Opfer großteils zwar zugunsten des Kaisers aber für die Götter dargebracht wurden, wenngleich es auch Fälle

¹¹⁴ CANCIK, Der Kaiser-Eid, 29

¹¹⁵ vgl. MOMMSEN, Die Litteraturbriefe des Horaz, 107-110

¹¹⁶ vgl. GRADEL, Emperor Worship and Roman Religion, 211f; im Gegensatz dazu: STROTHMANN, Augustus-Vater der res publica, 97

¹¹⁷ vgl. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 62

gab, in denen man für den Kaiser opferte, wie uns etwa Ovid zeigt.¹¹⁸ Diese Forschungsfrage muss an dieser Stelle jedoch nicht beantwortet werden.

Da sich demnach der Beschluss aber allein auf Octavian bezieht, ist unklar, ob die Opfer nach seinem Tode immer noch ihm galten oder dann doch dem gerade regierenden Kaiser. Wenngleich die Quellen auch dazu schweigen, erscheint Letzteres doch plausibler, zumal das Subjekt des *senatus consultum* nach Cassius Dio ganz allgemein „Cäsar“ ist. Dies impliziert jedoch auch, dass man diese Forderung als lokal sowie temporal verbindlich ansieht. Trotz der Gefahr der Überbetonung werden die Trankopfer im Folgenden aber stets als eine im Hintergrund stehende Forderung mitbedacht werden.

3.4.2.3. Cultores Augusti

Neben diesen beiden Möglichkeiten des Kaiserkultes tritt noch eine weitere hinzu, die wir bei Tacitus berichtet finden:

Dem Falanius warf der Ankläger vor, er habe unter die Verehrer des Augustus [*cultores Augusti*], welche in allen Häusern eine Art Genossenschaften [*in modum collegiorum*] bildeten, einen gewissen Cassius, einen körperlich mißbrauchten Mimen, aufgenommen und beim Verkaufe seiner Gärten eine Bildsäule des Augustus entweiht. (Tac. ann. 1,73)¹¹⁹

Mit diesen *cultores Augusti* sind also – soweit sich das aus den Quellen zeigen lässt, meist in höheren Ständen verbreitete – Kultgemeinschaften, oft in Form von Vereinen, die nicht nur Angehörige der *domus* umfassten, sondern auch Außenstehende.¹²⁰ Die Formulierung, wonach es in allen Häusern solche *collegia* gab, darf sicherlich als Übertreibung gesehen werden. Interessant ist die Aussage nicht zuletzt deswegen, da es sich um die einzige Quelle für einen solchen Zusammenschluss in einem privaten Haus handelt. Anscheinend haben wir es hier mit einem *collegium* zu tun, das sich mit der Absicht traf, den Kaiser anzubeten. Die Statue im Garten war dann die dazugehörige Kultstatue. Obwohl es den offiziellen Kaiserkult mit den *Sodales Augustales* gab, wollten manche den Kaiser trotzdem in irgendeiner Weise zusätzlich verehren.

¹¹⁸ vgl. PRICE, *Rituals and Power*, 210-215

¹¹⁹ TACITUS, *Sämtliche Werke*, 406f

¹²⁰ vgl. KOESTERMANN, *Cornelius Tacitus – Annalen Band I*, 239

Es ist hingegen eher unwahrscheinlich, dass Tacitus hier so zu verstehen ist, dass sich *in modum collegiorum* ganz allgemein auf einzelne *familiae*, die den Kaiser im Alltag verehren, bezieht. Hierfür geben auch andere Quellen Hinweise, die solche *collegia* nennen. Inschriften zeigen, dass es eine Vielzahl privater Gemeinschaften gab, die eine bestimmte Gottheit anbeteten: So etwa das *collegium larum Marcellini* (CIL 5,4340) oder das von Vater und Sohn begründete *larum suorum cultoribus* (CIL 11,8098). Meist verehrten sie die *lares*, selten den *genius* (CIL 9,6320). Da Tacitus dies mehr nebenbei erwähnt, darf davon ausgegangen werden, dass diese *cultores* zu seiner Zeit aber nicht die Ausnahme waren. Andere epigraphische Zeugnisse zeigen auch, dass es mehrere dem Kaiser gewidmete Gemeinschaften gab. Oft gibt es eine enge Beziehung mit dem Kaiserhaus, wie es etwa ein Fall zeigt, wonach Freigelassene aus dem Kaiserhaus einen solchen Kult praktizierten (CIL 9,3887). In einem anderen Fall berichtet eine Inschrift davon, dass eine Gruppe einen ehemaligen Altar mit eigenem Geld wiederhergestellt hatte (CIL 10,1238). Auch wenn wir keine näheren Informationen zu den jeweiligen Zusammenschlüssen haben, so ist doch die Reaktion darauf umso erhellender. Sejanus, ein einflussreicher Bürger und enger Vertrauter des Tiberius, der auch eine nicht-öffentliche Verehrung genoss, sah dies alles wohlwollend an und bestärkte solche Bestrebungen. Tiberius selbst, wie auch später Claudius, waren strikt dagegen und sprachen ein klares Verbot aus gegen jegliche *cultores*, da der staatliche Kaiserkult genügte (Suet. Tib. 26,1.; Cass. Dio 58,8,4; 60,5,4). Der Grund dafür dürfte wohl in der vom Kaiser zu erwartenden *moderatio* liegen.¹²¹ Er musste sich bescheiden geben, was ihn dann noch höher auszeichnete (Cass. Dio 52,35).

Für die Teilnehmer solcher nicht-öffentlichen Kulte war wohl auch wichtig, dass der Kaiser sie wahrnahm, denn es war eine Möglichkeit, soziale Anerkennung – und vielleicht auch mehr (Freilassung, politische Ämter, ...) – zu erreichen. Es wird berichtet, dass eine Gruppe, die Augustus zu seinen Lebzeiten verehrte, ihm eine Gesandtschaft zukommen ließ, um ihn davon zu unterrichten.¹²² Der öffentliche Kaiserkult hatte nämlich eine besondere Stellung inne und auch ihre Priester, die *Augustales*, waren besonders angesehen. Mit den eigenen kleinen Kultgemeinschaften konnte man so den Staatskult nachahmen und zumindest auch auf ähnliche Ehren

¹²¹ vgl. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, 216-221, 232f; FEARS, *Herrscherkult*, 1075

¹²² FEARS, *Herrscherkult*, 1063

hoffen, wie etwa *corona* und *fasces*, die auf den Grabmonumenten der *Augustales* zu finden sind.¹²³

3.4.2.4. Zusammenfassung

Ein kurzes Resümee über die konkrete Verehrung des Kaisers im nicht-öffentlichen Raum ist aufgrund der wenigen Quellen schwer zu zeigen. Es wäre aber ein fataler Fehler, würde man daraus Rückschlüsse auf eine geringe Bedeutung des Kaiserkults schließen. In den genannten Fällen ist die Grenze zwischen öffentlichem und nicht-öffentlichem Bereich oft sehr unklar, weshalb man davon ausgehen kann, dass dies von den Kultbetreibern oft auch bewusst so eingesetzt wurde. Sowohl bei den *cultores Augusti* als auch bei einer Verehrung von Kaiserstatuen oder -büsten in Privathäusern erscheint es nicht selten gewollt, dass der Kaiser auch davon erfährt. Dabei wird es sich wohl nicht nur um einfache Loyalitätsbekundungen gehandelt haben, sondern man darf auch persönliche Interessen dahinter vermuten. Dafür spricht auch die Tatsache, dass es sich bei der Verehrung meist um den noch lebenden Kaiser handelte. Etwas schwieriger ist es dann in der Frage der Libationsopfer zu entscheiden. Geht man vom Zeugnis des Petronius aus, an dem man mit aller gebotenen Vorsicht wohl noch am ehesten eine Parallele zur Alltagsreligiosität ziehen kann, dann könnte man aber auch hier Ähnliches konstatieren. Auch im Rahmen eines Gastmahles gibt es Personen, die nicht Teil der *familia* sind und das Opfer für den Kaiser wahrnehmen und dann davon weitererzählen können. Dasselbe kann man auch auf der Ebene der zum Gastmahl einladenden Person erkennen, wenn Petronius zeigen will, dass er das Libationsopfer für den Kaiser treu ausführt. Da sein „Gastmahl“ aber eindeutig unterhalten will, ist zwischen dieser Deutung und einer komischen Übertreibung beinahe alles möglich. Eindeutiger wird es wieder bei Ovid und Horaz. Während Ovid versucht, durch die verklärte Darstellung des Augustus eine Beendigung des Exils zu erreichen, war Horaz gut befreundet mit Maecenas, der wiederum ein enger Vertrauter des Augustus war. Zumindest in diesen Beispielen dürften die Kultpraktizierenden – wenn auch nicht ausschließlich – von einem gewissen Kalkül geleitet worden sein. Auch wenn man dies umgekehrt noch

¹²³ vgl. SCHEID, *Augustales*, 293

nicht als einen großen Loyalitätsbeweis gegenüber Rom verstehen kann, zeigt es doch, dass der Kaiserkult „funktionierte“. Denn wer ein treuer Anhänger des Kaisers war, konnte wohl schlecht ein Gegner des römischen Staates sein.

Fears sieht m.E. zu Recht eine Parallele zwischen dem Handeln des Kaisers und den Opfern des Volkes. Demnach galten die Taten des Kaisers der Allgemeinheit und genauso wurde der Dank als Reaktion darauf meist auch von einer Gruppe übermittelt.¹²⁴ Ausnahmen waren jene, die aufgrund eines individuellen Ereignisses wie etwa der Freilassung, dem Kaiser zu Dank verpflichtet waren.

Gegen all diese Thesen spricht jedoch der archäologische Befund aus Ephesos. Hier wurde in einem *lararium* ein bereits verstorbener Kaiser verehrt. Die finanzielle Komponente kann bei der Wiederverwendung des Tiberius wohl nicht im Vordergrund gestanden haben. Dass der Besitzer einer solch großen Wohneinheit sich nicht auch neue Kaiserstatuen oder -büsten leisten konnte, erscheint unwahrscheinlich. M.E. ist eher anzunehmen, dass wir es hier mit einer Beziehung zwischen *paterfamilias* und dem Kaiser Tiberius zu tun haben, die über eine reine Loyalitätsbekundung hinausgeht und mit einer persönlichen Frömmigkeit oder Dankbarkeit verbunden war. Vielleicht erlangte ja ein Mitglied der Familie unter Tiberius das römische Bürgerrecht oder jemand wurde unter ihm Freigelassener.

Inwiefern die Religiosität im nicht-öffentlichen Raum aber vom Kaiserkult berührt wurde, ist schwer zu sagen. Es bleibt offen, wie verbreitet etwa die Libationsopfer waren. Unklar ist auch, ob die zahlreichen Kaiserdarstellungen in den Häusern auch eine kultische Funktion innehaben mussten. Das Phänomen der *cultores Augusti* scheint zwar nicht selten gewesen zu sein, aber auch dazu lässt sich nichts Genaueres sagen. Beiseite seien hier auch noch die Fragen gelassen, wie sich der nicht-öffentliche Kaiserkult zu den verschiedenen sozialen Schichten verhält und inwiefern die geographischen Gegebenheiten hier mitspielten.

Trotz dieses ernüchternden Ergebnisses soll hier zumindest der Versuch einer kurzen Darstellung gewagt werden: Mit den oben genannten theoretischen Bestimmungen lassen sich zumindest thesenhaft ein paar Punkte festmachen. Zum einen bildete der antike Haushalt ja den Staatskult im Kleinen ab. Dies kann bedeuten, dass es

¹²⁴ vgl. FEARS, Herrscherkult, 1072

durchaus auch für den Kaiserkult gegolten hat. Positiv formuliert kann man den schwachen Quellenbefund auch so deuten, dass der Kaiserkult Allgemeingut war und es hier nie zu Problemen kam, wobei v.a. die Trankspenden stark in der Volksfrömmigkeit verankert waren, wie es auch jene Quellen zeigen, die noch nicht den Kaiserkult im Blick haben. Wo es hingegen zu Problemen hätte kommen können, hätten wir wohl auch irgendein Zeugnis davon. Auch die mögliche Kritik, dass man als einfacher römischer Bürger schwerlich zu einem Kaiser eine Gottesbeziehung aufbauen kann, wird dem antiken Begriff der *religio* keinesfalls gerecht. M.E. ist es also nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, dass der Kaiserkult auch im nicht-öffentlichen Bereich eine wichtige Stellung innehatte, die vielmehr in den Quellen keinen Niederschlag findet, da er mehr oder weniger üblich war. Es erscheint auch unwahrscheinlich, dass ein Kult, der zumindest für die Antike als hartnäckigster Gegenspieler des Christentums bezeichnet werden kann, keine Entsprechung im Hauskult hatte, zumal der Kaiserkult über Konstantin hinaus zumindest offiziell bis zum Verbot des Theodosius ins späte 4. Jahrhundert existierte (CTh 16,10,10f).

4. Spannungen zwischen Kaiserkult und frühem Christentum im nicht-öffentlichen Bereich

Im nächsten Schritt gilt es, die gewonnenen Erkenntnisse auf eine mögliche Relevanz für Kontroversen zwischen Kaiserkult und Christentum hin zu untersuchen. Prinzipiell lässt sich das Verhältnis zwischen Staat und Religion aus der Sicht des frühen Christentums als in einer Kontinuität mit dem Judentum verstehen. Auch wenn die Juden zahlreichen Vorwürfen ausgesetzt waren (Tacitus etwa beschreibt in ann. 15,44 Judäa als den „Ursprung des Bösen“), so bemühte sich Rom stets um eine tolerante Minderheitenpolitik. Für die Juden war eine Verehrung des Kaisers als Gott aber unmöglich. Ihr Status als *religio licita* erlaubte es den Juden, seit einem Beschluss Cäsars, nicht am Kaiserkult teilnehmen zu müssen. Auch wenn das Christentum hier zuerst als innerjüdische Gruppierung erscheint, so erbt es dessen Status und Privilegien nicht, wie etwa der zu Beginn des 2. Jh. stattgefundenen Briefwechsel von Trajan und

Plinius zeigt (Plin. ep. 10,96f).¹²⁵ In diesem Zusammenhang ist auch die Frage interessant, wie Juden- und Heidenchristen dieser ambivalenten Entwicklung von römischem Staat und Christentum begegneten. Inwieweit war man an den jüdischen Wurzeln des Christentums orientiert und hoffte zunächst auch auf eine Befreiung vom Kaiserkult im nicht-öffentlichen Raum? Inwiefern war für Christen der Status des Judentums als *religio licita* attraktiv, sodass es im Vergleich zum Christentum als der „einfachere“ Weg galt? Auch wenn eine gänzliche Beantwortung dieser Fragen aufgrund der Quellenlage nur spekulativ sein kann, so muss in diesem Rahmen zumindest auf diese Problematik hingewiesen werden. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wo sich daraus Spannungen im nicht-öffentlichen Bereich ergeben konnten. Ferner soll noch versucht werden, eine mögliche religionsgeschichtliche Entwicklung dieses Verhältnisses aufzuzeigen.

Als Quellen dienen hier in erster Linie die ältesten Selbstzeugnisse der frühen Christen, also die ntl. Schriften selbst. So wird als Erstes der Frage nachzugehen sein, ob man schon in den ntl. Schriften Spannungen finden kann. Zuerst wird ein kurzer Überblick über Kaiserkult in den ntl. Evangelien, der Apostelgeschichte und in den Briefen des Paulus erfolgen, danach werden eventuelle Spannungen anhand von ausgewählten Themen untersucht, wobei hier auch spätere ntl. und außerbiblische Quellen miteinbezogen werden. Es wird in diesem Zusammenhang jedoch nicht möglich sein, alle Quellen, die auf das Verhältnis von römischer Herrschaft und Christentum Bezug nehmen, miteinzubeziehen, sondern es wird lediglich eine untersuchungsrelevante Auswahl getroffen werden.

Auch wenn es im NT durchaus – und sogar hauptsächlich – die späteren Schriften sind, die sich mit dem Phänomen des Kaiserkultes auseinandersetzen, soll es an dieser Stelle zu keiner umfangreichen systematischen Untersuchung aller biblischen Schriften im Einzelnen kommen. Da die für die Untersuchung relevanten Texte ohnehin in den jeweiligen Themenbereichen Behandlung finden, soll hier zunächst ein kurzer Überblick über die früheste Zeit des Christentums (Evangelien, Apostelgeschichte, Paulus) erfolgen. Der Versuch, all diese Texte unter dem Blickwinkel des Kaiserkultes zu lesen, soll helfen, hier zu einigen neuen Erkenntnissen zu gelangen.

¹²⁵ vgl. FEARS, Herrscherkult, 1084

4.1. Kaiserkult in Evangelien und Apostelgeschichte

Die beiden großen literarischen Blöcke sind hier zusammengenommen, da es sich einerseits immer um narrative Texte handelt, die Konflikte im Unterschied etwa zu den Briefen literarisch anders begegnen und sie andererseits eine ähnliche Perspektive auf die Problematik haben. Durch den zeitlichen Abstand zwischen Bericht und Berichtetem einerseits und dem Versuch, narrativ „Geschichte“ zu schreiben, kann man zudem von einem höheren Grad an Reflexion ausgehen, den etwa die Paulusbriefe aufgrund ihrer konkreten Situationsbezogenheit und zeitlichen Nähe nicht aufweisen können.

Für die Frage nach Spannungen richten wir den Blick zuerst auf die Zeit des irdischen Jesus mit den Evangelien als ihr wichtigstes Zeugnis. Das genaue Verhältnis zwischen Evangelien und Kaiserkult zeigt sich jedoch als sehr schwierig zu bestimmen. Die Einsetzung des Kaiserkultes unter Octavian ging bereits einige Jahre vor Christi Geburt vorstatten, war also zur Abfassungszeit der ntl. Schriften sicher schon verbreitet. Dies gilt wohl umso mehr für den Osten des römischen Reiches, der – durch den hellenistischen Herrscherkult vorbereitet – sich schnell dem Kaiserkult öffnete. Zumindest einige Andeutungen finden sich schon in den Evangelien. In Lk 22,24 etwa wendet sich Jesus gegen die εὐεργέται, ein Ausdruck, der häufig auch für kultisch verehrte Herrscher bzw. Kaiser verwendet wurde und in diesem Kontext wohl auch so zu verstehen ist. Eine oft genannte Stelle ist auch die Antwort Jesu auf die Steuerfrage der Pharisäer. Mit dem Ausspruch „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.) (Mk 12,17) zeigt sich zwar eine Dialektik zwischen römischem Staat und dem Wirken Gottes, eine Problematisierung geht aber nur vonseiten der Pharisäer aus. Bei Jesus steht die eschatologische Komponente wohl im Vordergrund, diese ist m.E. aber nicht von der aktuellen religiös-politischen Situation zu trennen. Die These Grants, wonach Jesus in seinem Wirken der römischen Herrschaft kritischer gegenüber eingestellt war, als es die Evangelisten zeigen wollen, erscheint in diesem Kontext als eine plausible Ergänzung.¹²⁶ Ungeachtet dieser Fragen wird an keiner Stelle auf den nicht-öffentlichen Raum Bezug genommen, weshalb wir die Evangelien hier vernachlässigen können.

¹²⁶ GRANT, Kirche und Staat, 362

Man darf daraus aber keinesfalls schließen, dass zur Zeit Jesu der Kaiserkult eine unbedeutende Stellung einnahm. Was die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer aber zeigt, ist, dass man zu einem gewissen Teil bereits genötigt war, sich mit der Tatsache der römischen Fremdherrschaft auseinanderzusetzen. Das literarische Bemühen der Evangelisten, die Radikalität des Wirkens Jesu zumindest relativ einzuebnen, zeugt von der aufkommenden Notwendigkeit, dieses Verhältnis in behutsamer Weise darzustellen. Sonst wäre wohl jedem, der sich als Anhänger Jesu verstand, sofort eine antirömische Einstellung vorzuwerfen. Auf der anderen Seite war die Jesusbewegung aber auch den Römern ein Dorn im Auge, zumal die Römer hier eine Gegenüberstellung von römischer Herrschaft und Herrschaft Gottes erkannten, was in letzter Linie wohl auch zum Tode Jesu führte. Das Christentum mit dem Kreuzestod Jesu als zentrales Geschehen entstand somit also im Grunde genommen genau aus diesem Konflikt mit den römischen Autoritäten.

Ähnlich wie in den Evangelien ist auch in der Apostelgeschichte der Konflikt zwischen Christentum und der römischen Herrschaft bereits angedeutet. Hier gibt es die ersten Hinweise, die tatsächlich in Richtung des Herrscherkultes weisen. Schon der Versuch von Menschen sich als Götter darzustellen wird strikt abgelehnt. Beispiel dafür ist Herodes Agrippa I., dessen Tod im Unterschied zur nüchternen Darstellung bei Josephus (bell. 2,219) hier ungleich brutaler ausgemalt wird:

An einem festgesetzten Tag aber hielt Herodes, nachdem er königliche Kleider angelegt und sich auf den Thron gesetzt hatte, eine öffentliche Rede an sie. Das Volk aber rief *ihm* zu: Eines Gottes Stimme und nicht eines Menschen! Sogleich aber schlug ihn ein Engel des Herrn, dafür, daß er nicht Gott die Ehre gab; und von Würmern zerfressen, verschied er. (Apg 12,20-23)

Dies ist jedoch der einzige Bericht, in dem konkret von einem solchen Fall berichtet wird. Sonst zeigt sich in Apg von christlicher Seite deutlich der Versuch, sich mit den Gegebenheiten und der römischen Herrschaft zu arrangieren und nicht negativ aufzufallen. Wenngleich das Verhältnis zu Rom und zur politischen Autorität durchwegs sogar eher positiv erscheint, ist von einem Kaiserkult weder im Zusammenhang mit der Person des Paulus noch sonst irgendwo die Rede.¹²⁷

¹²⁷ vgl. GRANT, Kirche und Staat, 362

Zusammenfassend lassen sich aus diesem Befund bereits einige Thesen festmachen: Zur Zeit Jesu war der Kaiserkult zwar sicherlich schon verbreitet, er dürfte hier an den Grenzen des römischen Reiches zunächst aber noch eine kleinere Bedeutung gehabt haben. Die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft und die damit verbundene Umkehr war aber nicht gegen bestimmte Kulte gerichtet, zumal die Adressaten ja meist Juden waren. Das Problem des Verhältnisses mit dem Staat wird jedoch wohl schon zu Lebzeiten Jesu ein relevantes Thema gewesen sein. Der Konflikt lag hier also weniger in der Differenz von Kaiserkult und Christentum, als vielmehr in jener von römischer Fremdherrschaft und lokaler Bevölkerung, wenngleich sich dies nie so scharf trennen lässt, sondern eher in Kombination miteinander denken zu ist. Was dies für eine nicht-öffentliche Praxis zur Zeit Jesu bedeuten kann, kann hier aber schwerlich beurteilt werden.

In der Folge wurde man sich wohl immer mehr der politischen Souveränität Roms bewusst und war nun aufgefordert, das Christentum in einer dem römischen Staat möglichst positiven Weise darzustellen. Dafür zeugen die Autoren der Evangelien, der Apostelgeschichte und – wie wir noch sehen werden – auch die Briefe des Paulus. Sie alle zeugen von einem Arrangieren mit der römischen Herrschaft.

4.2. Paulus und der Kaiserkult

Ein paar Jahre nach dem Tode Jesu versuchte Paulus, seine christliche Theologie innerhalb des griechisch-römisch geprägten Kontextes zu etablieren. Aufgrund des monotheistischen Charakters des Christentums musste er sich auch mit der Frage beschäftigen, wie das Verhältnis zum römischen Staat und dem Kaiserkult zu definieren ist. Bezüglich der paulinischen Einstellung zum Kaiserkult formuliert Wolfgang Pöhlmann pointiert: „Daß weder die paulinischen Briefe noch die Paulusüberlieferung der Act, trotz vielfältiger Konflikte des Apostels mit römischen Behörden, eine Stellungnahme zum Kult des römischen Kaisers enthalten, kann nicht damit erklärt werden, der Kaiserkult habe sich ‚erst in der Zeit des Paulus voll entfaltet‘ (H.-D. Wendland, Ethik des NT, 1970, 75). Die Tempel für Augustus waren in Kleinasien unübersehbar. Da noch keine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Rom und den Christen stattgefunden hat, erwartete Paulus wohl, die Staatsmacht werde mit der

bürgerlichen Ehrbezeugung der Christen (Röm 13,7), zufrieden sein, denn jedes Mehr überschreite die Grenze zum Götzendienst (1. Kor 8,10).¹²⁸

Die hier angeführten Stellen zeigen klar das Bemühen des Paulus, sich mit seiner Umwelt zu arrangieren und keinen Keil zwischen Christentum und römischer Herrschaft zu treiben. Eine kultische Verehrung des Kaisers wäre für Paulus Götzendienst und würde auf jeden Fall zu weit gehen. In seinen Briefen erscheint an mancher Stelle jedoch eine Polemik gegen heidnische Praktiken, die aber meist recht unbestimmt bleibt. Die Briefe sind insofern ein bedeutsames Zeugnis für unsere Fragestellung, da sich einerseits die Adressaten als Gemeinde in Privathäusern trafen, andererseits könnten mögliche Kritikpunkte auch auf außergemeindliche, familiäre Spannungen hinweisen, die wiederum in die Versammlungen getragen werden können. Auf jeden Fall ergeht das Wort des Paulus direkt an den nicht-öffentlichen Bereich, nämlich die Hausgemeinde.

Auch wenn sich die folgenden Themen meist im Bereich hypothetischer Aussagen aufhalten, so kann damit gezeigt werden, dass sich Paulus durchaus mit Konflikten bezüglich des Kaiserkultes konfrontiert sah, was wiederum nicht gegen die Aussage Pöhlmanns spricht. Das Experiment will also nicht nur einen Versuch darstellen, den Kaiserkult schon als klaren Gegenspieler des Paulus einzuführen, sondern auch die Bedeutung seiner nicht-öffentlichen Praxis für Spannungen mit dem frühen Christentum zeigen.

4.3. Ehrung oder Verehrung des Kaisers?

Dass man dem Kaiser in den einzelnen Privathäusern opferte, wurde schon gezeigt. Neben den schon ausführlich behandelten Libationsopfern wird es vielleicht auch in den *lararia* Opfer für seinen *genius* gegeben haben. Aber wie standen die ersten christlichen Gemeinden dazu? Gab es mit der Übernahme des christlichen Glaubens eine grundsätzliche Beendigung aller Opfer für den Kaiser oder trennte man bereits zwischen Ehrbezeugungen, die der weltlichen Macht zukamen, und einer Verehrung, die allein an ihn als Gott gerichtet war? Um diese Fragen beantworten zu können, wenden wir uns

¹²⁸ PÖHLMANN, Herrscherkult, 249

zunächst den Zeugnissen Paulus zu und weiten die Frage schließlich auch auf andere Quellen aus.

4.3.1. Jüdische Opferpraxis bei den Galatern?

Eine Möglichkeit, den Kaiserkult als konflikterzeugende Größe im Hintergrund zu sehen, zeigt sich vielleicht in der Untersuchung des Galaterbriefes. Um festzustellen, ob es legitim ist, hier überhaupt vom Kaiserkult zu sprechen, muss man den Fokus auf jene richten, vor denen Paulus im Galaterbrief warnt. Nach Betz liegt der hermeneutische Schlüssel für den Brief im Postskript:¹²⁹

So viele im Fleisch gut angesehen sein wollen, die nötigen euch, beschnitten zu werden, nur damit sie nicht um des Kreuzes Christi willen verfolgt werden. Denn auch sie, die beschnitten sind, befolgen selbst das Gesetz nicht, sondern sie wollen, daß ihr beschnitten werdet, damit sie sich eures Fleisches rühmen können. (Gal 6,12f)

Demnach gibt es drei Anklagen: sie wollen erstens ein „gutes Ansehen“ (εὖπροσωπέω), zweitens die Verfolgung „um des Kreuzes Christi willen“ vermeiden (μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται) und drittens nötigen sie die Galater zur Beschneidung (ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι). Die Argumentationsstruktur zeigt, dass das „gute Ansehen“ hier das Hauptanliegen der Gegner ist. Unklar ist aber, wer diese Gegner sind, die die Galater so verführen.¹³⁰ Einen interessanten Versuch hat Winter gewagt: Er identifizierte sie als Judenchristen, die den Galatern deshalb die Beschneidung aufzwingen wollen, da sie so als Juden gelten würden.¹³¹ Somit würden dann auch die christlichen Galater vom Status der *religio licita* profitieren und könnten so der kultischen, nicht-öffentlichen Verehrung des Kaisers entgehen. Die Juden mussten den Kaiser aber auf andere Arten verehren, wie uns auch Josephus berichtet:

Unser Gesetzgeber hingegen hat, nicht etwa weil er als Prophet die zukünftige Macht der Römer ahnte, die man nicht ehren dürfe, sondern lediglich deshalb die Herstellung von Bildwerken verboten, weil sie weder Gott noch den Menschen Nutzen bringen, mithin wertlos sind, und weil

¹²⁹ vgl. BETZ, Galatians, 313

¹³⁰ vgl. HARDIN, Galatians and the Imperial Cult, 87-91

¹³¹ vgl. WINTER, Civic Obligations, 123-144

sie kein beseeltes Wesen, geschweige denn den unbeseelten Gott getreu wiedergeben können. Andere Ehrenbezeugungen dagegen nächst Gott auch hervorragenden Menschen zu erweisen, hat er nicht untersagt, wie wir denn tatsächlich die Imperatoren und das römische Volk durch dergleichen Kundgebungen verherrlichen. Denn ohne Unterlass bringen wir Opfer für sie dar, und wir begehen nicht nur diese feierlichen Handlungen tagtäglich auf gemeinsame Kosten sämtlicher Juden, sondern thun auch den Imperatoren allein damit eine Ehre an, die wir keinem anderen Menschen gewähren, indem wir derartige Opfer weder für das öffentliche Wohl noch für unsere Kinder darbringen. (Jos. c. Ap. II,6)¹³²

Auch wenn Josephus – nicht zuletzt durch seine Abhängigkeit vom römischen Kaiserhaus einerseits und durch sein apologetisches Interesse, das Judentum als staatstreu hinzustellen andererseits – sicherlich nicht als neutrale Quelle gelten kann, so darf hier angenommen werden, dass diese Abbildung eines Idealzustandes zumindest im Kern eine positive Haltung gegenüber den staatlichen Autoritäten zeigt. Die tolerante Haltung vonseiten Roms hängt wiederum mit dem Bemühen zusammen, die politische Stabilität auch durch bestimmte religiöse Sonderbestimmungen zu unterstützen. Bekräftigt wird der Bericht des Josephus einerseits von Aussagen bei Philo, der berichtet, dass man für Caesar und das römische Volk zweimal täglich opfert (leg. 232), andererseits durch zahlreiche epigraphische Quellen.¹³³ Ort des Kaiseropfers war stets der Tempel in Jerusalem (Phil. leg. 317). Obwohl Juden also Jahwe und dem Kaiser gleichzeitig opferten, gab es hier eine strikte Unterscheidung zwischen beiden. Dies zeigte sich auch in der Opferpraxis. Die Opfer für den Kaiser waren immer öffentlich, in den Privathäusern wurde allein Jahwe verehrt. Nur er erhielt dort Speise- und Trankopfer.¹³⁴

Sollte sich ferner das „gute Ansehen“ in 6,12a also wirklich auf die Stellung des Judentums als *religio licita* beziehen, so wären die Gegner des Paulus hier Judenchristen, die versuchen würden, die Galater dazu zu überreden, sich auch beschneiden zu lassen. So wären sie so von der Verpflichtung des nicht-öffentlichen Kaiserkultes entbunden und könnten nicht „um des Kreuzes Christi willen“ (6,12b) verfolgt werden. Da die Forderung der Beschneidung so zentral ist, wird die von Paulus angesprochene Gemeinde hier auf jeden Fall als eine heidenchristliche anzusehen sein.

¹³² JOSEPHUS, Kleinere Schriften, übers. von Clementz, 157

¹³³ vgl. WHITE, Synagogue and Society in Imperial Ostia, 53-57

¹³⁴ vgl. BERNETT, Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern, 197

Andere Aussagen im Galaterbrief könnten die These, hier Anklänge an den Kaiserkult zu finden, stützen. An früherer Stelle klagt Paulus nämlich:

Damals jedoch, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr denen, die von Natur nicht Götter sind; jetzt aber habt ihr Gott erkannt - vielmehr ihr seid von Gott erkannt worden. Wie wendet ihr euch wieder zu den schwachen und armseligen Elementen zurück, denen ihr wieder von neuem dienen wollt? Ihr beobachtet Tage und Monate und bestimmte Zeiten und Jahre. (Gal 4,8-10)

Auch diese Aussagen sind mehrdeutig. Die Forschung sieht darin oft Anspielungen an den jüdischen Kalender, doch auch ein Bezug auf den Kaiserkult ist hier durchaus denkbar.¹³⁵ Jene, „die von Natur nicht Götter sind“ (V.8) könnte eine Anspielung auf den Euhemerismus sein¹³⁶, wonach alle Götter einmal Menschen waren und auf der Erde wandelten. Dieser Gedanke, den Kaiserkult dahinter vermuten zu können – verbunden mit dem „Beobachten der Tage und Monate und bestimmten Zeiten und Jahre“ – bezieht sich sodann auf Feste, die zu Ehren des Kaisers durchgeführt wurden.¹³⁷ Wie schon weiter oben gezeigt, wurde der Geburtstag des Kaisers, das Jubiläum seiner Thronbesteigung, seine Heirat, Siege bei Schlachten, usw. von allen Bewohnern des römischen Staates gefeiert. Auch in den vorigen Aussagen bei Josephus heißt es klar, dass eine explizite Verehrung des Kaisers als Gott für Juden generell undenkbar ist, durch die Teilnahme an den zahlreichen Feiern zu Ehren des Kaisers bewegte man sich aber gleichsam in einer Grauzone. Für Paulus gehört die Teilnahme an diesen Aktivitäten vielleicht schon zu jener Art von Kaiserverehrung, die von christlicher Seite nicht mehr tolerierbar ist. Vielleicht hat er hier die beliebten Kaiserstatuen und -büsten im Blick, die bei solchen Zeremonien häufig mitgeführt wurden, wenn er im Lasterkatalog zusätzlich noch vor der εἰδωλολατρία warnt (Gal 5,20).

Die Galater würden durch die Möglichkeit der Beschneidung vom nicht-öffentlichen Kaiserkult freigesprochen werden, allein der Kaiserkult im Jerusalemer Tempel bliebe für sie verpflichtend. Ein Problem an der These bleibt, dass der Vorwurf

¹³⁵ vgl. HARDIN, Galatians and the Imperial Cult, 118-121

¹³⁶ vgl. BETZ, Der Galaterbrief, 372f

¹³⁷ die verschiedenen laufenden Opfer samt Kalender sind zusammengestellt bei HERZ, Der Kaiserkult und die Wirtschaft, 60f; Näheres dazu auch bei DERS., Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit, 47-67

der εἰδωλολατρία eigentlich unbegründet wäre, denn im Tempel gab es keine Abbilder des Kaisers. Vielleicht war aber diese Haltung für Paulus schon zu kaiserkultfreundlich und zählte zum Götzendienst. Insofern ist für ihn vielleicht jegliche Art der kultischen Verehrung des Kaisers schon im eigentlichen Sinne Götzendienst. In dem Brief des Paulus wird ferner nichts darüber deutlich, dass es auch innerhalb der Gemeinde zu größeren Auseinandersetzungen kam. Zentral war den Galatern dann vielmehr, den römischen Autoritäten schon im Vorhinein nicht negativ aufzufallen. Auch wenn diese Interpretationen schon sehr weit gehen, so wird doch ganz klar: Die Grenzen zwischen den frühen Christen und Juden werden für diese Zeit sicherlich nicht so strikt gesetzt werden dürfen. Das Christentum entwickelte sich zwar aus dem Judentum heraus, war aber in seiner Frühzeit als jüdische Gruppierung zugleich immer eng mit ihm verbunden.

V.a. der Status des Judentums als *religio licita* musste den Christen als attraktiv erscheinen. Die Möglichkeit, dass der Kaiserkult zumindest aus dem nicht-öffentlichen Raum verbannt wurde, konnte eine gewisse Stabilität bringen und vor Konflikten schützen. Sowohl für den römischen Staat als auch für die Christen selbst war die rechtliche Stellung des Christentums zu Beginn mehr als unklar.

Vielleicht hofften die frühen Christen, den rechtlichen Status vom Judentum zu erben. Ein Opfern im Tempel war aber allein den Juden vorbehalten und so wollten es manche – wie u.U. auch hier die Galater – nicht darauf ankommen lassen und sympathisierten bereits mit dem Judentum. Vielleicht schlossen sich für sie der christliche und der jüdische Glaube nicht gegenseitig aus und man wählte einen Kompromiss. Vielleicht war man ganz pragmatisch eingestellt: Der Zweck heiligt die Mittel. Auch die von Paulus so vehement bekämpfte Beschneidung erscheint in diesem Rahmen nur als Zweck. Die frühen Christen konnten ihren christlichen Glauben dennoch auf irgendeine Art ausleben, indem sie sich beschneiden ließen. Für Paulus war die Forderung der Beschneidung aber eng mit einer Heilsbedeutung der Tora verbunden. Ein Rückschritt in eine Zeit „damals“ (4,8) darf aufgrund des Kreuzestodes Christi nicht mehr gemacht werden. Dieser Aspekt steht so im Vordergrund, dass das Verhältnis von Christentum und Kaiserkult hier zwar ein wesentlicher Faktor sein kann, zentral ist für Paulus aber die aktuelle Heilsgewissheit. Er fordert den unbedingten Glauben an Christus, egal welche Konsequenzen dies mit sich bringt.

4.3.2. Kaiseropfer als Götzenopfer in Korinth?

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Gemeinde von Korinth. Ein großes Thema im 1. Kor ist die Frage nach dem Essen des Götzenopferfleisches. Paulus verurteilt hier v.a. den Glauben an Götzen und an einen Polytheismus:

Was nun das Essen von Götzenopferfleisch betrifft, so wissen wir, daß es keinen Götzen in der Welt gibt und daß kein Gott ist als nur *einer*. Denn wenn es auch sogenannte Götter gibt im Himmel oder auf Erden - wie es ja viele Götter und viele Herren gibt - so ist doch für uns *ein* Gott, der Vater, von dem alle Dinge sind und wir auf ihn hin, und *ein* Herr, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn. (1. Kor 8,4-6)

Paulus wendet sich hier mit den binitarisch verwendeten εἷς-Formeln gegen eine religiöse Auffassung, in der der christliche Gott neben heidnische Götter und Herren gestellt wird. Dass es neben Gott andere Mächte gab, daran zweifelte wohl auch Paulus nicht. Mit ὡςπερ und εἶσιν weist er wohl darauf hin, dass diese tatsächlich existierten, sofern es sich hier nicht um eine rhetorisch polemische Aussage handelt. Fraglich bleibt jedoch, worauf sich diese Kritik konkret bezieht. In der Forschung gab es schon vielfältige Versuche einer Identifizierung. Die These Schrages, dass der Kaiserkult hier aber bereits ausgeschlossen werden kann und eher überirdische Wesen gemeint sind, ist jedoch m.E. allein durch die philologische Bestimmung, dass hier πολλοί im Plural steht und der Kyriostitel öfter bei orientalischen Göttern und Mysterienreligionen auftaucht, nicht haltbar.¹³⁸ Auch wenn ein Bezug auf den Kaiserkult möglich erscheint, ist er freilich nicht die einzige Möglichkeit. Vielmehr wirkt die Aussage des Paulus allgemeiner, als ob er versucht, alle heidnischen Götter zu implizieren.

Die Beschreibung der „sogenannten Götter im Himmel und auf Erden“ kann jedoch in der Tat auch als Hinweis auf eine Vergöttlichung des Kaisers gelesen werden. Unwillkürlich ist man auch an Gal 4,8 erinnert, wo Paulus von „denen, die von Natur nicht Götter sind“ spricht. Die Betonung des einen Gottes würde ihnen dann das Gottsein wieder absprechen. Die Opfer hier könnten entweder auf Tieropfer, die zu Ehren des Kaisers geschlachtet wurden, hinweisen, oder etwa auch auf die in den

¹³⁸ vgl. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 240f

compita dargebrachten Opfer. Eventuell könnten hier auch Opfer für den *genius Augusti* in den *lararia* gemeint sein. Da konkret vom Essen die Rede ist, wird wohl nicht an ein Libationsopfer zu denken sein. Da vom Götzenopferfleischessen in den gemeindlichen Versammlungen wohl nicht ausgegangen werden kann, wird hier mit großer Wahrscheinlichkeit auf außergemeindliche Ereignisse Bezug genommen. Bei den öffentlichen Opfern wurde ja das Fleisch unter den Kultteilnehmern im Rahmen eines Kultmahles verzehrt.¹³⁹ Der Rest wurde anschließend am Fleischmarkt verkauft.¹⁴⁰ Vielleicht waren der Ausgangspunkt der Streitigkeiten Gemeindeglieder, die neben ihren christlichen Überzeugungen noch heidnische Kultformen praktizierten und das Fleisch nach diesen Opfern verzehrten. Paulus meint, dass das Essen von Götzenopferfleisch kein Problem ist, solange man nicht daran glaubt, dass es für einen Götzen bestimmt ist. Dann ist es aus der Sicht des Paulus auch kein Götzenopfer mehr. Ein Problem wird es erst, wenn man dies in Gesellschaft eines „Schwachen“ (ἀσθενής) tut (Vv.7-13). Vielleicht weist dies darauf hin, dass Gemeindeglieder das Fleisch des zuvor geopfertem Tieres in Gegenwart anderer Christen aßen. Dass dies zu Kontroversen innerhalb der christlichen Gemeinde führen musste, ist klar. Paulus bleibt jedoch nicht bei der Aussage stehen, dass man Rücksicht nehmen soll, sondern vielmehr ist das Essen von Götzenopferfleisch ein Vergehen, das zu einem Ausschluss von den Gemeinschaftsmählern und somit wohl von der gesamten Gemeinde führt. In den Versen 11-13 heißt es nämlich, dass man mit solchen Götzendienern überhaupt keinen Umgang mehr haben soll.¹⁴¹

Eventuell könnte man neben der Formulierung von den „sogenannten Göttern im Himmel und auf Erden“ auch die vage Beschreibung des Paulus als ein Indiz für eine Interpretation zum Kaiserkult geltend machen. Die Gemeinde in Korinth wüsste dann jedenfalls, worauf Paulus sich hier bezieht und hätte eine klare Antwort und falls der Brief Nicht-Christen bekannt werden würde, wäre die Beschreibung vorsichtig genug, um nicht Anstoß zu erregen. Die Kultkritik des Paulus würde dann geschickt versuchen, die hinter diesem Vorfall stehenden Vorgänge zu verschleiern, zumal auch weder das Opfern noch der Verzehr des Opferfleisches explizit verboten wird.

¹³⁹ vgl. PHILLIPS, Opfer. IV. Rom, 1249

¹⁴⁰ vgl. HERZ, Der Kaiserkult und die Wirtschaft, 74f

¹⁴¹ vgl. EBEL, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden, 182

Dass bei dieser Problematik aber der Kaiserkult im Zentrum stand, ist lediglich Spekulation. Es kann zwar archäologisch nachgewiesen werden, dass der Kaiserkult in Korinth offiziell gepflegt wurde, man fand nämlich Hinweise auf einen Kultbetrieb der *Augustales*.¹⁴² Trotzdem bleibt die Beschreibung der Problematik bei Paulus so unkonkret, dass der Vorfall umgekehrt auch auf beinahe alle anderen heidnischen Opfer hinweisen könnte. Auch die Warnung vor der εἰδωλολατρία in 1. Kor 10,14 bleibt wie im Galaterbrief in diesem allgemeinen Rahmen. Auch die Vorstellung, dass die Formulierung „Götter im Himmel und auf Erden“ konkret auf eine dem irdischen Bereich zurechenbare Gottheit hinweist, ist irreführend, da die Götter vielmehr immer beiden Sphären angehörten. In Apg 14,11 zeigt sich, dass auch die antiken Menschen hier nicht so scharf trennten. Es war für sie durchaus möglich, dass ein Gott plötzlich auf der Erde wandelte.¹⁴³

4.3.3. Die Forderungen in den Pastoralbriefen

In den Pastoralbriefen, deren Abfassung einige Jahrzehnte nach den Briefen des Paulus anzusetzen ist, ist bereits eine Entwicklung des Verhältnisses vorauszusetzen. Der Tenor ist jedoch ähnlich:

Ich ermahne nun vor allen Dingen, daß Flehen, Gebete, Fürbitten, Danksagungen getan werden für alle Menschen, für Könige und alle, die in Hoheit sind, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Dies ist gut und angenehm vor unserem Heiland-Gott, welcher will, daß alle Menschen errettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn *einer* ist Gott, und *einer* ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst als Lösegeld für alle gab, als das Zeugnis zur rechten Zeit. (1. Tim 2,1-6)

Was hier sofort auffällt, ist, dass an keiner Stelle konkret von einem Opfer die Rede ist. Es handelt sich bei all den Beispielen in V.1 primär um verbale Akte, die wohl auch eng mit einer kultischen Komponente zusammen zu sehen sind. In Gebeten oder Fürbitten richtet man sich ja gerade an Gott. Fraglich ist jedoch, ob man zusätzlich zu diesen

¹⁴² vgl. LAIRD, *The Emperor in a Roman Town*, 67f

¹⁴³ vgl. CLAUSS, *Kaiser und Gott*, 19

verbalen Akten auch noch bestimmte Rituale praktizierte. Da von keinen berichtet wird, darf man davon ausgehen, dass es hier allein beim Wort blieb und zumindest keine Opfer oder Ähnliches für den Kaiser dargebracht wurden.¹⁴⁴ Stattdessen erscheint der Kaiser maximal als Objekt, für das gebetet wird. Die religiöse Kommunikation funktioniert in erster Linie aber zwischen Beter und Gott, wodurch es bereits zu einer strengen Differenzierung und Unterordnung des Kaisers unter Gott kommt. Hier ist vielleicht an eine Entwicklung von der im Judentum verfolgten Praxis, dem Kaiser zu opfern, hin zu einer Fürsprecherfunktion des Betenden vor Gott zu denken. Diese strikte Trennung von Gott und weltlicher Oberherrschaft wird in V.5 von der Rede des „einen“ Gottes noch betont. Auffällig ist ferner, dass der Verfasser, der sich in 1. Tim 1 zunächst noch an eine Einzelperson richtet, hier die ganze Gemeinde anspricht, was auf eine andere Zielrichtung hinweist. Die Aussagen können somit eher als gesamtgemeindliche Paränese verstanden werden. Dadurch, dass das Beten ferner nicht nur durch vier verschiedene Begriffe, sondern auch noch durch den Plural ausgedrückt ist, zeigt sich, dass es eine unbedingte Forderung an die Adressaten ist.¹⁴⁵

Schwierig ist wiederum die Frage, ob hier im Hintergrund Spannungen im nicht-öffentlichen Raum festzustellen sind. Durch die Wendung „damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen“ (1 Tim 2,2) können die Forderungen wieder sowohl als vorbeugende Maßnahme vor etwaigen Konflikten als auch bereits als Reaktion auf sie gelesen werden. Auch die ähnliche Stelle Tit 3,1f, in der von Christen Untertänigkeit und Gehorsam gefordert wird, kann hier nicht weiterhelfen. Die starke Bedeutung, die der Verfasser dem Beten hier zumisst, ist wohl allgemein gemeint. Weder das Beten im liturgischen Rahmen noch jenes außerhalb steht klar im Vordergrund. Positiv formuliert lässt dies den Schluss zu, dass man sowohl zuhause als auch in den gemeindlichen Versammlungen für den Kaiser betete. Die Idee, die über dieser Forderung steht, ist jene, dass sich das Christentum derzeit in einer Phase der Institutionalisierung und Konsolidierung befindet.¹⁴⁶ Dem Verfasser des 1. Tim ist in erster Linie wichtig, dass die Christen ihren Glauben ungehindert ausleben können.

¹⁴⁴ im Gegensatz dazu steht Fears' These, hier seien auch Opfer mit impliziert; vgl. FEARS, Herrscherkult, 1085

¹⁴⁵ vgl. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheussbrief, 65-67

¹⁴⁶ vgl. BROX, Die Pastoralbriefe, 121

4.3.4. Kaiserkult bei den Kirchenvätern

War aus christlicher Sicht die Entgöttlichung des Kaisers praktisch schon vollzogen, so fehlte immer noch eine wissenschaftliche Begründung, warum so scharf zwischen Gott und Kaiser zu unterscheiden sei. Auch wenn sie allgemein eine Sonderstellung einnahm, erfreute sich v.a. die Theorie des Euhemerismus bei den christlichen Apologeten, darunter Minucius Felix (Oct. 21,9), Tertullian (spect. 6) und Laktanz (epit. div. inst. 6), größter Beliebtheit.¹⁴⁷ Durch diese philosophische Begründung erhält das Christentum auch ein neues Selbstbewusstsein. Die zahlreiche apologetische Literatur, die ja zum Ziel hat, das christliche Denken nach außen hin zu verteidigen und ihren Nutzen für das römische Reich zeigen will, ist sich in der Frage der richtigen Ehrung des Kaisers einig: Gott soll angebetet werden, den Kaiser gilt es nur zu ehren, nicht aber zu verehren (Tat. or. 4). Auch wenn dies nicht mehr neu klingt, so wird das Verhältnis zwischen Christentum und Kaiser hier doch neu definiert¹⁴⁸ V.a. die Zeugnisse von Tertullian können hier aufschlussreich sein:

Wir rufen nämlich für die Wohlfahrt der Kaiser den ewigen Gott an, den wahren Gott, den lebendigen Gott, dessen Geneigtheit die Kaiser selber mehr wollen, als die der übrigen Götter. Sie wissen wohl, wer ihnen das Kaisertum, sie wissen, da sie Menschen sind, auch, wer ihnen ihr Leben verliehen habe, sie sind sich bewußt, daß jener der alleinige Gott ist, in dessen alleiniger Gewalt sie sich befinden, von welchem an gerechnet sie die zweiten, nach welchem sie aber die ersten sind, vor allen und über allen sogenannten Göttern. [...] Frisch voran, ihr wackeren Präsidenten! Presset die für den Kaiser zu Gott betende Seele aus ihrem Leibe! Da wird das Verbrechen wohnen, wo die Wahrheit Gottes thront und die Treue gegen ihn! (Tert. apol. 30)¹⁴⁹

An anderer Stelle wird dies schon abgeschwächt:

Die Christen gelten also deshalb für Feinde des Staates, weil sie den Kaisern keine sinnlosen, lügenhaften und vermessenen Ehrenbezeugungen zollen, weil sie als Anhänger der wahren Religion auch die Festlichkeiten der Kaiser mehr im Herzen als durch Ausgelassenheit feiern. (Tert. apol 35)¹⁵⁰

¹⁴⁷ vgl. CLAUSS, Kaiser und Gott, 427

¹⁴⁸ vgl. FEARS, Herrscherkult, 1085-1087

¹⁴⁹ TERTULLIAN, Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übers. von Kellner, 126f

¹⁵⁰ ebd. 132

In einer späteren Schrift streicht er dann mehr den Untertänigkeitsgedanken heraus:

„Man muss aber dem Kaiser geben, was des Kaisers ist.“ -- Zum Glück steht dabei: „Und Gott, was Gottes ist“. Also was gebührt dem Kaiser? Natürlich das, um was es sich damals bei Stellung der Frage handelte, ob man dem Kaiser Tribut geben dürfe oder nicht. Deshalb verlangte der Herr auch, man solle ihm eine Münze zeigen, und fragte, wessen Bild das sei, und da er die Antwort bekam: „Des Kaisers“, sagte er: „Also gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, d. h. das Bild des Kaisers, welches sich auf der Münze findet, dem Kaiser, und das Ebenbild Gottes, das sich im Menschen findet, Gott, so dass du dem Kaiser dein Geld gibst, Gott aber deine Person. Andernfalls aber, wenn dem Kaiser alles gehört, was wird für Gott übrig bleiben? [...] Was also die Ehrenbezeugungen für Könige oder Imperatoren betrifft, so ist uns genugsam vorgeschrieben, den Obrigkeiten, Fürsten und Mächten Untertan zu sein, jedoch innerhalb der Grenzen der Moral, insoweit wir dabei von der Idololatrie frei bleiben. (Tert. idol. 15)¹⁵¹

Spricht sich Tertullian in seinem Apologeticum zunächst noch emphatisch für das Beten an Gott zum Wohle des Kaisers aus, so ist an späterer Stelle auch davon nicht mehr die Rede. Stattdessen zeichnen sich Christen nach seiner Sicht nicht mehr durch „sinnlose“ Ehrenbezeugungen aus, sondern verehren den Kaiser nunmehr „im Herzen“. In der späteren Schrift über den Götzendienst wird überhaupt nur mehr vom „untertan sein“ gesprochen. Umso bemerkenswerter ist die Tatsache, dass erst im letzten Text konkret Christen angesprochen werden und dieser Text insofern als „authentischer“ gelten kann. V.a. in der Schilderung, der Kaiser sei der Zweite hinter Gott, zeigt sich klar das apologetische Interesse, das in der Praxis vielleicht anders aussah. Hier dürfte wohl eher die in den Pastoralbriefen auffällige Gleichstellung von allen Menschen und dem Kaiser anzunehmen sein. Die Stimme, die solche Gebete verlangt, ist aber ungleich milder als noch jene der Pastoralbriefe, die dazu „ermahnt“ (1. Tim 2). Auch die in einem Nebensatz formulierte Forderung, dass die Ehrbezeugungen „innerhalb der Grenzen der Moral (*sed intra limites disciplinae*)“ geschehen sollen, kann hier nicht weiterhelfen. Das hier etwas unglücklich übersetzte Wort *disciplina* meint ganz allgemein „Schule“, „Lehre“, „Bildung“, „Zucht“.¹⁵² Dies soll wohl erneut jegliche kultische Handlungen an den Kaiser ausschließen, da die christliche Lehre ihm das Gottsein abspricht. Auch wenn beide Textstellen hier nicht gegeneinander ausgespielt werden sollen, so kann man

¹⁵¹ ders. Private und katechetische Schriften, übers. von Kellner, 161

¹⁵² vgl. GEORGES, Kleines Lateinisch-Deutsches und Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch 1, 790f

durch die Adressatenfrage vielleicht ableiten, dass einerseits die Forderung, für den Kaiser zu beten, durchaus auch den politischen Autoritäten zu Ohren kommen soll, andererseits für Christen aber der Untertänigkeitsgedanke im Vordergrund steht, sodass ein Beten hier gar nicht mehr als verpflichtend erscheint. Das Gebet für den Kaiser wirkt hier eher schon wie ein freiwilliger Akt und so dürfte zumindest die Frage, inwiefern eine Bezugnahme auf den Kaiser im nicht-öffentlichen Bereich für Christen gestattet bzw. gefordert ist, beantwortet sein.

4.3.5. Zusammenfassung

Aus dem soeben gezeigten Überblick über dieses komplexe Thema lassen sich auch folgende Schlussfolgerungen für den nicht-öffentlichen Bereich ziehen: Im Fall der Paulusbriefe zeigt sich, dass Paulus, für den der Kaiserkult sicherlich eine große Rolle gespielt hatte – zumal sein Hauptwirken in jene Gebiete des römischen Reiches fiel, in denen er wohl am stärksten ausgeprägt war – immer um ein gutes Verhältnis zwischen Christen und römischem Staat bemüht war. Diese nicht nur bei ihm im Hintergrund stehende Forderung war, dass man keinen Keil zwischen dem eigenen Christsein und der Rolle als Untertan eines polytheistischen Staates treiben darf. Das Fortbestehen des jungen Christentums stand auf dem Spiel. Je nachdem, wie man zu den Thesen in 1. Kor und Gal steht, wird ersichtlich, dass es hier schon in der Frühzeit des Christentums zu Konflikten gekommen ist, die dann auch im Rahmen der gemeindlichen Versammlungen von Bedeutung waren. Paulus, der vielleicht darauf reagierte, bleibt in seinen Ausführungen aber immer sehr unkonkret. Wollte er damit einen möglichen Bezug auf den Kaiserkult verschleiern, um bei Nicht-Christen keinen Anstoß zu erregen, oder ist seine Kritik vielmehr allgemeinerer Art und gegen jegliche heidnische Kultpraktiken gerichtet? M.E. erscheint Letzteres jedoch wahrscheinlicher. Paulus richtet sich in seinen Ausführungen nie an einzelne Kulte, sondern fordert eine grundsätzliche Absage an heidnische Kulte, womit letztlich aber auch der Kaiserkult impliziert ist.

Bei der hier gestellten Frage, wie Christen den Kaiser im nicht-öffentlichen Bereich zu verehren hatten, zeigt sich eindeutig eine Entwicklung, die zunächst im jüdischen Bereich ihre Anfänge hat. Die Berichte des Josephus und Philo zeigen, dass

Juden dem Kaiser opferten, tagtäglich wie an besonderen Anlässen. Die Christen werden sich in frühester Zeit zwar an die theoretischen Vorgaben der Juden, die den Kaiser als klar von Gott unterschieden sahen, gehalten haben, aber dann bestand wohl trotzdem die Notwendigkeit der Frage nach einer praktischen Umsetzung dieses Verhältnisses aus einer christlichen Perspektive. Die in den christlichen Gemeinden scheinbar auftretende Differenz von Theorie und Praxis war sicherlich ein Grund für die unklaren Verhältnisse. Es fehlte etwa eine Definition, wo die Grenzen zwischen Ehrbezeugungen und Kaiserkult liegen. Jedoch ist anzunehmen, dass es vonseiten der Gemeinden durchaus Bemühungen gab, hier mögliche Wege zu finden. Vielleicht war ja die Beschneidung ein solcher. Wahrscheinlich kam es bereits hier zu Differenzen auch zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Sahen sich die Judenchristen vielleicht in Kontinuität zu den Juden, die in Jerusalem für den Kaiser opferten? Und konnte dies zu einem bestimmten Teil nicht auch für die Heidenchristen gelten? Leider lässt sich dazu nichts Genaueres sagen. Man kann nur wenig schlussfolgern: Judenchristen, die wie Juden wohl grundsätzlich vom Kaiserkult ausgenommen waren, hatten hier bestimmt weniger Probleme als Heidenchristen, die den Kaiserkult praktizieren sollten. Nimmt man den Kaiserkult hier aber als eine relevante Größe an, kann man folgern, dass die Hinwendung zum Judentum wohl auch für Heidenchristen attraktiv war, da man so zumindest den Kaiserkult aus dem nicht-öffentlichen Bereich verbannen konnte. Auch die Stellung Roms zu dieser Frage wird in den Quellen zunächst nirgends berührt. Wie vonseiten der Christen gab es zunächst auch hier wohl noch keine klaren Vorgaben. Dass es jedoch so streng vom Judentum unterschieden wurde, geschieht erst in späterer Folge. Spätestens seit dem Briefwechsel von Plinius d.J. und Trajan werden Christen jedoch auch juristisch deutlich von Juden unterschieden (Plin. ep. 10,96f). Ab hier wird klar, dass das Christentum sehr wohl zu Kaiseropfern verpflichtet war, wenngleich sich der Brief allein auf Opfer in Tempeln bezieht.

In der Gemeinde in Korinth haben wir es mit einer Situation zu tun, in der der Verzehr von Götzenopferfleisch thematisiert wird. Vielleicht gab es Gemeindeglieder, die dies für unproblematisch hielten und auch taten. Die zentrale Frage ist jedoch, ob das Opfer an den Kaiser ein Götzenopfer ist. Wenn ja, dann wäre ein Essen des Opferfleisches für Christen eindeutig verboten. Paulus lässt sich jedoch nicht darauf ein den Kaiser hier mit einem Götzen gleichzusetzen und verhandelt diese Thematik auf

einer anderen Ebene, wenn nicht das Opfer oder sein Verzehr selbst problematisiert wird, sondern allein das Verhalten in Bezug auf „schwache“ Christen, die annehmen könnten, dass es sich um ein Götzenopfer handelt. 1. Kor 8,5-13 zeigt, dass die Deutung, was nun Götzenopfer ist und was nicht, oft sehr individuell sein konnte und Paulus versucht hier bereits, einige Anweisungen zu vermitteln.

Eine weitere Stufe dieser Entwicklung zeigen die Pastoralbriefe. V.a. in 1. Tim 2,1-6 wird lediglich von Gebeten für (ὐπὲρ) den Kaiser gesprochen, Adressat ist aber Gott. Es geht stets um Gebete *für* ihn (nicht *an* ihn). Der Kaiser, der hier nur mehr als Objekt des Beters auftritt, wird Gott eindeutig untergeordnet und er erscheint auf einer Stufe mit den anderen Menschen. Von einem Opfer, wie es sie vielleicht früher einmal gab, ist an keiner Stelle die Rede. Wie schon bei Paulus ist man hier um ein gutes Verhältnis mit den Autoritäten bemüht. Umso erstaunlicher erscheint dann die Tatsache, dass die weltlichen Herrscher praktisch schon fast auf eine Stufe mit allen anderen Menschen gestellt werden. Für den nicht-öffentlichen Bereich ist der Kaiserkult somit gänzlich unnötig geworden. Es gibt maximal nur mehr Gebete für ihn, jede andere Form – auch wenn in den Pastoralbriefen nirgends erwähnt – von kultischer Verehrung des Kaisers als Gott ist strikt abzulehnen.

Quasi ein Endstadium dieser Entwicklung finden wir bei den Kirchenvätern. Aus Tertullians Schilderungen lässt sich schließlich vermuten, dass jegliches Beten für den Kaiser nur mehr auf freiwilliger Basis geschah. Vielleicht war man jedoch durch die Bedrohungen angesichts der Verfolgungen genötigt, sich in einem guten Lichte zu zeigen und so wollte man auch der Öffentlichkeit beweisen, dass Christen auch für den Kaiser beten. Die Trennung zwischen Gott und Kaiser, die für Juden und Christen wohl auch schon zur Zeit Jesu klar war, hat sich sicherlich schon etabliert und im nicht-öffentlichen Bereich wusste man nun klar, wie man sich hier zu verhalten hatte: Entweder betet man zu Gott für den Kaiser oder lässt den Kaiser ganz weg. Somit werden sich wohl auch jegliche Restunsicherheiten in diesem Bereich spätestens zur Zeit der Kirchenväter aufgelöst haben, was freilich auch mit einem neuen Selbstbewusstsein des Christentums zusammenhängt.

Auf jeden Fall war es für die frühen Christen ein schwerwiegender Prozess, der nur schrittweise und mit Auseinandersetzungen zu einem möglichen Konsens führen konnte. Für Paulus hingegen war „das Leben der Christen in der polytheistisch

strukturierten Stadtgesellschaft wie Korinth ... (nicht durch ‚Kompromisse‘!) nur durch die Neudefinition dessen möglich, was für Christen Religion ist.“¹⁵³ Diese beiden unterschiedlichen Wege, das Christentum in seinem Umfeld zu entwickeln, sind auch in den Briefen erkennbar.

Grundsätzlich zeigt sich, dass Christentum und Judentum mit dem für beide Gruppen zentralen Monotheismus ähnliche Voraussetzungen hatten, wenngleich die Entstehung des Christentums immer im Kontext des Judentums gesehen werden muss. Auch wenn m.E. die Interpretation Witulskis von Gal hier zu weit geht, so ist doch die Schlussfolgerung, dass die frühesten Christen in einem bestimmten Maße wohl auch die Praktiken ihrer jüdischen Nachbarn übernommen haben, sicherlich zutreffend.

Die Frage, wie der nicht-öffentliche Kaiserkult richtig auszuüben ist, beschäftigte die frühen Christen auf jeden Fall. Die hier im Hintergrund stehenden Unklarheiten – und damit verbundenen Spannungen – wurden in der frühesten Zeit wohl noch meist innerhalb der eigenen christlichen Gemeinde verhandelt. V.a. durch die starke geographische wie demographische Ausbreitung des Christentums zeigte sich aber schnell, dass ein Konflikt mit der römischen Oberherrschaft nicht ausbleiben konnte, wenngleich neben dem religiösen sicher auch andere Faktoren eine wichtige Rolle gespielt haben.

4.4. Nicht-öffentlicher Kaiserkult als Pflicht für Christen?

Nachdem unter 2.4. schon allgemein der Frage nachgegangen wurde, ob vonseiten des Staates eine Verpflichtung zu bestimmten Kulturen bestand, liegt hier der Fokus mehr auf Kaiserkult und Christentum. Diese Frage berührt natürlich auch eng das vorangegangene Kapitel über Ehrung oder Verehrung des Kaisers im nicht-öffentlichen Raum, im Unterschied dazu steht jetzt aber der verpflichtende Aspekt im Vordergrund. Gab es in manchen Situationen für Christen so etwas wie eine Pflicht, den Kaiser im nicht-öffentlichen Bereich kultisch zu verehren? Dass dem Staat daran lag, öffentliche Kulte auch im nicht-öffentlichen Bereich vertreten zu sehen, wurde bereits klar. Konnte

¹⁵³ AUFFARTH, Herrscherkult und Christuskult, 299

und wollte man auch den Kaiserkult samt seiner politischen Konnotation hier durchsetzen und wie reagierten Christen auf eine eventuelle Kultpflicht?

4.4.1. Die Frage des Unterordnens im 1. Petrusbrief

Der Verfasser des 1. Petrusbriefes richtet den Fokus stark auf das Verhältnis von Christentum und Staat. Seine Forderungen scheinen jedoch auf den ersten Blick widersprüchlich zu sein:

Geliebte, ich ermahne euch als Beisassen und Fremdlinge, daß ihr euch der fleischlichen Begierden, die gegen die Seele streiten, enthaltet, und führt euren Wandel unter den Nationen gut, damit sie, worin sie gegen euch als Übeltäter reden, aus den guten Werken, die sie anschauen, Gott verherrlichen am Tage der Heimsuchung! Ordnet euch aller menschlichen Einrichtung unter um des Herrn willen: sei es dem König als Oberherrn oder den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt werden zur Bestrafung der Übeltäter, aber zum Lob derer, die Gutes tun! Denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr durch Gutestun die Unwissenheit der unverständigen Menschen zum Schweigen bringt: als Freie und nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel der Bosheit haben, sondern als Sklaven Gottes. Erweist allen Ehre; liebt die Bruderschaft; fürchtet Gott; ehrt den König! (1. Petr 11-17)

Beschreibt er in Vv.11f klar eine bedrängende Situation für die Christen, so wird im Folgenden von ihnen gefordert, dass sie sich allen menschlichen Einrichtungen „unterordnen“ (ὑποτάσσω) sollen. Dieses „Unterordnen“ soll freiwillig geschehen und meint auch keine Unterwürfigkeit, sondern vielmehr eine Grundhaltung der Christen, die sich als Minderheit mit der nicht-christlichen Umwelt arrangieren mussten.¹⁵⁴ Besonders V.17 ist für unsere Untersuchung wichtig: Die vier hier angeführten Glieder werden paarweise nebeneinandergestellt. Im ersten Paar werden alle Menschen den Christen gegenübergestellt, im zweiten Gott und der König.¹⁵⁵ Mit βασιλεύς ist hier mit Blick auf V.13 die weltliche Oberherrschaft gemeint, analog zum König kann hier auch der Kaiser gemeint sein. In einem Chiasmus erscheinen hier einerseits die Christen und der Gott der Christen, andererseits alle Menschen generell und der Kaiser. Andere Menschen zu ehren (τιμάω) soll demnach für Christen eine allgemein gültige

¹⁵⁴ so etwa FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief, 47 und BROX, Der Erste Petrusbrief, 116

¹⁵⁵ vgl. SCHELKLE, Die Petrusbriefe, 76f

Einstellung sein, sie kommt allen Menschen zu, vom „einfachen“ Mann bis hin zum Kaiser. Das Bedeutungsspektrum von τιμάω ist jedoch weit gefächert. Neben „Ehrerbietung“ meint es auch „Huldigung“ oder „religiöse Verehrung“¹⁵⁶, eine moderne Unterscheidung in kultische und profane Verehrung ist der Antike noch fremd. Der Verfasser dürfte hier wohl solche Ehrerbietungen im Blick haben, die den Kaiser als von Gott unterschieden erkennen lassen. Für Christen und Gott verwendet der Verfasser hier besondere Begriffe: Die Bruderschaft soll man lieben (ἀγαπάω) und Gott fürchten (φοβέω).

Der Kaiser wird somit klar gegenüber Gott abgewertet. Der Verfasser wendet sich implizit wohl auch gegen den Kaiserkult und versucht zu zeigen, dass nur Gott allein als ein solcher verehrt werden darf. Dies bedeutet für öffentlichen und nicht-öffentlichen Bereich strenggenommen, dass jegliche Verehrung des Kaisers als Gott ausgeschlossen ist. Interessant sind zudem noch die folgenden Vv.18-20, die im Kontext des gerade Gezeigten einen Einblick in das häusliche Leben erlauben:

Ihr Haussklaven, ordnet euch in aller Furcht den Herren unter, nicht allein den guten und milden, sondern auch den verkehrten! Denn das ist Gnade, wenn jemand wegen des Gewissens vor Gott Leiden erträgt, indem er zu Unrecht leidet. Denn was für ein Ruhm ist es, wenn ihr als solche ausharrt, die sündigen und dafür geschlagen werden? Wenn ihr aber ausharrt, indem ihr Gutes tut und leidet, das ist Gnade bei Gott. (1. Petr 2,18-20)

Nimmt man diese Zeilen hinzu, dann erscheint das erneut geforderte „Unterordnen“ (ὑποτάσσω) nun in einem neuen Kontext. Interessanterweise werden in V.18 nicht die schon verwendeten Begriffe δοῦλος (2,16) und κύριος (2,13) verwendet, sondern stattdessen οἰκέται und δεσπόται. Mit dieser Terminologie, die konkreter auf eine Situation im Haus hinweist, will der Verfasser eventuell von der vorherigen religiösen Ebene Abstand nehmen.¹⁵⁷ Jedenfalls geht es um ein allgemeines Unterordnen der Sklaven, unabhängig vom Verhalten des Hausherrn. Das Unterordnen meint hier zwar ein gehorsames Fügen in allen Dingen, sieht jedoch klar von einer Verpflichtung der Teilnahme an den Hauskulten ab. Die hier beschriebene Situation zeigt wohl einen christlichen Sklaven, der standhaft im christlichen Glauben bleiben soll, auch wenn der

¹⁵⁶ vgl. PÖHLMANN, Herrscherkult, 250

¹⁵⁷ vgl. GOPPELT, Der Erste Petrusbrief, 192f

Hausherr ihn dafür strafen sollte. Es ist durchaus möglich, von diesen Berichten rückzuschließen, dass es schon Konflikte gab und das Schreiben darauf reagiert.

Das Unterordnen bezieht sich somit auf alle Bereiche des Lebens mit Ausnahme der Religion. Das Verhalten der Christen soll primär so sein, dass niemand Anstoß erregt. Erst bei der Frage nach der Religion muss man als Christ auf sein Bekenntnis beharren und sich so gegebenenfalls dem Hausherrn widersetzen. Auch wenn nicht ganz klar ist, wie sich die beiden oben angeführten Textstellen zueinander verhalten, so scheint es doch, dass der Verfasser durch die unmittelbare Nebeneinanderstellung u.a. auch heidnische Praktiken, wie den Kaiserkult, als das problematische Element im Hauskult ansieht. Die Forderung, dem Kaiserkult zu entsagen, steht nach Vv.11-17 zunächst in einem öffentlichen, nach Vv.18-20 schließlich in einem nicht-öffentlichen Kontext, worin sich wieder der fließende Übergang zwischen diesen beiden Kategorien ausdrückt.

4.4.2. Das Malzeichen des Kaisers in der Offenbarung

Die Offenbarung ist die Schrift, die – nach der traditionellen Deutung – neben dem 1. Petrusbrief wohl am deutlichsten auf die Thematik des Kaiserkultes eingeht. Auch wenn nirgends konkret vom nicht-öffentlichen Raum die Rede ist, so haben manche Aussagen, wie etwa in Offb 13 auch schwerwiegende Folgen für das alltägliche Leben der frühen Christen. Das „andere Tier“ (V.11), wird oft mit dem Kaiser oder dem römischen Staat identifiziert¹⁵⁸, aber auch eine Deutung als ein Priester des Kaiserkultes ist möglich.¹⁵⁹ Hier heißt es folgendermaßen:

Und es wurde ihm gegeben, dem Bild des Tieres Odem zu geben, so daß das Bild des Tieres sogar redete und bewirkte, daß alle getötet wurden, die das Bild des Tieres nicht anbeteten. Und es bringt alle dahin, die Kleinen und die Großen, und die Reichen und die Armen, und die Freien und die Sklaven, daß man ihnen ein Malzeichen an ihre rechte Hand oder an ihre Stirn gibt; und daß niemand kaufen oder verkaufen kann, als nur der, welcher das Malzeichen (χάραγμα) hat, den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens. (Offb 13,15-17)

¹⁵⁸ so in Kommentaren von MOUNCE, *The Book of Revelation*, 259; BEALE, *The Book of Revelation*, 715; SMALLEY, *The Revelation to John*, 348f; ESCH-WERMELING, *Brückenschläge*, 151

¹⁵⁹ vgl. ESCH-WERMELING, *Brückenschläge*, 147

In dieser Passage drückt der Verfasser drastisch aus, welcher Druck durch den Kaiserkult gegeben war. Nach der geforderten Anbetung des Kaiserbildes in V.15, die bei Ablehnung zum Tode führte und eindeutig den gegebenen Druck von oben zeigt, verweist er im folgenden Vers auf die wirtschaftliche Situation. Alle Menschen erhalten ein *χάραγμα*, dies kann übersetzt werden mit „Zeichen“, „Mal“, „Stempel“ oder „Bild“¹⁶⁰, auf jeden Fall handelt es sich aber um etwas, das auf eine bestimmte Relation zwischen dem Träger dieses Zeichens und dem, was darauf abgebildet ist, hinweist. Wie genau ist es jedoch zu verstehen?

Mit diesem Zeichen werden – wohl nicht ganz unbeabsichtigt – mehrere Ebenen miteinander verbunden. Einerseits kann *χάραγμα* als eine Metapher, die allein die Loyalität zum römischen Staat und dem Kaiser ausdrücken soll, verstanden werden. Ihr gegenüber stünde dann das Siegel Christi (vgl. Offb 7,1-7; 2. Kor 1,22; Eph 1,13). Man muss sich für eine Seite entscheiden, ein Mittelweg ist nicht möglich.¹⁶¹ In diese Richtung weist auch die Möglichkeit, *χάραγμα* als ein Besitzzeichen, das meist tätowiert oder eingebrannt war, zu sehen. Die Praxis, seinen Besitz, wie etwa Sklaven oder besiegte Soldaten mit einem Malzeichen auszustatten (vgl. Plut. Per. 26; Her. 7,233) bzw. sich selbst als Zeichen einer religiösen Verbundenheit zu einer Gottheit (vgl. Luk. Syr. Dea 59; Her. 2,113), war in der Antike nicht selten.

V.a. mit Blick auf V.17 zeigt sich, dass hier auch eine wirtschaftliche Komponente eng dazugehört. Nur wer ein solches *χάραγμα* hat, kann kaufen und verkaufen. Mit diesem Hintergrund ergeben sich weitere interessante Deutungsmöglichkeiten. Es konnte sich hierbei entweder um eine Art Siegel des Kaisers handeln, welches für Geschäfte verwendet wurde, oder aber um römische Münzen. Auf beiden war der Kopf des Kaisers abgebildet und nicht selten wurde dieser dort als göttlich dargestellt oder zumindest so beschrieben.¹⁶² Für die Christen sollte es laut Verfasser unmöglich sein, damit zu handeln. Die Konsequenz davon war, dass Christen keine offiziellen Geschäfte mehr abwickeln konnten. Dann gehörte jeder, der ein Handwerk ausübte, gleichzeitig auch einem dafür zugehörigen Verein an, wo es immer auch bestimmte religiöse Aktivitäten gab, wie u.a. auch die Verehrung des

¹⁶⁰ vgl. WILCKENS, *χάραγμα*, 405-407

¹⁶¹ vgl. RITT, *Offenbarung des Johannes*, 73

¹⁶² vgl. BEALE, *The Book of Revelation*, 715f

Kaisers. Einkommen und ökonomische Absicherung verbunden mit einer guten sozialen Stellung sind also nur gegeben, wenn man sich dem staatlichen System fügt.

Für den Verfasser, der strikt gegen den Kaiserkult schreibt, ist es die logische Konsequenz, dass man als Christ alles, was den Kaiser in irgendeiner Weise als göttlich zeigen könnte, verwirft. Dies beinhaltet freilich auch jegliche Art von Kaiserkult im nicht-öffentlichen Raum. Die Forderung scheint jedoch extrem und überzeichnet, eine strenge Umsetzung hätte wohl gänzlich zur sozialen und wirtschaftlichen Isolation der Christen führen müssen. Anzunehmen ist eher, dass der Großteil der Christen sich irgendwie arrangierte und im Umgang mit dem Bild des Kaisers wohl kein größeres Problem sah, zumal im nicht-öffentlichen Bereich die Praktiken des Kaiserkultes ohnehin leichter abgestellt werden konnten. Auch wenn der Aspekt des Geldes und des Handels sicherlich auch Auswirkungen auf den nicht-öffentlichen Raum hatte, so wohl nur indirekt auf den kultischen Bereich. Im Hintergrund steht natürlich wieder die Frage, wo die Grenzen von Ehren und Verehren sind. Die hier so dramatisch geschilderte Forderung des Staates dürfte m.E. aber wohl nur für extreme christliche Kreise ein solches Problem dargestellt haben.

4.4.3. Private Hausaltäre für Hadrian

Eine intensive Kaiserverehrung findet sich unter Hadrian. Seine zahlreichen Reisen führten ihn öfters in die östliche Reichshälfte. Hadrian ließ den Tempel des Ζεὺς Ὀλύμπιος in Athen ausbauen und zwischen 130 und 132 n.Chr. wurde er schließlich in Anwesenheit des Kaisers eingeweiht. Nach der Beschreibung von Pausanias standen beim Tempel viele Statuen und darunter eine Kolossalstatue Hadrians aus Gold und Elfenbein (Paus. 1,18,6). Hadrian wurde im Osten daher – neben der geläufigen Kaisertitulatur – zusätzlich als Ὀλύμπιος angesprochen (IG IV 2,384, Z.1-3). Etwa zeitgleich mit der Weihung gründete Hadrian auch die Institution der Πανελληνίων, eine Art Städtebund, über dessen Mitgliedschaft der Kaiser entschied. So überrascht es auch

nicht, dass dem Kaiser dann auch noch der Titel eines Πανελλήμιος (IG II/III² 3297) verliehen wurde.¹⁶³

Im Rahmen dieser Ehren kam es wohl in der ganzen Provinz Asia zu einer Intensivierung des Kaiserkultes, der sich auch auf den nicht-öffentlichen Bereich auswirkte. In den privaten Häusern errichtete man nun auch Altäre für Hadrian. Anna S. Benjamin kannte 1963 schon 269 solcher Altäre.¹⁶⁴ Nach Robert standen die Altäre immer außen vor der Türe oder auf der Terrasse.¹⁶⁵ „Auf diesen privaten Altären wurden zu offiziellen Anlässen, etwa zu Gedenktagen wie dem Geburtstag des amtierenden Kaisers, von privater Seite, in der Regel vom Haushaltsvorstand, Opferhandlungen vollzogen. Diese Opferhandlungen standen im zeitlichen Vorbeimarsch der entsprechenden Festprozession an dem jeweiligen Haus.“¹⁶⁶ Da das Formular der hiesigen Inschriften derart regelmäßig ist, schließt Witulski, dass für die Errichtung der Altäre eine staatliche Verordnung zugrunde lag.¹⁶⁷ Es wird deutlich, dass man sich hier an der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit befindet. Die Altäre waren zwar privat, sie wurden, sobald die Prozession vorbeizog, wohl vor das Haus gebracht. Es ist darüber hinaus anzunehmen, dass diese Altäre auch Verwendung im Haus selbst fanden, denn wenn man einmal einen solchen Altar besaß, wird man ihn wohl auch in irgendeiner Weise im Haus verwendet haben.

Somit wird auch schnell klar, inwiefern man hier von einer Verpflichtung des Kaiserkultes sprechen kann. Wenn die ganze Ortschaft bei der Prozession anwesend ist und an ihren Altären opfert, so musste es sofort auffallen, wenn sich jemand den Feierlichkeiten fernhält. Somit zeigt sich hier zusätzlich ein sozialer Aspekt dieser Forderungen. Darin, dass der Anstoß vom Staat und vielleicht vom Kaiser selbst kam, zeigt sich, wie wichtig es der römischen Herrschaft war, den Kaiserkult auch in den Häusern zu forcieren. Was dies alles aber mit dem frühen Christentum zu tun hatte, erklärt sich v.a. aus der weiten Verbreitung der Hausaltäre. Die Christianisierung in der Provinz Asia war zu Beginn des 2. Jh. schon so weit fortgeschritten, dass man davon ausgehen muss, dass in den Orten, in denen diese Altäre verwendet wurden, es

¹⁶³ vgl. WITLUSKI, Kaiserkult in Kleinasien, 109-125

¹⁶⁴ vgl. BENJAMIN, The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program, 61-83

¹⁶⁵ vgl. ROBERT, Sur un décret d'Ilion et sur un papyrus concernant des cultes royaux, 188

¹⁶⁶ WITLUSKI, Kaiserkult in Kleinasien, 132f

¹⁶⁷ vgl. ebd.

sicherlich auch schon eine beträchtliche Anzahl an Christen gab. Nicht zuletzt versucht auch Witulski von dieser Intensivierung des Kaiserkultes auf eine mögliche Abfassung der Johannesoffenbarung in hadrianischer Zeit zu schließen.¹⁶⁸ Es ist zwar anzunehmen, dass es den Mitbürgern bekannt war, wer Christ war und wer nicht – zumal die Christen bei den Festen, die für sie als heidnisch galten, fernblieben. Diese Diskrepanz musste bei solchen Aktionen aber noch deutlicher werden. Es war fast ein Zur-Schau-Stellen jener, die den Kaiserkult ablehnten und was man von solchen Leuten hielt, die als Christen bekannt waren, zeugen Aussprüche wie:

Was soll man dazu sagen, daß manche so mit geschlossenen Augen in den Haß gegen diesen Namen hineinrennen, daß sie, auch wenn sie jemand ein gutes Zeugnis geben, als Vorwurf beifügen, daß er ihn trägt? „Cajus Sejus ist ein braver Mann, nur, daß er ein Christ ist.“ Ähnlich ein anderer: „Ich wundere mich, daß Lucius Titius, der doch ein verständiger Mann ist, auf einmal Christ geworden ist!“ (Tert. apol. 3,1)¹⁶⁹

Eine Person, die sich zum Christentum bekannte, war wohl einer Vielzahl von Vorurteilen und Polemik ausgesetzt. Sobald bekannt wurde, dass jemand Christ war, ging damit vermutlich auch ein sozialer Abstieg einher. Es ist also einerseits anzunehmen, dass nicht-öffentliche Spannungen vielleicht bei Diskussionen, ob man nun auch einen solchen Hausaltar aufstellen soll oder nicht, innerhalb des Hauses aufgetreten sein könnten, andererseits führte auch eine Verweigerung zu einer schlechten Reputation des gesamten Hauses und dies führte wiederum auch zu einer Verschlechterung der Stellung aller anderen Bewohner darin.

4.4.4. Zusammenfassung

Wir haben also gesehen, dass der Staat durchaus Interesse daran hatte, welche Götter zuhause verehrt wurden. Solange es im Rahmen der nicht-öffentlichen Kultausübung zu keinen Problemen kommt, wird vonseiten des Staates nicht eingeschritten. Das Verbot der Bacchanalien 186 v. Chr. ist eines der wenigen Beispiele, in denen der Staat eingriff (Liv. urb. cond. 39). Es scheint tatsächlich so, als würden die nicht-öffentlichen Kulte

¹⁶⁸ vgl. ebd. 174

¹⁶⁹ TERTULLIAN, Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften, übers. von Kellner, 46f

toleriert werden, solange sie keinen Anstoß erregten. Im Falle des Kaiserkultes war dies jedoch etwas anders. Die Quellen (z.B. Front. ep. ad M. Caes. 4,12,6) zeigen aber eindeutig, dass der Staat einerseits darum bemüht war, den Kaiserkult für alle zugänglich zu machen, andererseits auch seine Ausübung erwartete (SHA, Marc Aur. 18,5). Aus den epigraphischen Zeugnissen für die Altäre unter Hadrian geht ferner hervor, dass der Staat durchaus auch in der Lage war, den Kaiserkult zu forcieren. Die Forderung, solche aufzustellen und während der Prozession an ihnen zu opfern, war sicherlich auch ein probates Mittel, festzustellen, ob sich unter den Einwohnern auch Christen befinden. Das Opfer, das während der Prozession zu leisten war, geschah direkt vor den Augen der Römer und kann gleichsam auch als eine Art Überprüfung gesehen werden. Weniger aktiv erscheinen zwar zunächst die in der Offenbarung genannten Forderungen, die sich auf die Münzen mit dem Kaiserportrait beziehen, aber umso radikaler wird die Ablehnung derselben gefordert. Hier haben wir es mit einer etwas extremen Stimme zu tun, die so sicher nur für eine kleine Zahl an Christen spricht.

Die Christen reagierten in ganz unterschiedlicher Weise auf einen solchen Druck. Neben den unter 4.3. angeführten Stellen kann man in 1. Petr sehen, wie auch Christen aufgefordert werden, den Kaiser zu ehren. Aber es wird zwischen Gott und Kaiser stark differenziert. Den Kaiser soll man ehren, alles was darüber hinausgeht, ist allein für Gott reserviert. Dies kann allgemein als Regel für das Zusammenleben zwischen Heiden und Christen gesehen werden. Analog zur politischen Hierarchie funktioniert es auch im Haushalt. Man soll sich zwar unterordnen und sich seiner Position entsprechend verhalten, aber im Kult gilt es, seinem Glauben treu zu bleiben. Trotz der herausragenden Stellung des *paterfamilias* sollte man sich als Christ nicht zum Götzendienst verpflichten lassen, auch wenn dies Leid und Strafe nach sich ziehen kann. Sichtbar wird hier wieder der Spagat zwischen Integration im überwiegend heidnischen Umfeld einerseits und ihren Grenzen, die aufgrund des christlichen Bekenntnisses gezogen werden mussten. Dieser Toleranz steht die Stimme des Johannes, welche hier ungleich schärfer klingt, entgegen. Jegliche Form des Nachgebens ist für ihn schon Götzendienst. Er fordert Widerstand gegen den Druck von oben und den damit wohl einhergehenden sozialen Druck der Gesellschaft.

4.5. Spannungen bei einer Bekehrung

Bei der Frage nach Spannungen ist natürlich auch auf jene Situation hin zu untersuchen, in der man die bisher religiösen Vorstellungen ablegt und sich neuen zuwendet. Nicht nur die allgemeine Hinwendung zu einem anderen Glauben, sondern auch und v.a. der Wechsel von Polytheismus zu Monotheismus musste, konsequent vollzogen, Konflikte hervorrufen: „Einmal beinhaltet er eine moralische Besserung des Einzelnen, eine gesteigerte Selbsterkenntnis, die aus der Abkehr von ungunstigen Einstellungen und einer vornehmlich von der Philosophie Entscheidung für eine gemäßige Lebensführung erwächst, und zum andern schließt er die Verwerfung eines ethisch-religiösen Wertsystems zugunsten eines anderen in sich. Das Heidentum kannte allein die erste Art der Bekehrung.“¹⁷⁰

Aus diesem wird klar, dass im Falle einer Hinwendung zum Christentum Konflikte mit Familie und Gesellschaft unausweichlich waren. Dieses Wertesystem, welches hier verworfen wird, und die damit verbundene enge Beziehung von Staat und *religio* führt zu einem gewissen Maße auch zu Kritik am römischen Staat selbst oder kann von außen als solche verstanden werden. Im Folgenden soll anhand einiger sozialwissenschaftlicher Überlegungen untersucht werden, wo hier mögliche Spannungen zu lokalisieren sind, um schließlich herauszufinden, inwiefern es hier Konfliktpotenzial gab. Aufgrund des hier angesprochenen Problems, dass der Antike die Vorstellung einer Bekehrung fremd war, stehen wir zusätzlich noch vor dem Problem, dass uns für die Beschäftigung mit dem Thema „Bekehrung“ v.a. christliche Quellen überliefert sind.¹⁷¹

4.5.1. „Bekehrung“ aus sozialwissenschaftlicher Sicht

Dass eine *conversio* ein singulärer Akt war, der zur einer plötzlichen Umbesinnung des Individuums führte, ist sicherlich eine Ausnahme. Sowohl im Falle des Paulus und auch in jenem des Augustinus zeigt sich, dass sie sich schon vor ihrer *conversio* mit dem

¹⁷⁰ FRENZ, Bekehrung, 440

¹⁷¹ vgl. PIEPENBRINK, Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike, 24f

Christentum beschäftigten, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Im Normalfall ist es aber ein Prozess, der einhergeht mit Kommunikationssituationen und nicht zuletzt auch mit sozialen Spannungen.¹⁷²

Das zugrundeliegende sozialwissenschaftliche Modell ist jenes von Lewis R. Rambo. Er teilt diesen Prozess der Bekehrung in sieben Stufen ein: (1) Als Voraussetzung ist immer der jeweilige Kontext eines Individuums und die Religion, in die es eingebunden ist, anzusehen, danach folgt (2) eine Krise und damit verbunden (3) eine Suche nach neuer Identität und Sinn. Schließlich kommt es (4) zu einer Begegnung mit einer neuen Religion, in der man dann auch (5) mit den Anhängern dieser Religion interagiert. An diesem Punkt gilt es, sich (6) für die neue Religion zu entscheiden und die alte abzulegen. (7) Die Konsequenzen daraus führen zu einer gänzlichen Neuausrichtung und Werteänderung.¹⁷³ Die für unsere Fragestellung interessanten Punkte sind vier bis sieben. Erst ab der Begegnung mit einer neuen Religion kommt es vonseiten des Individuums notwendigerweise zu einer Positionierung, mit der oft auch eine Ablehnung der vorigen oder der neuen Religion einhergehen kann. Dass für diese Zeit Konflikte v.a. sozialer Art eigentlich vorauszusetzen sind, wird schnell klar. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch noch die Überlegung, was passieren kann, wenn sich nur Teile eines Haushaltes zu einer neuen Religion bekehren.

4.5.2. *conversio* aus antiker Sicht

In der polytheistischen Welt der Römer war man grundsätzlich tolerant gegenüber neuen Kulturen solange sie nicht gegen die Ordnung des römischen Staates gerichtet waren. Die Idee einer Bekehrung war ihnen aber fremd, es gab nur das Wechseln zwischen philosophischen Schulen, nicht jedoch das zwischen Religionen, wenngleich man hier nie scharf differenzieren darf. Schließlich verehrte man ja auch Begründer philosophischer Schulen, wie etwa Pythagoras. Je nachdem, welchen Göttern man mehr vertraute, verehrte man diese auch mehr, eine gänzliche Abkehr vom vorher Geglaubten

¹⁷² vgl. ebd.

¹⁷³ vgl. RAMBO, Understanding religious conversion, 16-18

war aber undenkbar und findet sich maximal da, wo tatsächlich Philosophien gemeint sind.

Dieser grundsätzlich liberalen Sicht steht jedoch die Vorstellung entgegen, dass der *paterfamilias* auch zuständig für den Kult innerhalb der gesamten Familie ist. Genauso soll auch nach dem Tode der Erbe seines Vermögens, also der älteste Sohn, dessen Stellung einnehmen und als neuer *paterfamilias* die schon gepflegten Kulte weiterführen. Dies bekräftigt auch Cicero in der oben schon erwähnten Passage, wenn er fordert:

Diese Rechte werden gesichert durch die Vollmacht der Priester, sodass die Familienopfer [*familias sacrorum*] mit dem Tode des Hausvaters nicht erlöschen, sondern nach dessen Tod dem folgen, der das Geld erbt. (Cic. leg. 2,48)¹⁷⁴

Dies bedeutet klarerweise auch, dass innerhalb der Familie keine anderen Kulte neben denen des *paterfamilias* erlaubt waren. Für die einzelnen Familienmitglieder war jegliche Hinwendung zu neuen Religionen eigentlich unmöglich. Wer sich einem neuen Glauben zuwandte, der brach nicht nur mit der eigenen Vergangenheit, sondern stellt sich auch gegen seine Vorfahren. Insofern kann man annehmen, dass das Haus hier schon eindeutig als Ort von möglichen Konflikten sichtbar wird. Dies wird auch in der Frage der Mischehen später nochmals aufgenommen.¹⁷⁵

Die Römer waren im strengen Maße also auf Kontinuität bedacht. Wie auch schon oben gezeigt, hängt die Religion aller Bürger für Cicero eng mit dem politischen Wirken des Staates zusammen. Dies gilt nun vor allem für das römische Denken, wo die korrekte Kulturausübung im Vordergrund stand und welches grundsätzlich konservativ ausgerichtet war. Nur wenn man die überlieferten Kulte weiterführt, leistet man auch seinen Beitrag für den *pax deum*. Der christliche Monotheismus, der eben nur einen dieser Götter verehrt, war aus der Sicht der Römer also gegen den römischen Staat gerichtet.

Da diese Passage Teil der Beschreibung eines idealen Staates ist, kann man folgern, dass für Cicero das kultische Leben in den Häusern eng mit politischen Interessen verknüpft ist. Der Staat erwartete also von seinen Bürgern, die üblichen

¹⁷⁴ siehe Anm. 116

¹⁷⁵ Näheres unter 4.6

Hauskulte weiter zu betreiben. Dies dürfte für Cicero wohl auch mit dem Verfolgen der *mos maiorum* zusammenhängen. Mit Familienopfer (*familias sacrorum*) ist hier wohl nicht nur die Verehrung der Ahnen gemeint, sondern allgemein aller Götter, die der *paterfamilias* auch verehrte. Eine Abkehr zu anderen Göttern oder gar nur zu einem einzigen Gott würde die religiöse und somit auch die politische Stabilität des Staates gefährden.

Eine Möglichkeit sich neuen Religionen hinzuwenden war jedoch die der Mysterienreligionen. Sie waren v.a. deswegen beliebt, weil bei ihnen das Individuum mehr in das Zentrum rückte. Selbstläuterung, Besserung und stärkerer Bezug auf die individuelle Frömmigkeit erschienen attraktiv. Auch das Christentum, das ihnen sowohl zeitlich als auch lokal – die meisten Mysterienreligionen stammen ja aus dem römischen Osten – nahesteht, konnte hier schnell Fuß fassen. Sie alle waren für die konservativ eingestellten Römer, wie auch Cicero einer war, ein Ärgernis und eine Gefahr. Diese Gefahr war im Falle des Christentums jedoch keinesfalls unberechtigt, zumal es – im Unterschied zu den Mysterienreligionen – als monotheistische Religion die Verwerfung des römischen Wertesystems und ihrer Staats- und Reichsgötter forderte.¹⁷⁶ Interessant ist hier aber, dass das Alter einer Religion eine zentrale Rolle spielte. Wenngleich man vonseiten der paganen Bevölkerung dem Monotheismus meist skeptisch gegenüberstand, so wird zumindest das Judentum bei Celsos dafür gelobt, dass sie die Gesetze ihrer Väter bewahrt haben (c. Cels. 5,25). Das Christentum tat sich in der Folgezeit schwer, sich neben Juden und Heiden zu behaupten und wurde spöttisch das „dritte Geschlecht“ (*tertium genus*) (Tert. nat. 1,8,1-11) genannt. Die Apologeten bemühten sich schließlich darum, auch für das Christentum ein hohes Alter nachzuweisen (z.B. Tert. praescr. 35,37).¹⁷⁷

Kehren wir also zu der kultischen Vorherrschaft des *paterfamilias* in der Familie zurück, dann gibt es nach Rambos Modell immer noch die Begegnung und die Interaktion mit Personen, die die neue Religion teilen. Zu einer Bekehrung von einzelnen Personen konnte es strenggenommen aber nicht kommen, da in einem gemeinsamen Haushalt auch die gemeinsamen Götter zu verehren waren. Diese Kultkontinuität bildete natürlich einen Idealzustand ab und wurde mancherorts

¹⁷⁶ vgl. FRENDE, Bekehrung, 440f

¹⁷⁷ vgl. BARDY, Menschen werden Christen, 224-230

aufgegeben, wie wir in den Zeugnissen der Apostelgeschichte erfahren, wo sich ganze Häuser bekehren.

4.5.3. Umkehr und Bekehrung im NT

Zunächst soll jedoch ein kurzer Einblick in die ältesten Teile des NT gewagt werden, da sich bereits in der Jesusbewegung und auch schon bei Johannes dem Täufer Aussagen zu einer Abwendung vom früheren Leben finden.

Eine Hinwendung zum Christentum ging allgemein – wie bei jener zum Judentum – idealerweise gleichzeitig einher mit einer Absage an die vorher betriebenen Kulte. Die Predigt des Johannes und Jesus zielt sogar konkret auf eine Abwendung vom früheren Leben ab. Man soll es hinter sich lassen und sich Gott zuwenden. Dieses Zuwenden wird als ein „Umkehren“ oder als „Buße“ (στρέφω/μετανοέω) bezeichnet, worin sich schon die primär jüdischen Adressaten zeigen (Mk 1,4 par, Mt 18,3; Joh 12,40), denn bei einer Bekehrung von Heiden würde man schwerlich von einem „Umkehren“ sprechen. Auch wenn eine grundsätzliche Umkehr auch einen Lebenswandel und somit auch die Absage an die vorigen Kulte implizieren würde, so ist dies zumindest zur Zeit von Johannes und Jesus noch nicht im Blick. Geht es für diese aus dem jüdischen Kontext stammenden Forderungen also um eine Neubesinnung auf ihren jüdischen Glauben, so müssten Heiden bei derselben Forderung konsequenterweise ihren vorigen Kulturen erst gänzlich absagen. Die ersten nicht-jüdischen Konvertiten waren nach den ntl. Berichten wohl der Kämmerer aus Äthiopien (Apg 8,27-39) und der römische Centurio Cornelius (Apg 10,1-4). In keinem der beiden Fälle wird von einer Absage an vorige Kulte berichtet. Der Kämmerer erhält lediglich die Taufe, um fortan offiziell als Christ zu gelten. Während sich der Kämmerer zumindest schon mit einer Septuaginta beschäftigte, scheint der Centurio vom jüdischen Glauben bisher unbeeinflusst. Auch wenn nirgends von einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Judentum gesprochen wird, so war es durch seine Umwelt sicher nicht gänzlich unbekannt. Auch Paulus selbst stammt aus dem Judentum und auch unter den Heiden waren seine Missionsadressaten eher jene, die bereits irgendwie

mit der Synagoge in Verbindung standen (Apg 13,43; 17,4; 18,8).¹⁷⁸ Diese These wird auch durch das Modell von Rambo unterstützt. Auch hier gibt es zuerst Berührungen mit der neuen Religion und erst im Anschluss daran kann sich bei der betroffenen Person dann eine Bekehrung vollziehen. Es ist aber immer eine gewisse zeitliche Spanne zwischen diesen beiden Aspekten anzunehmen, die sicherlich nicht immer konfliktfrei vonstatten ging. Die Mission war aber grundsätzlich nicht nur auf Einzelpersonen hin ausgerichtet, sondern man zog aus, um ganze Häuser zu missionieren. Dies findet man schon in der Evangelientradition (vgl. Mk 6,10) und es wird in der Zeit nach dem Tode Jesu weitergeführt (vgl. Apg 11,14; 16,31).

Bis jetzt wurde hier recht generell von der Umkehr als Bekehrung gesprochen. Dies wird dem ntl. Textbefund jedoch nur bedingt gerecht. Das Nomen ἐπιστροφή („Bekehrung“) bzw. das Verb ἐπιστρέφω („bekehren“) kann auch einfach nur „umkehren“ im Sinne einer körperlichen Bewegung meinen. Körperliche „Umkehr“ und „Bekehrung“ gehören jedoch eng zusammen (vgl. Apg 3,19; 26,20) und der Unterschied zwischen beiden ist, dass „Umkehr“ oder „Buße“ den Blick nach hinten richten, da es mehr um das frühere Leben geht, bei „Bekehrung“ hingegen ist er mehr vorwärts gerichtet. Eng verbunden mit der Bekehrung ist auch das „Taufen“ (βαπτίζω), das nach dem Prozess einer Bekehrung den endgültigen Akt darstellt. (z.B. Apg 2,38.41; 8,12f.36.38; 11,16; 16,15; 1. Kor 1,14-17).

4.5.4. Die Konstituierung einer „Bekehrungsreligion“

Die frühchristliche Mission war also zunächst wohl nur auf Juden hin ausgerichtet. Dies erscheint zunächst einleuchtend, da das von den Aposteln Verkündigte dem Jüdischen nicht allzu fern war. Unklarheiten gab es wohl erst später, als immer mehr Heiden sich zum Christsein bekehrten. Die Voraussetzungen für das Christwerden bei Juden und Heiden waren gänzlich verschieden, erst das Apostelkonzil in Jerusalem konnte hier Minimalbestimmungen schaffen, die für das Christsein konstitutiv waren: Enthaltung vor Verunreinigungen der Götzen und von der Unzucht und vom Erstickten und vom Blut (Apg 15,1-21).

¹⁷⁸ vgl. FRIEND, Bekehrung I, 443

Beiden gemein war aber die Tatsache, dass die ersten Christen sich bekehrten und so kann man nach Wolter die Religion der ersten Christengeneration als eine „Bekehrungsreligion“ verstehen. Er definiert dies folgendermaßen: „Mit dem Begriff ‚Bekehrungsreligion‘ bezeichne ich religiöse Gruppen in der Phase ihrer Entstehung. Sie bestehen ausschließlich aus Menschen, die die religiösen Orientierungen, die sie im Zuge ihrer primären und sekundären Sozialisierungen empfangen haben, hinter sich gelassen haben und deren Selbstkonstituierung als neue Gruppe bzw. deren Hinwendung zu einer solchen mit einer Umorientierung (‚transformation‘) im Wirklichkeitsverständnis und im Ethos einhergegangen ist.“¹⁷⁹ Ein möglicher Konflikt mit der verbreiteten römisch-hellenistischen Mehrheitskultur entsteht schließlich aus die für die Bekehrungsreligion notwendige Abgrenzung nach außen: „Sie muss einen Kanon von exklusiven institutionalisierten Handlungen entwickeln, der nach außen als ‚boundary marker‘ und nach innen als ‚identity marker‘ fungieren kann. Insofern sie aber auch darauf angewiesen sind, mit und innerhalb der Mehrheitsgesellschaft zu existieren, müssen zu ihrem Handlungsrepertoire zumindest partiell auch Elemente eines inklusiven Ethos gehören, die auch in der Mehrheitsgesellschaft praktiziert werden. Daraus können wir generell ableiten: Je umfangreicher und ausgeprägter der Anteil von exklusiven Handlungen am Ethos einer religiösen Gemeinschaft ist, desto desintegrierter ist sie in ihrem Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft, und dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt.“¹⁸⁰ Mit Blick auf die Frage nach Spannungen wird klar, dass diese Absonderung von der Mehrheitsgesellschaft eigentlich nur negativ aufgenommen werden konnte. Vor allem für Heidenchristen musste der Bruch groß sein, da es für sie nicht nur ein Wechsel von Polytheismus zum Monotheismus, sondern auch einer von einer Mehrheits- in eine Minderheitsreligion – und den damit verbundenen Folgen für das Sozialleben – war.

¹⁷⁹ WOLTER, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, 16

¹⁸⁰ ebd. 17

4.5.5. Das Haus als Missionsort und Ort von Konflikten

Auch wenn es Bekehrungen sicher auch außerhalb von Häusern gab, so sind dies wohl eher Ausnahmen. Generell dürfte das Haus (οἶκος) in der frühchristlichen Mission die zentrale Stellung einnehmen. Unklar bleibt zwar noch, ob οἶκος nun eher das Gebäude oder doch eher als soziales Gebilde im Sinne einer antiken *familia* zu deuten ist.¹⁸¹ Auch wenn sich dies schwer entscheiden lässt, so kann in dieser Untersuchung von dieser Differenzierung abgesehen werden, da in den ntl. Berichten beides meist zusammenfällt.

Mehrfach beschreibt das NT solche Bekehrungen, wo sich jemand mit seinem ganzen Haus zum Christentum hinwendet (vgl. Apg 11,14; 16,15.31; 18,8; 1. Kor 1,16). Die Wendung „du und dein (ganzes) Haus“ (σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου/σὺ καὶ ὁ οἶκός σου; Apg 11,14; 16,31) ist hier wohl im Sinne einer Bekehrung der gesamten *familia* zu verstehen. Der *paterfamilias* wurde also zusammen mit seiner Frau, seinen Kindern und Sklaven Christ. Es ist klar, dass die Missionare nicht jede Person des Haushaltes einzeln bekehrten. Im Sinne des antiken Verständnisses von *religio* genügte es vielmehr, wenn schon der *paterfamilias* Christ wurde. Schon allein der Glaube des Kerkermeisters in Apg 16,31 bringt dem gesamten Haus Heil. Ausdruck der Bekehrung war stets die Taufe (vgl. 1. Kor 1,14-16), die allen Gliedern der *familia* zuteil wurde. Obwohl es vielleicht oft nur die Bekehrungsabsicht des *paterfamilias* gab, wurden alle Personen im Haushalt mitgetauft. Wurde grundsätzlich zwar nur die Erwachsenentaufe praktiziert, so kam es nur im Falle einer Bekehrung auch zur Taufe von Kindern.

Auch hier enthalten die ntl. Berichte keine Hinweise auf Spannungen. Es fragt sich, ob die Bekehrung eines gesamten Haushaltes tatsächlich ohne Probleme vonstatten gehen konnte oder ob die ntl. Autoren hier um eine harmonische Darstellung bemüht waren. Klar ist, dass eine neuzeitliche, säkulare Sicht auf Religion, in der v.a. die institutionelle Funktion von Religion auf Kosten des individuellen Existenzbezuges zurücktritt, dazu führen kann, dass die erste Möglichkeit durch diese Rückprojektion vorschnell ausgeschlossen wird. Würde man also davon ausgehen, dass jedes Mitglied

¹⁸¹ vgl. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, 15-20

der *familia* sich seinen „eigenen“ Kult/seine „eigenen“ Kulte einfach aussuchen könnte, so wäre hier ein Individualitätsdenken vorausgesetzt, das der Antike fremd war. Andererseits erscheint aber unwahrscheinlich, dass alle Mitglieder eines Haushaltes sich ohne Murren dem Willen des *paterfamilias* fügen und plötzlich den von ihm bestimmten Kult pflegen. M.E. kann die Apostelgeschichte hier aber als ein Versuch, ideale Bekehrungen zu schildern, gesehen werden und so finden sich die ersten berichteten Konflikte erst in späterer Zeit.

4.5.6. Konflikte durch den radikalen Bruch

Oben wurde bereits von der im NT geforderten Umkehr gesprochen, die eine Absage an alle vorigen Bindungen mit sich bringt, gemeint ist damit aber auch die an die Familie (Mt 10,34-38). Wenngleich es für diesen radikalen Bruch in den ntl. Schriften keine Belege gibt, so auffällig zahlreich und beliebt sind die Berichte von Martyrien. Sie spielen oft in Situationen, in denen eine einzelne Person, die sich zum Christentum bekennt, innerhalb einer ansonsten heidnischen Familie lebt. Christen sind dann plötzlich nicht nur außerhalb der paganen Mehrheitsgesellschaft, sie werden auch innerhalb der Familie zum Fremdkörper.

Neben dem Bericht über Thekla, die aufgrund der Begegnung mit Paulus nicht mehr heiraten will (ActPaul 3,7-20), zeugt auch der Bericht des Martyriums der Perpetua von dieser radikalen Neuausrichtung. Während sie aufgrund ihres Christusbekenntnisses in Gefangenschaft ist, besucht sie ihr Vater und versucht sie umzustimmen. Unterwürfig bittet er, dass sie doch an ihre Mutter, Tante und Kind denken soll. Sie bleibt aber hartnäckig und erleidet dafür den Tod (Pass. Perp. 5f). Interessant an dieser Erzählung ist, dass die verbreitete Auffassung der häuslichen Hierarchien umgekehrt wird. Der Vater, der nämlich als *paterfamilias* anzusehen ist, erniedrigt sich und nennt Perpetua sogar „Herrin“.¹⁸² Obwohl in den Martyriumsberichten im Unterschied zur Apostelgeschichte offen auf Konflikte eingegangen wird, so mögen beiden Erzählweisen dieselbe Absicht zugrunde liegen, nämlich die Souveränität des Christentums über das heidnische Leben zu zeigen.

¹⁸² vgl. ELM/FITZON/LIESS, Vom weisen zum gelebten Alter, 83

4.5.7. Bekehrung und Kaiserkult

Bis jetzt war bei dem Thema der Bekehrung ganz allgemein von Christen und Heiden die Rede. Welche Rolle konnte aber der Kaiserkult bei einer Bekehrung spielen? Nun haben wir bereits gehört, dass der Kaiserkult seiner Kultpraxis nach ein gemeinschaftlicher Kult war. Dies zeigt sich auch in den gemeinschaftlichen Kultbezeugungen, wie etwa den *Compitalia* oder den Libationsopfern. Sie waren daraufhin ausgerichtet, dass die ganze *familia* mitfeiert. Gab es jedoch einen „gemischten“ Haushalt, dann waren solche Praktiken im Grunde nicht mehr durchführbar. Die Vorzeichen in solchen Konstellationen ändern sich aber je nachdem, ob eben der *paterfamilias* Christ wurde oder ein anderes Mitglied der *familia*.

Der Kaiserkult erscheint somit zwar nur als ein Kult unter vielen, aber durch die zusätzlich politische Konnotation sind mit einer Bekehrung wohl zusätzliche Probleme verbunden. Für Außenstehende gingen mit der Hinwendung zum Christentum oft Vorurteile einher, wonach Christen staatsfeindlich gesinnt waren. Dagegen wehrt sich auch schon Tertullian (apol. 35,1). Dass es zu diesem Vorurteil kam, kann aber eigentlich nicht mehr verwundern, erinnert man sich an die Forderung nach Kultkontinuität und Roms Religionspolitik im Allgemeinen zurück.

4.5.8. Zusammenfassung

Wir haben also gesehen, dass nach Rambo zwischen dem Erstkontakt mit einer Religion und einer endgültigen Annahme oder dem Verwerfen im Normalfall Zeit verstreicht. In dieser Phase sind auf jeden Fall Spannungen zu erwarten, v.a. wenn dieser Prozess immer Auswirkungen auf die ganze *familia* hat, auch wenn es nur zur Bekehrung einer einzelnen Person kommt. Diese Vermutung wird durch den ntl. Befund bekräftigt. So etwas wie eine Bekehrung in dem Sinne, dass man an den vorigen Kulturen absagt, gab es im frühen Christentum nicht, denn die ersten Adressaten waren schon Juden. Johannes wie Jesus rufen zur Umkehr auf und verkünden mit je unterschiedlichen Inhalten eine neue Hinwendung zum Judentum. Wie die Evangelien berichten gab es schon Konflikte, aber es kann zu dieser Zeit noch nicht von einer Bekehrung gesprochen werden,

sondern eher von einer Neuorientierung. Neue Spannungsfelder tun sich da auf, wo man sich in der Folgezeit auch den Heiden als Adressaten des Evangeliums zuwendet. Für sie ist der Schritt aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen vom Heiden- zum (Heiden-)Christentum durchaus größer als jener vom Juden- zum (Juden-)Christentum. Kam es hier also zu Bekehrungen, so waren Konflikte vorprogrammiert.

Die Mission zielt zwar immer auf die Bekehrung ganzer Häuser ab, die bleibende Frage ist aber, wie dies praktisch aussehen kann. Die Schilderungen der Apg, wonach sich ganze Häuser scheinbar ohne jegliche Probleme bekehrt haben, sind mit Sicherheit Schilderungen eines Idealzustandes. Im Falle des Kaiserkultes lässt sich erahnen, dass viele Riten die Partizipation der ganzen *familia* forderten, was dort, wo es Heiden und Christen unter einem Dach gab, sicherlich zu Konflikten führte. Inwiefern der nicht-öffentliche Kult davon berührt ist, lässt sich nur vermuten. Direkte Folge von Bekehrungen waren häufig Mischehen. Von ihnen wird in den Quellen zahlreich berichtet.

4.6. Die Frage der Mischehen

Eng verbunden mit der Bekehrung ist die Frage, wie es praktisch aussehen kann, wenn Christen und Heiden zusammen in einer Ehe lebten. In den Evangelien wird dies noch nicht thematisiert. Durch die schnelle Ausbreitung vom Judentum in den heidnischen Raum hinein, wurde es notwendig, Überlegungen anzustellen, wie ein Zusammenleben funktionieren kann. Insofern erscheinen Mischehen als eine der Nebenentwicklungen, die ein Konfliktpotenzial bieten. Wie auch schon bei der Frage der Bekehrung, so haben wir es hier mit einem Themenkomplex zu tun, der zwar primär den nicht-öffentlichen Kontext anspricht, dann aber doch allgemeiner zu sehen ist. Eine Grenze zur Öffentlichkeit darf keinesfalls scharf gezogen werden. Die Frage der Mischehen wird hier jedoch gesondert behandelt, da auch in der Literatur vielerorts auf dieses Problem eingegangen wird. Schon Paulus bemüht sich in seinen Briefen, einen Weg zu finden, der diese Spannungen überbrücken soll.

4.6.1. Die Sicht des Paulus

Bereits im 1. Brief an die Korinther wendet sich Paulus dieser Thematik zu:

Den Verheirateten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß eine Frau sich nicht vom Mann scheiden lassen soll - wenn sie aber doch geschieden ist, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich mit dem Mann - und daß ein Mann seine Frau nicht entlasse. Den andern aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und es gefällt ihr, bei ihm zu wohnen, so soll er sich nicht von ihr scheiden. Und wenn eine Frau einen ungläubigen Mann hat und es gefällt ihm, bei ihr zu wohnen, so soll sie sich nicht von ihm scheiden. Denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch die Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den gläubigen Mann. Sonst wären eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig. Wenn aber der Ungläubige sich scheiden will, so laß ihn sich scheiden. Der Bruder oder die Schwester ist nicht gebunden in solchen Fällen. Zum Frieden hat euch Gott berufen. Denn was weißt du, Frau, ob du den Mann retten wirst? Oder du, Mann, was weißt du, ob du die Frau retten wirst? (1. Kor 7,10-16)

Mann und Frau aus einer Mischehe können demnach unter einem Dach wohnen. Für Paulus scheint dies kein Problem zu sein, solange die jeweiligen Personen untereinander daran keinen Anstoß nehmen. Interessant ist jedoch, dass die Möglichkeit, seinen Ehepartner zu verlassen, im Grunde nur für Heiden besteht. Bei den Christen durften gemäß Dtn 24,1 im Grunde nur die Männer ihren Ehefrauen den Scheidbrief geben. Die christliche Vorstellung, dass eine Ehe trotzdem – bis auf wenige Ausnahmen – auf Lebenszeit geschlossen wird, geht auf Jesus selbst zurück, der den Kompromiss des Mose aufhebt (Dtn 25,1). Diese unauflösbare Verbindung von Mann und Frau hätte hier also zur Folge, dass man als Christ die Spannungen, die sich aus dem unterschiedlichen Glauben ergeben, aushalten muss. Im Grunde hätte dies aber schwerwiegende Konsequenzen für alle Beteiligten.

So oder so waren aber v.a. die Christen hier in einer ziemlich schlechten Position, da auch die Möglichkeit einer Wiederverheiratung nach der Scheidung nicht gegeben war. War es für verheiratete Christen allgemein wohl schon schwer genug, so waren christliche Ehefrauen von heidnischen Männern wohl in der denkbar schlechtesten Position. Zwar hätte sich der Mann von ihr scheiden lassen können, aber auch dies wäre mithin auch fatal für die soziale sowie wirtschaftliche Existenz der Frau. Daher ist anzunehmen, dass man als Christin eher den mühevollen Weg ging und beim

Ehepartner blieb. Die Anweisungen des Paulus lesen sich hier v.a. wie eine Konsequenz seiner Theologie. Allein die praktische Umsetzung dieser Anweisung erscheint aber schwierig. Da der Alltag sowohl bei Heiden von kultischen Aktionen durchsetzt ist – begonnen vom Morgengebet zu den Hausgöttern über die Opferspenden beim Mittagessen bis hin zum Gebet vor dem Schlafengehen¹⁸³ – als auch bei Christen, konnten hier Konflikte wohl nicht ausbleiben. Noch schwieriger wird es, wenn man sich die Rollen von Mann und Frau im antiken Hauskult vergegenwärtigt. Die Frau war stets für die sorgfältige Beachtung der häuslichen Kulte zuständig, wie etwa für die Verehrung von Hestia am Herd. Sie war sozusagen die „Herrin des Hauses“¹⁸⁴. Der Mann hingegen war der *paterfamilias*, der Hohepriester für den häuslichen Bereich, und konnte entscheiden, welche Kulte zuhause praktiziert wurden. Fraglich ist jedoch, inwiefern die Forderung des Paulus, dass Mann und Frau gleich sind (Gal 3,28) hier eine Rolle spielen kann oder vielleicht sogar auf Differenzen zwischen Mann und Frau reagiert, aber m.E. handelt es sich hierbei eher um die Schilderung von Verhältnissen, die aus der Taufe resultieren und daher voraussetzt, dass beide Eheleute Christen sind.¹⁸⁵ Dafür spricht auch, dass die Taufe im vorherigen V.27 erwähnt wird. Es handelt sich hierbei also um eine speziell christliche Sicht, die wohl auch nur von Christen so vertreten wurde und für eine Mischehe nicht angewandt werden kann.

Der Kaiserkult spielt bei alledem insofern eine Rolle, da es ja scheinbar eine Verpflichtung für die Trankopfer bei den alltäglichen Mahlzeiten gab, die auch bei den Gastmählern zu spenden waren. Gab es also (nichtchristlichen) Besuch, so erwartete man wohl auch diese Spende. Da, wie im Falle des Trimalchio, wahrscheinlich der Mann das Opfer darbrachte, wird dies für einen heidnischen Mann kein Problem gewesen sein. Er konnte seine Loyalität Rom gegenüber zeigen und dem Kaiser die geforderten Ehren zukommen lassen. Umgekehrt lässt sich schwer sagen, wie die christliche Frau in solchen Situationen reagierte oder was geschah, wenn der Mann Christ war: Konnte er seine heidnische Gattin dazu zwingen, den heidnischen Göttern abzusagen? Aus der Stellung des Mannes lässt sich aber schließen, dass, sobald er Christ wurde, es hier wohl auch zu einer gewissen Distanzierung zur römischen Umwelt

¹⁸³ vgl. MALINA, Social levels, morals and daily life, 394-397

¹⁸⁴ vgl. MARKSCHIES, Das antike Christentum, 145

¹⁸⁵ vgl. BETZ, Der Galaterbrief, 333

kam. Auch wenn sicher nicht immer alle vorher gepflegten Bande abgerissen sind, war das Christsein und Christwerden oft eng mit einem Wechsel des sozialen Umfeldes verbunden. Die Quellen berichten jedoch hauptsächlich Geschichten von christlichen Ehefrauen, die auch sicher die größere Bürde trugen.

Wenngleich die Aussagen des Paulus in der Folgezeit nicht oder nur wenig revidiert werden, so wird aber eine Präzisierung nötig, wie diese Theorie des Paulus in die Praxis umgesetzt werden kann. Es finden sich jedoch noch keine Überlegungen darüber, wie ein Zusammenleben „funktionieren“ kann.

4.6.2. Kaiserkult in Thyatira

Deutlich strenger als Paulus werden Mischehen in der Offenbarung beurteilt. Im Kontext der Verfolgungen des Domitian schildert hier der Seher Johannes dramatisch die Auswirkungen der römischen Herrschaft. V.a. die in den sieben Sendschreiben vorgebrachten Vorwürfe sind hier interessant, da sie auf innergemeindliche Konflikte rekurrieren. In Thyatira gab es eine liberale Einstellung zur Frage der Mischehen, die sich jedoch nur aus dem atl. Kontext erschließt:

Und dem Engel der Gemeinde in Thyatira schreibe: Dies sagt der Sohn Gottes, der Augen hat wie eine Feuerflamme und Füße gleich glänzendem Erz: Ich kenne deine Werke und deine Liebe und deinen Glauben und deinen Dienst und dein Ausharren und *weiß, daß* deine letzten Werke mehr sind als die ersten. Aber ich habe gegen dich, daß du das Weib Isebel gewähren läßt, die sich eine Prophetin nennt und meine Knechte lehrt und verführt, Unzucht zu treiben und Götzenopfer zu essen. Und ich gab ihr Zeit, damit sie Buße tue, und sie will nicht Buße tun von ihrer Unzucht. Siehe, ich werfe sie aufs Bett und die, welche Ehebruch mit ihr treiben, in große Bedrängnis, wenn sie nicht Buße tun von ihren Werken. Und ihre Kinder werde ich mit dem Tod töten, und alle Gemeinden werden erkennen, daß ich es bin, der Nieren und Herzen erforscht; und ich werde euch einem jeden nach euren Werken geben. Euch aber sage ich, den übrigen in Thyatira, allen, die diese Lehre nicht haben, welche die Tiefen des Satans, wie sie es nennen, nicht erkannt haben: Ich werfe keine andere Last auf euch. (Offb 2,18-24)

Dem Johannes gegenüber steht hier eine gewisse „Isebel“, deren Name wohl ein Deckname ist und an die in 1. Kön 16,31 als brutale Gegnerin des Jahwekultes auftretende Tochter Ethbaals erinnern soll. Bernhard Heininger hält im Sendschreiben

an die Gemeinde in Thyatira sowohl den Kaiserkult als auch die Mischehenfrage für die primäre Problematik. Weshalb ist die Frage der Mischehen hier aber so akut und warum soll hier eine Form des Kaiserkultes eine Rolle spielen?

Die zwei großen Vorwürfe hier sind die der Unzucht und des Götzenopferessens (πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα). Beides wird schon im Aposteldekret als kleinster gemeinsamer Nenner, an den sich Juden- sowie Heidenchristen gleichsam halten müssen, genannt (Apg 15,19f). πορνεία bezog sich zwar primär auf die Tischgemeinschaft zwischen den beiden Gruppen, die sexuelle Unzucht konnte damit jedoch genauso impliziert sein. Paulus, der das Aposteldekret selbst wohl nicht kannte, verhandelte in 1. Kor 5,9-11; 6,9 unter πορνεία Fragen nach der rechten Sexualpraxis. Bei Paulus hat die Unzucht aber immer auch einen kultischen Aspekt. Bei der oben schon angeführten Sicht des Paulus auf die Mischehen in 1. Kor 7 wird verstärkt kultisches Vokabular aus Lev 18,8 verwendet (V.14: ἁγιάζω, ἀκάθαρτος, ἅγιος) und in 1. Kor 10,7f werden die Götzendiener und die Unzucht beinahe in einem Atemzug genannt. Offenkundiger wird der Bezug zu den Mischehen dann mit Einbeziehung des Sendschreibens an die Gemeinde in Pergamon. Unabhängig davon, wie man zu einer etwaigen Verbindung der Nikolaiten (Offb 2,15) zu Thyatira steht, kritisiert Johannes hier Götzenopfer und Unzucht. Sie sind Folge der „Lehre Bileams“, die an Balak erging (Offb 2,14). Dahinter steht die atl. Tradition, dass Bileam den Israeliten gebot, den Töchtern Moabs (Num 25,1) und den Midianiterinnen (Num 31,16) „hinterherzuhuren“ (LXX: ἐκπορνεῦσαι). Die Folge davon war der Götzendienst an Baal Peor, worauf sie alle mit dem Tod bestraft wurden (Num 25,4). Der Vorwurf des Götzendienstes und der Unzucht in Verbindung mit Mischehen war also durchaus nicht selten. Bei Philo (vit. Mos. 298-300) und Josephus (ant. 4,126-155) werden diese Gedanken weitergeführt. Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. und angesichts der Verstärkung des Kaiserkultes in Kleinasien unter Domitian war man von jüdischer Seite sicher bemüht, die jüdische Identität wieder klarer werden zu lassen. Speisegebote und Mischehenverbote gelten hierfür als „boundary markers“. Besonders zur Frage der Mischehen ist hier auch noch die „Unzuchtsklausel“ (Mt 5,32; 19,9) zu nennen, wonach πορνεία nun nicht mehr die sexuelle Konnotation hat, sondern konkret auf Mischehen hinweist. Hier wird das Mischehenverbot strikt verboten. Das bedeutet allerdings, dass

es sich hier nicht um Probleme bei Ehen zwischen Juden- und Heidenchristen handelt, sondern vielmehr um solche zwischen Christen und Heiden, da *πορνεία* ja immer auch einen Bezug zum Götzendienst aufweist. Dafür spricht auch, dass Ende des 1. Jh. in Kleinasien Ehen zwischen Juden- und Heidenchristen sicher keine Seltenheit mehr waren und wohl auch nicht ein zentrales Problem dargestellt haben dürften. Sieht man also eine Verbindung zwischen den Sendschreiben nach Thyatira mit jenem nach Pergamon, dann muss sich auch Isebel für Mischehen ausgesprochen haben.¹⁸⁶ In V.22 wird sogar konkret von Strafen gegen die berichtet, die „mit ihr Ehebruch treiben“. Natürlich kann man gegen eine solche Interpretation einwenden, hier wird lediglich von einem Ehebruch zwischen Volk und Gott gesprochen und es handelt sich nur um allegorische Rede, die eben dieses Verhältnis thematisieren will, einwenden. Mit der Anspielung auf die Lehre Bileams erscheint die Deutung in Richtung der Mischehen aber m.E. durchaus plausibel.

Die besondere Stellung des Kaiserkultes ergibt sich nicht zuletzt aus dem Gesamtkontext der Schrift. Dazu tritt in diesem Fall noch der Deckname „Isebel“, der wohl stellvertretend für Götzenverehrung steht. Wie Isebel nach deuteronomistischer Schilderung einst gegenüber Ahab einen schlechten Einfluss hatte, sodass er den Baal anbetete (1. Kön 16,31f), so „lehrt und verführt“ sie heute in Thyatira. Auffällig ist ferner, dass allein in diesem Sendschreiben „Sohn Gottes“ (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) in V.18 verwendet wird. Dies soll nicht zufällig an die Herrscheranrede der römischen Kaiser *divi filius* erinnern. Der identische Vorwurf der beiden Sendschreiben lässt ferner darauf schließen, dass sie Heidenchristin war. Vielleicht war sie mit einem Heiden verheiratet, wollte die Ehe aber nicht auflösen, wie es Johannes von ihr forderte (V.21). Die Buße hier meinte dann die Umkehr, welche entweder mit dem Christwerden des Mannes oder der Scheidung eintreten kann. In Pergamon ist das Problem eindeutig der Kaiserkult. Johannes berichtet ja, dass hier der „Thron des Satans“ ist (Offb 2,13). Durch die identischen Vorwürfe von Pergamon und Thyatira wird auch in letzterer die Verehrung des Kaisers ein Problem darstellen. Dass Frauen hingegen als Prophetinnen auftreten konnten, war keine Seltenheit im frühen Christentum (1. Kor 11,5; 21,9). Johannes stellt sie aber als Falschprophetin dar und liegt damit vielleicht ganz in der Linie des Mt, da

¹⁸⁶ vgl. HEININGER, Kaiserkult in Thyatira, 63-68

auch dieser Falschpropheten als Indikator für die Endzeit ansieht (Mt 24,11f). Interessant ist, dass auch die Trias (Tier vom Land, Tier vom Meer, Drache) zweimal als Pseudopropheten auftaucht (Offb 16,13; 19,20). Wie Isebel in 2,20 verführt (πλαυνάω), so auch sie (12,9; 13,14). All dies weist darauf hin, dass Isebel tatsächlich als „verlängerter Arm Roms und dessen Schreckherrschaft“¹⁸⁷ anzusehen ist.¹⁸⁸

Hier haben wir es also mit einem Fall zu tun, in dem das Zusammenleben von Mann und Frau, das vordergründig ja im nicht-öffentlichen Raum anzusiedeln ist, Anstoß auch in der Öffentlichkeit erregt. Für Johannes waren Mischehen ein Gräueltat, ging es ihm doch um die Bewahrung der jüdischen Identität, genauer gesagt der judenchristlichen Identität. Interessant ist, dass, so man dieser Argumentation von Henninger folgt, das Zusammenleben mit Heidenchristen für diese Gegenden entweder nicht im Blick kommen oder unproblematisch waren. Kann man wirklich annehmen, dass ein konservativer Jude, der sich wohl auch auf das Aposteldekret stützte, in den Heidenchristen keine Gefahr sah? Auf jeden Fall wird umgekehrt aber nichts von Problemen von der Gemeinde Isebels selbst berichtet. Es ist vielleicht sogar anzunehmen, dass die Mischehe problemlos funktionierte und erst Johannes die Unvereinbarkeit zwischen Kaiserkult, Mischehe und christlichem Leben erkannte und als solche zeigte.

4.6.3. Die Sicht Tertullians: Die christliche Ehefrau und der „Knecht des Teufels“

Dass Christinnen sicher einen zentralen Anteil an der Verbreitung des Christentums hatten, dessen waren sich schon die Apologeten bewusst. Frauen waren, wie gezeigt, gleichzeitig aber auch jene, die nur unter schwierigen Voraussetzungen am Christentum festhalten konnten. So widmet Tertullian schließlich seiner Ehefrau in einer Art Testament zwei Bücher *ad uxorem*, in der er sie ausdrücklich vor der Wiederverheiratung nach seinem Tod warnt. Im 2. Buch beschreibt er sehr ausführlich die Probleme, die sich aus einer Ehe mit einem Heiden ergeben würden. Obwohl es sich

¹⁸⁷ ebd. 73

¹⁸⁸ vgl. ebd. 69-73

hierbei um ein sehr langes Zitat handelt, soll es in seiner gesamten Länge ausgeführt werden, da die Problematik einer Mischehe nirgends so anschaulich gezeigt wird wie hier:

Indessen mag sie [die christliche Ehefrau] zusehen, wie sie ihrem [heidnischen] Manne ihre Pflichten leistet! Dem Herrn kann sie sicher nicht genügen, so wie es die Kirchenzucht verlangt. Denn sie hat an ihrer Seite einen Knecht des Teufels, der als Geschäftsführer seines Herrn den Bestrebungen und Leistungen der Gläubigen hinderlich ist, so zwar, dass, wenn ein Stationsfasten zu halten ist, der Mann am frühen Morgen ein Bad bestellt, wenn ein Fasttag zu beobachten wäre, der Mann für denselben Tag ein Gastmahl anrichtet, und wenn man ausgehen sollte, dann gerade die dringendsten häuslichen Geschäfte in den Weg kommen. Denn wer möchte seiner Gattin erlauben, Straßenweise in den fremden und gerade in den ärmsten Hütten vorzusprechen, um die Brüder zu besuchen? Wer wird es gern sehen, dass sie, wenn es erforderlich ist, sich zu nächtlichen Zusammenkünften von seiner Seite wegbegeben? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten ruhig dulden, dass sie die ganze Nacht wegbleiben? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, welches sie so in Verruf bringen, ohne seinen eigenen Argwohn gehen lassen? Wer wird sie in die Kerker schleichen lassen, um die Ketten eines Märtyrers zu küssen? Oder gar erst sich irgend einem Mitbruder zum Friedenskuss zu nahen? oder Waschwasser für die Füße der Heiligen zu bringen? von den Speisen und Getränken etwas zu nehmen und zu verlangen, ja daran auch nur zu denken? Wenn ein Mitbruder aus der Fremde ankommt, welche Bewirtung wird er in einem solchen fremden Hause finden, wenn ihm, dem man die ganze Vorratskammer anbieten müsste, sogar die Brotschränke verschlossen sind! Manche, hält man uns entgegen, lassen sich aber unsere Übungen gefallen und schelten nicht dagegen. Dann ist der Fehler der, dass Heiden unsere Übungen kennen lernen, dass wir unter der Mitwissenschaft der Ungerechten stehen und, wenn wir etwas tun, es ihr guter Wille ist. Wer sich etwas gefallen lässt, der weiß notwendigerweise auch darum; andernfalls, wenn ihm etwas verheimlicht wird; weil er es nicht dulden würde, wird er gefürchtet. Da aber die Schrift beides anempfiehlt, sowohl ohne Mitwissenschaft anderer als auch ohne unsere eigene Belästigung für den Herrn zu wirken, so macht es keinen Unterschied, nach welcher Seite hin man es verfehlt, ob in Bezug auf die Mitwissenschaft des Gatten, wenn er nämlich gutmütig ist, oder zur eigenen Beschwarnis, wenn er es nämlich nicht ist, und deshalb gemieden wird, „Werfet eure Perlen nicht vor die Schweine“, heißt es, „damit sie dieselben nicht niedertreten, sich umkehren und euch zerreißen“. Zu diesen Perlen gehören auch die schönen Übungen des täglichen Lebens. Je mehr man sich bemühen würde, sie zu verheimlichen, um so mehr würde man sie zum Gegenstande des Verdachtes und des Verlangens für die Neugierde der Heiden machen. Wird es unbemerkt bleiben, wenn Du Dein Bett und Dich selbst mit dem Kreuze bezeichnest? wenn Du etwas Unreines von dir wegblasest? wenn Du sogar nachts aufstehest, um zu beten? Wird es da nicht scheinen, als wolltest Du eine magische Handlung vornehmen? Dein Mann wird nicht wissen, was das ist, was Du vor

jeder andern Speise heimlich genießest; und wenn er wüsste, dass es Brot sei, würde er dann nicht glauben, es sei dasjenige Brot, von welchem man immer spricht? Und wird wohl jeder, der den Grund nicht kennt, es dulden ohne Unwillen und ohne den Argwohn, es sei Gift und kein Brot? Manche dulden alle diese Dinge wohl, aber nur, um sie zu verachten, sie dulden sie, um mit solchen Frauen ein Spiel zu spielen, indem sie deren Geheimnisse für den Fall einer vermeintlichen Gefahr, wenn sie selber einmal beleidigt werden sollten, bei sich bewahren und sich um den Preis ihrer Mitgift durch Vorhalten ihres christlichen Bekenntnisses das Stillschweigen abkaufen lassen, da sie nämlich sonst vor dem achtsamen Schiedsrichter mit ihnen prozessieren würden. Das haben viele nicht vorausgesehen und sind nur mit Verlust ihres Vermögens oder ihres Glaubens davongekommen. Die Dienerin Gottes hält sich auf bei fremden Hausgöttern und unter ihnen; sie wird bei allen vorkommenden, den Dämonen erwiesenen Ehrenbezeugungen, allen Festlichkeiten der Landesfürsten, beim Jahresbeginn und Monatsanfang durch den Dunst des Weihrauchs belästigt. Sie tritt aus einer mit Lorbeer und Laternen behängten Tür, wie aus einem neu errichteten Standquartier öffentlicher Unzucht, sie sitzt mit ihrem Ehemann häufig bei Schmausereien zu Tisch, häufig auch in den Garküchen, auch wird sie manchmal ruchlosen Menschen aufwarten, da sie früher gewohnt war, den Heiligen aufzuwarten. Wird sie darin, dass sie denjenigen zu Dienst sein muss, welche von ihr gerichtet werden sollen, nicht ein Vorzeichen ihrer Verwerfung erblicken? Aus wessen Hand wird sie etwas erwarten? Aus wessen Becher wird sie mittrinken? Was wird ihr Mann ihr, oder was wird sie ihrem Manne vorsingen? Fürwahr, sie wird ein Stück von der Bühne zu hören bekommen, etwas aus dem Wirtshause, aus der Kneipe! Wo bleibt das Andenken an Gott, wo die Anrufung Christi? Wo die Belebung des Glaubens durch Einlegung der Schriftlesung? Wo die Erfrischung des Geistes? Wo der heilige Segen? Alles trägt hier das Gepräge der Fremdheit, der Ungehörigkeit, der Verdammnis und ist zur Schädigung des Seelenheils von dem bösen Feinde angestiftet. (Tert. ux. 2,4-6)¹⁸⁹

Hier handelt es sich freilich um eine sehr dramatische Schilderung. Tertullian zählt uns hier sämtliche Schwierigkeiten auf und zeigt, wie es im schlimmsten Falle sein kann und welche Folgen Mischehen für das kultische Leben im Haus haben konnten. Es scheint, als wolle Tertullian das gesamte Spektrum dieser Problematik darstellen. Diesem braucht an dieser Stelle nicht mehr viel hinzugefügt zu werden. Nur noch ein paar weitere Überlegungen in Bezug auf den Kaiserkult: Unter den vielen verbreiteten häuslichen Kulte gab es aber wohl nur eine offizielle Verpflichtung für den Kaiserkult und wurde der auch in einer Mischehe nachgekommen, so bietet sich hier bereits genug Konfliktpotenzial. Wie verhielt sich die Frau bei den Libationsopfern zugunsten des

¹⁸⁹ TERTULLIAN, Private und katechetische Schriften, übers. von Kellner, 78-81

Kaisers? Die Rolle der Frau bei den *Compitalia* wurde bereits gezeigt.¹⁹⁰ Wie würden aber die Sklaven, die hier stets mitfeierten, reagieren, wenn die christliche Frau sich fügen musste oder sogar weigerte? Bei den von Tertullian erwähnten Festlichkeiten des Landesfürsten wird mit gutem Grund auch an verschiedene Ereignisse im Kaiserhaus zu denken sein.

Tertullian warnt hier sogar vor solchen Fällen, in denen eine christliche Frau und ein heidnischer Mann friedlich zusammenleben, weil der Mann immer böse Absichten hat. Auch wenn dies – wie im folgenden Kapitel bei Justin berichtet wird – sicher auch vorkam, so wird es wohl auch solche Mischehen gegeben haben, in denen man die Unterschiede tolerieren konnte, wie auch Paulus es forderte. Sicher war der Mann nicht immer auch Tyrann.

4.6.4. Ein konkreter Fall bei Justin

Justin berichtet uns bereits von einem konkreten Konflikt, in dem der Mann Heide und seine Frau Christin war:

Eine Frau, die früher ausschweifend gewesen war, lebte mit einem lasterhaften Manne zusammen. Nachdem sie die Lehren Christi kennen gelernt hatte, war sie züchtig geworden und suchte nun auch ihren Mann zu einem züchtigen Wandel zu bewegen, indem sie ihm die Lehren vorlegte und die Strafe vorhielt, die den Unzüchtigen und vernunftwidrig Lebenden im ewigen Feuer bevorsteht. Der aber verblieb in demselben Lasterleben und entfremdete sich durch seine Handlungsweise seine Gattin. Denn da die Frau es für Sünde hielt, fürderhin mit einem Manne das Lager zu teilen, der gegen das Gesetz der Natur und gegen alles Recht auf jede Weise seine Wollust zu befriedigen suchte, wollte sie sich vom Ehebande trennen. Indessen von den Ihrigen gedrängt, die ihr weiterhin in der Ehe zu bleiben rieten, weil sich eine Besserung des Mannes doch noch hoffen lasse, bezwang sie sich und blieb. Als aber ihr Mann nach Ägypten gereist war und Nachrichten kamen, daß er es dort noch ärger trieb, da trennte sie sich von ihm, um nicht an seinen Lastertaten und Freveln, wenn sie in der Ehe verblieb und Tisch und Bett mit ihm gemeinsam hatte, Anteil zu haben, und gab ihm nach römischer Sitte den Scheidebrief. Ihr trefflicher Gatte aber, der sich hätte freuen sollen, daß sie, die früher mit Dienern und Söldlingen leichtfertig gelebt hatte und dem Trunke und allem Laster ergeben war, von diesen Dingen abgekommen war und

¹⁹⁰ Näheres unter 3.2

auch ihn davon abzubringen suchte, erhob gegen sie, da sie sich von ihm gegen seinen Willen getrennt hatte, die Anklage, sie sei eine Christin. (Just. apol. 2,2)¹⁹¹

Aus diesem Beispiel zeigen sich mehrere auffällige Aspekte. Wie aus dem Beginn ersichtlich wird, dachte und hoffte man also durchaus auf die Möglichkeit, dass der Christ durch seinen Glauben auch den Ehepartner für seinen Glauben gewinnen kann (vgl. 1. Petr 3,1).¹⁹² Im Gegensatz zur verbreiteten antiken Auffassung, dass sich die Frau dem Manne auch im Hauskult unterzuordnen hatte, erscheint die Frau hier als relativ selbstständig. Die Frau wird hier nach ihrer Bekehrung als im Glauben gefestigt und überzeugt gezeigt, was vielleicht auch der literarischen Absicht des Tertullian zu schulden ist. Es wird zwar von keinen Konflikten im Hauskult berichtet, aber diese sind deutlich zu erahnen. Das zentrale Problem für die Frau sind die Ausschweifungen ihres Mannes, die sie durch ihren christlichen Glauben streng verurteilt. Nach „römischer Sitte“ will sie dem Mann den Scheidbrief übergeben. Nach römischem Recht durften sich nämlich auch Frauen offiziell von ihren Männern scheiden lassen.¹⁹³ Anscheinend gab es aber vonseiten der christlichen Gemeinde ein intensives Bemühen, dass sie die Ehe so lange als nur möglich aufrecht bestehen bleibt. Auf den Scheidbrief der Frau rächt sich der Mann dadurch, dass er sie als Christin denunziert. Über die genaueren juristischen Folgen wird leider nichts berichtet.

Der Konflikt zwischen Christen und Heiden war also mehr als nur eine Frage nach der jeweiligen Kultpraxis. Mit dem Glauben war ja auch immer ein bestimmtes Ethos verbunden. In dieser Erzählung prallen also gleichsam das heidnische und das christliche Ethos aufeinander. Die Kultpraxis darf hier aber nicht als irrelevantes Nebenprodukt abgetan werden. Sie war vielmehr immer auch Ausdruck des Ethos. Streitigkeiten über die unterschiedliche Kultpraxis mögen vielleicht nur zweitrangig gewesen sein, führten sicherlich aber zu einer Verschärfung des Konfliktes. Die Häufigkeit der Mischehen machte es notwendig, von christlicher Seite Regelungen für ein Zusammenleben zu definieren.

¹⁹¹ JUSTIN, Die beiden Apologien, übers. von Rauschen, 85f

¹⁹² vgl. BARDY, Menschen werden Christen, 237

¹⁹³ vgl. Anm. 1 bei JUSTIN, Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, 86

4.6.5. Der Lösungsversuch der Traditio Apostolica

Der antike Alltag war ja von religiösen Handlungen durchzogen. Christen beteten etwa am Morgen, bei den Mahlzeiten und um Mitternacht, trafen sich mit anderen Christen und feierten das Herrenmahl. Die Heiden beteten freilich anders und widmeten ihren Göttern Opfer, wie z.B. die Trankspenden. Es wird klar, dass der Alltag miteinander schwer zu vereinbaren war und so musste man versuchen, hier irgendwelche Regelungen zu finden, die ihn für beide Seiten erträglich machten. Einen Versuch, wie dies funktionieren kann, bietet die zu Beginn des 3. Jh. verfasste Traditio Apostolica an:

If you get up at midnight, wash your hands with water and pray, and if you have a wife, pray together. And if she is not yet a believer, go apart and pray alone and then return to your place once again. (apost. trad. 41,11f)¹⁹⁴

Dieser Versuch erscheint auf den ersten Blick irgendwo im Bereich zwischen Toleranz und Verlegenheitslösung zu liegen. Um einen Anstoß und Konflikte zu vermeiden sollen beide Ehepartner die religiösen Handlungen getrennt voneinander vollziehen. Da wir bereits gesehen haben, dass der persönliche Glaube immer mit einem Ethos verbunden war, lässt sich fragen, wie lange dies gut gehen konnte. Nicht zuletzt der kollektive Charakter der antiken Religion steht dem entgegen. Interessant ist ferner, dass hier ein Mann angesprochen wird. Entweder ist dies eines der wenigen Zeugnisse für christliche Männer in einer Mischehe oder man will in diesem für die christlichen Gemeinden verbindlichen Dokument durch die Ansprache an Männer einfach die Allgemeingültigkeit zeigen.

Die Schilderung hier weist bereits darauf hin, dass das Phänomen der Mischehen wohl kein seltenes war. Dass man solche Anweisungen hier genauer ausführte, lässt wohl den Schluss zu, dass es im Vorfeld schon zu mehreren Konflikten gekommen war. Das Christentum ist hier jedenfalls wieder bemüht, sich mit seiner heidnischen Umwelt zu arrangieren und Konflikte zu vermeiden. Die Schrift, die sicherlich nur an Christen gerichtet ist, berichtet auch nur aus dieser Sicht, wenngleich man sich wohl auch vonseiten der Heiden eine ähnlich tolerante Einstellung wünschte.

¹⁹⁴ Übersetzung der arabischen Ausgabe der Apost. Trad. bei BRADSHAW, *The Apostolic Tradition*, 198

Auffällig ist hier erneut die Formulierung, dass der Ehepartner „noch nicht“ gläubig ist. Anscheinend war diese Hoffnung darauf, dass durch das christliche Leben des einen auch der andere Ehepartner Christ wird, durchaus stark verankert.

4.6.6. Zusammenfassung

Die Frage der Mischehen wurde also durchaus kontrovers diskutiert. Von Beginn an war klar, dass man sich durch die schnelle Ausbreitung des Christentums schon bald dem Mischehenproblem widmen musste. Im Gegensatz zum Judentum, das weniger auf Mission ausgerichtet war, blieb man nicht unter sich. Der Grund dafür war wohl u.a. genau jener, dem sich die Christen schließlich stellen mussten: Mit einem heidnischen Partner gelangte auch der Götzendienst – und somit auch der Kaiserkult – in die Familie.

Grundsätzlich war man von christlicher Seite bemüht, ein tolerantes Nebeneinander zu schaffen, hoffte aber gleichzeitig auch immer darauf, dass auch der heidnische Partner schon bald das Christentum annahm. Der Fall, den Justin schildert, zeigt jedoch, dass dies nicht immer funktionierte. V.a. die Stellung der christlichen Frau war schwierig und so hätte der *paterfamilias* seine Frau in die Schranken weisen können. Nicht minder einfacher wurde es, wenn der Ehemann vielleicht sogar noch den *Cultores Augusti* angehörte. Umgekehrt ergaben sich natürlich auch Probleme für christliche Männer, da einerseits auch die Frauen im Haushalt kultische Aufgaben innehatten und andererseits v.a. im nicht-öffentlichen Bereich ihren Tätigkeiten nachgingen. Im Alltag, der von kultischen Handlungen durchsetzt war, musste es notwendigerweise zu Konflikten kommen. Tertullian beschreibt das ganze Spektrum an Problemen. Nimmt man nun stärker den Kaiserkult in den Blick, so wird schnell klar, dass z.B. die Libationsopfer, die Verehrung von Kaiserstatuen und -büsten und die Verehrung des *lar* bzw. *genius Augusti* Konfliktpotenzial bieten mussten. Das Christentum behielt im Laufe der Zeit aber diese tolerante Haltung bei. Die zwei extremen Folgen, die aus einer Mischehe resultieren konnten, waren entweder bestenfalls die Konversion des Ehepartners oder im schlimmsten Falle das Martyrium.

Bei richtiger Interpretation von Heininger findet sich ein interessanter Fall von Mischehe in der Offenbarung. Johannes beruft sich auf das Aposteldekret und verwirft

die Mischehen gänzlich. Unzucht und Götzendienst wirft er der wohl heidenchristlichen Isebel vor. Durch ihre Mischehe wird sie zum Werkzeug des Kaiserkultes. Fraglich bleibt, ob auch sie den Kaiserkult praktizierte oder ob der Einfluss ihres heidnischen Mannes so groß war, dass Johannes so scharf polemisieren musste. Es ist sogar anzunehmen, dass das Problem für Johannes schwerwiegender erschien als für die Gemeinde selbst. Womöglich haben wir es hier wieder mit einer Form des Kaiserkultes im nicht-öffentlichen Raum zu tun. Vielleicht verurteilte Johannes an ihr, dass sie – die sich sogar Prophetin nennt – auch zuhause den Kaiserkult praktizierte oder es gab in den gemeindlichen Versammlungen solche Fälle. Die Stellung als Prophetin wird ihr hier ja sicherlich Autorität gebracht haben. Leider lässt sich aber nichts Genaueres zu der Problematik in Thyatira sagen. Spannungen zwischen Christentum und Kaiserkult im nicht-öffentlichen Raum sind hier insofern zu sehen als das Zusammenleben mit einem heidnischen Partner als Stein des Anstoßes gesehen wird. Eine Spannung ergab sich aber wohl weniger aus der Ehe selbst, sondern vielmehr aus der Beurteilung durch Johannes. Zwar zeigen die Zeugnisse bei Justin und Tertullian, dass Konflikte durchaus auftreten konnten, aber erneut wird nicht auf konkrete heidnische Kulte hingewiesen. Man war sich also durchaus der Problematik von Mischehen bewusst, zugleich gab es aber auffallenderweise nie Forderungen, dass Christen unter sich bleiben sollen. Zwischen Duldung der heidnischen Religionen und Bewahrung der christlichen Identität bewegte man sich in einer Mischehe auf einem schmalen Grat.

5. Schluss

Spannungen zwischen Christentum und Kaiserkult im nicht-öffentlichen Kontext anhand verschiedener Quellen zu zeigen, erscheint als sehr schwierig. Es fehlen jegliche Quellen, die darauf in konkreter Weise Bezug nehmen. Man ist gänzlich darauf angewiesen, Differenzen, die sich aus einem Zusammenleben von Christen und Heiden ergeben können, aus den Quellen sichtbar zu machen und in einem weiteren Schritt kann man schließlich versuchen, die daraus eventuell resultierenden Konflikte als eine Art Schablone über die Texte zu legen. So zeigen sich zumindest Spannungsfelder, die ein Konfliktpotenzial beinhalten können.

Wenngleich sich aus den hier angeführten Quellen nur teilweise Spannungen zwischen Christentum und Kaiserkult herauslesen lassen, so fällt doch auf, dass etwaige Konflikte mit dem Kaiserkult v.a. in der Frühzeit des Christentums stets allgemein innerhalb der Thematik Heidentum-Christentum zu verorten sind. Da oft allgemein nur von Themen wie „Götzendienst“ gesprochen wird, stellt sich die Frage, warum nie konkrete heidnische Kulte genannt werden. Wahrscheinlicher als eine Verschleierung der Tatsachen, um vielleicht dem römischen Staat nicht negativ aufzufallen, erscheint m.E., dass den frühen Christen die Problematik der heidnischen Kulte zwar bewusst war, es ihnen aber primär nicht um eine Abgrenzung von ihnen ging. Nicht zuletzt ihre Situation als Minderheit machte dies notwendiger als eine Auseinandersetzung mit einzelnen Kulturen. Vielmehr waren der Glaube an Christus und der Glaube an den Vater als den einzigen Gott zugleich „identity marker“ nach innen und „boundary marker“ nach außen. Kaiser und Gott Ehren zu erweisen war somit theoretisch nicht widersprüchlich. Aus dem 1. Brief an die Korinther wird etwa deutlich, dass man sich in der Frühzeit jedoch noch nicht immer sicher war, wie man sich als Christ in der heidnischen Umwelt genau zu verhalten hatte. Wenngleich die „Theorie“ wohl schnell verbreitet war, so waren zahlreiche praktische Fragen noch weitgehend ungeklärt. Dies betrifft nicht nur die Frage, ob der Kaiser zu ehren oder kultisch zu verehren ist, sondern auch die Frage, wie man zu der jüdischen Opferpraxis steht. Wie lange sah man sich selbst als jüdische Gruppierung, die den Kaiser keine Opfer außer dem täglichen im

Jerusalem Tempel zu leisten hatte und wie war das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen zu dieser Thematik? An dieser Stelle wären jedenfalls weitere Untersuchungen angebracht, um dieses Verhältnis genauer zu untersuchen. Die Argumentation der pln. Briefe zeigt jedenfalls, dass es zuerst zu Unklarheiten kam, auf die Paulus reagieren musste, nicht umgekehrt. Aus dieser Reihenfolge lassen sich also Spannungen vermuten, die aber wieder stets so allgemein gehalten werden, dass eine Ausdifferenzierung in bestimmte heidnische Kulte beinahe unmöglich ist.

Der Kaiserkult war zwar nur ein heidnischer Kult unter vielen, aber durch seine zusätzlichen politischen Konnotationen nahm er eine besondere Stellung im römischen Reich ein und wurde – auch wenn es zahlreiche Fälle von Kaiserkult gibt, die Loyalitätsbekundung oder Dank ausdrücken wollen – zu einem gewissen Maße auch von oben dirigiert. Dazu zählen neben öffentlichen Umsetzungen wie der Errichtung von Tempeln zugunsten des Kaisers und dem Feiern bestimmter Festtage auch solche, die der Öffentlichkeit zum Teil entzogen waren, wie das Fest der *Compitalia* zu Ehren der *lares Augustales* oder die Hausaltäre für Hadrian. Schwer zu beurteilen sind hingegen die Libationsopfer: Sind sie literarischer Topos oder tatsächlich Forderung vonseiten des Staates? Auch wenn man m.E. jedenfalls von einer allgemein verbreiteten Praxis absehen kann, so fanden sie zu einem gewissen Teil sicherlich auch Verbreitung, zumal es eine Möglichkeit war, seine Verbundenheit mit Rom und dem Kaiser auszudrücken. Ihre Auslöserfunktion für Spannungen darf somit nur sehr begrenzt veranschlagt werden.

Bei genauerer Untersuchung wird auf jeden Fall klar, dass sich Spannungen ergeben mussten, sobald Christen und Heiden unmittelbar zusammenlebten. Am Beispiel der Hausaltäre für Hadrian sieht man etwa, dass auf bekennende Christen sowohl seitens des Staates als auch seitens der in der Umgebung lebenden Bevölkerung ausgeübt wurde. Richtig fassbar werden Spannungen aber erst, wenn es in den Häusern ein Zusammenleben von Christen und Heiden gab, wie dies in der Frage der Bekehrung und der Mischehen ersichtlich wird. *Religio* war ihrer antiken Bedeutung nach immer Gruppenreligion und so waren in einer solchen gemischten Familie Konflikte zu erwarten. Interessant ist auch noch, welche Rolle der *paterfamilias*, der als oberster Priester im Hauskult angesehen werden kann, und die *materfamilias*, die genauso kultische Aufgaben im Hauskult wahrnahm, hier jeweils spielen konnten. Die

Schilderungen der Apostelgeschichte, wonach ganze Häuser plötzlich christlich wurden, erscheinen im Zusammenhang mit Blick auf die Stellung des *paterfamilias* zwar möglich, dürften aber wohl einen Idealzustand abbilden. Vielmehr darf von zahlreichen Konflikten bei gemischten Haushalten ausgegangen werden, wie es etwa Justin zeigt. Daneben darf jedoch die Rolle der Frau nicht unterschätzt werden, die dem Mann zwar sozial und rechtlich deutlich untergeordnet, im Haushalt aber die führende Kraft war. Auch hier gibt es für den kultischen Bereich noch Forschungsbedarf.

Es eröffnen sich jedoch noch andere weiterführende Fragen: Die Blickrichtung in den einzelnen Themenkomplexen war hauptsächlich vom Christentum und seinen Quellen aus gerichtet. Welche Erkenntnisse könnten aber eine Änderung dieser Perspektive bringen? Dann stellt sich auch noch die Frage nach den Grenzen von Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit. Es herrscht hier zwar eine räumliche, klare Trennung, für die Antike scheinen die Grenzen aber – auch für den kultischen Bereich – durchwegs komplizierter. Hier wäre es lohnend, die verschiedenen Implikationen von Handlungen unter diesem Aspekt zu untersuchen. Dann wäre es noch interessant, etwaige Spannungen zwischen Kaiserkult und frühem Christentum auch für den Kontext von antiken Vereinen zu untersuchen. Würde man dann noch eine lokale Einschränkung vornehmen, könnte dies verschiedenen Ausformungen des Verhältnisses zeigen.

Zumindest für die Frühzeit des Christentums drängt sich aufgrund der wenigen konkreten Bezüge zum Kaiserkult die Frage auf, ob er überhaupt als ein relevanter Gegenspieler des Christentums und Verursacher von Spannungen im nicht-öffentlichen Raum angesehen werden darf. Betrachtet man aber die schnelle Verbreitung der frühen Christen im *Imperium Romanum* und in der Stadt Rom selbst und zudem noch die Tatsache, dass das Hauptwirken des Paulus in die Bereiche fällt, in denen der Kaiserkult so intensiv wie sonst nirgends betrieben wurde, so wäre es m.E. fatal, anzunehmen, der Kaiserkult würde nur eine geringe oder gar keine Rolle spielen.

Literaturverzeichnis

Quellen:

ARISTOTELES, Athenaiion Politeia, Chamvers Mortimer (Hg.), Aristoteles Werke 10/1, Oldenbourg Akademieverlag, Oldenburg 1990

CASSIUS DIO, Lucius Cocceianus, Römische Geschichte Bd, IV. Bücher 51-60, übers. von Veh Otto, Bibliothek der Alten Welt, Andresen Carl u.a. (Hgg.), Artemis Verlag, Zürich/München 1985-1986

CENSORINUS, Betrachtungen zum Tag der Geburt. De die natali, übers. von Sallmann Klaus (Hg.), BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1988

CICERO, Tullius Marcus, De re publica – de Legibus – Cato Maior de senectute – Laelius de amicitia, komm. und übers. von Powell Jonathan G. F., Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, ders. (Hg.), Oxford University Press, New York 2006

GELLIUS, Aulus, Die Attischen Nächte. Erster Band, übers. und komm. von Weiss Fritz, WBG, Darmstadt 1992

HORAZIUS, Sämtliche Werke, übers. von Voß Johann Heinrich (Hg.), Reclam Verlag, Leipzig 1893

JOSEPHUS, Flavius, Kleinere Schriften. Selbstbiographie – Gegen Apion – Über die Makkabäer, übers. von Clementz Heinrich (Hg.), Otto Hendel Verlag, Berlin o. J.

JUSTIN, Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, 2 Bde., übers. von Rauschen Gerhard, Bardenhewer Otto/

Schermann Theodor/Weyman Karl (Hgg.), BKV 12, Kösel Verlag, Kempten/München 1913

OVIDIUS, Naso Publius, Briefe aus der Verbannung. Tristia-Epistulae ex Ponto, übers. von Willige, Sammlung Tusculum, Bayer Karl/Fuhrmann Manfred/Jäger Gerhard (Hgg.), Artemis Verlag, München/Zürich 1990

–, Fasti. Festkalender, übers. von Holzberg Niklas (Hg.), Sammlung Tusculum, Akademie Verlag, Berlin ⁴2012

PETRONIUS, Gaius Arbiter, Cena Trimalchionis, übers. und komm. von Frieland Ludwig, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam ²1960

PLATON, Nomoi, Sämtliche Werke IX, übers. von Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, ergänzt durch Übersetzungen von Susemihl Franz, Hülser Karlheinz (Hg.), Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig 1991

PLAUTUS Maccius Titus, Komödien I. Amphitruo – Asinaria – Aulularia, übers. und komm. von Rau Peter (Hg.), Edition Antike, Baier Thomas/Brodersen Kai/Hose Martin (Hgg.), WBG, Darmstadt 2008

TACITUS, Cornelius Publius, Sämtliche Werke, Phaidon-Verlag, Wien 1935

TERTULLIAN, Quintus Septimius Florens, Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften, übers. von Kellner Heinrich, Esser Gerhard (Hg.), BKV 24, Bardenhewer Otto/Schermann Theodor/Weyman Karl (Hgg.), Kösel Verlag, Kempten/München 1915

–, Private und katechetische Schriften. übers. von Kellner Heinrich, BKV 7, Bardenhewer Otto/Schermann Theodor/Weyman Karl (Hgg.), Kösel Verlag, Kempten/München 1912

Hilfsmittel:

BAUER Walter/ALAND Kurt, Wörterbuch zum Neuen Testament, De Gruyter, Berlin
⁶1988

BIBLEWORKS, Version 7.0.020f.1

GEORGES, Karl Ernst, Kleines Lateinisch-Deutsches und Deutsch-Lateinisches
Handwörterbuch, 2 Bde., Hahnsche Buchhandlung, Hannover/Leipzig ⁸1902

PETSCHENIG, Michael, Stowassers Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch,
G. Freytag, Leipzig ⁸1928

Lexikaartikel:

BENDLIN, Andreas, Religion I. Einleitung, in: DNP 10, Cancik Hubert/Schneider
Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, 887-891

CARDAUNS, Burkhard, Lar (Lararium), in: RAC 22, Schöllgen Georg u. a. (Hgg.),
Anton Hiersemann, Stuttgart 2008, 978-989

DESSAU, Hermann, Lares, in: RE 22,1, Kroll Wilhelm (Hg.), J. B. Metzler,
Stuttgart/Weimar 1994, 806-833

FEARS, Rufus J., Herrscherkult, in: RAC 14, Dassmann Ernst u. a. (Hgg.), Anton
Hiersemann, Stuttgart 1988, 1047-1093

FREND, William Hugh Clifford, Bekehrung, in: ⁴TRE 5, Müller Gerhard u. a. (Hgg.),
Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1980, 439-442

–, Bekehrung I, in: ⁴TRE 5, Müller Gerhard u. a. (Hgg.), Walter de Gruyter & Co,
Berlin/New York 1980, 443-457

- GRANT, Robert M., Kirche und Staat, in: ⁴TRE 18, Müller Gerhard u. a. (Hgg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1989, 354-405
- JOHNE, Klaus-Peter, Historia Augusta, in: DNP 4, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1998, 637-640
- KIERDORF, Wilhelm, Senatus Consultum [1], in: DNP 11, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, 405f
- LANCZKOWSKI, Günter, Haus I, in: ⁴TRE 14, Müller Gerhard u. a. (Hgg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1985, 475f
- LINDERSKI, Jerzy, Penates (Di Penates), in: DNP 9, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2000, 414-416
- MAHARAM, Wolfram-Aslan, Genius, in: DNP 4, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1998, 915-917
- MASTROCINQUE, Attilio, Laren, in: DNP 6, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1999, 1147-1150
- OTTO, Walter Friedrich, Genius, in: RE 7,1, Wissowa Georg/Kroll Wilhelm (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1910, 1155-1170
- PARKER, Robert, Pandrosos, in: DNP 9, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2000, 238f
- PHILLIPS, Opfer. IV. Rom, in: DNP 8, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2000, 1246-1250

PÖHLMANN, Wolfgang, Herrscherkult II, in: ⁴TRE 15, Müller Gerhard u. a. (Hgg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1986, 248-253

RÜPKE, Jörg, Religion X. Rom, in: DNP 10, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, 910-917

SCHEID, Augustales, DNP 2, Cancik Hubert/Schneider Helmuth (Hgg.), J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, 291-293

SCHILLING, Robert, Genius, in: RAC 10, Klauser Theodor u. a. (Hgg.), Anton Hiersemann, Stuttgart 1978, 51-83

SCHWABL, Hans, Zeus I. Epiklesen, in: RE 2. Reihe, 19. Halbband, Ziegler Konrad (Hg.), Alfred Druckenmüller Verlag, München 1972, 253-376

VON GEISAU, Hans, Kaiserkult, in: RE Suppl. 4, Kroll Wilhelm (Hg.), J. B. Metzler, Stuttgart 1924, 826

WEINSTOCK, Stefan, Penates, in: RE 19,1, Kroll Wilhelm (Hg.), Alfred Druckenmüller Verlag, München 1937, 417-157

WILCKENS, Ulrich, χάραγμα, in: ThWNT 9. Φ-Ω, Gerhard Friedrich (Hg.), Verlag Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, 405-407

Aufsätze und Zeitschriftenartikel:

AUFFARTH, Christoph, Herrscherkult und Christuskult, in: Die Praxisverehrung in Rom und seinen Provinzen, Cancik Hubert/Hitzl Konrad (Hgg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 283-317

- BENJAMIN, Anna S., The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program, *Hesp.* 32, The American School of Classical Studies at Athens (Hg.), Athen 1963, 57-86
- CANCIK, Hubert, Der Kaiser-Eid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung, in: Die Praxisverehrung in Rom und seinen Provinzen, Cancik Hubert/Hitzl Konrad (Hgg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 29-45
- ELM, Dorothee/FITZON, Thorsten/LIESS, Kathrin, Vom weisen zum geliebten Alter. Variationen eines Topos, in: *Alter und Altern. Wirklichkeiten und Deutungen*, Kielmannsegg, Peter Graf/Häfner Heinz (Hgg.), Springer Verlag, Berlin/Heidelberg 2012, 73-90
- GALINSKY, Karl, Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century, in: *A Companion to Roman Religion*, Rüpke Jörg (Hg.), Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria 2007, 71-82
- HARMON, Daniel P., The Family Festivals of Rome, in: *ANRW* 16.2, Haase Wolfgang (Hg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1978, 1592-1603
- HEININGER, Bernhard, Kaiserkult in Thyatira, in: *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung*, ders. (Hg.), SBS 225, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2011, 60-99
- HERZ, Peter, Der Kaiserkult und die Wirtschaft, in: *Kaiserkult, Wirtschaft und Spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung*, NTOA 72, Ebner Martin/Esch-Wermeling Elisabeth (Hgg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 55-80
- , Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit, *Die Praxisverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Cancik Hubert/Hitzl Konrad (Hgg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 47-67

- HITZL, Konrad, Kultstätten und Kultpraxis des Kaiserkults, in: Die Praxisverehrung in Rom und seinen Provinzen, Cancik Hubert/Hitzl Konrad (Hgg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 29-45
- LAIRD, Margaret L., The Emperor in a Roman Town: The base of the *Augustales* in the Forum at Korinth, in: Corinth in Context, Friesen Steven J./Schowalter Daniel N./Walters James C. (Hgg.), NovTSup 134, E. J. Brill, Leiden/Boston 2010, 67-116
- MALINA, Bruce J., Social levels, morals and daily life, in: The Early Christian World I, Esler Philip F. (Hg.), Routledge, London/New York 2000, 369-400
- MOMMSEN, Theodor, Die Litteraturbriefe des Horaz, in: Hermes 15, Hübner Emil (Hgg.), Wedmannsche Buchhandlung, Berlin 1880, 103-115
- MUTH, Robert, Vom Wesen römischer religio, in: ANRW 16.1, Haase Wolfgang (Hg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1978, 290-354
- ORR, David Gerald, Roman Domestic Religion, in: ANRW 16.2, Haase Wolfgang (Hg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1978, 1559-1591
- PÖTSCHER, Walther, ‚Numen‘ und ‚Numen Augusti‘, in: ANRW 16.1, Haase Wolfgang (Hg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1978, 355-392
- RATHMAYR, Elisabeth, Götter- und Kaiserkult im privaten Wohnbereich anhand von Skulpturen aus dem Hanghaus 2 in Ephesos, in: RHM 48, Bösel Richard/Fillitz Hermann (Hgg.), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2006, 103-133
- ROBERT, Louis, Sur un décret d'Ilion et sur un papyrus concernant des cultes royaux, in: Essays in honor of C. Bradford Welles (ASP 1), Samuel Alan E. (Hg.), Scholars Press, New Haven 1966, 175-211

- STAMBAUGH, John E., The Functions of Roman Temples, in: ANRW 16.2, Wolfgang Haase (Hg.), Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1978, 554-608
- VON BENDEMANN, Reinhard/Faßbeck Gabriele, Formen nicht-öffentlicher Frömmigkeit, in: NTAK 3. Weltauffassung – Kult – Ethos, Zangenberg Jürgen (Hg.), Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 224-229
- WACHSMUTH, Aspekte des antiken mediterranen Hauskults, in: Numen 27, Van Voos Herma u. a. (Hgg.), E. J. Brill, Leiden 1980, 34-75
- ESCH-WERMELING, Elisabeth, Brückenschläge, in: Kaiserkult, Wirtschaft und Spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung, NTOA 72, Ebner Martin/Esch-Wermeling Elisabeth (Hgg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 139-163
- WHITE, L. Michael, Synagogue and Society in Imperial Ostia. Archaeological and Epigraphic Evidence, in: Judaism and Christianity in First-Century Rome, Donfried Karl P./Richardson Peter (Hgg.), B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998, 30-68
- WINTER Bruce W., Civic Obligations. Galatians 6:11-18, in: Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens. First Century Christians in the Graeco-Roman World, B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1994, 123-144
- WOLTER, Michael, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, in: Early Christianity 1,1, Schröter Jens u.a. (Hgg.), Berlin 2010, 15-40

Kommentare:

BEALE, Gregory K., The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 1999

BETZ, Hans Dieter, Der Galaterbrief, Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, aus dem Am. übers. von Ann Sibylle, Kaiser Verlag, München 1988

–, Hans Dieter, Galatians, A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Fortress Press, Philadelphia 1979

BRADSHAW, Paul F./Johnson Maxwell E./Philips L. Edward, The Apostolic Tradition, Attridge Harold W. (Hg.), Augsburg Fortress, Minneapolis 2002

BROX, Norbert, Der Erste Petrusbrief, EKK 21, Blank Josef u.a. (Hgg.), Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, Zürich/Braunschweig ³1989

–, Die Pastoralbriefe, Regensburger Neues Testament 7,2, Wilkenhauser Alfred (Hg.), Friedrich Pustet Verlag, Regensburg ⁵1989

EBNER, Martin, Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2008

FRANKEMÖLLE, Hubert, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief, Die Neue Echter Bibel 18 u. 20. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Gnilka Joachim (Hg.), Echter Verlag, Würzburg 1987

GOPPELT, Leonhardt, Der Erste Petrusbrief, KEK 12,1, Hahn Ferdinand (Hg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ⁸1978

KOESTERMANN, Erich, Cornelius Tacitus – Annalen Band I – Buch 1-3, Carl Winter
Universitätsverlag, Heidelberg 1963

MOUNCE, Robert H., The Book of Revelation, NICNT, William B. Eerdmans
Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 1998

OBERLINNER, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief, HThKNT, Gnilka
Joachim (Hg.), Herder, Freiburg/Basel/Wien 1934

RITT, Hubert, Offenbarung des Johannes, Die Neue Echter Bibel 21, Echter Verlag,
Würzburg 1986

SCHELKLE, Die Petrusbriefe, Der Judasbrief, HThKNT 13,2, Wilkenauer Alfred u.a.
(Hgg.), Herder, Freiburg/Basel/Wien⁵1980

SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, EKK 7/2, Brox Norbert u.a.
(Hgg.), Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, Solothurn/Düsseldorf 1995

SMALLEY Stephen S., The Revelation to John. A Commentary of the Greek Text of the
Apocalypse, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2005

Monographien und Sammelbände:

BARDY, Gustave, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten
Jahrhunderten, Blank Josef (Hg.), Herder, Freiburg/Basel/Wien 1988

BERNETT, Monika, Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern.
Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n.
Chr., WUNT 203, Mohr Siebeck, Tübingen 2007

CAROTTA, Francesco, War Jesus Caesar?, Goldmann, München 1999

- CLAUSS, Manfred, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, K. G. Saur, München/Leipzig 2001
- CONZELMANN, Hans, Geschichte des Urchristentums, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978
- EBEL, Eva, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden, WUNT, 2. Reihe 178, Frey Jörg u.a. (Hgg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2004
- GRADEL, Ittai, Emperor Worship and Roman Religion, Clarendon Press, Oxford 2002
- HARDIN, Justin K., Galatians and the Imperial Cult. A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter, WUNT, 2. Reihe 237, Frey Jörg u.a. (Hgg.), Mohr Siebeck, Tübingen 2008
- KAISER, Max, Das römische Privatrecht, C. H. Beck, München ⁴1965
- KLAUCK, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1996
- , Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981
- LATTE, Kurt, Römische Religionsgeschichte, C. H. Beck, München 1960
- MALINA, Bruce J., The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology, John Knox Press, Westminster 1981
- MARKSCHIES, Christoph, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen und Institutionen, C. H. Beck, München 2006

- NILSSON, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, Handbuch der Altertumswissenschaft, Bengtson Hermann (Hg.), C. H. Beck, München³1992
- PALAGIA, Olga, Euphranor, Monumenta Graeca et Romana 3, Mussche Hermann F. (Hg.), E. J. Brill, Leiden 1980
- PEKÁRY, Thomas, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft, Mann Verlag, Berlin 1985
- PIEPENBRINK Karen, Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen, Studien zur Alten Geschichte 3, Baltrusch Ernst u.a. (Hgg.), Verlag Antike, Frankfurt am Main 2005
- RIVES, James B., Religion in the Roman Empire, Oxford, Blackwell 2007
- PRICE, Simon R. F., Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor, University Press, Cambridge 2002
- RÜPKE, Jörg, Die Religion der Römer. Eine Einführung, C. H. Beck, München 2001
- STROTHMANN, Meret, Augustus-Vater der res publica. zur Funktion der drei Begriffe restitutio-saeculum-pater patriae im augusteischen Principat, Steiner, Stuttgart, 2000
- SJÖVALL, Harald, Zeus im altgriechischen Hauskult, Håkan Ohlssons Buchdruckerei, Lund 1931
- TURCAN Robert, The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times, Routledge, New York 1998

WINKES, Rolf, Livia, Octavia, Iulia. Porträts und Darstellungen, *Archaeologia Transatlantica XIII*, Hackens Tony/Holloway R. Ross (Hgg.), Providence, Rhode Island 1995

WITLUSKI, Thomas, Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung, *NTOA 63*, Küchler Max/Lampe Peter/Theißen Gerd (Hgg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007

WLOSOK, Antoine, Römischer Kaiserkult, WBG, Darmstadt 1978

ZAIDMANN, Louise Bruit/SCHMITT PANTEL, Pauline, *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*, aus dem Franz. übertr. von Wittenburg Andreas, C. H. Beck, München 1994

Deutsche Kurzzusammenfassung

Dass das Verhältnis von Kaiserkult und frühem Christentum ein recht schwieriges war, wurde von der Forschung in letzter Zeit durchaus betont. Was jedoch noch fehlt, ist eine Untersuchung zum nicht-öffentlichen Raum, zumal sich hier die „echte Religiosität“ zeigt. Hier ist der Ort, an dem Familien ihren kultischen Handlungen nachgehen; hier ist der Ort, an dem sich die ersten Christen versammelten.

Denkt man nun über dieses spannungsvolle Verhältnis nach, ergeben sich Fragen wie: Gab es vonseiten der frühen Christen eine strikte Ablehnung, den Kaiser in den Privathäusern zu verehren oder sah man sich zunächst noch gar nicht vor die Frage gestellt: Kaiser oder Gott? Was waren überhaupt die verschiedenen Formen des Kaiserkultes im Hauskult? Und was waren die Konsequenzen, wenn man die Verehrung des Kaisers verweigerte?

Diese Arbeit versucht diesen Fragen nachzugehen und ein möglichst allgemeines Bild des Phänomens „Kaiserkult“ für den nicht-öffentlichen Raum zu zeigen. Zunächst gilt es also herauszufinden, welche Hauskulte in der Antike verbreitet waren und in einem weiteren Schritt, wie der Kaiserkult seit Augustus durch eine Verbindung mit diesen schließlich Eingang in die Häuser fand. Danach werden diese Ergebnisse in Beziehung zum Christentum gesetzt, um etwaige Konflikte aufzuzeigen. Anhand von ausgewählten Themen, in denen ein Konfliktpotenzial zu erwarten ist, soll dieses Verhältnis sichtbar gemacht werden.

Fazit der Arbeit ist, dass bei den frühesten Christen durchaus das Problem zwischen Theorie und Praxis bemerkbar wird. Man wusste zwar, wie der Kaiser zu ehren ist, jedoch gab es noch Unklarheiten in der Umsetzung. Weder die Christen noch die Römer wussten zu anfangs, wie man den eigenen Status genau definieren konnte. Ferner dürften sich Spannungen auch aus der sozialen Zusammenstellung einer antiken *familia* ergeben haben. Es gibt in den Quellen durchaus Berichte von innerfamiliären Konflikten, die sich anhand der Fragen nach der richtigen Verehrung des Kaisers, der Bekehrung und auch den Mischehen nahezu aufdrängt. In diesen Bereichen wird das spannungsvolle Verhältnis v.a. mit Blick auf die Frage nach der Kultpflicht besonders deutlich.

Abstract

This thesis will attempt to address the complex relationship between the imperial cult and early Christianity in the domestic sphere. One main point of interest of the current approach will be whether this complex and often uneasy relationship caused any tensions. This question is important, as, on the one hand, the domestic sphere is a space where 'real' religious practice that went beyond the state cult took place, and, on the other hand, it was a meeting place for the earliest Christians.

Thinking about this difficult relationship, we may ask ourselves the following questions: Did the Christians strictly refuse to worship the emperor as a god in their homes, or was choosing between worshipping either the one or the other not relevant to them? What were the different manifestations of the imperial cult in the ancient house cult and were there any consequences if people refused to pray to or provide offerings to the emperor at their homes?

This paper will try to answer these fundamental questions and will attempt to sketch the phenomenon of the 'imperial cult' in the private sphere. First of all, we will have to find out how the imperial cult was connected to the ancient house cult and, by extension, how it entered the domestic sphere. Secondly, we will have to set these results in relation to the life of the early Christians to uncover possible tensions that may have arisen. A brief look at a number of related topics, such as will assist us in unearthing possible situations in which potential for conflict may have unfolded. One of these related topics is, for instance, the question of how the emperor had to be worshipped properly. Further points of interest are the issue of conversion and the problem of mixed marriages. Another question to be dealt with is whether the state forced its citizens actively to worship the emperor.

Research shows that there was a discernible difference between theory and practice at the time of the first churches. Although the first Christians were aware of how to worship the emperor properly in theory, they seem to have been uncertain of how they had to do this in practice. Additionally, their legal status was questionable. Neither the Romans, nor the Christians themselves knew how to deal with the connection of their new belief to Judaism. Another factor that may have caused tensions in the domestic sphere is the social composition of the ancient *familia*.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE INFORMATION

- Geburtsdatum: 31.05.1986
- Geburtsort: Villach
- Staatsbürgerschaft: Österreich
- Personenstand: verheiratet
- Religionsbekenntnis: evang. A.B.

AUSBILDUNG

- 2011/2012 ERASMUS-Aufenthalt an der Humboldt-Universität zu Berlin
- ab WS 2010/11 Studium der Alten Geschichte und Altertumswissenschaften an der Universität Wien
- ab WS 2006/07 Studium der Evangelischen Theologie an der Universität Wien
- 2005-2006 Ableistung des Präsenzdienstes in Spittal/Drau
- 2005 Matura am Bundesgymnasium Porcia Spittal/Drau

BERUFLICHE TÄTIGKEIT

- 2011 Mitarbeiter am Projekt „Edition der Theologischen Jugendschriften F.W.J. Schellings“ am Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft
- WS 2009/10 Studienassistent am Institut für Religionspädagogik
- 2007-2010 Arbeit in der Fachbereichsbibliothek für Katholische und und ab 2012 Evangelische Theologie

EHRENAMTLICHE TÄTIGKEITEN

- 2010-2011 Ehrenamtliche Krankenhausseelsorgeausbildung
- 2009-2011 Mitarbeit in der Fakultätsvertretung
- 2008-2011 Arbeit im Bibliotheksteam des Wilhelm-Dantone-Hauses und ab 2012