

GEPHYRA	5	2008	161–167
---------	---	------	---------

Rezension

Thomas Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius* (Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), Pp. 210; ISBN 978-3-7278-1586-7; 59,90 Euro.

Witulskis (W.) Monographie zum Kaiserkult in Kleinasien ist ein Kapitel aus seiner Habilitationsschrift *Hadrian oder Christus? Untersuchungen zur Frage der Datierung der neutestamentlichen Johannesapokalypse*, die von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Wintersemester 2004/5 angenommen wurde. In der vorliegenden Arbeit setzt sich W., wie er sagt, «umfassend mit der historischen Entwicklung der kultisch-religiösen Verehrung der römischen Kaiser in der Provinz *Asia* von Augustus bis zu Antoninus Pius» (3) auf provinzieller Ebene auseinander. Die Kaiserverehrung auf kommunaler und privater Ebene bleibt aus quellentekhnischen bzw. heuristischen Gründen – leider – unberücksichtigt.

Den geographischen Fokus auf die Provinz *Asia* begründet W. auf dreierlei Weise: Erstens sei *Asia* in der frühen Kaiserzeit eine der «wichtigsten Provinzen des gesamten *imperium Romanum*» (7) gewesen, wobei aber unerwähnt bleibt, in welcher Hinsicht W. diese Provinz zu den wichtigsten zählte; in politischer oder militärischer Hinsicht etwa gehörte *Asia* keineswegs zu den wichtigsten Provinzen, vielmehr bezog sie ihr Prestige aus ihrer hochstehenden urbanen, griechischen Kultur. Die besondere Bedeutung der Provinz liegt denn für W. auch vielmehr darin, daß sich hier zweitens «wichtige Entwicklungen innerhalb des frühen Christentums» (7) wie etwa die Missionstätigkeit des Paulus v. a. in Ephesos vollzogen hätten. Drittens habe nach W. der Verfasser der Johannesapokalypse auf eine aktuelle Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der gesamten Provinz *Asia* reagiert (7f). Den zeitlichen Endpunkt der Untersuchung setzt W. mit der Regierungszeit des Antoninus Pius, da in diesem Zeitraum der Übergang vom Urchristentum zur frühen Kirche erfolgt sei (8).

Methodisch geht W. von einem komparativen Ansatz aus. Die von Augustus etablierte Praxis der kultisch-religiösen Kaiserverehrung dient W. als Ausgangs- und zugleich Referenzpunkt für die entsprechende Verehrung der nachfolgenden Kaiser. Auf diese Weise will W. jene Phasen in der Kaiserverehrung in *Asia* bestimmen, «in denen deren Intensität über das dort Gewohnte und von Beginn des Prinzipats an Praktizierte hinaus weiterentwickelt worden ist» (8). Das Buch ist in zwei Großkapitel unterteilt. Im ersten Kapitel wird die Einrichtung des provinziellen Kaiserkults unter Augustus dargelegt. Hieran schließen sich Einzeluntersuchungen zu den Kaisern der julisch-claudischen Dynastie. Das zweite Kapitel befaßt sich mit der flavischen Dynastie sowie mit den Adoptivkaisern, wobei den Ausführungen zu Hadrian der breiteste Raum eingeräumt wird. Das Buch endet mit einer knappen Zusammenfassung der Ergebnisse und einem Ausblick. Ein Autoren- und Quellenregister sowie eine Bibliographie beschließen das Werk.

Die Einrichtung des ersten Kaiserkults unter Augustus in Pergamon ca. 29 v. Chr. gehe auf die Initiative des Provinziallandtags (Koinon) zurück. Als Motiv vermutet W. das Bestreben des Koinons, die «Vergangenheit zu überwinden» (14), als *Asia* gute Beziehungen zu Antonius und Kleopatra, den Kontrahenten des Augustus, unterhalten habe. Den Antrag des Landtags habe der Kaiser dahingehend modifiziert, daß er als Sohn des vergöttlichten Adoptivvaters C. Iulius Caesar, d. h. als *divi filius*/θεοῦ υἱός, zusammen mit der *Dea Roma* verehrt werden sollte (15f). Augustus habe damit zugleich «die generelle Verantwortlichkeit des Koinon der Provinz *Asia* für die kultische Verehrung der römischen Herrscher und ihrer Familienangehörigen» (18f) begründet und bestätigt. Ungefähr 20 Jahre später, so W., wurde der Kalender der Provinz *Asia* ebenfalls auf eine vom Koinon initiierte und von Augustus bewilligte Anfrage hin reformiert und «als ein neues Element im Rahmen der kultisch-religiösen Kaiserverehrung innerhalb der Provinz *Asia* definiert» (29). Dabei sei der Geburtstag des Augustus als Neujahrstag festgesetzt worden. Mit dieser zeitlichen Neuausrichtung habe sich «die zentrale Bedeutung der Person des Augustus für die gegenwärtige und zukünftige Wohlfahrt der Welt und der Menschen manifestiert» (30), womit die Praxis der kultisch-religiösen Kaiserverehrung um «die Dimension der Zeit und der Geschichte» (31) erweitert worden sei. Als Motiv für das Ansinnen des Koinons identifiziert W. die als für die Provinz überaus positiv empfundenen politischen Leistungen des Augustus, der als Retter den Krieg beendet und die *pax Augusta* etabliert habe. Diese Taten seien als εὐαγγέλια (30) und die Herrschaft des Augustus als Anbruch einer «neuen Heilszeit» (32) begriffen worden.

Für die Einrichtung des zweiten Provinzialkults in Smyrna 26 n. Chr. unter Tiberius vermutet W. als Motiv die Dankbarkeit der Asiaten für die Verurteilung des Prokonsuls und des Prokurators, die beide vom Koinon vor dem römischen Senat wegen unrechtmäßiger Amtsführung angeklagt worden seien. Der wiederum vom Provinziallandtag beantragte Kult sei für Tiberius, Livia und den Senat ohne die *Dea Roma* oder eine weitere Gottheit eingerichtet worden. Da eine darüber hinausgehende Ehrung wie in der Kalenderinschrift für Augustus nicht erfolgt sei, blieb die Ehrung für Tiberius nach W. deutlich hinter jener für Augustus zurück (42).

Der für Gaius eingerichtete, dritte Provinzialkult in Milet unterschied sich, so W., von dem seiner Vorgänger darin, daß er auf Anordnung des Kaisers eingesetzt wurde. Gaius habe für sich bereits zu Lebzeiten eine göttliche Verehrung als θεός in Anspruch genommen, die seinen Vorgängern erst nach ihrem Tod mit der *consecratio* zuteil geworden sei. Für die Kaiser Claudius und Nero kommt W. zu ein und demselben Ergebnis: Es gibt, so W., für beide Kaiser keine gesicherten Belege für die Einrichtung eines Provinzialkults. Während aber für Claudius nicht auszuschließen sei, daß der Kaiser einen entsprechenden Antrag des Koinons möglicherweise abgelehnt habe, sei dies im Falle Neros unwahrscheinlich. Falls kein Antrag gestellt wurde, sei dies möglicherweise darin begründet, daß diese Kaiser nicht in dem Maße «zum Nutzen und zum Wohl der Provinz *Asia*» (50) handelten, daß sich das Koinon zu einer entsprechenden Anfrage bei Kaiser und Senat veranlaßt gesehen hätte. Insgesamt habe sich «zwischen 54 und 68 n. Chr. mit Blick auf die kultisch-religiöse Verehrung

des amtierenden römischen *princeps* keinerlei neue Situation» ergeben (51).

Das zweite Kapitel eröffnet mit dem vierten provinziellen Kaiserkult, dessen Einrichtung in Ephesos unter Domitian im Jahr 89/90 anhand von 13 Inschriften aus 12 Städten untersucht wird, von denen eine, nämlich die auf einer Statuenbasis eingemeißelte Weihinschrift der *civitas libera* Aphrodisias (IEph 233), stellvertretend für alle anderen Inschriften näher analysiert wird. W. vermutet, daß die Initiative für die Einrichtung des Kults vom Landtag und nicht von Domitian ausging und nicht Domitian als amtierender Kaiser im Zentrum der kultischen Verehrung stand, sondern vielmehr die flavische Herrscherdynastie (62). Als Grund hierfür sieht er die plausible, aber letztlich nicht beweisbare Möglichkeit, daß der ursprüngliche Antrag des Koinons, einen dem Kaiser und einem etwaigen θεός σύνναος gewidmeten Kult einrichten zu dürfen, bei Vespasian und dem römischen Senat beantragt wurde, dem beide zustimmten (67). Noch bevor jedoch eine Entscheidung über den Ort der Einrichtung des Kults getroffen wurde – eine Entscheidung, die im Falle des Tempels für Tiberius, Livia und den Senat (s. o.) mit einem zeitlichen Abstand von drei Jahren zur Bewilligung des Antrags gefällt worden sei –, waren, so W., Vespasian und Titus bereits verstorben, so daß in Absprache mit Domitian oder vielleicht auch auf dessen Initiative hin der ursprünglich Vespasian zugedachte Kult zu einem Kult τῶν Σεβαστῶν erweitert worden sei. Das Novum bei diesem Kult sieht W. darin, daß es sich um einen Kollektivkult handelt: Im Zentrum der Verehrung steht die flavische Dynastie als ganze (65), weswegen die Verehrung des amtierenden Kaisers (Domitian) im Vergleich zu seinen Vorgängern «erheblich an Gewicht und Bedeutung verlieren mußte» (64; 73) und deshalb auch nicht an jene des Augustus heranreiche.

Die Einrichtung des fünften Provinzialkults sei für die Gottheit *Iuppiter amicalis*/Ζεὺς Φίλιος und Traian wiederum in Pergamon erfolgt. Dies gehe aus einer Stiftungsinschrift für Spiele hervor, die auf kommunaler Ebene anlässlich der Einrichtung des Kults 114 n. Chr. ins Leben gerufen worden seien. Die Bestimmungen der Stiftung lassen erkennen, so W., daß Senat und Kaiser die Spiele mit jenen für die *Dea Roma* und Augustus rechtlich gleichgestellt sehen wollten. Traian habe sich an den von Augustus gesetzten Normen und Maßstäben orientiert und sich selbst als neuen Augustus betrachtet, was sich hinsichtlich seines Verhältnisses zu den traditionellen Gottheiten etwa darin zeige, daß er «der göttlichen Verehrung seiner eigenen Person offensichtlich zurückhaltend gegenüberstand» (81).

Aufgrund dieser auch im Panegyricus des Plinius (52,2,6) herausgehobenen *modestia et moderatio* Traians vermutet W., daß die Initiative zur Einrichtung des Provinzialkults vom Landtag ausging (86). Im Vergleich zum vorausgehenden Provinzialkult für die Flavier, zeige dieser, daß der amtierende Kaiser ohne dynastische Bezüge im Zentrum der Verehrung gestanden habe. Die Parallelisierung zum Provinzialkult des Augustus sei von Traian «offensichtlich bewußt gefördert» worden (88). Die ihm entgegengebrachte Verehrung habe dabei weder den von Augustus gesetzten Rahmen überschritten noch dem Kult neue Dimensionen hinzugefügt, so daß für die Einwohner der Provinz keine neue kultisch-religiöse Situation eingetreten sei (89).

Unter Hadrian sind, so W., in *Asia* gleich drei provinzielle Kulte eingerichtet worden,

nämlich in Smyrna, Ephesos und Kyzikos. So gehe im Falle Smyrnas aus einer in das Jahr 124 datierten Inschrift (ISmyrn 594) hervor, daß Hadrian darin als ἐμφανέστατος θεῶν (Z. 10) tituliert werde, was «dessen alleinige Vorrangstellung unter den Göttern» (92) betone. Nach W. läßt dieser Titel vermuten, daß der von Kaiser und Senat bewilligte Antrag des Koinons die Verehrung des amtierenden Kaisers ohne einen θεὸς σύνναος vorsah oder Hadrian zumindest «das größere Gewicht und die entscheidende Bedeutung zukam» (97).

Auch im Falle von Ephesos sei ein vom Koinon initiiertes Antrag zur Einrichtung eines weiteren Provinzialkults von Kaiser und Senat gebilligt worden. Die Titulatur des dort errichteten Tempels zeige, daß der Bau als ὁ τοῦ κυρίου Ἀδριανοῦ Καίσαρος ναός (IEph 814, Z. 3) allein für den amtierenden Kaiser ohne eine weitere Gottheit eingerichtet worden sei. Mit diesem Fokus auf die Person des Kaisers sei die kultische Verehrung Hadrians über jene des Augustus hinausgegangen (99).

Mit Blick auf das Provinzialheiligtum in Kyzikos bleibe aufgrund der unsicheren Quellenlage die Frage offen, welche Gottheiten in dem dortigen Heiligtum verehrt wurden. W. hält eine Verehrung Hadrians in der Gestalt des Zeus für wahrscheinlich, da es eine Identifizierung bzw. Assimilierung Hadrians mit Ζεὺς Ὀλύμπιος bereits zu Hadrians Lebzeiten in *Asia* gegeben habe.

Insgesamt kommt W. zu dem Ergebnis, daß Hadrian der erste Kaiser war, der in der Provinz *Asia* gleichzeitig in Heiligtümern in Smyrna, Ephesos und Kyzikos erstmals seit Gaius offensichtlich ohne einen θεὸς σύνναος kultisch verehrt wurde (109).

Es folgt ein umfangreiches Kapitel zur Weihe des mit finanzieller Unterstützung Hadrians ausgebauten athenischen Heiligtums des Ζεὺς Ὀλύμπιος und der damit verbundenen Gründung des Panhellenions, die W. auf Hadrian zurückführt (118). Dem Panhellenion, dessen vornehmste Aufgabe die «kultisch-religiöse Kaiserverehrung Hadrians und seiner Nachfolger» (129) gewesen sei, habe auch ein erheblicher Teil der Städte der Provinz *Asia* (127) angehört. Eng verbunden mit der Weihe des Zeusheiligtums und der Einrichtung des Panhellenions sieht W. die Aufstellung von 269 privaten Hausaltären für Hadrian im griechisch geprägten Osten des Römischen Reiches (davon ca. 130 im griechischen Mutterland und ca. 100 in der Provinz *Asia*) (131). An ihnen habe zu offiziellen Anlässen der jeweilige Hausvorstand im privat-öffentlichen Raum Opfer dargebracht. Den im wesentlichen gleichen Wortlaut der Inschriften auf diesen Altären – Hadrian wird mit dem Titel Ὀλύμπιος als σωτήρ καὶ κτίστης (131 Anm. 528) verehrt – sieht W. als Indiz für eine «staatliche Verordnung» (133), die letztlich von Hadrian entweder initiiert oder zumindest genehmigt worden sei (133, 139). Die Verehrung als σωτήρ καὶ κτίστης propagiere Hadrian als universalen Retter und seine Regierungszeit als neue Heilszeit. Damit sei Hadrian von seiner «Bedeutung für die allgemeine Wohlfahrt und die glückliche und gesicherte Zukunft der Provinz *Asia*» (135) mit Augustus auf eine Stufe gestellt worden. Mit den Hausaltären habe die kultisch-religiöse Kaiserverehrung Einzug in den privaten, häuslichen Bereich gehalten. Der Einzelne sei folglich «weit unmittelbarer und intensiver als bisher [mit der kultisch-religiösen Kaiserverehrung] konfrontiert» worden (139). Die Beteiligung am Kaiserkult sei damit auch viel stärker kontrollierbar geworden.

Ein weiteres Kapitel (153–70) befaßt sich mit Hadrians Reisen und seinen «Reiseerinnerungsmünzen» (156). Der Kaiser habe damit u. a. an seinen *adventus* in *Asia* und an seine damit verbundene, für die Provinz «heilvolle und wirkmächtige *praesentia*» (165) erinnert. Durch ihre tägliche Verwendung hätten die Münzen der Provinzbevölkerung «die gegenwärtige und zukünftige kaiserliche Präsenz und Nähe auch in persönlicher *absentia*» (169; 164f) in Erinnerung gebracht.

Auf einer knappen Seite kommt W. zuletzt auf Antoninus Pius zu sprechen (171f), der in nur einem Tempel in Sardis verehrt worden sei, möglicherweise zusammen mit seiner Frau, wie ein Münzbild vermuten lasse. Da weder über die Gründe noch über die Einzelheiten der Kulteinsetzung Näheres bekannte sei, schließt W., daß die kultisch-religiöse Verehrung des Antoninus Pius in der Provinz *Asia* sich im Rahmen der von Augustus etablierten Kultpraxis bewegte und nicht an die seines Vorgängers heranreichte.

In dem sehr knapp gehaltenen Endkapitel «Ergebnis und Ausblick» (173f) wird bemerkenswerterweise nicht die Gesamtentwicklung des Kaiserkults im Untersuchungszeitraum reflektiert, sondern es steht allein Kaiser Hadrian im Fokus. Nach W. läßt sich eine kultisch-religiöse Verehrung des Kaisers mit soteriologischer Bedeutung für die gesamte Provinz nur für Hadrian nachweisen (173). Die letztlich auf Hadrian zurückzuführende Anordnung zur Aufstellung privater Altäre habe dazu geführt, daß der Kaiser provinzweit als *σωτήρ και κτίστης* verehrt, seine Regierungszeit als Heilszeit aufgefaßt und damit unter Hadrian als «einzigem römischen Kaiser auch der private, häusliche Bereich in die offizielle kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden Kaisers einbezogen» worden sei (173). Hadrian sei damit weit intensiver als alle seine Vorgänger kultisch-religiös verehrt worden.

Im Anschluß hieran kommt W. unvermittelt auf die eingangs (7f) nur kurz angerissene These zurück, daß die Abfassung der Johannesapokalypse als eine Reaktion auf die Intensivierung des Kaiserkults in der gesamten Provinz *Asia* «zu begreifen ist» (174). Nachdem W. in der vorgelegten Monographie auf diesen unterstellten Zusammenhang mit keiner Silbe eingegangen ist, konfrontiert er den Leser buchstäblich in den letzten Zeilen des Schlußkapitels mit seiner Hypothese, der Apokalyptiker habe in Hadrian «das erste *θηρίον* [gesehen], den endzeitlichen Gegenspieler des *ἀρνίου* Christus, den Höhe- und Schlußpunkt in der Reihe der römischen Kaiser, der wie kein zweiter römischer *princeps* die Hybris des *imperium Romanum* verkörpert und in bis zu diesem Zeitpunkt nicht gekannter Art und Weise kultisch-religiöse Verehrung genießt» (174).

* * *

W. betreibt großen Aufwand, durchforstet eine Vielzahl von Quellen und zieht ebensoviel Forschungsliteratur heran. Das Ergebnis ist aber dennoch eher enttäuschend, zum einen, weil v. a. das entscheidende Kapitel zu Hadrian Schwachstellen aufweist, an denen W. nicht überzeugt, und zum anderen, weil der Argumentationspfad, auf dem W. wandelt, zu schmal ist gemessen am Thema und am selbstgesteckten Anspruch, den Kaiserkult in seiner historischen Entwicklung im Untersuchungszeitraum *umfassend* (3) zu untersuchen.

Für eine solche Untersuchung wäre gleich zu Beginn die Miteinbeziehung der republikanischen Vorformen zum Kaiserkult wünschenswert gewesen, denn dieser war keine *creatio*

ex nihilo des Augustus, sondern konnte an entsprechende Entwicklungen in republikanischer Zeit anknüpfen, die wiederum ein Reflex des hellenistischen Herrscherkults waren. So wurde der *Dea Roma* bereits 195 v. Chr. in Smyrna ein Tempel geweiht und später führenden Repräsentanten der römischen Führungsschicht in Kleinasien eine kultische Verehrung zuteil: Pompeius wurde als σωτήρ καὶ εὐεργέτης¹ verehrt und Caesar vom Koinon der Provinz Asia als der *leibhaftig erschienene Gott und Retter des Menschengeschlechts* gefeiert.²

Im Kapitel zu Hadrian erscheint etwa W.s These problematisch, die prinzipielle Gleichförmigkeit der Inschriften auf den genannten Hausaltären müsse von einer Instanz «übermunicipalen und auch überregionalen Charakters» (133), letztlich vom Kaiser, ausgegangen sein. Es ist für ihn «nicht denkbar, daß die zeitlich parallele Aufstellung der privaten Hadriansaltäre, deren Inschriften im wesentlichen der gleiche Wortlaut eignete, auf kohärente Beschlüsse der einzelnen Städte, in welchen diese Altäre belegbar sind, zurückging. Auch die Annahme, daß die einzelnen provinzialen, für die kultische Kaiserverehrung jeweils zuständigen Gremien sich auf die Verordnung der Errichtung solcher Altäre verständigt hätten, hat angesichts der fehlenden institutionellen Verbindungen der einzelnen Gremien und Institutionen untereinander wenig Wahrscheinlichkeit für sich» (133 Anm. 539). W. gibt allerdings keinen plausiblen Grund dafür an, warum er «kohärente Beschlüsse der einzelnen Städte» nicht einmal für *denkbar* hält. Sie sind sehr wohl denkbar und noch dazu wahrscheinlicher als die Vorstellung, der römische Kaiser habe die Aufstellung der Privataltäre direkt oder indirekt angeordnet, um damit nicht zuletzt auch eine stärkere Kontrollierbarkeit der Bevölkerung in ihrer Verehrung des Kaisers herzustellen. Derartige Vorstellungen evozieren das anachronistische Bild eines Orwell'schen Big-Brother-Staates. Es gibt für keinen einzigen römischen Kaiser einen positiven Nachweis, daß er die Errichtung privater Hausaltäre angeordnet habe. Auch ist die Vorstellung anachronistisch, die für den Kaiserkult zuständigen Gremien hätten institutioneller Verbindungen bedurft, um die Errichtung der Altäre mit ihren gleichförmigen Inschriften herbeizuführen. Das Formular der Inschriften ist sehr einfach und kurz und damit völlig unproblematisch. Seine Gleichförmigkeit erforderte keinerlei überprovinziale Koordination. Viel wahrscheinlicher ist, daß städtische Initiativen zur Errichtung von Altären einen Nachahmungseffekt auf privater Seite gefunden haben. Hier wäre es sinnvoll und notwendig gewesen, die These einer letztlich vom Kaiser angeordneten Aufstellung von Privataltären auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen und auch den Kaiserkult im privaten und municipalen Bereich näher zu untersuchen. Hierzu sei Clauss³ zitiert, den W. eingangs (7 Anm. 1) als einen jener Forscher erwähnt, die in der jüngsten Vergangenheit eine Arbeit zum Kaiserkult vorgelegt haben, mit dem sich W. aber in seiner Monographie nicht erkennbar auseinandersetzt und ihn auch in der Biblio-

¹ E. Schwertheim (Hrsg.): *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung. Teil II: Miletupolis. Inschriften und Denkmäler (IK 26)* (Bonn 1983) Nr. 24, Zeile 4–5.

² SIG³ 760, Zeile 5–7 (48 v. Chr.): τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδε[ί]της θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα.

³ M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart 1999), v. a. 407–19. Ebenso unberücksichtigt ist I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford 2002), v. a. 199–233.

graphie nicht erwähnt: Das «religiöse Konzept einer lebenden Gottheit [erwies sich] als so attraktiv, daß kein staatlicher Druck vonnöten war; aus den Städten selbst dürften genügend Anstöße für den Kaiserkult erfolgt sein.»⁴

Problematisch ist auch die Ansicht, die Reiseerinnerungsmünzen hätten durch ihren täglichen Gebrauch die Provinzbevölkerung an die kaiserliche Präsenz auch in persönlicher Absenz erinnert. Zu berücksichtigen ist hierbei allerdings, daß mit Blick auf *Asia* die Münzen der Reichsprägung weder für die dortige Provinzialbevölkerung bestimmt waren – sie wurden in Rom geprägt und erinnerten primär die stadtrömische Bevölkerung an die ausgedehnten Reiseaktivitäten des Kaisers – noch in *Asia* im täglichen Gebrauch waren. Die Städte des griechischen Ostens hatten ihre eigenen Stadtprägungen. Wer immer dort in einer Stadt Einkäufe tätigen wollte, mußte in lokaler Münze bezahlen und gegebenenfalls Reichsmünzen bei offiziellen Geldwechslern gegen Lokalmünzen umtauschen. Den von W. postulierten Erinnerungseffekt konnten die Münzen also in *Asia* selbst wohl kaum entfalten.

Die Hypothese von Hadrian als dem ersten $\theta\eta\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ und die Abqualifizierung des Kaisers als die im Kaiserkult sich manifestierende personifizierte Hybris des *imperium Romanum* vertreten schließlich die christlich-apokalyptische Brille, durch die der Kaiserkult betrachtet wird. Es ist für den Leser unbefriedigend, daß er im Rahmen dieser Monographie auch nicht ansatzweise mit W.s Argumentation vertraut gemacht wird, die die unterstellte Datierung von der johanneischen Apokalypse her untermauert, läuft doch W.s Intention genau darauf hinaus, diesen Zusammenhang zu konstruieren. Als unbefriedigend erweist sich zudem die Tatsache, daß im abschließenden Ausblick der Leser nichts zur weiteren Entwicklung des Kaiserkults erfährt, der ja – und das darf nicht vergessen werden – das eigentliche Thema des Buches ist, sondern die Vorschau lediglich auf weitere exegetische Schritte in der Untersuchung der Apokalypse gerichtet ist. Hier wird am deutlichsten spürbar, daß W.s Monographie lediglich ein aus einem größeren, theologischen Werk herausgetrenntes Kapitel ist und die Untersuchung des Kaiserkults W. nur insofern interessierte, als er damit den vermeintlichen historischen Nachweis für eine Abfassung der Apokalypse in den Jahren 132–5 erbringen wollte.

Natürlich ist es legitim, daß W. als Theologe seinen Fokus anders setzt und der Kaiserkult für ihn nur von untergeordnetem Interesse ist. Dann wäre es aber besser gewesen, aus diesem Kapitel der Habilitationsschrift keine Monographie zu machen, denn hierfür hätte der Kaiserkult gründlicher untersucht werden müssen. Das Thema ist zu vielschichtig, als daß es anhand eines dünnen Kriterienskeletts nach dem Ja/Nein-Prinzip zur Frage «Übersteigt die Verehrung des jeweiligen Kaisers die von Augustus etablierte Praxis?» schematisch abgehandelt werden könnte. Es fehlen gänzlich Ausführungen zur Praxis, der institutionellen Ausgestaltung, der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Dimension des Kults, interprovinziale Bezüge etc. Eine *umfassende* historische Untersuchung zum Kaiserkult in der Provinz *Asia* bleibt damit ein Desiderat.

⁴ Clauss, s. Anm. 1, S. 408.