

Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches

Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches



Organisation, Kommunikation und Repräsentation

Herausgegeben von Anne Kolb und Marco Vitale

DE GRUYTER

ISBN: 978-3-11-041671-8
e-ISBN (PDF): 978-3-11-042087-6
e-ISBN (EPUB): 978-3-11-042098-2

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

©2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Einbandabbildung: Kaiserkulttempel des Städtebunds von Asia in Pergamon, Claudius (41–54 n. Chr); Photo: 2014 January World & Ancient Coin Signature Auction, Auktion 05.01.2014 Nr. 23931

Datenkonvertierung und Satz: Satzstudio Borngräber, Dessau-Roßlau

Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — IX

Provinzen und ihre Kaiserkulte – Quellen, Probleme und Ergebnisse — 1

I. Besonderheiten, Genese und Entwicklung

Jesper Majbom Madsen

Who Introduced the Imperial Cult in Asia and Bithynia?

The Koinon's Role in the Early Worship of Augustus — 21

Werner Eck

Der Senat und der Herrscherkult — 37

Hadrien Bru

Le culte impérial dans l'Orient romain: mythes, rites et structures — 57

Domitilla Campanile

Specificità delle origini e dello sviluppo del culto imperiale in Licia — 79

Filippo Battistoni

Dediche licio a Roma — 97

Michael A. Speidel

Augustus-Tempel in Indien und im Partherreich?

Zur Tabula Peutingeriana und zum römischen Kaiserkult

ausserhalb des Römischen Reiches — 101

Peter Herz

Die Agonistik und der Kaiserkult — 123

Denise Reitzenstein

Agonistik und Kaiserkult in Lykien — 133

II. Städte und ihre Kulte

Gabrielle Frija

**Les cultes impériaux dans les cités d'Asie Mineure:
des spécificités provinciales? — 159**

Barbara Holler

**Poliskult und Provinzkult – Der Einfluss des Provinzkultes und
die Homogenisierung durch den Herrscherkult für Octavian/Augustus
in der Provinz Asia — 173**

Julie Dalaison

**Néocorie et *koinon*: les attestations et représentations
du culte impérial fédéral sur les monnaies provinciales romaines du nord
de l'Asie mineure (Pont, Paphlagonie et Arménie mineure) — 189**

Holger Wienholz

Eine severische Neokorie im Bacchustempel von Baalbek — 229

III. Städtebünde und ihre Kulte

Francesco Camia

**Between Tradition and Innovation:
Cults for Roman Emperors in the Province of Achaia — 255**

Richard Bouchon

**Les Thessaliens et le culte des empereurs de Rome:
Tradition, intégration, polycentrisme et jeu d'échelles — 285**

Lorenzo Cigaina

**Der Kaiserkult bei den Kretern in Bezug auf ihre Teilhabe am Militärwesen
des römischen Reiches — 309**

Søren Lund Sørensen

**The Bithynians again!
The *koina* and their supposed involvement in cases of *repetundae* — 337**

Marco Vitale

***Provinciae* als beschlussfassende Instanzen in Inschriften
von Baetica bis Anatolien — 353**

IV. Lokale Eliten und Kaiserkult: Priesterinnen und Priester

Tønnes Bekker-Nielsen

Leading men — 367

Babett Edelmann-Singer

**Die Kaiserpriesterinnen in den östlichen Provinzen des Reiches –
Reflexionen über Titel, Funktion und Rolle — 387**

V. Spätantike: Kontinuitäten – Ende des Kaiserkults?

Alister Filippini

**Fossili e contraddizioni dell' „era costantiniana“:
i dignitari del culto imperiale nella Tarda Antichità e il loro ruolo nelle
„riforme religiose“ di Massimino Daia e Giuliano. — 409**

Christian R. Raschle

**Bis wann bleibt der Kaiser „Kult“? Die Verehrung des Kaiserbildes als Akt
der Zivilreligion in der Spätantike — 477**

Die Autoren — 497

Quellenregister — 498

Vorwort

Der vorliegende Band präsentiert die Beiträge der interdisziplinären Tagung, die vom 25.–27. September 2014 am Historischen Seminar sowie am Institut für Archäologie der Universität Zürich zum Thema „Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches – Organisation, Kommunikation und Repräsentation“ stattfand. Zusätzlich sind zwei weitere Beiträge berücksichtigt, die das Leitthema mit relevanten Fallbeispielen und zusätzlichen Quellen ergänzen.

Gewidmet ist der Band unserem akademischen Lehrer, renommierten Forscher und hochgeschätzten Kollegen, Professor Dr. Christian Marek, dessen unzählige profunde Arbeiten zum griechisch-sprachigen Osten auch das Thema der Tagung richtungweisende methodische Überlegungen verdankt.

Für die großzügige Finanzierung der Tagung und Drucklegung des Bandes danken wir der Hochschulstiftung der Universität Zürich, dem Zürcher Universitätsverein sowie dem Schweizerischen Nationalfonds, der die Reise- und Aufenthaltskosten der Referenten übernommen hat.

Zahlreichen Kollegen sind wir zu tiefem Dank verpflichtet. An erster Stelle steht PD Dr. Babett Edelmann-Singer, die als Mitinitiantin inspirierend an der Konzeption des Tagungsthemas und als Mitorganisatorin tatkräftig an der Planung und Umsetzung der Tagung beteiligt war. Ebenso hat uns Monika Pfau mit ihrer umsichtigen, mitgestaltenden Arbeit wesentlich bei der Genese der Tagung und darüber hinaus unterstützt. Zum reibungslosen Tagungsablauf haben einerseits die Assistierenden Nikolas Hächler, Benjamin Hartmann, Jaqueline Koller und Vanessa Metz durch ihre Präsenz und die wertvolle Hilfestellungen beigetragen andererseits unsere Kollegen Dr. Martin Bürge, Dr. Ursula Kunnert, Prof. Dr. Beat Näf und Prof. Dr. Christoph Reusser. Wir danken Ihnen für die souveräne und anregende Diskussionsleitung und Ratschläge. Auch bei der Drucklegung durften wir tatkräftige Unterstützung erfahren. Dafür danken wir Rainer Petretti (Zürich) sowie Kerstin Protz und Dr. Mirko Vonderstein vom Verlag de Gruyter.

Zürich, März 2016

Anne Kolb und Marco Vitale

Provinzen und ihre Kaiserkulte – Quellen, Probleme und Ergebnisse

1 Thematik

Die kultische Verehrung der *Augusti* und ihrer *domus*, der sogenannte „Kaiserkult“ (*imperial cult* – *culto imperiale* – *culte impérial*),¹ entstand nach älteren Traditionen, insbesondere hellenistischen Vorbildern im Rahmen eines komplexen Prozesses. Seine einzigartige Bedeutung liegt in der Integration aller Reichsbewohner in die Kultpraxis, die das Reich als Bezugspunkt fassbar macht. Für den Kult in den Provinzen suggeriert die in der Forschung häufig debattierte Notiz von Cassius Dio (51,20,6–8) die Initiative der Provinzbevölkerung Westkleinasiens, wodurch die kultische Verehrung von der ‚Peripherie‘ ins ‚Zentrum‘ übertragen worden sei. Der allmählich reichsweit institutionalisierte, im lateinischen Westen nicht selten von oben initiierte Kaiserkult ist primär auf zwei Organisationsebenen zu fassen, einerseits einer städtischen und andererseits einer überregionalen bzw. provinziellen Ebene.² Diese zeigt sich sowohl im griechischen Osten als auch im lateinischen Westen in den κοινά bzw. *concilia*, den Versammlungen von Delegierten aller größeren Siedlungen und Gemeinden einer Provinz. *Koina* blicken auf eine lange Tradition regional unterschiedlicher Herrscherverehrung zurück, die C. HABICHT bereits vor über einem halben Jahrhundert unter dem griffigen Stichwort „Gottmenschentum“ beleuchtet hat, wobei der analytische Schwerpunkt auf dem zweiten Teil des Buchtitels, „und griechische Städte“, sowie den politischen Umständen der Einrichtung städtischer Herrscherkulte liegt.³ Darüber hinaus war der Kaiserkult im griechischen Osten neben den Provinzen bzw. deren administrativen Unterabteilungen (griechisch ἐπαρχεῖαι) ebenso in überregionalen Städtebünden organisiert, die seit dem Hellenismus kein Novum waren.⁴

Im Westen bildeten sich vergleichbare Organisationsstrukturen heraus.⁵ Wie Tacitus zeigt, sollen Delegierte aus der Provinz *Hispania ulterior* Kaiser Tiberius gebeten haben, „nach dem Vorbild der Provinz *Asia* (*exemplo Asiae*)“ einen Tempel für ihn und seine Mutter bauen zu dürfen (Tac. ann. 4,37,1). Später soll die Errich-

1 Für die Definition von „Kaiserkult“ bzw. *imperial cult* im Unterschied zu anderen Kult- und Verehrungsformen vgl. etwa BEARD/NORTH/PRICE 1998, 169; CLAUSS 1999, 17–38; GRADEL 2002, 1–26; MAREK 2010, 517–518; VITALE 2012, 35–40; FUJII 2013, 11–14.

2 PRICE 1984, 64–73; für den lateinischsprachigen Westen etwa HEMELRIJK 2007, 318–349.

3 HABICHT 1970.

4 Vgl. ausführlich die Beiträge in IOSSIF/CHANKOWSKI/LORBER 2011; zusammenfassend HERZ 2011, 297–308.

5 Dazu etwa GONZÁLEZ 2007, 175–189; GOFFAUX 2011, 445–469; vgl. DEININGER 1965, 17–18. Für den provinziellen Kaiserkult in den gallischen Provinzen vgl. FISHWICK 1996, 87–100; FISHWICK 1999, 95–121; HÄNLEIN-SCHÄFER 1985; PRICE 1984, 74; WITSCHERL 2008, 41–119.

tung eines Kaiserkulttempels für Augustus im hispanischen Tarraco als Vorbild für „alle Provinzen“ gedient haben (Tac. ann. 1,78,1: *datumque in omnis provincias exemplum*). Die Organisation des provinziellen Kaiserkults richtete sich demnach auf überregionaler Ebene primär nach der römischen administrativen Geographie und weniger nach bestehenden lokalen Territorialstrukturen.⁶ Dies reflektiert die Terminologie der Forschung spätestens seit J. DEININGER mit dem Begriff „Provinziallandtag“ (‘assemblée provinciale’, ‘assemblea provinciale’, ‘provincial council/commonalty’ bzw. ‘common provincial assembly’) als Bezeichnung für Provinznamen tragende *koina* bzw. *concilia* im Osten und Westen des Reiches (wie *provincia Baetica*, *tres provinciae Galliae* oder *provincia Eisauria*).⁷ Der Begriff greift jedoch im Falle einiger binnen-strukturierter östlicher Provinzterritorien zu kurz.⁸ Daher sprach schon MOMMSEN zumeist vorsichtiger von „Landtagen“, „provinziellen Städtetagen“ oder „Städteverbindungen“.⁹ In den epigraphischen und numismatischen Zeugnissen erscheinen die Organisationsformen je nach Kontext in verschiedenen Varianten etwa als *concilium provinciae*, *commune*, κοινόν, κοινοβούλιον oder ausführlicher als ‚Bund von Städten‘ (vgl. κοινὸν τῶν ἐν Πόντῳ πόλεων; αἱ ἐν Παμφυλίᾳ/Λυκίᾳ/Ἀσίᾳ πόλεις; *ceivitates Siciliae*) oder sogar als bestimmte Anzahl von Städten (vgl. *quattuor civitates Commagenes*; πεντάπολις τῆς Λιβύης).¹⁰

Unter den Hauptakteuren des Kaiserkults lassen sich nicht nur die Provinziellen bzw. die von ihnen eingerichteten Institutionen und deren prominente Vertreter, sondern auch der römische Senat (als Beschlussorgan bei der Divinisierung eines Kaisers), einzelne Statthalter, sogar Truppeneinheiten und nicht zuletzt das Kaiserhaus selbst aufführen.¹¹ Basis und Inhalt der Institution ‚Kaiserkult‘ bildeten der

⁶ Eingehend betrachtet für Kleinasien und die Levante von MAREK 1993; MAREK 2003; ZIEGLER 1999; SARTRE 2004; VITALE 2012; VITALE 2013; einen reichsweiten Überblick bietet neuerdings B. EDELMANN-SINGERS Untersuchung zur „Genese, Organisation und sozioökonomischen Funktion der Provinziallandtage im römischen Reich“ bzw. der ‚Landtage‘ = EDELMANN-SINGER 2015.

⁷ MARQUARDT 1881, 516; KORNEMANN 1900, 805; KORNEMANN 1924, 929–941, hier 914: „k. [κοινόν] in der römischen Epoche = Provinziallandtag im Osten, synonym mit commune, concilium“; vgl. DEININGER 1965, 1–6 mit Besprechung der älteren Literatur.

⁸ Vgl. die Kritik an der Verwendung des Begriffs „Provinziallandtag“ bei MAREK 1993; STEPHAN 2002, 183–186; BEKKER-NIELSEN 2008, 82–84; MAREK 2010, 517–525; VITALE 2012, 31–38; ibd., 2014. Es wäre dem Wortlaut der griechischen Quellen angemessener, hier von ‚Eparchie-Landtagen‘ oder schlichtweg *koina* zu sprechen; zur ambivalenten Verwendung der Begriffe ἐπαρχία bzw. *provincia* in Bezug einerseits auf das gesamte von einem römischen Statthalter verwaltete Gebiet und andererseits auf dessen administrative Unterabteilungen eingehend für Kleinasien VITALE 2012, 13–27; 38–40; für die Provinzen in der Levante VITALE 2013, 35–41.

⁹ Etwa MOMMSEN 1888, 744.

¹⁰ Dazu BEKKER-NIELSEN und VITALE in diesem Band; insbesondere zum cyrenaischen Städtebund L. CIGAINA/M. VITALE, „Pentapolis/Hexapolis von Libya“: Städtebund und provinzieller Kaiserkult in Cyrene, *Klio* 97,1, 2017; zum Landtag Commagenes SPEIDEL 2012, 23–25; VITALE 2013, 77–91.

¹¹ Vgl. etwa ECK 1989, 15–51.

„Herrscher“ bzw. sein „Charisma“.¹² Das Vertrauen der Provinzialen in Repräsentanten der Macht bzw. in ihre als herausragend empfundenen Eigenschaften gründet nicht nur auf den seit dem Hellenismus eingespielten bzw. später von der römischen Autorität vorgezeichneten Schemata der Kaiserkultpraxis (wie etwa die sogenannte ‚Lex civitatis Narbonensis de flamonio provinciae‘, CIL XII 6038),¹³ sondern auch auf konkrete, individuelle und kollektive, Emotionen.¹⁴ Derartige psychische Phänomene lassen sich allerdings aus unseren literarischen und epigraphischen Quellen nur ansatz- und vermutungsweise herauskristallisieren. Daneben sind zahlreiche moderne Deutungen des Kaiserkults – unabhängig von der Quellenlage – von den Gegenwartserfahrungen der Forschenden geprägt wie etwa die neuzeitliche Begriffsbildung „Gottmenschentum“ in Bezug auf die kultische Verehrung antiker Herrschender.¹⁵ Auch die Frage nach dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen Empfängern von Herrscherverehrung und deren Initianten lässt sich nicht gänzlich losgelöst von modernen Forschungsansichten beantworten. Nach einer traditionellen These soll sich im Rahmen der Herrscherverehrung eine Kommunikations- bzw. Beziehungskonstellation zwischen Kaiserhaus und Provinzialen etabliert haben, die einen ‚do ut des‘-Mechanismus bzw. konkrete, gegenseitige individuelle Wohltätigkeitserwartungen voraussetzen.¹⁶ Dieser Mechanismus lässt sich in vielen Fällen anhand archäologischer, epigraphischer und numismatischer Zeugnisse direkter kaiserlicher Zuwendungen nachvollziehen. Aufschlussreich sind etwa die im Wettkampf der Poleis um kaiserliche Gunst und Privilegien signifikanten städtischen Titel der Neokorie (νεκóροϛ) als offizielle, vom Kaiser vergebene bzw. bestätigte Auszeichnung eines städtischen Tempels für einen als provinzwweit anerkannten Kaiserkult,¹⁷ und der für Versammlungsorte der Landtage sowie Austragungsorte von Festspielen des provinzwweiten Kaiserkults typische Titel einer *metropolis*.¹⁸ Der Kaiserkult scheint jedoch auch ohne nachweisliche kaiserliche Wohltaten, nach einem spontanen, selbstläufigen Diskurs funktioniert zu haben,¹⁹ den bereits S. PRICE unter Einbezug soziologischer Ansätze (PIERRE BOURDIEU) als „gift-exchange model“ beschreibt.²⁰

12 Dazu explizit etwa MARTIN 1982; PRICE 1984; R.-ALFÖLDI 1999; CANKIK/HITZL 2003; NÄF 2015.

13 Dazu FISHWICK 1987, 240–243; PANZRAM 2002, 173–176.

14 Einschlägig NÄF 2015, 11–14.

15 Die Begriffsbildung bei WEINREICH 1926, 633–651; vgl. alternativ CLAUSS 1999, 19: „lebende Gottheiten“.

16 GROTANELLI 1989/1990, 45–54; KANTIRÉA 2008, 91–112; in Bezug auf den Herrscherkult im Hellenismus HABICHT 1970, 160–171; CHANIOTIS 2005, 72–75.

17 Allg. STEVENSON 2001, 86–96; BURRELL 2004, 349–356. Zur Verbreitung der *Neokorie* östlich vom makedonischen Beroia LENDON 1997, 160–172; BURRELL 2004, XVIII mit Karte.

18 Weiterführend PUECH 2004; zum städtischen Titelwettbewerb grundlegend die detaillierten Analysen von ROBERT 1977, 1–39; WEISS 1979, 545–552; NOLLÉ 1993, 297–317; MERKELBACH/ŞAHIN/STAUBER 1997, 69–74; HELLER 2006.

19 So etwa für Kypros FUJII 2013, 102–104.

20 PRICE 1984, 65–67.

Besonders für den griechischen Osten kann die Adaptation der Kaiserverehrung nicht als einheitlicher und eingleisiger Transfer ‚vom Zentrum in die Peripherie‘ angesehen werden.²¹ Vielmehr müssen wir differenzierter von ‚Kaiserkulten‘ im Sinne von stets kontextbedingten lokalen Neuinterpretationen sprechen.²² Einerseits legen die eingangs erwähnte Cassius Dio-Stelle über Octavians Ehrungen durch prominente Poleis der Provinzen *Asia* und *Bithynia* und andererseits der seit dem Hellenismus bestehende Herrscher- und Roma-Kult sowie die Einrichtung zahlreicher vorkaiserzeitlicher Festspiele zu Ehren von Statthaltern in Kleinasien nahe,²³ dass der Transfer – gerade im Falle der Provinzen *Asia* und *Pontus et Bithynia* – in der Konzeption und Ausgestaltung vielleicht von der Peripherie ins Zentrum führte, jedoch in der Ausführungspraxis häufig in umgekehrter Richtung und teilweise unter Leitung der Gouverneure erfolgte. Dies zeigt etwa die regelmäßige, feierliche Vereidigung der Provinzialen auf den Kaiser an Heiligtümern des Kultes der *Augusti* (vgl. Plin. epist. 10,100; R. Gest. div. Aug. 25).²⁴ Zahlreiche Beispiele erschweren es, für das gesamte Reich generalisierende Deutungen des Phänomens ‚Kaiserkult‘ zu formulieren.²⁵ Auf Sicilia weist der gering bezeugte Kaiserkult aufgrund der historischen Entwicklung allein schon sprachlich sowohl Elemente des griechischen Ostens als auch des lateinischen Westens auf.²⁶ In der Provinz *Moesia inferior* sind nebeneinander zwei überregionale Organisationsformen zu fassen: ein aus den *coloniae*, *municipia* und *gentes* im Inland formiertes *concilium provinciae Moesiae inferioris* und ein aus den Poleis an der Küste bestehendes, sogenanntes ‚linkspontisches‘ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων bzw. κοινὸν τῆς Πενταπόλεως/Ἐξαπόλεως.²⁷ Insgesamt lässt sich die von J. MARQUARDT und J. DEININGER vermutete „formale Einheitlichkeit der Institution in allen Teilen des Reiches“²⁸ aufgrund unserer Quellen lediglich in einzelnen Aspekten nachvoll-

²¹ Vgl. CHANIOTIS 2009, 19–24.

²² In diesem theoretischen Rahmen müsste wohl zutreffender mit einer „histoire croisée“ (Hin- und Rück- bzw. gegenseitiger Transfer) argumentiert werden; vgl. LOZANO 2011; KANTIRÉA 2011.

²³ Zum Kult für die ΘΕΑ ΡΩΜΗ grundlegend MELLOR 1975 und 1981; FAYER 1976. Festspiele im Namen republikanischer Feldherren, z. B. Μουκία, Φλάκκεια, Λευκόλλεια jeweils zu Ehren von Q. Mucius Scaevola (97 v. Chr.), L. Valerius Flaccus (90 v. Chr.) und L. Licinius Lucullus (71 v. Chr.); dazu HOLLER in diesem Band.

²⁴ Grundlegend HERRMANN 1968, 96–99; zur Bedeutung des Kaisereides als „Kultakt“ im römischen Herrscherkult eingehend CANCIK 2003, 29–45; MAREK 2010, 397–399; insbesondere zum epigraphisch belegten sogenannten Kaisereid von Gangra HERRMANN 1968, 123–124 Nr. 4; mit der älteren Literatur VITALE 2012, 204–213 und SØRENSEN 2013, 176–180.

²⁵ Vgl. etwa FUJII 2013, 122–123.

²⁶ Zum Landtag Sicilias SARTORI 1981, 401–409; KUNZ 2003; vgl. DEININGER 1965, 12–14.

²⁷ Vgl. DEININGER 1965, 119; NAWOTKA 1997, 217–222; MAREK 2010, 518–519; VITALE 2014a, 5 mit Anm. 18; 13 mit Anm. 84; VITALE 2014b, 58–59 Nr. 5. Indes waren etwa in der Provinz *Cilicia* die *koina* gleich dreier Eparchien zu einem einzigen Landtag zusammengefasst worden (WEISS 1979; ZIEGLER 1999; VITALE 2014, 7–8).

²⁸ DEININGER 1965, 6 in Anlehnung an MARQUARDT 1881, 503–516.

ziehen. Regionale Unterschiede und Besonderheiten überwiegen. Diese nimmt der vorliegende Band in den Blick.

2 Forschungslage

Erstmals vor 50 Jahren untersuchte J. DEININGER unter dem Titel „Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit“ den provinziellen Kaiserkult in einer systematischen Zusammenschau sowohl für lateinischsprachigen Westen als auch den griechischen Osten. Jedoch konnten einige Fragen, etwa nach der Genese der im Kaiserkult organisierten lokalen Institutionen sowie nach deren Finanzierung, in diesem Standardwerk nicht mehr berücksichtigt werden. Eine Neubewertung des Kaiserkults für Kleinasien bot S. PRICE Mitte der 1980er Jahre. Indem er sich von der „overemphasis on the political dimension“ sowie den „christianizing assumptions“ distanzierte, bewertete er den Kaiserkult neu als integratives Phänomen, das auf der Beziehung zwischen kultischem Ritual und politischer Macht basierte. Anhand von Vergleichen mit frühneuzeitlichen und außereuropäischen Beispielen von Ritualpraktiken, insbesondere Opferhandlungen, kam S. PRICE zu dem interessanten Schluss: „The imperial cult, along with politics and diplomacy, constructed the reality of the Roman empire“.²⁹ Die von J. DEININGER und S. PRICE aus unterschiedlichen Fragestellungen heraus initiierten *longe durée*-Perspektiven des Kaiserkults wurden in der ihnen eigenen thematischen Breite bis heute nicht mehr in Angriff genommen.

Allerdings hat sich bis heute das von der älteren Forschung vorgezeichnete Bild nicht nur für viele Regionen, sondern auch im reichsweiten Vergleich in vielen Aspekten signifikant verändert. Die archäologische, epigraphische und numismatische Quellenlage ist in den letzten Jahrzehnten enorm angewachsen. Allein schon die zwingende Differenzierung von Organisationsstrukturen, einerseits nach *concordia* im Westen und andererseits *koina* im Osten, bedarf einer eigenen Besprechung.³⁰ In einer jüngeren Darstellung hat D. FISHWICK mit seinem siebenbändigen Werk zwar das Problem für den Westen des Reiches untersucht. So wertvoll seine minutiöse Materialsammlung und sein komparatistischer Ansatz sind, dennoch dominiert auch in seinem Werk vornehmlich die religiöse bzw. kultisch-rituelle Perspektive. Daneben sind für einzelne Provinzen zahlreiche verstreute Untersuchungen zu Teilaspekten, insbesondere zur Frage nach Funktionen und Laufbahnen von Kaiserkultpriesterinnen und Priestern, erschienen.³¹ Die wichtigsten zeremoniellen Tätigkeiten der

²⁹ PRICE 1984, 248.

³⁰ Zu den verschiedenen Voraussetzungen der Kulteinrichtung im Westen FISHWICK 2002, 4; ähnlich BURRELL 2004, 344–349; VITALE 2014a, 4–7.

³¹ Z. B. ÉTIENNE 1958; ALFÖLDY 1973; CAMPANILE 1994a-b; FRIJA 2012; HEMELRIJK 2007; BARTELS 2008; REITZENSTEIN 2011; CAMIA 2011; VITALE 2013.

Landtage, etwa Opferhandlungen (vgl. Stiftungsverzeichnis aus Ankyra, IGRRP III 157) oder die von L. MORETTI fast vollständig aufgeführten provinziellen Festspiele,³² scheinen in den meisten Provinzen in Form von Liturgien jeweils von einem ranghohen jährlich wechselnden Funktionsträger ausgeübt worden zu sein. Dieser vereinte die Leitung der Landtagsversammlung mit einer priesterlichen Funktion wie dies in den westlichen Provinzen die Zeugnisse für *flamines provinciae* erkennen lassen (z. B. *flamen divorum Augg. provinciae Baeticae*, CIL II 2344). Komplizierter ist die Sachlage im Osten: Die unterschiedlichen Bezeichnungen für die beiden Funktionen von Landtagsvorsitz und Erzpriestertum lassen bis heute keine klare Entscheidung zu, ob etwa Ἀσιάρχης („Führer/Vorsitzender [der Landtagsversammlung] von Asia“) und ἄρχιερεὺς τῆς Ἀσίας („Erzpriester von Asia“) dasselbe Amt bezeichnen.³³ Dennoch beschrieb der spätrömische Rechtsgelehrte Modestin die Asiarchie (u. a.) als Priesterschaft eines Volkes (ἔθνους ἱερωσύνη Dig. 27,1,6,14 Modest. 2 excus. bzw. ὑπηρεσία ἔθνικῆ Dig. 27,1,6,8 Modest. 2 excus.),³⁴ was im administrativen Sinne als Priestertum einer ἐπαρχία bzw. *provincia* zu verstehen ist.³⁵

In aktuellen Forschungen zum Herrscherkult lassen sich hauptsächlich zwei unterschiedliche Untersuchungsstränge ausmachen: Aus einer vornehmlich religionsgeschichtlichen Perspektive heraus fokussieren zahlreiche Studien (auf teilweise schwer nachvollziehbarer Quellenbasis) Probleme wie „religiöse Identität“ (Reichsreligion vs. Provinzialreligion), „Semantik“ des römischen Herrscherkults oder die Definition von „Religionsräumen“.³⁶ Andere Untersuchungen fragen nach Grundlagen oder quellenbedingten Problemen unter Anwendung neuer methodischer Ansätze, indem sie der Genese, Entwicklung und Organisation der regional diversen provinziellen Kaiserkulte (!) Rechnung tragen.³⁷ Der Blick muss sich dabei häufig auf eine notwendige provinzübergreifende Betrachtung richten, ohne jedoch die lokalen Eigenheiten in der Ein- bzw. Ausrichtung des Kaiserkults außer Acht zu lassen.³⁸ Vor

32 MORETTI 1953; dazu auch PRICE 1984, 101–132; HERZ 2003, 47–68; zu den Liturgien grundlegend NEESEN 1981, 216–223; für die spätrömische Zeit DRECOLL 1997.

33 Zur Identitätsfrage von *Asiarches* und *Archiereus* von Asia insbes. HERZ 1992, 93–115; ENGELMANN 2000, 173–175; gegen die Identitätsthese FRIESEN 1999, 275–290; zur Identität von *Lykiarches* und *Archiereis* von Lykia ZIMMERMANN 2007, 111–120; REITZENSTEIN 2011, insbes. 11–13; 51–57.

34 Dazu ausführlich MAREK 2010, 520–521; VITALE 2014a, 15–17.

35 Zu dieser Verwendung des Begriffs eingehend etwa SHERWIN-WHITE 1973, 437–444; FREYBURGER-GALLAND 1997, 34–35; CAMPANILE 2004, 78–79; VITALE 2012, 34–35; VITALE 2013, 54–55; VITALE 2014a, 16–17; vgl. anders BURRELL 2004, 17; FRIESEN 1993, 96–97.

36 Etwa CANKIK/RÜPKE 1997, 129–143; CANKIK/HITZL 2003; CANKIK/SCHÄFER/SPICKERMANN 2006; FOWDEN 2005, 553–572; RÜPKE 2008, 91–99; RÜPKE 2011, 297–322.

37 Zu den frühesten Provinzen *Asia* und *Bithynia* etwa CAMPANILE 1993, 343–357; CAMPANILE 2007, 129–140; zu den Schwarzmeerprovinzen MAREK 2003; VITALE 2014b, 49–61; zu den südostanatolischen Provinzen ZIEGLER 1999, 137–153; allg. zu Kleinasien VITALE 2012; zu den syrischen Provinzen SARTRE 2004, 167–186; BRU 2011; VITALE 2013; zu Griechenland CAMIA 2011.

38 Vgl. in Vorbereitung CAMIA 2017; bereits IOSSIF/CHANKOWSKI/LORBER 2011.

diesem Hintergrund sind monokausale Erklärungsansätze des Phänomens ‚Kaiserkult‘ zu hinterfragen bzw. miteinander zu vereinbaren: Während J. DEININGER im Kaiserkult in erster Linie eine „politische Gesamtvertretung der Provinz“ sieht, da die Provinzialen durch Landtagsdelegierte gegen Missbräuche römischer Funktionsträger Klage führten,³⁹ versteht S. PRICE die Funktion des provinziellen Kaiserkults vornehmlich als „religious system“.⁴⁰

Der Kaiserkult war jedoch nicht nur eine religiöse und/oder politische Angelegenheit, sondern birgt für den Historiker auch medien-, sozial- sowie wirtschaftsgeschichtliche Relevanz, weshalb der Kaiserkult sogar weit über die Reichsgrenzen hinausreichte, etwa in das ferne Indien.⁴¹ Die umfassende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Kaiserkult, insbesondere dem provinziellen, gewährt Einblicke in verschiedene Aspekte historisch interessanter Fragestellungen etwa die Strukturen lokaler Selbstverwaltung und semiautonom organisierter Gesamtvertretungen (*koina* bzw. *concilia*) sowie ihre textliche und bildersprachliche Selbstdarstellung in den Quellen, die damit verknüpfte administrative Einteilung der Provinzterritorien (historisch-administrative Geographie), Mechanismen städtischer und provinzieller Finanzierung (Wirtschaftsgeschichte), kultische Architektur und Topographie (etwa über die Archäologie der Kaiserkultanlagen und Auswertung der in Münzprägungen abgebildeten Tempel), gender-relevante und sozialgeschichtlich interessante Betrachtungen der Kaiserkultpriesterinnen und Kaiserkultpriester bzw. allgemein städtischer Provinzeliten und ihrer Netzwerke. Diesem weiten Spektrum an historisch und archäologisch relevanten Perspektiven trägt vorliegender Band Rechnung. Damit dürften die Ergebnisse auch interessante Denkanstöße für weitere Teildisziplinen und Epochen der Allgemeinen Geschichtsforschung beinhalten.

3 Ergebnisse

Durch die 21 Beiträge des vorliegenden Bandes wird der provinzielle Kaiserkult im Zeitrahmen von seiner Genese bis in die Zeit unmittelbar nach Constantinus I. behandelt. Die Einzeluntersuchungen sind nach chronologischen und thematischen Gesichtspunkten gegliedert: I. Besonderheiten, Genese und Entwicklung; II. Städte und ihre Kulte; III. Städtebünde und ihre Kulte; IV. Lokale Eliten und Kaiserkult: Priesterinnen und Priester; V. Spätantike: Kontinuitäten – Ende des Kaiserkults?

Vor dem Hintergrund einer Neuausrichtung durch quellengegebene Fragestellungen verfolgt der Band das Ziel, einerseits noch wenig erforschte Regionen wie Achaia, Hispanien, Gallien, Isaurien, Kreta, Kypros, Lykien, Makedonien, Syrien oder

³⁹ DEININGER 1965, 156–169.

⁴⁰ PRICE 1984, 234–248.

⁴¹ Vgl. der Beitrag von SPEIDEL in diesem Band; bereits SPEIDEL im Druck.

Thessalien in den Blick zu nehmen,⁴² andererseits insgesamt eine Neubewertung der Institution „provinzialer Kaiserkult“ vorzunehmen. Zudem wird nach der Existenz eines ‚reichsexternen Kaiserkults‘ gefragt. Diese Ansätze bieten Anreize und kritische Reflexionen für die in der altertumswissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahre verstärkten Suche nach Phänomenen antiker „Globalisierung“ und bieten zugleich Anknüpfungspunkte zur Diskussion über Kontinuität oder Diskontinuität von vorrömischen zu römischen Organisationsstrukturen.⁴³ Obwohl nämlich in vielen Diadochengebieten bereits vor ihrer Provinzeinrichtung Herrscherkulttraditionen vorzufinden sind, scheint sich die kultische Verehrung der *domus Augusti* unter anderen politischen Voraussetzungen und mit anderen Modalitäten gestaltet zu haben. Dieser Problematik widmen sich insbesondere die ersten beiden Beiträge.

Der traditionellen Deutungen der Genese des Kaiserkults in Kleinasien stellt JESPER MADSEN (Odense), eine kritische Neuinterpretation einschlägiger Passagen von Cassius Dio und Suetonius entgegen. Demnach soll dem siegreichen Octavian seine Vergöttlichung nicht von den bereits im Verlaufe des 1. Jh. v. Chr. formierten *koina* von *Asia* und *Bithynia* angetragen worden sein, sondern lediglich von einzelnen Poleis. Dabei wäre das bisherige Bild des angehenden Princeps „as a passive observer happy to accommodate local customs“ gerade in sein Gegenteil zu ändern. Darauf deutet insbesondere der Umstand, dass zahlreiche Manifestationen des provinziellen Kaiserkults (Tempelbauten, Kalenderreformen) unter Mitbeteiligung bzw. sogar Leitung von Statthaltern erfolgt sein sollen.

Aus römischer Sichtweise interessiert dann die heikle Frage nach der Beteiligung des Senats an einer derart ‚unrömischen‘ Verehrungspraxis wie der Divinisierung eines Standesgenossen bzw. dessen Angehöriger. Inwiefern sollten sich Senatoren an der Einrichtung von entsprechenden Kultanlagen und Priesterschaften beteiligen? Der detaillierten Analyse von WERNER ECK (Köln) folgend, scheint die aus den Quellen ersichtliche Haltung des Senatorenstands zwischen politischem Pragmatismus und innerlicher Ablehnung geschwankt zu haben: Die senatorische Priesterschaft der Arvalen hatte sich schon früh, noch vor Vitellius, der Kulthandlungen für *divi* und *divae* entledigt. Für die Verehrung des lebenden Herrschers schaffte der Senat keine Voraussetzungen. Entsprechend gering sind die Zeugnisse einer Beteiligung einzelner Senatoren an der Kaiserkultpraxis. Dennoch wurde einem prominenten Exponenten alter senatorischer Familie wie Calpurnius Piso in seinem Prozess von den eigenen Standesgenossen unter anderem vorgeworfen, er habe dem *numen* des vergöttlichten Augustus jegliche zu erwartende Ehrerbietung entzogen.

⁴² Die ursprünglich vorgesehenen Beiträge von T. FUJII und J. BARTELS zum Kaiserkult in *Cypros* bzw. *Macedonia* fehlen, weshalb hier auf ihre einschlägigen Monographien verwiesen sei: FUJII 2013; BARTELS 2008.

⁴³ Z. B. contra PRICE 1984, 24; MITCHELL 2002, 48–50; WESCH-KLEIN 2008, 15.

Indes umfasste die Divinisierung im griechisch-sprachigen Osten auch lebende Herrscher wie die mehrgliedrige Untersuchung von HADRIEN BRU (Besançon) aufzeigt. Dabei verschiebt sich die Perspektive der Herrscherkultideologie und -praxis vom Zentrum in die Levante und nach Inneranatolien, wo der *divus*-Titel des lebenden Kaisers im Sinne einer „actualisation de la mythologie“ vornehmlich an seine übernatürlichen Fähigkeiten bzw. seine „puissances dominatrices des éléments naturels“ geknüpft war. Die Assoziation der *Augusti* mit eng an Naturphänomene gebundenen Gottheiten, wie Dionysos, Herakles bzw. dem phönizischen Melkart oder Helios, oder im Falle der *divae Augustae* besonders mit Kybele, bewirkte eine Neuausrichtung von Festspielen und Ritualpraktiken. Vor diesem Hintergrund überzeugt die These, dass das in Inschriften aus dem pisidisch-lykaonischen Hochland um Pappa-Tiberiopolis bezeugte „*koinon* der Orondeis“ anlässlich der Durchreise Hadrians in Verknüpfung mit einem dort bestehenden Dionysos-Kult formiert worden war.

Ein der These MADSENS zuwiderlaufendes Fallbeispiel für die eigenständige Herausbildung eines provinziellen Kaiserkults aus bestehenden hellenistischen Organisationsstrukturen bietet der autonome lykische Bund. Gemäß DOMITILLA CAMPANILE (Pisa) war der in der neuen Provinz *Lycia* unter Claudius ausgestaltete Kaiserkult nicht erst eine Nebenfolge der blutig erfolgten Provinzeinrichtung, sondern hatte seine Grundzüge bereits im 2. Jh. v. Chr. gebildet, als der lykische Bund seine diplomatischen Beziehungen zu Rom durch Verweise auf die gemeinsame Abstammung von den Trojanern ideologisch erfolgreich zu stärken begann. Daher sei der *populus Romanus* in lykischen Inschriften nicht nur als formeller *amicus et socius* bezeichnet, sondern auch als *cognatus* („Blutsverwandter“). Diese singuläre Vorgeschichte des Kaiserkults in *Lycia* bekräftigen zwei von FILIPPO BATTISTONI (München) untersuchte Weihinschriften im Namen des lykischen Bundes auf dem Kapitol. Dank ihrer plausiblen Neudatierung in die Zeit nach der Schlacht bei Pydna und dem ersten Mithridatischen Krieg bezeugen die Inschriften in Übereinstimmung mit Appians Darstellung eine sukzessive Stärkung des *amicitia*-Verhältnisses zwischen Rom und dem lykischen Bund.

Solche Wechselwirkungen zwischen Kaiserkult und Freundschaftsbeziehungen lassen sich auch für reichsexterne Regionen nachweisen. Die Untersuchung von MICHAEL SPEIDEL (Bern/Zürich) zeigt eindrücklich wie *amicitia*-Verhältnisse entlang der wichtigen Handelsrouten auch weit außerhalb des römischen Herrschaftsgebietes in Manifestationen des Kaiserkultes münden konnten. Ein Eintrag in der Tabula Peutingeriana legt nahe, dass beim antiken Handelsplatz Musiris an der Küste Südindiens eine Kaiserkultanlage stand, die sich gemäß SPEIDEL nicht lediglich aufgrund des Fernhandels bzw. als Privatinitiative erklären ließe, sondern einen klaren „Hinweis auf Roms politische Allianzen in diesem östlichen Weltteil“ bereits in augusteischer Zeit darstelle. Ähnliches scheint auch eine palmyrenische Inschrift aus der Zeit von Antoninus Pius in Bezug auf den Bau eines Augustus-Tempels in Vologesias, nahe der parthischen Königsresidenz Ktesiphon, auszusagen.

Mittelpunkt des Zeremoniells in allen Kaiserkultstätten waren die kostspieligen Veranstaltungen kultischer Feste und Wettkämpfe zur Huldigung der *Augusti*. Diesem wichtigen Aspekt der Kultpraxis widmen sich PETER HERZ (Regensburg) und DENISE REITZENSTEIN (München) aufgrund einer reichhaltigen, jedoch heterogenen Quellenbasis. Während athletische und hippische Agone keine direkten Bezüge zum Herrscherkult aufweisen, zeigen sich diese in den musischen Wettkämpfen, wie eine fragmentarische Siegerliste der am Isthmos von Korinth gefeierten *Kaisareia* bezeugt. Einen umfassenden Einblick in die breit angelegte Organisation und dichte Terminplanung der Agonistik im Zusammenhang mit der provinzübergreifenden Kaiserverehrung des 2. Jh. bietet insbesondere ein aus neuen hadrianischen Briefen an Alexandria Troas bekannte Wettkampfkalendar. Im Einklang mit diesem Befund fokussiert REITZENSTEINS Aufsatz die bereits von LOUIS ROBERT als *explosion agonistique* bezeichnete Hochphase der Agonistik im 2./3. Jh. n. Chr. Dies lässt sich anhand der Festkultur in den Städten *Lycias* besonders ertragreich nachvollziehen; eine Liste von 160 Einträgen mit Belegen zu Agonen in den lykischen Städten untermauert die Ergebnisse. Der wesentliche Beitrag des Kaiserkults an dieser explosionsartigen Ausweitung des Umfangs agonistischer Veranstaltungen ergibt sich gemäß REITZENSTEINS Recherchen am deutlichsten aus der Verknüpfung von Kaiserverehrung mit traditionellen Götterkulten und im Zusammenhang mit zahlreichen privaten Agonstiftungen.

Den wichtigen Fragen nach Unterschieden oder Vergleichbarkeit von Polis- und Provinzialkulten sowie der Beziehung zwischen den Institutionen („rapport entre les cultes provinciaux et ceux des cités“) sind die Aufsätze von GABRIELLE FRIJA (Paris) und BARBARA HOLLER (Zürich) gewidmet. Erstere geht die Problematik mit einer materialreichen, komparatistischen Untersuchung der Priester und Priesterinnen mehrerer kleinasiatischer Provinzen an. Vor allem der Vergleich zwischen der Provinz *Asia*, in der die Rangstreitigkeiten der Poleis innerhalb des asianischen *koinon* eine homogenisierende Wirkung auf die Ausgestaltung der einzelnen Poliskulte ausübte, und der Doppelprovinz *Pontus et Bithynia* lege den Schluss nahe, dass die Beziehungen variieren konnten: „les rapports entre l’assemblée fédérale et les cités diffèrent selon les provinces (...) on peut bien parler de spécificités provinciales“. Dabei zeige sich in allen Fällen eine regulierende Beteiligung der römischen Autoritäten insbesondere bei der Annahme oder Ablehnung kultischer Institutionen. In Übereinstimmung mit der französischen Kollegin formuliert HOLLER die einleuchtende These eines allgemeinen, strukturellen Einflusses der Provinzkulte auf die einzelnen, städtischen Kulte. Die Belege dafür stammen nicht nur aus dem Vergleich von Priestertitulaturen, sondern auch aus der Terminologie der Feste und der Bezeichnung und Ausstattung entsprechender Kultstätten. Eines der Hauptmerkmale zentraler Kaiserkultstätten auf der provinziellen Ebene stellt etwa ihre Ehrung mit den von Kaiser und Senat verliehenen Titeln *metropolis* oder *neokoros* („Tempelwärterin“) dar.

Durch die Identifizierung von Metropoleis und Neokorietempeln lassen sich ganze Landtagssysteme nachzeichnen. An eine über Jahrzehnte dauernde For-

schungsdebatte über die Multiplikation und Transformation von *koina* mit dem Namen *Pontus* und deren gebietsmäßige Deckungsgleichheit mit römischen administrativen Territorialeinheiten schliesst JULIE DALAISON (Lyon) mit ihrem Beitrag an. Sie untersucht dazu ein Quellencorpus reichhaltiger numismatischer Zeugnisse aus Pontos, Paphlagonien und Kleinarmenien, Gebieten, die sich aus dem ehemaligen mithridatischen Reichsgebiet und der von Pompeius Magnus gegründeten Provinz *Pontus* zusammensetzten. Gegen die in der jüngeren Forschung vertretene, ‚analytische‘ These mehrerer, gleichnamiger *koina* ‚von *Pontus*‘, interpretiert DALAISON besonders die Erwähnungen von Neokorie- und Metropolitisteln zugunsten der traditionellen, ‚unitarischen‘ These eines einzigen pontischen *koinon*, das von Pompeius Magnus bis in die Kaiserzeit hinein die gesamte östliche Küste Nordkleinasiens provinzübergreifend umfasst haben soll.

Aufgrund der dürftigen Quellenlage nicht weniger kompliziert ist die Genese der provinziellen *koina* in der ebenfalls von Pompeius Magnus gegründeten Großprovinz Syria. Obwohl bisher einzig im Falle von Neapolis (Syria Palaestina) eine Neokorie ausdrücklich belegt ist, kann HOLGER WIENHOLZ (Berlin) durch Indizien eine Neokorie des Bacchustempels von Baalbek-Heliopolis plausibel machen. Gemäß seiner Rekonstruktion der archäologisch-baulichen Hinterlassenschaften am heliopolitischen Jupiterheiligtum sowie städtischen Münzbildern könnte Baalbek nach seiner Privilegierung mit dem *ius italicum* – infolge der Loyalität zu Severus im Bürgerkrieg gegen Pescennius Niger und der sich daraus ergebenden Neuordnung der syrischen Provinzen – ebenfalls die Ehrung einer Neokorie verliehen worden sein.

Im Teil III. (*Städtebünde und ihre Kulte*) beschäftigen sich fünf Untersuchungen mit einzelnen Landtagen unter dem Aspekt ihrer besonderen Ausgestaltung, ihren mehrfachen, sowohl kultischen als auch politischen, Funktionen als kollektive Beschlussorgane sowie ihrer Selbstbezeichnung und Repräsentation in den epigraphischen und numismatischen Quellen. Einen Querschnitt durch die Quellenlage des regionalen Kaiserkults im griechischen Mutterland bietet der Aufsatz von FRANCESCO CAMIA (Rom). Nacheinander werden alle für die Organisationsstruktur des Kaiserkults relevanten Teilaspekte anhand der Quellen systematisch präsentiert: Kaiserkultpriester, Festspiele zu Ehren der *Sebastoi* bzw. *Augusti*, Kaiserkultanlagen und *koina*. Zuletzt geht CAMIA der Frage nach, ob man im Falle *Achaias* überhaupt von einem ‚provinziellen‘ Kaiserkult sprechen kann. Denn in Griechenland lassen sich auf den Kaiserkult zentrierte *koina* auf mehreren Ebenen nachweisen, nämlich auf der regionalen (z. B. *Achaia*, *Boeotia*, *Thessalia*), provinziellen (*Achaia*) und überprovinziellen (delphische Amphiktyonie, Bund der Hellenen in Plataia, Panhellenion) Ebene. Die meisten dieser *koina* gehen auf die klassische oder hellenistische Zeit zurück. Trotz der markanten Unterschiede in der Genese und Organisationsstruktur hellenischer *koina* zu eigentlichen provinziellen Landtagen in anderen griechisch-sprachigen Regionen beobachtet CAMIA eine Übereinstimmung mit den Ergebnissen von S. PRICE: „Cults for the Roman emperors in Greece fit well within the framework illustrated by S. Price in his seminal work on imperial cult in Asia Minor“. Zu vergleichbaren Erkenntnissen

gelangt RICHARD BOUCHON (Lyon), der eines der bedeutendsten ‚regionalen‘ *koina* des griechischen Mutterlands beleuchtet. Der um die Metropolis Larissa unter dem Feldherrn Flamininus im beginnenden 2. Jh. v. Chr. formierte Bund der Thessaler verfügte in der Kaiserzeit (wie fast alle provinziellen Landtage) über einen ἀρχιερεὺς bzw. ἀγωνοθέτης τοῦ κοινοῦ τῶν Θεσσαλῶν und trug einen κοινὸς (ἀγών) Θεσσαλίας ἐν Λαρίσῃ („gemeinsamen (provinziellen) Agon“) aus. Im Detail wird aufgrund der epigraphischen und archäologischen Hinterlassenschaften besonders aus dem Theater in Larissa aufgezeigt, wie sich die Kaiserkultpraxis in Thessalien in seiner Ausgestaltung sowohl an die delphische Amphiktyonie und die *civitas libera* Athen als auch an die Landtage von *Achaia*, *Asia* und *Macedonia* anlehnte. Obwohl Thessalien administrativ zuerst der Provinz *Achaia*, dann *Macedonia* gehörte, hat es jedoch stets einen eigenständigen Kaiserkult ausgerichtet.

Den bereits im 3. Jh. v. Chr. entstandenen kretischen Bund und seine Kaiserkultpraxis nimmt erstmals LORENZO CIGAINA (Triest/Regensburg) in den Blick. Deutlich zeigt er dessen Fokussierung auf die militärische Tradition der Kreter. Entgegen Strabons Einschätzung wurden nach der blutigen Annexion der Insel, der legendären Geburtsstätte von Zeus (*Kretagenés*), nicht alle einheimischen Gebräuche aufgegeben und nach römischen Vorschriften geregelt. Insbesondere erfuhr das kretische Militärwesen – durch seine renommierten Bogenschützen vertreten, die als spezialisierte Hilfstruppe etwa an die römische Donauarmee in *Moesia superior* angeschlossen wurden – ein Weiterleben im Kontext des Kaiserkults. Auf der Bundesebene wird nach Actium nicht nur Zeus *Kretagenés* mit *divus* Augustus assoziiert, sondern auch die Schutzgöttin der Bogenschützen, *Artemis Diktyнна*, gewann Bedeutung als Patronin der Sieghaftigkeit der *Augusti*, indem sie die Epiklese *Augusta*/Σεβαστή erhielt.

Der Aufsatz von SØREN LUND SØRENSEN (Berlin) beschäftigt sich mit der umstrittenen Frage nach der politischen Rolle von Landtagen am Beispiel der vor allem literarisch (Plinius d. J., Tacitus) überlieferten juristischen Vertretung der Provinzialen im Falle von Repetundenverfahren gegen die Missbräuche von Statthaltern. Stand lediglich *koina* und *concilia* die „role of imperial ombudsmen“ zu – wie es von einem Großteil der Forscher als übliche Praxis vorausgesetzt wird? Im Gegenteil, so SØRENSEN, stünden hinter Formulierungen wie *accusante provincia* bzw. *accusante Asia*, *accusantibus Bithynis* oder *legati provinciae Baeticae questuri* als Ankläger vor Kaiser und Senat nicht unbedingt Gesandte eines Landtags, sondern „ad hoc-groups being assembled by prominent men from the cities of the provinces“. Denn in den wenigen Inschriften, die Repetundenklagen erwähnen, stehe nicht explizit, dass ausschließlich der Landtag die Klageeinreichung beschlossen habe. Die Frage, wer genau Repetundenklagen anregte bzw. vorbrachte, müsse daher angesichts fehlender, eindeutiger Quellenbelege offen bleiben.

Die Selbstbezeichnung von Landtagen in Inschriften untersucht MARCO VITALE (Oxford). Dabei wird dem bisher wenig beachteten Problem nachgegangen, dass in einigen Statuendedikationen aus dem Zeitraum zwischen Augustus und Gordian III. in mindestens drei Provinzen (*Hispania Baetica*, *Tres Galliae*, *Isauria*) der entspre-

chende Provinzname als beschlussfassende Instanz in der Nominativform erscheint. Der Vergleich mit gleichartigen Beschlussformeln (z. B. *δόγματι κοινοβουλίου*; *consensu concilii provinciae Baeticae*) für ähnliche Dedikationen lege gemäß VITALE nahe, dass die Bezeichnung „*provincia*“ bzw. der Provinzname allein jeweils stellvertretend für den entsprechenden Landtag erwähnt werden konnte. In Bezug auf die von SØRENSEN untersuchten Klagen *de repetundis* hieße dies, dass zumindest der Beschluss, die Klage einzureichen, wohl doch vom jeweiligen Landtag ausging.

Tragende Elemente der ganzen Organisationsstruktur des provinziellen Kaiserkults sowie seiner Kommunikation nach außen waren die Exponenten der städtischen bzw. provinziellen Elite. Die literarische Überlieferung (abgesehen von den Rechtsquellen) lässt uns in Bezug auf Fragen nach den politischen Funktionen und Aktivitäten sowie den Voraussetzungen von Karrieren im Zusammenhang mit der politischen Vertretung der Landtage größtenteils im Dunkeln. Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten und regionalen Unterschieden in den Laufbahnetappen der höchsten Landtagsfunktionäre analysiert TØNNES BEKKER-NIELSEN (Kolding) die epigraphischen Zeugnisse für 53 Erzpriester bzw. Landtagsvorsitzende aus den Provinzen *Asia*, *Bithynia*, *Galatia*, *Lycia*, *Macedonia* und *Pontus*. Wie schnell bzw. automatisch erfolgte die ‚Beförderung‘ von einem lediglich städtischen *cursus* zu dem im provinziellen *koinon*? Der Fokus der Analyse liegt insbesondere auf dem Vermögen sowie den familiären Verbindungen und Traditionen während der Übernahme hoher Landtagsfunktionen. Bemerkenswert sind die Unterschiede zwischen den *cursus* von Landtagsvorsitzenden in *Lycia* und *Asia*, die sich nicht lediglich aufgrund der Quellenlage oder des jeweiligen *epigraphic habit*, sondern vielmehr aufgrund der verschiedenen Organisationsstrukturen beider *koina* erklären lassen. BABETT EDELMANN-SINGER (Regensburg) macht in ihrem Beitrag zur häufig vernachlässigten und kontrovers diskutierten Frage nach Funktion, Titel, gesellschaftlicher Rolle und Status der provinziellen Kaiserpriesterinnen ähnliche Tendenzen aus. Dabei wird ein Corpus von mindestens 69 epigraphisch bezeugten *archieieiai*, provinziellen Erzpriesterinnen, aus *Asia*, *Pontus et Bithynia*, *Lycia*, *Macedonia Galatia* erarbeitet und ausgewertet. Entgegen der *communis opinio* lasse sich die Rolle der *archieieiai* innerhalb der Landtage nicht ausschließlich auf den Kult der *divae*, Kaiserfrauen, oder auf eine Art „Anhängsel der Erzpriester“ reduzieren. Vielmehr besaßen auch *archieieiai* als Repräsentantinnen prominenter Dynastien von Landtagsfunktionären eine zentrale eigene Rolle, konkret etwa als Stifterinnen oder generell zur „Erhöhung von Prestige und symbolischem Kapital einer Familie“ bzw. der Herkunftspolis, die sie beispielsweise mit dem Titel „Mutter der Stadt“ ehrte.

Die Entwicklung des provinziellen Kaiserkults in der Spätantike untersuchen ALISTER FILIPPINI (Palermo) und CHRISTIAN RASCHLE (Montreal). Im Zuge des sich institutionalisierenden Christentums und des damit einhergehenden Wandels in der Konzeption und Repräsentation von Kaisertum interessieren sie die Fragen nach Kontinuitäten und Unterschieden bzw. Widersprüchen in der Übernahme priesterlicher Landtagsfunktionen sowie die veränderte kultische Verehrung der Kaiserbil-

der: Inwiefern bedeutete die offizielle Christianisierung tatsächlich den „Anfang vom Ende der traditionellen Kulte“? Versteht sich der traditionelle Kaiserkult als „Hauptgegner des Christentums“? Sind die in Inschriften und Rechtstexten des 4./5. Jh. noch fassbaren Kaiserkultpriester lediglich Fossile einer längst vergangenen Zeit?

FILIPPINI nimmt eine hauptsächlich epigraphische Spurensuche nach den Quellen für die hohen Funktionsträger von Landtagen in den neuformierten Diözesen auf. Ein Indiz für Kontinuitäten vom kaiserzeitlichen zum nachdiokletianischen Landtagssystem zeigt sich in den Maßnahmen zur Regulierung der *munera* und Leistungsnachweise von Landtagsvorsitzenden/Erzpriestern des provinziellen Kaiserkults in kaiserlichen Edikten, die häufig in Anlehnung an kaiserliche Schreiben des 2. Jh. formuliert wurden. Die provinzielle Reichselite sollte in der nunmehr zentralisierten Reichsverwaltung weiterhin eine bedeutende Rolle in der politischen Kommunikation zum Kaiserhaus sowie seiner Repräsentation spielen. Auch eine Kontinuität der Göttlichkeit (*divus / divinitas*) der verstorbenen Kaiser lässt sich bis mindestens ins 5. Jh. sowohl in Texten als auch in der Bildersprache nachweisen. Die Verehrung der Kaiserstatue wird erst unter dem christlichen Kaiser Theodosius II. ausdrücklich reglementiert. Aufbauend auf dem soziologischen Konzept der „Zivilreligion“ stellt RASCHLE fest, dass die öffentliche Zurschaustellung von Kaiserbildern (bis spätestens zum verschärften Ikonoklasmus des 8. Jh.) nicht mehr „als Zeichen der Verehrung der Einzelperson, sondern der Kaiser- und Reichsidee im öffentlichen Raum“ galt. Der Kompromiss bedingte freilich, etwa nach Ausweis von Gregor von Nazianz, eine Verehrung der Kaiserstatue unter Ausschluss von Kulthandlungen für die traditionellen Götter. Es ging letztlich um eine „Renaissance der römischen Reichsidee“ als einer auf den „Werten von Recht und Ordnung gründenden Zivilreligion“.

Bibliographie

- ALFÖLDY 1973 = G. ALFÖLDY, *Flamines provinciae Hispaniae Citerioris*, Madrid 1973.
- BARTELS 2008 = J. BARTELS, *Städtische Eliten im römischen Makedonien*, Berlin 2008.
- BEARD/NORTH/PRICE 1998 = M. BEARD/J. NORTH/S. PRICE, *Religions of Rome 1. A History*, Cambridge 1998, 277–308.
- BEKKER-NIELSEN 2008 = T. BEKKER-NIELSEN, *Urban Life and Local Politics in Roman Bithynia: The Small World of Dion Chrysostomos*, Aarhus 2008.
- BRU 2011 = H. BRU, *Le pouvoir impérial dans les provinces syriennes. Représentations et célébrations d'Auguste à Constantin (31 av. J.-C. – 337 ap. J.-C.)*, Leiden/Boston 2011.
- BURRELL 2004 = B. BURRELL, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden 2004.
- CAMIA 2011 = F. CAMIA, *Theoi Sebastoi: il culto degli imperatori romani in Grecia (Provincia Achaia) nel secondo secolo D.C.*, Athen 2011.
- CAMIA 2017 = F. CAMIA (Hg.), *Emperor Worship in the Greek East. Cults for the Emperors in the Hellenophone Provinces of the Roman Empire* [im Druck, Meletemata, 2017].
- CAMPANILE 1993 = M.D. CAMPANILE, *Il koinon di Bitinia*, *Studi classici e orientali* 43, 1993, 343–357.
- CAMPANILE 1994a = M.D. CAMPANILE, *I Sacerdoti del koinon d'Asia (I sec. a.C. – III sec. d.C.)*, in: B. VIGILIO (Hg.), *Studi Ellenistici* 7, Pisa 1994.

- CAMPANILE 1994b = M.D. CAMPANILE, I sommi sacerdoti del koinòn d'Asia: numero, rango e criteri di elezione, *ZPE* 100, 1994, 422–426.
- CAMPANILE 2004 = M.D. CAMPANILE, Asiarchi e Archiereis d'Asia: titolatura, condizione giuridica e posizione sociale dei supremi dignitari del culto imperiale, in: G. LABARRE (Hg.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain*, Lyon 2004, 69–79.
- CAMPANILE 2007 = M.D. CAMPANILE, L'assemblea provinciale d'Asia in età repubblicana, in: G. URSO (Hg.), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia minore*, Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 28–30 settembre 2006, Pisa 2007, 129–140.
- CANCIK 2003 = H. CANCIK, Der Kaisereid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung, in: H. CANCIK/K. HITZL (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 29–45.
- CANCIK/RÜPKE 1997 = H. CANCIK/J. RÜPKE (Hg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997.
- CANCIK/HITZL 2003 = H. CANCIK/K. HITZL (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003.
- CANCIK/SCHÄFER/SPICKERMANN 2006 = H. CANCIK/A. SCHÄFER/W. SPICKERMANN (Hg.), *Zentralität und Religion: Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Tübingen 2006.
- CHANOTIS 2005 = A. CHANOTIS, *War in the Hellenistic World: a Social and Cultural History*, Oxford 2005.
- CHANOTIS 2009 = A. CHANOTIS, The Dynamics of Rituals in the Roman Empire, in: O. HEKSTER/S. SCHMIDT-HOFNER/C. WITSCHL (Hg.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eight Workshop of the International Network Impact of Empire* (Heidelberg, 5.–7. Juli 2007), Leiden 2009, 3–29.
- CLAUSS 2001 = M. CLAUSS, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München/Leipzig 1999 (ND 2001).
- DEININGER 1965 = J. DEININGER, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, München 1965.
- DRECOLL 1997 = C. DRECOLL, *Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. und 4. Jh. n. Chr.*, Stuttgart 1997.
- ECK 1989 = W. ECK, Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit, in: W. ECK (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff*, Köln 1989, 15–51.
- EDELMANN-SINGER 2015 = B. EDELMANN-SINGER, *Koina und Concilia. Genese, Organisation und sozioökonomische Funktion der Provinziallandtage im römischen Reich*, Stuttgart 2015.
- ENGELMANN 2000 = H. ENGELMANN, Asiarchs, *ZPE* 132, 2000, 173–175.
- ÉTIENNE 1958 = R. ÉTIENNE, *Le culte impérial dans la Péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris 1958.
- FAYER 1976 = C. FAYER, *Il culto della Dea Roma*, Pescara 1976.
- FISHWICK 1987 = D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West*, 1.1, Leiden 1987.
- FISHWICK 1996 = D. FISHWICK, The Dedication of the Ara Trium Galliarum, *Latomus* 55, 1996, 87–100.
- FISHWICK 1999 = D. FISHWICK, Coinage and Cult: The Provincial Monuments at Lugdunum, Tarraco and Emerita, in: G.M. PAUL (Hg.), *Roman Coins and Public Life under the Empire*, Michigan 1999, 95–121.
- FISHWICK 2002 = D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 3. 1, Leiden 2002.
- FOWDEN 2005 = G. FOWDEN, Public Religion, in: A.K. BOWMAN/P. GARNSEY/A. CAMERON (Hg.), *The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, The Cambridge Ancient History XII, Cambridge 2005, 553–572.
- FREYBURGER-GALLAND 1997 = M.-L. FREYBURGER-GALLAND, *Aspects du vocabulaire politique et institutionnel de Dion Cassius*, Paris 1997.

- FRIESEN 1993 = S.J. FRIESEN, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden 1993.
- FRIESEN 1999 = S.J. FRIESEN, *Asiarchs*, *ZPE* 126, 1999, 275–290.
- FRIJA 2012 = G. FRIJA, *Les prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes 2012.
- FUJII 2013 = T. FUJII, *Imperial Cult and Imperial Representation in Roman Cyprus*, Stuttgart 2013.
- GOFFAUX 2011 = B. GOFFAUX, *Priests, conventus and Provincial Organisation in Hispania citerior*, in: J. RICHARDSON/F. SANTANGELO (Hg.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011, 445–469.
- GONZÁLEZ 2007 = J. GONZÁLEZ, *El origen del culto imperial en la Bética según la documentación epigráfica*, in: T. NOGALES/J. GONZÁLEZ (Hg.), *Culto Imperial: política y poder. Actas del Congreso Internacional, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano 18–20 de mayo 2006*, Rom 2007, 175–189.
- GRADEL 2002 = I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.
- GROTTANELLI 1989/1990 = C. GROTTANELLI, *Do ut des?*, *Scienze dell'antichità: storia, archeologia, antropologia* 3–4, 1989/1990, 45–54.
- HABICHT 1970 = C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970.
- HÄNLEIN-SCHÄFER 1985 = H. HÄNLEIN-SCHÄFER, *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*, Rom 1985.
- HELLER 2006 = A. HELLER, „Les bêtises des Grecs“. *Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a.C. – 235 p.C.)*, Paris 2006.
- HEMELRIJK 2007 = E.A. HEMELRIJK, *Local Empresses: Priestesses of the Imperial Cult in the Cities of the Latin West*, *Phoenix* 61. 3/4, 2007, 318–349.
- HERRMANN 1968 = P. HERRMANN, *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Göttingen 1968.
- HERZ 1992 = P. HERZ, *Asiarchen und Archiereiai. Zum Provinzialkult der Provinz Asia*, *Tyche* 7, 1992, 93–115.
- HERZ 2003 = P. HERZ, *Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit*, in: H. CANKIK/K. HITZL (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 47–68.
- HERZ 2011 = P. HERZ, *Der Kaiserkult als Mittel der politischen Integration*, in: G. MOOSBAUER/R. WIEGELS (Hg.), *Fines imperii – imperium sine fine? Römische Okkupations- und Grenzpolitik im frühen Prinzipat. Beiträge zum Kongress "Fines imperii – imperium sine fine?"* in Osnabrück vom 14.–18. September 2009, Rahden/Westf. 2011, 297–308.
- IOSSIF/CHANKOWSKI/LORBER 2011 = P.P. IOSSIF/A.S. CHANKOWSKI/C.C. LORBER (Hg.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1–2, 2007)*, Leuven 2011.
- KANTIRÉA 2008 = M. KANTIRÉA, *Le culte impérial à Chypre: Relecture des documents épigraphiques*, *ZPE* 167, 2008, 91–112.
- KANTIRÉA 2011 = M. KANTIRÉA, *Étude comparative de l'introduction du culte impérial à Pergame, à Athènes et à Éphèse*, in: IOSSIF/CHANKOWSKI/LORBER 2011, 521–551.
- KORNEMANN 1900 = E. KORNEMANN, s. v. „Concilium“, *RE* IV, 1, 1900, 801–830.
- KORNEMANN 1924 = E. KORNEMANN, s. v. „κοινόν“, *RE* Suppl. 4, 1924, 929–941.
- KUNZ 2003 = H. KUNZ, *Kaiserverehrung und Kaiserkult in der Provinz Sicilia. Traditionen, Formen, Organisation*, in: H. CANKIK/K. HITZL (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 233–248.
- LONDON 1997 = J. LONDON, *Empire of Honour*, Oxford 1997.
- LOZANO 2011 = F. LOZANO, *The Creation of Imperial Gods: Not Only Imposition Versus Spontaneity*, in: P.P. IOSSIF/A.S. CHANKOWSKI/C.C. LORBER (Hg.), *More than Men, Less than Gods: Studies on*

- Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1–2, 2007), Leuven 2011, 475–519.
- MAREK 1993 = C. MAREK, Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia, Tübingen 1993.
- MAREK 2003 = C. MAREK, Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasien, Mainz 2003.
- MAREK 2010 = C. MAREK, Geschichte Kleinasien in der Antike, München 2010.
- MARQUARDT 1881 = J. MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung 1, ²Darmstadt 1881.
- MARTIN 1982 = J.-P. MARTIN, *Providentia deorum*. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain, Rom 1982.
- MELLOR 1975 = R. MELLOR, ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World, Göttingen 1975.
- MELLOR 1981 = R. MELLOR, The Goddess Roma, ANRW II.17.2, 1981, 950–1030.
- MERKELBACH/ŞAHİN/STAUBER 1997 = R. MERKELBACH/S. ŞAHİN/J. STAUBER, Kaiser Tacitus erhebt Perge zur Metropolis Pamphylens und erlaubt einen Agon, *EA* 29, 1997, 69–74.
- MITCHELL 2002 = S. MITCHELL, In Search of the Pontic Community in Antiquity, in: A. BOWMAN (Hg.), Representations of Empire. Rome and the Mediterranean World, Oxford 2002, 35–64.
- MORETTI 1953 = L. MORETTI, Iscrizioni agonistiche greche, Rom 1953.
- NÄF 2015 = B. NÄF, Das Charisma des Herrschers. Antike und Zeitgeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: D. BOSCHUNG/J. HAMMERSTAEDT (Hg.), Das Charisma des Herrschers (Paderborn 2015) 11–50.
- NAWOTKA 1997 = K. NAWOTKA, The Western Pontic Cities. History and Political Organization, Amsterdam 1997.
- NEESEN 1981 = L. NEESEN, Die Entwicklung der Leistungen und Ämter (*munera et honores*) im römischen Kaiserreich des zweiten bis vierten Jahrhunderts, *Historia* 30, 1981, 216–223.
- NOLLÉ 1993 = J. NOLLÉ, Die feindlichen Schwestern. Betrachtungen zur Rivalität pamphyliischer Städte, *ETAM* 14, 1993, 297–317.
- PANZRAM 2002 = S. PANZRAM, Stadtbild und Elite. Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike, Stuttgart 2002.
- PRICE 1984 = S. PRICE, Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.
- PUECH 2004 = B. PUECH, Des cités-mères aux métropoles, in: S. FOLLET (Hg.), L'hellénisme d'époque romaine: nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s. a. C. – IIIe s. p. C.). Actes du Colloque International à la Mémoire de Louis Robert, Paris, 7–8 juillet 2000, Paris 2004, 357–404.
- R.-ALFÖLDI 1999 = M. R.-ALFÖLDI 1999, Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen, Mainz 1999.
- REITZENSTEIN 2011 = D. REITZENSTEIN, Die lykischen Bundespriester: Repräsentation der kaiserzeitlichen Elite Lykiens, Berlin 2011.
- ROBERT 1077 = L. ROBERT, La titulature de Nicée et de Nicomédie: La gloire et la haine, *HSPH* 81, 1977, 1–39.
- RÜPKE 2008 = J. RÜPKE, Die römische „Reichsreligion“: Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich?, *Altertum* 53, 2008, 91–99.
- RÜPKE 2011 = J. RÜPKE, Reichsreligion?: Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit, *HZ* 292, 2011, 297–322.
- SARTORI 1981 = F. SARTORI, Il *commune Siciliae* nel tardo impero, *Klio* 63. 2, 1981, 401–409.
- SARTRE 2004 = M. SARTRE, Les manifestations du culte impérial dans les provinces syriennes et en Arabie, in: C. EVERS/A. TSINGARIDA (Hg.), Rome et ses provinces. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir, Brüssel 2004, 167–186.
- SHERWIN-WHITE 1973 = A.N. SHERWIN-WHITE, The Roman Citizenship, ²Oxford 1973.

- SPEIDEL 2012 = M.A. SPEIDEL, Making Use of History Beyond the Euphrates: Political Views, Cultural Traditions, and Historical Contexts in the Letter of Mara Bar Sarapion, in: A. MERZ/T. TIELEMAN (Hg.), *The Letter of Mara Bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10–12 December 2009, Leiden/Boston 2012*, 11–41.
- SPEIDEL im Druck = M.A. SPEIDEL, Fernhandel und Freundschaft. Zu Roms *amici* an den Handelsrouten nach Südarabien und Indien, *Orbis Terrarum* 14.
- SØRENSEN 2013 = S. LUND SØRENSEN, Imperial Priests in Neoklaudiopolis, *EA* 46, 2013, 176–180.
- STEPHAN 2002 = E. STEPHAN, Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Oberschicht des kaiserzeitlichen Kleinasien, Göttingen 2002.
- STEVENSON 2001 = G. STEVENSON, Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation, Berlin/New York 2001.
- VITALE 2012 = M. VITALE, Eparchie und Koinon in Kleinasien von der ausgehenden Republik bis ins 3. Jh. n. Chr., *AMS* 67, Bonn 2012.
- VITALE 2013 = M. VITALE, *Koinon Syrias*: Priester, Gymnasiarchen und Metropoleis der Eparchien im kaiserzeitlichen Syrien, Berlin 2013.
- VITALE 2014a = M. VITALE, ‘Priest’ – ‘Eparchy-arch’ – ‘Speaker of the *ethnos*’: Areas of Responsibility of Highest Officials of the Eastern Provincial Imperial Cult, *Mnemosyne* 2014, 1–30 [booksand-journals.brillonline.com/content/1568525x/advance].
- VITALE 2014b = M. VITALE, ‘Pontic’ Communities under Roman Rule – Polis-Identities, Provincialisation and the Koina ‘of Pontus’, in: T. BEKKER-NIELSEN (Hg.), *Space, Place and Identity in Northern Anatolia. Exploratory Workshop of the Danish Black Sea Centre (Aarhus), Kolding, 29.–31. Oktober 2012, Stuttgart 2014*, 49–61.
- WEINREICH 1926 = O. WEINREICH, Antikes Gottmenschentum, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 2, 1926, 633–651.
- WEISS 1979 = P. WEISS, Die Abkürzungen ΓΒ und ΓΓ auf den spätkaiserzeitlichen Münzen von Tarsos und Anazarbos, *Chiron* 9, 1979, 545–552.
- WESCH-KLEIN 2008 = G. WESCH-KLEIN, Provincia. Okkupation und Verwaltung der Provinzen des Imperium Romanum von der Inbesitznahme Siziliens bis auf Diokletian. Ein Abriss, Zürich 2008.
- WITSCHEL 2008 = C. WITSCHEL, Die Wahrnehmung des Augustus in Gallien, im Illyricum und in den Nordprovinzen des römischen Reiches, in: D. KREIKENBOM et al. (Hg.), *Augustus – Der Blick von außen. Die Wahrnehmung des Kaisers in den Provinzen des Reiches und in den Nachbarstaaten. Akten der internationalen Tagung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz vom 12. 14. Oktober 2006, Wiesbaden 2008*, 41–119.
- ZIEGLER 1999 = R. ZIEGLER, Das Koinon der drei Eparchien Kilikien, Isaurien und Lykaonien im 2. und frühen 3. Jahrhundert n. Chr., *AMS* 34, 1999, 137–153.
- ZIMMERMANN 2007 = M. ZIMMERMANN, Die Archiereis des lykischen Bundes. Prosopographische Überlegungen zu den Bundespriestern, in: C. SCHULER (Hg.), *Griechische Epigraphik in Lykien. Eine Zwischenbilanz, ETAM* 25 (Wien 2007) 111–120.

I. Besonderheiten, Genese und Entwicklung

Jesper Majbom Madsen

Who Introduced the Imperial Cult in Asia and Bithynia? The Koinon's Role in the Early Worship of Augustus

Abstract: This paper considers Cassius Dio's account of how and under what form the first official cults to Augustus in Bithynia and Asia were organised when the young triumvir settled in Pergamum for the winter 29 BC, on his way back from Alexandria. In his account of how the first official Augustus cult was introduced, the third century historian Cassius Dio (from Nicaea in Bithynia) gives the impression that local dynamics played a central role in establishing the cult. The question is: who were these locals and who took the initiative to consecrate and organize these cults? Based on Dio's famous passage 51,20,6–8 scholars have traditionally argued that the *koina* in Asia and Bithynia were behind the cults and that it was this institution that organized the worship of Rome's new sole ruler on the provincial level. According to the orthodox understanding of Dio, the *koina* – at least the one in Asia – were responsible for the cult right from its start. But was the *koinon* of Asia the one behind the offer? There is no smoking gun but much to suggest that the *koinon* was unable to organise and present Rome's new leader with a ready proposal that represented all of Asia. Instead, there is much to suggest that the *koinon* initiative to offer the cult came from the cities individually and that Rome, or the people around the emperor, was heavily involved in how the cults were organised and where they were located.

This paper challenges the general consensus in modern scholarship that the first official cult to Caesar Augustus was both initiated and effected by the provincial councils in Bithynian and Asian, the *koina*, when on his way back to Rome in 29 BC Octavian wintered in Pergamum. Rome's new sole ruler is believed to have been passive and reluctant allowing the cult only to accommodate the local traditions of ruler worship in Asia and the East.¹ Augustus as a sceptical recipient is supported by Suetonius' comment in his *Vita divi Augustii* on how Augustus allowed worship of his person where it was already custom to worship Roman governors and only in joint cults with *Dea Roma* (Suet. Aug. 52). And the entire notion about how it was the provincial communities in Asia and Bithynia that took the first steps to introduce the cults ultimately rests on the most common reading of Cassius Dio's famous passage 51,20,6–8, where events in Pergamum are described.

¹ E.g. MOMMSEN 1921, 318; NOCK 1966, 485; DEININGER 1965, 18–19; HABICHT 1973, 55–58; MELLOR 1975, 80 n. 346; PRICE 1984, 54–56; HÄNLEIN-SCHÄFER 1985, 264–265; BURRELL 2004, 17–19 and 147–148; GRADEL 2002, 73–76; WOOLF 2008, 237; KOORTBOJIAN 2013, 228–229.

At a closer look, both accounts are inaccurate. Suetonius must have known that the claim as to how Augustus was worshipped only where it was common practice to offer cults to Roman magistrates is wrong. This would be true in Asia but what about Italy or in Gaul, where there were no traditions of offering Roman representatives divine honours? The claim that Augustus shared the cult with Roma is true in a sense. The *Roma et Augustus* cult was prominent both as the official cult on the provincial level with cults in Pergamum, Nicomedia, Ankara and Lyon and in Italy with cults in Pola, Napoli and Ostia. There are, however, plenty of cults to Augustus where Roma was not included, both in the Asia cities and in Italy, where one of Augustus' own associates P. Vedius Pollio consecrated a cult to the emperor and the colony of Beneventum.²

Dio's passage 51,20,6–8 offers an even more problematic account of how the first worship of Augustus was introduced. The historian's description of the early Augustus cult offers the most elaborate description of how the cult was introduced and has been the focus of considerable scholarly attention.

(Cass. Dio 51,20,6–8): Καῖσαρ δὲ ἐν τούτῳ τὰ τε ἄλλα ἐχρημάτιζε, καὶ τεμένη τῆ τε Ῥώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας, ἔν τε Ἐφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφήκεν· αὐτὰ γὰρ τότε αἱ πόλεις ἐν τε τῇ Ἀσίᾳ καὶ ἐν τῇ Βιθυνίᾳ προετειμήνητο. καὶ τούτους μὲν τοῖς Ῥωμαίοις τοῖς παρ' αὐτοῖς ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε· τοῖς δὲ ἄλλοις, Ἕλληνας σφας ἐπικαλέσας, ἑαυτῷ 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 Ἑλληνικοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὅσα τῶν Ῥωμαίων ἀκούει, ἐγένετο. ἐν γὰρ τοι τῷ ἄσκει αὐτῷ τῆ τε ἄλλῃ Ἰταλίᾳ οὐκ ἔστιν ὅστις τῶν καὶ ἐφ' ὅποσον οὖν λόγου τινὸς ἀξίων ἐτόλμησε τοῦτο ποιῆσαι· μεταλλάξασι μέντοι κἀνταῦθα τοῖς ὀρθῶς αὐταρχήσασιν ἄλλα τε ἰσόθει τιμὰ δίδονται καὶ δὴ καὶ ἡρώαποιεῖται.

Caesar meanwhile conducted his other businesses and he let sanctuaries come into being, to [Dea] Roma and to his father Caesar, calling him Divus Julius, in Ephesus and in Nicaea; for these were then the most prominent cities in Asia and Bithynia respectively. These [sc. Roma and Caesar] he assigned to the Romans who lived among these people to pay honour to. But, as you would expect, he entrusted the foreigners, for whom he used the name Hellenes, with establishing some sanctuaries for himself, the Asians in Pergamum and the Bithynians in Nicomedia. From this point onward this happened also in the case of other rulers, not only among the Greek peoples but also among all other peoples who listen to the Romans. For note that in the city itself and the rest of Italy not a single person, no matter how great a reputation he might deserve, has dared to do this. Yet even there *heroia* are made for those who have ruled correctly once they have passed among other honours on a par with gods which are given them³.

There are all sorts of problems with Dio's passage. Where the historian is right that no emperor ever permitted the official state cult in the capital, he is wrong that this

² CIL X 1556; GRADEL 2002, 82.

³ I'd like to thank Roger Rees for his valuable help not least with the English translations of Greek and Latin texts.

was also the case in the Italian cities. As already demonstrated by GRADEL, several cults in different parts of Italy were inaugurated to Augustus. In his *Emperor Worship and Roman Religion* (2002) GRADEL challenges the notion, widespread among scholars in the 20th century, that Dio was largely right and that the cults to the worship of Augustus were orientated towards the emperor's genius, not his person at such. In a convincing objection to the reconstruction of CIL X 816, which placed a cult to *Geni(o) [Augusti]* on the forum in Pompeii, GRADEL questions the notion of what we may call indirect worship of the emperor and argues convincingly that the cult in Pompeii was consecrated to the worship of the colony, a cult common in Campania.⁴ Another point convincingly made by Gradel is that cult to the emperor's genius would resemble the kind of worship slaves were expected to offer their master and therefore hardly desirable amongst members the political class in Italian cities who, GRADEL argues, would be more comfortable worshipping Augustus as a god rather than a master.⁵

A different problem is the combinations of deities which Dio says were worshipped together. Dio claims that while Caesar and Roma were worshipped in the same cult and in the same sanctuaries, Octavian had his own cults. This not only contradicts what Suetonius said a century earlier, it is also denied by the numerous references to the Roma and Augustus cult on coins, and in the epigraphic material from Nicomedia and Pergamum. Another problem is the lack of any references, besides Dio of course, to a cult set up in honour of Caesar and Roma to which Roman citizens were particularly obliged to pay their honours. No inscriptions or coins mention such a cult and no author other than Dio refers to a joint cult to Caesar and Roma. The lack of literary references to such a cult is odd in the context where Tacitus discusses why the cult to Tiberius was placed in Smyrna. According to the historian, Pergamum was believed to have been sufficiently honoured by the cult to Augustus and Roma and the Ephesians were believed to have been too devoted to the worship of Artemis to receive the new cult. Admittedly, arguments from silence are seldom very strong but it is peculiarly surprising that Tacitus does not mention the existence or the abandonment of the cult to Caesar and Roma, when he considers why Ephesus, one of Asia's leading cities, was not given the honour of hosting Asia's second provincial cult. Now, more remarkable is how Dio also leaves out the cult, when he mentions how Ephesus' devotion to Artemis was the official reason why Gaius chose Miletus to host his temple in Asia.

The lack of evidence of a cult in which Romans in the region were ordered to worship is one problem; another is that such a cult is altogether difficult to imagine.

4 GRADEL 2002, 80–81.

5 GRADEL 2002, 80–84, 101. For example the temples to Augustus in Neapolis dedicated to Roma and Augustus has been dated to 2 CE (see HÄNLEIN-SCHÄFER 1985, 128–129); in Beneventum where the knight P. Vedius Pollio dedicated a temple to “*Caesari Augusto et Coloniae Beneventanae*” (see HÄNLEIN-SCHÄFER 1985, 141–142); and in Pola was a temple to “*Romae et Augusto Caesari divi f(ilio) patri patriae*” (see HÄNLEIN-SCHÄFER 1985, 149–152). For references to priests to the living Augustus see GRADEL 2002, 80–84; 85–91.

By the end of the civil wars, the cult to Roma was already well-established in Asia Minor, where worship of Roma symbolised the manifestation of the cities' acceptance of Roman rule. When asked to worship Roma, Romans in the region were not only set on *a par* with their subjects, they asked them to acknowledge their submission to the city of Rome and the Roman people, which, in effect, were themselves. Surely, Dio may have been right about how the first official cult to Rome's sole leader was introduced largely on the initiative of the provincial community but wrong about almost everything else. But it is in the light of a generally flawed account of how the cult was first established that we are to read one of the most quoted passages on how the Augustus cult was organized.⁶

1 What role did the *koina* have in early emperor worship?

Dio does not use the word *koinon* in his account of what happened when Octavian wintered in Pergamum. Instead he uses the word *Hellenes*, which in the epigraphic record is a term that has been used as a synonym for the *koinon* of the *Hellenes* in both Asia and Bithynia.⁷ There is therefore much to suggest that he was referring to the provincial councils when he points at a negotiation between Octavian and the *Hellenes*. The question of who formed the cult has occupied scholars for a century and depends much on how the word *epetrepse* is interpreted. One approach has been to read *epetrepse* as if Octavian permitted the *Hellenes* in Asia and Bithynia to inaugurate the cults, which suggests a scenario where the future emperor responds to what were local requests. Another way of understanding *epetrepse* is in the sense of 'entrust', which could suggest that the idea or the initiative came from Octavian and that he handed responsibility over to the provincial councils.

The truth is we will never know what sense Dio applied to *epetrepse* or what message he tried to convey and there is therefore little reason in trying to establish the *koinon*'s role based on Dio's words alone. What seems relatively certain, on the other hand, is how Dio was ready to go a long way not to portray the future Augustus as the kind of ruler who commissioned a personal cult. Due to his strong bias against worship of emperors, particularly the living ones, and his use of Augustus as the model emperor, Dio could not allow Augustus to have been too involved in the inauguration of his own cult. In the Agrippa-Maecenas dialogue Dio has the latter advise Augustus not to pursue his own deification or allow cult to his own worship anywhere in the Empire as this would damage his reputation, and Dio has Maecenas remind his friend that no man had ever become a god through elections. To ask for one's own deification was for Dio a symbol of someone's lack of modesty and a sign of

⁶ MADSEN 2009, 46–50.

⁷ SØRENSEN forthcoming.

megalomania or insanity, and is usually a pattern of behaviour ascribed to emperors that failed: Gaius, Domitian, Commodus and Elagabal.⁸

Seen in this context, Dio was emphasizing that the *koina* were the main protagonists in establishing the cult either because he wished to blur the fact that Octavian was involved in shaping his own cult or because he believed it to be the case. As demonstrated on the coins minted in Pergamum soon after the return from Alexandria, the *koina* in Asia and presumably also the one in Bithynia, if the *koinon* here was established at that point, were responsible for the upkeep of the cults. Where there is little reason to question that Dio saw a relationship between the cult to Augustus and the *koina* of the Hellenes in Bithynia and Asia, it is more open whether the cult to Augustus was shaped and inaugurated on the initiative of the *koina*, or introduced on the initiative of another party only to be assigned to the *koina* afterwards.

The role of the *koina* in the organization of the cult is evident from the epigraphic and numismatic references, which refer to both the *koina* and the cult to *Roma et Augustus* in the same context. The issue is, however, what sort of role the *koina* played in the early phase of the Augustus cult and whether they approached the victorious triumvir with ready proposals for how the cults were to be organised, implemented and carried out in practice e.g. the rituals they wished to perform, in what cities the cults and the temples were to be located and who were to become priests and how they were to be appointed.

It is not difficult to imagine that cities, individuals and also representatives from the *koina* were lining up to pay their respect to Rome's new sole ruler, when Octavian stopped in Pergamum. The more important question at stake is therefore whether the Augustus cult was largely a Greek phenomenon organised and designed on a local initiative, or whether local parties did little more than flag a readiness to worship the emperor, leaving all the details and most of the decisions to be made and arranged by the emperor and his associates.

Tacitus' account of the decision to inaugurate a second temple to Tiberius, Livia and the Senate, offers another source for the early phase of the imperial cult.⁹ DEININGER is an exception to the scholarly consensus offering a different interpretation of *epetrepse*. Here, Dio is read as if he wished to imply that Octavian encouraged Asia and Bithynia to erect the temples, which would suggest that Octavian took a leading role in consecrating his own cults.¹⁰ DEININGER maintains, however, that Dio misunderstood the events in 29 BC and refers to how Tiberius, according to Tacitus, allowed

⁸ Cass. Dio 52,35,5. To how Commodus took the name god Cass. Dio 73,15–16; on how Elagabal tied himself to the sphere of the divine see Cass. Dio 80,11–12,2, MADSEN 2009, 51.

⁹ Tac. ann. 4,37,3–4.

¹⁰ DEININGER 1965, 17–18.

the cult to himself, Livia and the Senate, because Augustus did not forbid, *non prohibuisset*, the cult in Pergamum.¹¹

To use Tacitus as evidence for how Augustus reluctantly allowed his personal cult is problematic as Tacitus elsewhere describes how *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet...* ‘nothing was left for the honors of the gods, when [Augustus] wished to be worshipped with temples and statues of the deities, through flamens and priests’ (Tac. ann. 1,10). Tacitus presents the view of Augustus’ divine aspirations as talk of the town. But the description of Augustus as someone who monopolised power and elevated himself into the sphere of the divine fits the portrait of a sole ruler who reformed Rome’s political system into long lasting despotism, *dominatio* (Tac. ann. 1,2).

The idea that *koina* were behind the cults in Pergamum and Bithynia rests on Tacitus’ account of how the cities in Asia voted the temple to Tiberius, Livia and the Senate to express their gratitude for the support they enjoyed in the cases against Roman governors.¹² There is no reason to doubt that the proposal for a new temple rested on local dynamics. The Asian elite was surely keen to thank the emperor and the senate for the support against its governors and there may well have been a desire to secure future relations.¹³ It is, however, significant that it was the senators, not anyone in Asia, who decided the temple’s location after the Asian cities, eleven in all, had sent individual delegations to argue why their city was particularly qualified to host the temple.¹⁴

Tacitus distinguishes between the people of Pergamum who he says were not denied the opportunity to build a temple to Augustus and the cities, *civitates*, of Asia who offered the temple to Tiberius, Livia and the Senate.¹⁵ Where the second temple may have been decided at a *koinon* meeting it is not at all straightforward that Tacitus believed that the *koinon* of Asia was behind the cult in Pergamum. The reference to the people of Pergamum also suggests that the proposal of the cults in 29 BC came from the cities individually and not as joint proposals from the *koina*.

Therefore Tacitus’ account offers an important testimony to the details of the Tiberius cult and how very little seems to have been decided locally, least of all by the *koina*, which did not approach the emperor with ready proposals for where the temples were to be built or any other details about how to organise the cult. As has already been pointed out by PRICE, the proposal of a cult to Octavian was part of a system of exchange between Rome’s new sole ruler and the provinces, where the local communities showed the emperor their loyalty, hoping to receive favourable attention

¹¹ Tac. ann. 4,37,3–4, DEININGER 1965, 17–18; MELLOR 1975, 80 n. 346; BURRELL 2004, 38.

¹² Tac. ann. 4,15; BURRELL 2004, 38.

¹³ On the *repetundae* cases against Gaius Silanus and Lucilius Capito see Tac. ann. 4,15.

¹⁴ Tac. ann. 4,55–56.

¹⁵ Tac. ann. 4,37.

in return.¹⁶ That the decision to locate the temple in Smyrna was made by the emperor and Senate suggests that the role of the *koinon* and the cities was reduced to little more than a readiness to forward the proposal, and if chosen to do so, finance, build and maintain its upkeep. Tacitus' account of how Tiberius and the Senate received the cities' individual delegations further adds to the impression that the Asian cities were competing individually to win the honour, but also that it was Tiberius and Senate who decided the location of the temple.

Sed Caesar quo famam averteret, adesse frequens senatui legatosque Asiae, ambigentis quam in civitate templum staturetur pluris per dies audivit.

“To divert criticism, the Caesar frequently attended the senate, and gave audience for several days to delegates from Asia debating in which of their communities a temple was to be built.” (Tac. ann. 4,55,1)

This obvious lack of an agreement among the Asian cities of where to locate the temple has been explained as a dead-lock within the *koinon* causing the cities to refer the decision to Rome.¹⁷ But even if it is easy to imagine the quarrel over where to place the temple, the apparent lack of collective representation or fractions of cities supporting different proposals questions whether there ever existed joint proposals formulated by the *koinon* of behalf of the Asian cities. It is also worth remembering that having decided on Smyrna, the Senate appointed the ex-praetor Valerius Naso to supervise the project.¹⁸ What seems a convincing pattern is that a number of the more notable cities in Asia, and some less notable ones, made individual offers to build and host the temple, which the cities in some ways had agreed on, presumably as a way to thank Rome for its support and attract positive attention at a time when the relationship between the political elite in Rome and Asia was put to the test. But the lack of a joint proposal in the 20s CE, more the fifty years after the introduction of the first imperial cults, questions whether in 29 BC the *koina* were capable of formulating joint proposals about how to worship Rome's new sole ruler, particularly considering the competition between the cities and how little they apparently were able to agree on.

2 Emperor worship: a Roman Initiative

The idea that the Augustus cult in Asia and Bithynia was a Greek phenomenon rests on the assumption that earlier traditions of ruler cult to Hellenistic kings and Roman magistrates in Asia Minor made the decision to worship Octavian an almost logic step for the Bithynian and Asian elite. Such a notion fits two dominant beliefs: that

¹⁶ PRICE 1984, 66–67.

¹⁷ BURRELL 2004, 39.

¹⁸ Tac. ann. 4,56.

Augustus was reluctant to accept divine honours and that Greek provincials offered the cult either for purely pragmatic or diplomatic reasons or as a way of dealing with the political reality of absolute rule.¹⁹

Surely, Augustus was keen not to expose himself as divine or allow cult to be dedicated in his honour – but only in the city of Rome.²⁰ In Italy and in the East the population, not least the elites, surely hoped that flattery would take them everywhere. Yet, the idealised portrait of Augustus as the modest *princeps* reluctant to allow worship of his person, should not too readily lead to the conclusion that imperial cult was introduced, shaped and organised with Augustus as a passive observer happy to accommodate local customs as implied by Suetonius (Suet. Aug. 52). Like Dio, Suetonius moved in the highest circles of Rome's political establishment and like Dio, Suetonius, Hadrian's librarian and secretary, could not have been unaware that Augustus was worshipped as a god in Italy and in the West and so not always in joint cults with Dea Roma or in areas, where even Roman magistrates were honoured with cults. Suetonius also criticises emperors with divine aspirations while still alive and may, like Dio, have tried to convince his contemporaries and the emperors of his own time that Augustus did not require Romans to worship him as a god.

There was no official state cult consecrated to the living Augustus in Rome. But there was a readiness within the capital and among the political elite to accept and project Augustus as part of the sphere of the divine; trends that are difficult to separate from Augustus' own ideology and attempt to appear publicly as the Empire's natural leader. The examples of divine honours granted by the Senate to the living Julius Caesar underline that divine worship and ruler cult were already introduced into the capital well before Octavian won his round of civil wars. On two occasions, the Senate celebrated Julius Caesar's victories: first at Thapsus in 46 BC, where the dictator afterwards was honoured as a demigod on an inscription set up with a statue at the Capitol; and again the following year after the battle at Munda, where a statue of Caesar was erected in the temple to Quirinus with a reference to Iulius Caesar, the unconquered god.²¹ Later in the year after, the deification of Iulius Caesar was taken to the next level when, according to Appian and Cassius Dio, the Senate voted a state

¹⁹ Emperor worship as a predominantly diplomatic activity see BOWERSOCK 1965, 115; 121; MELLOR 1975, 21; 26; 80; FAYER 1976, 14–15. For the view that emperor worship was a way to adjust to reality of absolute rule see PRICE 1984, 1, 55. Augustus as the passive recipient who allow worship of his own person after having added *Dea Roma* to the cult see BOWERSOCK 1965, 116; MELLOR 1975, 80; FISHWICK 1987, 127.

²⁰ R. Gest. div. Aug. 3–6.

²¹ To Caesar as a demigod see Suet. Caes. 76,1; Cass. Dio 43,14,6; 43,21,2. To Caesar as the unconquered Cass. Dio 43,45,3. See also CLAUSS 2001, 47–48; GRADEL 2002, 54–61.

cult to the God Iulius by deciding on a temple to the dictator and his *clementia*, and in addition by appointing Marcus Antonius as a priest in his honour.²²

Iulius Caesar was murdered before the cult or the temple was a reality but the cult suggests nonetheless, even if the intentions behind the offer may have been to undermine the dictator's authority, that divine honours to men of absolute powers had been introduced into Rome's political scenery by the end of Late Republic, well before Octavian met delegations from Asia and Bithynia.²³ The role of Roman authorities in shaping the imperial cult is also underlined by the way Roman governors' took part in promoting their emperor's divine authority. In Asia it was the governor who suggested that the cities changed the calendar so that Augustus' birthday marked the beginning of the year.²⁴ Surely this does not mean that Asia did not formulate an independent strategy to honour the emperor or that the governor did not go out of his way to promote Augustus, in the hope that he would gain from the effort personally? But the governor's active role still suggests that Augustus or at least Roman authorities under his supervision were not only involved in how the honours were implemented and organised, they also actively promoted a certain impression of Augustus as divine.

Similarly, the decision to worship Augustus in Bithynia and Asia, which Dio places in Pergamum, was only one of several occasions, where divine honours were offered to the victorious triumvir. The fullest treatment of the period from the battle of Actium to Octavian's return to Rome in the summer 29 BC is offered in Dio's 51st book, where the historian describes the honours offered after news of the victories in Greece and Egypt reached the capital. Some of these honours were the anticipated decrees offered to successful commanders while others again were of a more unusual character, stressing the elevated and divine status of the new sole ruler.²⁵

A triumph for the victories at Actium and against Egypt, two triumphal arches (one in Brundisium and another in Rome), and a decision that the triumvir's birthday should be marked by a thanksgiving were all within the ordinary spectrum of honours.²⁶ A decision made by the Senate to pour a libation in honour of Augustus both at private and public banquets was extraordinary and normally reserved for the gods; it set Octavian on a par with the gods (Cass. Dio 51,19,7).²⁷ The decision to add the name of Young Caesar to the *Salii* hymn was another honour which linked the triumvir to the

²² App. civ. 11,106; Cic. Att. 13,28,3; Cass. Dio 44,6,4 GRADEL 2002, 70–71. Plutarch mentions only the worship of Caesar's *Clementia* not a cult to Caesar personally and it has been suggested that the cult never was realised WHITTAKER 1996, 89.

²³ For the link between divinity and kingship see Suet. Iul. 76,1; Cass. Dio 43,15,1 and 44,3. WHITTAKER 1996, 92–93.

²⁴ PRICE 1984, 54–5.

²⁵ For a more detailed discussion of Dio's list of honours granted to Octavian see LANGE 2009, 129–31.

²⁶ Cass. Dio 51,19,1. LANGE 2009, 126.

²⁷ Plut. Marius 27,5. CLAUSS 2001, 62–63; GRADEL 2002, 207–208, to the performance of private libations Ov. fast. 2,635–638 Hor. carm. 4,5,29; see LANGE 2009, 129.

divine sphere, an honour mentioned by both Dio (51,20,1) and Augustus self (R. Gest. div. Aug. 10,1).²⁸

Again, Octavian was not explicitly presented as a god but the decision to include his name in a hymn sung to the gods associates Rome's new ruler with the sphere of the divine. The most remarkable decree was the official sacrifice performed by the consul at the triumvir's return to Rome. It is not entirely clear from Dio's point of view whether the sacrifice carried out by Valerius Potitus on behalf of the Senate and the people was to Octavian himself or to the gods in gratitude for his safe return and it is worth remembering that no other source mentions the event. Also, where the introduction of Augustus' name in the *Salii* is confirmed by Augustus in his *Res Gestae*, there is no evidence to support the possibility that the public libation was performed, let alone repeatedly.²⁹ The libation to Augustus at private gatherings was, on the other hand, common enough to find its way into the writings of both Horace and Petronius, which, if nothing else, testifies to a general awareness of the ritual's existence.³⁰

Once again, Dio's description of the events is complex. He is, as in the account of the cults in Asia and Bithynia, remarkably, perhaps deliberately, unclear and there is an unavoidable paradox in the claim that no emperor, no matter how worthy, was ever worshipped as a god in Rome or in Italy (Cass. Dio 51,20,7–8) and the list of senatorial honours, some of which had divine connotations, mentioned in the paragraphs before. One reasonable explanation for Dio's ambiguity is that he had a list of all the honours voted by the Senate but no knowledge of what honours that were accepted, welcomed but not implemented or rejected outright.³¹ Another explanation for the vagueness in Dio's description of the event is a pressing dilemma between giving an accurate account of Rome's celebration of Octavian's victory and return to Rome and, at the same time, the need to downplay the emerging trend to vote the new sole ruler divine honours, which evidently would compromise Dio's message that Augustus did not accept divine worship by Roman citizens.

The outcome is incoherent and not terribly convincing. Dio never tries to explain the connection between what appears to be divine honours voted by the Senate and the conclusion that Augustus was never worshipped in Rome or in Italy. Dio seems to contradict himself on essential issues over two successive chapters, which has led to the suggestion that the honours voted by the Senate were not perceived as divine, at least not by Dio.³² This solution is straightforward and plausible but does not take into consideration that on a number of occasions, Dio goes a long way to uphold the image of Augustus as the ideal: such as for instance in his attempt to downplay Octavian's

²⁸ CLAUSS 2001, 63; LANGE 2009, 130; COOLEY 2009, 147.

²⁹ GRADEL 2002, 207.

³⁰ Hor. *carm.* 4,5,31–36; Petron. 60. LANGE forthcoming.

³¹ LANGE 2009, 125–131.

³² LANGE 2009, 130.

role or responsibility in the proscriptions, his description of how Augustus made an effort to include the Senate in the decision-making process or in the attempt to depict Augustus' rule as a mixture between monarchy and democracy, which liberated the state from the slavery of war and dissolution.³³

In any case, it is true that these honours never led to the implementation of an official state cult in Rome, and Augustus refuted any suggestions pointing in that direction just as it does not imply that he was perceived to be a god by the entire Roman public let alone his fellow senators. One could argue, like Weinstock, that the libation was an honour normally reserved for the gods, which extraordinarily was given to a man, or a passing honour, as an exception to a rule, given to Octavian without he, or for that matter his adoptive father, were seen as gods.³⁴ What is significant, however, is not the occasionally extraordinary honours with divine connotations offered spontaneously in a state of joy and great relief, but the sum of several divine honours offered over time, as when Caesar was repeatedly presented as a god in both Rome, Italy and in the East or the decisions to build a temple and appoint priests to his personal worship. And similarly, in the case of Octavian, where the decisions to honour him with libations and the insertion of his name in the *Salii* hymn suggest that in the capital, at a very early date, Rome's political elite were prepared to honour rulers of absolute power as if they were on *a par* with the gods.

The perception of Octavian as part of the divine world is therefore no Greek phenomenon alone, but needs to be seen in the context of the honorary decrees stressing both Caesar's and Augustus' divinity, in more or less explicit terms, both in Rome and in the provinces. What is perhaps most remarkable, is that many of the honours mentioned by Dio, and also those with divine undertones, appeared in Rome on Roman initiative. In addition, it should be remembered that Octavian himself regulated his own level of divinity. By choosing or accepting the name Augustus, associated to the augural rites and the sacred foundation of Rome, the relation or link to the sphere of the gods was underlined.³⁵ Etymologically, the name was associated with *augere* and *auctoritas*, which further stressed an elevated position. This connection was already clear in antiquity, where Ovid said that the name Augustus ranked with Jupiter, Florus asserted that the name Augustus raised the

33 Cass. Dio 53,2–12 for the speech where Augustus offers to resign his powers. For the view that Augustus saved the state by combining monarchy and democracy see Cass. Dio 56,43. For the attempt to reduce or explain Augustus' role in the proscriptions see Cass. Dio 56,44.

34 WEINSTOCK 1975, 205–6.

35 The connection between Augustus, augurs and the foundation of Rome is apparent in Ennius' passage ... *augusto augurio postquam inclyta condita Roma est* ... "After famous Rome was founded by august augury." See Suet. Aug. 7,4; Varro rust. 3,1,2. For detailed discussion of the sacred meaning of Augustus see BRUNT 1967, 77; RICH 1990, 149.

emperor to the spheres of gods, and Dio told his readers that the name Augustus implied that he was more than human.³⁶

The interpretation of early emperor worship as a cult directed, maintained and controlled by Roman authorities questions the versions of a cult that emerged from local desires to worship and so honour the greatness of a new sole ruler as detected in the writing of both Suetonius and Dio. Tacitus' remark about how no honour was left to the gods when Augustus decided to be honoured in temples and by priests shows that far from all ancient commentators shared the view of Augustus as the passive recipient who accommodated local traditions to worship Rome's new ruler as if he was divine (Tac. ann. 1,10). To Dio and other intellectuals as well, deification of the living ruler was closely related to the question of tyranny in the sense that emperors who promoted their own deification were portrayed as tyrants who ruled in a despotic fashion using their acclaimed divinity as a way to further enlarge the social and political distance to the Empire's political elite. In the tale of Dio's perfect ruler, Augustus could not have required, promoted or provided a cult to his own worship and the account therefore needs to present Augustus as the reluctant party. The same approach is seen in the work of Suetonius who with the remark about how Augustus allowed worship in temples, where this was already practice and only together with Dea Rome, offers a similar, but equally wrong portrait of an emperor who accommodated what was already a well accepted phenomenon, but as someone who was well aware of his own mortality.

Modern scholars have readily accepted Dio's and Suetonius' version of a reluctant Augustus cautious to accept divine worship of his own person. But to take Dio and Suetonius' description of how the imperial cult was first introduced, without considering their agendas, is as ill advised as to accept Dio's account of how in a speech in the Senate house Augustus offered to give back his powers; or how Augustus only reluctantly accepted to carry on the burden of absolute rule when his powers were renewed.³⁷ Worship of the living emperor should be seen as another aspect of Roman government and the political and hierarchical competition in the imperial period and so as yet another battleground between the emperor and the Empire's political and intellectual elite.

³⁶ Ov. fast. 1,609. Flor. epit. 2,34,6; Cass. Dio 53,16,8. For the discussion of whether the Romans perceived divinity and humanity as absolute categories see GRADEL 2002, 25–32, 71–72 vs. LEVENE 2012, 72. LEVENE argues opposite GRADEL, who explains the rational behind emperor worship with the lack of a clear distinction between human and gods, that humans and gods were two absolute categories. When divine worship of emperors still was unproblematic it was because the divine category was a fuzzy one, which allowed the worshipper with range of possible definitions of what it meant to be divine.

³⁷ For the offer to lay down his powers see Cass. Dio 53,3,1–10. For the reluctant to accept a renewal of his powers see Cass. Dio 55,6,1.

It is noticeable that most of the political commentators from the High or Later Empire, whose work we know, reject, in one way or other, the idea that the living emperor was divine. Ancient commentators found different ways to underline the emperor's mortality and narrow the gap between the monarch and themselves. Suetonius gives the impression of an emperor who met a local wish but did not regard himself as divine (Suet. Aug. 52); Pliny underlines how Trajan was a better *princeps* because he knew he was mortal (Plin. paneg. 2); Dio Chrysostom describes how men could become heroes and demigods but never while still alive (Dion Chrys. 3,54); Arrian agrees that deification was possible, but only post mortem, and has Callisthenes remind Alexander that there was a distinction between honoring gods and men and that not even Heracles was offered divine honors until after his death and first when the oracle in Delphi ordered the Greeks to do so (Arr. an. 4,11.); and Pausanias questions the entire notion of the divine emperor by describing the practice as a way of flattering the current ruler (Paus. 8,2,4–5); and the Syrian historian Herodian points at the paradox that only emperors with surviving sons were deified (Herodian. 4,2).

Dio, on the other hand, tried to give the impression that it was never the intention of Augustus that Roman citizens should worship him as a god, at least not while he was alive. It was therefore essential that worship of Augustus, which no one could deny, emerged from below, from the non-Roman population. In order to be convincing, Dio would have to exempt both Rome and Italy of any official worship of Augustus, even if he knew that Augustus was worshipped in temples and by priests in Italy. Dio's approach to the worship of Augustus must not be viewed in isolation but needs to be seen as a part of his general coverage of Augustus: the image and character of Augustus, how he governed, and of how, according to Dio, the *principate* was originally intended. As pointed out by John Rice, Dio addressed the various challenges faced by Augustus both right after he had won absolute powers and throughout his reign, as for instance in book 52.³⁸ Yet, the portrait of Augustus and his way of ruling still serve as a model of what constituted ideal rule, setting an example for later emperors to follow. Several successors, not least in Dio's own lifetime, used what was self-deification to underline their right to rule and elevate themselves above whatever was left of the Empire's political elite; many of this elite, like Dio, yearned for the times when the emperor chose to present himself as a first among equals, even if that too was an illusion evident to most of those involved.

38 RICH 1990, 14.

3 Conclusion

It is far from clear that the *koina* in Asia and Bithynia were behind the first cult to Augustus and even less clear that they were in a position to meet Octavian with anything like a ready proposal of how to shape the cult by the time he wintered in Pergamum. More likely is that the proposal came from the civic level and that the details of how to organize the cult were decided by Augustus and the Roman authorities. The *koinon* of Asia was responsible for managing the cult but as the example of the cult consecrated to Tiberius in Smyrna demonstrates, it seems far from evident that the *koinon* had agreed on a proposal by the time they approached the emperor. Eleven cities in Asia each sent their own envoys to the emperor to formulate coherent projects to worship of Augustus. If, after more fifty years, the *koinon* of Asia was unable to present a common proposal or at least different proposals supported by various factions within the *koinon*, it is questionable at best, that the two *koina* in Bithynia and Asia would have been able to formulate coherent projects, which the majority of the cities' representatives on the councils could agree on. In addition, it is often neglected that the worship to the living ruler was catching on in Rome before the events in Pergamum. Caesar was honoured as a god before his death and the political elite in Rome offered Octavian divine honours shortly when the news of his victory reached the capital.

The notion of how a passive and sceptical Octavian reluctantly allowed a personal cult to accommodate Asian traditions rests to a large degree on Dio's passage 51,20,6–8, which on closer inspection has proved unreliable. The claim that Augustus or any other emperor did not have the nerve to allow their own personal cults in Italy and Rome is not true in the case of Italy and there is no evidence in support of the cult to Caesar and Roma other than Dio. The cult is not mentioned when Ephesus' suitability to host the temples to Tiberius and Gaius is discussed, not even by Dio himself. Also, a cult where Roman citizens were ordered to honour the personification of Roman power seems a surprising decision, at least in Asia in 29 BC, when the Roman cult up until then had symbolized the acceptance and submission to Roma. True, it is convincing that Dio was referring to the *koina*, when he spoke about the Hellenes and it is undeniable that the upkeep of the temples and the imperial cult were handed over to the *koina*. It is, however, less likely that the *koina* of Asia and Bithynia were capable of generating a common proposal in 29 BC. Tacitus' description of the how the cult to Tiberius, Livia and the Senate was decided testifies to a process where Tiberius and formally the Senate took the decision for where and how to build the temple. The only reliable claim in Dio's passage is that on his way back from Alexandria Octavian settled for the winter in Pergamum before returning to celebrate his many triumphs.

Bibliography

- BOWERSOCK 1965 = G.W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965.
- BURRELL 2004 = B. BURRELL, *Neokoroi: Greek Cities and the Roman Emperors*, Boston 2004.
- CLAUSS 2001 = M. CLAUSS, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*, München/Leipzig 2001.
- COOLEY 2009 = A.E. COOLEY, *Res Gestae Divi Augusti: Text, Translation, and Commentary*, Cambridge 2009.
- DEININGER 1965 = J. DEININGER, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit: von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, München 1965.
- FAYER 1976 = C. FAYER, *Il culto della dea Roma: origine e diffusione nell'Impero*, Pescara 1976.
- FISHWICK 1987 = D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden 1987.
- GRADEL 2002 = I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.
- HABICHT 1973 = C. HABICHT, *Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt*, in: W. DEN BOER (ed.), *Le culte des souverains dans l'empire romain, Vandoeuvres/Geneva* 1973, 41–88.
- HÄNLEIN-SCHÄFER 1985 = H. HÄNLEIN-SCHÄFER, *Veneratio Augusti: Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*, Rom 1985.
- KOORTBOJIAN 2013 = H. KOORTBOJIAN, *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, Cambridge 2013.
- LANGE 2009 = C.H. LANGE, *Res Publica Constituta: Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Leiden 2009.
- LANGE forthcoming = C.H. LANGE, *Triumphs in the Age of Civil War: the Late Republic and the Adaptability of Triumphal Tradition*, forthcoming.
- LEVENE 2012 = D. LEVENE, *Defining the Divine in Rome*, *TAPA* 142, 2012, 41–81.
- MADSEN 2009 = J.M. MADSEN, *Eager to Be Roman: Greek Response to Roman Rule in Pontus and Bithynia*, London 2009.
- MELLOR 1975 = R. MELLOR, *ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Göttingen 1975.
- MOMMSEN 1921 = T. MOMMSEN, *Römische Geschichte: Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, vol. 5, Berlin 1921.
- NOCK 1966 = A.D. NOCK, *Religious Development from the Close of the Death of Nero*, in: S.A. ADCOCK/M.P. CHARLESWORTH (ed.), *Augustan Empire 44 BC-AD 70, CAH*, Cambridge 1966, 465–511.
- PRICE 1984 = S.R.F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- RICH 1990 = J.W. RICH, *Cassius Dio. The Augustan Settlement Roman History 53–55.9*, Warminster 1990.
- SØRENSEN forthcoming = S.L. SØRENSEN, *Cassius Dio and the foreigners*, in: C.H. LANGE/J.M. MADSEN (ed.), *A Greek Intellectual and a Roman Politician (Historiography of Rome and its Empire)* forthcoming.
- WEINSTOCK 1975 = S. WEINSTOCK, *Divus Julius*, Oxford 1975.
- WHITTAKER 1996 = H. WHITTAKER, *Two Notes on Octavian and the Cult to Divus Iulius*, *Symbolae Osloenses* 71, 1996, 87–99.
- WOOLF 2008 = G. WOOLF, *Divinity and Power in Ancient Rome*, in: N. BRISCH (ed.), *Religion and Power Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago 2008, 235–252.

Werner Eck

Der Senat und der Herrscherkult

Abstract: Der Senat war rechtlich für die Divinisierung eines verstorbenen Herrschers zuständig. Kein Senator hat sich diesem Ritual verweigert, wenn der Nachfolger die Divinisierung wollte, genauso ist aber nicht zu leugnen, dass sie ohne einen Beschluss des Senats nicht erfolgen konnte. Persönliche Folgen hatte ein solcher Beschluss für den einzelnen Senator nicht, es sei denn, er wurde als Mitglied in eine der Sodalitäten für einen der *divi* aufgenommen. Für das Prestige des Senators bedeutete dies nicht wenig, aber von ihm selbst wurde nichts verlangt. Wie jeder einzelne Senator persönlich über einen divinisierten Kaiser dachte, war unerheblich. Die vergöttlichten Kaiser wurden jedenfalls nicht Teil der persönlichen Religiosität von Senatoren. Wenn man von sehr wenigen Senatoren absieht, die in julisch-claudischer Zeit kultische Monumente an *divi* errichteten, dann gewinnt man den Eindruck, dass die Verehrung von *divi* für Mitglieder des Senats keine Rolle spielte. Man hatte die Kaiser zu Lebzeiten zu oft in all ihren Schwächen erlebt. Weshalb sollte man sie nach ihrem Tod auch noch kultisch verehren?

The Roman senate was legally responsible for the deification of a dead emperor. If the succeeding ruler was in favour of this, no senator would refuse to fulfil his ritual obligations. Deifications could only be effected by a resolution passed by the senate, and such resolutions had no direct consequences for an individual senator, apart from possible admission (or non-admission?) to the sodality of priests for the *divi*. This was one way in which a senator could gain prestige, but he was not really expected to participate. In practice, whatever an individual senator thought of a deified emperor, a *divus* did not have to be included in a senator's personal religious practices. With the exception of a handful of senators who erected cult structures for the *divi* during Julio-Claudian times, worship of *divi* does not seem to have played a particularly significant role for members of the senate. Since they all too often had first-hand experience of the emperors and their failings in real life, why should they have to worship them after their deaths?

Ein Spannungsverhältnis zwischen einzelnen Personen, die für sich eine Sonderstellung innerhalb der *res publica* beanspruchten, und einem mehr oder minder großem Teil des Senats ist während der römischen Republik keine Besonderheit gewesen. Das gilt im Besonderen seit der Spätzeit der Republik, die schließlich in die langen Bürgerkriege mündete. Auch als diese beendet waren und nach der offiziellen Rückkehr zur Ordnung der *res publica* in den Jahren 28 und 27 v. Chr. verschwand diese grundsätzliche Spannung nicht, sie lebte fort, dann freilich in einem gegenüber früher

formal geregelten Rahmen. Die umfassende persönliche *potestas*¹ des Machthabers, des *Imperator Caesar divi filius*, wurde in diesem Zeitraum durch ihn selbst offiziell für beendet erklärt, weil er die *res publica*, wie er schreibt, *in senatus [populi]que Rom[ani] [a]rbitrium* zurückgegeben habe:² Die überragende Stellung des Machthabers verschwindet dadurch nicht, aber sie wird durch ein ordnungsgemäßes Verfahren rechtlich definiert und damit eingebunden. Zeichen für diese rechtliche Einbindung ist vor allem der langdauernde, schrittweise Prozess der Ausgestaltung der rechtlichen Position des *Princeps*, bis es schließlich im Jahre 19 v. Chr. zu der dauerhaften Regelung kam. Augustus' *imperium* sollte von nun an nicht nur in seinen Provinzen, also in Hispania citerior und ulterior, in Gallien, in Galatia, in Syrien und Ägypten wirksam sein, sondern überall, innerhalb des *pomerium* der Stadt Rom und in Italien, aber auch in den Provinzen, und auch dort in gleicher Weise in seinen eigenen, den *provinciae Caesaris*, und in denen, die von Prokonsuln regiert wurden. Doch all die Schritte, die auf diesem Weg getan werden mussten, erfolgten durch Rechtsakte von Senat und Volk. Dabei war allen Beteiligten klar, dass dabei stets die konkrete Machtposition des *princeps* auf Form und vor allem Inhalt der Regelungen Einfluss nahm. Doch ebenso war allen bewusst, auch Augustus selbst, dass diese Machtposition nicht omnipotent und absolut war. Nichts verdeutlicht diese Tatsache mit größerer Klarheit, als der Kampf um einige augusteische Gesetzesinitiativen: etwa die *lex Iulia de vicesima hereditarium* oder Augustus' Versuch seit dem Jahre 5 n. Chr., die Regeln der *lex Iulia de maritandis ordinibus* von 18 v. Chr. durch ein neues umfassenderes und schärferes Gesetz zu ersetzen. Gegen beide Maßnahmen erhob sich ein massiver Widerstand der römischen Gesellschaft. Im Fall der *vicesima hereditarium* war er nach einem Jahr gebrochen, doch nicht im Fall der Ehe- und Familiengesetzgebung: der Widerstand führte dazu, dass dieses Vorhaben des *princeps*, das am 28. Juni des Jahres 5 initiiert worden war, erst mehr als vier Jahre danach im Spätsommer des Jahres 9 n. Chr. schließlich mit der *lex Papia Poppaea* abgeschlossen werden konnte.³

Diese Vorgänge zeigen mit aller Klarheit, dass Macht und rechtliche Stellung des *princeps* jedenfalls formal gebunden waren und von der Bereitschaft von Senat und Volk abhingen, Augustus' Vorschlägen schließlich zuzustimmen. Mit Nachdruck verweist auch das s.c. *de Cnaeo Pisone patre* auf solche formalen Prozesse, wenn etwa die Hierarchie zwischen den einzelnen Trägern eines *imperium* definiert wird, in diesem Fall zwischen Tiberius, Germanicus und den prokonsularen Amtsträgern in den Provinzen. Der Passus lautet: ... *ei pro co(n)s(ule), de quo lex ad populum lata esset, ut*

1 ... *[po]tens re[ru]m om[ni]um*, wie der Text R. Gest. div. Aug. 34, der lange Zeit die wissenschaftliche Diskussion so sehr beeinflusst hatte, nun rekonstruiert wird. Zwar hat COSTABILE 2012, 255–257 vor kurzem vorgeschlagen, dort *[pot]tens* zu lesen; doch gibt es keinen Grund an *[po]tens* zu zweifeln. Das T von *[P]OSTQVAM* in der vorausgehenden Zeile ist gleichartig mit dem T von *[PO]TENS*.

2 R. Gest. div. Aug. 34.

3 Siehe die Hinweise in der *lex Troesmensium*: ECK 2013a, 75–88; ECK 2013b, 199–213.

*in quamcumq(ue) provinciam venisset, maius ei imperium quam ei, qui eam provinciam proco(n)s(ule) optineret, esset, dum in omni re maius imperium Ti(berio) Caes(s)ari quam Germ(anico) Caesar(i) esset.*⁴ Von Beginn des Prinzipats an war dabei deutlich, dass die formale rechtliche Zustimmung vor allem vom Senat kommen musste, obwohl der *populus Romanus* keineswegs völlig verschwand. Die Bedeutung des (stadtrömischen) *populus* zeigt punktuell ein Edikt Hadrians. Darin teilte er rechtliche Regelungen im Kontext des Bürgerrechts für Prätorianer in einer *contio* den *Quirites* (in der Stadt Rom) mit, nicht etwa dem Senat.⁵ Dennoch – gegenüber dem Senat ist der *populus Romanus* nur noch eine gelegentliche Staffage.

1 Der Senat als Beschlussorgan bei der Divinisierung

Der Senat behielt somit über sehr lange Zeit hinweg seine nicht nur formal mitbestimmende Stellung; das Gremium war nicht selten über seine formale rechtliche Zuständigkeit hinaus auch von hoher politischer Relevanz. Sie kommt wohl nirgends so deutlich zum Ausdruck wie nach dem Tod eines *princeps*. Denn der Senat entschied über die Art des Nachlebens des Verstorbenen, und zwar öfter nicht nur formal: Er konnte die *memoria* an den Herrscher vernichten (*memoriam damnare, abolitio memoriae*) oder im Gegenteil die Divinisierung beschließen.⁶ Dass dabei der Wille des nachfolgenden Herrschers von entscheidender Bedeutung war und nicht übergangen werden konnte, ist nicht überraschend.

Sichtbar wurde dies in symptomatischer Form nach dem Tod des Tiberius. Das Modell, das man für diesen Moment im Jahr 37 ganz natürlich parat hatte, ergab sich aus dem Geschehen nach dem Tod von Augustus am 19. August des Jahres 14. Damals wurde zuerst der Leichnam des Verstorbenen auf dem Marsfeld verbrannt und schließlich im Mausoleum beigesetzt. Erst dann folgte am 17. September die *consecratio* im Senat. Dass ein Senator, Numerius Atticus, Augustus' Aufstieg zum Olymp, zu den Göttern bezeugte, ist nicht verwunderlich;⁷ auch die Himmelfahrt von Romulus war, wie spätere Historiker meinten berichten zu können, einst von einem Senator, Iulius Proculus, bestätigt worden.⁸

4 ECK/CABALLOS/FERNÁNDEZ 1996, 40–41 = AE 1996, 885.

5 ECK/PANGERL/WEISS 2014, 241–253; ECK/PANGERL/WEISS 2014, 266–268.

6 MOMMSEN 1877, 755–756; 817–818; Die Kehrseite der Konsekration sei die *damnatio* der *memoria*. Zur Rolle des Senats bei den beiden möglichen Extremen siehe umfassend VITTINGHOFF 1936; BICKERMANN 1929 = BICKERMANN 1978; BICKERMANN 1973; VIDMAN 1984; KIERDORF 1986; BONAMENTE 1989, 29–31; BONAMENTE 1994, 137–139; BONAMENTE 2002, 359–361; GRADEL 2002, 261–263 (bei dem die Arbeiten von BONAMENTE nicht erfasst sind).

7 Cass. Dio 56,46,2; Suet. Aug. 100.

8 ELVERS 1999, 20.

Dieses Modell nahm der Senat im März des Jahres 37 nicht unmittelbar auf, obwohl die einzelnen Stationen möglich gewesen wären; denn wie bei Augustus musste die Leiche des verstorbenen Herrschers erst aus Kampanien nach Rom überführt werden, bevor dort gehandelt werden konnte. Der Senat beschloss aber für Tiberius weder die Divinisierung noch die *abolitio memoriae*. Doch das lag an den Umständen und blieb fast eine Ausnahme. Caligula hatte nämlich, so jedenfalls Cassius Dio, noch von Kampanien aus schriftlich an den Senat die Botschaft gesandt, Tiberius, seinem Großvater, nach seinem Tod dieselben Ehren zuzuerkennen wie vor Jahrzehnten Augustus. Dieser Antrag beinhaltete natürlich die entscheidende Ehrung: die Divinisierung. Doch der Senat konnte sich, solange Caligula abwesend und damit offensichtlich für die Senatoren in seinem konkreten politischen Willen nicht voll einschätzbar war, zu keiner Entscheidung durchringen, weder dazu, für Tiberius die Divinisierung zu beschließen, wie das der Brief Caligulas angeregt hatte, noch über ihn die *damnatio* auszusprechen. Letzteres hätte die Mehrheit vermutlich gerne getan, wenn die Senatoren in ihrer Entscheidung unabhängig gewesen wären. So aber verschob der Senat eine Entscheidung bis zu dem Zeitpunkt, wenn Caligula persönlich in Rom anwesend sein würde. Da dieser nach dem Betreten der Stadt jedoch nicht mehr auf seinen früheren Gesamtorschlag zurückkam, sondern nur noch ein *funus censorium* beantragte, blieb es bei dieser neutralen Beschlusslage. Tiberius konnte deshalb – gegen den Willen der Mehrheit des Senats – in der Erinnerung der Römer weiterleben, zwar nicht als *divus*, aber mit großer politisch-rechtlicher Selbstverständlichkeit,⁹ wie etwa das Gesetz *de imperio Vespasiani* zeigt, in dem er neben dem *divus* Augustus und Claudius erscheint.¹⁰

Diese Entscheidung zu Tiberius blieb in den folgenden zwei Jahrhunderten eine Ausnahme. Nur für Galba lässt sich nochmals das Weiterleben ohne Divinisierung, aber auch ohne dauernde Vernichtung seiner *memoria* feststellen.¹¹ Dieses Ergebnis wurde allerdings erst in einer zweiten Phase erreicht, weil zunächst nach der Revolte durch Otho der Senat das Andenken an Galba verdammt hatte; erst in der ersten Senatssitzung des Jahres 70 wurde auf Antrag Domitians *de honoribus Galbae restituendis* beraten und entsprechend beschlossen.¹² Aber die *restitutio* der *honores* beinhaltete nicht die Divinisierung. Dieser letzte Schritt wurde schließlich bei Commodus getan, über den zunächst ebenfalls die Memorialstrafe verhängt worden war, bis schließlich Septimius Severus diese nicht nur aufhob, sondern sogar noch mit der Divinisierung abschloss, schlicht aus dem Grunde, um sich so in die Genealogie der

⁹ Cass. Dio 59,3,7.

¹⁰ CIL VI 930 = ILS 243.

¹¹ Ob Gaius' *memoria* unmittelbar nach seinem Tod damnirt wurde, ist nicht sicher; zumindest sind manche Inschriften eradiert worden; siehe FLOWER 2006, 148–150.

¹² Tac. hist. 4,40,1: *referente Caesare de restituendis Galbae honoribus, censuit Curtius Montanus ut Pisonis quoque memoria celebraretur. Patres utrumque iussere: de Pisone inritum fuit. GRADEL 2002, 287–288 hat Galba vergessen, dessen memoria ohne Divinisierung überlebte.*

antoninischen Familie als *divi Marci Pii filius* und als *divi Commodi frater* einzuordnen.¹³

Dass von jedem Herrscher als postmortale Realität die Divinisierung erwartet werden konnte, zeigt nichts deutlicher als der Ausruf Vespasians, als er die ersten Anzeichen der Krankheit fühlte, die schließlich zu seinem Tod führte: *Vae ... puto, deus fio*.¹⁴ Gleichgültig, ob dieser Satz tatsächlich von dem Begründer der flavischen Dynastie stammt oder nicht:¹⁵ Vespasian wusste auf jeden Fall, was nach seinem Tod mit größter Wahrscheinlichkeit kommen würde. Er hatte als Senator das Verfahren selbst zu Beginn der claudischen Regierungszeit im Januar des Jahres 42 bei der Divinisierung von Iulia Augusta, Augustus' Witwe, erlebt, und später nochmals zu Beginn der neronischen Zeit, bei der schnellen Divinisierung von Claudius durch Agrippina und Nero: Der Senat würde zusammentreten und, wohl auf Antrag seines Sohnes Titus, *honores caelestes* beschließen. Was dann auch so geschah.

Honores caelestes zu beschließen, scheint in der Frühzeit des Prinzipats der häufigste terminus technicus für den Inhalt des Handelns des Senats bei der Divinisierung eines Herrschers oder auch eines anderen Mitglieds der *domus Augusta* gewesen zu sein. Er findet sich für Augustus in den Einträgen mehrerer Fasti, so in den Fasti Ami-ternini: *e(o) d(ie) divo Augusto honores caelestes a senatu decreti Sex(to) Appul(eio), Sex(to) Pomp(eio) co(n)s(ulibus)*.¹⁶ Fast der gleiche Wortlaut ist auch in den stadtrömischen Fasti der Via dei serpenti zu lesen: *feriae ex s(enatus) c(onsulto) [quo]d eo die honores caelestes divo Augusto [a se]nату decreti sunt Pompeio et Appuleio co(n)s(ulibus)*;¹⁷ und Ähnliches stand schließlich auch in den Fasti Antiates.¹⁸ Doch auch Tacitus formuliert in seinen Annalen den Akt der *consecratio* des Claudius mit den gleichen Worten: *caelestesque honores Claudio decernuntur*.¹⁹ Daneben ist bereits seit caesarischer Zeit *in numerum deorum referre* als präzise Bezeichnung üblich.²⁰ Bei der Abfolge der einzelnen Akte: Bestattung des Toten und des konkreten Divinisierungsbeschlusses, hat es im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte Entwicklungen gegeben, die ganz wesentlich davon abhingen, ob der Herrscher in Rom oder weiter entfernt

13 Siehe zum Beispiel CIL VI 1259; XVI 135. Angesichts der zahllosen Inschriften mit dem Hinweis auf seine Divinisierung ist die Behauptung von VÁRHELYI 2010, 200, Commodus' "*damnatio memoriae* was never reversed", mehr als erstaunlich.

14 Suet. Vesp. 23,4.

15 Dazu SCHMIDT 1988, 83–89.

16 InscrIt 13, 2, 193.

17 InscrIt 13, 2, 215.

18 InscrIt 13, 2, 209: *D XV n(efas) p(iaculum) in circ[o Aug(usto) hon(ores)] cael(estes) d[ecreti]*.

19 Tac. ann. 12,69. Ähnlich formuliert er ann. 1,10 für Augustus: *ceterum sepultura more perfecta templum et caelestes religiones decernuntur*.

20 CIL IX 2628 = ILS 72 (Aesernia): *Genio divi Iuli parentis patriae quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit*. Vgl. auch z. B. Suet. Claud. 4.

davon verstorben war.²¹ Doch entscheidend ist dies letztlich nicht für die Funktion des Senats. Ohne den Senat konnte niemand unter die Staatsgötter erhoben werden. Der Wille des Nachfolgers allein konnte nicht genügen. Tertullian formulierte in anderem Kontext so: *Vetus erat decretum, ne quis deus ab imperatore consecraretur, nisi a senatu probatus* bzw.: *status dei cuiusque in senatus aestimatione pendebat*.²²

Inhaltlich umfasste jeder Senatsbeschluss während des frühen Prinzipats mehrere Einzelentscheidungen: Zum einen die Erhebung des verstorbenen Herrschers zum *divus*, sodann der Beschluss zur Errichtung eines Tempels im Rom selbst (wie etwa der für *diva* Faustina, der später auch dem *divus* Pius dediziert wurde)²³, und schließlich die Einrichtung eines Priestertums. Das Vorbild bei der Bestellung der für einen *divus* zuständigen Sodalität wurden für die gesamte Folgezeit die *sodales Augustales*, die der Senat im Jahr 14 n.Chr. ins Leben rief, zusammen mit einem *flamen* und einer *flaminica*.²⁴ Die neue Priesterschaft mutierte im Jahr 54 nach Claudius' Tod zu den *sodales Augustales Claudiales*. Über die *sodales Flaviales Titiales* führte deren Reihe zu den *sodales Hadrianales* sowie den *sodales Antoniniani* weiter, wobei von letzteren die kultische Praxis auch für die nachfolgenden Herrscher bis zu Severus Alexander übernommen wurde.²⁵ So konnte sich ein Senator am Ende *sodalis Antoninianus Verianus Marcianus Antoninianus Commodianus Helvianus Severianus Antoninianus* nennen.²⁶ Im 3. Jh. hat der Senat keine weiteren Sodalitäten mehr geschaffen. Auffällig ist es jedoch, dass wir für den *divus Nerva* und den *divus Traianus Parthicus* keine Sodalität kennen, obwohl es eine solche nach historischer Wahrscheinlichkeit gegeben haben sollte. Ein Zeugnis hat sich jedoch dafür bis jetzt nicht gefunden.²⁷ Es wurde auch vermutet, die *sodales Hadrianales* könnten vielleicht die Fortführung einer Sodalität für die beiden divinisierten Vorgänger Hadrians gewesen sein, doch lässt sich das nicht nachweisen und ist auch eher unwahrscheinlich.²⁸ Denn warum sollte der Name Traians dabei verschwiegen worden sein?

²¹ Siehe dazu vor allem die in Anm. 6 genannten Arbeiten von BICKERMANN, KIERDORF und BONAMENTE.

²² Tert. apol. 5,1; 13,12. Siehe dazu BONAMENTE 2002, 360.

²³ CIL VI 1005 = 31224 = ILS 348: *Divo Antonino et divae Faustinae ex s(enatus) c(onsulto)*.

²⁴ Zuletzt zu den Sodalitäten CLAUSS 1999, 390–392.

²⁵ WISSOWA 1924, 564–566.

²⁶ CIL VI 41229 für Rutilius Pudens Crispinus hat die umfassendste Bezeichnung für die Sodalität. Alle Namen zusammen finden sich in keinem Dokument.

²⁷ Nach CLAUSS 1999, 391 hätten die *sodales Flaviales Titiales* auch den Kult der „Staatsgötter Nerva und Traian“ übernommen. Das ist eine interessante These, für die es jedoch keinerlei Hinweis in den Quellen gibt. Politisch wäre eine solche Einvernahme höchst überraschend.

²⁸ Dass nur eine Lücke in unserer Überlieferung die Ursache sein könnte, weshalb wir kein Zeugnis für *sodales* für die divinisierten Nerva und Traian haben, ist wenig wahrscheinlich. Denn gerade für die Jahrzehnte bis zum Tod Hadrians, also vor der Einsetzung der *sodales Hadrianales*, ist die Überlieferung der senatorischen *cursus honorum*, die die meisten Zeugnisse für diese Priesterämter

Auch der Kulname der divinisierten Kaiser wurde vom Senat festgelegt. Er bestand zumeist schlicht aus *divus* und dem Hauptnamen des Herrschers.²⁹ Dass dieser Name konkret und zielgerichtet festgelegt werden konnte, ist mit Deutlichkeit bei Traian festzustellen. Denn im Gegensatz zu den Benennungen, wie sie für seine vergöttlichten Vorgänger bis zu seinem Tod üblich waren, wurde sein Kulname nicht einfachhin als *divus Traianus* bestimmt, sondern als *divus Traianus Parthicus*.³⁰ Wie zwingend es war, diesen vollen Namen zu verwenden, ersieht man besonders daran, dass in allen offiziellen Dokumenten, in denen die Genealogie der Herrscher des 2. Jh. bis zu Commodus und dann auch noch bis zu Septimius Severus und Caracalla erscheint, auf Traian stets ohne jede Variation mit der Formel *divi Traiani Parthici* verwiesen wird.³¹ Besonders deutlich wird dies in den kaiserlichen Bürgerrechtskonstitutionen, in denen die Titulatur so erscheint, wie es politisch gewollt war. Da die Dokumente eine über Jahrzehnte gehende Praxis wiedergeben, die auf zahllose einzelne Konstitutionen zurückgeht, wird es besonders augenfällig, wie sehr dieser Name von allen als verbindlich angesehen wurde.

Diese Praxis der Divinisierung der Herrscher und eines Teils der weiblichen Angehörigen des Herrscherhauses durch Beschluss des Senats setzte sich jedenfalls bis zum Ende des 3., Anfang des 4. Jh. fort. Die letzte offensichtlich urkundlich bezeugte *diva* war *diva Mariniana*, die Ehefrau Valerians, die schon vor dessen Kaisererhebung gestorben war, dann aber, sicherlich auf Valerians Antrag hin, vom Senat konsekriert wurde, wenn jedenfalls die Legende CONSECRATIO S C auf einigen Münzserien, die in Viminacium geprägt wurden, so zu deuten ist.³² Für die meisten Kaiser des späteren 3. und 4. Jh. ist der Titel *divus* noch bezeugt, in einigen Fällen sogar noch bis zu Beginn des 6. Jh.,³³ freilich meist nicht mehr in offiziellen Dokumenten. Wie lange der Senat noch diese Divinisierung beschloss und mit welchem Inhalt, muss im Detail offen bleiben. Für die christlichen Kaiser ist es eher unwahrscheinlich, weil der innere Sinn, der mit *divus* noch verbunden wurde, sich veränderte. Nach Constantin finden sich auch keine Konsekrationsmünzen mehr; für ihn selbst wurden

überliefern, so dicht, dass es kaum verständlich wäre, wenn nicht wenigstens ein einzelnes Zeugnis darüber erhalten geblieben wäre.

29 Zu gelegentlich anders lautenden Formen siehe CHASTAGNOL 1984, 275–277. – Bedenkt man übrigens diese Namengebung, dann wird mehr als offenkundig, weshalb es absolut irrig ist, bei der Verleihung des Cognomens Augustus im Januar 27 v. Chr. von der Verleihung eines Titels zu sprechen, wie es immer wieder geschieht; denn der Kulname von Augustus lautet eben *Divus Augustus*. Und Gleiches geschieht dann bei Livia, die von Augustus per Testament adoptiert worden war, weshalb sie ab 14 n. Chr. Julia Augusta genannt wurde; ihr Kulname lautete logischerweise: *Diva Augusta*.

30 Lediglich in einer frühen Münzserie findet sich der Name in der Form: *Divo Traiano patri*: RIC III 24 b–c; BMC Emp. 3, Nr. 45.

31 Siehe z.B. das derzeit späteste Diplom für Auxiliartruppen aus dem Jahr 206: Eck 2011, 63–77.

32 RIC V 9. 11. Auf den zahlreichen Münztypen erscheint allerdings nur selten das S C; auf den meisten steht nur *consecratio*.

33 Siehe die Liste bei CLAUSS 1999, 533–535.