

Maria B. Lang*

Erhöht, um zu bleiben

Die präsenzkonstituierende Funktion der Himmelfahrt
im religionsgeschichtlichen Vergleich¹

<https://doi.org/10.1515/znw-2023-0011>

Abstract: The ascension is a political issue – at least in the Greco-Roman setting of Acts, especially when viewed in the context of the apotheosis of the Roman Emperors. Focusing on the function of the ascension in comparison with the apotheosis of Augustus – considering the historiographic, epigraphic, and numismatic evidence –, this article argues that Luke used the medially spread concept of apotheosis to communicate to his Greco-Roman addressees the notion of Jesus’s continuing, universalized presence. Without intending to oppose Roman imperial ideology directly, he thus offered a theological counter-image. By taking up not only Greco-Roman, but also Jewish traditions, Luke made his account comprehensible for different addressees, while also transmitting the specific novelty and quality of Christ’s presence.

Zusammenfassung: Die Himmelfahrt ist ein Politikum – zumindest in der griechisch-römischen Umwelt der Apostelgeschichte, besonders, wenn man sie im Kontext der römischen Kaiserapothese betrachtet. Der Beitrag richtet den Fokus auf die Funktion, die der Himmelfahrt im religionsgeschichtlichen Vergleich mit der Apotheose des Augustus – unter Berücksichtigung historiographischer, epigraphischer und numismatischer Zeugnisse – zukommt. Er verfolgt die These, dass Lukas eine medial verbreitete Apotheosevorstellung nutzt, um seinen griechisch-

¹ Der Aufsatz geht auf einen Beitrag in der Seminargruppe „Acta Politica: The Book of Acts and the Political Culture of the Roman Empire“ beim 76. SNTS-General-Meeting im Juli 2022 in Löwen, Belgien, zurück. Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Seminargruppe, namentlich dem Korreferenten David Balch, für die anregende Diskussion. Dem Kontext des Seminars entsprechend richtet sich der Fokus in diesem Beitrag auf den Vergleich mit der römischen Kaiserapothese. Sie bildet freilich nicht den alleinigen religionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkt: Weitere Apotheose- und Entrückungsvorstellungen aus der hellenistisch-römischen wie aus der jüdischen Tradition, auf die in diesem Beitrag nur am Rande verwiesen werden kann, stehen mindestens motivlich ebenfalls im Hintergrund.

*Corresponding author: Maria B. Lang, Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München; maria.lang@kaththeol.lmu.de. <https://orcid.org/0000-0003-2963-7198>

römischen Adressaten die universalisierte und fortdauernde Präsenz Jesu zu vermitteln. Ohne in eine direkte politische Opposition gegenüber der römischen Herrschaftsrepräsentation zu treten, entwirft er so ein theologisches Gegenbild. Indem Lukas nicht nur griechisch-römische, sondern auch jüdische Traditionen aufnimmt, bietet er unterschiedlichen Adressaten Verstehensmöglichkeiten und vermittelt zugleich die spezifische Neuheit und Eigenart der Präsenz Christi.

Keywords: Apotheose, Himmelfahrt, Augustus, Münzprogramm, Präsenz, Lukas, Apostelgeschichte

„[I]m Unterschied zu Augustus, dessen julisch-claudische Herrscherfamilie bereits durch die flavische Dynastie abgelöst ist, gilt für Lukas die Begegnung mit Jesus auch in der Gegenwart noch als möglich [...]; damit denkt er auch Jesu politische Bedeutung in größeren Dimensionen.“²

1 Hinführung

Die Himmelfahrt ist ein Politikum. Das gilt zumindest für die griechisch-reichsrömische Umwelt der Apostelgeschichte und zeigt sich besonders an der römischen Kaiserapotheose, mit der verstorbene Kaiser, aber auch Angehörige ihres Hauses, offiziell unter die Staatsgötter erhoben wurden. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob auch der Himmelfahrt Jesu eine politische Bedeutung zukommt, wie das Eingangszitat dies postuliert.

Damit richtet sich der Fokus weniger auf die Form und auf die Motive, welche die lukanischen Himmelfahrtserzählungen mit paganen, aber auch jüdischen Traditionen verbinden und von diesen unterscheiden,³ sondern vielmehr auf die Funk-

² Stefan Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA/StUNT 82), Göttingen 2009, 92 f.

³ Vgl. u. a. Ulrich Kellermann, Zu den Elia-Motiven in den Himmelfahrtsgeschichten des Lukas, in: Peter Mommer/Winfried Thiel (Hg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung (FS Henning Graf Reventlow), Frankfurt a.M. u. a. 1994, 123–137; Paul-Gerhard Klumbies, Himmelfahrt und Apotheose Jesu in Lk 24,50–53 (2007), in: ders., Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas (BThSt 114), Neukirchen-Vluyn 2010, 172–196; Gerhard Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (StANT 26), München 1971; Arie W. Zwiep, The Ascension of the Messiah in Lukan Christology (NTS 87), Leiden 1997; Arie W. Zwiep, Assumptus est in caelum. Rapture and Heavenly Exaltation in Early Judaism and Luke-Acts (2001), in: ders., Christ, the Spirit and the Community of God. Essays

tion, die der Himmelfahrt im religionsgeschichtlichen Vergleich mit der römischen Kaiserapotheose zukommt. Ausgangspunkt ist dabei die These, dass die lukanische Himmelfahrt in christologischer Hinsicht wesentlich eine präsenzstiftende Funktion besitzt.⁴ Die Hauptfunktion römischer Kaiserapotheosen sieht man in der Forschung dagegen für gewöhnlich in der Herrschaftslegitimation.⁵ Anhand literarischer Zeugnisse, Inschriften und Münzdarstellungen soll am Beispiel der mustergebenden Apotheose des Augustus untersucht werden, inwiefern diese verbreitete Funktionsbestimmung zutrifft und ob die Kaiserapotheose auch der Präsenzkonstitution diene. Ziel ist es, durch den Vergleich der jeweiligen Funktion – über die Frage nach Motivübereinstimmungen hinaus – zu klären, ob die lukanischen Himmelfahrtserzählungen im positiven Sinn an römische Kaiserapotheosen als Verstehenshorizont anknüpfen oder sich im negativen Sinn davon abgrenzen wollten. Die Untersuchung soll so einen Beitrag zur Diskussion um eine mögliche politische Dimension der Apostelgeschichte leisten.

In einem ersten Schritt wird daher zunächst die Funktion der Himmelfahrt bei Lukas⁶ skizziert, ehe in einem zweiten Schritt am Beispiel des Augustus die Funktion römischer Kaiserapotheosen eruiert wird. Im Vergleich der jeweiligen Funktionsbestimmung soll abschließend dem Verhältnis von lukanischer Himmelfahrt und römischer Kaiserapotheose mit Blick auf eine mögliche politische Dimension der Apostelgeschichte nachgegangen werden.

on the Acts of the Apostles (WUNT II 293), Tübingen 2010, 38–67. Zur typologischen Abgrenzung verschiedener Formen von Himmelfahrt wie Himmelsreise oder Entrückung vgl. Adela Yarbro Collins, *Ascents to Heaven in Antiquity: Toward a Typology*, in: Eric F. Mason u. a. (Hg.), *A Teacher for All Generations*. Bd. 2 (FS James C. VanderKam) (JSJ.S 153/2), Leiden/Boston, MA 2012, 553–572.

4 Dazu ausführlich Maria B. Lang, *Praesentia Iesu Christi. Die Apostelgeschichte als christologische Erzählung* (HBS 98), Freiburg i. Br. 2022, bes. 51–85. Präsenz ist hierbei, von der allgemeinsprachlichen Begriffsbedeutung ausgehend, bewusst weit gefasst, um nicht nur eine räumliche Anwesenheit oder eine raum-zeitliche Gegenwart, sondern auch weitere Dimensionen wie etwa eine Wirksamkeit, Aktivität, Wahrnehmbarkeit oder Sichtbarkeit zu erfassen und eine Differenzierung zu ermöglichen; vgl. Lang, *Praesentia*, 29–46, bes. 31–33.

5 Vgl. u. a. Manfred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Nachdr. d. Erstauffl., München (1999) 2001, 368–374; Simon Price, *From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors*, in: David Cannadine/Simon Price (Hg.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremony in Traditional Societies*, Cambridge 1992, 56–105, hier 57; Paul Zanker, *Die Apotheose der römischen Kaiser: Ritual und städtische Bühne* (Themen 80), München 2004, 36.

6 Der Verfasser von Lukasevangelium und Apostelgeschichte wird im Folgenden vereinfachend Lukas genannt, ohne damit eine Aussage zur Verfasserfrage zu treffen; zum Verhältnis von Lukasevangelium und Apostelgeschichte vgl. Knut Backhaus, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung* (BZNW 240), Berlin 2022.

2 Die Funktion der Himmelfahrt in Lukas-evangelium und Apostelgeschichte

Bereits die beiden unterschiedlichen lukanischen Himmelfahrtsberichte lassen nach ihrer Funktion fragen.⁷ Dabei spielt ihre erzählerische Situierung als Abschluss des ersten beziehungsweise als Auftakt des zweiten Logos eine entscheidende Rolle. Trotz der unterschiedlichen Akzentsetzungen verbindet beide ihre christologische und ekklesiologische Prägung, zu der am Beginn der Apostelgeschichte noch ein eschatologisches Moment hinzukommt.⁸ Wie lässt sich ihre Funktion näherhin fassen?

Im Anschluss an Hans Conzelmann und dessen Untergliederung der heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas in die Zeit Israels, die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche⁹ sieht beispielsweise Joseph Fitzmyer in der Himmelfahrt sowohl in christologischer als auch in heilsgeschichtlicher Hinsicht einen Wendepunkt, der die Zeit der Kirche von der Zeit Jesu abgrenzt.¹⁰ Doch bildet die Himmelfahrt nicht so sehr eine Trennung oder einen Scheidepunkt als vielmehr einen Übergang, der Kontinuität stiftet.¹¹ Diese kontinuierkeitsstiftende Funktion entfaltet sich besonders am Anfang der Apostelgeschichte.¹² Sie wird aber auch durch die variiierende Renar-

7 Vgl. auch Peter Pilhofer, Livius, Lukian, Lukas. Drei Himmelfahrten, in: ders., Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001 (WUNT 145), Tübingen 2002, 166–182, hier 173 f. Zu verschiedenen diachronen wie synchronen Erklärungsansätzen Mikeal C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts. The Ascension Narratives in Context* (JSNTS 21), Sheffield 1987, 189–198, der selbst besonders die narrative Funktion und das Verhältnis der beiden Fassungen herausstellt, sowie Ilze Kezber, *Umstrittener Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk* (NTOA/StUNT 60), Göttingen/Freiburg i. Ue. 2007, 120–129, die vor allem auf die theologische Intention abhebt.

8 Die verschiedenen Dimensionen nennen etwa auch Pilhofer, Livius (s. Anm. 7), 178 und Odette Mainville, *De Jésus à l'Église: Étude rédactionnelle de Luc 24*, NTS 51 (2005) 192–211, hier 209, doch lassen sie sich nicht exklusiv, sondern allenfalls schwerpunktmäßig der einen oder der anderen Fassung zuweisen.

9 Vgl. Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen (1954) ⁷1993, 9–11.190.

10 Vgl. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. X–XXIV* (AncB 28A), Garden City, NY 1985, 1588; ähnlich z. B. auch Mainville, *Jésus* (s. Anm. 8), 209.

11 Auf die kontinuierkeitsstiftende Funktion weisen etwa Knut Backhaus, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum* (Tria Corda 8), Tübingen 2014, 295 f. und Gerhard Schneider, *Das Evangelium nach Lukas. Bd. 2. Kapitel 11–24* (ÖTBK 3/2), Gütersloh (1977) ²1984, 507 hin.

12 Zur heilsgeschichtlichen Kontinuität in Apg 1 vgl. Josef Zmijewski, *Apg 1 als literarischer und theologischer Anfang der Apostelgeschichte*, in: ders., *Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*, Stuttgart 1986, 67–84.

ration der Himmelfahrt selbst deutlich. So trägt die Himmelfahrtserzählung am Ende des Lukasevangeliums mit dem Segensgestus stärker Abschiedscharakter (vgl. Lk 24,50 f.),¹³ wobei überdies dem segnend Scheidenden erstmals die Proskynese zuteilwird. Am Beginn der Apostelgeschichte verweisen demgegenüber die Worte der Engel die Apostel auf die Wiederkunft Jesu (vgl. Apg 1,10 f.). In Verbindung mit der Verheißung des Auferstandenen (vgl. Apg 1,8) richtet sich damit die Perspektive noch stärker auf die Zukunft, und zwar nicht nur auf die Parusie, denn „Lukas klammert die Kirchengeschichte mit den einander zugeordneten Heilsbildern von Himmelfahrt und Parusie christologisch ein. Dazwischen liegt die erhöhte Seinsweise des Kyrios, seine in der Kirche bereits erfahrbare kosmokratische Stellung.“¹⁴

Wenn am Ende des Lukasevangeliums die Jünger mit großer Freude nach Jerusalem zurückkehren, wo sie sich – Gott preisend – im Tempel aufhalten (vgl. Lk 24,52 f.), dann wird damit nicht nur ein Bogen zurück zum Anfang des Evangeliums gespannt (vgl. bes. Lk 1,44; 2,20.25–32.36–38.46.49). Wie Michael Wolter hervorhebt, befinden sich nunmehr Jesus und auf andere Weise auch seine Jünger in dem, was dessen Vater gehört (vgl. Lk 2,49).¹⁵ Darin zeigt sich, ebenso wie im Motiv der Freude, dass die Himmelfahrt nicht etwa die Abwesenheit Jesu, sondern vielmehr eine neue Präsenzweise begründet. Am Beginn der Apostelgeschichte ist es die Wolke, die diese Aufnahme Jesu in die göttliche Seinssphäre veranschaulicht.¹⁶ Die Himmelfahrt ermöglicht demnach die fortdauernde Präsenz und den wirksamen Beistand des Erhöhten, wie zunächst besonders an der Geistsendung deutlich wird (vgl. u. a. Lk 24,49; Apg 2,33).¹⁷ Im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte zeigt sich die Präsenz sodann sichtbar und direkt in den Erscheinungen (vgl. Apg 7,55 f.; 9,3–19a; 18,9 f.; 23,11) sowie oft eher indirekt und mittelbar durch Jesu Namen, bei den Wundern, in der Verkündigung und im Geschick der Zeugen sowie in der Ekklesia

¹³ Vgl. u. a. Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 794 f.

¹⁴ Knut Backhaus, *Anwesenheit: Über die neutestamentliche Bedeutung der Himmelfahrt Christi*, *IKaZ* 40 (2011) 3–14, hier 8. Hinter der Ankündigung der Wiederkunft des Erhöhten steht nach Zwiep, *Ascension* (s. Anm. 3), 175–181 das aus biblisch-frühjüdischen Entrückungserzählungen stammende Motiv einer Bewahrung im Himmel; vgl. auch Zwiep, *Assumptus* (s. Anm. 3), 59 f.; 63–65.

¹⁵ Vgl. Wolter, *Lk* (s. Anm. 13), 796 f.

¹⁶ Ähnlich Lohfink, *Himmelfahrt* (s. Anm. 3), 192; Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1–12) (CNT[N] 5a = 2. Série), Genf 2007, 47; Ian Howard Marshall, *The Christology of Luke's Gospel and Acts*, in: Richard N. Longenecker (Hg.), *Contours of Christology in the New Testament*, Grand Rapids, MI 2005, 122–147, hier 144; Richard I. Pervo, *Acts. A Commentary*, Minneapolis, MN 2009, 45 f.; Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12* (ÖTBK 5/1), Würzburg 1981, 57.

¹⁷ Vgl. u. a. Christian Blumenthal, *Die Pfingstpredigt des Petrus – Ihr Beitrag zur Etablierung Jesu als Protagonisten der Apostelgeschichte und zur konzeptionellen Einheit des lukanischen Doppelwerkes*, *ZNW* 109 (2018) 76–100; Mainville, *Jésus* (s. Anm. 8), 210.

und in deren Vollzügen.¹⁸ Jesus erweist sich so als Stifter der Ekklesia, wobei er teils ähnliche Funktionen übernimmt wie etwa Romulus und Numa Pompilius als Gründungsgestalten Roms, wie David Balch herausstellt.¹⁹

Daraus ergibt sich zugleich, dass die ekklesiologische nicht von der christologischen Dimension zu trennen ist. Die Himmelfahrt dient demnach auch der Legitimation und Herkunftsversicherung, indem sie namentlich die Jünger als Zeugen an Jesus zurückbindet. Dies wird einerseits an der Verheißung Jesu vor seiner Himmelfahrt deutlich (vgl. Lk 24,47–49; Apg 1,8), bei der es sich genau genommen nicht um einen Verkündigungsauftrag, sondern vielmehr um eine Feststellung mit performativem Charakter handelt: Durch Jesu Wort sind die Jünger seine Zeugen.²⁰ Andererseits manifestiert es sich erzählerisch, wenn in Apg 1 der visuelle Aspekt der Himmelfahrt akzentuiert wird (vgl. die Verben in Apg 1,9–11), wodurch die Apostel als Augenzeugen profiliert werden (vgl. auch Apg 1,21 f.).²¹ Um diesen Kern der Apostel herum bildet die wachsende Ekklesia sodann eine Erinnerungs- und Kultgemeinschaft, wie besonders die Summarien verdeutlichen (vgl. Apg 2,42–47; 4,32–35; 5,12–16).²² All diese weiteren Aspekte gewinnen ihre Bedeutung und Wirkkraft gerade dadurch, dass sie nicht auf die Vergangenheit gerichtet, sondern durch „die universale und zugleich intensivierte Gegenwart Jesu“ begründet sind, die – wie Reinhard Feldmeier hervorhebt – „[d]ie Pointe der Himmelfahrt ist“²³. Die Himmelfahrt beendet demnach nicht etwa die Gegenwart des nunmehr Erhöhten, vielmehr begründet sie dessen universale, wirkmächtige Präsenz.²⁴

¹⁸ Ausführlich zur Entfaltung der Präsenz im weiteren Erzählverlauf Lang, *Praesentia* (s. Anm. 4), 85–173 sowie zu den verschiedenen Präsenzformen Lang, *Praesentia* (s. Anm. 4), 174–318.

¹⁹ Vgl. David L. Balch, *METABOLH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ: Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts: Form and Function* (2003), in: ders., *Contested Ethnicities and Images. Studies in Acts and Art* (WUNT 345), Tübingen 2015, 196–239.

²⁰ Vgl. Wolter, *Lk* (s. Anm. 13), 793.

²¹ Marguerat, *Ac I* (s. Anm. 16), 47.

²² Zu den genannten Funktionen Backhaus, *Religion* (s. Anm. 11), 293–297.

²³ Beide Zitate entstammen Reinhard Feldmeier, *Henoch, Herakles, und die Himmelfahrt Jesu* (2011), in: ders., *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben* (WUNT 330), Tübingen 2014, 216–227, hier 227. Allzu pauschal ist er jedoch in seinem Urteil, dass darin ein grundsätzlicher Unterschied zur jüdischen und griechischen Tradition liege, mit der Begründung, jene schildere „die Entrückung eines Heroen oder Gottesmannes in eine den normalen Sterblichen unzugängliche himmlische Welt, bei der dieser das Irdische zurücklässt“ (ebd.).

²⁴ Ähnlich auch Schreiber, *Weihnachtspolitik* (s. Anm. 2), 100 f.

3 Die Funktion römischer Kaiserapotheosen am Beispiel des Augustus

Am Beispiel des Augustus soll demgegenüber nun die Funktion römischer Kaiserapotheosen herausgearbeitet werden. Die Fokussierung auf Augustus ist dreifach begründet:

1. Unter den Kaiserapotheosen des 1. Jahrhunderts liegen für jene des Augustus die ausführlichsten Schilderungen vor (vgl. Suetonius, Aug 100,2–101,4; Tacitus, Ann 1,7,1–1,10,8; Cassius Dio 56,34,1–56,47,2).²⁵
2. Als eine Art Prototyp besaß sie Modellcharakter für die weiteren Konsekrationen.
3. In der Folge hat sie eine große mediale und konzeptionelle Wirkkraft entfaltet.²⁶

3.1 Herrschaftslegitimation, Kontinuitätsstiftung und Loyalitätsbezeugung

An diesem Punkt deutet sich bereits eine grundlegende Funktion der römischen Kaiserapotheose an, die schon in der Hinführung genannt wurde: die Herrschaftslegitimation. Bei Augustus lässt sich diese in zweifacher Weise beobachten, und zwar einerseits bezüglich der Festigung und Legitimierung der eigenen Herrschaft und andererseits mit Blick auf diejenige seines Nachfolgers Tiberius. So ist damit zugleich eine kontinuierstiftende Funktion verbunden.

Hinsichtlich der Festigung seiner eigenen Position lassen sich bei Augustus verschiedene Tendenzen erkennen. Wenngleich er nach der Darstellung Suetons zumindest in Rom darauf bedacht war, dass für ihn zu Lebzeiten kein persön-

²⁵ Dabei ist gleichwohl auch mit Rückprojektionen zu rechnen, wie sie Wilhelm Kierdorf, „Funus“ und „consecratio“. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, *Chiron* 16 (1986) 43–69, hier 56–58 insbesondere für Cassius Dio aufzeigt. Zugleich steht die Apotheose des Augustus in einer Linie mit denjenigen griechischer und römischer Heroen, unter denen namentlich Herakles und Romulus hervorzuheben sind.

²⁶ Jean Gagé, *Divus Augustus. L'idée dynastique chez les empereurs julio-claudiens*, *Revue Archéologique* 34 (1931) 11–41, hier 23 macht im Anschluss an Guil Henzen (Hg.), *Acta fratrum Arvalium quae supersunt restituit et illustravit*, Berlin 1874, 149 darauf aufmerksam, dass in den Listen bezeichnenderweise Augustus die Reihe der divinisierten römischen Herrscher und der Angehörigen ihres Hauses eröffnet und nicht etwa Iulius Caesar. Zum Modellcharakter sowie zur Wirkkraft des Augustus und seines Bildnisses vgl. u. a. Ralf von den Hoff/Wilfried Stroh/Martin Zimmermann, *Divus Augustus. Der erste römische Kaiser und seine Welt*, München 2014, 179–181.

licher Kult eingerichtet wurde (vgl. Suetonius, Aug 52), stilisierte er sich doch sehr wohl – besonders während des Bürgerkrieges und im Zusammenhang seiner eigenen Nachfolgeregelung – als *Divi filius*.²⁷ Zudem förderte er beispielsweise die Verehrung der *Lares Augusti* sowie des *Numen* und des *Genius Augusti*.²⁸ Auf provinzieller und besonders auf kommunaler Ebene sah die Situation noch einmal anders aus: Dort wurde ein großer Teil der Augustus geweihten Kultstätten zu seinen Lebzeiten dediziert.²⁹ Der archäologische Befund verifiziert indessen auch hier die Aussage Suetons, Augustus habe in den Provinzen die Errichtung von ihm geweihten Tempeln ebenfalls nicht erlaubt – obgleich er gewusst habe, dass sie dort sogar für Prokonsuln beschlossen zu werden pflegten –, außer dies geschah in Kultgemeinschaft mit Roma (vgl. Suetonius, Aug 52):³⁰ Zwar gibt es unter den zu Lebzeiten des Augustus dedizierten Kultstätten einige, die ihm allein geweiht waren, doch handelte es sich ausschließlich um solche auf städtischer oder privater Ebene, wo – anders als auf Ebene des Provinzialkultes – die Erlaubnis des Kaisers nicht erforderlich war.³¹

²⁷ Dies stellt Helga Gesche, Die Divinisierung der römischen Kaiser in ihrer Funktion als Herrschaftslegitimation, *Chiron* 8 (1978) 377–390, hier 382 f. unter Verweis auf die Münzprägungen heraus.

²⁸ Dazu Claus, *Kaiser* (s. Anm. 5), 66–69. Allerdings ist, anders als Claus dies prononciert vertritt, sehr wohl die Differenz zur Person des Kaisers zu beachten, sodass eine Gleichsetzung nicht pauschal behauptet werden kann; vgl. etwa John Scheid, *Rez. Manfred Claus: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart/Leipzig: Teubner 1999, Gn. 75 (2003) 707–710, hier 709, der zudem auf die Notwendigkeit hinweist, die unterschiedlichen, autonomen Ebenen des Kultes innerhalb des römischen Reiches zu berücksichtigen. Zu *Numen* und *Genius Augusti* vgl. auch Walter Pötscher, ‚Numen‘ und ‚numen Augusti‘, *ANRW II.16.1* (1978) 355–392; Jörg Rüpke, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München 2016, 287 f.; zu den *Lares* Rüpke, *Pantheon*, 258–262; zum *Numen* in literarischen und epigraphischen Quellen ferner Carmen Fenechiu, *La notion de numen dans les textes littéraires et épigraphiques*, Cluj-Napoca 2008.

²⁹ In den östlichen Provinzen wurden sogar alle kommunalen Kultstätten zu Lebzeiten des Augustus errichtet, wie Heidi Hänlein-Schäfer, *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers* (*Archaeologica* 39), Rom 1985, 21 nachweist. Ihrer Untersuchung liegen dabei nur jene Bauten zugrunde, die primär kultischen Zwecken dienten, nicht jedoch Profanbauten, bei denen der kultische Aspekt nachgeordnet war; vgl. Hänlein-Schäfer, *Veneratio*, 2 f. Nach dem Zeugnis des Cassius Dio wurden von den nach der Divinisierung des Augustus errichteten Tempeln nicht alle freiwillig erbaut (Cassius Dio 56,46,3).

³⁰ „Templa, quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit“ (Suetonius, Aug 52 [BSGRT, ed. Maximilian Ihm, 78]).

³¹ Vgl. Hänlein-Schäfer, *Veneratio* (s. Anm. 29), 79 f., die zugleich hervorhebt, dass dahinter – anders als es die Darstellung Suetons evoziert – wohl eher politische Gründe als persönliche Bescheidenheit standen, während Augustus damit erreichte, dass sich Kaiser- und Imperiumsgedanke verbanden.

Für sein Begräbnis traf Augustus gemäß dem Zeugnis der Geschichtsschreiber selbst testamentarische Anordnungen (vgl. Suetonius, Aug 101,4; Cassius Dio 56,33,1).³² Sowohl Tacitus als auch Sueton geben Stimmen wieder, die Augustus eine über seinen Tod hinausreichende Ruhmsucht nachsagten. Sogar die Einsetzung von Tiberius als Nachfolger sei diesen Gerüchten zufolge von diesem selbstsüchtigen Ziel bestimmt gewesen: „Nicht einmal Tiberius sei aus Liebe oder aus Sorge um den Staat zum Nachfolger berufen worden, sondern, weil er dessen Arroganz und Grausamkeit durchschaut habe, habe er sich selbst aus diesem argen Vergleich Ruhm erwerben wollen“ (Übers. M.B.L.).³³

Unabhängig von dieser Einschätzung der eigentlichen Intention des Augustus trugen dessen testamentarische Anordnungen faktisch aber – ähnlich wie bereits die Betonung seines Status als *Divi filius* im Kontext der Nachfolgeregelung – zur Herrschaftslegitimation für Tiberius als seinen designierten Nachfolger bei. Die *consecratio* des Vorgängers stand offenkundig vor allem dann im Interesse des Nachfolgers, wenn dieser ein leiblicher oder adoptierter Sohn des verstorbenen Herrschers war – oder er sich prononciert in dessen Sukzession stellen wollte.³⁴ Meist hob der neue Regent besonders in der ersten Zeit nach dem Regierungswechsel die erfolgte Divinisierung und den eigenen Status als *Divi filius* hervor, um den Herrschaftsanspruch zu untermauern; wenn dieser einmal auf andere Weise gefestigt war, traten demgegenüber die eigenen Leistungen stärker in den Vordergrund.³⁵ War die dynastische Nachfolge unterbrochen oder die Divinisierung des vorherigen Regenten unterblieben, war der neue Herrscher dennoch um Legitimation und

³² Vgl. auch Price, Funerals (s. Anm. 5), 86.

³³ „ne Tiberium quidem caritate aut rei publicae cura successorem adscitum sed, quoniam adrogantiam saevitiam que eius introspererit comparatione deterrima sibi gloriam quaesivisse“ (Tacitus, Ann 1,10,7 [BSGRT, ed. Heinz Heubner, 8]). Ähnlich auch Cassius Dio, der angesichts der starken Unterschiede zwischen den beiden Herrschern die Vermutung mancher wiedergibt, Augustus habe den Tiberius, obwohl er sehr wohl sah, wie er war, absichtlich als seinen Nachfolger eingesetzt, damit er selbst geehrt werde: τοσοῦτον δ' οὖν τὸ σύμπαν ἀλλήλω διήνεγκαν ὥστε τινὰς καὶ ἐς τὸν Αὐγουστον ὑποπτεῦσαι ὅτι ἐξεπίτηδες τὸν Τιβέριον, καίπερ εὖ εἰδὼς ὁποῖος ἦν, διάδοχον ἀπέδειξεν, ἵνα αὐτὸς εὐδοξήσῃ (Cassius Dio 56,45,3 [BSGRT, ed. Ludwig A. Dindorf, 234]). Auch Sueton führt eine ähnliche Deutung als möglichen Grund für die Wahl des Tiberius an; vgl. Suetonius, Tib 21,2 f.

³⁴ Vgl. dazu Gesche, Divinisierung (s. Anm. 27), 383; den letztgenannten Aspekt ergänzt Clauss, Kaiser (s. Anm. 5), 369.

³⁵ Vgl. Gesche, Divinisierung (s. Anm. 27), 383 f. Sie weist außerdem nach, dass in der Regel nur dann nicht oder wenig Gebrauch vom Titel *Divi filius* gemacht wurde, wenn der neue Herrscher zuvor schon Mitregent gewesen war und so seinen Herrschaftsanspruch bereits auf andere Weise behaupten konnte; vgl. Gesche, Divinisierung, 384 f. Demgegenüber sieht Andrew B. Gallia, *Vespasian's Apotheosis*, CQ.NS 69 (2019) 335–339, hier 339 in der verzögerten Divinisierung Vespasians ein Indiz für eine eigenständige Handlungsfähigkeit des Senats.

Kontinuitätsstiftung bemüht – und dies vielleicht sogar noch mehr: Deutlich wird dies etwa bei Caligula: Der von ihm erbetenen Konsekration des Tiberius hatte sich der Senat verweigert; an seinen unmittelbaren Vorgänger anzuknüpfen, war ihm damit nicht möglich. Umso mehr förderte er den Kult des *Divus Augustus*, wie sich im Bauprogramm ebenso wie in den Münzprägungen zeigt.³⁶

Den Beschluss zur Divinisierung ebenso wie über weitere Ehrungen des verstorbenen Herrschers fasste der römische Senat.³⁷ Nach dem Urteil des Tacitus handelte es sich bei den von den Senatoren vorgebrachten Vorschlägen, wie der verstorbene Augustus geehrt werden sollte, um Schmeichelei und eigennützig berechnendes Kalkül (vgl. Tacitus, Ann 1,7,1). In jedem Fall aber stellten die vorgeschlagenen und beschlossenen Ehrungen für den verstorbenen Herrscher vonseiten des Senats eine Loyalitätsbezeugung gegenüber dem verstorbenen und dem neuen Herrscher dar (vgl. Tacitus, Ann 1,7,1–1,8,5; Suetonius, Aug 100,2 f.).

3.2 Indizien für eine Präsenzkonstituierung

Über die genannten Funktionen römischer Kaiserapotheosen hinaus finden sich Spuren, die darauf hindeuten, dass damit auch eine Präsenzkonstituierung verbunden war. Allerdings handelt es sich in den Werken der Geschichtsschreiber eher um Indizien als um eine klar erkennbare Funktion.

Erste Indizien bieten die Umstände der Empfängnis und der Geburt, die Begegnungen von Catull und Cicero mit dem jungen Octavian sowie die Vorzeichen zu Lebzeiten und besonders vor dem Tod des Augustus, von denen Sueton zu berichten weiß (vgl. Suetonius, Aug 94,1–97,2). Gemäß der Darstellung Suetons deutet sich darin die göttliche Abstammung des Augustus ebenso an wie dessen Aufnahme unter die Götter. Eine Präsenzvorstellung ist gleichwohl nicht explizit damit ver-

³⁶ Vgl. Price, *Funerals* (s. Anm. 5), 86 und besonders Gagé, *Divus* (s. Anm. 26), 20–29; zu den Münzprägungen Peter N. Schulten, *Die Typologie der römischen Konsekurationsprägungen*, Frankfurt a.M. 1979, 53–55, der auf das Charakteristikum aufmerksam macht, dass Caligula dabei das Bildnis des *Divus Augustus* stets mit seinem eigenen verband. Auch Nerva knüpfte – besonders im Zusammenhang der Adoption des Trajan – mit seinen Restitutionsprägungen an den *Divus Augustus* an; vgl. Holger Komnick, *Die Restitutionsmünzen der frühen Kaiserzeit. Aspekte der Kaiserlegitimation*, Berlin/New York 2001, 100–109.172–175.180 sowie Schulten, *Typologie* (s. Anm. 36), 68–70.

³⁷ Vgl. Werner Eck, *Der Senat und der Herrscherkult*, in: Anne Kolb/Marco Vitale (Hg.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin/Boston, MA 2016, 37–56, hier 39–46. Vgl. mit Blick auf die religiöse Autorität des Senats, die sich hier manifestiert, auch Zsuzsanna Várhelyi, *The Religion of Senators in the Roman Empire. Power and the Beyond*, Cambridge 2010, 53–55.

bunden. Hinzu kommt allerdings eine Begebenheit, die dem jungen Octavian nach dem Bericht Suetons zuteilwurde: „[Bei] Philippi kündete einer aus Thessalien vom künftigen Sieg – mit *Divus Caesar* als Gewährsmann, dessen Gestalt ihm auf einem abgeschiedenen Weg begegnet sei“ (Übers. M.B.L.).³⁸ Wenn der *Divus Iulius* auf diese Weise seinen bleibenden Beistand zeigen konnte, so darf dies ebenso für den *Divus Augustus* angenommen werden, dessen göttliche Abstammung und Divinisierung sich nach Sueton schon vor der Geburt, im Lauf des Lebens und schließlich kurz vor dem Tod derart klar manifestierte.

Bei Cassius Dio birgt die Begräbnisrede des Tiberius ein weiteres Indiz, das zugleich einen Aspekt relativiert, der die Vorstellung einer fortgesetzten Präsenz in Frage stellen könnte: die Staatstrauer für Augustus als den *pater patriae*, die laut Beschluss für Männer einige Tage, für Frauen aber ein ganzes Jahr umfassen sollte (vgl. Cassius Dio 56,43,1; ferner Tacitus, Ann 1,16,2).³⁹ Tiberius betont am Ende seiner Rede, dass es nicht angebracht sei, um Augustus zu trauern. Er listet die erfolgten Ehrungen für Augustus auf, als deren krönenden Abschluss er die Divinisierung nennt, und schließt folgendermaßen: „als Letztes habt ihr ihn auch zu einem Heroen gemacht und für unsterblich erklärt. Folglich ist es angebracht für uns, nicht um ihn zu trauern, sondern seinen Leib zwar jetzt der Natur zu übergeben, seine Seele aber wie die eines Gottes ewig zu verherrlichen“ (Übers. M.B.L.).⁴⁰

Als weiteres mögliches Indiz könnte die Tatsache erscheinen, dass bei der Begräbnisprozession des Augustus – gemäß der Darstellung von Cassius Dio – hinter dem Bildnis des toten Kaisers „Bilder seiner Vorfahren und verstorbener Verwandter“ folgten „mit Ausnahme desjenigen Caesars, weil er unter die Heroen aufgenommen worden war“ (Übers. M.B.L.).⁴¹ In ähnlicher Weise ordnete der Senat

38 „<---> Philippo<s> Thessalus quidam de futura uictoria nuntiauit auctore Diuo Caesare, cuius sibi species itinere auio occurrisset“ (Suetonius, Aug 96,1 [BSGRT, ed. Maximilian Ihm, 104]).

39 Vgl. Price, Funerals (s. Anm. 5), 62–64.

40 και τὸ τελευταῖον καὶ ἥρωα ἀπεδείξατε καὶ ἀθάνατον ἀπεφήνατε. οὐκ οὐκ οὐδὲ πενθεῖν αὐτὸν ἡμῖν πρέπει, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα αὐτοῦ τῇ φύσει ἤδη ἀποδοῦναι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς καὶ θεοῦ αἰεὶ ἀγάλλειν (Cassius Dio 56,41,9 [BSGRT, ed. Ludwig A. Dindorf, 231]). Der hier zum Ausdruck kommende Leib-Seele-Dualismus relativiert zudem ein weiteres Element, das – zumindest aus einer jüdisch-christlich geprägten Perspektive – einer Apotheose entgegenzustehen scheint, dass nämlich Livia mit einigen Begleitern laut Cassius Dio noch mehrere Tage am Ort des *funus* verweilte, ehe sie die Gebeine ihres Gatten aufsammlte, um sie beizusetzen (vgl. Cassius Dio 56,42,4). Anders als bei jüdischen Entrückungserzählungen, wo die Entrückung anstelle des Todes erfolgt, waren offenkundig aus römisch-hellenistischer Perspektive der Tod und die Bestattung des Leichnams kein grundsätzliches Hindernis für eine Apotheose. Gleichwohl gab es auch andere Traditionen, von denen Price, Funerals (s. Anm. 5), 74 f. einige anführt.

41 αἱ τε τῶν προπατόρων αὐτοῦ καὶ αἱ τῶν ἄλλων συγγενῶν τῶν τεθνηκότων, πλὴν τῆς τοῦ Καίσαρος ὅτι ἐς τοὺς ἥρωας ἐσεγγράπτο (Cassius Dio 56,34,2 [BSGRT, ed. Ludwig A. Dindorf, 221]);

dies auch für Augustus an (vgl. Cassius Dio 56,46,4). Man könnte darin einen Hinweis sehen, dass für den vergöttlichten Kaiser keine Repräsentation in Form eines Bildnisses erforderlich war, weil er selbst als präsent angesehen wurde. Nach John Scheid steht hinter der Anordnung jedoch „die Unmöglichkeit für einen Divus und einen (himmlischen) Gott, mit dem Tod in Berührung zu kommen“⁴². Das Fehlen der Bildnisse der divinisierten Kaiser bei den Begräbnisprozessionen scheint demnach also nicht durch eine Präsenzvorstellung begründet zu sein, die die Repräsentation durch ein Abbild überflüssig gemacht hätte.

Ein deutlicheres Indiz für eine Präsenzkonstituierung bildet unterdessen die Einrichtung eines Kultes für Augustus, die Cassius Dio und Tacitus erwähnen. Während Cassius Dio ausführlicher auf die konkreten Bestimmungen eingeht, in denen eine Präsenzvorstellung durchscheint, ohne explizit zu werden (vgl. Cassius Dio 56,46,1–47,1), fügt Tacitus – fast beiläufig – lediglich eine kurze Bemerkung über den Konsekrationsbeschluss an: „Gleichwohl wurden, als das Begräbnis dem Brauch gemäß durchgeführt war, ein Tempel und göttliche Verehrung angeordnet“ (Übers. M.B.L.).⁴³ Auf diese nachgeschobene Bemerkung geht er im Folgenden nicht näher ein. Eher lässt er eine gewisse Reserviertheit oder Skepsis erkennen, wenn er kurz zuvor den Vorwurf von Kritikern wiedergibt, dass auf Betreiben des Augustus zu dessen Lebzeiten „nichts den Göttern an Ehren übrigblieb, weil er in Tempeln und im Bildnis von Gottheiten durch Flamines und Priester verehrt werden wollte“ (Übers. M.B.L.).⁴⁴

An dieser Stelle lässt sich der Blick über Tacitus, Sueton und Cassius Dio hinaus ausweiten. Für Seneca steht die Divinisierung des Augustus, wie es scheint, außer Frage. „Wir glauben, dass er ein Gott ist – und dies nicht, weil es uns befohlen ist“

vgl. auch Cassius Dio 47,19,2. Die Schilderung evoziert zunächst, dass das Begräbnis den detaillierten Anweisungen folgte, die Augustus testamentarisch verfügt hatte (vgl. Cassius Dio 56,33,1; 56,34,1); damit wäre auch die Regelung bezüglich der Bildnisse eingeschlossen. Demgegenüber geht dann aus der Leichen- beziehungsweise Lobrede des Tiberius hervor, dass die Form der Durchführung durch den Senat beschlossen worden war (vgl. Cassius Dio 56,34,4–35,2), womit freilich nicht ausgeschlossen ist, dass der Beschluss den testamentarischen Anordnungen des Augustus folgte; vgl. auch Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, 272. Dies deckt sich mit dem Bericht Suetons (vgl. Suetonius, Aug 100,2).

⁴² Scheid, *Rez. Clauss: Kaiser* (s. Anm. 28), 708. Ein ähnlicher Grundgedanke steht wohl bei Price, *Funerals* (s. Anm. 5), 79 im Hintergrund, wenn er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenkt, dass sehr wohl ein Bildnis des Romulus mitgetragen worden sei, und dies damit begründet, dass dessen göttlicher Status anders als jener der *Divi* unangefochten gewesen sei.

⁴³ „ceterum sepultura more perfecta templum et caelestes religiones decernuntur“ (Tacitus, Ann 1,10,8 [BSGRT, ed. Heinz Heubner, 9]).

⁴⁴ „nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet“ (Tacitus, Ann 1,10,6 [BSGRT, ed. Heinz Heubner, 8]).

(Übers. M.B.L.),⁴⁵ so betont Seneca in seiner an Nero gerichteten Schrift *de clementia* bezogen auf Augustus, wenn er dem jungen Kaiser dessen Milde als nachahmenswertes, leuchtendes Beispiel vor Augen stellt. In seiner Satire *divi Claudii apocolocyntosis* lässt er indessen die Götter über die Divinisierung des Claudius diskutieren. Darin wird als Argument angeführt, dass ja auch Augustus – und ebenso Livia Augusta – vergöttlicht seien, weshalb dies gleichfalls für deren Nachfahren gelten müsse (vgl. Seneca, Apocol 9,5). Allerdings meldet sich daraufhin der *Divus Augustus* selbst zu Wort und zeigt anhand verschiedener Beispiele auf, dass jemand von solcher Grausamkeit wie Claudius niemals zu einem Gott gemacht werden könne (vgl. Seneca, Apocol 10,1–11,5). Claudius wird daraufhin sogleich des Himmels verwiesen und endet stattdessen in der Unterwelt, wo er für seine Untaten zur Verantwortung gezogen wird (vgl. Seneca, Apocol 11,6; 13,1–15,2). Nicht grundsätzlich stellt Seneca damit die Möglichkeit einer Kaiserapotheose in Frage, wohl aber bezweifelt er offenkundig, dass *allein* ein Senatsbeschluss einen Herrscher unter die Götter zu erheben vermag, wenn dieser dessen nicht würdig ist.⁴⁶

In der Naturgeschichte Plinius' des Älteren gibt es eine Stelle über menschengemachte Götter, in der die deskriptive Darstellung eine gewisse Skepsis durchscheinen lässt. Das wird besonders bemerkbar, wenn man die nachfolgenden Ausführungen hinzunimmt, in denen Plinius kritisch hinterfragt, ob es denn sein könne, dass Götter sich mit unterschiedlichen Namen bezeichnen und dass das höchste Wesen in seiner Transzendenz sich mit den irdischen Sorgen von Menschen belaste (vgl. Plinius maior, Nat 2,19 f.). Zugleich deutet sich aber der Gedanke einer Präsenz an, wenn jene, die zum Dank für ihre Wohltaten unter die Götter erhoben wurden, weiterhin denen auf Erden zu Hilfe kommen.⁴⁷ Obschon Plinius dabei ausdrücklich Vespasian hervorhebt, eignet der Beschreibung aufgrund ihres grundsätzlichen Charakters eine darüber hinausreichende Relevanz:

Ein Gott ist für einen Sterblichen, wer einem Sterblichen hilft, und dieser ist der Weg zu ewigem Ruhm. Hier gingen die vornehmsten Römer, hier schreitet nun himmlischen Schrittes mit seinen Kindern der größte Regent aller Zeiten, Vespasian Augustus, indem er der ermateten Welt zu Hilfe kommt. Dies ist ältester Brauch: denen, die sich wohlverdient gemacht

⁴⁵ „Deum esse non tamquam iussi credimus“ (Seneca, Clem 1,10,3 [BSGRT, ed. Ermanno Malaspina, 15]).

⁴⁶ Vgl. Price, Funerals (s. Anm. 5), 87–89. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Gradel, Worship (s. Anm. 41), 325–330; er sieht dies aber vor allem im Unterschied von relativer und absoluter Gottheit begründet: Entscheidend sei die relative Gottheit, dass also der Kaiser durch den Senatsbeschluss zum Staatsgott erhoben und ihm kultische Verehrung zuteil werde; die philosophische Frage nach der absoluten Gottheit, die die Satire Claudius abspricht, sei für die Praxis demgegenüber irrelevant.

⁴⁷ Vgl. auch Clauss, Kaiser (s. Anm. 5), 484.

haben, Dank abzustatten, sodass solche unter die Gottheiten aufgenommen werden. Freilich sind auch andere Namen von Göttern und die oben angeführten von Gestirnen aus Verdiensten von Menschen entstanden (Übers. M.B.L.).⁴⁸

Zu bedenken gilt es, dass hier – wie generell bei der römischen *religio* – die Tatsache, dass ein solcher Kult vollzogen wurde, ausschlaggebend, der persönliche Glaube hingegen nachgeordnet war.⁴⁹ Angesichts dessen verband sich mit der Einsetzung eines Kultes, die mit der Kaiserapotheose verbunden war, sicherlich am stärksten eine Präsenzkonstitution.

3.3 Ein epigraphisches Zeugnis aus Acerrae in Kampanien

Die senatorische Geschichtsschreibung bietet nur eine begrenzte Perspektive auf die herrschenden religiösen Überzeugungen und die religiöse Praxis. Eine Inschrift aus Acerrae in Kampanien, Italien, hilft, den Blick zu weiten.⁵⁰ Sie gibt Zeugnis von einer Ansicht, wonach eine Divinisierung die Wirkmacht des Erhöhten verstetigt und universalisiert, sodass dieser seine Präsenz vom Himmel aus weiterhin wirksam entfalten kann. Die Weiheinschrift, die in die Zeit von 2 v. Chr. bis 2 n. Chr. datiert wird, stammt von einem Centurio vom Rang eines Primipilus namens Lucius

⁴⁸ „deus est mortali iuvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via. hac proceres iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens. hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant. quippe et aliorum nomina deorum et quae supra retuli siderum ex hominum nata sunt meritis“ (Plinius maior, Nat 2,18 f. [BSGRT, ed. Karl Mayhoff, 133]).

⁴⁹ Vgl. Clauss, Kaiser (s. Anm. 5), 28 f.; Gradel, Worship (s. Anm. 41), 270; Peter Herz, Emperors: Caring for the Empire and Their Successors, in: Jörg Rüpke (Hg.), A Companion to Roman Religion (Blackwell Companions to the Ancient World 78), Malden, MA 2007, 328–340, hier 334. Gegenüber allzu pauschalen Einschätzungen, wonach Glaube und Moral völlig irrelevant und die römische Religion ein Kult ohne Glauben gewesen sei, wird indessen eine differenziertere Beurteilung vorgeschlagen; vgl. u. a. Eric Orlin, Urban Religion in the Middle and Late Republic, in: Jörg Rüpke (Hg.), A Companion to Roman Religion (Blackwell Companions to the Ancient World 78), Malden, MA 2007, 96–107, hier 96 f.; C. Robert Phillips, Approaching Roman Religion: The Case for *Wissenschaftsgeschichte*, in: Jörg Rüpke (Hg.), A Companion to Roman Religion (Blackwell Companions to the Ancient World 78), Malden, MA 2007, 10–28, hier 51. Den Perspektivwechsel in der Forschung arbeitet etwa auch Michael Peppard, The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context, Oxford 2011, 32–44 heraus. Die Bedeutung von *πίστις* und *fides* in der hellenistisch-römischen Religiosität untersucht Teresa Morgan, Roman Faith and Christian Faith. *Pistis* and *Fides* in the Early Roman Empire and Early Churches, Oxford 2015, 123–175.

⁵⁰ Der Hinweis auf die Inschrift, die im Nationalmuseum von Neapel aufbewahrt wird, findet sich u. a. bei Clauss, Kaiser (s. Anm. 5), 71 f. und Price, Funerals (s. Anm. 5), 80 f.

Aurelius Rufus.⁵¹ Auf der rechten und unteren Seite ist die 80 × 50 cm große Tafel abgebrochen, sodass Teile der Inschrift fehlen; zudem ist die Inschrift teilweise nicht mehr oder nur schwer lesbar (s. Abb. 1).⁵²

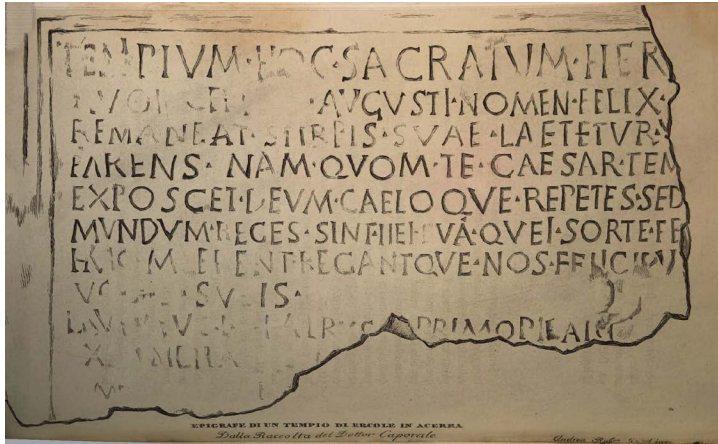


Abb. 1: Weiheinschrift aus Acerrae, © Bayerische Staatsbibliothek München, 4 Ital. 93 m, urn:nbn:de:vbv:12-bsb10051661-6, *bearb. v. M.B.L.*⁵³

Der metrische Teil lässt sich folgendermaßen übersetzen:

Dieser Tempel ist den Heroen geweiht; weil sie den glückbringenden Namen des Augustus tragen, möge er den Söhnen erhalten bleiben, damit der Vater sich am Wachstum seines Geschlechtes erfreuen möge.

⁵¹ Nach Cesare Letta, *Il culto pubblico dei Lares Augusti e del Genius Augusti in una dedica metrica da Acerrae*, RCCM 44 (2002) 35–43, hier 42 f. handelt es sich dabei nicht um die Weiheinschrift eines Tempels, sondern um eine Erinnerung an die Stiftung von Standbildern von Gaius und Lucius Caesar. Dieser Interpretation folgt auch Katrin Engfer, *Die private Munifizienz der römischen Oberschicht in Mittel- und Süditalien* (Philippika 110), Wiesbaden 2017, Kat. 4. Zu den Primipilares Brian Dobson, *Die Primipilares. Entwicklung und Bedeutung, Laufbahnen und Persönlichkeiten eines römischen Offiziersranges* (BoJ 37), Köln 1978; zur vorliegenden Inschrift des L. Aurelius Rufus aus Acerrae Dobson, *Primipilares*, 167; zu den Primipilares im frühen Prinzipat unter Augustus Dobson, *Primipilares*, 10 f. ⁵² Zu den Maßangaben vgl. Engfer, *Munifizienz* (s. Anm. 51), Kat. 4, Anm. 9.

⁵³ Gaetano Caporale, *Dell'agro acerrano e della sua condizione sanitaria. Ricerche fisiche, statistiche, topografiche, storiche*, Neapel 1859, Tafel 5; <http://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV020532668/ft/bsb10051661?page=470> (besucht am 13.07.2023) (zwischen S. 412 und 413); aus den Angaben geht nicht hervor, ob es sich um eine Nachzeichnung handelt oder ob die Abbildung auf einer Abreibung der Originalinschrift beruht.

Denn, wenn dich, Caesar, die Zeit als Gott verlangen wird und du im Himmel den Sitz wiedererlangen wirst, von wo du die Welt lenken wirst, mögen diese es sein, die durch dein Los über dieses Land herrschen und uns regieren mögen durch ihre glückbringenden Gebete.⁵⁴

In der Inschrift drückt sich demnach – zu Lebzeiten des Augustus – die Überzeugung aus, dass dieser nach seinem Tod zum Gott erhoben und in den Himmel zurückkehren werde, woher er dann seine Herrschaft fortsetzen werde.

3.4 Präsenzvorstellungen bei Münzdarstellungen des *Divus Augustus*

Schließlich soll sich der Blick noch auf Münzprägungen mit Darstellungen des *Divus Augustus* und seiner Apotheose richten. Ziel ist es zu eruieren, wie sich Apotheose- und Divinisierungsvorstellungen bildlich niedergeschlagen haben⁵⁵ und inwiefern

54 Der Übersetzung liegt die Rekonstruktion zugrunde, wie sie Engfer, Munifizenz (s. Anm. 51), Kat. 4 und die Epigraphik-Datenbank Claus / Slaby Nr. 17700016 bieten, die darin dem Vorschlag von Letta, culto (s. Anm. 51), 40 folgen: „Templum hoc sacratum her[oibus est] / quod ger[unt] Augusti nomen felix [gnateis] / remaneat stirpis suae laetetur [u]t auctu] / parens nam quom te Caesar tem[pus] / exposcet deum caeloque repetes sed[em qua] / mundum reges sint hei tua qui sorte ter[rae] / huic imperent regantque nos felicibus / voteis sueis / L(ucius) Aurelius L(uci) f(ilius) Pal(atina) Rufu[s] primopilaris [leg(ionis?)] / XVI militans st[atuam(?) --] / Imp(eratoris) Caesaris [---].“ Claus, Kaiser (s. Anm. 5), 71 übersetzt ausgehend von der in CIL 10.3757 = CLE 18 = ILS 137 vorgeschlagenen Textrekonstruktion folgendermaßen: „Dieser Tempel ist den Heroen geweiht, damit, weil sie den Namen des Augustus tragen, er jenen glücklich erhalten bleiben möge, und er sich seiner Nachkommenschaft freuen möge wie ein Vater für die Herrschaft. Denn wenn dich, Caesar (Augustus), die Zeit als Gott fordern wird und du den Sitz im Himmel erstreben wirst, durch den du die Welt regieren wirst, mögen es diese (Heroen) sein, die durch dein Schicksal über dieses Land befehlen und uns durch ihre glücklichen Gelübde regieren.“ Die Übersetzung der relevanten Passage, die Price, Funerals (s. Anm. 5), 80 f. auf der Basis von ILS 137 bietet, verstärkt den Eindruck einer wirksamen Präsenz des Divinisierten: „when time summons you, Caesar [Augustus], to be a god, and you return to your place in heaven from which you can rule the world, let these be the people who in your stead govern the earth and rule us, having their prayers to you heard.“ Wenn der vergöttlichte Kaiser die Gebete seiner Nachfolger erhört, dann regieren sie nicht nur an seiner Stelle, sondern werden dabei zugleich durch ihn unterstützt.

55 Zu den verschiedenen Darstellungsformen auf den Konsekrationsmünzen vgl. Schulten, Typologie (s. Anm. 36), bes. 18–43. Im Katalog führt er zunächst die Prägungen für den *Divus Iulius* an und anschließend – von Tiberius bis zu den Söhnen Constantins – die in der jeweiligen Regentschaft für divinisierte Kaiser angefertigten Prägungen; vgl. Schulten, Typologie, 45–157. Vgl. ferner Franziska Schmidt-Dick, Typenatlas der römischen Reichsprägung von Augustus bis Aemilianus. Zweiter Band. Geographische und männliche Darstellungen (Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission/ÖAW.PH 55), Wien 2011, 213–378, die die Kaiserdarstellungen insgesamt nach Art

sich in den Bildtypen Präsenzvorstellungen manifestieren. Da es grundlegend um Motivstränge in den Darstellungsformen geht, werden hierfür Münzprägungen aus Rom herangezogen.⁵⁶

Wie es scheint, haben sich die Motive und die Bildsprache erst allmählich entwickelt. Detailreiche Darstellungen, wie sie beispielsweise die Reliefs bieten, die der Apotheose der Sabina oder des Antoninus Pius und der Faustina gewidmet sind, oder Konsekrationsmünzen, auf denen durch einen Scheiterhaufen auf die Apotheose verwiesen wird, scheint es im ersten Jahrhundert noch nicht gegeben zu haben. Gleichwohl sind Abbildungen des *Divus Augustus* mit unterschiedlichen Attributen und in verschiedenen Motivvarianten nicht nur unter seinem unmittelbaren Nachfolger Tiberius, sondern immer wieder im Lauf des ersten Jahrhunderts und darüber hinaus auf Münzen verbreitet. Nicht zuletzt hier zeigt sich offensichtlich die Wirkkraft, die die Konsekration des Augustus entfaltete.

Dies verdeutlichen bereits die ersten beiden Münzen, bei denen es sich um Restitutionsmünzen handelt, die 80–81 n. Chr. unter Titus in Rom geprägt wurden. Diese Form von Nachprägungen früherer Münztypen – hier jeweils aus der Regierungszeit des Tiberius –, die anhand der Titulatur und des Zusatzes RESTITVIT gekennzeichnet wurden, kam beginnend unter Titus in der Herrschaftszeit der Flavier auf. Abbildung 2 (RIC II-1² Nr. 456) zeigt auf der Vorderseite den Kopf des Augustus im Profil, vom Betrachter aus nach links gewandt. Dass Augustus mit einer Strahlenkrone dargestellt ist (die hier allerdings, anders als auf anderen Exemplaren dieses Münztypus, eher zu erahnen ist) anstatt mit einem Lorbeerkranz wie zu seinen Lebzeiten, verdeutlicht genauso wie der Stern oberhalb des Kopfes – zumindest im Stadtrum der damaligen Zeit – in bildlicher Form, dass der Dargestellte ein *Divus* ist, wie es der Schriftzug DIVVS AVGVSTVS PATER ausdrücklich festhält.⁵⁷ Die Rückseite zeigt einen Altar samt Einfassung mit geschlossenen Türflügeln, im Feld ist beiderseits die Aufschrift S – C zu lesen, unterhalb des Altares im Abschnitt die Legende PROVIDENT und im Schriftkreis IMP T CAES AVG REST. Der Stern und besonders der

der Bekleidung in drei große Abteilungen und sodann nach den jeweiligen Motiven gliedert, nicht aber danach, ob es sich um regierende oder divinisierte Kaiser handelt.

⁵⁶ Wollte man untersuchen, welche Darstellungen Lukas und seinen Adressaten bekannt gewesen sein könnten, wäre zu prüfen, welche Münzprägungen im kleinasiatischen Raum verbreitet waren. Das ist an dieser Stelle nicht möglich, wäre aber in einer eigenen Untersuchung aufschlussreich.

⁵⁷ Zur historisch-politischen Bedeutung der Restitutionsprägungen vgl. Komnick, Restitutionsmünzen (s. Anm. 36), 158–178; speziell zu diesem Typ, bei der es sich um eine Nachprägung des Münztyps RIC I² Nr. 81 des Tiberius handelt, vgl. Komnick, Restitutionsmünzen, 44; 211 Typ 31.0; Tafel 10. Ähnliche Restitutionsmünzen, mit dem Kopf des *Divus Augustus (Pater)* auf der Vorderseite (in verschiedenen Varianten) sowie dem Altar oder anderen Motiven auf der Rückseite, wurden unter Nerva auch in Kleinasien geprägt. Dies gilt auch für Abb. 3.

Altar als Hinweis auf den Kult als eine Form der Kommunikation mit dem Verehrten deuten auf eine Präsenzvorstellung hin, die über eine bloß memoriale Dimension hinaus auch eine wirkmächtige Präsenz impliziert.⁵⁸



Abb. 2: Bronzeas, Restitutionsmünze unter Titus, Rom (80–81 n. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, 18209843, Aufnahme durch Reinhard Saczewski⁵⁹

Das Motiv auf dem folgenden Bronzesesterz (Abb. 3; RIC II-1² Nr. 401) schließt mit den Attributen, die den *Divus Augustus* auszeichnen, und der Legende DIVVS AVGVSTVS PATER im Schriftkreis an den vorherigen Münztypus an, unterscheidet sich jedoch auch deutlich.⁶⁰ Hier sitzt Augustus als Jupiter stilisiert in einer Toga, vom Betrachter aus, nach links gewandt auf einem Thron.⁶¹ In der rechten Hand

⁵⁸ Vgl. u. a. Christian Bechtold, *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers. Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus* (Schriften zur politischen Kommunikation 9), Göttingen 2011, 452: „Die Übertragung des Katasterismoskonzepts auf die Person des Herrschers, der durch den Eingang unter die Sterne zum präsenten Gott wurde, war daher die logische Konsequenz einer der gesamten Antike geläufigen Assoziation der Gestirne mit dem Göttlichen. Als Allegorie der Ewigkeit und Unvergänglichkeit waren die Sterne ein Sinnbild, mit dem die Gottwerdung des Kaisers und die Kontinuität der mit seiner Billigung an den Sohn übergegangenen Herrschaft treffend artikuliert und konstruiert werden konnte.“ Es gibt ähnliche Münztypen, bei denen links neben dem Kopf noch ein Blitz- oder Strahlenbündel zu sehen oder kein Stern abgebildet ist.

⁵⁹ <https://ikmk.smb.museum/object?id=18209843> (besucht am 13.07.2023).

⁶⁰ Es handelt sich wiederum um eine Restitutionsmünze aus der Regierungszeit des Titus, in diesem Fall eine abgewandelte Nachprägung einer 21–22 n. Chr. unter Tiberius geprägten Münze; vgl. dazu Komnick, *Restitutionsmünzen* (s. Anm. 36), 33 f.; 198 Typ 1.0; Tafel 1.

⁶¹ Die Haltung ist nach Schulten, *Typologie* (s. Anm. 36), 40 typisch für Kultbilder.

hält er ein langes Zepter, in der linken einen Lorbeerzweig, links von ihm befindet sich außerdem ein Altar. Auf der Rückseite umgibt die Legende IMP T CAES DIVI VESP F AVG P M TR P P COS VIII in einem Schriftkreis ein großes S C, über dem die Aufschrift REST zu lesen ist. Hier ist es die Darstellung im Kultbild, die auf die kultische Verehrung und so erneut auf eine damit verbundene Präsenzvorstellung hinweist.



Abb. 3: Bronzesesterz, Restitutionsmünze unter Titus, Rom (80–81 n. Chr.), © 2022 American Numismatic Society, 1891.10.4⁶²

In der gleichen Pose, ebenfalls mit Strahlenkranz, in einer Toga vom Betrachter aus nach links gewandt auf einem Thron sitzend, mit einem Lorbeerzweig in der Linken und einem Zepter in der Rechten, zeigt ein unter Tiberius geprägter Bronzesesterz den *Divus Augustus* auf der Münzvorderseite (Abb. 4; RIC I² Nr. 62). Allerdings befindet sein Thron sich hier auf einem Wagen, der von einer Elefantenquadriga samt Führern auf jedem einzelnen Tier gezogen wird. Die Legende im Feld lautet DIVO / AVGVSTO / S P Q R. Auf der Rückseite umgibt die Umschrift TI CAESAR DIVI AVGF AVGVST P M TR POT XXXVII ein großformatiges S C. Die Münzprägung mit der Widmungslegende vom römischen Senat und Volk an den vergöttlichten Kaiser dürfte an das Recht erinnern, dass sein Kultbild in einer *tensa*, mit vier Elefanten bespannt, bei der *pompa circensis* mitzieht.⁶³

⁶² <http://numismatics.org/collection/1891.10.4> (besucht am 13.07.2023).

⁶³ Vgl. dazu Schmidt-Dick, Typenatlas (s. Anm. 55), 302.311; Robert Sturm, Der Elefant in antiken Bildwerken. Zur Bedeutung des Dickhäuters in der alten Flächenkunst, Bildhauerei und Numisma-



Abb. 4: Bronzesesertzer unter Tiberius, Rom (35–36 n. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, 18211677, Aufnahme durch Dirk Sonnenwald⁶⁴

An dieses Motiv des divinisierten Kaisers beziehungsweise seines Kultbildes in der von vier Elefanten gezogenen *tensa* schließt die folgende Münzdarstellung in einer bezeichnenden Variation an (Abb. 5; RIC I² Nr. 7).⁶⁵ Die Vorderseite des Denars zeigt Nero und hinter ihm seine Mutter Agrippina im Doppelbrustbild nach rechts gewandt. Die Legende NERO CLAVD DIVI F CAES AVG GERM IMP TR P COS im Schriftkreis hebt die Legitimation des jungen Herrschers als *Divi filius* hervor. Die Rückseite veranschaulicht die Konsekration des Claudius durch dessen Darstellung auf der Elefantenquadriga, auf der der nun Divinisierte zusammen mit dem vergöttlichten Augustus thront. Auf diese Weise stellt Nero, der ansonsten im Unterschied zu seinen Vorgängern für den *Divus Augustus* keine Erinnerungsprägungen anfertigen ließ,⁶⁶ sowohl Claudius als auch sich selbst ausdrücklich in die Nachfolge des Augustus. Während die Schrift im Feld – EX SC – vermutlich auf den Senatsbeschluss hinweist, bei der *pompa circensis* die Kultbilder der beiden divi-

tik, Berlin 2018, 152 f.; vgl. ferner Schulten, *Typologie* (s. Anm. 36), 40 f., der die Darstellungsform entsprechend der Kategorie „Kult“ zuordnet. Zur Bedeutung des Motivs des Elefantenwagens vgl. auch Friedrich Matz, *Der Gott auf dem Elefantenwagen* (AAWLM.G 1952/10), Mainz 1953, dessen Untersuchung sechs Sarkophagreliefs zugrunde liegen, auf denen Dionysos auf einem Elefantenwagen abgebildet ist.

⁶⁴ <https://ikmk.smb.museum/object?id=18211677> (besucht am 13.07.2023).

⁶⁵ Vgl. dazu Schmidt-Dick, *Typenatlas* (s. Anm. 55), 311; Schulten, *Typologie* (s. Anm. 36), 40; Sturm, *Elefant* (s. Anm. 63), 153 f.

⁶⁶ Vgl. Schulten, *Typologie* (s. Anm. 36), 56 f.

nisierten Kaiser mitzuführen, schließt die Legende im äußeren Schriftkreis auch Agrippina, die Mutter Neros, in diese Legitimationskette ein: AGRIPP AVG DIVI CLAVD NERONIS CAES MATER. Die gemeinsame Darstellung von Augustus und Claudius auf der einen sowie zugleich von Nero und Agrippina auf der anderen Seite der Münze lässt – mehr noch als andere Münzdarstellungen, die auf der einen Seite den divinisierten und auf der anderen den regierenden Kaiser zeigen – die zeitliche Distanz zwischen Augustus, Claudius und Nero schwinden. Indem sie die zeitüberwindende Gegenwärtigkeit der beiden *Divi* veranschaulicht, stiftet sie Präsenz und Gleichzeitigkeit.



Abb. 5: Silberdenar unter Nero, Rom (55 n. Chr.), Winterthur, Münzkabinett, ID447, Aufnahme durch Benjamin Seifert (Lübke und Wiedemann)⁶⁷

Eine Quadriga ist auch auf der folgenden Münze (Abb. 6; RIC I² Nr. 44) abgebildet, doch fällt sie erst bei genauerem Hinsehen auf.⁶⁸ Auf der Vorderseite des Bronzesesertzes ist sitzend, vom Betrachter aus nach links gewandt, mit einer Opferschale in der Hand die verschleierte *Pietas* zu sehen, wie auch die Legende im Abschnitt verdeutlicht; der rechte Arm ist auf eine kleine Statue gestützt. Die Darstellung umgibt im Schriftkreis die Legende C CAESAR DIVI AVG PRON AVG P M TR P III P P. Das Bild auf der Rückseite mit der Legende DIVO – AVG und S – C im Feld erinnert an die Einweihung des von Tiberius begonnenen Augustustempels in Rom unter Caligula. Es zeichnet sich durch einen außergewöhnlichen Detailreichtum und eine filigrane

⁶⁷ <https://ikmk-win.ch/object?id=ID447> (besucht am 21.08.2023).

⁶⁸ Zu diesem Münztyp vgl. Schmidt-Dick, Typenatlas (s. Anm. 55), 268.

Darstellungsweise aus. In Frontalansicht ist der mit Girlanden verzierte ionische Tempel mit sechs Säulen zu sehen, vor dem Caligula in einer Opferszene dargestellt ist. In eine Toga gekleidet und mit verschleiertem Kopf opfert er über einem Altar aus einer Opferschale und wird von zwei Helfern umgeben, von denen der eine ein Rind, der andere ebenfalls eine Patera hält. Beachtenswert ist nicht zuletzt das Bildprogramm, das im Giebel und auf dem Dach des Tempels zu erkennen ist und das uns ohne diese Münzdarstellungen nicht mehr zugänglich wäre. Nach Heidi Hänlein-Schäfer handelt es sich bei der Figur in der Mitte des Giebelfrieses um den *Divus Augustus*, links neben ihm – mit Schild und Lanze in den Händen – um Mars und rechts von ihm vermutlich um Venus. Die beiden Sitzfiguren links und rechts von diesen beiden seien nicht identifizierbar, während die Gestalten, die in den Giebelecken liegen, Fluss- oder Berggötter darstellen dürften. Der Lenker der Quadriga auf dem Giebelfirst – hier ein Pferdegespann in Frontalansicht – müsse wiederum Augustus sein, eingerahmt durch zwei *Vicotriae* sowie Aeneas, der Anchises trägt, in einer Figurengruppe auf der rechten und Romulus auf der linken Seite.⁶⁹ Die Deutung, einschließlich der Identifikation des Lenkers der Quadriga mit Augustus, scheint überzeugend. Damit wäre auf dem Dach des Tempels, der selbst eine steingewordene Manifestation der erfolgten Divinisierung bildet und der durch die Darstellung des *Divus Augustus* zwischen weiteren Göttern im Giebel zugleich dessen göttlichen Status veranschaulicht, der himmlische Triumph des divinisierten Kaisers eindrucklich vor Augen geführt.⁷⁰

⁶⁹ Vgl. Hänlein-Schäfer, *Veneratio* (s. Anm. 29), 75 f., die damit bis dahin bestehende Interpretationen teilweise übernimmt, gerade bezüglich der Darstellungen des Augustus aber eine Neuinterpretation vorschlägt.

⁷⁰ Ähnlich vermutet Michael Pfanner, *Der Titusbogen*. Mit einer Bauaufnahme von Ulrike Hess und Fotografien von Helmut Schwanke (Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 2), Mainz 1983, 99, dass sich auf dem Titusbogen, den er als Konsekrationsmonument von Domitian für seinen Bruder Titus deutet, eine Elefantenquadriga mit der Darstellung des *Divus Titus* befand, die – als krönender Abschluss über den auf den Reliefs dargestellten irdischen Triumph des Titus – dessen „himmlischen Triumph“ veranschaulichte. Ergänzend sei noch auf eine Beobachtung von Peter F. Mittag, *Die Triumphatordarstellung auf Münzen und Medaillons in Prinzipat und Spätantike*, in: Fabian Goldbeck/Johannes Wienand (Hg.), *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, Berlin/Boston, MA 2017, 419–452, hier 423 hingewiesen, wonach auf in Rom geprägten Münzen in julisch-claudischer Zeit der lebende Kaiser nie als Triumphator dargestellt ist.



Abb. 6: Bronzesesterz unter Caligula, Rom (39–40 n. Chr.), Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, 18204287, Aufnahme durch Dirk Sonnenwald⁷¹

Ein Silberdenar des Antoninus Pius (s. Abb. 7; RIC III Nr. 272A), dessen Kopf auf der Vorderseite nach rechts gewandt mit einem Lorbeerkranz zu sehen ist, umgeben vom Schriftkreis ANTONINVS AVG PIVS P P TR P XXI, zeigt auf der Rückseite ebenfalls den Augustustempel. Die Legende *TEMPLVM DIV AVG REST* macht deutlich, dass die Münze in Erinnerung an dessen Restaurierung durch Antoninus Pius geprägt wurde. Der Tempel weist hier eine Front mit acht Säulen auf und steht auf einem zweistufigen Podest, darunter ist im Feld *COS IIII* zu lesen. In der Mitte zwischen den Säulen sind zwei stehende Figuren zu sehen: die Kultbilder von Augustus und Livia im Inneren des Tempels. Auf dem Dach befindet sich vermutlich wie auf dem Sesterz unter Caligula eine Quadriga als Firstgruppe, an den Ecken außerdem je eine weitere Figur, die auf dem Bronzesesterz links als Romulus, rechts als Aeneas identifiziert wird, sowie im Giebfeld eine Figurengruppe mit einer stehenden Gestalt in der Mitte.⁷² Die Münzprägung zeigt nicht nur, wie Antoninus Pius noch nach mehr als hundert Jahren an Augustus anknüpfte, sondern zugleich, wie der *Divus Augustus* im Bild, in der Erinnerung und im Kult präsent blieb.

⁷¹ <https://ikmk.smb.museum/object?id=18204287> (besucht am 13.07.2023).

⁷² Vgl. dazu Hänlein-Schäfer, *Veneratio* (s. Anm. 29), 86 f.



Abb. 7: Silberdenar unter Antoninus Pius, Rom (157–158 n. Chr.), © 2022 American Numismatic Society, 1956.127.477⁷³

Neben einzelnen Attributen, die den *Divus Augustus* auf den Darstellungen kennzeichnen, zeugen die Münzprägungen besonders von der kultischen Verehrung, die ihm fortan zuteilwurde. Treffend lässt sich daher mit Christian Bechtold namentlich für Augustus festhalten: „Der Tod des Kaisers bedeutete nicht sein Ende, sondern den Eingang in die Unsterblichkeit und hielt ihn so weiterhin präsent und wirkmächtig.“⁷⁴ Die Art und Weise dieser Präsenz und Wirkmacht soll nachfolgend zusammenfassend skizziert werden.

3.5 Zur präsenzstiftenden Funktion römischer Kaiserapotheosen

Die Quellenlage, der Modellcharakter sowie die mediale und konzeptionelle Wirkkraft waren ausschlaggebend, den Fokus auf die Apotheose des Augustus zu richten. Dabei hat sich gezeigt, dass diese nicht nur legitimierend und kontinuierkeitsstiftend wirkte, sondern auch eine präsenzkonstituierende Funktion besaß, wenngleich keine einheitliche Vorstellung oder Konzeption bestand.

⁷³ <http://numismatics.org/collection/1956.127.477> (besucht am 13.07.2023).

⁷⁴ Bechtold, Gott (s. Anm. 58), 452.

In der senatorischen Geschichtsschreibung scheint eine präsenzkonstituierende Funktion der Kaiserapotheose nur stellenweise durch, während Herrschaftslegitimation, Kontinuitätsstiftung und Loyalitätsbekundung im Vordergrund stehen. In den weiteren untersuchten Quellen finden sich – sowohl mit Blick auf den *Divus Augustus* als auch auf andere divinisierte Kaiser – deutlichere Präsenzvorstellungen, obschon Form und Intensität hier ebenfalls variieren. Die Naturgeschichte Plinius' des Älteren (vgl. Plinius maior, Nat 2,18 f.) und die Inschrift aus Kampanien zeugen von der Erwartung, dass divinisierte Kaiser eine fortdauernde und universalisierte Wirkmacht entfalten würden. Weit über den Tod hinaus hielten bildliche Darstellungen auf Münzen, in Götterbildnissen, auf und in Tempeln sowie anderen Kultstätten die Erinnerung an den divinisierten Kaiser wach. Das lässt freilich noch nicht unmittelbar darauf schließen, dass damit eine über eine rein bildliche, memoriale Dimension hinausgehende Präsenzvorstellung einherging. Indessen weist die kultische Verehrung, die eine Form der Kommunikation mit der Gottheit bildet, auf die Annahme einer wirkmächtigen Präsenz des Verehrten hin. Obschon aus den untersuchten Quellen kaum zu erschließen ist, wie weit derartige Vorstellungen verbreitet waren und ob die kultische Verehrung eine persönliche Alltagsrelevanz besaß, so belegen sie doch, dass die Kaiserapotheose zur Konstituierung einer bleibend wirksamen Präsenz des divinisierten Kaisers beitrug.

4 Die Funktion der Himmelfahrt und römischer Kaiserapotheosen im Vergleich

Abschließend gilt es, die Funktion von Himmelfahrt und römischer Kaiserapotheose vergleichend zu skizzieren. Davon ausgehend soll ausgelotet werden, in welchem Verhältnis sie stehen und welche Implikationen sich daraus hinsichtlich einer möglichen politischen Dimension der Apostelgeschichte ergeben.

Am Beginn der Apostelgeschichte bildet die Himmelfahrtserzählung einen Übergang, der Kontinuität stiftet und das Wirken der Jünger als Zeugen legitimiert, während in der Folge die entstehende Ekklesia als Erinnerungs- und Kultgemeinschaft an Jesus zurückgebunden wird. Mit der Himmelfahrt veranschaulicht Lukas die Aufnahme Jesu in Gottes Seinssphäre. So begründet sie die universale und wirkmächtige Präsenz des Erhöhten.

Bei der Apotheose des Augustus stehen, insbesondere seitens seines Nachfolgers Tiberius, Herrschaftslegitimation und Kontinuitätsstiftung sowie von Seiten des Senats die Loyalitätsbekundung gegenüber dem verstorbenen wie dem neuen Herrscher im Vordergrund. Darüber hinaus sind damit Präsenzvorstellungen verbunden und dies vor allem, obgleich nicht ausschließlich, im Zusammenhang kulti-

scher Verehrung. Der Seitenblick auf weitere Kaiserapothosen zeigt ein ähnliches Bild und deutet darauf hin, dass die Apotheose des Augustus hinsichtlich der verschiedenen Funktionen mustergebend wirkte.

Die Münzdarstellungen zeugen von der medialen, memorialen und kultischen Präsenz des *Divus Augustus* nicht nur unter seinem unmittelbaren Nachfolger. Diese mediale, weit über den Tod des Augustus hinausreichende Präsenz war dabei nicht nur auf das Zentrum des Imperiums beschränkt: Zwar wurden die Motivstränge anhand römischer Münzprägungen verfolgt, doch hat sich gezeigt, dass mindestens einige der Münztypen (vgl. Abb. 2 und 3) am Ende des ersten Jahrhunderts auch als Restitutionsmünzen in Kleinasien geprägt wurden (s. Anm. 57). Die mediale und konzeptionelle Strahlkraft der Apotheose des Augustus und damit eine Folge der Präsenzkonstituierung lässt darauf schließen, dass diese Lukas und seinen Adressaten in besonderer Weise vor Augen stand.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Himmelfahrt und römischer Kaiserapothose lassen sich vor diesem Hintergrund mehrere Schlussfolgerungen ziehen. Aus ihnen ergeben sich zugleich Ansatzpunkte für die weitere Forschung:

1. Dass der erhöhte Jesus über die Himmelfahrt hinaus und gerade durch sie in universalisierter Form bleibend wirksam präsent ist, unterscheidet ihn nicht *per se* vom divinisierten Kaiser. Lukas nutzt die römische Kaiserapothose vielmehr als Folie, um seinen Adressaten die Erhöhung Christi und dessen fortdauernde, wirksame Präsenz zu vermitteln. Die römische Kaiserapothose bildet damit einen Verstehenshorizont, an den Lukas anknüpft.
2. Wie eingangs hervorgehoben bildet die römische Kaiserapothose gleichwohl nicht den alleinigen Bezugspunkt. Indem Lukas mindestens motivlich an weitere hellenistisch-römische sowie an jüdische Traditionen anknüpft, bietet er nicht nur im Sinne einer Doppelkodierung⁷⁵ Verständlichkeitsmöglichkeiten für unterschiedliche Adressaten, sondern er sprengt durch die Kombination von Elementen aus beiden Traditionen gerade die Grenzen bestehender Konzepte und vermag so das christologische Novum und Spezifikum zu vermitteln. Hier können weitere Untersuchungen ansetzen, die prüfen, inwiefern dies auch für die jeweilige Funktion gilt und in welchem Verhältnis die lukanische Himmelfahrtserzählung zu ihnen steht.

⁷⁵ Der Begriff stammt von Reinhard Feldmeier, Endzeitprophet und Volkserzieher. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: Linus Hauser/Ferdinand R. Prostmeier/Christa Georg-Zöller (Hg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (FS Detlev Dormeyer) (SBB 60), Stuttgart 2008, 72–84, hier 77 f., der damit an das von Daniel Marguerat, Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification, NTS 45 (1999) 70–87 als *double signification* oder auch als *ambivalence sémantique* bezeichnete Phänomen anschließt.

3. Eine explizite negative Abgrenzung zur römischen Kaiserapotheose erfolgt nicht. Dennoch schafft Lukas durch die Himmelfahrt Jesu einen theologischen Gegenentwurf zur römischen Herrschaftspropaganda. Die mediale und konzeptionelle Wirkkraft der Apotheose des Augustus legt dabei nahe, dass ähnlich wie am Beginn des Evangeliums (vgl. Lk 1 f.) namentlich Augustus als Kontrastfigur dient. Es scheint lohnend, dies in der weiteren Forschung näher zu beleuchten.

In eine offene politische Opposition tritt Lukas mit der Himmelfahrtserzählung demnach nicht. Dennoch mag von seinen Adressaten und Rezipienten sowie von Außenstehenden eine politische Konkurrenz zwischen dem erhöhten Jesus und dem divinisierten Kaiser wahrgenommen worden sein. In diesem Sinn ist nicht nur die römische Kaiserapotheose, sondern auch die Himmelfahrt Christi ein Politikum.