

POLITISCHER MESSIANISMUS UND RÖMISCHE «ZIVILRELIGION» – CHRISTLICH-RÖMISCHE KONFLIKTE ÜBER RELIGION UND POLITIK IN DER FRÜHEN KAISERZEIT

Einleitung: Religion und Politik

Unser Wort *Religion* leitet sich zwar vom lateinischen *religio* her und unser Wort *Politik* vom griechischen *pólis*, doch tun wir gut daran, die Sinngehalte, die wir damit verbinden, nicht einfach der Antike zu unterschieben. Keine der grossen antiken Kulturen hat einen Begriff für das gehabt, was wir Religion nennen, nämlich etwas, was als spezielles System von Welt- und Selbsteutung in Praktiken, Überzeugungen und Institutionen von der Kultur und der Politik zum Beispiel abtrennbar ist. Unser Begriff *Religion* setzt die Ausdifferenzierung von Lebenswelten in der Moderne voraus, die Trennung von Kirche und Staat, aber auch etwa die Unterscheidung von Glaube, Ritual und Kult und schliesslich einen «christlichen» Blick darauf. In der Antike ist «Religion» dagegen «eingebettet», sie ist Teil aller gesellschaftlichen Vollzüge privater und öffentlicher Natur. Dieses Eingebettetsein in die gesellschaftlichen Vollzüge bringt es mit sich, dass eben «Politik» eine religiöse und «Religion» eine politische Seite hat, ja, im römischen Reich war «Religion insbesondere präsent im politischen Bereich» und insofern «Polis-Religion».¹

Und *Politik* meint in der Tat Herrschaft, näherhin die Ausübung der Macht von Eliten in der Polis, was im Fall des Imperium Romanum eben die Weltherrschaft des Kaisers einschloss. Religion oder besser: Kult, denn die zur römischen «Polis-Religion» vor allem gehörende *religio* meint die pflichtgemässe und skrupulöse Ausübung des Kults der Götter, ist auch Teil der Herrschaftsausübung, Teil der Herstellung der Einheit des Imperiums und der Legitimation des Imperators. Da seit Caesar und vor allem seit Augustus die römische Weltherrschaft als Auftrag und Geschick der Götter Roms auch die Divinisierung der monarchischen Spitze dieser Herrschaft einschloss, gehör-

¹ Jörg Rüpke: Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001, S. 13.

ten auch die Kaiser in diesen Kult der Götter hinein: Als zur Rettung vom Himmel gesandte Gottmenschen und Weltheilande auf der Erde wurden sie zu Lebzeiten und aufgrund einer Himmelfahrt und der Konsekration durch den Senat als Staats-Götter des römischen Pantheons nach ihrem Tod verehrt, eben im Herrscher- oder Kaiserkult. Monumentalen Ausdruck fand dies in den Städten durch Tempel, aber auch in vielen Häusern gab es Kaiserbilder in den Lararien.²

Wenn ich hier den anachronistischen Begriff der *römischen »Zivilreligion«* benutzte, dann meine ich damit, dass der Kult der römischen Götter und des Kaisers die direkte, institutionalisierte und politische (das heisst eben transindividuelle) Legitimationsbasis im Verfahren der Herrschaft sowohl für die Herrschenden wie für die Beherrschten ist. Diese römische »Polis-Religion« (Rüpke) als *Imperiums-Religion* in der Kaiserzeit ist selbstverständlich, kollektiv, öffentlich, d.h. im wesentlichen ein Teil der Herrschaftskommunikation des Kaisers und der Eliten unter sich und mit den Beherrschten und zu deren Kontrolle. Der Unterschied zur heutigen Zivilreligionsdiskussion ist freilich auch klar: Es geht nicht um Transzendierung von pluralistischem Denominationalismus, es geht vielmehr um die römischen Götter, nicht zuletzt um den kaiserlichen Gott(menschen) auf der Erde, und deren Kult.

Demgegenüber bezeichne ich mit *politischem Messianismus* die Position, welche die christliche Bewegung seit den vierziger Jahren innerhalb des Römischen Reiches und in Distanz oder Opposition zur römischen Polis-Religion einnahm. Auch sie kennzeichnet das Eingebettetsein von Religion in Politik, Gesellschaft und Kultur, nur hier eben aus Sicht, Erfahrung und Lebenspraxis von marginalisierten Herrschaftsunterworfenen und zumal Peregrinen, jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft bzw. Ethnie. Ihre Perspektive ist die einer idealen Herrschaft, welche die jetzt erfahrene repressive Herrschaft überwindet. Dies geschieht vermittelt durch eine himmlische Herrschergestalt, den Gottessohn Jesus Christus, durch den in Zukunft die Gottes-herrschaft aufgerichtet und mit der irdischen Herrschaft abgerechnet wird. Wesentlich ist der Zusammenhang dieses politischen Messianis-

² Vgl. dazu u.a. Manfred Clauss: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München/ Leipzig 2001; Richard A. Horsley (Hg.): *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg PA. 1997; Ders. (Hg.): *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (FS Krister Stendahl), Harrisburg PA. 2000; Antonie Wlosok (Hg.): *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1978.

mus mit messianischen Erwartungen des Judentums, aber auch seine verblüffende Nähe zur römischen Kaiserideologie.³ Denn gemäss christlichem Glauben ist der Gottessohn – eine im Griechischen übliche Bezeichnung für den Kaiser – Jesus Christus nicht nur der «Spross Davids» oder der «Davidssohn» und somit der designierte, nach alter Verheissung erwartete ideale Gesalbte, der endzeitliche Herrscher über Israel, sondern auch der vom Himmel auf die Erde gesandte und nach seinem Tod wie ein toter Kaiser in den Himmel versetzte «Herr über alle». Dort, im Himmel, sitzt er nach christlichem Glauben zur Rechten Gottes eben als Kyrios, lateinisch *dominus*, und ist designiert zur endzeitlichen Herrschaft über eine durch das Endgericht gerettete, erneuerte und verwandelte Menschheit.

Entscheidend ist, dass nach christlichem Legitimationskonzept der Gottessohn Jesus Christus in seiner irdischen Erscheinung kein Spross der römischen, sondern der jüdischen Aristokratie ist, näherhin der verheissene davidische Herrscher, der Gesalbte aus dem königlichen Hause Davids. Doch gerade mit diesem Anspruch verbindet sich durch die römische Kreuzigung Jesu Christi als eines antirömischen Gegenkönigs und politischen Kriminellen ein virulentes Konfliktfeld der römischen Herrschaft mit den nach Jesus Christus benannten *christiani*. Wie der Anschluss an die jüdische messianische Idee gerade eine Erfahrung des Versagens von (irdischer) Herrschaft in die Erwartung einer idealen Herrschaft entweder Gottes selbst oder seines «Sohnes» transformierte, so verbindet sich der politische Messianismus der Christen mit der Erfahrung sogar der Ohnmacht ihres zum endzeitlichen Retter bestimmten Gottessohnes Jesus Christus in seiner irdischen Gestalt. Hinzu kommt, dass es im Unterschied zur römischen Imperiums-Ideologie für den politischen Messianismus der Christen nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels überhaupt keinen Opferkult gab, weder in Tempeln noch in Häusern, und zwar entsprechend dem jüdischen Bilderverbot und der jüdischen Kultzentralisation. Dies hat das Judentum in der Diaspora schon weithin zu einer opferlosen Praxis gezwungen, was dann aufgrund der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n.d.Z. für alle Juden galt. Diese Kult- bzw. Opferlosigkeit erhöhte das Konfliktpotential mit Rom beträchtlich, da zumindest christusgläubige Juden jegliche mit Opfern verbundenen

³ Vgl. dazu die a.a.O. genannten Bände von Horsley sowie noch S. R. F. Price: *Gods and Emperors. The Greek Language of the Roman Imperial Cult*, JHS 104 (1984), S. 79–95.

kultischen Zusammenhänge mieden, sei es im privaten oder im öffentlichen Bereich, sei es auf dem Fleischmarkt (wegen der kultischen Komponente des Schlachtens), bei Festen und Prozessionen oder im Theater, oder sei es eben beim Kaiserkult.⁴ So deutlich also die Nähe zur Kaiserideologie Roms war, so deutlich die Distanz zu deren aristokratischer und kultischer Legitimationsbasis, aber ebenso deutlich auch der Zusammenhang mit dem Judentum. Im Folgenden werden wir den Zusammenprall des christlichen Messianismus mit der römischen Polis- oder Imperiumsideologie im ersten und zu Beginn des 2. Jahrhunderts beleuchten, zunächst aus römischer Perspektive (II) und dann aus christlicher (III). Ein knapper abschliessender Teil (IV) gibt einen Ausblick.

1. Zwischen Repression und Verrechtlichung – Römische Herrschaftsverfahren gegenüber Christen⁵

Etwa im Jahr 112 nach Christus wird in einer römischen Quelle zum ersten Mal bezeugt, dass eine Behörde, näherhin der römische Statthalter von Bithynien und Pontus am Schwarzen Meer, *Plinius d. J.*, Christen hinrichten liess, und zwar allein deswegen, weil sie sich als Christen bekannten. Da er an solchen Gerichtsverfahren noch nicht teilgenommen hatte, schrieb Plinius dem Kaiser Trajan (98–117) im Rahmen seines Vortragsrechts einen Brief (ep. X.96), um sein Vorgehen darzulegen. Die, die ihm als Christen angezeigt worden waren,

⁴ Vgl. Friedrich Vittinghoff in: Ders. (Hg.): Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 1: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 1990, S. 267; zum Thema der kultlosen Gottesdienste im Urchristentum vgl. jetzt Peter Wick: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart 2002.

⁵ Die einschlägigen römischen Texte werden hier zitiert nach Peter Guyot und Richard Klein: Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt 1993. Zur Interpretation vgl. vor allem den Sammelband von Richard Klein (Hg.): Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971; ferner ist besonders wichtig das Standardwerk von Antonie Wlosok: Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat, Stuttgart 1970; sowie Robert L. Wilken: Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen, Graz/ Wien/ Köln 1986.

liess er dann hinrichten, wenn sie im Koerzitionsverfahren oder im Prozess (*cognitio extra ordinem*) auf mehrfaches Befragen gestanden, also bekannten (*confitentes*), Christen zu sein. Nur wer das römische Bürgerrecht hatte, wurde ins Gefängnis geworfen und für eine Überstellung nach Rom vorgemerkt. Im Gerichtsverfahren baute er die Methode der Untersuchung aus. Wer leugnete oder wer zugab, zwar Christ gewesen zu sein, aber dies nun nicht mehr sei, wurde zwar auch jetzt freigelassen. Allerdings musste er zuvor römische Götter mit von Plinius vorg gesprochenen Formeln anrufen und vor deren Statuen (wohl Jupiter, Juno und Minerva) und dem Bild des Kaisers ein Weihrauch- und Weinopfer darbringen sowie auf Christus einen Fluch aussprechen.

Dieses von dem Althistoriker Fritz Vittinghoff als «*Kriminalisierung der Christen*»⁶ bezeichnete administrative Vorgehen gegen Christusgläubige setzt als Deliktatbestand einzig das Christsein selbst voraus oder, mit den Worten des Plinius, das *nomen ipsum*, also dass jemand nicht leugnet, *Christianus* oder *Christiana* zu sein. «Diese Verbrechenskategorie war im römischen Recht einzigartig».⁷ Entsprechend schreibt Plinius dem Kaiser, er habe «nicht wenig geschwankt, ... ob der Name allein, wenn keine (sc. weiteren) Verbrechen (*flagitia*) vorliegen, oder ob nur mit dem Namen verbundene Verbrechen bestraft werden sollen». Dass er dieses Schwanken dann doch zugunsten des *nomen ipsum* kurzerhand entschied, ohne den Kaiser zu dieser ja nicht geringen Entscheidung zuungunsten der Angeklagten zu befragen, ist wohl aus dem Wissen um ähnliche Vorgehensweisen andernorts, womöglich in Rom selbst begründet.⁸ Denn dafür hat Trajan ihn in seinem Reskript (Plinius, ep. X.97) nicht getadelt, vielmehr darin bestätigt, korrekt vorgegangen zu sein. Allerdings hat er auch festgestellt, dass es keine *certa forma*, keine klar zu umreisende Vorschrift in diesen Fällen gibt. Er stellt mithin das Verfahren gegen Christen

⁶ Vittinghoff in: Ders. (Hg.): Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 1, S. 267; vgl. auch Ekkehard W. Stegemann; Wolfgang Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, 2. Aufl., Stuttgart 1997, S. 272ff.

⁷ Vittinghoff: Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, ebd.

⁸ Vgl. Brian J. Incigneri: The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel, Leiden 2003, S. 107f.

insoweit in den Rahmen der «Ermessensfreiheit» eines Statthalters.⁹ Dieser politisch-pragmatischen Linie folgen auch zwei weitere Anweisungen Trajans, nämlich einmal die, dass der Statthalter anonyme Anzeigen nicht zu berücksichtigen hat. Das «wäre ein sehr schlechtes Beispiel und würde nicht in unser Saeculum passen». Und ausdrücklich verboten wird von Trajan zweitens, dass man nach Christen behördlicherseits fahnden sollte (*conquirendi non sunt*). Das macht darauf aufmerksam, dass das gerichtlich erkannte Delikt «Christsein» zwar in einem offiziellen Verfahren härtestens bestraft werden kann, aber Christen nicht wie Sozialbanditen oder Staatsfeinde von Amts wegen verfolgt werden.

1.1. Römische Repressivmassnahmen gegen Christen seit Claudius

Die Kriminalisierung der Christen als Christen bei Plinius ist nicht der Anfang *repressiver Massnahmen* römischer Behörden gegen sie. Sueton berichtet, dass schon Claudius in den vierziger Jahren (eher wohl vor 49 denn vor 41 n.Chr.) Unruhen unter Juden wegen eines «Chrestus» (trotz mancher Zweifel dürfte doch «Christus» gemeint sein) in Rom mit Verbannung geahndet (Claudius 25,4) hatte.¹⁰ Dieses Edikt wird auch in Apg 18,2 reflektiert. Vermutlich handelt es sich um eine Administrativmassnahme (Verbannung) in Reaktion auf Konflikte von Juden mit jüdischen Christusgläubigen über deren Propaganda für Christus in den Synagogen. Die Verbannung stellt administrativ die öffentliche Ordnung her. Ausdrücklich und in umfassender Weise ist gegen nun von den Juden schon unterscheidbare «Christiani» Nero (54–68) vorgegangen. Im Jahr 64 kam es bekanntlich wegen des Brands Roms zu grausamen Hinrichtungen, wie wir von dem römischen Aristokraten und Historiker Tacitus, dem Freund des Plinius, erfahren (Hist 15,44). Doch setzt Sueton für das Claudius-Edikt Unruhestiftung, also Verletzung der öffentlichen Ordnung voraus, so hat Nero nach Tacitus die Christen bekanntlich der Brandstiftung, also

⁹ Vgl. Antonie Wlosok: Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte, jetzt in: Dies.: *Res humanae – res divinae*. Kleine Schriften, hg.v. Eberhard Heck; Ernst A. Schmidt, Heidelberg 1990, S. 116–136, S. 129.

¹⁰ Vgl. Peter Lampe: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, 2. Aufl., Tübingen 1989, S. 4ff.

eines Verbrechens, beschuldigt. Bei Plinius genügte hingegen das Christsein als Verbrechenstatbestand. Dass dies genügt, gibt jedoch auch Tacitus zu verstehen, wenn er Nero dafür kritisiert, dass er den Christen die Schuld für den Brand Roms in die Schuhe geschoben hat, während sie doch schon an sich «schuldig waren und härteste Strafen verdient hatten». Tacitus setzt also voraus, was Plinius auch bezeugt, nur bezeichnet er es nicht so juristisch, wie das Plinius tut, sondern staatspolitisch. Er sagt, dass die Christen die härtesten Strafen verdient haben *utilitate publica*, also wegen des öffentlichen Wohls. Und Nero hätte mit seiner leicht durchschaubaren falschen Beschuldigung und grausamen Bestrafung dem römischen Gemeinwohl einen Bären dienst erwiesen, da er Mitleid mit den Christen erregte.

Dass das *pliniusche-trajansche Verfahren* Schule gemacht hat, lässt sich für die Zeit nach Plinius und insbesondere aus christlichen Märtyrerakten und Apologien (Justin, apol. 4,1ff: *propter solum nomen* z.B.) erschliessen.¹¹ Von massenhaften Hinrichtungen oder Verfahren wie unter Nero wird man jedoch nicht auszugehen haben. Denn es wurde durch Trajan ein rechtlich-administrativer Rahmen geschaffen, der es einerseits solchen, die abschworen, erlaubte freigelassen zu werden, der andererseits aber auch die anonyme Denunziation ausschloss. Wer offiziell Anklage erhob, lief ein Risiko, sofern sich der Angeklagte durch Abschwören von der Beschuldigung befreien konnte.¹² Falsche Anklagen waren aber strafwürdig. Gleichwohl bleibt Christsein ein todeswürdiger Deliktstatbestand. Warum eigentlich? Und was war die *Rechtsgrundlage*?

1.2. Die Rechtsgrundlage des Deliktstatbestands «Christsein» und der Grund der Strafwürdigkeit

Gehen wir zunächst, eine brillante Analyse von Antonie Wlosok aufnehmend, auf die zweite Frage ein.¹³ Auszuschliessen ist von vornherein, dass es ein spezielles, auf Christen allein gemünztes Strafgesetz gab, erlassen etwa durch einen Kaiser oder einen Senatsbeschluss. Das

¹¹ Vgl. Wlosok: Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte, S. 133ff.

¹² Vgl. Clauss: Kaiser und Gott, S. 420f.

¹³ Vgl. Wlosok: Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte.

hätte Plinius gewusst, oder Trajan hätte ihn daran erinnert. Auch das Reskript Trajans stellt ja das von ihm gebilligte Verfahren seines Statthalters in dessen Ermessensvollmacht. Und wenn weder anonymen Anzeigen nachgegangen noch nach Christen gefahndet werden soll, wird nur dieser Bereich der Ermessensvollmacht limitiert. Der Deliktstatbestand «Christsein», das *nomen ipsum*, ist zwar prinzipiell strafwürdig, aber seine Verfolgung nicht prinzipiell. Trajans Reskript «(will) keine prinzipielle Regelung der Christenfrage sein».¹⁴ Das hat zumal Tertullian später zu einer Verhöhnung des Reskripts von Trajan zum Anlass genommen (Apol 2,6–9): «Wenn du verurteilst, warum fahndest du nicht auch? Wenn du nicht fahndest, warum sprichst du nicht auch frei?»

Doch gerade in dieser Inkonsequenz, in diesem kaiserlichen Pragmatismus, liegt die Substanz des römischen Umgangs mit den Christen seit Trajan. Strafwürdig ist nur, wer öffentlich als Christ angezeigt wird und das Angebot, seine Unschuld oder tätige Reue mit der Anrufung der Götter Roms und dem Abschwören unter Beweis zu stellen, starrsinnig ablehnt. Trajan erwähnt dabei für diesen Test in seinem Reskript nur die Anrufung «unserer Götter», was sicher Opferdarbringungen einschliesst, aber, jedenfalls nicht ausdrücklich, den Kaiserkult, wie ihn Plinius mit dem zusätzlichen Aufstellen des Kaiserbilds gefordert hatte. Das muss jedoch keinen Widerspruch bedeuten.

Die *kultische Komponente* des Verfahrens ist jedenfalls nicht zu übersehen, aber sie muss richtig eingeordnet werden. Es geht nicht um die Erzwingung des Kaiserkults an sich, auch nicht um die Erzwingung der Anerkennung römischer Götter an sich, sondern um die zweifelsfreie Identifikation eines Christen. Die Verrechtlichung des Umgangs mit Christen bzw. deren Kriminalisierung spielt sich im Kontext der magistratischen Aufgaben zur Erhaltung oder Wiederherstellung öffentlicher Ruhe und Ordnung ab. Anders gesagt: Es geht um eine inquisitorische und nur darin um eine «religiöse» Massnahme, die als solche als selbstverständliche politische Loyalitätsbekundung gilt. Für die härteste Konsequenz im Gerichtsverfahren ist es nötig herauszufinden, wer hartnäckig darauf beharrt, «Christ» zu sein und das Abschwören ablehnt. Und nur insofern hat die kultische Prüfung der Angeklagten Bedeutung. Plinius gibt denn auch in seinem Brief zu verstehen, dass er sich damit einen gewissen Kenntnisstand über die

¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 132.

Christen zunutze machte. Denn das Anrufen der römischen Götter, die Opferdarbringung vor ihren Statuen und dem Bild des Kaisers sowie das Verfluchen Christi sind «alles Dinge, zu denen man wirkliche Christen angeblich nicht zwingen kann» (ep. X,96). Wichtig ist offenbar, dass der, welcher hartnäckig den kultisch eingeforderten Untertangenhorsam durch kultische Ehrenbezeugung verweigerte, sich dann doch als unverbesserlicher Christ und das heisst letztlich als Gefolgsmann eines Aufrührers zu erkennen gab. Eben das ist es, was «Christsein» dann als solches strafwürdig, ja zum Akt rebellischer Illoyalität macht. Das Eingebettetsein von «Religion» in die verschiedensten kulturellen und sozialen Bezüge und insbesondere in die Herrschaftsideologie könnte nicht besser als hieran verdeutlicht werden.

1.3. Christentum als superstitio und Menschenhass

Plinius berichtet, dass er mit Hilfe des grausamen römischen Folterverfahrens auch zwei Christinnen, Sklavinnen (*ministrae*), dazu gebracht hat, über ihre Versammlungen zu berichten. Was er erfuhr, war für ihn «ein verworrener, massloser Aberglaube (*superstitio*)». Das Stichwort *superstitio* ist von Bedeutung. Auch Sueton und Tacitus gebrauchen es, um das Christentum zu kennzeichnen. Tacitus an jener berühmten Stelle der *Annales* (XV 44,2–5) im Zusammenhang der Schilderung der Christenverfolgung unter Nero, wo er den Namen *Christiani/Chrestiani* erklärt, der «auf Christus zurückgeht, der unter der Herrschaft des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war». Auch er stellt also klar heraus, dass es sich bei dem Urheber dieser Bewegung um einen antirömischen Kriminellen handelt, einen politischen Verbrecher, auf den die *Christiani* sich berufen. Und er fügt hinzu: «Dadurch für den Augenblick unterdrückt, flammte der verhängnisvolle Aberglaube (*superstitio*) später wieder auf, nicht nur in Judäa, dem Ursprung dieses Übels, sondern auch überall in der Hauptstadt, wo alle Grässlichkeiten (*atrocia*) und Schändlichkeiten (*puenda*) zusammenfliessen und zelebriert werden».

Ebenso nennt Sueton die Christen im Zusammenhang seines Berichts über die neronischen Massnahmen ein *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* (Nero 16,2), «eine Menschengattung neuartigen und ruchlosen Aberglaubens». Der Begriff *superstitio*, den ich hier wie gewöhnlich mit «Aberglauben» wiedergegeben habe, bezeichnet aus römischer Perspektive gerade nicht etwas Falsches gegenüber etwas Richtigem, also die Verehrung einer falschen Gottheit. Das

ist grundsätzlich dem inklusiven Programm des Polytheismus fremd.¹⁵ Es bezeichnet vielmehr eine masslos über- oder untertriebene und vor allem fremde, barbarische Kultur, einen Fanatismus des Zuviel oder Zuwenig im (kultischen) Verhältnis zu den Göttern.

Tacitus wertet als *superstitio* zum Beispiel sowohl die germanischen wie die jüdischen Sitten ab. Bemerkenswert ist, dass er in seinem berühmt-berüchtigten ethnographischen Exkurs über die Juden in den Historien *superstitio* und *religio* in Opposition bringt: Die Juden seien zwar der *superstitio* verfallen, der *religio* aber feind (Hist. 5,13,1).¹⁶ Tacitus greift mit dem Vorwurf des übermässigen Glaubens ein traditionelles Stereotyp antiker Judenfeindschaft auf, während das Stichwort *religio* die angemessene Weise des Umgangs mit den Göttern meint. Das Paradox, das Tacitus hier formuliert, ist: Die Juden übertreiben es einerseits, andererseits tun sie zu wenig. Denn die pflichtgemässe und sorgfältige Verehrung der Gottheiten, die *religio*, vernachlässigen sie nicht nur, sondern sind ihr gegenüber gar feindlich eingestellt. Im Zusammenhang spielt das darauf an, dass die im Krieg mit den Römern befindlichen Juden im Tempelbezirk Jerusalems ein göttliches Vorzeichen nicht mit der *religio*, mit der sorgfältigen kultischen Antwort, nämlich Versöhnungsopfern, bedacht haben, wie es nötig gewesen wäre. Sie haben vielmehr die göttliche Warnung in den Wind geschlagen und sind entsprechend mit der Niederlage und der Verwüstung des Tempels ihrer Gottheit bestraft worden.

Religio ist für die Römer *Unterwerfung unter die Macht der Gottheit durch peinlich genauen, gewissenhaften «Götterdienst»*, *cultus deorum*, sie ist vor allem Tun und nicht Gesinnung, und zwar gehor-sames Tun gegenüber der mächtigen Gewalt der Götter und ihrem Willen. Diese göttliche Macht schliesst Strafe und Lohn oder Heil ein, weswegen entweder ihr Zorn besänftigt oder eben ihre Wohltaten erworben werden müssen, und zwar kultisch, das heisst durch Opfer. Wie der *pater familias*, so ist die Gottheit (und dies schliesst den *pater patriae*, den Kaiser, ein): Sie hat Macht und Recht zu strafen bis zur Todesstrafe, aber auch zu belohnen, das heisst zu schützen und zu fördern. Emotionen spielen dabei kaum eine Rolle, auch wenn man sie natürlich haben kann, aber auch keine theologischen Reflexionen: Es

¹⁵ Vgl. dazu auch Rüpk: Die Religion der Römer, S. 15.

¹⁶ Vgl. dazu jetzt René Bloch: Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002, S. 95ff.

kommt aufs Tun an, auf den Kult, letztlich auf das Opfer, auf die Performanz des Gehorsams wo immer nötig und möglich, nur darauf.

Superstitio ist darum, wenn man sich darauf kapriziert wie zum Beispiel die Juden, nach Tacitus, dass es nur einen Gott gibt, dass er nicht abgebildet werden darf, dass ihm nur geistig Verehrung zuteil wird (Hist. 5,5,3), also gleichsam philosophische, *nur* philosophische Verehrung. Der Unterschied zum römischen Herrscherkult wird klar benannt: «Sie stellen in ihren Städten keine Götterbilder auf, erst recht nicht in ihren Synagogen (*templā!*); eine solche Kriecherei (*adulatio*) kennen sie nicht gegenüber ihren Königen, eine solche Verehrung nicht gegenüber unseren Caesaren».¹⁷ Und seit Pompeius den Tempel betrat, weiss man nach Tacitus, dass es selbst dort kein Götterbild gibt: «Der Wohnsitz (*sedes*; sc. der Gottheit) ist leer und ihr geheimer Kult (*arcana*) ohne Inhalt» (Hist. 5,9,1). Es ist die Beschreibung des Totenreichs, die Tacitus für die jüdische *Superstitio* gebraucht, ein geheimer Totenkult, eine «verkehrte Welt».¹⁸ Ebendiese *verkehrte Welt der Juden* bedeutet sozial, dass sie Feinde des Menschengeschlechts sind, auch ein Stereotyp antiker Judenfeindschaft. Und wenn die Herrschaft Roms die über das ganze Menschengeschlecht und zu dessen Vorteil einschliesst, müssen Fremde wie die Juden, aber auch die Christen, die klare Grenzen im gesellschaftlichen Verkehr mit den Einheimischen ziehen, solche Feinde sein. Deshalb trifft nicht nur der Vorwurf der *superstitio* bei Tacitus auch die Christen, vielmehr: auch sie hassen das Menschengeschlecht (Ann. XV 44, 2: *odium humani generis*).

2. Zwischen Arrangement und Distanznahme, Anpassung und Martyrium – das christliche Verhältnis zur römischen Herrschaft

Die ältesten impliziten wie expliziten Auseinandersetzungen mit der römischen Herrschaft und ihrer «Theologie» finden sich in den Paulusbriefen. Insbesondere ist es der Mitte der fünfziger Jahre nach Rom gesandte *Römerbrief*, der auch spezielle politische Anweisungen in Röm 13 enthält. Doch bezeugen viele Texte danach die Ausdifferenzierung des christlichen Verhaltens sowohl gegenüber einer oft feindlich eingestellten Nachbarschaft wie gegenüber den argwöhnischen

¹⁷ Vgl. Bloch: Antike Vorstellungen vom Judentum, S. 95.

¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 81, 95, 170ff.

Behörden. Wir nehmen hier drei Beispiele heraus, nämlich die politische Loyalitätsparänese in Röm 13 selbst, die in der neutestamentlichen Haustafeltradition stehende, differenzierte Loyalitätsparänese im 1. Petrusbrief und die vermutlich in Auseinandersetzung mit dem Kaiserkult entwickelte «Martyriumspäränese» in der Johannesoffenbarung. Doch bevor wir darauf eingehen, wenden wir uns der Eröffnung der Paränese im Römerbrief in 12,1f. zu, da sie so etwas wie eine Antwort auf die problematisch befremdliche, unkultische, opferlose Existenz der Christen in ihrer städtischen Umwelt ist. Paulus kennzeichnet hier nämlich das Leben der Christen metaphorisch mit *Opferkultterminologie*.

2.1. Der «Kult» der Christen ist ihr Ethos (Röm 12,1f.)

»Ich ermahne euch bei der Barmherzigkeit Gottes: Bringt eure Körper als Schlachtopfer dar, als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges. Das sei euer vernünftiger Opferkult. Und passt euch nicht diesem Äon an, sondern wandelt euch kraft der Erneuerung des Sinns, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.«

Die Verwendung von Kultmetaphorik ist offensichtlich. Besonders «kühn» und geradezu paradox ist die Metapher «lebendiges Schlachtopfer». Sie «macht klar, dass es bei der paulinischen Kultmetaphorik nicht um eine Gleichsetzung, geschweige denn um eine Ersetzung des israelitischen Kults geht, sondern um eine Dimension des an Christus orientierten Lebenswandels, die letztlich streng logisch nicht zu beschreiben ist und sich deshalb nicht-ethischer und nicht-logischer Bilder bedienen muss.»¹⁹ Wie andernorts auch, wo Paulus kultmetaphorisch redet (vgl. etwa Röm 1,9; 15,16.27), geht es um die totale Hingabe, die der Kult verlangt. Wenn also der «Kult» der Christen ihr Ethos ist, dann spiritualisiert Paulus nicht den Kult, sondern transponiert dessen auf vollständige Hingabe zielenden Sinn in den Bereich der Ethik. Hingabe des Lebens im Wandel, und zwar nicht angesichts eines womöglich zu versöhnenden zornigen Gottes, sondern eines schon barmherzigen Gottes, steht bei ihm in der Linie einer Ethisierung des Opfers, einer «Kultmoralisierung» oder «Kultsomatisierung» (P. Wick). Gott

¹⁹ Wick: Die urchristlichen Gottesdienste, S. 180.

will ein reines Herz und einen heiligen, vollkommenen Wandel von dem Gerechtfertigten und Geheiligten. Dies ist der Anfang der Tradition des «heiligen Menschen» in christlicher Tradition. Mit der Wendung «vernünftiger Opferdienst» (*logiké latreía*) wird darum kaum der Opferkult implizit als «unvernünftig» dargestellt, sondern der Unterschied zum Tieropfer betont. *Logikós* ist der Mensch im Unterschied zum Tier.²⁰ Ähnlich argumentiert Epiktet (Diss I 16–21): «Wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich wie eine Nachtigall singen; wenn ich ein Schwan wäre, wie ein Schwan. Aber da es so ist, dass ich *logikós* bin, muss ich Gott preisen durch Hymnen». Es ist also der Mensch als das der vernünftigen Sprache mächtige Wesen im Unterschied zum Tier, der hier im Blick ist. Die Heiligung des Lebens als Hingabe des Leibes zu einem «lebendigen Schlachtopfer» ist der dem Menschen in seinem täglichen Wandel gemäße «Kult». Da aus römischer Perspektive die jüdische und christliche Kultlosigkeit im Alltag geradezu als «Gottlosigkeit» und «Aberglaube» wahrgenommen wurde, während Juden und Christen umgekehrt die römische Götterbildverehrung und den «Kult der Götter» überhaupt als Götzendienst verstanden, ist die paulinische Kultmetaphorik bezogen auf das Ethos auch so etwas wie eine Kompensation.²¹

2.2. Fürchte die von Gott eingesetzte Herrschaft – die Loyalitätsparänese des Paulus

Das Kapitel *Röm 13,1–7* hat eine unglückliche Auslegungs- und vor allem Rezeptionsgeschichte.²² Die Verse dienten Tyrannen zur Rechtfertigung und haben selbst dem Widerstand gegen monströse Diktatoren Zweifel vermittelt. Und das nicht von ungefähr. Denn Paulus

²⁰ Vgl. Brendan Byrne: *Romans* (Sacra Pagina Series Vol. 6), Collegeville, Minnesota 1996, S. 365f.

²¹ Vgl. Wick: *Die urchristlichen Gottesdienste*, S. 182.

²² Vgl. zuletzt Klaus Haacker: *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, S. 261ff. (mit ausführlichen Literaturhinweisen); Neil Elliott: *Romans 13:1–7 in the Context of Imperial Propaganda*, in: Horsley (Hg.): *Paul and Empire*, S. 184–204; Marlies Gielen: *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt am Main 1990, S. 435ff.

formuliert hier nicht nur einen pragmatischen Untertangehorsam gegenüber übergeordneten Behörden und Gewalthabern, sondern rechtfertigt ihr *imperium* (gr. *exousía*) als von Gott angeordnet, weswegen jeder Widerstand dagegen Widerstand gegen Gott ist. Die Behörde ist Gottes Dienerin, ihre Steuereintreiber sind die Beamten Gottes und als Strafverfolgungsbehörde ist sie die vergeltende Instanz bis hin zur Todesstrafe. Sie, die Obrigkeit, trägt das Schwert «nicht umsonst», sagt er, was wohl heissen soll: nicht zu bloss dekorativen Zwecken.²³ Freilich muss man sie nicht fürchten, wenn man das Gute tut, was wohl vor allem heisst: Loyalität erweist. Deswegen muss man sich unterordnen, und zwar nicht nur aus Furcht vor Strafe, «sondern aus Gewissensgründen» (V.5). Das Gewissen ist diejenige Instanz im Menschen, in der sich der göttliche Ruf nach dem Tun des Guten und die Strafandrohung für das Tun des Bösen vernehmen lässt.

Eine Reflexion dieses Untertangehorsams angesichts von einem Imperium, das nicht nur die Bösen straft und das Gute fördert, sondern Gute und Gerechte verfolgt, findet sich insofern nicht. Und dies ist wegen der dramatischen Beschreibung der Leiden der Auserwählten Gottes in Römer 8, die auch behördliche Verfolgung bis hin zur Todesstrafe – auch hier erwähnt Paulus das «Schwert» – mindestens als Möglichkeit erwähnt, für manchen Ausleger schwer erträglich. Da hat die spätere Erfahrung von behördlichem Unrecht (bis hin zu Martyrien) in den Christugemeinden differenzierte Lösungen erzwungen, etwa die der Unterscheidung der «Furcht vor Gott» und der «Ehre», die dem Kaiser oder anderen Obrigkeiten gebührt. Freilich muss eben auch bedacht werden, dass die grosse Schockerfahrung mit dem römischen Staat, die neronische Verfolgung im Zusammenhang mit dem Brand Roms im Jahre 64 nach der Zeitrechnung, zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes ebensowenig schon stattgefunden hat wie die Zunahme behördlicher und gerichtlicher Repression nach 70. Was Paulus als Negativerfahrungen seitens römischer (dekurionaler und provinzialer) Behörden vor Augen hatte, waren Vertreibungsmassnahmen in Rom («Claudius-Edikt») und persönlich auch Geisselstrafen sowie Gefängnishaft vielleicht bis hin zur drohenden Todesstrafe (vgl. 2Kor 11,23.25; Phlm 9.13; Phil 1,7.12–14.30; 2,17).²⁴ Dazu kamen Negativerfahrungen mit jüdischen bzw. synagogalen Instanzen (vgl. etwa 2Kor 11,24), vor allem aber auch Konflikte von ihm selbst

²³ Vgl. Byrne: Romans, S. 388.

²⁴ Vgl. Stegemann; Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, S. 273.

und von seinen Gemeinden mit dem nachbarschaftlichen paganen Umfeld (vgl. 1Thess 1,6; 2,14; 3,3f.7), die bis zur versuchten Lynchjustiz gehen konnten (vgl. 2Kor 11,25²⁵). All dies zeigt eine Gefährdungssituation an, die zumal wohl «Propagandisten» des Evangeliums als Unruhestifter betraf. Aber eine gerichtlich-magistratische Gefährdung von Christusgläubigen an sich kannte Paulus nicht.

Analysiert man den Sprachgebrauch von Röm 13,1–7, so ist auch offenkundig, dass Paulus zwar typisches hellenistisches Herrschaftsethos reproduziert.²⁶ Alles Gesellschaftliche findet ja im Herrschaftsdiskurs statt, das familiäre ebenso wie das politische Leben. Und dazu gehören sowohl Über- wie Unterordnung als auch *honour and shame*. Öffentliche Belobigung ist ebenso ein Herrschaftsmittel wie die polizeilich-koerzitiven oder gerichtlichen Massnahmen der Beschämung. Belobigungen durch den Kaiser, durch Provinzialstatthalter und andere magistratische Personen für Gemeinwesen und einzelne sind zahlreich bezeugt. Nicht zufällig ist auch, dass Paulus daran appelliert, dass es nicht nur einen äusseren Zwang zur Unterordnung gibt, nämlich die Strafandrohung durch die Gewalthaber, sondern auch und mehr noch einen inneren, nämlich das Gewissen. Die bloss auf Terror (*phóbos*), auf Furchteinflössung basierende Herrschaftserzwingung ist unwürdig. Die Unterordnung wird jedoch den Gewalthabern als Funktionären einer göttlich angeordneten Herrschaftsordnung erwiesen, nicht um ihrer selbst willen – und das heisst ja im Rahmen römischer Herrschaftsideologie: nicht um ihrer eigenen Göttlichkeit willen. Das stellt doch eine gewisse Relativierung dar.²⁷ Überhaupt fällt auf, dass der Kaiser gar nicht erwähnt wird, sondern nur – jedenfalls wo es konkret wird – die Beamtenschaft, mit welcher der kleine Mann im Alltag zu tun hat.

Das wird deutlich daran, dass das Argument mit den Gewissensgründen in V.6 mit dem pragmatischen Argument der *Tributzahlung*

²⁵ Vgl. Christian Wolff: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Berlin 1989, S. 234 (zum Erweis, dass es sich hier um Erfahrungen mit dem paganen Umfeld handelt).

²⁶ Vgl. Willem C. van Unnik: Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4, in: Earl E. Ellis und Erich Grässer (Hg.): Jesus und Paulus (FS für W. G. Kümmel), Göttingen 1975, S. 334–343.

²⁷ Vgl. Wolfgang Schrager: Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, S. 56; ferner Gielen: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik, S. 443.

aufgenommen wird: «Deshalb nämlich zahlt ihr ja auch die Tributsteuer». Das ist zwar grammatisch ein Indikativ, der Sache nach aber ein Imperativ: Deshalb entrichtet ihr ja den Tribut und sollt dabei bleiben.

Der Tribut/*phóros* ist übrigens im Unterschied zur indirekten Steuer/*télos*, die in V. 7 auch erwähnt wird, die direkte, nicht wenig belastende zusätzliche *Abgabeverpflichtung*, die nur von Peregrinen, Immigranten, bzw. Nichtbürgern zu entrichten war, was ein Licht auf die soziale Stellung der Angeredeten wirft. Sicher ist die Tributentrichtung eine besonders unangenehme Begegnung mit den staatlichen «Liturgen Gottes», aber auch eine besonders konfliktreiche. Steuerproteste und -verweigerungen sind nicht selten. Der Aufstand der Juden gegen die Römer in Judaea begann mit einer Verweigerung der Tributzahlungen. Deshalb hat man zeitgeschichtliche Notizen zum aktuellen Abgabenrechts- bzw. unrechtsverfahren unter Claudius und dann zum Nero zur Interpretation herangezogen.²⁸ Nur, was Tribute und Steuern angeht, so war die Unterschicht nie auf Rosen gebettet. Hier kam für sie der ganze und oft genug brutale Herrschaftsanspruch Roms und das Erpresserische und Betrügerische seiner Abgabeneintreiber zur Erfahrung. Dies stellte auch den Loyalitätswillen von ansonsten anständigen und friedliebenden Leuten auf die Probe. Insofern bedurfte es keines akuten Anlasses, um als Apostel Sorgen um die Steuermoral einer Gemeinde zu haben. Und die war aus Furcht vor Gewalt mehr denn aus Gewissensgründen mehr oder weniger «gut». Aber eben: Dieses Konfliktfeld von Untertanen, zumal Nichtbürgern, mit den Herrschenden war höchst virulent und unter Umständen folgenreich. Wenn Paulus also seine sogenannte «Staatsparänese» auf diese Problematik zulaufen lässt, so wird rückblickend klar, was er mit der gewissermassen theologischen Begründung der Loyalitätsforderung gegenüber den Behörden vor allem im Sinn hat: Zahlt um Gotteswillen den Tribut und verhaltet euch loyal. Denn das Schwert tragen die Herrschenden nicht als Dekoration.

Freilich dürfte nicht allein das allgemeine Problem der Steuerlast den staatsparänetischen Diskurs im Römerbrief verursacht haben. Vielmehr werden wir damit rechnen müssen, dass die Christusgemeinden in Rom gewissermassen in besonderem Verdacht der (potenziellen) Il-

²⁸ Vgl. nur a.a.O., S. 451f.

loyalität bzw. der Unruhestiftung standen. Das ergibt sich nicht nur aus den Unruhen, die einige Zeit vor der Abfassung des Römerbriefes durch das bekannte Claudius-Edikt geahndet wurden und womöglich in der Person von Mitgliedern römischer Hausgemeinden, wie Aquila und Priska, präsent waren. Sie waren nämlich nach Apg 18,2 von diesem Edikt (d.h. einer offenbar befristeten Verbannung aus Rom) betroffen, aber zur Zeit der Abfassung des Briefes bereits nach Rom zurückgekehrt. Dies wird auch aus der Röm 13 vorhergehenden Paränese deutlich, in der offensichtlich soziale Konflikte im Nahbereich der christlichen Hausgemeinden reflektiert werden. Wir werden gleich darauf eingehen. Jetzt ist noch von Bedeutung zu erwähnen, dass Aquila und Priska christusgläubige Juden waren, mithin offenbar wie Paulus selbst einer besonderen Gefährdungssituation ausgesetzt waren.

2.3. Rechtsverzicht, aber nicht Strafverzicht – Der Umgang mit Unrecht

Und das Unrecht? Bemerkenswert ist, dass Paulus unmittelbar zuvor in Röm 12,14–21 darauf eingeht, auf Anfeindung, auf Erfahrung von Bösem, und wiederum ein klassisches Ethos aufruft, nämlich die zumal in der Diaspora entwickelte Devise des Judentums: Vergeltet nicht Böses mit Bösem, sondern mit Gutem. Allein im Blick sind offenbar Nachbarschaftsverhältnisse, also Negativerfahrungen im engeren sozialen Umfeld. Paulus schreibt: «Vergeltet keinem Böses mit Bösem, seid vielmehr vor allen Menschen auf Gutes bedacht!» (Röm 12,17). Auffällig ist, dass im Griechischen deutlich die Talionsterminologie anklingt, mithin offensichtlich eine paradoxe Talion formuliert wird: Gutes für Böses erstatten. Nicht zufällig folgt denn auch bei Paulus eine Aufforderung, mit jedermann Frieden zu halten, jedenfalls soweit es an der Gemeinde liegt, sowie die Ermahnung, auf eigene Vergeltung (im Sinne privater Schlichtungsverhandlungen oder gerichtlicher Prozesse) zu verzichten. Allerdings wird nicht auf Gerechtigkeit und damit auf Strafe verzichtet, nur soll alles Gottes Strafgericht anheim gestellt werden: Verschafft euch nicht selbst Recht, sondern stellt alles dem Gericht Gottes anheim. Denn es steht geschrieben: Die Vergeltung ist meine Sache, ich werde heimzahlen, spricht der Herr (Prov 25,21). Es geht nicht um einen Akt der Vergebung von geschehenem Unrecht (die steht nur Gott zu), sondern um eine Suspension der Vergeltung. Ja, Paulus fügt hinzu (Röm 12,20), dass die Gemeinde, wenn sie, Bö-

ses mit Gutem vergilt (etwa indem sie den Feind, der hungert, speist), «feurige Kohlen auf seinem Haupt sammelt» (Zitat aus Prov 25,22).

Damit wird offenbar der *Appell an Gottes Vergeltung* bekräftigt. Der «Feind» wird gewissermassen noch mehr ins Unrecht gesetzt oder – in der Logik der Talion gesprochen: es wird das Ungleichgewicht zwischen Täter und Opfer vergrössert, um die Intervention des gerechten göttlichen Richters um so dringender anzumahnen. «Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute» (Röm 12,21). Sicher sind hier, wie erwähnt, vor allem feindseliges Verhalten und Übergriffe seitens der unmittelbaren Nachbarn der Gemeinden im Blick. Aber Gottes Gericht wird um so schärfer ausfallen an denen, die in seinem Auftrag für Ruhe und Ordnung und auch für Recht und Sicherheit zu sorgen haben, stattdessen aber anständige und friedliebende Menschen drangsaliieren oder gar töten. Es ist die eigene Menschenwürde, die dieser Appell an eine göttliche Instanz verteidigt.

Ein unheroisches Verhalten? Gewiss. Aber auch politischer Realismus von machtlosen Minderheiten unter Gewaltherrschaft. Philo, der Zeitgenosse von Paulus, diskutiert einmal die Frage des Widerstands gegen Tyrannen, den Freimut vor ihnen. Er rät davon ab und mahnt zur Vorsicht vor der unberechenbaren Brutalität. Dann zieht er die Linie zur eigenen Erfahrung aus: «Wie denn? Pflegen nicht auch wir, wenn wir auf der Agora sind, vor den Mächtigen ebenso auszuweichen wie vor den Zugtieren? Doch aus verschiedener und nicht aus derselben Absicht: vor den Mächtigen nämlich in Ehrerbietung, vor den Zugtieren aber aus Furcht davor, dass uns von ihnen ein ernster Schade geschehe. Aber wenn es die Gelegenheit erlaubt, so ist es angemessen, zum Angriff überzugehen und die Macht der Feinde zu brechen; lässt sie es aber nicht zu, so ist es sicher, sich ruhig zu verhalten; wer sich aber von ihnen einen Vorteil verschaffen will, der muss sie zahm machen» (De Somnii II,91f. Übersetzung nach: Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohn u.a., Berlin 2. Aufl. 1962, Bd. VI, S. 240f.). Das ist nicht ganz dasselbe, was bei Paulus in Röm 13,7 empfohlen wird: «Erfüllt eure Verpflichtungen gegenüber allen: Dem, dem ihr Tribut schuldet, Tribut, dem, dem ihr die Steuer schuldet, Steuer, dem, dem ihr Furcht schuldet, Furcht, dem, dem ihr Ehrerbietung schuldet, Ehrerbietung». Denn

die Gelegenheit zur Vergeltung, zum Angriff, sieht Paulus nicht. Aber er rechnet mit einem himmlischen Strafgericht.²⁹

2.4. Fürchte Gott, ehre den Kaiser – Eine Differenzierung im 1. Petrusbrief

Eine vergleichbare Staatsparänese wie Röm 13 kennen wir aus dem einige Jahrzehnte später verfassten sogenannten *1. Brief des Petrus* (2,11–17). Dabei finden sich vor allem zwei bemerkenswerte Ausdifferenzierungen in den Verhaltensanweisungen. Einerseits stärkt der Verfasser nicht etwa Rückzugstendenzen der Adressaten, die aus den Anfeindungen resultieren könnten, die sie wegen ihres staatsrechtlichen Status als Fremde und Nichtbürger und der damit verbundenen kulturellen Fremdheit erfuhren. Sie sollen vielmehr offensiv und demonstrativ ihrem Ethos gemäss leben und so die, welche sie als Übeltäter verleumden, geradezu bekehren oder (im Fall der unbelehrbaren Dummköpfe unter den Verleumdern) ihnen wenigsten damit den Mund stopfen. Deswegen sollen sie durchaus Untertanenloyalität üben, freilich mit erhobenem Haupt, im Bewusstsein von Freien und Gottesdienern.

Andererseits nun differenziert der Verfasser am Schluss dieser Ermahnung zwischen «Ehrerbietung», «Liebe» und «Furcht» im Verhalten. Ehrerbietung gilt allen, Liebe – und das heisst: unbedingte Solidarität – gilt nur der Bruderschaft, Furcht gebührt allein Gott, aber Ehrerbietung wiederum auch dem Kaiser. Wenn Ehrenbezeugungen allen Menschen gelten und nicht nur dem Kaiser, dann stellt das eine gewisse Relativierung dar. Auch der Kaiser ist «menschliches Geschöpf», auch wenn er «übergeordnet» ist. Vor allem aber ist er nicht

²⁹ A propos «unheroisches Verhalten»: Freud berichtet, dass sein Vater ihm einmal erzählte, dass ein Christ ihm auf dem Trottoir die Mütze vom Kopf geschlagen und geschrien hat: «Jud, herunter vom Trottoir!» Auf die Frage, was er dann gemacht habe, sagte der Vater, er sei auf den Fahrweg ausgewichen, habe die Mütze aufgehoben und sei weitergegangen. Freud erschien dies «nicht heldenhaft» und er entwickelte Rachephantasien, indem er sich mit dem «Semiten» Hannibal identifizierte, dem Bezwingen Roms (vgl. Peter Gay: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt 1989, S. 20f.). Wer wenigstens Rache phantasiert, hat seine gedemütigte Menschenwürde doch wenigstens etwas verteidigt.

Gott, dem allein Furcht gebührt. Darin liegt eine deutliche Spitze gegen die Kaiserideologie und Kaiserapotheose, die zumal unter Domitian (81–96) groteske, auch vom römischen Adel verurteilte Formen angenommen hat und zur Folklore gerade im Osten gehörte, aber nicht nur dort. Ob hier jedoch speziell der Kaiserkult im Blick ist, ist fraglich. Dass die kultische Verehrung die Kaiserideologie zwar besonders zum Ausdruck brachte, wird auch den Adressaten des 1. Petrusbriefs bekannt gewesen sein. Dass er aber für sie ein besonderes Problem im Sinne des Pliniusbriefs darstellte, ist zu bezweifeln. Auch dort, wo der 1. Petrusbrief von Leiden im Namen Christi oder als «Christ» spricht, ist konkret nur von Schmähungen die Rede (1Petr 4,12ff), also von Verleumdungen wie in dem Zusammenhang, den wir behandelt haben.

2.5. Konflikte wegen «jüdischer Lebensweise» und des Kaiserkults in der Johannesapokalypse

Entgegen manchen Annahmen reflektiert das Neue Testament kaum *Konflikte wegen des Kaiserkults*. Die Ausnahme ist allerdings die Johannesoffenbarung. In ihr gilt Rom als die satanische Gegenmacht in weltumspannender Herrschaft (vgl. aber auch Lk 4,5ff.). Manifest wird dies insbesondere in der göttlichen Verehrung des Kaisers, der Verehrung des «Tieres» (Apk 13), also letztlich im Kaiserkult. Im Sendschreiben an Pergamon wird diese Stadt als ein Ort benannt, wo der «Thron Satans» steht (Apk 2,13). Gleichviel ob damit speziell der Tempel für die Kaiserverehrung gemeint ist oder nicht, gilt doch die Polis selbst als Hochburg römischer Kaiserideologie. Interessant ist, dass die Johannesoffenbarung an dieser Stelle von dem einzigen namentlich genannten Blutzegen, Antipas, spricht, «der bei euch getötet wurde, dort, wo der Satan wohnt» (2,13). Freilich wird nicht deutlich, was die näheren Umstände der Tötung waren. Offenbar liegt dieser Vorfall auch schon zurück, aber immerhin bescheinigt der Seher der Gemeinde in Pergamon, dass sie in der Bedrängnis «an meinem (sc. Christi) Namen festgehalten hat und meinen Glauben nicht verleugnet hat».

Dies weist auf einige Bedrängnis hin, die nun im Buch insgesamt auch für die Gegenwart und zumal für die Zukunft mit grellen Farben gemalt wird, und zwar ebenfalls verbunden mit Aussagen über Tötungen von Christen. Einer der *Leitbegriffe* der Apokalypse ist darum *martyria*/Zeugnis oder *mártys*/Zeuge, wobei Jesus selbst als der «treue

Zeuge» (1,5) gilt. Hier ist darum eine wichtige Schaltstelle auf dem Weg zur christlichen Märtyrertheologie. Ausdrücklich im Zusammenhang des Kaiserkultes wird in 20,4 von solchen Blutzeugen gesprochen:

«Und ich sah Throne, und sie setzten sich darauf, und es wurde ihnen das Gericht gegeben, und (ich sah) die Seelen derer, die um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen enthauptet worden waren und die nicht vor dem Tier oder seinem Standbild angebetet hatten (*prosekýnesan*) ... Sie gelangten zum Leben und herrschten mit dem Gesalbten/Christus tausend Jahre.»

Reflektiert sich, wie oft angenommen wird, in der Apokalypse die Zeit *Domitians*, so sind die Bedrängnisse von Christen Folgen einerseits der Extensivierung der Gott-Kaiserideologie, andererseits aber auch der verschärften antijüdischen Massnahmen unter dessen Regierung. Domitian liess sich als Gott und Herr anreden (vgl. Joh 20,28, wo Thomas den Auferstandenen anredet «Mein Herr und mein Gott») und verlangte die Proskynese, was freilich auch auf römischer Seite höchst kritisch vermerkt wird (vgl. Sueton, Domitian 13,2). Doch war der Alltag nicht nur durch Propaganda, sondern auch durch repressive Massnahmen bestimmt. Insbesondere ist hier der *fiscus Judaicus* zu nennen, der Tribut, der nach 70 n.Chr. an die Stelle der Tempelsteuer trat und den Juden als Strafe auferlegt wurde. Domitian verschärfte die Eintreibung, indem er die Altersgrenze senkte und die Steuer auch von solchen Personen erhob, die der jüdischen Lebensweise, *Iudaica vita*, folgten (Sueton, Domitian 12,2).³⁰

Gerade in der Johannesapokalypse und gerade im Zusammenhang mit dem Sendschreiben an Pergamon tadelt der Seher aber nun diese kleinasiatische Gemeinde deswegen, dass es Leute in ihr gibt, die, wie einst Bileam die Kinder Israel zum Götzendienst verführte, nun die Christen dazu verleiten, «Götzenopfer(fleisch) zu essen und zu huren» (2,14; vgl. 2,20). Zumindest die Enthaltung von *Götzenopferfleisch*, das aber heisst praktisch letztlich: die Vermeidung, Fleisch auf dem Markt zu kaufen, das ja immer mit kultischen Komponenten geschlachtet wurde, ist nun aber ein für die Umwelt untrügliches Zeichen für *Iudaica vita*. Insofern könnte der Hintergrund dieses Gemeindekonzflikts nicht nur eine eher harmlose innergemeindliche Auseinandersetzung über das Essen von Götzenopferfleisch (wie bei Paulus in 1Kor 8ff.),

³⁰ Vgl. Stegemann; Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, S. 282–296.

sondern der sein, dass einige zur Abwendung der Identifikation der Gemeinde mit dem Vorwurf der jüdischen Lebensweise den Verzehr von Götzenopferfleisch erlaubt sahen, ein ja auch für Paulus durchaus mögliches Verhalten von Christusgläubigen. Für meine Interpretation spricht auch der Pliniusbrief. Er gibt zu erkennen, dass im Hintergrund der anonymen Anzeigen der Unmut der Metzger darüber steht, dass durch die Zunahme der Anzahl der Christen der (Opfer-)Fleischabsatz erheblich dezimiert wurde (ep. X.96). Die Johannesoffenbarung schärfte demgegenüber eine strikte Linie ein, die auch negative Massnahmen bis hin zum Martyrium in Kauf nimmt.

Dazu könnte auch passen, dass der Seher im Sendschreiben an Smyrna von der Bedrängnis der Gemeinde redet: Der Teufel wird einige ins Gefängnis und gar in den Märtyrertod bringen. Auffällig ist der Kontrast, der zur Bedrängnis der Christen hier hergestellt wird, nämlich «die Gotteslästerung seitens derer, die sich Juden nennen und es nicht sind, sondern eine Synagoge Satans» (2,8–11). Meistens bezieht man *blasphemia* auf Lästerungen der Christen und stellt einen Zusammenhang mit dem Schicksal der Christen her. Doch ist *blasphemia* semantisch eindeutig Gotteslästerung. Darum verstehe ich eben, dass Johannes im Kontrast zum treuen Verhalten der Christen Juden vorwirft, Gotteslästerung zu begehen, also sich mit der Kaiserideologie zu arrangieren, weswegen er eben auch von der «Synagoge des Satan» spricht. Das muss nicht heissen, dass Juden am Kaiserkult teilnahmen. Vielmehr könnte sich hinter dieser äusserst scharfen Polemik ein relativ harmloses Arrangement mit der römischen Herrschaft verbergen. Aber der war ja der Satan, weswegen Juden nach der Johannesoffenbarung dann eben nicht Juden wirklich sind und ihre Synagogen Synagogen des Satans.

3. Ausblick: Ein Herrschaftsdiskurs mit Ohnmächtigen – mit Perspektive der Verkehrung

Die Entstehung christlicher Gemeinden im Imperium Romanum fiel mit dessen Monarchisierung im Kaisertum und dessen auf Dauer und Dynastie und nicht mehr auf Zeit und Wechsel angelegter Machtkonzentration zusammen. Der republikanische offene Wettbewerb der Eli-

ten «konstituierte nicht mehr die Legitimität von Herrschaft»³¹. Vielmehr wurde das Machtmonopol des Prinzipats beherrschend und mit ihm auch eine religiös-kultische Legitimation, die die Götter Roms mit dem «Gottesgnadentum» (Jörg Rüpke), der Göttlichkeit der Kaiser, verband, nicht nur rhetorisch, sondern monumental und eben auch kultisch. Die römische Polis-Religion hatte nun zwar weiterhin viele Götter im Himmel, aber das Imperium nur einen Kaiser und der war der römische Gott(mensch) auf der Erde. Dieser politischen wie religiösen Monopolisierung der Herrschaft sind zumal standhafte Christen und Christinnen zum Opfer gefallen, die nichts anderes verbrochen hatten, als ihren Überzeugungen von einem gerechten Herrscher im Himmel treu zu bleiben.

Der christliche Gegenentwurf von Fremdlingen und Aussenseitern des Imperiums stand einerseits in einer verblüffenden Nähe, andererseits im strikten Gegensatz zum römischen *Divus* bzw. *Divi filius*. Er hatte einen göttlichen Herrn im Himmel, der auch auf der Erde gewandelt ist und danach in den Himmel versetzt wurde, der aber erst in Zukunft seine Herrschaft realiter antritt und während seiner Gegenwart auf der Erde gerade machtlos und Opfer des römischen Machthabers geworden war. Der universale Herrschaftsanspruch für den Gottessohn Jesus Christus ist freilich ebenso deutlich wie die akute Ohnmacht, aus der heraus seine Bekenner und Bekennerinnen ihn erheben. Genau dort, wo der Prinzipat seinen Monopolanspruch mit der Göttlichkeit des *Princeps* religiös legitimiert, dort ist er für die Christen illegitim. Und genau dort, wo die Christen die Grenze der loyalen Anpassung überschritten sehen, da wird sie von Rom unter Umständen auch religiös eingefordert. Gewiss, der Übergang vom Konfliktpotenzial zum realen Konflikt hing immer davon ab, wie totalitär oder wie moderat die jeweilige Kaiserherrschaft oder die ihrer Vasallen war und wie radikal oder flexibel die christliche Antwort darauf ausfiel. Paulus und der Seher Johannes hatten da wohl sehr unterschiedliche Konfliktstrategien, aber der Seher entfaltet sie auch unter einer ungleich grösseren Bedrohungssituation, um davon zu schweigen, dass Paulus wohl selbst einige Zeit nach dem Brief nach Rom dort den Märtyrertod erlitten hat.

³¹ Rüpke: Die Religion der Römer, S. 233.

Doch die Konfliktkonstellation ist prinzipiell immer gegeben. Der römische Gott auf der Erde duldet zwar Götter im Himmel, aber keinen ausser sich auf der Erde, weswegen er in seiner Herrschaft religiös-kultisch duldsam sein kann, aber dann unduldsam ist, wo er politische Illoyalität ortet. Der christliche Gott duldet keinen ausser sich im Himmel, es sei denn es sei sein eigener Sohn, aber auf der Erde können seine ohnmächtigen Verehrer politische Kompromisse und Arrangements als Herrschaftsunterworfenen treffen, aber nur dann, wenn ihre «religiöse» Schmerzgrenze nicht überschritten wird, wenn der römische Gewalthaber sie mit Todesdrohung zwingt abzuschwören.

Dieser merkwürdig verkehrte Diskurs von «Religion» und «Politik» zwischen den ohnmächtigen Christen und dem römischen Imperium hat sich, wie wir wissen, mit und vor allem nach Konstantin seinerseits verkehrt, zwar nicht sofort, sondern in einem sehr konfliktreichen Prozess. Noch vor Konstantin und angesichts einer zunehmend relevanter werdenden christlichen Minorität hat es blutige Verfolgungen gegeben. Und nach Konstantin war der christliche Aufstieg zur Herrschaftselite im Imperium auch kein gradliniger. Doch vermutlich war das Christentum gerade wegen seiner Nähe zum kaiserlich-römischen Legitimationskonzept von Herrschaft anders als etwa das Judentum zu dieser Umkehrung der Machtverhältnisse besser geeignet. Insofern hat sich unter christlicher Herrschaft das Herrschaftsverständnis nicht umstürzend gewandelt. Gewandelt hat sich dabei aber der Religionsbegriff. Ist *religio* zuerst Kultvollzug (Cicero leitet das Wort von *relegere* ab) ohne persönliche Bindung an die Götter bei den Römern, in der Imperiums-Religion freilich verbunden mit einer persönlichen Bindung an den Kaiser, so definiert Laktanz *religio* als die persönliche Bindung im Gehorsamsverhältnis zu Gott (er leitet das Wort von *religare* ab).

Dabei hat die Religion in der christlichen Herrschaft, ohne Scham gegenüber den eigenen Blutzügen, kaum weniger, sondern eher blutigere Folgen bewirkt, ja, in der Neuzeit Religionskriege heraufbeschworen. Deswegen ist die Ausdifferenzierung dieser beiden Grössen «Politik» und «Religion» in der Neuzeit und Moderne eine wichtige Zäsur gewesen, um kompromisslosen religiösen Ansprüchen einen «säkularen» Rahmen zu geben, das heisst, sie der politischen Machtmittel zu entkleiden und mit Rechtssetzungen für ein pluralistisches, friedliches Zusammenleben zu sorgen. Gleichwohl hat diese Moderne auch neue, zum Teil ungeahnte Konstellationen von Politik und Religion produziert, in denen auch die Aura des Religiösen zur Legitimation politisch kompromissloser Absolutheit und menschenverach-

tender Gewalt instrumentalisiert wurde. Faschistischer Terror wurde mit der religiösen Aura legitimiert, um die Kompromisslosigkeit der Feindschaft und das Recht auf Genozid abzustützen. Eben solchem faschistischen Terror mit religiöser Aura sehen wir uns auch heute wieder gegenüber. Nicht nur für das, wofür man aus ethisch-religiösen Gründen kämpfen und womöglich sogar sterben kann, sondern auch für das, wofür man aus kriminellen Gründen morden kann, ist die Religion hier offenbar gut. Damit ist Politik, damit ist Religion jedoch zu einem völlig entleerten Begriff gemacht.