

»Du bist der Christus« (Mt 16,16)

Das Bekenntnis von Caesarea Philippi auf dem Hintergrund der lokalen Kulte*

WILFRIED EISELE

Einleitung: Caesarea Philippi in den Evangelien

Vor einigen Jahren hat Martin Ebner die bemerkenswerte These vertreten, wonach das Markusevangelium bewusst als Gegenevangelium zum Evangelium¹ vom Aufstieg der Flavier auf den römischen Kaiserthron verfasst worden sei. Nach dem sagenumwobenen Selbstmord des verhassten Kaisers Nero im Jahre 68 und den Wirren des folgenden Vierkaiserjahres² versprach der Herrschaftsantritt Vespasians eine neue Zeit der Ruhe und Ordnung. Dagegen schreibe Markus sein Evangelium, in dessen Aufriss Caesarea Philippi einen entscheidenden Wendepunkt³ markiere:

»Caesarea Philippi wurde vom Herodessohn Philippus (4 v. Chr. – 34 n. Chr.) gegründet und mit einem Namen versehen, der eine politische Allianz zum Sprechen bringt: römischer Kaiser und jüdischer Kleinfürst. Im Markusevangelium wird Jesus genau an diesem Ort von Petrus als ὁ χριστός identifiziert: als jüdischer König. Allerdings nicht im Sinn eines Handlungers von Rom wie Philippus oder andere Herodessöhne, die nach hellenistischer Manier ein Diadem als Zeichen ihrer Königswürde tragen, sondern als ›Gesalbter‹ in der authentisch jüdischen Königstradition der Davididen, wobei die Salbung theologisch die Erwählung durch Gott signalisiert.«⁴

* Für den Druck überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, gehalten am 8. Juni 2010.

1 Vgl. M. Ebner, *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier*, BN 116 (2003) 28–42, bes. 32: »Schenkt man Josephus Glauben, so hatten ›Evangelien‹ Hochkonjunktur im Zusammenhang mit Vespasians Weg zum Kaiserthron: Im Osten, in Ägypten, verbreiten sich die ›Evangelien‹ von der Proklamation Vespasians zum Kaiser wie im Flug von Stadt zu Stadt. Im Westen ist Rom der Ausgangspunkt für die ›Evangelien‹ von der Bestätigung Vespasians durch den Senat.« Vgl. Jos Bell 4,618.656.

2 Um die Herrschaft stritten Galba (8.6.68–15.1.69), Otho (15.1.–16.4.69), Vitellius (2.2.–20.12.69) und Vespasian (69–79).

3 Dass Caesarea Philippi von Markus mit erzählerischer Absicht angesteuert wird, lässt die umständliche Reiseroute vermuten; vgl. Ebner, *Evangelium* (Anm. 1), 30: »Jesus befindet sich in Betsaida am See Genesareth (Mk 8,22) und bricht dann zuerst in den hohen Norden nach Caesarea Philippi auf (Mk 8,27), um in den Süden nach Jerusalem zu reisen (Mk 8,31–11,11).«

4 Ebner, *Evangelium* (Anm. 1), 30–31.

Diesem allgemeinen Teil der These darf man ohne Weiteres zustimmen. Fragwürdig wird sie erst an der Stelle, wo sie den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Caesarea-Philippi-Perikope allzu eng fasst:

»Das politisch höchst brisante Szenario in Caesarea Philippi entwirft Markus nur wenige Jahre, nachdem der Kriegsherr Vespasian in Palästina die endgültige Unterwerfung der Juden betrieben hat (ab 67 n. Chr.). Aus Josephus wissen wir: nach ersten erfolgreichen Vorarbeiten in Galiläa legt Vespasian eine Winterpause ein: in Caesarea Philippi. Er ist zu Gast beim römischen Klientelfürsten Antipas II. [sic! – richtig: Agrippa II.], einem Nachfolger des Philippus, um von dort aus die zweite Phase der Unterwerfung einzuleiten, den Zug in den Süden mit dem Ziel: Jerusalem. [...] In dieser Situation erzählt Markus: Der wahre jüdische König Jesus zieht von Caesarea Philippi nach Jerusalem«⁵.

An dieser Stelle muss Ebner freilich selbst eingestehen: »Ob diese Einzelheiten jedermann bekannt waren, ist fraglich.«⁶ In der Tat kann man bei den Lesern des Markusevangeliums kaum voraussetzen, dass sie über die Details von Vespasians Palästinafeldzug Bescheid wussten. Dadurch wird Ebners These keineswegs hinfällig. Nur müssen die zeitgeschichtlichen Bezüge der Caesarea-Philippi-Episode vielfältiger gedacht und genuin religionsgeschichtliche Aspekte in die Erwägungen mit einbezogen werden. Die entscheidende Frage ist dabei: Was haben die ersten Leser der Evangelien so selbstverständlich mit der Nennung von Caesarea Philippi assoziiert wie wir z. B. den Eiffelturm mit der Stadt Paris? Auf Anhieb lassen sich solche Wahrzeichen des alten Caesarea Philippi, das heißt der heutigen Ortslage von Banias am Fuße des Hermon, erkennen. Den Spuren dieser Wahrzeichen will ich im ersten Teil meiner Ausführungen nachgehen und mich dabei vor allem auf den Münzbefund stützen. Matthäus hat auf diese zeit- und religionsgeschichtlichen Vorgaben von Banias viel deutlicher Bezug genommen als Markus. Der zweite Teil meines Beitrags soll diese Bezüge im Gesamtzusammenhang des Matthäusevangeliums aufdecken. So wird deutlich werden, dass Matthäus das Christusbekenntnis des Petrus in Caesarea Philippi bewusst dem dort betriebenen Kaiser- und Pan-Kult entgegengesetzt und dem davidischen Messias Jesus dadurch ein spezifisches Profil verliehen hat.

1. Münzen aus Banias: Zeugen der Zeit- und Religionsgeschichte

1. Der Augustus-Tempel des Herodes

Als der Herodessohn Philipp die Hauptstadt seiner Tetrarchie gründete, nannte er sie »Caesarea«, das heißt nach dem damaligen römischen Kaiser: Caesar Augustus. Damit

⁵ Ebner, Evangelium (Anm. 1), 31–32; vgl. Jos Bell 3,443–445.

⁶ Ebner, Evangelium (Anm. 1), 31.

brachte er freilich nicht nur seine eigene Verbundenheit mit Augustus zum Ausdruck, sondern er konnte an eine Lokaltradition anknüpfen, die sein Vater Herodes begründet hatte. Just an diesem Ort stand einer von drei Augustus-Tempeln, die Herodes der Große in Palästina hatte errichten lassen.⁷ Die anderen beiden waren in Caesarea Maritima und Sebaste, dem alten Samaria.⁸ Der ursprüngliche Beiname »Augustus« (»der Erhabene«) wurde gewöhnlich mit Σεβαστός übersetzt und wie jener bald als Eigenname verwendet. All dies lässt sich an einer ganzen Reihe von Münzen, die Philipp in seinem Caesarea prägen ließ, ablesen.⁹ Eine typische Münze dieser Art¹⁰ zeigt auf der Vorderseite Augustus mit der Inschrift Καίσαρι Σεβαστῶ (»dem Caesar bzw. Kaiser Augustus«); auf der Rückseite ist der von Herodes dem Großen erbaute Augustus-Tempel, ein einfacher Tetrastylbau mit Treppenaufgang, zu sehen. Die umlaufende Legende Φιλίππου τετράρχου (»vom Tetrarchen Philipp«) lässt keinen Zweifel daran, wo der abgebildete Tempel zu suchen ist, nämlich in Caesarea Philippi.

Dabei spielt keine Rolle, dass die genaue Lokalisierung des Tempels bis heute umstritten ist.¹¹ Schon Josephus ist in seinen Ortsangaben nicht sehr genau. Aktuell stehen sich vor allem zwei Meinungen gegenüber. — 1. Nach Ma'oz¹² stand das Augusteum direkt vor der Pan-Grotte, die gleichzeitig sein Adyton bildete, und ist hierin dem Lupercal in Rom¹³ vergleichbar. Weder das eine noch das andere ist jedoch bisher archäologisch nachgewiesen: Die beiden parallelen Mauern vor der Baniassgrotte zeigen kein spezifisches Merkmal eines Augusteums, und vom römischen Lupercal fehlt bis jetzt jede Spur.¹⁴ Außerdem wollte Augustus mit seinem Tempel die Wiege Roms besetzen und hatte damit eine politische Motivation, die in Baniass fehlt. So bemerkt J. F. Wilson richtig: »There is no obvious connection to be made between Pan and Augustus, and so the cave at Baniass carried none of the political significance associated with the one in Rome.«¹⁵ A. Lichtenberger vermutet die Ursprünge der Pan-Verehrung in Baniass im dynastischen Herrscherkult der Ptolemäer,¹⁶ in dem Dionysos und mit ihm Pan eine

7 Vgl. Jos Ant 15,363; Bell 1,404.

8 Vgl. L.-M. Günther, Herodes der Große, Darmstadt 2005, 217–221.

9 Vgl. Y. Meshorer, Ancient Jewish Coinage II: Herod the Great through Bar Cochba, New York 1982, 244–246 und Plate 7–8, Nr. 2–11.14.

10 Vgl. Meshorer, Coinage (Anm. 9), 244 und Plate 7, Nr. 3.

11 Einen kurzen Überblick über die vier diskutierten Möglichkeiten verschafft J. F. Wilson, Caesarea Philippi. Baniass, the Lost City of Pan, London – New York 2004, 14–17.

12 Vgl. Z. U. Ma'oz, Art. Baniass, The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 1 (1993) 136–143, bes. 140; ders., Baniyas in the Greco-Roman Period. A History based on the Excavations, Archaeostyle Scientific Research Series 3, Qazrin 2007, 13–15; ders., Coin and Temple. The Case of Caesarea Philippi-Paneas, INJ 13 (1994–99) 90–102, bes. 91.

13 Vgl. Dion Hal Ant Rom 1,79–80.

14 Vgl. F. Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer, Freiburg u.a. 1989, 140; I. Nielsen, Art. Palast IV, Der Neue Pauly 9 (2000) 175–185, bes. 180–182.

15 Wilson, Caesarea (Anm. 11), 14.

16 Vgl. A. Lichtenberger, Die Baupolitik Herodes des Großen, ADPV 26, Wiesbaden 1999, 152–153.

bedeutende Rolle spielten.¹⁷ Mit der Platzierung des Augusteums direkt vor der Pan-Grotte setze Herodes den lokalen Herrscherkult unter anderen Vorzeichen fort. Ob der frühe Pan-Kult in Baniyas irgendetwas mit dem hellenistischen Herrscherkult zu tun hatte, bleibt angesichts der spärlichen archäologischen Funde jedoch mehr als fraglich. – 2. Dagegen hat J. A. Overman gute Gründe, den von ihm 4 km südwestlich von der Baniasgrotte in Omrit ausgegrabenen Tempel mit dem Augusteum zu identifizieren: »Since it resembles the Augusteum temples established throughout the empire, corresponds to the form of the temple replicated on the coin, and is prominently situated along the major trade routes in the region of Baniyas, the Omrit temple I is so far the best candidate for Herod's temple built in honor of Augustus in the Hermon or northern Hula region.«¹⁸ Im Blick auf die Evangelien ist dabei bemerkenswert, dass Jesus nach Mk 8,27 »in die Dörfer« (εἰς τὰς κώμας) und nach Mt 16,13 »in die Gebiete« (εἰς τὰ μέρη) von Caesarea Philippi kommt. Die Szene wird also in beiden Evangelien nicht auf den Punkt lokalisiert.

Ob man nun den Augustus-Tempel bei der Pan-Grotte oder in Omrit lokalisiert, klar ist in jedem Fall, dass das herodianische Baniyas von Anfang an ein herausragender Ort des Kaiserkultes und des damit verbundenen Anspruchs der Kaiser war, Herren der ganzen Welt zu sein. Doch damit nicht genug. Augustus selbst hat Tempel zu seinen Ehren nur dann akzeptiert, wenn sie gleichzeitig der Göttin Roma geweiht waren.¹⁹ Diese Tatsache bezeugt Josephus für Caesarea Maritima ausdrücklich:

»Und der Hafeneinfahrt gegenüber stand auf einem Hügel ein durch Schönheit und Größe ausgezeichneter Tempel des Caesar; darin befand sich eine gewaltige Bildsäule des Caesar, die ihrem Vorbild, dem Zeus in Olympia, nichts nachgab, und eine zweite der Roma, der Hera von Argos gleich.«²⁰

In Caesarea Philippi dürfte die Situation ähnlich gewesen sein. Die gemeinsame Verehrung von Roma und Augustus sollte einem ausufernden Kaiserkult wehren. In den unterworfenen und nicht selten aufständischen Gebieten Palästinas konnte diese Bescheidenheit jedoch leicht im umgekehrten Sinne verstanden werden. Demnach wurde in Caesarea Philippi nicht nur der Kaiser als Gott verehrt, sondern auch die Personifikation des römischen Weltreiches, gewissermaßen die vergöttlichte Idee Roms. Darin kommt eine weltumspannende Herrschaftsideologie zum Ausdruck, von der man nicht absehen kann, wenn man die Tragweite des Christusbekenntnisses in einem der kultischen Zentren dieser religiös-politischen Vorstellung ermessen will. Die Proklamation des davidischen Gesalbten an genau diesem Ort musste von den er-

17 Vgl. Strab 17,1,10; Μα'oz, Baniyas (Anm. 12), 6; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II. Die hellenistische und römische Zeit*, HAW V. 2.2, München 1961, 161–162.

18 Vgl. J. A. Overman, Art. Omrit, Horvat, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 5* (2008), 1987–1989, bes. 1989.

19 Vgl. Suet Aug 52–53.

20 Jos Bell 1,414 (übersetzt von O. Michel – O. Bauernfeind, *Flavius Josephus. De bello Judaico. Der jüdische Krieg*, Bd. 1, Darmstadt 1959); vgl. Jos. Ant. 15,339 und dazu Günther, *Herodes* (Anm. 8), 220.

sten Lesern der Evangelien als bewusste und direkte Konkurrenz zum universalen Machtanspruch der römischen Kaiser verstanden werden.

2. Der Stadtname »Neronias«

Ohne Zweifel handelt es sich bei »Caesarea Philippi« um einen sprechenden Namen. Allerdings hat der Ort im Laufe seiner Geschichte verschiedene Namen gehabt. Als Vespasian dort gut 80 Jahre später sein Winterlager aufschlug, hieß die Stadt »Neronias« (Νερωνιάς), war also nach Kaiser Nero benannt. Dies belegt z.B. eine Münze mit folgender Inschrift auf der Rückseite:

ἐπὶ βασιλείῳσ Ἀγρίππα Νερωνιέων = unter König Agrippa von den Neroniern.²¹

»Neronias« ist überhaupt der einzige Name der Stadt, den ihre Münzen aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. bezeugen. Um 53 hatte Agrippa II. von Kaiser Claudius die ehemaligen Tetrarchien des Philippus und Lysanias (Panaea, Gaulanitis, Batanaä, Trachonitis, Auranitis, Libanos und Abilene) erhalten.²² Im Jahr 54 bekommt er von Nero (54–68) Teile von Galiläa und Peräa.²³ Später gründet er Caesarea Philippi neu, das heißt, er baut die Stadt in erheblichem Maße aus²⁴ und benennt sie zu Ehren des amtierenden Kaisers in »Neronias« (Νερωνιάς) um. Aus diesem Anlass lässt Agrippa II. eine Serie von Münzen prägen, auf denen der neue Stadtname »Neronias« erscheint.²⁵ Eine dieser Münzen (Nr. 5 Meshorer) ist auf das Jahr 59/60 n. Chr. datiert; daraus folgt, dass die Gründung von Neronias spätestens um diese Zeit erfolgt sein muss.²⁶

21 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 250 und Plate 11, Nr. 1; *ders.*, *The Coins of Caesarea Panaea*, INJ 8 (1984/85) 37–58 und Plate 7–15, bes. 48 und Plate 7, Nr. B. In diesen beiden Publikationen liest Meshorer die Legende auf der Rückseite der Münze wie folgt: »ΕΠΙ/ΒΑΣΙΛΕ[ΩΣ]/ΑΓΡΙΠΠ[ΟΥ]/ΝΕΡΩ/ΝΙ[ΑΔΟΣ]Ε« (*Coinage*, 73) bzw. »ΕΠΙ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΓΡΙΠΠ[Α] ΝΕΡΩΝΙ[ΑΔΟΣ]Ε« (»Under« or »In the time of King Agrippa, at Neronias, [year] 5«) (*Caesarea*, 39). Zur Begründung führt er an (*Coinage*, 73): »Numismatists customarily have completed the final word as: ΝΕΡΩΝΙΕ[ΩΝ]. But a comparison of this inscription with other legends containing the name of the city [...] reveals that the name ΝΕΡΩΝΙΑΣ should appear either in the dative: ΝΕΡΩΝΙΑΔΙ or in the genitive: ΝΕΡΩΝΙΑΔΟΣ. Therefore, the letter Ε, depicted at the end of the inscription cannot be part of the name of the city. Rather, it represents the date, year »5.« Dagegen hat A. Stein, *The Undated Coins of Agrippa II under Nero*, INJ 8 (1984/85) 9–11, Einspruch erhoben und unter Verweis auf Städtenamen wie »Tiberias« (Τιβεριάς), dessen einzelner Einwohner Τιβεριεύς (Genitiv Plural: Τιβεριέων) genannt wurde, plausibel gemacht, dass auch auf unserer Münze ΝΕΡΩΝΙΕ zum Genitiv Plural ΝΕΡΩΝΙΕΩΝ zu ergänzen sei und die Einwohner von Neronias bezeichne. Die Münze trägt danach kein Datum. Dem hat Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage. Addendum I*, INJ 11 (1990/91) 104–132 und Plate 25–31, bes. 109–110, ausdrücklich zugestimmt.

22 Vgl. TAVO B V 17.1; diese Karte auch in: S. Mittmann – G. Schmitt, *Tübinger Bibelatlas*, Stuttgart 2001.

23 Vgl. Jos Ant 20,158–159.

24 Vgl. Jos Bell 3,514.

25 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 250 und Plate 11, Nr. 1–3.5.

26 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 250 und Plate 11, Nr. 5.

Dabei ist freilich zu beachten, dass die Chronologie Agrippas II. in der Forschung seit langem ein Problem darstellt. Y. Meshorer geht von zwei Ären (56 und 61 n. Chr.)²⁷ in der Münzprägung Agrippas II. aus und datiert die zuletzt erwähnte Münze ins Jahr 66/67 n. Chr. Diese Chronologie hat jedoch ihre Schwierigkeiten, wie wir weiter unten noch sehen werden.²⁸ Dagegen hat A. Kushnir-Stein eine Lösung vorgeschlagen, die alle Schwierigkeiten beseitigt und der ich deshalb hier folge.²⁹ Danach sind die unter Agrippa II. geprägten Münzen nach drei verschiedenen Ären datiert: – 1. Die erste Ära zählt die Herrscherjahre Agrippas II. seit seiner Einsetzung als König von Chalkis, beginnend im Herbst 49 n. Chr.³⁰ Zwischen dem Tod des Herodes von Chalkis 48 n. Chr. und dem tatsächlichen Herrschaftsantritt seines Nachfolgers gab es offenbar eine etwa einjährige Vakanz. — 2. Die zweite Ära beginnt 54 n. Chr. mit der Machtübernahme Agrippas II. in Paneas, Gaulanitis, Batanäa, Trachonitis, Auranitis, Libanos und Abilene und galt in diesen Gebieten.³¹ Die vier Jahre Agrippas II. in Chalkis waren im Herbst 53 n. Chr. voll, sodass die neue Ära im Laufe seines fünften Jahres 53/54 n. Chr. begann. Dazu passt die anhand der Münzen errechnete Epoche 54 n. Chr. — 3. Die dritte Ära zählt die Jahre ab 60 n. Chr.³² und ist vermutlich die Lokalära weiterer Gebiete, die Agrippa II. zu dieser Zeit erhielt. — Die fragliche Münze Nr. 5 (Meshorer) trägt auf der Vorderseite die Legende ΝΕΡΩΝΙΑΔ ΠΙΠΠΙΑ (»aus Neronias von Agrippa«) und auf der Rückseite ΒΑΣ ΑΓΡ ΕΤΟΥΣ ΑΙ ΤΟΥ ΚΑΙ, worauf ein senkrecht gespiegeltes und dann um 90° nach links gedrehtes »R« als Zahlzeichen folgt (»von König Agrippa im Jahr 11, das auch 6 ist«). Dadurch werden die erste und die zweite Ära synchronisiert und die Münze auf das Jahr 59/60 n. Chr. datiert, in dem die Neugründung der Stadt durch Agrippa II. spätestens stattgefunden haben muss. Dem widerspricht Josephus nur scheinbar: »Um diese Zeit hatte der König Agrippa die Stadt Caesarea Philippi erweitert (κατασκευάσας) und nannte sie nun (προσηγόρευσεν) dem Nero zu Ehren Neronias (Νερωνιάδα).«³³ Gemeint ist zwar die Zeit, in der Luceius Albinus ritterlicher Amtsträger in Judäa war, d.h. die Jahre 62–64.³⁴ Die Formulierung κατὰ τοῦτον δὲ τὸν καιρὸν gibt den Zeitrahmen für die Maßnahmen Agrippas II. aber nur ungefähr an, sodass sie der Datierung der Stadtneugründung spätestens ins Jahr 59/60 n. Chr. durchaus nicht widerspricht.³⁵ Außerdem zeigt das Partizip Aorist κατασκευάσας Vorzeitigkeit an und

27 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 65–73; ebenso E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D. 135), Revised English Edition, Vol. 1, Edinburgh 1973, 473, Anm. 8; H. Seyrig, *Sur quelques ères syriennes*, RNum 6 (1964) 51–67, bes. 59–63.

28 Siehe unten Abschnitt 3.

29 Vgl. A. Kushnir-Stein, *The Coinage of Agrippa II*, SCI 21 (2002) 123–131.

30 Vgl. Jos Ant 20,104; Bell 2,223.284; außerdem Seyrig, *Ères* (Anm. 27), 56.59.

31 Vgl. Jos Ant 20,137–138.

32 Vgl. N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse*, JSPE.S 30, Sheffield 1998, 398.

33 Jos Ant 20,211 (übersetzt von H. Clementz, *Flavius Josephus. Jüdische Altertümer*, Wiesbaden 2004).

34 Vgl. W. Eck, Art. Luceius [II] L. Albinus, *Der Neue Pauly* 7 (1999) 459.

35 Gegen Seyrig, *Ères* (Anm. 27), 60.62, der diese Zeitangabe bei Josephus allzu eng versteht und dadurch zu dem Schluss kommt, dass »l'ère de 49 est propre à Josephé, et ne représente sans doute qu'un usage aulique«.

gibt dadurch zu verstehen, dass der Ausbau zur fraglichen Zeit bereits abgeschlossen war, während das Prädikat *προσηγόρευσεν* ebenfalls im Aorist den ingressiven Aspekt der neuen Nomenklatur hervorhebt.

All das begründet die Annahme, dass die Stadt spätestens im Jahre 59/60 in »Neronias« umbenannt wurde und seither an Nero erinnerte. Diese Erinnerung konnte durchaus weiterbestehen, auch wenn Nero nach seinem Tode der *damnatio memoriae* verfallen war. Die Evangelisten nennen die Stadt zwar wieder *Καيسάρεια ἢ Φιλίππου* (Caesarea Philippi), aber die enge Verbindung ihres Herrschers zu Nero geriet sicher nicht so schnell in Vergessenheit. Mit Nero assoziierten die Erstleser der Evangelien nun ohne Zweifel die sogenannte Nerosage, die H.-J. Klauck wie folgt zusammenfasst:

»Den Ansatzpunkt bildet Neros früher Tod im Alter von 31 Jahren und seine Beisetzung im kleinsten Kreis. Im Osten hat man seine Herrschaft nicht als so drückend empfunden, zum Volk der Parther unterhielt Nero sogar gute Beziehungen. Die Legende, die darauf fußt, besagt, Nero habe gar keinen Selbstmord begangen oder er habe den Versuch überlebt. Er sei in den Osten zu den Parthern geflüchtet, halte sich dort verborgen und werde mit einem machtvollen Heer wiederkehren, um seine Macht zurückzugewinnen.«³⁶

Dies hatte zur Folge, dass seit 68 immer wieder Männer mit dem Anspruch auftraten, der aus dem Verborgenen wieder aufgetauchte Nero zu sein. So berichtet z. B. Sueton:

»Und überhaupt, als zwanzig Jahre später, ich war damals ein junger Mann, jemand, dessen Herkunft im Dunkeln lag, auftrat und von sich behauptete, er sei Nero, da hatte dieser Name für die Parther etwas so Einnehmendes, daß sie diesen Nero gewaltig unterstützten und ihn nur mit Mühe den Römern überstellten.«³⁷

Die von Sueton erzählte Begebenheit ereignete sich etwa zu der Zeit, in der das Matthäusevangelium entstanden ist.³⁸ Das Szenario des Petrusbekenntnisses ist geeignet, ein Kontrastbild zur Nerofigur der Legende zu zeichnen. An dem Ort, der bis vor wenigen Jahren »Neronias« hieß, spricht Petrus zum ersten Mal das Bekenntnis der späteren Kirche aus: »Du bist der Christus.« Damit tritt Jesus in direkte Konkurrenz zum Kaiser, der schon zu Lebzeiten als »der Herr der ganzen Welt«³⁹ verehrt wurde. Für die ersten Leser der Evangelien konnte das nur bedeuten: Nicht der von vielen erwartete Nero, sondern der einst wiederkehrende Jesus Christus ist der wahre Herr der ganzen Welt.

36 H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, Stuttgart u.a. 1996, 57. Eine kritische Sichtung der Texte bietet U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19)*, Gütersloh – Würzburg ²1995, 297–300. Das Phänomen ganz allgemein beschreibt Tacitus *Hist II* 8,1.

37 Suet *Nero* 57,2 (übersetzt von H. Martinet, C. Suetonius Tranquillus. *Die Kaiserviten. Berühmte Männer*, Düsseldorf ³2006).

38 Eindeutigen Niederschlag hat die Nerosage nach einhelliger Meinung der Exegeten in *Offb* 13 und 17 gefunden; vgl. nur Klauck, *Umwelt II* (Anm. 36), 58; Müller, *Offenbarung* (Anm. 36), 299–300.

39 Vgl. *SIG*³ 814,31: ὁ τοῦ παντός κόσμου κύριος Νέρων. Freilich war dieser Titel nicht für Nero reserviert, sondern wurde den römischen Kaisern allgemein beigelegt. Vgl. z.B. *Epict Diss IV* 1,12: ὁ πάντων κύριος Καίσαρ. Vgl. dazu Klauck, *Umwelt II* (Anm. 36), 73–74.

3. Der hellenistische Pan-Kult

Die so beschriebene Konkurrenzsituation wird durch ein weiteres Element noch verschärft. Seit der hellenistischen Zeit tragen die Felsgrotte und der Jordanquelltopf von Banias den Namen des griechischen Gottes Pan: Polybios, der den Ort im Zusammenhang mit dem 5. Syrischen Krieg (201–198 v. Chr.)⁴⁰ als Erster erwähnt, nennt ihn »Paneion / Panion« (Πάνειον / Πάνιον);⁴¹ daneben kennt Josephus auch den Ortsnamen »Paneas« (Πανεάς). Daraus darf man schließen, dass Pan dort seine Verehrer hatte,⁴² zumal die wildromantische Beschaffenheit des Ortes hervorragend zum bukolischen Charakter des Hirten Gottes passt.⁴³ Archäologische Kleinfunde belegen, dass die Grotte von Banias in hellenistischer Zeit als Kultort diente.⁴⁴ Die bisher gefundenen Gebäude-reste, darunter der sogenannte »Hof Pans und der Nymphen«⁴⁵ mit den dazugehörigen Kultnischen, stammen alle frühestens aus herodianischer Zeit.⁴⁶ Den ersten eindeutigen Beleg für einen Pan-Kult in Banias liefert eine Münze Agrippas II. (Nr. 41 bzw. F Meshorer) aus dem Jahre 75/76 n. Chr.⁴⁷

Ab wann es einen Pan-Kult in Caesarea Philippi gab, bezeugen die schriftlichen Quellen über die schiere Erwähnung des Ortsnamens »Pan(e)ion / Paneas« hinaus indes nicht eindeutig.⁴⁸ An einer Stelle scheint Josephus den Pan-Kult aber zumindest

40 In der Gegend von Banias errang der seleukidische König Antiochus III. 200 v. Chr. den entscheidenden Sieg gegen den ptolemäischen General Skopas und verleihte dadurch Palästina seinem eigenen Herrschaftsgebiet ein; vgl. P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, 40–41; Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 4–6.

41 Vgl. Polyb 16,18,2: ἐν Κοίλῃ Συρίᾳ περὶ τὸ Πάν(ε)ιον. Die Schreibung variiert in den Handschriften; vgl. F. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache I-II*, Leipzig ³1847/1852 (Nachdruck: Darmstadt 2004), s.v. Πανέϊον.

42 Vgl. A.M. Berlin, *The Archaeology of Ritual: The Sanctuary of Pan at Banias / Caesarea Philippi*, BASOR 315 (1999), 27–45, bes. 29–31; Ma'oz, *Banias* (Anm. 12), 137; ders., *Baniyas* (Anm. 12), 6–8.

43 Felsgrotten sind die bevorzugten Orte der Pan-Verehrung, so etwa die Korykische Grotte in Delphi oder die Grotte am Nordabhang der Akropolis von Athen; vgl. J. Holzhausen, *Art. Pan, Der Neue Pauly* 9 (2000) 221–223, bes. 222. Beispielhaft schildert den Gott in seiner Landschaft Hom Hymn 19.

44 Vgl. Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 4. Welcher Gottheit der Kult galt, klären die archäologischen Funde indes nicht; vgl. Wilson, *Caesarea* (s. Anm. 12), 182–183, Anm. 18: »[W]e cannot be sure whether the dedicatory vessels indicated a Hellenised Pan cult as such, or merely new, and more Hellenistic, ways of addressing the old deity of the site.«

45 Vgl. Berlin, *Ritual* (Anm. 42), 29; Z.U. Ma'oz, *Art. Banias, The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 5 (2008) 1587–1590, bes. 1587.

46 Vgl. Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 4: »Excavations of the extensive group of sanctuaries that eventually lined the base of the red cliff beside the cave produced no buildings that can [be] dated to the Hellenistic period.« Vgl. Ma'oz, *Banias* (Anm. 45), 1587–1588, der aber aus hellenistischer Zeit immerhin die Reste zweier Mauern identifiziert, die eine zum Höhleneingang hinaufführende Rampe getragen haben sollen.

47 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 256 und Plate 15, Nr. 41; ders., *Caesarea* (Anm. 21), 39.48 und Plate 7, Nr. F; Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 59–60 und Fig. 15.

48 Daraus ergeben sich die widersprüchlichen Stellungnahmen einerseits von J.F. Wilson – V. Tzaferis, *Historical and Archaeological Summary*, in: V. Tzaferis – S. Israeli (Hrsg.), *Paneas I: The Roman to Early Islamic Periods. Excavations in Areas A, B, E, F, G and H, IAA Reports 37, Jerusalem 2008*, 173–183, hier 173: »Whatever the circumstances that brought Pan there, it is quite clear from the written sources that his cult was established at the cave long before the tetrarch Philip founded the city at the end of the first century

indirekt zu erwähnen; nachdem er die Grotte »des sogenannten Panion« in ihrer natürlichen Beschaffenheit beschrieben hat, fügt er hinzu: »Da dieser Ort sehr berühmt war, schmückte er [sc. Herodes] ihn auch mit dem Tempel, den er Caesar [sc. Augustus] weihte, noch mehr (τοῦτον ἐπισημότερον ὄντα τὸν τόπον καὶ τῷ ναῷ προσεκόσμησεν, ὃν ἀφιέρου Καίσαρι).«⁴⁹ Diese Bemerkung ist in zweifacher Hinsicht aufschlussreich. Der Ort war nach Josephus schon vorher ein berühmtes Pan-Heiligtum, und darin lag seines Erachtens auch der Grund, weshalb Herodes gerade hier ein Augusteum errichtete. Wenn er dadurch den Platz »noch mehr schmückte« (προσεκόσμησεν), heißt das, dass auch vorher schon einiger Schmuck (κόσμος) in Form von – wenn auch bescheidenen – Bauwerken vorhanden gewesen sein muss. Wie genau Josephus, der über hundert Jahre später schrieb, die damaligen Verhältnisse in Banias überhaupt kannte, bleibt indes fraglich.⁵⁰

Sicheren Boden betreten wir erst mit der zuletzt erwähnten Münze Agrippas II. aus dem Jahre 75/76 n. Chr. Bei der Datierung folge ich hier wie oben dem System von Kushnir-Stein,⁵¹ dessen Kernpunkt sich an dieser Münze gut verdeutlichen lässt. Meshorer berechnet das angegebene Prägejahr 27 nach der von ihm vorausgesetzten Ära von 61 n. Chr. und datiert die Münze damit auf 87/88 n. Chr. Dann verwundert allerdings, dass auf der Vorderseite das Motiv der *Concordia Augusti* mit dem Brüderpaar Titus und Domitian abgebildet ist. Dieses Motiv, das die Eintracht im Kaiserhaus und damit stabile Machtverhältnisse nach außen darstellen sollte, erfüllte seinen propagandistischen Zweck nur, solange die beiden abgebildeten Herrscher noch lebten; durch den frühen Tod des Titus 81 n. Chr. war es mithin obsolet geworden. Auch eine Datierung nach der früheren Ära Agrippas II., die nach Meshorer mit dem Jahr 56 n. Chr. beginnt, schafft das Problem nicht aus der Welt; denn damit käme man auf das Prägejahr 82/83 n. Chr. Erst die Datierung nach den Herrscherjahren Agrippas II. führt zu einem befriedigenden Ergebnis: Agrippa hatte 49 n. Chr. das Königtum Chalkis übernommen, das er 54 n. Chr. im Tausch gegen sein neues Herrschaftsgebiet mit der Hauptstadt Caesarea Philippi wieder abgeben musste.⁵² Das 27. Jahr seiner Königsherrschaft war somit das Jahr 75/76 n. Chr. Zu dieser Zeit war Titus »der wichtigste Mann in Rom nach Vespasian und besaß umfassende, in seiner eigenen Verantwortung liegende Kompetenzen«⁵³. Sein Bruder »Domitian musste ins zweite Glied zurücktreten und durfte sich noch nicht einmal durch die Übernahme von militärischen Aufgaben Ruhm erwerben«⁵⁴. Um die dynastische Herrschaft der Flavier zu sichern, war es daher

BCE. [...] Apparently only a simple sanctuary existed in front of the cave«. Andererseits schreibt Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 60: »Josephus calls the place the Paneion but never mentions the cult.«

49 Jos Ant 15,364.

50 Jedenfalls ergibt der Keramikbefund ein anderes Bild; vgl. Berlin, *Ritual* (Anm. 42), 31: »The Hellenistic sanctuary may thus be inferred to have been a local and fairly poor cult place.«

51 Vgl. Kushnir-Stein, *Agrippa II* (Anm. 29), 127–128.

52 Vgl. Jos Ant 20,104.138; Bell 2,223.

53 S. Pfeiffer, *Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian*, Darmstadt 2009, 47.

54 Vgl. Pfeiffer, *Flavier* (Anm. 53), 45.

umso wichtiger, nach außen Geschlossenheit zu demonstrieren, und genau diesem Zweck diente das *Concordia*-Motiv auf den kaiserlichen Münzen, das von Agrippa II. übernommen wurde.⁵⁵ In diese Zeit passt auch der Titel ἀὐτοκράτωρ (*imperator*), den Titus schon als Thronfolger vierzehnmal per Akklamation erhielt.⁵⁶ Sein Bruder Domitian wird hingegen nur Καῖσαρ (*Caesar*) genannt, was nach seiner Machtübernahme als ἀὐτοκράτωρ (*imperator*) 81 n. Chr. undenkbar gewesen wäre. Dass sich das abgekürzte ΑΥΤΟΚΡΑ auf beide als ἀὐτοκράτορες bezöge, ist ebenfalls unmöglich, weil sie diesen Titel zu Lebzeiten nie gemeinsam führten und weil Titus nach seinem Tode ebenso wie sein Vater Vespasian *divus* genannt wurde; für Ersteren belegen das kaiserliche Münzen Domitians, für Letzteren auch solche Agrippas II.⁵⁷

Abgesehen von den Datierungsfragen, ist Meshorers Annahme durchaus plausibel, wonach die hier besprochene Münze aus dem Jahre 75/76 n. Chr. eine Kultstatue des Pan abbildet, die der König dem Heiligtum in Baniyas um diese Zeit oder schon früher beim Ausbau der Stadt gestiftet hat.⁵⁸ Sowohl die Stiftung einer heidnischen Götterfigur als auch ihre Darstellung auf einer entsprechenden Münze ist für einen jüdischen Herrscher ein einzigartiger Vorgang.⁵⁹ Darüber hinaus ist der dargestellte Typ bemerkenswert: Während Pan durch seine üblichen Attribute, Hirtenstab und Flöte, sowie durch die natürliche Umgebung mit dem Baum noch als Hirtengott charakterisiert wird, trägt er selbst nicht mehr die typischen theriomorphen Züge, ist weder ziegenfüßig noch gehörnt, sondern hat von oben bis unten menschliche Gestalt.⁶⁰ Hier zeigen sich Ansätze einer veränderten Gottesvorstellung,⁶¹ die sich bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen lassen: Es »vollzieht sich die Metamorphose P[an]s vom bukolischen Hirtengott zum kosmologischen Allgott«⁶². Eine wichtige Rolle spielen dabei

55 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 88.

56 Vgl. Pfeiffer, Flavien (Anm. 53), 45.

57 Vgl. Meshorer, *Coinage* (Anm. 9), 80–88.254–255, Nr 25.33–35.

58 Vgl. Meshorer, *Caesarea* (Anm. 21), 39; ders., *Coinage* (Anm. 9), 88; Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 35–36.60.

59 Vgl. Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 36: »This coin is unique among those minted by Jewish rulers in that it unquestionably depicts a pagan deity. It is true that figures such as Tyche (Fortune) and Nike appear on Herodian family coins, but these might be interpreted as nothing more than symbols or personifications of abstract concepts. The rabbis had decreed that only those images that bear some object like a staff or bird or orb in their hands are truly idols. The Pan appearing on the coin of Agrippa II does have a staff in his hand, and thus this Jewish ruler, in minting it, had crossed the line, in rabbinic terms, separating Judaism from paganism and idolatry.«

60 Zur Entwicklung der Ikonographie vgl. J. Robert, *Art. Pan, Der Neue Pauly. Supplemente 5* (2008) 539–544, bes. 539–540.

61 Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 36.60–61, bemerkt zwar mehrfach den Unterschied zum »greatly more »civilised.« (ebd. 60) Pan auf späteren Münzen (vgl. ebd. Fig. 23.25.27; Meshorer, *Caesarea* [s. Anm. 21], 49–57 und Plate 8–15, Nr. 6.7.9.12.17.21.23.27.31.32.35.39–43.45–50.54.55.59–61); er misst aber umgekehrt der Tatsache, dass sich auch die hier besprochene Pan-Darstellung auf Münze Nr. 41 bzw. F (Meshorer) »from the usual ugly little creature of classical Greek art« (Wilson, *Caesarea* [s. Anm. 11], 60) deutlich unterscheidet, kaum die ihr zukommende Bedeutung bei.

62 Robert, *Pan* (Anm. 60), 540, der diese Entwicklung allerdings erst in der Spätantike entdeckt. Die oben beigebrachten Beispiele belegen indes zweifelsfrei, dass nicht nur die Etymologie $\pi\acute{\alpha}\nu \rightarrow \Pi\acute{\alpha}\nu$, sondern auch

die falsche etymologische Herleitung des Namens Πάν vom griechischen Wort für »alles« (πάν) ⁶³ und die stoische Mythenallegorese. So kolportiert der um 180 v. Chr. geborene Apollodoros von Athen die Meinung, Pan sei ein Zeichen für das All, weshalb er auch hauptsächlich »Pan« genannt werde:

»Die anderen sagen, dass er [sc. Pan] vaterlos sei, ein Zeichen aber des Alls (σημείον δὲ τοῦ παντός), weshalb er hauptsächlich »Pan« genannt werde. Seine Gestalt wird aber auch mit der Atmosphäre in enge Verbindung gebracht; und die Nachahmung der Hörner, sagen sie, seien die Scheiben der Sonne und des Mondes, mit dem Pantherfell aber sei er umgürtet wegen der Vorstellung von den Sternen. Die unteren, bocksartigen und behaarten (Glieder) aber seien eine Nachahmung der harten (Teile) der Erde und der (Dinge), die auf ihr wachsen, die Hirtenflöte aber der Geister in der Welt. Das Ziegenfüßige aber (seien) die plötzlichen Unruhen der einbrechenden Stürme und die von den Wolken her entstehenden Luftveränderungen.« ⁶⁴

Der zu Zeiten Neros lebende Philosoph Cornutus ⁶⁵ verzeichnet eine noch weiter gehende Ansicht, wonach Pan und das All schlicht ein und dasselbe seien:

»[25,5] Einige aber meinen, die ganze Welt (τὸν ὅλον κόσμον) sei Eros, weil er schön und liebreizend und jugendlich und zugleich der Älteste von allen Dingen (πάντων) sei [...]. [26,1] Diese aber sei anders auch Atlas, ⁶⁶ weil er mühelos verrichte, was nach den in ihm enthaltenen Berechnungen geschehe und so auch den Himmel trage [...]. [27,1] Diese sei auch Pan, weil er ja derselbe wie das All sei. Und die unteren Glieder habe er behaart (δασύς) und bocksartig wegen der Stärke des Erdhauches (δασύτης), die oberen aber menschengestaltig, weil im Äther das Leitende der Welt sei, welches doch vernünftig sei.« ⁶⁷

In einem orphischen Hymnus, der möglicherweise aus dem 1. Jh. n. Chr. stammt, ⁶⁸ wird Pan als All der Welt angerufen:

die Vorstellung vom Allgott Pan schon lange vorher bestand; vgl. Brommer, PRE.S 8, 1005–1006; Holzhausen, Pan (Anm. 43), 223.

63 Vgl. Hom Hymn 19,47; Plat Crat 408c-d.

64 Vgl. FGrH 134c (meine Übersetzung).

65 Zu Leben und Werk vgl. P. Busch – J.K. Zangenberg, Lucius Annaeus Cornutus. Einführung in die griechische Götterlehre (TzF 95), Darmstadt 2010, 19–65.

66 Busch – Zangenberg, Cornutus (Anm. 65), 123 übersetzen τοῦτον δ' ἄλλως εἶναι καὶ τὸν Ἄτλαντα mit »[g]lanz anders als dieser sei Atlas« und beziehen τοῦτον dabei auf den zuvor erwähnten Eros. Abgesehen davon, dass für diese vergleichende Aussage im Griechischen der Genitivus comparationis τοῦτου stehen müsste, liegt es näher, τοῦτον auf den ebenfalls davor genannten κόσμος (»Welt«) zu beziehen und damit analog zu 27,1 zu verstehen.

67 Vgl. L. A. Cornutus, Theologiae Graecae compendium 25,5; 26,1; 27,1 (meine Übersetzung).

68 Er gehört zu einer »Sammlung von 87 Hymnen, die dem mythischen Sänger Orpheus zugeschrieben wurde. Es handelt sich hierbei wohl um eine Gesangbuch für eine mysterienartige Kultgemeinschaft« (T. Paulsen, Geschichte der griechischen Literatur, Stuttgart 2004, 434). Das Textcorpus ist schwer zu datieren; es entstand »[v]ielleicht im 1. Jh., möglicherweise auch später [...] in Kleinasien« (Paulsen, Geschichte, 434); vgl. C. Calame, Art. Orphik, Orphische Dichtung, Der Neue Pauly 9 (2000) 58–69, bes. 63: »Möglicherweise wurden sie im 2. Jh. n. Chr. von einem einzigen Verf. für eine kleinasiatische Kultgemeinde komponiert«.

»Pan rufe ich an, den mächtigen, den Hirtenpatron, der Welt All:
Himmel und Meer und die alles beherrschende Erde
und das unsterbliche Feuer; diese sind nämlich Glieder Pans.

Komm, [...]

Allerzeuger, Schöpfer von allem, vielnamiger Dämon,
Weltherrscher, Vermehrer, Lichtbringer, fruchtbringender Heilgott,
Höhlenbewohner, Zorneschwerer, wahrer gehörnter Zeus.
Für dich ist nämlich der grenzenlose Erdboden hingestellt
und weicht zurück des unermüdlichen Meeres tiefströmendes Wasser,
während einerseits der umgebende Okeanos mit Wassern die Erde umläuft,
das Luftige andererseits den Teil zum Leben, als Funke für die Lebewesen,
und oberhalb des Scheitels des leichtesten Feuers Auge.

Es wandern nämlich diese Gottheiten fern voneinander aufgrund deiner Gebote;
Du änderst aber die Naturen von allen Dingen in deinen Vorsehungen,
wobei du der Menschen Geschlecht über die unendliche Welt hin weidest.«⁶⁹

Alle drei Texte belegen eindrücklich, dass Pan spätestens seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. als Allgott angesprochen und als solcher einerseits mit dem All bzw. der Welt und andererseits mit dem älteren Allgott Zeus identifiziert werden konnte. Derlei Identifikationen, die nicht auf ihn allein, sondern auch auf andere Götter wie Eros und Atlas angewandt wurden, entsprechen sowohl der synkretistischen religiösen Praxis des Hellenismus, die der orphische Pan-Hymnus bezeugt, als auch dem Bemühen vor allem der stoischen Philosophie, die verwirrende Vielfalt der überkommenen Götterbilder und Mythen in ein umfassendes System zu integrieren, wie es bei Apollodoros und Cornutus zu beobachten ist. Dass das ganze Weltall in seinem Innersten nichts anderes ist als Pan, um den sich alles dreht, bringen aber nicht nur Texte, sondern auch die Bilder auf antiken Gemmen zum Ausdruck, auf denen Pan vom Tierkreis umgeben ist.⁷⁰ Denn der Zodiak ist ein Bild für die Welt als Ganzes, dessen früheste griechische Beispiele aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. stammen⁷¹ und in dessen Mitte besonders häufig Zeus oder Pan auftreten.⁷²

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass auch in Baniyas verschiedene Allgottvorstellungen zusammenkommen. So wurde dort eine Inschrift gefunden, derzufolge ein gewisser Quadratus dem Zeus Heliopolitanus im Jahre 63 n. Chr. eine Asklepios-Statue weihte.⁷³ Vor der Machtübernahme durch Herodes hatte Baniyas zum

⁶⁹ Oroph Hymn 11,1–4.10–20 (meine Übersetzung).

⁷⁰ Vgl. LIMC 8/1, 930, Nr. 141; H. G. Gundel, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben, Kulturgeschichte der antiken Welt 54*, Mainz 1992, 126, Abb. 56e; 252, Nr. 163–165.

⁷¹ Vgl. W. Hübner, *Art. Tierkreis, Der Neue Pauly 12/1* (2002) 553–563, bes. 559.

⁷² Häufig begegnen auch Helios oder Sarapis als Zentralfigur; vgl. Gundel, *Zodiakos* (Anm. 70), 126.129–130.

⁷³ Vgl. Wilson, *Caesarea* (Anm. 11), 64.202, Anm. 63.

Ituräerreich gehört,⁷⁴ dessen Reichsheiligtum in Heliopolis (Baalbek) Zeus und seiner Trias geweiht war.⁷⁵ Dem Quell- und Allgott Pan in Bania ist Zeus Heliopolitanus als Herr der Quellen und Kosmokrator⁷⁶ sehr ähnlich: »Die Büsten auf seinem Gewand, meist Sonne, Mond, die Planetengötter und Tyche, lassen in ihm den hellenistischen Zeus, den Schöpfer- und Allgott erkennen. Der ganze Kosmos ist zu seinem Leib geworden und alle Götter zu seinen personifizierten Eigenschaften.«⁷⁷ Für unsere Belange stellen wir fest: Ob nun Pan oder Zeus in Bania verehrt wurden, immer war damit die Vorstellung der Allherrschaft verbunden, um die es Matthäus auch beim Christusbekenntnis von Caesarea Philippi ganz wesentlich zu tun ist. An dem Ort, der dem Allgott Pan geweiht ist und an dem der ältere Allgott Zeus ebenfalls seine Verehrer hatte, proklamiert Petrus nun Jesus als den Christus. Damit wird der davidische Gesalbte unmissverständlich dem universalen Herrschaftsanspruch Pans und anderer Allgötter entgegengestellt. Nicht diese sind die Herren der Welt, sondern jener Christus.

II. Caesarea Philippi im Matthäusevangelium

1. Weltherrscher im Widerstreit

Wir sind von Ebners These ausgegangen, wonach der Evangelist Markus das Christusbekenntnis des Petrus ganz bewusst nach Caesarea Philippi verlegt hat, um den Messias Jesus den Herrschern seiner Zeit entgegenzustellen. Gleichzeitig haben wir Ebners eigenen Einwand aufgenommen, ob denn jedermann die Ereignisse des Winters 67/68 n. Chr. in Caesarea Philippi, sprich die Ruhepause Vespasians und seiner Truppen vor ihrem Marsch in Richtung Jerusalem, geläufig sein konnten. Da dies kaum glaubhaft erschien, haben wir nach allgemein bekannten Tatsachen gesucht, die jeder Erstleser der Evangelien mit dem Ort Caesarea Philippi ganz selbstverständlich assoziieren musste, und sind fündig geworden: Der Augustus-Tempel des Herodes, der vorübergehende Stadtname Neronias und der Jahrhunderte alte Pan-Kult gehörten so selbstverständlich zu Caesarea Philippi wie für uns der Eiffelturm zu Paris. Alle drei Assoziationen sind darüber hinaus religionsgeschichtlich durch eine gemeinsame Idee verbunden, nämlich den Anspruch auf die Weltherrschaft. Diesem Anspruch treten die Evangelisten entgegen, indem sie Jesus in Caesarea Philippi als den Christus proklamieren. Allerdings arbeitet Matthäus diese Stoßrichtung des Petrusbekenntnisses viel deutlicher heraus als Markus, eine Tatsache, die wohl der veränderten zeitgeschichtlichen Situa-

74 Vgl. *Schürer, History* (Anm. 27), 561–573; *Wilson, Caesarea* (Anm. 11), 6–9.

75 Vgl. *S. Fick, Emesa, Heliopolis und Hierapolis*, in: *P. W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer* (Hrsg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart u.a. 1996, 198; *H. Niehr, Religionen in Israels Umwelt* (NEB.E 5), Würzburg 1998, 193–194.

76 Vgl. *H. Niehr, Heliopolitanus, Der Neue Pauly* 5 (1998) 292.

77 *Fick, Emesa* (Anm. 75), 200.

tion des Matthäus geschuldet ist. Nach weit verbreiteter Überzeugung ist das Matthäusevangelium zwischen 80 und 90 n. Chr. in Syrien entstanden.⁷⁸ In Syrien lagen zu der Zeit auch die weitesten Teile des Reiches Agrippas II. mit seiner Hauptstadt Baniyas.⁷⁹ Als Matthäus sein Evangelium schrieb, hatte Agrippa II.⁸⁰ außerdem das gesamte Westufer des Sees Gennesaret mit Jesu Wahlheimat Kafarnaum (vgl. Mt 4,13; 9,1) seinem Königreich einverleibt.⁸¹ Wie stets, so stand Agrippa II. auch während des ersten Jüdischen Krieges fest an der Seite der Römer. Als letzter verbliebener jüdischer Klientelkönig hatte er bis zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels dort die Oberaufsicht ausgeübt und den Hohenpriester eingesetzt. Andererseits stiftete derselbe jüdische König seiner gänzlich heidnisch geprägten Hauptstadt um 75/76 n. Chr. die erste nachweisbare Kultstatue des Gottes Pan. Er benannte Caesarea Philippi, das ohnehin schon nach den Caesaren benannt war, spätestens 59/60 n. Chr. in Neronias um. Dadurch ließ er keinen Zweifel daran, dass auch das ältere Wahrzeichen der Stadt, der Augustus-Tempel des Herodes zur Verehrung der Kaiser und der *Dea Roma*, nach wie vor nicht umsonst in Baniyas stand. Vor diesem ganzen Hintergrund bekommt das Christusbekenntnis von Caesarea Philippi im Matthäusevangelium eine ungeahnte religiös-politische Brisanz. Auf dem Spiel steht dabei nicht weniger als die universale Herrschaft, die der jüdische Christus den römischen Weltherrschern und dem heidnischen Allgott Pan streitig macht. Diese These kann sich freilich nicht allein auf die Caesarea-Philippi-Perikope stützen. Vielmehr hat Matthäus diese Episode durch gemeinsame Motive mit dem Anfang und dem Ende seines Evangeliums verknüpft. Dadurch entsteht innerhalb der Erzählung eine sich durchziehende Kompositionslinie, auf der die Frage nach dem wahren Herrscher der Welt verhandelt wird. Diese Linie will ich im Folgenden kurz nachzeichnen.

78 Vgl. nur I. Broer, Einleitung in das Neue Testament (NEB.E 2/1), Würzburg 1998–2001, 110–114; M. Ebner, Das Matthäusevangelium, in: M. Ebner – S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 125–153, bes. 146; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn u.a. 2002, 100–104; U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2005, 265–266. »Syrien« ist freilich ein variabel gebrauchter Landschaftsbegriff. Ich folge hier der Definition von H. Klengel, Art. Syrien I–III, Der Neue Pauly 11 (2001) 1170–1173, hier 1170, wonach Syrien »den Raum etwa zw. den südl. Ausläufern des Tauros im Norden und dem Yarmūk im Süden, dem Mittelmeer im Westen und dem Euphrat (bzw. der syrischen Wüstensteppe) im Osten« bezeichnet. Als Abfassungsort des Matthäusevangeliums wird oft Antiochia am Orontes als bedeutendste Stadt der Region mit Griechisch als *lingua franca* ins Spiel gebracht. Sogar Caesarea Philippi wurde schon vorgeschlagen (vgl. Broer, Einleitung, 114), was auf dem Hintergrund der hiesigen Argumentation gar nicht so abwegig wäre. Allerdings lassen die textinternen Indizien bei Matthäus lediglich den Schluss zu, der hier gezogen wird: dass Caesarea Philippi für Matthäus *narrativ* ein zentraler Ort ist, nicht aber, dass er sein Evangelium auch dort *verfasst* hätte.

79 Vgl. TAVO B V 17.1; auch in: Mittmann – Schmitt, Bibelatlas (Anm. 22).

80 Zu Agrippa II. vgl. Kokkinos, Dynasty (Anm. 32), 317–341; Schürer, History (Anm. 27), 471–483.

81 Zur Zeit Jesu hatte das gesamte Westufer des Sees Genesareth noch zur Tetrarchie des Herodes Antipas (4 v.–39 n. Chr.) mit der Hauptstadt Tiberias gehört.

2. Allherrschaft im Matthäusevangelium

Zunächst fällt auf, dass Matthäus – im Unterschied zu Markus und Lukas – die Episode von Caesarea Philippi motivlich an die Versuchungsgeschichte (Mt 4,1–11) zurückbindet.⁸² Wichtige Motive daraus finden sich wiederum in der matthäischen Verklärungsparikope (Mt 17,1–9), die wie bei Markus mit sechs Tagen Abstand auf Caesarea Philippi folgt, und in der Erscheinung des Auferstandenen auf einem Berg in Galiläa (Mt 28,16–20), die Matthäus selbst als Gipfel und Schlusspunkt dieser kompositorischen Linie geschaffen hat. Doch betrachten wir nun die verbindenden Motive im Einzelnen.

In der Versuchungsparikope zweifelt der Teufel keineswegs an, dass Jesus tatsächlich der *Sohn Gottes* ist (Mt 4,3.6). Er fordert ihn vielmehr aufgrund dieser Tatsache zu einem bestimmten Handeln auf, das seiner Eingebung nach der Gottessohnschaft Jesu entsprechen würde. In vergleichbarer Weise bekennt Petrus Jesus nicht nur als Christus, sondern – im Unterschied zu Markus (8,29) – als »Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16). Für den aufmerksamen Leser des Matthäusevangeliums ist dieses Bekenntnis alles andere als ungefährlich; denn zuletzt hat es der Teufel für seine Zwecke benutzt. Mit anderen Worten heißt das: Wo Jesus als der Sohn des lebendigen Gottes bekannt wird, ist auch die Versuchung nicht weit, dieses Bekenntnis zu missbrauchen.

Umgekehrt hat Matthäus den scharfen Tadel Jesu an Petrus (Mt 16,23: »geh weg, Satan!«) nicht nur aus der Caesarea-Philippi-Perikope bei Markus übernommen, sondern auch in seine Versuchungsparikope eingetragen, und zwar just auf deren Höhepunkt, nämlich bei der Versuchung der Macht (Mt 4,10). An beiden Stellen geht es demnach um das richtige Verhältnis zur irdischen Macht. Die Macht, die Petrus dem Christus Jesus zu Recht zuspricht, versteht er gleichzeitig völlig falsch, indem er ihm die Nachfolge auf dem vorgezeichneten Leidensweg verweigert. So ist er Bekenner und Versucher in einer Person. Dies fällt noch mehr ins Auge, wenn man beachtet, dass Matthäus die Reihenfolge der zweiten und dritten Versuchung gegenüber der Logienquelle umgestellt hat. Während dort – wie bei Lukas (4,5–12) noch zu sehen – die Machtversuchung an zweiter und die Aufforderung, sich von der Tempelzinne zu stürzen, an dritter Stelle steht, ist es bei Matthäus umgekehrt (Mt 4,5–10). Matthäus hat die Versuchung der Macht bewusst an das Ende gesetzt, weil sie für ihn die größte Versuchung darstellt. Ihr ist nur mit dem strengen Verweis an den Satan beizukommen, der dann in Caesarea Philippi erneut in aller Schärfe ergeht.

Hier ist eine Zwischenbemerkung nötig; denn meist wird davon ausgegangen, dass Lukas umgestellt habe,⁸³ und zwar mit folgenden Gründen: 1. Die letzte Versuchung findet bei Lukas im Jerusalemer Tempel statt. Diese Klimax entspreche dem Stellenwert, den Jerusalem und der Tempel im lukanischen Doppelwerk haben. 2. Am Schluss versucht der Teufel, Jesus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, indem er selber die

82 Vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThKNT 3/1), Freiburg 1969, 219.

83 So jüngst auch wieder M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 178.

Schrift zitiert. 3. Gottes Treue auf die Probe stellen zu wollen, sei die größte denkbare Versuchung. — Dagegen bin ich mit H. Schürmann⁸⁴ der Ansicht, dass die Annahme einer Umstellung durch Matthäus die besseren Argumente für sich hat: 1. Matthäus hat die überzeugendere Klimax selbst geschaffen: Während der Teufel Jesus in den ersten beiden Versuchungen bei seiner Ehre als Sohn Gottes packt (V. 3.6: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ »wenn du Sohn Gottes bist«),⁸⁵ fordert er ihn in der dritten unverhohlen dazu auf, ihn anzubeten und damit Gott, seinem Vater, untreu zu werden. Eine größere Gottlosigkeit gibt es nicht; sie übertrifft auch die blasphemische Prüfung Gottes noch durch die Deutlichkeit der Abkehr von ihm. 2. Lukas hat die geographisch stimmige Version der Logienquelle einfach übernommen: Von der Taufe im Jordan steigt Jesus hinauf in die Wüste östlich von Jerusalem; von dort führt ihn der Teufel weiter auf den Ölberg, die höchste weithin sichtbare Erhebung, wenn man vom Jordangraben her Richtung Jerusalem geht; schließlich finden sich beide auf der Tempelzinne in Jerusalem. Vielleicht hat Lk den »sehr hohen Berg« (ὄρος ὑψηλόν) weggelassen, weil es ihm zu phantastisch erschien, von einem solchen Berg aus alle Königreiche der Erde zu überschauen. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Matthäus den »sehr hohen Berg« eingefügt hat (Mt 4,8), um durch dieses Motiv eine Verbindung zur Verklärung und der Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa herzustellen.

Nach Mt 4,2 fastet Jesus, anders als bei Markus (1,12–13), und zwar nicht nur vierzig Tage, sondern auch *vierzig Nächte*, die Lukas (4,2) an derselben Stelle nicht erwähnt. Darin liegt ein deutlicher Hinweis auf Mose, der nach Ex 34,28 und Dtn 9,9.18 ebenfalls vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Sinai-Berg fastete, bevor er zum zweiten Mal die Gesetzestafeln erhielt.⁸⁶ Ebenso wanderte Elija, gestärkt durch die Speise des Engels, vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Gottesberg Horeb (1 Kön 19,8).⁸⁷ Durch diesen dezenten, aber deutlichen Hinweis stehen Mose und Elija als Vorbilder Jesu im Hintergrund der mt Versuchungsgeschichte. Sie kommen hierher von der markinischen Verklärungsgeschichte (Mk 9,2–10), die Matthäus verarbeitet hat (Mt 17,1–9).

Aus der Verklärungsgeschichte stammt auch der *Berg* als ein im wahrsten Sinne des Wortes herausragender Ort, an dem sich Jesu wahre Identität zeigt und bewährt. Er ist der geliebte Sohn, zu dem sich der Vater aus der Wolke bekennt. Gerade deshalb unter-

⁸⁴ Vgl. Schürmann, Lukasevangelium (Anm. 82), 218–219.

⁸⁵ Vgl. auch Mt 27,40: σώσον σεαυτόν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ [diff. Mk!], καὶ κατὰβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ »rette dich selbst, wenn du Sohn Gottes bist, und steig herab vom Kreuz«.

⁸⁶ Bereits in der Logienquelle geben die Zitate aus dem Deuteronomium (Dtn 6,13.16; 8,3 in Mt 4,4.7.10) die Wüstenwanderung Israels als den entscheidenden traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Versuchungsgeschichte an; vgl. M. Klein, Art. Versuchung II, TRE 35 (2003) 47–52, bes. 49–50. Wie Israel als Sohn Gottes in die Wüste geführt wurde, so auch Jesus (vgl. Dtn 8,5). Matthäus nimmt diesen Faden auf, parallelisiert jetzt aber zusätzlich Mose und Jesus, der anschließend in der Bergpredigt (Mt 5–7) das Gesetz autoritativ auslegt.

⁸⁷ Diese Parallele liegt sachlich ferner, weil Elija zum Beginn seiner Wüstenwanderung mit der himmlischen Speise gestärkt wird. Durch das an beiden Stellen überraschende »und vierzig Nächte« ist der Bezug aber deutlich genug, auch wenn seine sachliche Bedeutung für Matthäus unklar bleibt.

liegt er nicht der Versuchung der Macht (Mt 4,8), die noch nicht dem Irdischen, sondern erst dem Auferstandenen (Mt 28,16) zusteht.

Der Teufel bietet Jesus schon zu Beginn seiner irdischen Wirksamkeit die Macht über *alle* Königreiche der Erde an (Mt 4,8). Diese Macht lehnt Jesus ab, weil die Zeit zu ihrer Übernahme für ihn noch nicht gekommen ist und sie zu diesem Zeitpunkt nur um den Preis der Teufelsanbetung zu haben wäre. Auch in Caesarea Philippi, in der symbolischen Anwesenheit der allherrschenden römischen Kaiser und des Allgottes Pan, widersetzt sich Jesus einem Verständnis des Christusbekenntnisses, das ihn sofort in seine Macht als Gesalbter Gottes einsetzen will. Am Ende dagegen, nachdem er von den Toten auferstanden ist, hat er die Position als Kosmokrator selbstverständlich übernommen (Mt 28,18–20).

Wem die Macht zusteht, dem gebührt auch die *Huldigung*, die im Niederfallen auf Knie und Angesicht ihren angemessenen Ausdruck findet. Die indirekte Aufforderung des Teufels, ihm zu huldigen, findet sich bei Matthäus (4,9: ἐὼν προσκυνήσης μοι) wie bei Lukas (4,7: ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ). Nur Matthäus fügt aber zur Bekräftigung noch das Partizip *πεσών* ein: »indem du niederfällst«. Dasselbe Wort wählt Matthäus (17,6) für das Niederfallen der Jünger bei der Verklärung (ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν), von dem Markus und Lukas gänzlich schweigen. Was die Jünger hier schon einmal vorwegnehmen, das ist die einzig angemessene Reaktion am Ende (Mt 28,17): Sie huldigen dem Auferstandenen als dem wahren Allherrscher.

Zusammenfassend können wir sagen: Indem Matthäus die Caesarea Philippi-Perikope und die Versuchungsgeschichte eng aufeinander bezieht, hat er das Christusbekenntnis des Petrus und die folgende Leidensankündigung unter das Vorzeichen der Machtversuchung gestellt. Von hier aus zieht sich die Allmachtsfrage durch das ganze Evangelium. In Caesarea Philippi schlägt Jesus die ihm von Petrus implizit zugesprochene Macht aus. Dadurch grenzt er sich von der Art und Weise, wie die dort verehrten Götter, nämlich Pan und die Kaiser, ihre Macht ausüben, ab. Erst am Ende, als Auferstandener, nimmt er seine ganze Vollmacht in Anspruch und zeigt den Jüngern zugleich, wodurch er sie ausübt: indem er alle Tage bei seinen Jüngern bleibt und indem diese alle Völker taufen und sie lehren, die Gebote Jesu zu halten.

3. Die Caesarea-Philippi-Episode bei Matthäus und Markus

In die aufgezeigte Kompositionslinie des Matthäusevangeliums fügt sich die Erwähnung von Caesarea Philippi mit seinen religiös-politischen Assoziationen als Ort des petrinischen Christusbekenntnisses hervorragend ein. Dass diese Verortung des Geschehens auch der kompositorischen Absicht des Matthäus entsprach, wäre freilich leichter einzusehen, wenn er die Ortsangabe als Erster in die synoptische Überlieferung eingebracht hätte. Tatsächlich erscheint sie jedoch schon bei Markus (8,27), und von dort hat sie Matthäus ohne Zweifel übernommen. Wo aber nichts geändert wurde, da ist die Intention des Späteren schwerer nachzuweisen. Gleichwohl gibt es literarische

Indizien, die darauf hinweisen, dass Matthäus die Intention der markinischen Perikope insgesamt verstärkt hat, so wie auch schon Markus die Tendenzen der ihm vorgegebenen Überlieferungen stärker profiliert hatte. Immerhin hätte Matthäus den Hinweis auf Caesarea Philippi – wie Lukas (9,18) – ganz weglassen können, er hat ihn aber stehen lassen. Was Markus anbelangt, so kann auch in seiner Überlieferung das Petrusbekenntnis bereits mit dem Ort Caesarea Philippi verbunden gewesen sein.⁸⁸ Bei aller zugestandenen fiktionalen Gestaltung des konkreten Handlungsraumes in den einzelnen Evangelien sollte man nicht so weit gehen, den Ortsangaben grundsätzlich jeden historischen oder zumindest überlieferungsgeschichtlichen Wert abzuspochen und sie nur noch als Anhaltspunkte eines komplett erfundenen mythischen Raumes zu betrachten.⁸⁹ Dies gilt umso mehr, als konkrete Ortsnamen bei Markus keineswegs inflationär begegnen und, wo sie stehen, nicht von vornherein historisch unplausibel sind. Zwar ist die Einordnung des Petrusbekenntnisses in Mk 8,27–33 zweifellos der kompositorischen Absicht des Markus geschuldet, aber spricht die daraus entstandene komplizierte Reiseroute von Betsaida (Mk 8,22) über Caesarea Philippi (Mk 8,27) in Richtung Jerusalem (Mk 9,33; 10,1.32) nicht eher dafür, dass ihm die Lokalisierung der einzelnen Überlieferungsstücke schlicht vorgegeben war und er sie seinen eigenen Kompositionsabsichten im Zweifel untergeordnet hat?⁹⁰

In Mk 8,27–33 lässt sich die Redaktionsarbeit des Evangelisten noch sehr gut nachvollziehen. Zunächst fällt die dreimalige Verwendung des Verbs ἐπιτιμᾶν in V. 30.32.33 auf, das bei den Seitenreferenten jeweils nur einmal steht (Mt 16,22; Lk 9,21). Zweimal (V. 30.33) wird es exakt in der gleichen Form (Indikativ Aorist 3. Person Singular: ἐπετίμησεν) mit Jesus als Subjekt gebraucht. Da gleichzeitig in V. 31–32 mit dem angekündigten Leiden des Menschensohnes ein anderes Thema eingespielt wird, kann

88 Vgl. dagegen G. Guttenberger, *Why Caesarea Philippi of all Sites? Some Reflections on the Political Background and Implications of Mark 8:27–30 for the Christology of Mark*, in: M. Labahn – J. Zangenberg (Hrsg.), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft (TANZ 36)*, Tübingen 2002, 119–131, bes. 120–121, mit einem Überblick über die verschiedenen redaktionskritischen Lösungen bezüglich Mk 8,27.

89 Diese Gefahr sehe ich z.B. bei P.-G. Klumbies, *Das Konzept des »mythischen Raumes« im Markusevangelium*, JBTh 23 (2008) 101–121, wenn er (ebd. 101) apodiktisch feststellt: »Hinweise auf Landschaften, Orts- und Richtungsangaben kopieren keine außertextliche Realität gedanklich in die Erzählung hinein. Der Wert geographischer und topographischer Angaben in einer Erzählung liegt in ihrem Beitrag zur Erschaffung der die Handlung beinhaltenden erzählten Welt.« Jeder Leser, der auch nur die leiseste Ahnung von der außertextlichen Realität der in einem Text erwähnten Orte hat, wird aber doch unwillkürlich diese Realität in den von ihm rezipierten Text hineinlesen, ohne dass sich freilich der literarische Wert der Ortsangaben darin bereits erschöpfte. Mehr noch: Ohne zumindest rudimentäre Kenntnis der außertextlichen Raumverhältnisse wäre der Leser gar nicht in der Lage, den vom Autor geschaffenen literarischen Raum in seiner mythischen Dimension überhaupt wahrzunehmen.

90 Anders Klumbies, *Konzept* (Anm. 89), 110: »Ihre Pointe bezieht diese Lokalisierung daraus, dass Caesarea Philippi mit Tyrus der Jerusalem entferntest liegende Ort ist, aus dessen Umgebung eine Szene mit Jesus erzählt wird. Jenseits der Grenze Galiläas, im größten Abstand zu Jerusalem formuliert Petrus sein Christusbekenntnis.« Das erklärt aber nicht den Umweg. Wenn es nur um die Entfernung zu Jerusalem geht, wieso muss es dann unbedingt Caesarea Philippi sein? Diesen Dienst hätte Tyrus zuvor auch schon getan.

man darin ein übliches Redaktionsverfahren erkennen: Ein Zwischenstück wird eingeschoben und danach der Erzählfaden variierend, aber doch an identischen Signalwörtern erkennbar wieder aufgenommen.⁹¹ Die Leidensankündigung ist ihrerseits durch das zweimalige ἤρξατο formal in sich geschlossen: Sowie Jesus die Jünger über sein künftiges Schicksal »zu belehren begann« (ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς), kam Petrus und »begannt ihn zu tadeln« (ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ). Gleichzeitig leitet das Stichwort ἐπιτιμᾶν zur übergeordneten Erzählung zurück und bildet zusammen mit dem in V. 33 folgenden ἐπετίμησεν ein Scharnier. Löst man aus diesen Gründen V. 31–32 vom Rest der Perikope ab, ergibt sich die Frage, welcher der beiden Verse 30 und 33 als ursprünglicher Abschluss zu V. 27–29 gehörte und welcher der redaktionellen Wiederaufnahme geschuldet ist. Semantik und Pragmatik sprechen an dieser Stelle für die Ursprünglichkeit von V. 33. Das Verb ἐπιτιμᾶν meint nicht in erster Linie »geboten« bzw. »verbieten«,⁹² sondern »tadeln, Vorwürfe machen«. Es geht hier nicht darum, dass Jesus den Jüngern lediglich verböte, die an sich löbliche Erkenntnis seiner Person als ὁ χριστός bekanntzumachen. Vielmehr tadelt er die Sicht der Jünger, die im Bekenntnis des Petrus zum Ausdruck kommt, und distanziert sich damit von der Christustitulatur selbst. Da aber Petrus als Sprecher agiert, ist die Kritik an seiner Person (V. 33) der mit V. 29 vorausgesetzten Situation angemessener. Nur indirekt trifft die Kritik an seiner Aussage auch die anderen Jünger (V. 30). Daraus ergibt sich für die vormarkinische Überlieferung (V. 27–29.33) eine klare Situation und Pragmatik. Jesus fragt seine Jünger »auf dem Weg« (ἐν τῇ ὁδῷ – V. 27; nur bei Markus!), auf dem sie hinter ihm hergehen. Mit seinem Bekenntnis stellt Petrus sich Jesus in den Weg (V. 29). Jesus weist ihm seinen Platz bei den anderen Jüngern zu (V. 33), indem er sich zu diesen umwendet (ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) und Petrus befiehlt: »Hinter mich, Satan (ὀπίσω μου, σατανᾶ)!« Damit fordert er Petrus auf, ins Glied zurückzutreten und ihm wie die anderen Jünger nachzuzufolgen.

Heißt das nun, dass die Markus vorgegebene Überlieferung und womöglich Jesus selbst den Christustitel für sich explizit und generell abgelehnt hätte? Ausgehend von einer ähnlichen literarischen Analyse wie der unsrigen, ist E. Dinkler vor vielen Jahren zu diesem Ergebnis gekommen: »Hätte Jesus ein christlich zu verstehendes Χριστός-Bekenntnis angenommen und nur bis Ostern unter das Geheimnisgebot gestellt, so wäre das theologische Ringen um die adäquate Bezeichnung restlos unverständlich.«⁹³ Umgekehrt musste er dann aber auch die Frage beantworten: »Wie konnte es trotz der Ablehnung des Messias-Titels durch Jesus zur Rezeption dieses Titels und zu seiner

91 Dasselbe Verfahren kann man z.B. gut an Joh 6,22–25 studieren; vgl. dazu M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 446–447.

92 So aber die Einheitsübersetzung und der Luthertext.

93 E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu*, FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 127–153, hier 143; vgl. ebd. 133–147. Allerdings kommen in Dinklers Analyse die genuin literarkritischen Aspekte gegenüber den traditionsgeschichtlichen zu kurz.

Verchristlichung kommen?⁹⁴ Das *missing link* zur Erklärung dieses ansonsten unverständlichen Umstandes fand Dinkler in der Aufschrift an Jesu Kreuz: »Vom authentischen Kreuzestitulus aus ist der βασιλεύς-Titel dann zum Wendepunkt des Messiasbegriffs geworden.«⁹⁵ Für ein historisch wie christologisch angemessenes Verständnis der Person Jesu ist der Kreuzestitel zweifellos von Belang. Eine andere Lösung von Dinklers Problem liegt jedoch viel näher, wenn man im Gegensatz zu ihm in Erwägung zieht, dass die Lokalisierung des Christusbekenntnisses in Caesarea Philippi bereits Teil der vormarkinischen Überlieferung (Mk 8,27–29.33) gewesen sein könnte,⁹⁶ und wenn man gleichzeitig die zeit- und religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Ortsangabe ermisst. Dann hätte Jesus nach dieser Überlieferung⁹⁷ den Christustitel in Caesarea Philippi zwar explizit, aber damit noch nicht generell abgelehnt. Seine Ablehnung wäre nur auf diese Situation bezogen zu denken, in der die konkrete Gefahr bestand, dass die mit Caesarea Philippi verbundenen, Jesus aber nicht angemessenen Herrscher- und Allgottvorstellungen der römischen Kaiser und des Gottes Pan zusammen mit dem Christustitel unbesehen auf ihn übertragen worden wären.

Wenn diese Vermutung zutrifft, dann hätten Markus und Matthäus das Grundanliegen der älteren Überlieferung kongenial aufgegriffen und je auf ihre Art und Weise erweitert und vertieft. Bei Markus richtet sich der scharfe Verweis Jesu an Petrus (V. 33) nicht mehr gegen das Christusbekenntnis, sondern gegen die Ablehnung von Jesu Leidensweg als des Heilsweges, der einer gottgegebenen Notwendigkeit unterliegt (V. 31: δεῖ). Dadurch wird das Christusbekenntnis positiv aufgenommen, wenn auch mit dem redaktionellen V. 30 immer noch unter einen tadelnden Vorbehalt gestellt. Der Finalsatz ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ (»damit sie mit niemandem über ihn sprechen«) macht indes klar, dass der Tadel jetzt weniger auf den Inhalt als vielmehr auf das offene Aussprechen des Christustitels zielt. Um gleichzeitig jedes Missverständnis des Christusbekenntnisses im Sinne des heidnischen Herrscher- und Pankultes von Caesarea Philippi auszuschließen, hat Markus damit die Ankündigung von Jesu Leiden verknüpft. Beide Linien hat Matthäus (16,13–23) dann aufgenommen und verstärkt. Einerseits erntet Petrus mit seinem Bekenntnis nicht nur keinen scharfen Tadel mehr, sondern das höchste Lob (V. 17); und auch die Jünger tadelt Jesus nicht mehr, sondern befiehlt (διεστείλατο) ihnen lediglich, »niemandem zu sagen, dass er der Christus sei«

94 Dinkler, Petrusbekenntnis (Anm. 93), 147.

95 Dinkler, Petrusbekenntnis (Anm. 93), 148; vgl. die im Kern (ὁ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων) übereinstimmenden Versionen bei Mk 15,26; Mt 27,38; Lk 23,38; Joh 19,19.

96 Das schließt Dinkler, Petrusbekenntnis (Anm. 93), 142 ohne nähere Begründung aus.

97 Dinkler, Petrusbekenntnis (Anm. 93), 142 erkennt in der vormarkinischen Überlieferung »ein Zeugnis ersten Ranges für die Frage nach Jesu Stellung zur Messiaserwartung seiner Zeit«. Zwischen dieser Überlieferung und dem historischen Jesus liegt aber noch eine Distanz, die nicht so einfach zu überspringen ist. Denn in der johanneischen Parallele fehlt nicht nur die die Lokalisierung der Szene in Caesarea Philippi, sondern auch der Christustitel. Nach Joh 6,69 bekennt Petrus: »Du bist der Heilige Gottes (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ).« Indem sich die beiden ältesten, unabhängigen Überlieferungen (vgl. Theobald, Johannes [s. Anm. 91], 489–490) in diesen wichtigen Punkten voneinander unterscheiden, verhindern sie gleichzeitig den Rückschluss auf die etwa zugrunde liegende historische Situation.

(V. 20). Andererseits begegnet Jesus dem Widerstand gegen seine Leidensankündigung mit noch schärferen Worten, indem das markinische ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ bei Matthäus (V. 23) um σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ (»ein Ärgernis bist du mir«) erweitert erscheint. Damit zeigt sich auch Matthäus der Gefahr bewusst, die mit der ungeschützten Proklamation Jesu als des Christus an einem zentralen Ort des heidnischen Herrscher- und Pankultes einhergeht. Erkennbar ist auch für ihn – nicht im Gegensatz, sondern in konsequenter Fortführung der (vor-)markinischen Traditionslinie – die Verortung der Szene an dem zeit- und religionsgeschichtlich herausragenden Ort Caesarea Philippi von größerer Bedeutung, als gemeinhin wahrgenommen wird. Vor dem Hintergrund der lokalen Kulte profiliert er den davidischen Messias Jesus als Kontrastfigur zu den dort greifbar vorhandenen Herrscher- und Allgottvorstellungen. Er tut dies allerdings in einem umfassenderen Sinne als Markus, indem er motivliche Verknüpfungen schafft, die von der Versuchung über das petrinische Christusbekenntnis bis hin zur Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa eine durchgehende Kompositionslinie erkennen lassen. Dadurch gestaltet er die Frage nach der Allmacht Jesu zu einem zentralen Thema seines Evangeliums.

III. Zusammenfassung: Matthäus und Baniäs

Ich komme zum Schluss. Als Leserinnen und Leser der Evangelien machen wir uns oft nur ein schemenhaftes Bild davon, in welcher Welt sich Jesus mit seinen Jüngern bewegte und unter welchen zeitgeschichtlichen Umständen die Evangelisten ihre Botschaft niederschrieben. Am Beispiel des Christusbekenntnisses von Caesarea Philippi kann man sehen, dass es sich lohnt, nach diesen Hintergründen zu fragen. Orte, die in den Evangelien genannt werden, weckten bei den Erstlesern dieser Texte zwangsläufig bestimmte Assoziationen. Ein Ort, wo seit etwa hundert Jahren einer von drei Augustus-Tempeln im Heiligen Land stand, war selbstverständlich als Zentrum des Kaiserkultes bekannt. Eine Stadt, die mindestens zehn Jahre Neronias geheißen hatte, erinnerte natürlich an die überall umlaufende Nerosage. Ein Platz, an dem vermutlich schon seit Jahrhunderten der griechische Gott Pan verehrt wurde und der von alters her nach diesem Gott benannt war, musste Assoziationen an den Pan-Kult wecken. So stecken in der Topographie der Evangelien oft Ansätze zu ihrer Theologie. Schon Markus verortet das Christusbekenntnis des Petrus bewusst in Caesarea Philippi und kann sich dabei womöglich auf die ihm vorgegebene Überlieferung stützen. Diesen Ansatz baut Matthäus weiter aus, indem er die religiös-politischen Implikationen dieser Lokalisierung in der Komposition seines Evangeliums noch verstärkt. Die eingangs erzählte Versuchung der Macht wirft einen langen Schatten auf das Bekenntnis zum Christus Jesus. Im Gegensatz zu den in Caesarea Philippi verehrten Herrschern der Welt wird klar, dass es dem davidischen Messias Jesus nicht um diese Art der Herrschaft zu tun ist. Er ist nicht in dem Sinn der Gesalbte Gottes, dass er nun seinerseits irdische Herr-

schaft usurpierte oder sich mit heidnischen Göttern auf eine Stufe stellte. Solange er auf Erden lebt, weist Jesus den Herrschaftsgedanken weit von sich. Erst auf dem Weg durch das Kreuz zur Auferstehung tritt er seine Allherrschaft an, und erst mit der Verkündigung des Evangeliums, die allezeit in seiner lebendigen Gegenwart geschieht, breitet sie sich aus (Mt 28,16–20). So wird in Mt 16,13–23 ein Jesusbild gezeichnet, das weltliche Herrschaftsansprüche, gerade auch wenn sie religiös überhöht erscheinen, relativiert. Er ist kein Kosmokrator, der sein Weltreich mit Waffengewalt zusammenhält, und zum Pantokrator wird er vor allem dadurch, dass sein Evangelium alle Menschen erreicht.