

<b>Zeitschrift:</b>	Entretiens sur l'Antiquité classique
<b>Herausgeber:</b>	Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
<b>Band:</b>	19 (1973)
<b>Artikel:</b>	Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt
<b>Autor:</b>	Habicht, Christian
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-660658">https://doi.org/10.5169/seals-660658</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

II

CHRISTIAN HABICHT

Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert  
nach Christi Geburt



## DIE AUGUSTEISCHE ZEIT UND DAS ERSTE JAHRHUNDERT NACH CHRISTI GEBURT

Die Literatur zum Phänomen des Kaiserkultes ist überreich, vor allem auf dem Felde, das ich zu behandeln habe : die Zeit des Augustus und das 1. Jht. Ich gestehe vorweg, dass ich sie nicht vollständig verarbeitet habe, vermutlich nicht einmal ganz übersehe. Das Territorium ist riesig, und sein Boden scheint erschöpft. Wenn ich ihn an einigen Stellen erneut umpflüge, so werde ich kaum andere Früchte ernten als solche, die er schon oft hervorgebracht hat. Von uns allen, so scheint mir, habe ich das grösste Stück Land zu bestellen, keinen jungfräulichen, sondern intensiv beackerten Boden. Gleichmässig bestellen kann ich dieses Land nicht, weite Teile müssen brach liegen bleiben.

So gross ist die Zahl der Zeugnisse, die Vielfalt der Erscheinungen, die Flut gelehrter Thesen, dass es nicht möglich ist, alle wesentlichen Aspekte meines Themas zu berühren. Aber ein Versuch, den weithin anerkannten Stand unseres Wissens referierend wiederzugeben, schien mir auch nicht im Sinne unserer Zusammenkunft zu sein, die doch das gelehrte Gespräch, die Auseinandersetzung zum Ziele hat und folglich nach Problemerörterung und nach Thesen verlangt, an denen eine Diskussion sich entzünden kann.

Die Fülle des Stoffes und der Wunsch, gleichwohl einiges gründlicher zu erörtern, haben mich zu drastischen Beschränkungen bestimmt. Es wird im wesentlichen von Augustus die Rede sein, und auch für seine Zeit werden nicht alle Phänomene zur Sprache kommen, die es verdienten. In meinen Ausführungen lautet die Kernfrage : wie tritt die kultische Verehrung des Princeps in den verschiedenen Bereichen des Imperiums und seiner Gesellschaft in Erscheinung, und was bedeutet sie für Staat und Reich ? Ich gliedere

meine Darlegungen in sieben Abschnitte: 1. Die Sphäre des Individuums 2. Die städtische Ebene 3. Die Hauptstadt Rom 4. Die provinziale Ebene: der Osten 5. Die provinziale Ebene: der Westen 6. Der Divus als Staatsgott und 7. Das Selbstverständnis des Kaisers.

Diese Abschnitte samt einem Schlusswort sind von unterschiedlicher Länge und ungleichem Gewicht. Im Aufbau schreiten sie vom Engeren und weniger Bedeutsamen zum Weiteren und Belangvollerem fort. In der Ausführung raffen sie oft eine Fülle konkreter Erscheinungen in wenigen abstrahierenden Sätzen zusammen, treten aber auch mehr als einmal in eine ausführliche Erörterung ein. Verzichten musste ich, neben anderem, auf zwei wichtige Problemkreise, den Kult des Kaisers in der Armee und in den abhängigen Randstaaten des Imperiums.

## I. DIE SPHÄRE DES INDIVIDUUMS

Der einzelne Reichsangehörige, ob er Freier oder Unfreier ist, Bürger oder Nichtbürger, ist in keiner Weise gebunden, wen er für seine Person als göttliches Wesen anerkennen und in welcher Form er ihm Verehrung zollen will<sup>1</sup>. Diese Freiheit besteht auch gegenüber den lebenden und den verstorbenen Mitgliedern des Kaiserhauses. Zeugnisse solchen privaten und nur individuell bedeutsamen Kaiserkultes gibt es zu allen Zeiten und überall. Als ein

<sup>1</sup> Nicht auf der Ebene der Religion, sondern auf der politischen Ebene stehen die stufenweise erfolgte Unterdrückung des Druidenkultes durch Augustus, Tiberius und Claudius (A. MOMIGLIANO, *Claudius* (1961), 28 mit Anm. 18) und das jedenfalls von Nero verfügte Verbot des Christseins (J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* (1970), 13 ff.). Weder die Anhänger der Druidenreligion noch die *Christianii* waren als Religionsgemeinschaft anerkannt wie die Juden, sondern sie wurden für Mitglieder staatsfeindlicher Organisationen gehalten.

beliebiges Beispiel nenne ich aus den letzten Jahren des Augustus das von einem gewissen Philon in Ilion geweihte Bild der Antonia minor, die der Stifter bezeichnet als  $\tau\eta\gamma$   $\xi\alpha\tau\omega\tilde{\nu}$  θεὰν καὶ εὐεργέτιν (Dessau, ILS 8787). Die persönliche Beziehung und eine persönliche Dankesschuld sind hier so offenkundig wie in Vergils Worten *namque erit ille mihi semper deus* (*Ecl.* I 7). Die solche Beziehungen stiftende Wohltat ist immer der Beweggrund zu dem betreffenden Akt kultischer Verehrung.

Das gleiche gilt, wo Gruppen von Menschen in gleicher Interessenlage Derartiges als ihnen gemeinsam zuteilgewordene Gnade eines göttlichen Kaisers empfinden. So wird sich die Weihung *Deo Augusto* von den *cives Romani qui Thinissut negotiantur* erklären (Dessau, ILS 9495). Auf dieser Ebene stehen auch die Huldigungen der alexandrinischen Schiffer und Passagiere in der Bucht von Puteoli an den vorüberfahrenden Augustus in dessen letzten Lebenstagen (Suet. *Aug.* 98, 2). Weissgekleidet, mit Kränzen geschmückt und Weihrauch verbrennend preisen sie ihn *per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*.

Sicher ist es richtig, dass der Abstand zwischen den alten Göttern und dem göttlichen Kaiser im Bewusstsein der Meisten immer empfunden wurde, dass man in der Not eher jene als diesen anrief<sup>1</sup>. Aber es liegt auch auf der Hand, dass gerade von individueller Kaiserfrömmigkeit sich dauerhafte Zeugnisse nur unter besonderen Umständen erhalten haben.

Aber weitaus häufiger als spontane Akte religiösen Empfindens waren im Kaiserkult Loyalitätskundgebungen in der Form kultischer Verehrung. Bei ihnen überwiegt der politische Akzent jedenfalls den religiösen. Sehr bezeichnend, und ein recht frühes Zeugnis, ist die pompöse Weihung eines zyprischen Priesters Adrastos an Kaiser Tiberius vom

<sup>1</sup> A. D. Nock, *CAH* 10 (1934), 487.

J. 29 (*OGI* 583). Der Stifter nennt sich φιλόκαισαρ, er lässt in seiner Weihung kein Element der kaiserlichen Titulatur aus, fügt noch den Prokonsul, den Legaten und den Quaestor der Provinz hinzu und bringt seine Stiftung am Geburtstag des Kaisers dar, einen aus eigenen Mitteln errichteten ναός und ein ἄγαλμα des Kaisers — und er hat sich für diesen Kult auch die erbliche Priesterwürde gesichert.

Es ist allgemein bekannt, dass Dichter und Schriftsteller in der Angleichung des lebenden Augustus an die alten Götter am weitesten gegangen sind, dass sie seine Göttlichkeit nicht nur für die Zukunft verheissen, sondern zuweilen als die bereits gegebene und die wirklich gewisse hingestellt haben<sup>1</sup>. Richtig erscheint mir dazu Taegers Beobachtung, dass wenigstens Horaz und Vergil in ihren frühen Gedichten eher geneigt gewesen sind, dem Princeps die Göttlichkeit zuzugestehen, dass sie später zurückhaltender wurden — im Einklang mit dem, was Augustus selbst wünschte<sup>2</sup>. Aber dazu bedurfte es keiner Anweisungen ; die Dichter waren ebenso frei wie jedes andere Individuum, vom Kaiser in dieser Hinsicht zu sagen, was sie dachten oder empfanden. Das Bewusstsein ihrer Resonanz in den massgebenden Kreisen hat sie allerdings veranlasst, sich auf diesem Felde Rechenschaft von jedem Wort zu geben, auch über die Gesetze der Kunst hinaus. Die Dichter des 1. Jhdts., auch Statius und Martial unter den hierin ganz anderen Bedingungen der Zeit und der Auffassung Domitians, sind weniger Künster individueller religiöser Empfindungen als Interpreten vorherrschender Stimmungen. Sie geben jedoch diesen, kraft ihrer künstlerischen und schöpferischen Potenz, zugleich festere Konturen.

<sup>1</sup> K. LATTE *Römische Religionsgeschichte* (1960), 308, Anm. 8.

<sup>2</sup> F. TAEGER, *Charisma* II (1960), 162 ff.

## 2. DIE STÄDTISCHE EBENE

Wie die Individuen, so waren auch die Städte des Reiches darin frei, kultische Ehren zu erweisen und Kulte zu stiften, wem sie wollten, auch dem regierenden Kaiser und seinen männlichen und weiblichen Angehörigen. Sie waren dabei nicht gehalten, statthalterliche oder kaiserliche Genehmigung einzuholen, doch stand es ihnen frei, den Kaiser durch Gesandte über die zu seinen Ehren gefassten Beschlüsse zu unterrichten.

Dies ist die übereinstimmende Meinung der Forschung<sup>1</sup>, und sie muss richtig sein. Dies beweist unter anderem die bunte Mannigfaltigkeit der Kulte und der Kultformen in den Reichsstädten. Es ergibt sich auch aus der Tatsache, dass viele dieser Kulte über die offizielle Linie, wie sie hinsichtlich der Provinzialkulte gezogen wurde, wesentlich hinausgingen. Dies gilt z.B. für die Verehrung des lebenden Augustus als *deus* oder θεός, insbesondere dort, wo die von ihm gewünschte (und im Provinzialkult geforderte) Verbindung mit der Dea Roma fehlt. Es gilt für die Priestertümer des regierenden Kaisers Tiberius, vor allem im Westen des Reiches, und es gilt für die zahllosen Fälle, in denen Angehörige des kaiserlichen Hauses bestimmten Göttern angenähert oder mit ihnen gleichgesetzt werden<sup>2</sup>.

Diese Erscheinungen des munizipalen Kaiserkultes sind so reich dokumentiert und so gut bekannt, dass es der

<sup>1</sup> Vgl. z.B. N. KRASCHENINNIKOFF, *Philologus* 53 (1894), 170: « Im Gegensatz zum municipalen Kaisercultus, dessen Einführung kraft des Princips der municipalen Selbstverwaltung einzig und allein vom freien Ermessen der Gemeinden abhang... ». G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> (1912), 342. A. D. NOCK, *CAH* 10 (1934), 486 f. Allgemein zur städtischen Befugnis der Rechtssetzung: D. NÖRR, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit* (1966), 22 ff.

<sup>2</sup> Zum Problem von Assimilation und Identifikation s. A. D. NOCK, Σύνναος θεός, *HSPh* 41 (1930), 40 ff. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, 315 f. mit weiterer Literatur 316, Anm. 4.

Anführung von Belegen nicht bedarf. Das sich aus diesen Zeugnissen ergebende Bild lässt jeden Gedanken daran, es könne von der Seite der Reichsbehörden reglementierend in die städtischen Kulte eingegriffen worden sein, sofort verschwinden. An allgemeinen Zeugnissen für diesen Tatbestand fehlt es nicht; zu den ältesten gehört das des Philon, der im Hinblick auf Augustus sagt, dass die ganze besiedelte Welt ihm göttliche Ehren beschloss (*ἰσολυμπίους τιμάς*), dass Tempel, Propyläen, Tempelvorräume und Säulenhallen Zeugnis ablegten von der Gesinnung alter und neuer Städte, und ähnlich äussert sich Sueton<sup>1</sup>.

Dieser Freiheit der Munizipalkulte stehen einige (später genauer zu erörternde) Zeugnisse nur auf den ersten Blick entgegen. Es sind kaiserliche Schreiben des Tiberius und des Claudius an die Städte Gytheion in Lakonien bzw. Alexandreia und Thasos. Zwar ist diesen Schreiben gemeinsam, dass die Absender sich in ihnen bestimmte kultische Ehren in höflicher Form verbitten, die diese Gemeinden für sie beschlossen hatten. Aber der Brief des Claudius an die Alexandriner ist jedenfalls nicht beweiskräftig, da bekanntlich die Städte Ägyptens und auch Alexandreia bis auf Septimius Severus Stadtrechte nicht besassen, mithin Alexandreia den Reichsgemeinden eben nicht gleichstand, für die jene Freiheit des munizipalen Kultes festgestellt wird. Dagegen waren Gytheion und Thasos Städte im Rechtsinne, Gytheion sogar eine *civitas libera*. Aber entscheidend für die Beurteilung der kaiserlichen Schriftstücke ist, dass Tiberius wie Claudius in ihren Antworten auf die ihnen

<sup>1</sup> Philo, *Leg. ad Gaium* 149 f.: καὶ πᾶσα ἡ οἰκουμένη τὰς ἴσολυμπίους αὐτῷ τιμάς ἐψήφισαντο· καὶ μαρτυροῦσι ναοί, προπύλαια, προτεμενίσματα, στοά, ὡς δοσαι τῶν πόλεων, ἢ νέα ἢ παλαιά, ἔργα φέρουσι μεγαλοπρεπῆ τῷ κάλλει καὶ μεγέθει τῶν Καισαρείων παρευημερεῖσθαι καὶ μάλιστα κατὰ τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν. Suet. *Aug.* 59 von den civitates: *provinciarum pleraque super tempла et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt*. Vgl. auch Aur. Vict. *Caes.* I 6 von Augustus: *uti deo Romae provinciisque omnibus per urbes celeberrimas vivo mortuoque tempла, sacerdotes et collegia sacravere*.

durch Gesandte der Städte übermittelten Beschlüsse kein förmliches Verbot aussprechen, sondern nur ihre Meinung äussern, einige der dekretierten Ehren kämen nur den Göttern zu<sup>1</sup>. Schwerlich haben die Städte in einem solchen Bescheid etwas anderes gesehen als ein Zeichen kaiserlicher Huld, das es ihnen leicht machte, den Wünschen des Kaisers zu folgen.

Nun ist es aber eine unleugbare Tatsache, dass in ähnlicher Weise, wie Augustus das Recht des Triumphs für sich monopolisiert hat, auch die kultischen Ehrungen von Seiten der Reichsstädte schon früh auf den Kaiser und seine Angehörigen konzentriert worden sind. Dies hat kürzlich besonders Glenn Bowersock erneut hervorgehoben<sup>2</sup>. Unter Augustus gehen die im griechischen Osten seit zwei Jahrhunderten nicht ungewöhnlichen Statthalterkulte zu Ende. Liegt hier mithin nicht doch ein Eingriff der kaiserlichen Autorität vor, der die Freiheit der Städte in der Zuerkennung und Ausgestaltung kultischer Ehren aufhob, auch wenn ein solcher Eingriff nicht überliefert ist, sondern nur aus dem Befund erschlossen werden könnte?

Dies ist sicher nicht der Fall. Betrachten wir die Sache zunächst von der Seite der Städte her! Mit der Begründung der dauerhaften Alleinherrschaft war für sie das Motiv für Statthalterkulte entfallen. Diese waren ja einst den Kulten der hellenistischen Könige gefolgt und den Prokonsuln wesentlich deshalb zuerkannt worden, weil diese als Vertreter der Republik Rom in ihrem Amtsjahr eine Stellung einnahmen, die der der Könige vorübergehend gleichkam, und weil sie kraft ihrer Amtsgewalt zu Leistungen fähig waren, die den Kult dann im einzelnen Fall hervorriefen. Die Statthalterkulte waren eine, die personalisierte Form, derartige

<sup>1</sup> Vgl. A. D. NOCK, *CAH* 10 (1934), 494. M. P. CHARLESWORTH, *PBSR* 15 (1939), 3.

<sup>2</sup> *Augustus and the Greek World* (1965), 119-121.

Leistungen anzuerkennen. Die andere, oft gewählte Form war eben der Kult der Römer als der *κοινὸν σωτῆρες* oder *κοινὸν εὐεργέται* oder der Kult der Göttin Roma, der ein Gegenstück zum etwas älteren Kult der Rhodos ist<sup>1</sup>. Der Princeps aber rückte wie selbstverständlich in die Rolle der hellenistischen Könige ein, die den Statthaltern immer nur temporär zugefallen war. Von den Städten her war es geradezu die natürliche Entwicklung, nur noch den Kaiser und Angehörige seines Hauses mit Kulten zu ehren. Und gegebenenfalls winkten wohl auch die Prokonsuln ab, aus Loyalität oder, seit man den Sturz des Cornelius Gallus in Ägypten vor Augen hatte, aus Opportunität.

Von daher ist die Annahme unnötig, es habe etwa ein allgemeines Verbot solcher Kulte durch Augustus gegeben. Ein derartiger Eingriff in einen den Gemeinden vorbehaltenen Bereich wäre heikel gewesen. Er war aber auch unnötig. Bezeugt ist, dass Augustus im J. 11 n. Chr. Statthalterehrungen (nicht nur oder primär solche kultischer Art) für die Dauer der Amtszeit und für 60 Tage darüberhinaus untersagte (Dio Cass. LVI 25, 6). Dieses Verbot betraf die Provinzialebene und wird daher an die Landtage gerichtet gewesen sein. Es gab — mit einer nicht alles enthüllenden Begründung — immerhin auch für die Städte die Richtung an, die der Kaiser wünschte. Zweifellos hat es andere und frühere Zeichen gegeben, aus denen die Prokonsuln und die Städte entnehmen konnten, dass Statthalterkulte jedenfalls nicht länger erwünscht waren. Dies dürfte im allgemeinen genügt haben; im J. 2-3 ist für C. Marcius Censorinus,

<sup>1</sup> Der Kult der Rhodos ist seit dem 3. Jh. in Rhodos, in den von Rhodos abhängigen oder mit Rhodos befreundeten Städten nachweisbar (J. und L. ROBERT, *Bull. épigr.* in *REG.* 78 (1965), 272). Zur Bedeutung der frühen Roma-Kulte vgl. J. A. O. LARSEN, *Mél. Piganiol* (1966), 1635-1643. Ergänzend lässt sich sagen, dass sie dort auftreten, wo nicht ein Einzelner (Feldherr oder Statthalter), sondern der Senat der Partner der betreffenden Gemeinde im kritischen Augenblick ist. Deshalb begegnen Kulte der Roma besonders in Städten, denen ein *foedus* gewährt worden ist.

Konsul 8 v. Chr., als Prokonsul von Asia der letzte derartige Kult, in Mylasa, bezeugt (*SEG* II 549). Das Aussterben der Statthalterkulte zeigt, wie wirksam schon das Bekanntwerden dessen gewesen ist, was unter der neuen Ordnung angemessen und opportun war.

Der beschriebene Sachverhalt umgreift die Freiheit der Städte, dem regierenden Kaiser und anderen Mitgliedern seines Hauses kultische Ehren nach eigenem Ermessen zu beschliessen, und die weitergehende, die Formen dieser Ehren allein zu bestimmen. Diese Freiheiten besitzen die peregrinen Städte wie auch die Bürgergemeinden auf dem Boden der Provinzen, z.B. die *colonia Iulia Paterna Narbo Martius*<sup>1</sup>. Es scheint aber weiter, dass auch die Munizipien des Bürgerlandes Italien die gleichen Freiheiten hatten. Zahl und Verschiedenartigkeit entsprechender Zeugnisse für den lebenden Augustus, die Lily Ross Taylor zusammengestellt hat<sup>2</sup>, lassen daran wenig Zweifel<sup>3</sup>.

Eben dieser Befund ist aber nicht ohne weiteres vereinbar mit Dios Versicherung, wirkliche Kulte des lebenden Princeps habe es weder in Rom noch in Italien gegeben<sup>4</sup>. Daher hat Mommsen geurteilt: « Was Dio über das Verhalten der italischen Städte in dieser Beziehung sagt, ist für Augustus geradezu falsch » (*Staatsrecht* II<sup>3</sup>, 757, Anm. 1). Gegen dieses Urteil hat sich Lily Ross Taylor gewandt mit dem Ziel, Dios Aussage als zutreffend zu erweisen, m.E. ohne Erfolg. Sie

<sup>1</sup> Dassau 112.

<sup>2</sup> *The Divinity of the Roman Emperor* (1931), 214 ff.; 277 ff. Vgl. L. CERFAUX-J. TONDRIAUX, *Le culte des souverains* (1957), 326.

<sup>3</sup> Th. MOMMSEN, *Staatsrecht* II<sup>3</sup>, 756 f.; O. HIRSCHFELD, *Kl. Schr.* 477 f. N. KRASCHENINNIKOFF, *Philologus* 53 (1894), 170, Anm. 108. Anderer Auffassung ist F. TAEGER, *Charisma* II, 136. Vgl. noch A. D. NOCK, *CAH* 10 (1934), 487; R. SYME, *The Roman Revolution*, 472 f.

<sup>4</sup> Dio Cass. LI 20, 8: ἐν γάρ τοι τῷ ἀστεῖ αὐτῷ τῇ τε ἄλλῃ Ἰταλίᾳ οὐκ ἔστιν ὅστις τῶν καὶ ἐφ' ὅποσονοῦν λόγου τινὸς ἀξίων ἐτόλμησε τοῦτο ποιῆσαι· μεταλλάξασι μέντοι κτλ.

räumt ein (a.O. 215), dass jedenfalls Neapel einen unbezweifelbaren Kult des lebenden Augustus besass, hilft sich jedoch mit der Annahme, als griechischer Stadt seien Neapel grössere Freiheiten eingeräumt worden. Dagegen habe in den übrigen italischen Gemeinden der Kult nicht der Person, sondern dem Genius des Augustus gegolten (216 ff.). Die Argumentation geht im Falle Neapels am Text Dios vorbei, denn seine Aussage betrifft « die Hauptstadt und das übrige Italien », schliesst mithin Neapel jedenfalls ein und macht keinen Unterschied hinsichtlich griechischer oder italischer Stadtbevölkerung. Und hinsichtlich der Munizipien ist die These, dass sie nicht Augustus, sondern den Genius Augusti im Kult verehrt hätten, schwerlich in allen Fällen stichhaltig. Wo aber der Kult wirklich dem Genius des Princeps galt wie vielleicht in Pompeji, wird dies an Bedenken liegen, die ausserhalb der griechischen Welt nach wie vor gegen den Kult eines sterblichen Menschen bestanden<sup>1</sup>. In keinem Fall kann Dios Satz als Stütze für die Auffassung dienen, die Munizipien Italiens seien in ihrer Befugnis, Kulte zu stiften, weniger frei gewesen als peregrine Gemeinden oder Bürgerkolonien in den Provinzen.

Anders liegen die Dinge naturgemäss für die von Dio besonders herausgehobene Hauptstadt Rom. Anders schon deshalb, weil hier der Gemeinderat der Stadt, der Senat, zugleich Reichsbehörde war, weil der Kaiser ihm als bevorrechtigtes Mitglied angehörte und mithin seinen Einfluss hier unmittelbar geltend machen konnte. Anders auch deshalb, weil hier politische Erwägungen es unvermeidlich machten, diesen Einfluss auch, und zwar in einer bestimmten Richtung, auszuüben. Wir wenden uns daher jetzt den Erscheinungsformen des stadtrömischen Kaiserkultes zu.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. C. J. CLASSEN, *Gymnasium* 70 (1963), 312 ff. in Auseinandersetzung mit J. M. C. TOYNBEE. E. J. BICKERMANN, *ARW* 27 (1929), 26 und unten im 7. Abschnitt, S. 76 ff.

### 3. DIE HAUPTSTADT ROM

Dios Versicherung, Kulte eines lebenden Kaisers habe es in Italien und Rom nicht gegeben, ist richtig, so weit sie Rom betrifft. In der Hauptstadt ist der Kaiser nicht Gegenstand eines persönlichen Kultes gewesen. Bei der stadt-römischen Kaiserverehrung scheinen mir, über die vielen bekannten Einzelheiten hinaus, in denen sie sich äussert, zwei Momente, jedenfalls für die Zeit des Augustus, von allgemeiner Bedeutung zu sein: die Zurückhaltung, die der Princeps hier, inmitten der römischen Bürgerschaft und der höheren Gesellschaft, sich selbst und anderen auferlegt, sowie die starke Verdichtung von Akten, die ihn aus dieser Gesellschaft doch als ein Wesen *sui generis* aussondern und ihn, in der einen oder anderen Weise, in die Nähe der Götter allgemein und bestimmter Götter im besonderen rücken, wie dies für andere Sterbliche nicht geschieht. Dieses Nebeneinander ist eine Mischung von Zurückhaltung und Aufdringlichkeit.

Der direkte Kult der Person wird vermieden und statt dessen dem *Numen* und dem *Genius* des Kaisers erwiesen, d.h. Abstraktionen seiner implizite unterstellten göttlichen Natur<sup>1</sup>. Mit Göttern wie Apollon, Vesta, Mars Ultor und Fortuna Redux oder mit abstrakten Gottesbegriffen wie Pax und Concordia wird Augustus in eine enge und dauernde Verbindung gesetzt. Und diese Kultstätten wiederum werden durch den Herrscher zum Schauplatz von Staatshandlungen. «Die Verflechtung seiner Person mit dem Staat wird sichtbar», wie Kurt Latte formuliert hat<sup>2</sup>. Aus dem eigenen Tatenbericht des Princeps wird klar, wie tief in

<sup>1</sup> Vgl. z.B. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 300 f.; J. DEININGER, *Numinibus Augustorum, Germania* (1966), 138-142. D. FISHWICK, Genius and Numen, *HThR* 62 (1969), 356-367.

<sup>2</sup> K. LATTE, a. O., 305.

Rom die Verehrung des Kaisers das öffentliche Leben durchdrang, und wie er selbst hier durch Genehmigung, Versagung und Regulierung die ihm erwünschten Formen herbeizuführen, andere fernzuhalten verstanden hat.

Stefan Weinstocks Buch *Divus Julius* hat es jüngst klarer gemacht, wie vieles hiervon seinen Ursprung in Caesars Ehrungen und bei Caesar selbst hat: der Kult des *Genius*, die *vota pro salute*, die öffentliche Geburtstagsfeier, regelmässig wiederkehrende Spiele zu Ehren des Herrschers, ein nach seinem Namen umbenannter Monat des Jahres usw. Einander gegenüber stehen Victoria Caesaris und Pax Augusta, Fortuna Caesaris und Salus Augusti, Clementia Caesaris und der augusteische Kult der Iustitia. Und Weinstock hat auch gezeigt, dass Caesar dabei in manchen Fällen griechische Vorstellungen aufgenommen und Augustus auch von diesen manche übernommen hat.

Aber eben: der volle Kult der Person bzw. eines von dieser Person her näher bestimmten Gottes (Juppiter Julius), wie er für Caesar jedenfalls 44 vor seiner Ermordung beschlossen und ins Leben gerufen wurde, begegnet für Augustus in Rom nicht. Er selbst hat dort keinen Tempel, keinen Flamen, ist nicht Gott, auch nicht in der Weise, wie der Iuppiter Iulius Gott gewesen war<sup>1</sup>. Es ist deutlich, dass

<sup>1</sup> In der grossen Streitfrage « Iuppiter Iulius » (Dio Cass. XLIV 6, 4) — « Divus Iulius » (Cicero, *Phil.* II 110) bin ich der Auffassung, dass Dios Angabe zutreffend (und Ciceros nicht deshalb falsch) ist, mit Ed. MEYER, *Caesars Monarchie*, 513 ff.; F. TAEGER, *Charisma* II, 70 f.; St. WEINSTOCK, *Divus Iulius* (1971), 287 ff. u.a. gegen L. R. TAYLOR, *Divinity*, 68 ff.; F. E. ADCOCK, *CAH* 9, 719. L. CERFAUX-J. TONDRIAUX, 290; H. GESCHE, *Die Vergottung Caesars* (1968), 34 ff.; A. ALFÖLDI, *Phoenix* 24 (1970), 173 u.a. Ciceros Äusserung kann gegen Dio nicht ausgespielt werden, weil er nach Caesars Ermordung spricht, nach der sehr wohl, mit oder ohne einen besonderen Staatsakt, der Iuppiter Iulius zum Divus Iulius geworden sein kann. Für Dio spricht vor allem, dass er in dem zusammenhängenden Bericht XLIV 4, 8, in dem er alle Caesar im J. 44 dekretierten Ehren zusammengestellt und aus der chronologischen Folge des übrigen Geschehens herausgehoben hat, offensichtlich auf die Senatsprotokolle zurückgeht. An mehreren

die Gründe für diese Zurückhaltung mit dem Geschehen an den Iden des März wesentlich zusammenhängen. Ob daneben bei Octavian von Anfang an eine andere religiöse Einstellung mitbestimmend gewesen ist, so weit wie Caesar nicht zu gehen, ist weniger sicher. Denn es scheint eher so, dass Octavian erst im Laufe der Auseinandersetzung mit den Kräften der alten Zeit die Unmöglichkeit einer Anknüpfung an Caesar den Gott erkannt hat. Das frühe Programm, in den Anfängen seiner politischen Laufbahn öffentlich und emphatisch in einer Contio geäussert, hatte anders geklungen: mit den Worten *ita sibi parentis honores consequi liceat* hatte der Schwörende die Rechte zu Caesars Standbild erhoben (Cic., *Att.* XVI 15, 3).

Man kann darin schwerlich etwas anderes sehen als den Wunsch und das Ziel, voll und ganz in die Stellung einzutreten, die Caesar zum Zeitpunkt seiner Ermordung eingenommen hatte. Man weiss auch, wie Octavian schon 44 immer wieder, und gegen den Widerstand des Antonius, sich bemüht hat, die Göttlichkeit Caesars im allgemeinen Bewusstsein und im Kult durchzusetzen, und dass er es gewesen ist, der endlich im Triumvirat Caesars Konsekration erwirkt hat. Aber es ist eine ebenso feststehende Tatsache, dass nicht der *divus Iulius*, wie man hiernach erwarten sollte, die offizielle Reihe der Divi eröffnet, sondern der *divus Augustus*, und hierfür muss eben Augustus selbst den Ausschlag gegeben haben. Den Grund für diese Beiseitesetzung

Stellen trennt er deutlich verschiedene, einander folgende Senatsbeschlüsse voneinander (4, 1-2; 5, 1; 6, 1; 6, 3; 6, 4; 7, 2; 8, 1). Es geht daher nicht an, aus der Fülle der durchweg als zuverlässig angesehenen Angaben eine einzelne auszusondern und zu verwerfen. Ein anderes Problem ist, was *Juppiter Iulus* konkret bedeutet; m. E. der «Julische Juppiter» und nicht «Juppiter, der Julius (Caesar) ist». Vgl. den «Philippischen Zeus» in Eresos, den «Seleukischen Zeus», den «Pasparischen Apollon» und die «Stratonikische Aphrodite» (*Gottmenschenkum und griechische Städte*<sup>2</sup> (1970), 14, mit Ann. 2) — offenbar wieder ein griechisches Moment in den Ehrungen Caesars.

Caesars findet Wissowa darin, «dass Caesar noch nicht Princeps im Sinne des Staatsrechts gewesen ist» (*Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, 344). Aber die politische Erwägung dürfte wichtiger gewesen sein als die staatsrechtliche: im Laufe der Zeit war der Princeps, der 44 die Erbschaft Caesars ohne Abstriche gewollt hatte, zur Einsicht gelangt, dass die neue Ordnung nicht in Caesar ihren Archegeten haben durfte. Nachdem Caesar die *res publica* für tot erklärt hatte, war es unmöglich, ihn mit der *res publica* des J. 27 ideologisch zu verbinden. Das Bekenntnis zu Caesar, das Bemühen um die Anerkennung seiner Göttlichkeit in den J. 44-42 war unter anderem ein politisches Mittel gewesen, die Anhängerschaft Caesars gegenüber den Caesarmörtern zu sammeln (und nicht zuzulassen, dass sie sich um Antonius scharte). Und dass Octavian durch Caesars Konsekration *divi filius* wurde, war ein weiterer politischer Gewinn. Aber nach Aktium ging es um den Ausgleich mit jenen Kräften, die Caesar beseitigt hatten oder die der alten *res publica* und den Caesarmörtern näher standen als den Erben Caesars. Augustus' Haltung zum Kult seiner Person in der Hauptstadt ist nur die Konsequenz aus dieser politischen Einsicht und zugleich die Absage an ältere und weitergehende Ziele. In der Zurückhaltung gegenüber dem Kult seiner Person in Rom verrät sich die notwendig gewordene Distanzierung gegenüber Caesar, in der Aufdringlichkeit, mit der andere Formen einer bis an diese Schwelle gesteigerten Verehrung auftreten, wenigstens ein Nachklang jenes frühen politischen Programms, zunehmend in den späteren Jahren des Kaisers und darin die seit Aktium allmählich gewachsene Zuversicht in die Stabilität der eigenen Position verratend<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. D. FISHWICK, *HTbR* 62 (1969), 364 f.

#### 4. DIE PROVINZIALE EBENE: DER GRIECHISCHE OSTEN

Zum Präzedenzfall für den provinzialen Kaiserkult wurde die Entscheidung, die Octavian nach dem Aktischen Kriege gegenüber den Landtagen von Bithynien und Asia getroffen hat. Dem Bericht des Cassius Dio hierüber geht die Paraphrase verschiedener Senatsbeschlüsse für den siegreichen Dux Octavianus vorauf (LI 19-20); der letzte ist vom Januar 29, nachdem der Senat den Bericht über die Verhandlungen mit Phraates von Parthien erhalten hatte. Er führte am 11. Januar 29 zur Schliessung des Janustempels.

Unmittelbar darauf ist von Octavian selbst die Rede<sup>1</sup>. Er gestattet für die römischen Bürger von Bithynien und Asia je einen Provinzialkult der Roma und des *divus Iulius* in Nikaia und Ephesos, für die Peregrinen je einen weiteren der Roma (bei Dio ist sie nicht genannt) und seiner eigenen Person in Nikomedea und Pergamon. Die Zeitangabe, im Winter, führt auf den Winter 30/29, und Dio hebt hervor, dass damit ein Präzedenzfall geschaffen war, jedoch nur für das Untertanengebiet, d.h. für die Provinzen. Der Stadt Pergamon wurde als dem Standort des neuen Tempels auch die Ausrichtung des mit dem Kult verbundenen Agons zugesprochen.

Der Bericht ist gut bekannt und verdient doch erneute Aufmerksamkeit. Er lässt klar erkennen, dass Dio (oder seine Quelle) den Bescheid Octavians oder die Bescheide vor

<sup>1</sup> LI 20, 6-9: Καῖσαρ δὲ ἐν τούτῳ τά τε ἄλλα ἔχρημάτιζε, καὶ τεμένη τῇ τε 'Ρώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὄνομάσας, ἐν τε Ἐφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφῆκεν... καὶ τούτους μὲν τοῖς 'Ρωμαίοις τοῖς παρ' αὐτοῖς ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε· τοῖς δὲ δὴ ξένοις, "Ἐλληνάς σφας ἐπικαλέσας, ἐκυρώ τινα, τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νικομηδείᾳ, τεμενίσαι ἐπέτρεψε· καὶ τοῦτ' ἐκεῖθεν ἀρξάμενον καὶ ἐπ' ἄλλων αὐτοκρατόρων οὐ μόνον ἐν τοῖς 'Ελληνικοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, δσα τῶν 'Ρωμαίων ἀκούει, ἐγένετο... (9) ταῦτα μὲν ἐν τῷ χειμῶνι ἐγένετο, καὶ ἔλαβον καὶ οἱ Περγαμηνοὶ τὸν ἀγῶνα τὸν ἱερὸν ὀνομασμένον ἐπὶ τῇ τοῦ ναοῦ αὐτοῦ τιμῇ ποιεῖν.

Augen gehabt hat, denn er zitiert daraus, wie Caesar genannt war (ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας) und dass die Peregrinen als « Hellenen » bezeichnet waren. Damit ist zugleich das Naheliegende bestätigt, dass die Landtage der beiden Provinzen die Empfänger waren, denn sie führen beide den Hellenennamen in ihrem Titel.

Dio macht weiter sehr deutlich, dass Octavian nicht von sich aus etwas verordnete, sondern dass er etwas gewährte : τεμένη γενέσθαι ἐφῆκεν, τεμενίσαι ἐπέτρεψε, καὶ ἔλαβον καὶ οἱ Περγαμηνοὶ τὸν ἄγῶνα. Im Falle einer Forderung, wie sie später Caligula an den Landtag von Asia gerichtet hat, drückt er sich mit entsprechender Klarheit, aber eben sehr anders, aus (LIX 28, 1) : τέμενός τι ἔαυτῷ ἐν Μιλήτῳ τεμενίσαι ἐκέλευσε. Und mit Dio stimmt auch Tacitus überein (*Ann. IV 37*) : *cum divus Augustus sibi atque urbi Romae templum apud Pergamum sisti non prohibuisset*. Es ist damit klar, dass Octavian auf eine Initiative der beiden Landtage reagierte.

Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass er Beschlüsse der Landtage so, wie sie waren, akzeptiert hat, sondern gewiss so, dass er modifizierend eingegriffen hat. Darauf weist zunächst die ganz gleichartige Behandlung beider Provinzen ; sie erklärt sich ungezwungener durch die Annahme, dass er regulierend tätig war, als durch die andere, die Landtage hätten ihm bis ins Einzelne gleiche Beschlüsse angetragen. Darauf weist ferner die Einbeziehung Caesars und der Roma, denn in der gegebenen Situation ist es wenig wahrscheinlich, dass die Landtage von sich aus an etwas anderes als an eine Ehrung des Siegers allein gedacht haben sollten. Und für den Kult des *divus Iulius*, eines römischen Gottes, durch die ansässigen römischen Bürger, waren die Landtage von sich aus auch nicht zuständig. Sie haben damals Ehrungen für Octavian angeboten, so wie der Landtag von Asia nach dem Siege von Pharsalos Caesar geehrt hat (*Syll. 760*). Der *divus Iulius* und die *Dea Roma*

sind nicht durch sie, sondern durch Octavian in die neuen Kulte eingeschlossen worden. Es ist auch naheliegend und dem Tenor des Textes als fast gewiss zu entnehmen, dass Octavian für seine Person weitergehende Anregungen zurückgewiesen hat. Sondierungen mag es gegeben haben, denn er befand sich im Winter 30-29 in Kleinasien und hat am 1. Januar 29 in Samos das 5. Konsulat angetreten.

Wenn diese Überlegungen richtig sind, so stellen sich zwei Fragen: 1. warum hatten die Landtage damals den Wunsch, Octavian in besonderer Weise zu ehren? 2. warum hat er in der beschriebenen Weise und nicht anders reagiert?

Die erste Frage scheint ganz unproblematisch. Nachdem die Provinzen, ohne eine Wahl zu haben, auf der Seite des Antonius gekämpft hatten, empfanden sie nach dessen Ende das Bedürfnis, dem Sieger ihre Loyalität zu bekunden, so wie sie es Caesar gegenüber nach Pharsalos getan hatten. Der Sieg über Antonius, der göttliche Ehren empfangen hatte, hatte die göttliche Qualität seines Überwinders manifest gemacht, und wie Caesar Ende 48, so war auch Octavian leibhaftig zugegen, ein θεός ἐπιφανής.

Aber es kam mehr hinzu: das Bewusstsein einer Erlösung, nicht so sehr von Antonius wie vom Krieg und den zur Kriegsführung den Provinzen abgepressten Leistungen. Zwanzig Jahre lang war immer wieder der Krieg über Asia hinweggegangen, waren ausserordentliche Leistungen verlangt worden, meist für Auseinandersetzungen römischer Nobiles um die Vorherrschaft, d.h. für Zwecke, die den Provinzialen gleichgültig waren: von Metellus Scipio für Pompeius, von Domitius Calvinus für Caesar, von Caesar für den Partherkrieg. Dann kamen nacheinander der Caesarmörder Trebonius, der Caesarianer Dolabella und die «Befreier» Brutus und Cassius (sie verlangten die Steuern für 10 Jahre im voraus), dann nach Philippi Antonius (mit der gleichen Forderung), kurz darauf die Parther unter Labienus, dann Ventidius Bassus, es kamen die Anforde-

rungen des Antonius für den Partherkrieg, dann für den aktischen Krieg.

Das alles hatte jetzt ein Ende. Die Gewissheit des Friedens verpflichtete die geplagte Bevölkerung dem Sieger, wie er auch heissen mochte. Und als Friedensbringer und Bürge des Friedens ist Octavian damals dort aufgetreten. Er liess in Asia Cistophoren prägen, die auf der Rückseite Figur und Namen der PAX tragen — «a message for the whole eastern world»<sup>1</sup>. Und wenn Caesar sich Ende 48 die zusätzliche Dankbarkeit der Provinz erworben hatte, indem er die Steuern um ein Drittel senkte und die *publicani* aus Asia entfernte<sup>2</sup>, so Octavian, indem er einen Schuldenerlass verfügte<sup>3</sup> und die von Antonius geraubten Kunstwerke den Städten zurückgeben liess<sup>4</sup>.

Für den Augenblick war es der Friede, der dem Bürgerkrieg ein Ende gemacht hatte, den man Octavian dankte; zwanzig Jahre später, als die Pax Augusta sich als dauerhaft erwiesen hatte, hat der gleiche Landtag den Kaiser als denjenigen gefeiert, der nicht einem verheerenden Krieg, sondern dem Krieg überhaupt ein Ende gemacht hatte:  $\tauὸν παύσαντα πόλεμον$ <sup>5</sup>. Die Motive für einen Kult Octavians

<sup>1</sup> C. H. V. SUTHERLAND, *The Cistophori of Augustus* (1970), 90. Vgl. zu dieser Emission des Jahres 28 SUTHERLAND, 12-14; 40-44; 85 ff. und pl. 1-2; 15-17.

<sup>2</sup> Plut. *Caes.* 48; Dio Cass. XLII 6, 3; App. *BC* V 19. Dazu zuletzt Th. DREW-BEAR, *BCH* 96 (1972), 471, mit Anm. 223.

<sup>3</sup> Dio Chr. *Or.* XXXI 66.

<sup>4</sup> *Res gestae* 24: *in templis omnium civitatum provinciae Asiae victor ornamenta reposui, quae spoliatis templis is, cum quo bellum gesseram, privatim possederat.* Plin. *NH* XXXIV 58; Strab. XIII, 595; XIV, 637. Samos erhielt von der Gruppe des Myron bekanntlich nur Athena und Herakles zurück, während Octavian den Zeus auf das Kapitol weihte. Die Venus Anadyomene des Apelles aus Kos, die er in Caesars Tempel in Rom weihte, bezahlte er den Koern mit einem Steuernachlass von einhundert Talenten, Strab. XIV, 657.

<sup>5</sup> *OGI* 458, 36. Octavian hat diese Ideologie des Friedens für Italien schon im J. 36 sehr bewusst herausgestellt, App. *BC* V 539 ff.

sind ebenso naheliegend wie durchschlagend ; in diesem Teil der griechischen Welt waren manche von weit geringerem Verdienst mit den Ehren der Götter bedacht worden.

Die zweite Frage ist die wichtigere und die schwierigere. Warum hat Octavian die Initiativen so und nicht anders beschieden ? Der Landtag von Asia hatte Caesar als « den von Ares und Aphrodite Entsprössenen, den leibhaftig erschienenen Gott und den Retter des Menschengeschlechts » gefeiert (*Syll.* 760 : τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀφροδείτης, θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα). Es ist undenkbar, dass er von sich aus für Octavian weniger weit hätte gehen wollen. Dessen Willenserklärung war es mithin, die den neuen Kult so viel bescheidener ausfallen liess, und wir fragen erneut : warum äusserte er seinen Willen so und nicht anders ?

Die Antwort ergibt sich aus seiner Situation in diesem Augenblick. Geboten war eine Distanzierung von Antonius ; dies schloss den Anspruch, wirklicher Gott zu sein, ebenso aus wie die Identifizierung mit einem bestimmten Gott. Auf die Ebene des « neuen Dionysos » konnte Octavian, zumal nach seiner eigenen Propaganda, nicht treten, auch « neuer Apollon » verbot sich daher von selbst. Die Rücksicht auf die römischen Kreise, in der Provinz und in Rom, und auf Caesars Schicksal gebot, alles Monarchische und Absolutistische zu vermeiden. Daher vertritt die Göttin Roma neben dem Dux des Krieges das römische Volk und das römische Staatswesen. Bemerkenswert ist dennoch die Verbindung mit ihr, denn sie war eine griechische Schöpfung und ist erst viel später, unter Hadrian, unter die römischen Staatsgötter aufgenommen worden. Ulrich Knoche hat in seiner schönen Studie *Die augusteische Ausprägung der Dea Roma* gezeigt, dass Octavian damit einen schöpferischen Akt vollzog, der dann seinerseits die Phantasie der Dichter befruchtet hat ; die Verbindung von Kaisergedanken und Reichs-

gedanken nimmt in dieser kultischen Vereinigung symbolische Gestalt an<sup>1</sup>.

Warum aber akzeptierte Octavian überhaupt kultische Ehren, warum liess er Tempel, Priester und Spiele auch für sich selbst zu?

Offensichtlich war der Eintritt in eine solche, im griechischen Osten traditionsgemäss Vertretern der Reichsgewalt vorbehaltene Rolle eine politische Notwendigkeit. Hätte er Ehren abgewiesen, die jährlich wechselnden Prokonsuln mehr als einmal zuerkannt worden waren, so wäre er nicht verstanden worden, hätte er Zweifel geweckt an seiner Rolle als Repräsentant des Reiches, als Bürge des Friedens, an seiner Autorität. Er durfte nicht so weit gehen wie Caesar (um von Antonius nicht zu reden), aber auch nicht zurückfallen hinter einen beliebigen Prokonsul der Republik. Deshalb die Zustimmung zu dem angebotenen Kult und zu seiner repräsentativen Form als Provinzialkult und nicht nur als Kult der einen oder der anderen Gemeinde.

An Anknüpfungspunkten fehlte es nicht. Es gab bereits Kulte der Gesamtprovinz für römische Amtsträger, und es gab auch schon, wenngleich vielleicht nur im städtischen Bereich, die Verbindung vom Kult eines römischen Prokonsuls mit dem der Roma.

Die Gesamtprovinz hatte Caesar im J. 48 als leibhaften Gott gefeiert. Seine Stellung war damals derjenigen Octavians im J. 30 vergleichbar: er war Sieger im Bürgerkrieg, seine Alleinherrschaft schien gewiss, und er trat als Wohltäter der Provinz auf. Fraglich ist jedoch, ob die einmalige

<sup>1</sup> *Gymnasium* 59 (1952), 324-349. U. Knoche bemerkt, S. 336: « Durch eine persönliche Entscheidung hat also damals der Kaiser ROMA in seine besondere Nähe gerückt; er hätte seinen Kult ja ebensowohl mit dem einer anderen Gottheit verbinden können, die ihm besonders nahe stand, mit Mercur, Venus oder Apollo. Es scheint, als ob gerade der Name der ROMA für ihn eine ganz eigene Bedeutung gehabt hat. »

Weihung als Anzeichen für einen dauernden Kult genommen werden darf oder für die Absicht, einen solchen zu stiften.

Aber es hatte vor Caesar Provinzialkult für Römer in Asia gegeben, den ersten für Q. Mucius Scaevola 94-93, ein penteterisches Fest Σωτήρια καὶ Μουκίεια mit musischen und gymnischen Agonen, von den lateinischen Autoren nur als *Mucia* bezeichnet, woraus eben hervorgehen dürfte, dass der Soter kein anderer als Mucius war. Die Aufzählung der am Fest Beteiligten<sup>1</sup> zeigt, dass es damals den Landtag noch nicht gab, dass sich ein überörtlicher Zusammenschluss aus Städten, Körperschaften usw. erst aus diesem Anlass und zum Zwecke der Feier dieses Festes bildete, dass um dieses gemeinsamen Zweckes willen damals ein Synhedrion entstand, das dann auch andere gemeinsame Aufgaben und Interessen wahrnehmen konnte. Es war die exemplarische Wirksamkeit des Mucius gewesen, die zu diesem spontanen Kult und zur Entstehung der ersten Gesamtvertretung der Provinz geführt hatte.

Für L. Valerius Flaccus, vielleicht den unmittelbaren Nachfolger Scaevolas, beschlossen die Gemeinden, wir wissen nicht aus welchem und ob aus einem gleich guten Grund, *dies festi* und *ludi*. Geld dafür steuerte *tota Asia* bei, es wurde in Tralleis deponiert und dreissig Jahre später, ohne dass die Spiele einmal stattgefunden hätten, vom jüngeren Flaccus der Stadt abgenommen, als gehöre es ihm (Cic. *Flacc.* 55 ff.).

Ebenso gute Gründe, ihre Dankbarkeit zu beweisen, wie für Scaevola hatte die Provinz erneut im J. 70 für Lucullus. Die *Luculleia* waren ein Fest der Gesamtprovinz (Plut. *Luc.* 23, zu den Motiven 20), neben dem es z.B. in Kyzikos ein gleichnamiges städtisches Fest gab, weil dort die Rettung

<sup>1</sup> Am vollständigsten OGI 438: Οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ δῆμοι καὶ τὰ ἔθνη καὶ οἱ κατ' ἄνδρα κεκριμένοι ἐν τῇ πρὸς Πωμαῖον φιλίαι καὶ τῶν ἀλλων οἱ εἰρημένοι μετέχειν τῶν Σωτηρίων καὶ Μουκιείων. Danach OGI 439; vgl. 437 f.; Lebas 1721 b.

der Stadt vor Mithridates als spezielles Verdienst des Lucullus hinzukam<sup>1</sup>.

Diesen drei Statthalterfesten, die schwerlich die einzigen gewesen sind, tritt, wiederum als Initiative der Gesamtprovinz, die Absicht zur Seite, den Brüdern Cicero einen Tempel zu errichten. Cicero, *ad Q. fr.* I 1, 26 : *Cum ad templum monumentumque nostrum civitates pecunias decrevissent cumque id pro meis magnis meritis et pro tuis maximis beneficiis summa sua voluntate fecissent ...* Marcus und Quintus haben sich diese Absicht allerdings verbeten. Suetons Angabe, Augustus habe gewusst, dass die Ehrung von Prokonsuln durch Tempel nichts Ungewöhnliches war, wird gewiss richtig sein : *templa, quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere* (Suet. *Aug.* 52). Und es ist klar, dass Octavian im J. 30-29 von Kulten der Gesamtprovinz wusste.

Auch die Verbindung vom Kult eines Römers mit dem der Göttin Roma war an sich nicht neu. Als Flamininus im J. 191 die Stadt Chalkis, zuvor Hauptquartier Antiochos' des Grossen, vor dem Strafgericht des Konsuls Manius Acilius durch persönliche Intervention gerettet hatte, wurden ihm göttliche Ehren zuteil. Noch zu Plutarchs Zeiten wurde dort ein Paian gesungen, dessen Schlusszeile Zeus, Roma, Titus und die Fides Romana vereinigte : Ζῆνα μέγαν 'Πώμαν τε Τίτον θ' ἀμα 'Ρωμαίων τε Πίστιν (Plut. *Flam.* 16). In Asia ist eine solche Verbindung in zwei kaiserzeitlichen Inschriften aus Ephesos bezeugt, das Priestertum der Roma und des P. Servilius Isauricus, der 46-44 Prokonsul von Asia gewesen ist<sup>2</sup>.

Anders als bei Octavian hatte es sich in Chalkis und in Ephesos um städtischen Kult gehandelt. Aber das bedeutsame Moment ist die Verbindung mit Roma. Das Anstössige,

<sup>1</sup> App. *Mith.* 330. Strab. XII, 576. Ehrung des Lucullus als Euergetes und Soter in Klaros *Bull. épigr.* in *REG* 83 (1970), 441.

<sup>2</sup> *Forschungen in Ephesos* III 1, nr. 66; *AE* 1920, 74.

das der reine Persönlichkeitskult, d.h. ein alleiniges Priestertum des Prokonsuls, in Rom haben konnte, ist durch die Verbindung wesentlich gemildert. Zur Zeit des Servilius freilich wäre auch ein alleiniges Priestertum eines Prokonsuls nichts Ungewöhnliches mehr gewesen, aber vielleicht ist es nicht ohne Bedeutung, dass Servilius Prokonsul des Diktators Caesar war: die Verbindung ist vielleicht mit Rücksicht auf Caesar erfolgt.

Dass Octavian gerade von diesem Präzedenzfall inspiriert gewesen sei, ist keineswegs sicher, da es mehrere Fälle gegeben haben mag<sup>1</sup>. Aber es kann, angesichts seiner engen persönlichen Beziehung zu Servilius Isauricus durchaus sein. Im J. 43 war er mit dessen Tochter verlobt gewesen, und als gegen Ende des Jahres die Verlobung gelöst wurde, um Platz für eine den Heeren der Triumvirn erwünschte Verbindung zwischen ihren Führern zu machen, und Antonius' Stieftochter Claudia an die Stelle der Servilia trat, da ist Servilius mit einem zweiten Konsulat entschädigt worden, das er 41 mit L. Antonius versehen hat.

Mit diesen Bemerkungen sind die äusseren Umstände, die bestimmenden Motive und die sich darbietenden Präzedenzfälle für Octavians Entscheidung im Winter 30/29 beleuchtet worden. Sie blieb, wie Dio ausdrücklich bemerkt, das Modell für alle Provinzialkulte. Die neue Provinz Galatia folgte nach 25, aber noch zu Lebzeiten des Augustus (*OGI* 533), und ganz auf dieser Linie liegt auch der 23 n. Chr. vom Senat auf Ersuchen des Landtages von Asia bewilligte Tempel in Smyrna für Tiberius, Livia und den Senat (*Tac. Am.* IV 15; 37 f.; 55). In den nach dem Tode des Augustus geschaffenen Provinzialkulten hat allerdings Roma zumeist wie in diesem keinen Anteil mehr, nur noch

<sup>1</sup> In Pergamon bestand jedenfalls vor dem J. 29 v. Chr. ein gemeinsamer Kult der Roma und der Salus (Hygieia), *CIL* III 399.

15 n. Chr. in dem der Provinz Hispania citerior (Tac. *Ann.* I 78; J. Deininger, *Provinziallandtage* 27, Anm. 2).

Auf die Organisation dieses provinzialen Kaiserkultes näher einzugehen, kann ich mir versagen, denn sie ist gut bekannt. Willkommen ist vielleicht der Hinweis auf ein vollständiges Verzeichnis aller Archiereis und Asiarchen von Margarethe Rossner, M.A., das im Seminar für Alte Geschichte der Universität Heidelberg vorliegt; es ergänzt die Namensliste von Magie und bringt alle Zeugnisse im Wortlaut. Die Neokorie der Städte mit Kaisertempeln ist eine provinziale und keine munizipale Institution, wie man seit langem weiß. Es ist daher misslich, dass J. Deininger in seiner Monographie über *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit* die gegenteilige, längst widerlegte Auffassung nochmals vorgebracht hat<sup>1</sup>. Für den Bau des von Caligula geforderten Provinzialtempels von Asia in Milet hat L. Robert aus Inschriften von Didyma 148 gezeigt, dass alle Konvente der Provinz gemeinsam die Lasten trugen und jeder Konvent durch einen νεοποιός in der Baukommission vertreten war (*Hellenica* VII (1949), 206-238).

Die Periodizität des Kaiserfestes, im Winter 30-29 von Dio als ἵερὸς ἀγώνων bezeichnet, seit 27 Πρωμαῖα Σεβαστά, später meist κοινὰ Ἀστίας genannt, ist noch immer umstritten. Meist nimmt man penteterische Feier an, Magie tritt für ein jährliches Fest, L. Moretti für getrennte penteterische Zyklen in allen Festorten ein. Aus den pergamenischen Inschriften habe ich neue Argumente gewonnen, die m.E. für die Zeit des Augustus und des Tiberius die jährliche Feier des Provinzialfestes beweisen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. DEININGER 143, Anm. 5. Kritisiert von J. ROBERT, *Laodicée du Lycos. Le Nymphée* (1969), 266, Anm. 7.

<sup>2</sup> *Die Inschriften des Asklepieions* (1969), 165.

### 5. DIE PROVINZIALE EBENE: DER WESTEN

Im Westen des Reiches hat sich der provinziale Kult des Kaisers nur sehr allmählich entwickelt<sup>1</sup>. Was in der griechischen Welt seit Jahrhunderten selbstverständlich war: die anthropomorphe Gottesvorstellung, die Zwischenwelt der Heroen, die Überzeugung, dass in auserwählten Menschen göttliche Kräfte wirkten, und die Bereitschaft, in ausserordentlichen Leistungen eines Menschen göttliches Wirken anzuerkennen — das alles war dem Denken der westlichen Völker ganz oder weitgehend fremd<sup>2</sup>. Daher fehlten für die Entstehung spontaner Kulte in den Städten weithin die ideellen Voraussetzungen.

Für die Genesis provinzialer Kulte aber fehlten darüberhinaus auch die äusseren Voraussetzungen, denn es gab im Westen keine organisatorischen Zusammenschlüsse, in denen eine ganze Provinz ihren Willen hätte artikulieren können. Die Landtage des Westens sind Schöpfungen der Kaiserzeit und der kaiserlichen Regierung. Wo sie geschaffen wurden, geschah dies um der Einrichtung eines provinzialen Kultes willen oder wurden sie wenigstens sehr bald zu Trägern des Provinzialkultes. Der Kaiserkult auf dieser Ebene ist mithin im Westen nicht spontaner Initiative entsprungen, sondern

<sup>1</sup> Vgl. im allgemeinen N. KRASCHENINNIKOFF, Über die Einführung des provinzialen Kaiserkultes im römischen Westen, *Philologus* 53 (1894), 147-189. L. R. TAYLOR, *Divinity*, 208 ff. A. L. ABAECHERLI, *The Institution of the Imperial Cult in the Western Provinces of the Roman Empire* (1935). J. DEININGER, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit*, sowie St. WEINSTOCK, *Divus Julius* (1971), 407 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die oben S. 50 Anm. 1 genannte Literatur. Für die viel diskutierten Ehren, die Metellus Pius im Sertoriuskrieg von seinem Gefolge empfing (F. MÜNZER, *RE* Caecilius 1223. C. J. CLASSEN, *Gymnasium* 70 (1963), 325 f. F. TAEGER, *Charisma* II 43), welcher Art sie auch gewesen sein mögen, ist besonders lehrreich Valerius Maximus IX 1, 5: *Et ubi ista? Non in Graecia neque in Asia, quarum luxuria severitas ipsa corrumpi poterat, sed in horrida et bellicosa provincia...*

inspiriert oder geradezu von Mitgliedern des Kaiserhauses ins Leben gerufen worden wie der Provinzialaltar in Lyon durch Drusus oder der Altar an der Elbe durch L. Domitius Ahenobarbus.

Entscheidend ist dabei nun, dass es nicht die ältesten Provinzen sind, bei denen der Anfang gemacht wird, nicht diejenigen, die schon stärkere Bindungen an das Imperium entwickelt haben wie die spanischen, Africa oder Gallia Narbonensis, sondern gerade die jüngst erworbenen, die noch gefährdeten oder unruhigen, die am wenigsten integrierten. Das hat vor langer Zeit als erster Krascheninnikoff richtig gesehen<sup>1</sup>.

Das von Caesar eroberte, von Augustus geordnete und entwickelte Gallien erhielt im J. 12 v. Chr., in einer Zeit der Unruhe über den vom Kaiser gerade durchgeföhrten Census, einen zentralen Altar des Augustus und der Roma in Lyon durch den Prinzen Drusus<sup>2</sup>, das neu eroberte Britannien im J. 49 durch Kaiser Claudius in Camulodunum den für den Provinzialkult des Kaisers bestimmten Altar<sup>3</sup>. Mit einem Landtag und mit provinzialem Kult folgten erst unter Vespasian Gallia Narbonensis<sup>4</sup>, die Baetica und

<sup>1</sup> N. KRASCHENINNIKOFF, a. O., 170 ff.

<sup>2</sup> Liv. *Period. 139*; Suet. *Claud. 2, 1*; Dio Cass. LIV 32, 1; Strab. IV, 192. Vgl. J. DEININGER, 21 ff. und zum archäologischen Befund H. DRAGENDORFF, *JDAI* 52 (1937), 111 ff. Der Dediaktionstag am 1. August hat eine lebhafte Kontroverse hervorgerufen: für die einen gewählt wegen des Festtages des keltischen Gottes Lug, für die anderen wegen der Einnahme Alexandreias im J. 30 an diesem Tag (Literatur bei J. DEININGER, 23 f.). Die Bedeutung, die diesem Ereignis beigemessen wurde, erhellt aus den Fasten: *Aegyptus in potestatem populi Romani redacta. Victoriae Virgini in Palatio. Spei in foro holitorio. feriae ex senatus consulto, quod ea die imp. Caesar divi f. rem publicam tristissimo periculo liberavit* (EHRENBERG-JONES, *Documents*<sup>2</sup>, 49).

<sup>3</sup> Tac. *Ann. XIV 31*; Sen. *Apocol. 8, 3*.

<sup>4</sup> CIL XII 6038 (DESSAU 6964; FIR 1 22; MC CRUM-WOODHEAD, 128). Die Datierung dieses Textes in die Zeit Vespasians durch N. Krascheninnikoff hat sich gegenüber Versuchen, ihn den früheren Jahren des Tiberius zuzuweisen (L. R. TAYLOR, A. L. ABAECHERLI u.a.) siegreich behauptet, vgl.

Africa<sup>1</sup>, nicht später als unter Vespasian auch Lusitania. Von den spanischen Provinzen war nur Hispania citerior früher daran, aber auch nicht mehr unter Augustus. Im J. 15 n. Chr. wurde *petentibus Hispanis* in Tarraco ein Provinzialtempel des Augustus und der Roma bewilligt, aber eben nicht für den Kult des lebenden, sondern für den des verstorbenen Kaisers. Einer entsprechenden Bitte der Baetica, ihr einen provinziellen Kult für den regierenden Kaiser Tiberius und seine Mutter Livia zu gestatten, ist der Kaiser im J. 25 im Senat selbst entgegengetreten, obwohl die spanischen Gesandten auf das *exemplum* von Asia verwiesen, wo zwei Jahre zuvor ein Provinzialtempel für Tiberius, Livia und den Senat zugelassen worden war.

Das System, das sich aus diesen Gegebenheiten abzuzeichnen scheint, ist das folgende: Einführung des provinziellen Kaiserultes für den regierenden Kaiser in den jüngst erworbenen Provinzen (Gallia ulterior, Britannien)<sup>2</sup>, Versagung des Kultes für den lebenden Kaiser in den stärker romanisierten Provinzen (Baetica), Zulassung des Provinzialultes für den verstorbenen Kaiser in einer solchen Provinz auf Wunsch (Hispania citerior), endlich die allgemeine Einführung des Provinzialulktes im Westen durch Vespasian.

In den neuen Provinzen verfolgte die Begründung des provinziellen Kaiserultes offenkundig den Zweck, auf diese Weise die Loyalität der massgebenden Kreise gegenüber dem Kaiser wie gegenüber dem durch die Göttin Roma symbolisierten römischen Staatswesen zu wecken und zu

J. DEININGER, 29 f. und die dort (30, Anm. 5) genannte Literatur. Damit entfällt der einschränkende Zweifel L. R. Taylors an N. Krascheninnikoffs zentraler These (210, Anm. 9: « suggested, but carried rather too far, by Krascheninnikoff... »).

<sup>1</sup> Vgl. R. P. DUNCAN-JONES, *Epigr. Studien* 5 (1968), 152.

<sup>2</sup> Zu vergleichen sind noch die Stiftung der *ara Ubiorum* für Germanien unter Augustus (Tac. *Ann.* I 39; 57) und des Augustusaltars an der Elbe durch L. Domitius Ahenobarbus im J. 2 v. Chr. (Dio Cass. LV 10 a, 2).

binden. Entbehrlich erschien ein solches Mittel in den schon stärker integrierten Provinzen, und deshalb hielten die Kaiser sich ihnen gegenüber zurück. Anders als die griechischen Provinzen, die auf der Seite des Antonius gekämpft hatten, war im Westen nach Aktium eine Kundgebung der Loyalität entbehrlich, denn diese Länder hatten sich im J. 32 eidlich auf Octavian verpflichtet: *iuraverunt in eadem verba provinciae Galliae, Hispaniae, Africa, Sicilia, Sardinia*<sup>1</sup>.

Die julisch-claudischen Kaiser haben mithin Provinzialkulte nur dort hervorgerufen, wo es galt, die unsichere oder zweifelhaft gewordene Loyalität der Provinz durch Herstellung von persönlichen und demonstrativen Bindungen des örtlichen Adels an den Kaiser und an Rom zu festigen und zu vertiefen. Mit dem Priesteramt am Zentralaltar und mit dem Landtagspräsidium bot die Institution den Mitgliedern des germanischen und des keltischen Adels am Rhein, an der Elbe, in Zentralgallien und in Britannien immerhin die Möglichkeit, auch unter der römischen Herrschaft in herausgehobener Position als *principes* ihrer Nation zu fungieren. Der erste Provinzialpriester in Lyon war der Häduer C. Iulius Vercondaridubnus, der sein Bürgerrecht Caesar oder Augustus verdankte (Liv. *Perioch.* 139), und zu den frühen Provinzialpriestern dort gehörte der Cadurcer M. Lucterius Leo, jedenfalls ein naher Angehöriger jenes Cadurcers Lucterius, der in den J. 52-50 neben und nach Vercingetorix einer der aktivsten und gefährlichsten Gegner Caesars im Lande gewesen ist, bis er von einem Arverner diesem ausgeliefert wurde<sup>2</sup>. An der *ara Ubiorum* amtierte 9 n. Chr. C. Iulius Segimundus, der Sohn des Segestes. Er zerbrach damals die Insignien seines Amtes und schloss sich

<sup>1</sup> *Res gestae* 25; vgl. P. HERRMANN, *Der römische Kaisereid* (1968), 78 ff.

<sup>2</sup> *CIL XIII* 1541 (DESSAU 7041). Zu dem Gegner Caesars, F. MÜNZER, *RE* Lucterius (1927), 1696. L. R. TAYLOR hält ihn a. O. 213, Anm. 16, versehentlich für identisch mit dem Provinzialpriester.

seinem aufständischen Schwager Arminius an, hat aber später durch Vermittlung des Vaters seinen Frieden mit dem Reich gemacht<sup>1</sup>. Erwähnt werden mag auch der König Cogidumnus in Britannien, der schon am Beginn der Eroberung des Landes die römische Seite wählte und ihr immer treu blieb. Kaiser Claudius bedachte ihn mit einer Gebietserweiterung. Diese Politik charakterisiert Tacitus (*Agr.* 14) : *vetere ac iam pridem recepta populi Romani consuetudine ut haberet instrumenta servitutis et reges.* Sicher kein anderer ist der von Claudius mit der römischen Civität bedachte Ti. Claudius Cogidubnus rex, legatus Augusti in Britannia. Er erscheint als Initiator einer Weihung, eines vom *collegium fabrorum* dedizierten Tempels mit Ara für Neptun und Minerva *pro salute domus divinae*<sup>2</sup>.

Dass Vespasian in einer ganzen Reihe westlicher Provinzen Landtage eingerichtet und damit zugleich den Kaiserkult dieser Provinzen begründet hat<sup>3</sup>, mag Motive haben, die primär den Landtag als wünschbar erscheinen liessen, den Kaiserkult dagegen als dann sozusagen unvermeidliche und auch nicht mehr ungewöhnliche Dreingabe hinnahmen. Es kann dies aber auch damit zusammenhängen, dass nach dem Aussterben des julisch-claudischen Hauses der flavischen Familie Adel und jeder Anschein der Legitimität offenkundig fehlten, das Bedürfnis nach einem Surrogat mithin grösser war.

<sup>1</sup> Tac. *Ann.* I 57; vgl. Strab. VII, 291 f.

<sup>2</sup> *Roman Inscriptions of Britain* 91 (CIL VII 11). Vgl. M. P. CHARLESWORTH, *CAH* 10 (1934), 682; R. G. COLLINGWOOD, ebd. 800; I. A. RICHMOND, *Roman Britain* (1955), 22 f.; 70 f.; S. FRERE, *Britannia, A history of Roman Britain* (1967), 68; 83.

<sup>3</sup> [Vgl. jetzt vor allem D. FISHWICK, *Historia* 21 (1972), 698 ff.]

## 6. DER DIVUS ALS STAATSGOTT

Am 1. Januar des J. 42 er hob der Senat durch förmlichen Beschluss, dem danach die Comitien ihre Zustimmung gaben (Dessau 72), Caesar zum *divus Iulius*. Die Göttlichkeit Caesars war schon zu seinen Lebzeiten festgestellt worden, und auch der Name des neuen Staatsgottes war nicht neu: vom *divus Iulius* hatte Cicero schon im September 44 gesprochen (*Phil.* II 110).

Der *divus Iulius* ist ein Gott der römischen Bürgergemeinde. Dies zeigt die Genesis des Kultes, zeigt die den Bürgern auferlegte Pflicht, an seiner Geburtstagsfeier teilzunehmen (Dio Cass. XLVII 18, 5), deren Unterlassung bei Angehörigen des senatorischen Standes mit Geldbussen geahndet wurde, und zeigt vor allem Octavians Anweisung aus dem Winter 30/29, durch die in den Provinzen Asia und Bithynia sein Kult den römischen Bürgern zugewiesen wurde.

Daher ist davon auszugehen, dass auch die folgenden Konsekrationen nicht Götter des Reiches, sondern *divi* der römischen Bürgergemeinde geschaffen haben. Die nächsten Fälle sind Augustus, Drusilla und Livia, danach Claudius. Wären sie zu Göttern des gesamten Imperiums erklärt worden, so hätten sie Aufnahme finden müssen in die zentralen Kulte der Provinzen, wo solche bestanden. Dies ist nicht geschehen. Zwar wurde in Asia, wo Augustus mit Roma schon lange im Provinzialkult vereinigt war, seit dem J. 14 auch offiziell statt von Augustus vielmehr vom *divus Augustus* gesprochen, aber weder Drusilla noch Livia oder Claudius sind diesem Kult beige stellt worden. Wenigstens bis zur *Constitutio Antoniniana* hat es eine gewisse Bedeutung, dass die *divi imperatores* nicht Götter des *Imperium Romanum*, sondern Götter der herrschenden Nation, des *populus Romanus*, gewesen sind.

Wenn daher eine Provinzialgemeinde den Kult eines römischen *divus* begründet, d.h. des bereits konsekrierten Kaisers, so ist dies, anders als bei der Stiftung eines Kultes für den lebenden Kaiser, vor allem ein Zeichen ihrer Loyalität gegenüber dem herrschenden römischen Volk. Dasselbe gilt für den 15 n. Chr. geschaffenen Provinzialkult des Augustus und der Roma in der Tarraconensis.

Mit dem Staatsakt vom Neujahrstage 42 wurde in aller Form festgestellt, dass der Dolch seiner Mörder Caesar nicht in die Unterwelt verstossen hatte, sondern dass Caesar zu den Göttern entrückt worden war. Beweisend dafür ist das damals ausgesprochene Verbot, sein Bild künftig unter den Ahnenbildern bei Leichenfeiern mitzuführen (Dio Cass. XLVII 19,2; vgl. LVI 34, 2): der *divus Iulius* hat im Kult der Ahnen und der Toten nichts zu suchen, denn er lebt und wirkt. Daher hat das Bild des *divus* seinen Platz unter den Bildern der Götter in der Prozession (L. Friedländer bei Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* III, 510).

Der Widerspruch der Göttlichkeit zu der im Tode manifest gewordenen Sterblichkeit wird überbrückt durch die Doktrin, dass dem vermeintlichen Tode die Entrückung zu den Göttern gefolgt sei. Das Empfinden für die Aporie, die Diskussion darüber und die Lösung mit Hilfe der Entrückungsvorstellung waren der hellenistischen Gedankenwelt geläufig (vgl. *Gottmenschenstum und griechische Städte*<sup>2</sup> (1970, 198 ff.). Elias Bickermann hat vor langer Zeit gezeigt, dass auch im römischen Kaiserkult diese Vorstellung nicht nur vorhanden, sondern dass die bewiesene Entrückung geradezu die sakralrechtliche Voraussetzung für den Konsekrationsbeschluss des Senats ist<sup>1</sup>. Als Beweismittel dient die eidliche Aussage eines angesehenen Mannes, er habe beim *funus* den oder die Verstorbene zum Himmel auffahren sehen. Im Falle des Augustus erklärte dies der Praetorier Numerius

<sup>1</sup> Die römische Kaiserapotheose, *ARW* 27 (1929), 1-34.

Atticus, in dem der Drusilla der Senator Livius Geminus ; beide wurden, der eine von Livia, der andere von Caligula mit 250 000 Denaren für ihre Aufmerksamkeit bedacht<sup>1</sup>. Der Ort der Eidesleistung ist die Curie<sup>2</sup>.

Was hier für Augustus und für Drusilla bezeugt wird, kann auch für die Konsekration Caesars und die der Livia angenommen werden. In beiden Fällen wird jedoch ein Schwurzeuge nicht genannt. Beide Fälle waren insofern komplizierter, als bei ihnen *funus* und Konsekration nicht durch wenige Tage getrennt waren, sondern bei Caesar fast zwei, bei Livia 13 Jahre zwischen beiden Akten lagen. Beide Fälle verdienen daher Aufmerksamkeit, derjenige Caesars vor allem deshalb, weil es denkbar wäre, dass damals der Schwurzeuge, wie er beim *funus* des Augustus auftrat, noch gar nicht erfunden war, derjenige der Livia, weil ihre Konsekration, als sie « fällig » gewesen wäre, am Einspruch des Tiberius gescheitert ist.

Im Falle Caesars könnte man versucht sein, in dem Kometen, der nach seiner Ermordung auftauchte und von Octavian als sichtbares Zeichen der göttlichen Seele Caesars angesprochen wurde, eine andere und frühere Form des Beweismittels zu sehen als es der Augenzeuge ist. Aber das *sidus Iulium* erschien Monate nach der Ermordung, bei den *Ludi Victoriae Caesaris* Ende Juli, und bei Octavians Auslegung handelte es sich um einen Appell an den populären Volksglauben (Augustus bei Plin. *NH* II 94). Ein Beweismittel im rechtlichen und sakralrechtlichen Sinne war das nicht, abgesehen davon, dass der einmalige Vorgang so

<sup>1</sup> Numerius Atticus : Dio LVI 46, 2 ; vgl. Suet. *Aug.* 100, 4. Livius Geminus : Dio Cass LIX 11, 4 f. ; vgl. Sen. *Apocol.* 1, 2 f.

<sup>2</sup> Sen. *Apocol.* 1, 3. Nach Dio LVI 42, 3 ist die Seele des Augustus dem Scheiterhaufen in der Gestalt eines Adlers entflohen, wie das für spätere Kaiser mehrfach bezeugt ist. Gegen Bickermanns Auffassung (a. O. 8, Anm. 2), dies sei für Augustus ein Anachronismus, vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgesch.* 309, Anm. 1 ; St. WEINSTOCK, a. O., 359, Anm. 5.

nicht wiederholbar war. Jedenfalls hat der Komet als unanfechtbares Zeugnis für die Göttlichkeit Caesars keine nennenswerte Rolle gespielt (St. Weinstock, *Divus Iulius*, 385). Der nicht bezeugte Schwurzeuge ist daher mit Sicherheit anzunehmen, und der Präzedenzfall war ohne Zweifel die Himmelfahrt des Romulus und der Zeuge für sie.

Es mag hier offen bleiben, ob die bereits bei Ennius begegnende Vorstellung von der Göttlichkeit des Romulus tatsächlich erst in der Zeit Caesars und Ciceros umgeprägt worden ist zur Identifizierung des Romulus mit Quirinus<sup>1</sup>. Die Namhaftmachung eines Schwurzeugen für die Himmelfahrt des Romulus findet sich jedenfalls zuerst bei Cicero (*Rep.* II 20), d.h. im J. 51<sup>2</sup>. Dieser Zeuge heisst Iulius Proculus — am Namen verrät sich die Herkunft der Legende aus der gens Iulia mit um so grösserer Gewissheit, als damals die für die Staatskulte im ganzen bzw. für den Kult des Quirinus massgebenden Männer zwei Iulier waren, der pontifex maximus Caesar und der flamen quirinalis, sein Vetter Sex. Iulius Caesar. Nimmt man die Romulusnachfolge Caesars in seinen letzten Jahren hinzu, so dürfte der Schluss wahrscheinlich sein, dass eben Caesar der Urheber dieser so ausgestalteten Legende mit einem Iulier als dem Schwurzeugen für die Göttlichkeit des Romulus gewesen ist<sup>3</sup>. Carl-Joachim Classen hat sogar, sehr weitgehend, formuliert: « Caesar als Urheber . . . , für den auf diese Weise ein Wegbereiter entsteht, dem er als Gott in den Himmel folgen

<sup>1</sup> So nach anderen vor allem C. J. CLASSEN, Romulus in der römischen Republik, *Philologus* 106 (1962), 179 ff., bes. 191 ff., und W. BURKERT, Caesar und Romulus-Quirinus, *Historia* 11 (1962), 356 ff., bes. 371 ff. Dagegen St. WEINSTOCK, a. O., 176 f. Vgl. jetzt auch J. GAGÉ, *AC* 41 (1972), 49 ff.

<sup>2</sup> St. WEINSTOCK, a. O., 183, hält ein früheres Zeugnis für möglich in der Genealogie der gens Iulia von Caesars Verwandtem L. Iulius Caesar. Das ändert am Wesentlichen nichts; Caesar hätte dann von der gelehrten Arbeit politischen Gebrauch gemacht.

<sup>3</sup> C. J. CLASSEN a. O., 191 ff. und andere, die bei St. WEINSTOCK, 176, Anm. 7, genannt sind.

kann»<sup>1</sup>. Dann aber kann der Augenzeuge bei Caesars Konsekration nicht gefehlt haben: spätestens in der Senatsdebatte am 1. Januar 42 muss er aufgetreten sein und bezeugt haben, was er anlässlich des *funus* am 20. März 44 gesehen hatte. Von der Himmelfahrt Caesars spricht Ovid an zwei Stellen; einmal geschieht die Entrückung durch Venus (*Met.* XV 745), das andere Mal durch Vesta (*Fast.* III 701).

Schwieriger ist der Fall der Livia. Die Frage ihrer Konsekration war anlässlich ihres Todes 29 aktuell gewesen, aber ein Schreiben des Tiberius hatte den entsprechenden Beschluss verhindert: *Addito ne caelestis religio decerneretur; sic ipsam maluisse* (*Tac. Ann.* V 2); *funeratam prohibuit consecrari, quasi id ipsa mandasset* (*Suet. Tib.* 51, 2). Dieser aus Capri kommende Brief des Kaisers, der dem *funus* seiner Mutter ferngeblieben war, sagt mit der gleichen brutalen Deutlichkeit wie später Senecas Spott (*Apocol.* 1), was man von diesen Schwurzeugen wirklich hielt: es kümmerte den Kaiser gar nicht, ob vielleicht ein solches Zeugnis vorlag, und er begründete seine Weisung mit Livias eigenem Wunsch! Als endlich Claudius für die Konsekration seiner Grossmutter sorgte, wurde dies vielfach als verspätete Einlösung einer alten Schuld aufgefasst. Auch in diesem Falle müssen die sakralrechtlichen Voraussetzungen erfüllt gewesen sein. Es ist kaum eine andere Annahme möglich, als dass damals ein Zeuge hervortrat, der den üblichen Eid leistete — er muss sich dann aber auf Tiberius' Weisung bezogen haben, denn anders konnte er die Schweigsamkeit von 13 Jahren nicht rechtfertigen. Wenn diese Überlegung richtig ist, so folgt, dass die Konsekration der Livia mit einem der Öffentlichkeit vernehmbaren Tadel an der abweisenden Haltung des Tiberius verbunden gewesen ist. Und dies wird besonders wahrscheinlich durch die unter anderen Umständen erstaunlichen Worte des Prokonsuls von Asia, Paullus

<sup>1</sup> C. J. CLASSEN, a. O., 196.

Fabius Persicus, dass der Kaiser Claudius der Livia die «lange geschuldete himmlische Ehre» habe zukommen lassen, Worte, die wegen ihrer Kritik an einem anerkannten Kaiser ohne jene Annahme noch auffälliger wären, als sie es ohnehin sind<sup>1</sup>.

Zu dieser Zeit war übrigens die Bezeichnung *deus*, die Augustus sich verbeten hatte (u.S. 83), für den lebenden Kaiser schon nicht mehr unüblich<sup>2</sup>. Der Arzt Scribonius Largus nennt in seinen dem Freigelassenen Callistus gewidmeten *Compositiones* vom J. 47-8 Kaiser Claudius dreimal *deus* (*Praefatio*; 60; 163). Dass man hier nicht mit Pippidi in *dominus* ändern darf<sup>3</sup>, zeigt das Edikt des *praefectus Aegypti* L. Aemilius Rectus vom J. 41, in dem er den Brief des Claudius an die Alexandriner bekanntmacht. Ein wesentlicher Gegenstand des kaiserlichen Schreibens war die Zurückweisung von Ehren, die Claudius allein den Göttern vorbehalten wissen wollte, aber der Präfekt spricht wie selbstverständlich von «unserem Gott Caesar», τὴν μεγαλιότητα τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος<sup>4</sup>.

Gewiss wurde der Kaiser so nicht angeredet, aber dass man von ihm in dieser Weise sprach, am Hofe und in der Beamtenchaft, wenigstens der ritterlichen, ist bezeichnend für den Zug der Entwicklung. So wie Vergil von seinem Wohltäter hatte sagen können, dieser sei für ihn ein Gott, so sagen dies jetzt Individuen alltäglich vom Kaiser, in dessen Dienst und Gunst sie stehen. Offiziell hat das nichts zu bedeuten, aber vor diesem banalen Hintergrund, in dem

<sup>1</sup> E. M. SMALLWOOD, *Documents*, 380, VIII-IX: ἐπεὶ δὲ ἡ πάλαι διειλομένη ισουράνιος τειμὴ Ἰουλίᾳ Σεβαστῇ [διὰ τοῦ] Σ[εβαστοῦ... ἀπεδόθη] ... ἀπεθέωσεν [α]ύτ[ὴν ἡ τε σύγχλητος κ]αὶ θεὸς Σεβαστός.

<sup>2</sup> Vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 315 f.

<sup>3</sup> D. M. PIPIDI, *Recherches sur le culte impérial* (1941), 121 ff.; dagegen K. LATTE, 316, Anm. 1.

<sup>4</sup> *PLond* 1912, ed. H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt* (1924), Zeile 8 f. (E. M. SMALLWOOD, *Documents*, 370).

*deus* kaum noch mehr bedeutet als « Allergnädigster », enthüllt sich die Fragwürdigkeit der offiziellen Konsekrationsriten von einer anderen Seite als im Schreiben des Tiberius aus Capri und in Senecas Spott über den Schwurzeugen der Himmelfahrt.

## 7. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES KAISERS: MENSCH, NICHT GOTT

Moderner Rationalität fällt es schwer zu glauben, dass Octavian, als er den griechischen Untertanen in Kleinasien gestattete, ihn zusammen mit der Göttin Roma im Kult durch einen Tempel, einen Priester und Spiele zu verehren, gleichzeitig ausdrücklich geäussert haben könnte, dass er Mensch sei und zu den Göttern nicht gehöre. Und doch scheint es, dass er dies gerade damals betont hat. Ich werde versuchen, das wahrscheinlich zu machen und zu erklären.

Wir betrachten zunächst einige Zeugnisse seiner Nachfolger Tiberius und Claudius, die uns auf Augustus zurückführen werden. Es handelt sich um Schreiben dieser Kaiser an griechische Gemeinden. Gemeinsam ist ihnen, dass die Verfasser sich darin Ehren verbitten, die diese Städte für sie beschlossen hatten. Es ist der Brief des Tiberius vom J. 15 an die Stadt Gytheion in Lakonien<sup>1</sup>, und es sind weiter die Schreiben des Claudius an die Alexandriner<sup>2</sup> und an die Thasier<sup>3</sup>. Verwandt ist diesen Dokumenten das Edikt des Germanicus von J. 19 an die Alexandriner, in dem er

<sup>1</sup> E. KORNEMANN, *Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult* (1929). EHRENBURG-JONES, *Documents*<sup>2</sup>, 102 (b).

<sup>2</sup> S. o. S. 75 Anm. 4.

<sup>3</sup> Chr. DUNANT-J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* II (1958), 66, nr. 179. E. M. SMALLWOOD, *Documents*, 371.

sich die « göttergleichen Akklamationen » verbittet, die ihm in der Öffentlichkeit zuteil geworden waren<sup>1</sup>.

Diese Zeugnisse, mit Ausnahme des ihm noch unbekannten Claudiusbriefes an Thasos, hat M. P. Charlesworth in einer schönen Studie « The refusal of divine honours » in den *PBSR* 15 (1939), 1-10 erörtert. Tenor und Wortlaut sind in allen Fällen sehr ähnlich. Der jeweilige Verfasser lobt zunächst die aus ihren Bekundungen sprechende Gesinnung der Adressaten, dann aber weist er einige oder alle der beschlossenen (oder erwiesenen) Ehren als ihm nicht zukommend zurück: *παραιτοῦμαι* erscheint im Edikt des Germanicus und in den beiden Claudiusbriefen, während Tiberius, mit noch grösserer Rücksicht, seine Ablehnung ins Positive wendet: *αὐτὸς δὲ ἀρκοῦμαι ταῖς μετριωτέραις* (*sc.* *τιμαῖς*) *τε καὶ ἀνθρωπείοις*. In allen Zeugnissen wird betont, dass die abgelehnten Ehren allein den Göttern zustünden: *ἔξαιρέτους φυλάσσειν...* *τὰς θεοῖς πρέπουσας τιμάς* (Tiberius)<sup>2</sup>, *τὰ ἱερὰ δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα μόνοις τοῖς θεοῖς ἔξερετα...* *ἀποδεδόσθαι κρίνων* (Claudius an Alexandreia), *τὸν δὲ ναὸν μ[ό]νοις εἰ[ναί] τοῖς θεοῖς κρείνων* (derselbe an Thasos), während Germanicus von den *ἐπίφθονοι ἐμοὶ καὶ ἰσόθεοι ἐκφωνήσεις* sagt, sie « ziemten sich » nur (*πρέπουσι*) für den wirklichen Retter und Wohltäter des gesamten Menschen Geschlechts, seinen Vater, und für dessen Mutter (Livia), seine Grossmutter. Solche Ehrungen sind *ἐπίφθονοι* (Germanicus); sie anzunehmen, wäre ein Zeichen von *arrogantia*: *οὔτε φορτικὸς τοῖς κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώποις βουλόμενος εἴναι*

<sup>1</sup> WILAMOWITZ-ZUCKER, *SB Berlin* 1911, 794 ff. EHRENBURG-JONES, *Documents*<sup>2</sup>, 320 (b).

<sup>2</sup> Im Unterschied zu ihm selbst hat der konsekrierte Augustus auch in seinen Augen Anspruch auf die Kultehren der Götter; daher differenziert Tiberius zwischen *τὰ νομοθετηθέντα...* *εἰς εὐσέβειαν μὲν τοῦ ἐμοῦ πατρός, τιμὴν δὲ ἡμετέραν*. Dass Augustus von Gytheion als θεὸς Σεβαστὸς Σωτῆρος Ἐλευθέριος verehrt wird, hat, seinen Grund darin, dass er gemeinsam mit Tiberius τὴν ἀρχαῖαν ἐλευθερίαν restituiert hatte (*IG V* 1, 1160, näher erläutert von Paus. III 21, 6).

(Claudius an die Alexandriner)<sup>1</sup>. Tiberius begnügt sich mit den «massvolleren und menschlichen Ehren», Claudius im Schreiben an Thasos mit solchen,  $\alpha\in\pi\rho\acute{e}\pi\omega\sigma\iota\pi\eta\gamma\zeta\mu\acute{o}\sigma\iota\pi\eta\alpha\acute{r}\iota\sigma\tau\omega\iota\zeta$ . Im gleichen Sinn haben sich späterhin Hadrian (*Inscr. Olymp.* 57) und Marc Aurel (*Hesperia*, Suppl. XIII (1970), 87, Zeile 60 ff.) geäussert

In allen diesen Zeugnissen wird sehr klar zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre als zwischen wesensverschiedenen Ebenen ein Trennungsstrich gezogen. Tiberius, Germanicus und Claudius machen eindeutig klar, dass sie sich selbst der menschlichen Sphäre zugehörig betrachten. Tacitus lässt den Tiberius dasselbe auch im Senat ausführen, als er sich gegen das Ersuchen der Baetica ausspricht, einen Provinzialtempel für ihn und Livia errichten zu dürfen (*Tac. Ann. IV* 38): *Ego me, patres conscripti, mortalem esse et hominis officio fungi satisque habere, si locum principem impleam, et vos testor et meminisse posteros volo*<sup>2</sup>. Bei der gleichen Gelegenheit erklärte er, warum er zuvor dem Landtag von Asia nichts in den Weg gelegt hatte, als dieser einen Provinzialtempel für Tiberius, Livia und den Senat errichten wollte. Er sei damit dem *placitum iam exemplum* des Augustus gefolgt und habe dies tun können, weil seinem Kult die Verehrung des Senats beigegeben wurde (ebd. 37).

Wenn mithin nach dieser Auffassung die göttliche und die menschliche Sphäre prinzipiell voneinander geschieden sind und die regierenden Kaiser und ihre lebenden Angehörigen der letzteren zugehören, so bleibt doch immer wieder die Auslegungsfrage, was von beschlossenen Ehren unterhalb dieser Grenze bleibt, was etwa sie überschreitet,

<sup>1</sup> Ebenso motiviert er seinen anfänglichen Widerstand gegen den Wunsch der Alexandriner, in Rom eine vergoldete Statue der Pax Augusta Claudiana zu errichten (Z. 35 ff.:  $\delta\dot{\iota}\alpha\tau\theta\varphi\pi\tau\iota\chi\acute{o}\tau\pi\epsilon\pi\sigma\omega\varsigma\delta\omega\kappa\acute{e}\nu$ ), den jedoch sein *amicus* Balbillus überwinden konnte.

<sup>2</sup> Vgl. *Suet. Tib.* 26: *templa, flamines, sacerdotes decerni sibi prohibuit, etiam statuas atque imagines nisi permittente se poni, permisitque ea sola condicione, ne inter simulacra deorum, sed inter ornamenta aedium ponerentur.*

was dem Kaiser gemässε τιμή, was den Göttern vorbehaltene εὐσέβεια ist. Tiberius und Claudius haben sich dieser Auslegung mit Sorgfalt gewidmet. Für Tiberius ist bezeichnend auch seine Anordnung hinsichtlich der Aufstellung von Kaiserstatuen<sup>1</sup>, Claudius geht im Schreiben an die Alexandriner Punkt für Punkt die einzelnen Ehren unter diesem Gesichtspunkt durch und akzeptiert oder verwirft, wobei er die Schwierigkeiten nicht verschweigt, die ihm die Anwendung des Ermessens bereitet. Die Kaiser sind selbst die Interpreten der von ihnen konstatierten Scheidelinie zwischen Gott und Mensch. Wer anders hätte es sein können als sie, denen diese Ehren zugeschrieben waren und die zugleich den Oberpontifikat innehatten?

Aus der weitgehenden Gleichheit der Gründe und der Worte in diesen Texten haben L. R. Taylor<sup>2</sup> und M. P. Charlesworth (o., S. 77) überzeugend auf einen augusteischen Präzedenzfall geschlossen, und Charlesworth hat hierfür die diesen Zeugnissen sehr nahestehende Inschrift aus Kyme in der Aiolis für den Wohltäter L. Vaccius Labeo, einen Bürger der Stadt, anführen können. Sie stammt aus den Jahren 2 v. Chr. bis 14 n. Chr. und ist offensichtlich ihrerseits von jener grundsätzlichen Entscheidung des Augustus beeinflusst. Von Labeo wird dort gesagt<sup>3</sup>, er habe die Gesinnung der Stadt gelobt, jedoch die drückende und Göttern und Göttergleichen allein angemessene Ehre eines Tempels sowie die weitere des Namens «Gründer» sich verbeten (παρητήσατο), dagegen bereitwillig zu den Ehren seine Zustimmung gegeben, die sich für tüchtige Männer ziemten.

<sup>1</sup> Vgl. die vorige Anmerkung.

<sup>2</sup> *TAPhA* 60 (1929), 87.

<sup>3</sup> *SGDI* 311, 12 ff. (Ed. SCHWYZER, *DGE* 647): ἀποδεξάμενος ὑπερθύμως τὰν κρίσιν τᾶς πόλιος Λαβέων... τὰν μὲν ὑπερβαρέα καὶ θεοῖσι καὶ τοῖς ισοθέοισι ἀρμόζοισαν τᾶς τε τῷ ναυῶ κατειρώσιος τᾶς τε τῷ κτίστα προσονυμασίας τειμὰν παρητήσατο..., ταῖς δὲ τοῖσι ἀγαθοῖσι τῶν ἀνδρῶν πρεποίσαις ἀσμενιζοίσα χαρᾶ συνεπένευσε τιμαῖς.

Dies stimmt sehr weitgehend überein mit jenen späteren Bescheiden, macht mithin ein ihnen allen gemeinsames Modell wahrscheinlich und erweist an ihm die Autorschaft des Augustus.

Die erschlossene Stellungnahme des Augustus kann gegenüber einer Stadt, sie könnte im Senat, sie kann aber ebensogut an die Adresse eines Landtags abgegeben worden sein. Jedenfalls aber antwortet sie auf einen Beschluss aus der griechischen Welt. Wenn ein prominenter Bürger aus Kyme in Asia sie kannte, ist vielleicht der Landtag von Asia der Empfänger gewesen. Der früher unterstrichene exemplarische Charakter der Entscheidung Octavians vom Winter 30-29 und die daran geknüpfte Vermutung, dass Octavian sich weitergehende Ehren damals verbeten hat, machen es in meinen Augen recht wahrscheinlich, dass das von Charlesworth erschlossene augusteische Modell eben dieser Bescheid an den Landtag von Asia gewesen ist. Dann erhalten auch die Worte des Tiberius vor dem Senat, in denen er sich auf diesen Bescheid als ein *placitum iam exemplum* bezog, eine zusätzliche und bedeutsame Nuance: nicht nur im Positiven war damals exemplarisch festgestellt worden, welche Ehren dem regierenden Kaiser gemäss waren, sondern auch im Negativen, dass er nicht Gott, sondern sterblicher Mensch war, d.h. eben dies, was Tiberius damals von sich bekannt hat.

Diese Vermutung lässt sich weiter erhärten, denn es scheint, dass es noch eine weitere Anspielung auf die Vorgänge des J. 29 gibt. Der spätere Beschluss des Landtags von Asia aus dem J. 9 v. Chr., in dem auf Anregung des Prokonsuls Paullus Fabius Maximus der neue Kalender der Provinz mit dem Neujahr am Geburtstag des Augustus eingeführt wurde<sup>1</sup>, nimmt Bezug auf einen älteren Land-

<sup>1</sup> Vgl. jetzt die musterhafte kommentierte Ausgabe von U. LAFFI, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia* (Studi Classici e Orientali 16, 1967).

tagsbeschluss mit den Worten<sup>1</sup>: « Nachdem Asia zu Smyrna unter dem Prokonsul L. Volcatius Tullus einen Kranz für denjenigen beschlossen hatte, der die grössten Ehren für den Gott erfände..., hat Paullus Fabius Maximus, der Prokonsul der Provinz, zur Ehre des Kaisers das bis jetzt von den Hellenen nicht Gekannte gefunden. » Folgerichtig wird dem Prokonsul der einst in Smyrna ausgesetzte Kranz zuerkannt.

Es war lange zweifelhaft, wann diese Versammlung in Smyrna stattgefunden hat. Man nahm meist an, dies sei kurz vor der Statthalterschaft des Paullus gewesen, etwa 10 v. Chr<sup>2</sup>. Durch ein neues Fragment des Textes aus Apameia steht jedoch jetzt fest, dass zur Zeit jenes älteren Beschlusses L. Volcatius Tullus Prokonsul war. Und er muss mit dem Konsul von 33 identisch sein. Seine Statthalterschaft lässt sich einmal durch diesen terminus post quem und genauer mit Hilfe von Properz I 6 datieren. Dieses Gedicht ist an den Properz befreundeten Neffen des Tullus gerichtet, als der sich anschickte, seinen Onkel als *comes* nach Asia zu begleiten. Es ist mit dem ersten Buch der *Elegien* im J. 29 veröffentlicht worden. Somit ist L. Volcatius Tullus entweder 30-29 oder 29-28 Prokonsul gewesen, und in einem dieser Jahre hat die erwähnte Sitzung des Landtags in Smyrna stattgefunden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> U. LAFFI, a. O., Zeile 41 ff.: τῆς δὲ Ἀσίας ἐψηφισμένης ἐν Σμύρνῃ [ἐπὶ ἀνθυ]πάτου Λευκίου Οὐολκακίου Τύλλου... τῶι μεγίστας εἰς τὸν θεὸν καθευρόντι τειμὰς εἶναι στέφανον, Παῦλλος Φάβιος Μάξιμος δὲ ἀνθύπατος τῆς ἐπαρχήας... τὸ μέχρι νῦν ἀγνοηθὲν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ τειμὴν εὔρετο.

<sup>2</sup> So noch, obwohl schon in Kenntnis der neuen Lesung, J. DEININGER, *Provinziallandtage* (1967), 37; 53.

<sup>3</sup> Vgl. die Ausführungen von U. LAFFI, 59-62, wo auch die Literatur genannt ist. U. Laffi entscheidet sich aus anderen Gründen für 29-8. Für irrig halte ich die dort S. 61 f. auf eine Vermutung von M. GRANT gestützte Annahme, dass Octavian im J. 29 der erste ἀρχιερεὺς des gemeinsamen Kultes für Roma und für ihn selbst gewesen sei. Vgl. J. DEININGER, 38, Anm. 7.

Im einen wie im anderen Falle steht der Beschluss der Entscheidung Octavians über den Provinzialkult vom Winter 30-29 sehr nahe. Die Frage ist nur, ob die Sitzung in Smyrna ihr vorausging oder ihr folgte, ob sie ins J. 30 oder ins J. 29 gehört. Fraglich ist mithin, ob die in Smyrna gefassten Beschlüsse den Bescheid Octavians hervorgerufen haben oder umgekehrt bereits die Reaktion des Landtags auf diesen Bescheid sind. Dies ist weitaus wahrscheinlicher. Denn wenn der in Smyrna für den besten Vorschlag zur Ehrung Octavians ausgesetzte Kranz erst etwa 20 Jahre später vergeben wurde, dann liegt die Vermutung nahe, dass zur Zeit der Versammlung in Smyrna Octavians Haltung bereits bekannt war, dass mithin seine Entscheidung den Spielraum für denkbare Ehrungen so reduziert hatte, dass erst zwei Jahrzehnte später der Vorschlag des Prokonsuls Paullus die nun bestehenden Bedingungen erfüllte: eine bedeutende und neue Ehre zu sein, die sich gleichwohl in dem von Octavian abgesteckten Rahmen hielt. Und dieser Rahmen war dann schwerlich ein anderer als derjenige, den späterhin Tiberius, Germanicus und Claudius, einer Formel des Augustus folgend, eingeschärft haben: die Distanz zu den Göttern vorbehaltenen Sphäre sollte gewahrt bleiben.

Diese Schwelle war jedenfalls nicht überschritten mit dem Vorschlag, das Kalenderjahr mit dem Geburtstag des Augustus beginnen zu lassen. Näher kam man ihr mit der Anregung des Prokonsuls, den ersten Kalendermonat statt Dios künftig Kaisar zu nennen, da Monatsnamen in der griechischen Welt zumeist nach Göttern oder Götterfesten benannt waren. Aber man überschritt die Schwelle damit noch nicht, denn schon im J. 27 hatte ein Plebiszt die Umbenennung des *Sextilis* in *Augustus* verfügt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die Einführung des Monats *Augustus* in den römischen Kalender ist ein Problem. Die Quellen lassen nämlich mit gleicher Bestimmtheit ein vom Volkstribunen Sex. Pacuvius im J. 27 erwirktes Plebiszt dieses Inhalts

Wenn die hier entwickelte Vermutung richtig ist, dann hat Octavian, als er im Winter 30-29 dem Landtag von Asia gestattete, ihn gemeinsam mit der Dea Roma im Kult zu verehren, zugleich ausdrücklich hervorgehoben, dass er selbst nicht Gott, sondern Mensch sei. In der Sache bestätigt dies Philon (*Leg. ad Gaium* 154) mit der Versicherung, Augustus habe es sich verbeten, θεός genannt zu werden. Das kann sich durchaus auf den damals erteilten Bescheid beziehen. Ferner hat bekanntlich der damals geschaffene Provinzialkult die Dea Roma und den Imperator Caesar Divi filius (nach 27 trat Augustus hinzu) vereinigt. Nie wird im asiatischen Kult von Augustus zu seinen Lebzeiten als θεός gesprochen. Der Provinzialpriester heisst damals ἀρχιερεὺς θεᾶς 'Ρώμης καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ νιοῦ Σεβαστοῦ<sup>1</sup>, und erst unter Claudius ist er als ἀρχιερεὺς θεᾶς 'Ρώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος θεοῦ νιοῦ bezeugt<sup>2</sup>. Die vom Landtag unter Augustus, im J. 19-18, in Pergamon geprägten Münzen bilden den Provinzialtempel ab mit der Legende *Rom. et August*<sup>3</sup>. Im Beschluss des Jahres 9 v. Chr. ist vom Heiligtum zu Pergamon die Rede mit den Worten ἐν τῷ τῆς 'Ρώμης καὶ τοῦ Σεβαστοῦ τεμένει<sup>4</sup>. Θεὸς Σεβαστός begegnet man im provinzenialen Kult unter Augustus nicht. Dagegen ist Augustus zu seinen Lebzeiten im Munizipalkult

erkennen wie einen von Macrobius (danach *FIRA* I, nr. 42) im Wortlaut mitgeteilten Senatsbeschluss vom J. 8 v. Chr. Vgl. dazu vor allem FITZLER-SEECK, *RE* Iulius (1918), 361 f. Da im Text des Senatsbeschlusses zur Motivierung nur Ereignisse bis zum J. 30 v. Chr. genannt werden, ist es möglich, dass er tatsächlich schon 27 v. Chr. gefasst, aber aus bestimmten Gründen erst 8 v. Chr. in Kraft gesetzt wurde. Vgl. noch A. D. NOCK, *CAH* 10 (1934), 483.

<sup>1</sup> *Inscr. Sardis* 8, 75; 83; 89; 99 aus den Jahren 4, 3 und 2 v. Chr., ebenso, jedoch ohne Καίσαρος, *OGI* 470 aus den Jahren 2 v. Chr.-14 n. Chr.

<sup>2</sup> *JCEAI* 11 (1908), 103 aus Hypaipa.

<sup>3</sup> C. H. V. SUTHERLAND, *The Cistophori of Augustus* (1970), 33 ff.; 77 ff.; 102-4.

<sup>4</sup> U. LAFFI, a. O., Zeile 64.

der Städte dieser Provinz θεός<sup>1</sup>. Der städtische Kult war eben auch darin frei, θεός zu verwenden, wo dies im Provinzialkult untersagt war.

In diesem hat die Beschränkung auf den Namen, ohne die Qualifikation θεός, ihre Ursache nicht etwa in der Zurückhaltung des Landtages. Denn viele seiner Delegierten kommen aus Städten, in denen es Kulte des «Gottes Augustus» gab. Der Landtag wäre gern weitergegangen. Dies sieht man auch am Nebeneinander seiner Äusserungen und derjenigen des Prokonsuls in den Urkunden des J. 9 v. Chr.<sup>2</sup>: der Prokonsul geht über τοῦ θειοτάτου Καίσαρος (16; 28) nicht hinaus, der Landtag dagegen spricht vom Geburtstag «des Gottes», τοῦ θεοῦ (41), und er setzt den Kranz für denjenigen aus, der sie grössten Ehrungen für «den Gott» ersinnt (oben S. 81, Anm. 1). Der Wunsch der Versammlung, Augustus als θεός anzuerkennen, ist ebenso deutlich wie die Tatsache, dass er offiziell nicht θεός ist. Daher ist nicht daran zu zweifeln, dass Octavian sich im Winter 30-29 die Qualifikation θεός ausdrücklich verbeten hatte. Mithin ergibt sich auch von dieser Seite eine Bestätigung dafür, dass es damals gewesen sein muss, dass er jene von Charlesworth erschlossene Grenze zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre gezogen hat.

Daraus aber folgt weiter: für Octavian war trotz der Vereinigung mit der Dea Roma im Kult seine eigene Qualität eine andere. Roma die unsterbliche Göttin als Verkörperung der Stadt Rom und des Reichsgedankens, er selbst sterblicher

<sup>1</sup> In Pergamon ein Priester θεᾶς 'Ρώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ (*Die Inschr. des Asklepieions* S. 165), in Kyme der Priester τᾶς 'Ρώμας καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεῶν υἱῶν Σεβαστῶ (Ed. SCHWYZER, *DGE* 647, 55), in Priene gar ein Oberpriester 'Ρώμης καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ Σεβαστοῦ (*Inscr. Pren.* 222), in Samos die Weihung αὐτοκράτωρ Καίσαρ θεοῦ οὐδές Σεβαστὸς Ὀλύμπιος (P. HERRMANN, *MDAI(A)* 75 (1960), 101 nr. 9). Für Mytilene vgl. *OGI* 456.

<sup>2</sup> U. LAFFI, a. O.

Mensch, aber zum Empfang kultischer Ehren legitimiert durch seine Leistung und als Exponent einer nicht wie er selbst sterblichen Institution, des Prinzipats, als Schöpfer einer neuen Ordnung auf einer höheren Stufe als jeder andere Mensch, auf dem *excelsissimum humani generis fastigium*<sup>1</sup>.

Tiberius ist auf dieser Linie geblieben. Caligula hat sie bewusst überschritten und die volle Göttlichkeit seiner Person beansprucht. Sein Befehl an den Landtag von Asia, ihm einen Provinzialtempel in Milet zu errichten (oben, S. 56), ist nur ein Beispiel dafür, die an die Juden in Palästina gerichtete Weisung, sein Kultbild in ihrem Tempel aufzustellen, ein anderes. Claudius ist in seinen beiden Briefen nicht nur zur Haltung des Augustus zurückgekehrt, sondern hinter ihr zurückgeblieben, indem er sich ἀρχιερεύς und ναός gegenüber Alexandreia und einen ναός gegenüber Thasos verbeten hat (oben, S. 76, Anm. 2 und 3). Dies ist nicht das unwesentlichste Stück seiner Distanzierung von seinem Vorgänger und Neffen.

#### SCHLUSSWORT :

#### KÖNIGE UND KAISER ALS UNIVERSALE WOHLTÄTER

Die gleiche Bereitschaft, den Kaiser als wirklichen Gott zu verehren, die uns der Landtag von Asia zeigte, weist auf der städtischen Ebene z.B. ein früher Beschluss für Augustus aus Mytilene auf. Dort heisst es: « Wenn aber spätere Zeiten noch Rühmlicheres als dies erfinden, so wird die Bereitwilligkeit und der fromme Sinn der Stadt es an

<sup>1</sup> Plin. *NH* *praef.* 11; D. FISHWICK, *HThR* 62 (1969), 365.

nichts fehlen lassen, was ihn noch vollständiger zum Gott machen könnte<sup>1.</sup> »

Gegenüber dem Kaiser wird diese Bereitschaft ebenso motiviert wie früher gegenüber den hellenistischen Königen : mit dem aussergewöhnlichen Verdienst, der übermenschlichen Leistung, der durch sein Regiment verbürgten Wohlfahrt aller Menschen. Diese Vorstellung des universellen Wohltäters, seit dem 3. Jh. für hellenistische Könige belegt, wird auf Augustus übertragen, nachdem sie bereits für Pompeius und für Caesar begegnet war.

Am Anfang steht Theokrit, der Ptolemaios I. und Berenike die « Helfer aller Irdischen » nennt<sup>2.</sup> Gleichartige Aussagen werden für Ptolemaios III. im Kanoposdekret<sup>3</sup>, für Ptolemaios V. im Dekret von Rosetta<sup>4</sup> und für Antiochos III. in Iasos gemacht. Von diesem wird u.a. gesagt : « Alle Menschen hat er aus Sklaven zu Freien gemacht, und das Königtum nimmt er wahr, um allen Menschen Wohltaten zu erweisen<sup>5.</sup> » Die etwas bescheidenere Aussage « Wohltäter der Hellenen » wird Ptolemaios III. in Samos zuerkannt<sup>6</sup> und Eumenes II. in einem Beschluss des Ioni-

<sup>1</sup> OGI 456, 42 ff. : εἰ δέ τι τούτων ἐπικυδέστερον τοῖς μετέπειτα χρόνοις εὐρεθήσεται, πρὸς μη[δὲν] τῶν θεοποιεῖν αὐτὸν ἐπὶ [πλέ]ον δυνησομένων ἐλλείψει[ν] τὴν τῆς πόλεως προθυμίαν καὶ εὔσεβειαν.

<sup>2</sup> Theoc. XVII 125 : πάντεσσι ἐπιχθονίοισι ἀρωγοῖ.

<sup>3</sup> OGI 56, 26 : der Geburtstag πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγονεν πᾶσιν ἀνθρώποις.

<sup>4</sup> OGI 90, 47 : Geburtstag und Regierungsantritt πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχηγοῖ πᾶσιν εἰσιν.

<sup>5</sup> ASA 45-6 (1967-8), 447, 41 ff. : ἐπειδὴ βασιλέως μεγάλου Ἀντιό[χου] προγονικὴν αἵρεσιν διατηροῦντος εἰς πάντας [τοὺς] "Ελληνας καὶ τοῖς μὲν τὴν εἱρήνην παρέχοντος, [τοῖς ἄλλοις δὲ ἐντυχόσιν βοηθοῦντος καὶ ιδίαι καὶ κοινῆι, [πάντ]ας δὲ ἀντὶ δούλων ἐλευθέρους πεποιηκότος καὶ τὸ [κα]θόλου τὸ βασιλεύειν νενομικότος πρὸς εὐεργεσίαν [πάντ]ῳ[ν ἀ]γ[θ]ρῷποιν (*supplevi*).

<sup>6</sup> MDAI(A) 72 (1957), 226 nr. 59, 17 : [κοινῆι μὲν τοὺς] "Ελληνας εὐε[ργετῶν δ]ιατελεῖ.

schen Bundes<sup>1</sup>. Wohltäter nicht nur seiner Untertanen, sondern aller Bewohner Asiens heisst derselbe in Telmessos anlässlich eines Sieges über die Galater<sup>2</sup>, Wohltäter der Stadt καὶ τῆς Ἀσίας πάσης ist Pompeius in Miletopolis<sup>3</sup>. Für Caesar findet sich « Retter und Wohltäter aller Griechen » in Pergamon<sup>4</sup>, « Retter der Oikumene » in Karthaia<sup>5</sup>, « Retter des Menschengeschlechts » in der Ehrung durch den Landtag von Asia<sup>6</sup>. Ebenso, zugleich Zeus Patroos, heisst Augustus in Halikarnass<sup>7</sup>, und « Vater des Vaterlandes und des gesamten Menschengeschlechts » nennt ihn einmal der Landtag von Asia<sup>8</sup>.

Auch als Friedensbringer, als der er zuerst nach Aktium gefeiert wird, tritt Augustus in die Nachfolge der Könige ein (s.S. 86, Anm. 5; *OGI* 219, 6 f. u.ö.). Im Laufe der Zeit aber wurde er zum Bürgen des dauernden Friedens und seiner Segnungen, wie dies die Worte des Dekrets von Halikarnass sagen : « Land und Meer haben Frieden, die Städte blühen durch rechte Ordnung, Eintracht und Wohlhabenheit, an allem Guten herrscht Überfluss, für die Zukunft besteht gute Hoffnung, in der Gegenwart guter Mut<sup>9</sup>. »

<sup>1</sup> C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic period*, 52, 5 ff.: ψήφισμα... ἐν φ... κοινὸν ἀναδεῖξας ἐμαυτὸν εὐεργέτην τῶν Ἑλλήνων. Vgl. auch *Inscr. Délos* 1517, 22 ff.

<sup>2</sup> *RFIC* 60 (1932), 446, 5 ff.: ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης ἡμ[ου]ῶν, ἀναδεξάμενος τὸν πόλεμον οὐ μ[όνον] ὑπέρ τῶν ὑφ' αὐτὸν τασσομένων, ἀλλὰ καὶ [τῶν ᾧ]λων τῶν κατοικούντων τὴν Ἀσίαν.

<sup>3</sup> DESSAU 9459.

<sup>4</sup> *Inscr. Perg.* 378, ähnlich *MDAI(A)* 33 (1908), 410 nr. 44.

<sup>5</sup> *IG XII* 5, 557.

<sup>6</sup> *Syll.* 760 (oben S. 59).

<sup>7</sup> *GIBM* 894, 6 f.

<sup>8</sup> *Inscr. Sardis* 8, 101.

<sup>9</sup> *GIBM* 894, 9 ff.: εἰρηνεύο[υσ]ι μὲν γάρ γῆ καὶ θάλαττα, πόλεις δὲ ἀνθοῦσιν εὔνομία ὁμονοίᾳ τε καὶ εὐετηρίᾳ, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἔστι[ν ἣ]γαθοῦ, ἐπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμία[ς δ]ὲ εἰς τὸ παρόν τῶν ἀνθρώπων ἐνπεπλησμένων. Vgl. H. LIETZMANN, *Der Weltheiland* (1909).

Das glückliche Ereignis ist zum glücklichen Zustand geworden. Für seine Dauer bürgt der Kaiser als Lenker der Welt, Augustus so lange er lebt, danach wer ihm im kaiserlichen Amt folgt. Weniger kraft eigener schöpferischer Leistung als kraft ihrer kaiserlichen Stellung, in der sie diesen Zustand bewahren, verdienen auch die Nachfolger entsprechende Ehren. Der Kult der Person verschiebt sich zum Kult der Institution, und in ihm finden, mit oder ohne individuelles Verdienst, auch Angehörige des Kaisers ihren Platz, so wie im hellenistischen Kult neben dem König auch die Königin ihren Platz erhalten hatte<sup>1</sup>. Damit wird der Kaiserkult zugleich zum Vehikel dynastischer Politik eines Hauses und als solches genutzt. Aber das wäre wieder ein neues Thema.

<sup>1</sup> Vgl. *Gottmenschentum und griechische Städte*<sup>2</sup> (1970), 241 f.

## DISCUSSION

*M. Bowersock*: In Mr. Habicht's excellent paper I was particularly interested in the account of the *Selbstverständnis* of the emperor in relation to cult. Does Mr. Habicht find a contradiction in the emperor's consciousness of himself as mortal and his permitting worship of himself as divine? I wonder if he would elaborate his views on the attitude of the early emperors toward the cult of their predecessors in comparison with the cult of themselves.

*M. Habicht*: Es scheint in der Tat ein Widerspruch zu sein, wenn Augustus und Tiberius sich als sterbliche Menschen bezeichnen, Augustus trotzdem seine Konsekration zum Staatsgott vorbereitet und Tiberius sie vollzieht. Aber in Rom hat niemand wirklich geglaubt, dass Augustus nach der Konsekration ein Gott wie Juppiter sei. Dies wird nur vorgegeben, aus Gründen einer Staatsraison, die es wünschbar erscheinen lässt, dem verstorbenen Kaiser Stellung und Ehren eines Gottes zuzuweisen. Dazu war ein künstlicher Brückenschlag erforderlich, eine Fiktion — eben die bezeugte und beschworene Himmelfahrt. Das war, wie so manches in der Auguraldisziplin, eine Frage des Sakralrechts, nicht eine des Glaubens.

Weder der Kaiser, noch der Senat sind kompetent, einen verstorbenen Menschen zum Gott zu machen (vgl. die Kaiserzeitliche Anekdote bei Ps. Plut. *Apopht. Lac.* 210 c-d, von Agesilaos): es sind vielmehr die Götter, die eine immanent vorhandene Göttlichkeit des Betreffenden dem Senat und allen anderen dadurch sichtbar machen, dass sie ihn zu sich holen. Die Götter erweisen diese Anerkennung aber nur dem, dessen *virtus* auf Erden ihn als Gott ausgewiesen hat. Das Ganze ist eine künstliche Konstruktion, die auf politischen Motiven beruht und mit unbefangener Religiosität nichts zu tun hat.

Vor vielen Jahren habe ich ausgesprochen, dass es den « Herrscherkult » oder « Königskult » im eigentlichen Sinne nicht gibt (*Gottmenschentum und griechische Städte* (1956), 229). Voraussetzung ist immer eine bestimmte ausserordentliche Leistung oder Wohltat. Wer sie vollbringt, erhält den Kult, auch Privatleute. Aber in der Regel sind es nur Menschen mit aussergewöhnlicher Macht, die dazu in der Lage sind : Lysander, die Könige, die Imperatoren und die Statthalter, endlich die Kaiser. Und wenn es auch richtig ist, dass der Kult nicht dem König oder Kaiser gestiftet wird, sondern dem Wohltäter, dem Stadtgründer, dem Retter, dem Befreier, so ist doch nicht ohne Bedeutung, dass es meist eben Menschen in herausgehobener Machtposition sind, die hierzu fähig sind. Und wenn der Papst, nicht weil er Papst ist, sondern weil er Gutes tut, als Heiliger angesprochen wird, so ist es doch die Position, die er innehaltet, die ihm dies in dem grossen Rahmen ermöglicht, was einem beliebigen anderen eben nicht möglich ist.

Und nachdem einmal Augustus solche Ehren erhalten hatte, wurde es schwerer, sie seinen Nachfolgern zu versagen, solange sie annähernd den augusteischen Normen entsprachen und sie nicht, wie etwa Caligula, sprengten. Eine Tendenz zur Institutionalisierung des Kultes für den *princeps*, weil er *princeps* ist, entsteht so fast von selbst und verstärkt sich.

*M. van Berchem* : Une simple question : en conférant à Octavien, en 27 av. J.-C., le nom d'Auguste, le Sénat entendait souligner l'essence supérieure, la force quasi magique qu'il reconnaissait en sa personne. La transmission automatique de ce titre à ses successeurs n'implique-t-elle pas qu'ils étaient, eux aussi, aux yeux de leurs contemporains, investis de la même force ?

*M. Habicht* : Gewiss sondert der Ehrenname *Augustus* mit den Assoziationen, die an ihm haften, den *princeps* aus dem Kreis der übrigen Menschen aus und hebt ihn auf eine besondere Stufe, ein *excelsissimum humani generis fastigium*. Er ist nicht Heros im

griechischen Sinne und nicht Gott, aber er steht weit über allen anderen Menschen. Der Augustusname wird Bestandteil der Nomenklatur und mit ihr vererbt. Damit heften sich zweifellos an den Nachfolger die gleichen Assoziationen, werden ihm die gleichen Erwartungen entgegengebracht, wird er unter das gleiche politische Programm und die gleiche Ideologie gestellt wie der erste Träger des Namens. Ein gewisses *Charisma* ist dies sicher, aber ich bin etwas skeptisch, ob man es magisch nennen soll.

Ähnlich ist es beim *imperator*, was zum Namensbestandteil wird, und bei *Caesar*. Caesar gelobt vor Pharsalos der Venus Victrix einen Tempel — und weiht ihn der Venus Genetrix. Diese ist die Stammutter der *gens Iulia* und (als *Victrix*) die den Sieg verbürgende Göttin. Damit werden die Iulier zum sieghaften Geschlecht, nicht nur Augustus, sondern alle Nachkommen Caesars, und wird die *gens Iulia* zum Bürgen der Sieghaftigkeit Roms, solange an der Spitze Roms ein Iulier steht. Da wird bei Caesar offensichtlich ein Zug dynastischer Politik deutlich.

*M. Beaujeu*: M. van Berchem a posé la question de savoir si Auguste avait personnellement le sentiment d'être d'une essence supérieure à celle des autres hommes et si ses successeurs, en héritant du titre *Augustus*, croyaient accéder à un échelon sur-naturel. M. Bickerman, pour sa part, soutient que les empereurs étaient divinisés en tant qu'individus et non pas en tant qu'empereurs.

Sur le premier point, les travaux de Jean Gagé concernant la *Victoria Augusti* ont montré que, sous les Julio-Claudiens, le charisme impérial était attaché au sang d'Auguste, du moins à la parenté qui unissait les *principes* au fondateur du principat. Après la mort de Néron, les empereurs ont cherché une autre source de leur charisme: Galba semble s'être tourné vers la *Fortuna*, dont il avait une statuette d'or à côté de lui; Vespasien a fait des miracles, comme pour faire la preuve de son pouvoir surnaturel.

Auguste lui-même était peut-être plus sincère qu'on ne pourrait le penser, lorsqu'il institutionnalisait le culte de son Génie ou de sa personne, et déjà lorsqu'il appuyait la divinisation de Jules César. Sans doute voyait-il avant tout l'avantage politique qu'il pouvait en tirer ; mais le témoignage de Pline l'Ancien, que M. Habicht a rappelé, montre qu'il appliquait à sa personne l'apparition du *sidus Iulium*.

L'état d'esprit d'Auguste et de ses contemporains — ceci nous amène au second point — se comprend mieux à la lumière du *Songe de Scipion* : pour les pythagoriciens et les cercles influencés par eux — Cicéron exprime et partage leurs idées —, les chefs d'Etat ont vocation à accéder sinon à la divinité proprement dite, du moins à l'immortalité astrale, mais ils n'y accèdent en fait que s'ils font preuve, dans les actes de leur vie publique, de justice, de piété et des autres vertus nécessaires ; selon cette conception, il y a donc deux conditions à remplir pour avoir droit à l'immortalité bienheureuse : être à la tête de l'Etat et, comme le souligne M. Bickerman, montrer, à titre individuel, des mérites particuliers. Or c'est cette idéologie qui sous-tend l'apothéose impériale, telle qu'elle a été réglée et institutionnalisée par l'esprit juridique et réaliste des Romains : tous les empereurs ont vocation à être divinisés, mais seuls le sont en fait ceux dont le Sénat, expression officielle du consensus universel, reconnaît les mérites et les vertus. Idéologie de philosophes hellénisés dira-t-on ? N'oublions pas qu'Auguste avait été l'élève de philosophes grecs et que la formule gravée sur les médailles d'apothéose était : *sideribus receptus*.

*M. Habicht* : Gewiss ist es richtig, dass die iulische Familie als eine Familie besonderen Geblüts galt : patrizisch, von Königen und Göttern abstammend, Sieghaftigkeit durch die *Venus Victrix/Genetrix* besitzend, zu ihren Ahnen den *divus Iulus*, dann den *divus Augustus* zählend. Daher war für jeden *princeps*, der nach dem Aussterben dieses Hauses kam, ein Surrogat erforderlich

oder eine neue Quelle seines « Charismas ». Galba war immerhin Patrizier, Otho und Vitellius künstliche Patrizier, Vespasian aber war zweifach belastet : 1. durch seine niedere Herkunft, 2. durch seinen revolutionären Ursprung, die Erhebung durch das Heer. Er muss daher die Notwendigkeit eines Substituts besonders empfunden haben. Vielleicht ist seine konsequente Einrichtung von provinziellen Kulten im Westen unter diesem Aspekt zu sehen, und hierher gehört sicher der von Domitian geschaffene Kult der *gens Flavia*.

Auch Augustus' Ursprung war revolutionär gewesen, aber das war immer stärker verdeckt und verdrängt worden — nur wenige die das wie Tacitus, *Ann.* I 9-10, noch aussprachen. Unter Nero waren die Julio-Claudier längst von einer Art Mythos umwoben, den kein anderer *princeps* danach besass. Erleichternd für Vespasian muss die allgemeine Situation nach den grossen Kriegen des J. 69 gewesen sein.

Zum *sidus Iulium* : Octavian mag im J. 44 vielleicht von seiner Interpretation des Kometen überzeugt gewesen sein, später schwerlich noch, denn bei Plinius äussert er selbst, das habe die Menge geglaubt (*NH* II 94 : *eo sidere significari volgus credidit, Caesaris animam inter deorum immortalia numina receptam*). Das klingt eher für seine Person nach Distanz von diesem Glauben.

Dass der Staatsmann immer die Möglichkeit hat, kraft seiner *virtus* an die göttliche Sphäre heranzukommen, ist in den gebildeten Kreisen Roms eine verbreitete Überzeugung. Cicero hat sie oft geäussert, in *De republica* und überall, wo er von seinem Konsulat spricht. Das ist eine griechische Vorstellung. Verlangt werden bestimmte Manifestationen der *virtus* : eine Stadt zu gründen, zu bewahren (*condere civitates aut servare iam conditas*), sie von Fremdherrschaft zu befreien oder aus tödlicher Gefahr zu retten. Eben dies hat Cicero, wie er meint, im J. 63 getan.

Auch Augustus muss diese Vorstellungen gekannt haben, und sicher haben sie eine Rolle für seine Stellungnahme zu den göttlichen Ehren gespielt.

*M. Millar* : I would like to ask about your view that Augustus formally rejected the description himself as θεός, and that this rejection provided the model followed by Tiberius, Germanicus and Claudius.

Firstly, given that Dio in LI 20, 7 fails to mention that the temple at Pergamon was a temple of *Roma et Augustus*, must we not accept that in his view the cult which was accepted there by Octavian/Augustus was a divine cult? Secondly, is it possible that there was a *temenos* devoted to the worship of two entities, of which one, Rome, was a goddess and the other, Augustus, not a god? Thirdly, can one use the edict of Germanicus as evidence for a rejection by Augustus of the notion of his divinity in his lifetime? For Germanicus rejects acclamation as a god *for himself*, but he specifically states that divine honours are appropriate for Tiberius and Livia, both of whom are still alive.

*M. Habicht* : 1. Ich stimme Mr. Millar zu, dass Dio in den Ehren des Augustus göttliche Ehren gesehen hat. Sie waren dies auch insofern, als sie bisher den Göttern vorbehalten gewesen waren und solchen Menschen, die gegen die Qualifikation θεός vielleicht nicht protestiert haben. Augustus hat protestiert (vgl. Philo, *Leg. ad Gaium* 154), aber diese Ehrungen gleichwohl entgegengenommen. Damit müssen wir uns abfinden, so paradox dies in unseren Augen auch scheinen mag. Es könnte sein, dass dies dem antiken Menschen nicht paradox erschien.

2. Tempelgemeinschaft zweier Götter, σύνναοι θεοί, ist häufig, aber meist so, dass in den Tempel eines Gottes ein anderer, oft von geringerem Rang, aufgenommen wird (A. D. Nock, *Σύνναος θεός*, *HSPh.* 41 (1930)). In Rom finden wir Caesar im Tempel des Quirinus. Im Provinzialkult von Asia dagegen handelt es sich um einen ganz neuen Tempel für zwei Wesen, die einander gleichzustehen scheinen und von denen doch Roma eine θεά und Augustus kein θεός ist. Der Landtag wollte ihn als θεός neben Roma stellen, aber Octavian muss dies untersagt haben;

andernfalls müsste der gemeinsame Priester ιερεὺς θεᾶς 'Ρώμης καὶ θεοῦ Καῖσαρος heißen. Aber immer begegnet, solange Augustus lebt, dort nur Καῖσαρ, Καῖσαρ θεοῦ υἱός, seit 27 dazu noch Σεβαστός, nie jedoch θεὸς Καῖσαρ oder θεὸς Σεβαστός.

3. Es ist richtig, dass das Edikt des Germanicus von den anderen Zeugnissen in der Weise abweicht, die Mr. Millar genannt hat. Aber im Aufbau und Tenor zeigt es deutlich den Widerhall jener «Augustan formula», auch wenn es im konkreten Fall andere Züge aufweist. Man kann darauf verzichten für den Nachweis, den insbesondere M. P. Charlesworth geführt hat. In der gegebenen Situation ist Germanicus' Protest viel unmittelbarer politisch bedingt. Die Aegyptenreise hatte ihm den Tadel des Tiberius zugezogen (der Kaiser hatte sie nicht gestattet, er war gar nicht informiert). Akklamationen als Σωτήρ oder ähnlich hätten aufgefasst werden können als Versuch einer Usurpation von Aegypten aus. Germanicus sucht zu beschwichtigen und sein Verhalten dem Zweifel zu entrücken. ισόθεοι ἐκφωνήσεις können «göttergleiche» Akklamationen sein, die denjenigen noch nicht als Gott anerkennen, dem sie gelten, sondern nur als ίσον θεοῖς, was etwa dasselbe sein wird wie θεῖος.

*M. Bowersock*: In the matter of cults of provincial governors, would you say that there was any difference in the initiation of divine honours for Octavian by the Asian κοινόν and the initiation of such honours by the κοινόν for governors of the late Republic?

*M. Habicht*: Ich meine nicht, dass es einen solchen Unterschied gab. Erst im Laufe der Zeit ergab sich eine Differenz insofern, als der Kult für Roma und Octavian (Augustus) ein Kult für die Dauer war, während einige der Statthalterkulte nur temporär gewesen sein dürften und ihre Amtszeit nicht lange überdauerten. Dies gilt wiederum auch nicht von allen Statthalterkulten: der Flamininus-Kult in Gytheion, geschaffen im

Krieg gegen Nabis, bestand noch unter Tiberius, das Priestertum der Roma und des Servilius Isauricus in Ephesos noch im 2. Jh. der Kaiserzeit. Beides waren städtische, nicht provinzhale Kulte. Wie lange der provinzhale Kult in Asia für Mucius Scaevola fortbestanden hat, wissen wir nicht.

*M. Bowersock*: At this point should we not ask just how precise and comprehensive Augustus' prescription for divine honours actually was? There must have been some flexibility, which allowed for *ad hoc* rulings in particular cases and for deliberately ignoring at least some cases not officially brought to the emperor's attention.

*M. Habicht*: Ich versuchte zu zeigen, dass jene Formel des Augustus 30-29 gegenüber dem Landtag von Asia fixiert worden ist. Sie ist sicher flexibel gewesen, hat aber jedenfalls die grundsätzliche Scheidung der göttlichen und der menschlichen Sphäre getroffen und den Platz des Kaisers in dieser letzteren bestimmt. Das liess noch Raum für verschiedenartige Ehren wie z.B. die des Jahres 9 v. Chr. durch den Landtag. Was auf der Ebene eines *κοινού* geschah, musste dem Kaiser immer zur Kenntnis gebracht und von ihm genehmigt werden. Dagegen waren die Städte ganz frei, auch an jene Grenze nicht gebunden. Ich habe keinen Zweifel daran, dass sie auch Kulte des lebenden Kaisers mit göttlichen Ehren (und dem Prädikat *θεός*) einrichteten, ohne ihm davon Mitteilung zu machen.

*M. Giovannini*: M. Habicht pourrait-il préciser — la question intéresse, je le sais, M. Seyrig, et elle m'intéresse — quels rapports il y a entre la notion de *σωτήρ* et le culte impérial?

*M. Habicht*: Die Frage ist wichtig, schwierig und umstritten, ob das einem Menschen beigelegte Prädikat *σωτήρ* ein sicheres Indiz dafür ist, dass er dort, wo es ihm beigelegt wird, einen Kult erhält. Die Meinungen der Forschung sind geteilt. G. Bower-

soz. z.B. verneint die Frage für die *Proconsules* und *Imperatores* der Republik und lässt daher in seiner Liste der Statthalterkulte konsequenterweise alle Fälle aus, in denen nur bezeugt ist, dass der Betreffende *σωτήρ* genannt wird, z.B. P. Cornelius Lentulus (171-167) in Akraiphia (*BCH* 79 (1955), 419, nr. 1); Q. Caecilius Metellus Macedonicus (148/6) in Saloniki (*IG X* 2, 1 nr. 134; vgl. *Syll.*<sup>3</sup> 680); Q. Caecilius Metellus Creticus in Polyrrhenia auf Kreta (*Inscr. Cret.* II 252 nr. 14) in den Jahren 69-67, oder Cn. Cornelius Lentulus, ebenfalls während des Seeräuberkriegs, in Kyrene (*Syll.* 750 = *SEG* 9, 56).

Meine eigene Meinung ist nicht festgelegt, doch neige ich zu der anderen Annahme, dass das Prädikat *σωτήρ* immer, im 2. und 1. Jh. v. Chr., förmlichen Kult impliziert, vielleicht manchmal nur einen temporären Kult. Für die Kulte der Könige des ausgehenden 4. und 3. Jhdts scheint es mir sicher, für die späteren Fälle der Statthalter zumindest wahrscheinlich. Denn die Bezeichnung *σωτήρ* wird nicht grundlos gegeben, sondern setzt etwas voraus, was als *σωτηρία* angesehen wurde, daher oft *σωτῆρα γεγονότα τῆς πόλεως*. Wer als *σωτήρ* bezeichnet wird, muss für die betreffende Stadt Ausserordentliches vollbracht haben: Rettung vor äusseren Feinden, Hilfe in einer Hungersnot, Bewahrung vor einem Strafgericht usw. Massgebend ist nicht der Rang und die Stellung des Betreffenden: er muss nicht Statthalter sein, er kann *Quaestor* sein wie M. Annus in Lete (*Syll.*<sup>3</sup> 700), der nicht einmal *σωτήρ* heisst, sondern *εὐεργέτης*, für den aber Agone bezeugt sind. A fortiori scheint mir, dass *σωτήρ* jedenfalls Kult impliziert, auch wenn uns im Einzelfall die Zeugnisse für diesen fehlen. Die Frage bedarf gewiss einer erneuten gründlichen Untersuchung.

*M. Millar*: I wonder if it is correct to say in general that the cult of *divus Iulius* was specifically for Roman citizens and that of Rome and Augustus for *peregrini*? Does the evidence go beyond the consecration of Julius Caesar in Rome in 42 B.C. and the passage of Dio relating to 29 B.C.? It is certainly important

that the cult of *divus Iulius* was established *in the city of Rome*; but that need not imply that it was a cult for all Roman citizens as such. On the other hand most of the high priests of Rome and Augustus in Asia are Roman citizens. Should one not conclude that this distinctions between *cives* and *peregrini* very rapidly ceased to be of any significance?

*M. Habicht*: Ich wollte weniger sagen, dass der Kult des *divus Iulius* ein Kult für alle römischen Bürger gewesen ist, als dass er, zunächst jedenfalls, nicht ein Kult für die Peregrinen war. Die römischen Bürger wurden im Jahre 42 zur Teilnahme verpflichtet, für die fehlenden Personen von Stand Bussen festgelegt (Dio Cass. XLVII 18, 5).

Die ἀρχιερεῖς von Asia für Augustus und Roma sind unter Augustus und vielfach wesentlich später auch noch Peregrine. Wo sie Neubürger sind, haben sie doch daneben noch als erstes Bürgerrecht das ihrer Mutterstadt und alle Pflichten und Lasten desselben. Der Unterschied zwischen *cives* und *peregrini*, den ich in dieser Hinsicht gemacht habe, ist ein legalistischer, dessen konkrete Bedeutung nicht zu gross ist und der im Laufe der Zeit abgenommen hat, als mehr und mehr Peregrine die *civitas Romana* erwarben, und auch, weil sich im Leben einer peregrinen Gemeinde im Zuge dieser Entwicklung solche Differenzierungen praktisch gar nicht aufrechterhalten liessen. Aber es gab diesen Unterschied von Anfang an, und er verschwand vielleicht nicht ganz so rasch wie Mr. Millar meint, denn selbst in den weit integrierten Städten von Asia wie Pergamon usw. ist selbst die Oberschicht, aus der die ἀρχιερεῖς kommen, erst seit dem Beginn des 2. Jhdts, fast ausnahmslos im Besitz des römischen Bürgerrechts gewesen.

*M. den Boer*: Wie Herr Habicht zu Recht gesagt hat, vermeidet der Kaiser für sich selbst und für seine Familie das Wort θεός. In der offiziellen Dedikation und Einleitung wird aber θεός gebraucht. Ist dies dadurch zu erklären, dass *deus* etwas tiefer

gefühlt wird als θεός? Wir wissen alle: θεός ist viel mehr als Gott, viel mehr gebraucht für Ereignisse im täglichen Leben: eine nicht erwartete Begegnung, ein Erfolg im Geschäft usw. (Siehe *ThWNT* s.v.). Kann es sein, dass der Kaiser, vom *deus* durchdrungen, sich θεός verbeten hat? Und ist von hieraus das Paradox, welches Herr Habicht zweifelsohne zu Recht als Paradox stehen lässt, zu erklären?

*M. Habicht*: Mir scheinen θεός und *deus* damals austauschbare Synonyme zu sein: das eine wird durch das andere übersetzt. Octavian wird gewusst haben, was θεός in der griechischen Welt bedeutete, auch wenn das vielleicht nicht ganz mit dem Bedeutungsgehalt von *deus* zusammenfiel. Wenn wir annehmen, dass in Octavians Bescheid (der griechisch abgefasst war) ein Missverständnis Octavians über die Bedeutung von θεός/*deus* mit im Spiele war, wird die Sache noch komplizierter. Ich würde das nicht annehmen.

