

Manfred Clauss
Kaiser und Gott

Manfred Clauss

Kaiser und Gott

Herrscherkult im römischen Reich

Nachdruck der
Erstauflage (1999)



K · G · Saur München · Leipzig 2001

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Clauss, Manfred:

Kaiser und Gott : Herrscherkult im römischen Reich /
Manfred Clauss. –

Nachdr. der Erstauf. (1999). –

München ; Leipzig : Saur, 2001

ISBN 3-598-77444-3

© 2001 by K. G. Saur Verlag GmbH, München und Leipzig

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.

Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlages ist unzulässig.

Was ist Gott? Das Herrschen.
Was ist der König? Gottgleich.

Zum Motto S. 5

[τ]ί θεός; τ[ὸ] κρατοῦν.
τί βασιλεύ[ς; ἰσ]όθεος.

P. Bilabel, Fragmente aus der Heidelberger
Papyrussammlung, *Philologus* 80, 1924, 331–341, hier 339.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	13
I. Einleitung	15
1. Gottheiten und Götter	17
2. Die Begriffe	22
3. Römische <i>religio</i>	26
4. Methodische Vorbemerkungen	29
II. Chronologischer Teil	39
1. Die Anfänge	41
a) Republik	41
b) Caesar	46
2. Octavian/Augustus	54
3. Die iulisch-claudischen Kaiser	76
a) Tiberius	76
b) Gaius/Caligula	89
c) Claudius	94
d) Nero	98
4. Die Flavier	112
a) Galba, Otho, Vitellius	112
b) Vespasian	113
c) Titus	117
d) Domitian	119
5. Die Adoptivkaiser	133
a) Nerva	133
b) Traian	133

c) Hadrian	139
d) Antoninus Pius	143
e) Marc Aurel und Lucius Verus	147
f) Commodus	148
g) Pertinax	151
h) Didius Iulianus	151
6. Die Severer	152
a) Septimius Severus	152
b) Antoninus/Caracalla	175
c) Geta	180
d) Antoninus/Elagabal	181
e) Severus Alexander	181
7. Die 'Soldatenkaiser'	183
a) Pupienus und Balbinus	183
b) Gordian III.	183
c) Decius	184
d) Valerian	185
e) Aurelian	186
f) Tacitus	187
g) Probus	187
h) Carus und Familie	188
8. Die Tetrarchie	189
a) Maximianus Herculius	192
b) Constantius Chlorus	194
9. Die Spätantike	196
a) Konstantin	196
b) Die Konstantinsöhne	207
c) Iulian	208
d) Iovian	209
e) Von Valentinian I. bis zu Theodosius I.	209

III. Systematischer Teil	217
1. Der Kaiser als Gottheit	219
a) Schutzgott des Kaisers — <i>genius Augusti</i>	221
α) Der Eid beim Schutzgott des Kaisers	225
β) Hauslararien	227
b) Göttliche Wirkkraft — <i>numen Augusti</i>	229
α) Die Formulierung <i>devotus numini</i> <i>maiestatique eius</i>	236
c) Göttliche Ehren	237
α) Kalender	237
β) Götterpolster	245
d) Der Kaiser als Iupiter	246
e) Göttliche Eigenschaften	254
α) Die Ewigkeit des Kaisers	256
β) Unbesiegbarkeit	260
γ) Vorsehung — <i>providentia</i>	262
δ) Rastlosigkeit	263
ε) Allgegenwart	263
ζ) Schönheit	264
η) Der Kaiser als Stern	265
θ) Göttlich, heilig, himmlisch	268
2. Gottheiten des Kaisers — kaiserliche Gottheiten (<i>deus Augustus/Augusti</i>)	280
a) <i>Augusto sacrum</i>	285
3. Bilder des Kaisers	290
a) Das Material der Götter: Gold und Silber	291
b) Göttliche Nacktheit	294
c) Die Büste — <i>imago</i>	295
d) Die Statue	305
α) Kolossalstatuen	306
e) Asyl	312
4. Opfer und Kultfeier vor den Kaiserbildern	316
a) Festkalender	316

b) Dankopfer — <i>supplicatio</i>	321
c) Der Kaiserkult als Fest	328
d) Der Schutz der Götterbilder	335
e) Kultpfleger — <i>cultores</i>	336
f) Kaiserkult als Mysterienkult	339
5. Das Wirken der Gottheit	342
a) Fruchtbarkeit	342
b) Der Kaiser als Heiler	346
c) Wunder	347
d) Pilgerstätten	352
6. Gottheit und Mensch	354
7. Divinisierung und Konsekration	356
a) Zu den Begriffen Staatsgott und Divinisierung ..	356
b) Die Konsekration	357
c) Die Entwicklung der Divinisierung und Konsekration	360
d) Die Staatsgötter als Element der Herrscher- legitimation	368
e) Die Reihe der Staatsgötter	374
f) Die Präsentation der Staatsgötter	376
α) Strahlenkrone	376
g) Staatsgötter als Stolz des Bürgers	380
h) <i>damnatio memoriae</i>	382
8. Kulte und Kultpersonal	387
a) Staatlicher Kult	387
b) Staatspriester	390
c) Provinzialkulte	394
α) Lugdunensis	396
β) Germania	399
γ) Mauretania	399
δ) Numidia	399
ε) Spanische Provinzen	399
ζ) Gallia Narbonensis	403
d) Provinzialoberpriester	403

e) Städtische Kaiserkulte	407
f) Städtische Priester	411
g) Private Kaiserkulte	413
9. Das Christentum und der Kaiserkult	420
a) Einleitende Überlegungen	420
b) Die christliche Sicht des Kaiserkultes	427
c) Die Christen im römischen Heer	431
α) Die Dauer des christlichen Bekenntnisses ...	434
β) Die Probleme der christlichen Soldaten	436
γ) Die Rolle der staatlichen Richter	437
d) Der christliche Umgang mit dem Kaiserkult	443
e) Christentum und Kaiserkult nach Konstantin ..	448
IV. Zusammenfassung	467
V. Appendices	501
1: Der Kaiserkult zu Lebzeiten der Herrscher	503
2: Divinisierung und Konsekration bei Eutrop	520
3: Gottheiten als <i>divi</i>	522
4: Wer sind die <i>Augg(usti)</i> ?	523
5: Gelübde an die Kaiser	526
6: Liste der augustischen Gottheiten	527
7: Liste der Staatsgötter	533
VI. Register	537
1. Stellenregister	539
a) Inschriften	539
b) Münzen	557
c) Literarische Quellen	557
d) Literarische Quellen	572

e) Biblische Quellen	572
2. Personenregister	573
3. Ortsregister	581
4. Sachregister	587
5. Abbildungsnachweis	593
6. Abkürzungsverzeichnis	596

Vorwort

Es gibt Themen, die einen lange beschäftigen — für mich ist dies die Religiosität des antiken Menschen, sein Leben mit den zahlreichen Gottheiten, sein Umgang mit dem Göttlichen. Unter diesen Gottheiten ragt einer heraus, weil er ein typisches Merkmal antiker Göttlichkeit in herausragender Weise ‘verkörpert’, nämlich die Mittlerstellung zwischen Mensch und Gottheit: Der römische Kaiser ist bereits als Mensch Gottheit.

Nun stellt der sogenannte Kaiserkult gewiß kein Neuland dar, aber eines hat mich bei den meisten einschlägigen Arbeiten schon lange gestört: die übermäßige, gelegentlich ausschließliche Betonung des politischen Aspekts. Dem möchte ich mit diesem Buch eine theologische Sichtweise gegenüberstellen, theologisch im ursprünglichen Sinne des Wortes, indem ich von der Gottheit rede, die der Kaiser ist. Mit dem Ende ihres irdischen Daseins als Gottheit und Mensch endete die menschliche Existenz der Herrscher, und sie gingen nach Divinisierung und Konsekration als Staatsgott ganz in die göttliche Sphäre über.

Am Ende eines langen Weges, den jede derartige Abhandlung darstellt, gilt es Dank zu sagen, und damit soll das Buch auch beginnen. An erster Stelle gilt dieser Dank meiner Frau Marthe für unterschiedlichste Hilfe — nicht nur während der Arbeit an dieser Studie.

Danken möchte ich Herrn Prof. Dr. Wilhelm Kierdorf, der erste Vorstudien dieser Arbeit¹ ausführlich mit mir diskutiert hat. Frau Dr. Kirsten Groß-Albenhausen schulde ich besonderen Dank; sie hat nicht nur das gesamte Buch gelesen und mit mir diskutiert, sondern auch wertvolle Hilfe bei der Herstellung des Textes geleistet. Intensive Gespräche über den Themenbereich habe ich auch mit Martin Clauss, M.A., geführt, denen sich manche Anregung für präzisere Begrifflichkeit verdankt. Darüber hinaus danke ich denjenigen, die durch technische Hilfe unterschiedlicher Art die Entstehung des Bandes ermöglicht haben: Stefanie Böpple, Dr. Jörn Kobes, Peter Probst, Ralf-Olivier Schwarz und Edgitha Stork.

¹ *Deus praesens*. Der römische Kaiser als Gott, Klio 78, 1996, 400–433. — “Gebt dem Kaiser, Was des Kaisers ist!” Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer, in: *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption*. Festschrift für K. Christ zum 75. Geburtstag, hrsg. v. P. Kneissl – V. Losemann, Stuttgart 1998, 93–104.

Ferner danke ich denjenigen Personen und Institutionen, die mir bei der Beschaffung der Vorlagen für die Abbildungen behilflich waren (unten S. 593–595). Vor allem gilt dieser Dank Frau Prof. Dr. Marianne Bergmann, die mir großzügig eine Reihe von Bildern überlassen hat. Darüber hinaus haben mir folgende Institutionen Vorlagen überlassen: Allard Pierson Museum Amsterdam – Archeologisch Museum der Universiteit van Amsterdam (Dr. Geralda Jurriaans–Helle), Deutsche Archäologisches Institut – Photothek (Priv.–Doz. Dr. Richard Neudecker), Römisch–Germanisches Museum Köln – Archäologische Bodendenkmalpflege (Dr. Friederike Naumann–Steckner), Site archéologique de Lyon–Fourvière – Musée de la civilisation Gallo–romaine (Dominique Tisserand) sowie Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz – Münzkabinett (Dr. Bernhard Weisser).

I. Einleitung

Der römische Kaiser war Gottheit.¹ Er war dies von Anfang an, seit Caesar und Augustus, er war es zu Lebzeiten, er war es auch im Westen des römischen Reiches, in Italien, in Rom. Ich konzentriere mich in dieser Studie stärker auf den Westen des römischen Reiches, womit ich den lateinisch-sprachigen Teil meine, weil es für den griechischen bereits eine hervorragende Darstellung von S.R.F. Price gibt.² Ferner gilt es immer noch gegen das Vorurteil der Forschung anzukämpfen, die für den Westen gelegentlich Vorbehalte gegenüber dem Phänomen der Göttlichkeit des lebenden Kaisers erkennen läßt. Im Osten, so heißt es meist, sei dies zwar längst üblich, im Westen aber eben anders gewesen. Sicherlich war die Vorstellung vom Kaiser als Gottheit abhängig von lokalen Bedingungen, hatte die Vergöttlichung eines lebenden Menschen im hellenistischen Osten eine längere Tradition als in dem später hellenisierten Westen, aber auch dort ist sie nachweisbar.

1. Gottheiten und Götter

Der Mensch der vorindustriellen, weitgehend auf Agrarwirtschaft basierenden Gesellschaft lebte in einer ihm feindlichen Umwelt, wobei ihm die Schwierigkeiten aus der Natur oder den Mitmenschen erwachsen. Diesen Schwierigkeiten konnte der Mensch begegnen: Er griff in die Natur ein, und er suchte und fand Ordnungen, die das menschliche Miteinander berechenbar und somit erträglich machten. Doch all diese Bemühungen stießen an Grenzen. Mit der Feststellung derartiger Grenzen und der Frage nach dem Sinn des Lebens war der Mensch rasch auf eine Macht oder Mächte verwiesen, die außerhalb seiner eigenen Kontrolle lagen. Wir nennen diese Mächte Götter oder, je nach der persönlichen Überzeugung, Gott; ich werde den Begriff 'Gottheit' verwenden.

Der Umgang mit solchen Gottheiten entsprach im Prinzip dem normalen zwischenmenschlichen Miteinander. Sie erhielten menschliche Wohnungen, menschliche Namen, menschliches Aussehen. Es entwickelten sich Regeln im Umgang mit den Gottheiten, und damit entwickelten sich auch Verständigungsmöglichkeiten über sie.

¹Zum Begriff vgl. unten S. 26.

²S.R.F. Price, *Gods and emperors: the Greek language of the Roman imperial cult*, JHS 104, 1984, 79–95; ders., *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

Erfuhr man etwas Positives, liebte man die Gottheit, man war im Gegenteil aber auch bereit, sie zu hassen. Und wie man gegenüber einem einflußreichen, mächtigen, starken Mitmenschen lernte, höflich, respektvoll, nachgiebig, ehrfürchtig zu sein, so übertrug man solcherlei Verhalten auch auf die Gottheiten. Auf diese Weise sprach man den Gottheiten gesteigerte Macht, höheres Wissen, unbegrenztes Können zu. Sie werden erkannt an der dem Menschen überlegenen Macht. "Das Stärkersein nämlich wird jetzt Gott genannt", formuliert es Menander einmal.³ Das Göttliche ist das den Menschen gegenüber Mächtige, die Gottheiten sind schlicht die Mächtigen oder — verglichen mit uns — die Mächtigeren. Dann liegt der Schritt nahe, daß der Mensch einen Menschen, der mächtiger ist als er selbst, als Gottheit bezeichnet und ihn entsprechend kultisch verehrt. L.A. Curchin hat solche Zusammenhänge anhand derjenigen Gebiete des römischen Reiches verdeutlicht, die längere Zeit keltisch geprägt waren. Hier beobachtet er eine hohe Bereitschaft, Menschen als Gottheiten anzuerkennen. Was er speziell für die Kelten festhält, gilt generell für breite Bevölkerungskreise der Antike: "But bearing in mind that the Celts worshipped mountains, groves and streams as deities, it was entirely logical, to their way of thinking, that the emperor, who was more powerful than a grove or a stream, deserved divine worship."⁴

Gottheiten zeichneten sich ferner durch die Beherrschung der Naturmächte, aber auch durch höhere Schönheit, Reinheit, Heiligkeit, Kraft oder Wundermacht aus. Die Römer waren von den Anfängen ihrer Religion her gewohnt, eine Vielzahl von Gottheiten vorauszusetzen, deren Wirkkräfte (*numina*) sie überall zu spüren meinten. Sie waren ferner bereit, diesen Gottheiten eine Schutzfunktion für die Welt sowie das menschliche Leben zuzuschreiben.⁵

Es gab immer wieder Völker und Zeiten, in denen Menschen ungewöhnliche, außergewöhnliche Macht, Einfluß, Reichtum, Wis-

³Men., Καρίνη (frg. 2 com. IV p. 144) bei Stob. 3, 32, 11 (Hense Bd. ²3, 676): τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός. Vgl. U.v. Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, Bd. 1, Darmstadt ³1959, 1–44, vor allem 18.

⁴L.A. Curchin, Cult and Celt: indigenous participation in emperor worship in central Spain, in: A. Small (Hrsg.), Subject and ruler: the cult of the ruling power in classical antiquity, Ann Arbor 1996 (JRA supplementary series 17), 143–152, hier 144.

⁵Vgl. D.C. Feeney, The gods in epic, Oxford 1991, der von einer "caring and sustaining relation between men and gods" (335) spricht, wie sie vor allem an der epischen Dichtung ablesbar sei.

sen oder auch Schönheit besaßen. Solche Menschen erschienen ihren Mitmenschen *wie* Gottheiten; O. Weinreich spricht hierbei von 'Gottmenschentum', ich ziehe die Bezeichnung 'lebende Gottheiten' vor.⁶ Wie der allmächtige Zeus, so besaßen eben auch Menschen die Herrschaft über Leben und Tod, über eine Stadt, ja über ganze Länder. Die Scheu, das Staunen, die Ehrerbietung und die Ehrfurcht solchen Mitmenschen gegenüber war oft genug ebenso groß wie gegenüber einer Gottheit, und damit verdiente dieser Mensch die größte Ehre für einen Menschen, nämlich wie für eine Gottheit. Wenn solche Menschen wie eine Gottheit waren, wenn sie eine Gottheit waren, dann übertrug man auf sie das ganze Bündel göttlicher Möglichkeiten und Fähigkeiten, dann waren diese lebenden Gottheiten beispielsweise auch in der Lage, Wunder zu vollbringen.

Ein gutes Beispiel für die Kraft des Volksglaubens und die Bereitschaft des antiken Menschen, mit dem Erscheinen von Gottheiten in Menschengestalt zu rechnen, bietet das Neue Testament. Paulus und Barnabas kommen nach Lystra in Lykaonien und heilen dort einen Lahmen. Da rufen die Einwohner aus: "Die Götter sind den Menschen ähnlich geworden und zu uns herabgestiegen."⁷ Und sie nennen den einen der beiden Männer Zeus, den anderen Hermes. Daraufhin bringt der Priester des dortigen Zeustempels Stiere und Kränze herbei, um diesen Göttern zusammen mit der Menge ein Opfer zu bringen. Nur mit Mühe können sich die Apostel der kultischen Verehrung entziehen.

Der antike Mensch des Mittelmeerraumes lebte mit der Vorstellung auf Erden anwesender Gottheiten. So war es in Ägypten, von dort war diese Vorstellung auch auf die Hebräer übertragen worden. David und Salomo hatten entsprechende Ansichten auf sich bezogen, beziehungsweise den Bezug gestattet. Spätere Korrekturen der alttestamentlichen Verfasser konnten nicht alle derartigen Spuren beseitigen, weil die Treue gegenüber der Tradition mitunter stärker war als Ideologie und Theologie.

Auch im übrigen Mittelmeergebiet waren entsprechende Anschauungen verbreitet. Wir müssen uns daran gewöhnen, daß das Mittelmeer in religiöser Hinsicht die Menschen zusammenschweißte und nicht etwa trennte; unsere heutige nach Fachdisziplinen aufgeteilte

⁶ O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum, NJW 2, 1926, 633–651 = A. Wlosok (Hrsg.), Römischer Kaiserkult, Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 372), 55–81.

⁷ Apg. 14, 11: οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς.

Sicht der Vergangenheit trübt gelegentlich den Blick auf diese Gemeinsamkeiten. Auf die hohe Bedeutung gerade Ägyptens hat Merkelbach mit seinen Analysen des Isis-Kultes wieder einmal hingewiesen.⁸ Für die Griechen werden wir nicht mehr ermitteln können, ob sie aus eigenem Antrieb oder durch Vermittlung aus dem Vorden Orient zu einem derartigen Glauben fanden.⁹ 'Griechen' waren schließlich auch die Römer, von denen R. MacMullen für das 2. vorchristliche Jahrhundert, überspitzt formulierend, feststellt, es habe nichts eigenständig Römisches mehr gegeben, nicht einmal die Sprache.¹⁰

Der römische Kaiser war Gottheit. Was der Kaiser war, erlaube ich mir als bekannt vorauszusetzen. Doch was ist eine Gottheit? Mir geht es nicht um die vielen lateinischen und griechischen Begriffe, die eine Gottheit bezeichnen, sondern um die antike Vorstellung dessen, was ich in dieser Studie mit dem deutschen Begriff 'Gottheit' kennzeichne. Das zentrale Mißverständnis des antiken Kaiserkultes oder, anders gesagt, das Problem mit diesem Kult für die moderne Forschung scheint mir in der Schwierigkeit zu bestehen, den Begriff 'Gott' von seinen heutigen Inhalten zu lösen.

Die Schwierigkeit, antike Begriffe in unsere von heutigem Denken geprägte Sprache zu übertragen, möchte ich einmal an dem Wort 'Liebe' aufzeigen. Das deutsche Wort Liebe meint vor allem den emotionalen Bereich. Wenn alles seine Ordnung hat, gehören für den heutigen Menschen Liebe und Sexualität zusammen. Für einen antiken Autor wie Paulus war dies anders, und daher kommt das Wort Liebe im Kontext von Sexualität bei ihm nicht vor.¹¹ Für Paulus bedeutet Liebe vor allem das praktische Tun mit Worten sowie Werken der Hände, wie beispielsweise das Almosengeben. "Liebe deinen Nächsten" wird daher heutzutage selten als Aufruf zur grenzenlosen Promiskuität verstanden.

Ich muß gestehen, daß ich mit einigen Gottesvorstellungen heutiger Althistoriker Schwierigkeiten habe. Wenn ich dies am Beispiel von D. Fishwick festmache, dann liegt es daran, daß er einerseits die

⁸R. Merkelbach, Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart 1995.

⁹Zu den unterschiedlichen Theorien der Entstehung des Herrscherkultes vgl. H. Funke, Götterbild, RAC 11, 1981, 659–828, hier 705–707.

¹⁰R. MacMullen, Hellenizing the Romans (2nd century B.C.), Historia 40, 1991, 419–439.

¹¹Dazu H. Tiedemann, Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998.

ältere Literatur aufarbeitet und andererseits die Forschungen zum Herrscherkult lange Zeit geprägt hat. Er beschreibt einmal die Gebete der Athener an Demetrios Poliorketes (unten S. 483): "‘We pray you, first grant us peace’ (1.21) but what they wanted was an end to war, not peace of soul. Despite the term ‘pray’, they were asking for a temporal benefit that Demetrius as a human ruler was very capable of giving."¹² Wenn ich D. Fishwick richtig verstehe, sind für ihn Gebete dann keine Gebete, wenn es um irdische Güter geht, und dann ist der Angesprochene keine Gottheit. Aber nach meiner Kenntnis ist die Bitte "unser tägliches Brot gib uns heute" kein Gebet um geistige Nahrung, sondern um schlichtes Brot. So verstand es auch Grimmelshausens *Simplicissimus*, als er hinzufügte: "Gelt, du, auch Käs darzu."¹³ Und wenn D. Fishwick feststellt, daß die Göttlichkeit des Herrschers nicht impliziere, daß er wie die olympischen Götter übernatürliche Gaben verteilen könne,¹⁴ dann ist dagegen zu betonen, daß die meisten Menschen der Antike auch von den Göttern des Olymp weitaus eher irdische Gaben erwarteten als 'Himmelslohn'. Die Weihinschriften sprechen da eine unmißverständliche Sprache.

Grundsätzlich scheint mir heute ein Gottesverständnis verbreitet zu sein, das auf die Formel gebracht werden kann: Ein Mensch kann nicht Gottheit sein. Nehmen wir das Beispiel von Inschriften, die sich in Form eines *ex-voto* (εὐχήν) an hellenistische Könige wenden, nach D. Fishwick Ausdruck dafür, daß übernatürliche Hilfe erbeten und erhalten wurde. Dann ist der Herrscher Gottheit oder wird als Gottheit verstanden oder wir können es so deuten, daß er als Gottheit angesehen wurde. "Sometimes a ruler is associated with the gods in an 'ex voto', which diminishes its impact."¹⁵ Was verändert eigentlich die Bedeutung des 'ex-voto'? Für D. Fishwick offenbar die Tatsache, daß es sich an einen 'Menschen' richtet, während für mich der Mensch durch das an ihn gerichtete 'ex-voto' zur Gottheit wird.

Bei dem Begriff 'Gott/Gottheit' gewinne ich mit fortschreiten der Lektüre gerade der neueren Fachliteratur den Eindruck, daß man nicht bereit oder nicht fähig ist, sich von heutigen, christlich

¹²D. Fishwick, *The imperial cult in the Latin west. Studies in the ruler cult in the western provinces of the Roman empire*, 2 Bde. in 4, Leiden u.a. 1987–1992, 37–38.

¹³Grimmelshausen, *Simplicissimus* 1, 8.

¹⁴Fishwick (S. 21 Anm. 12) 39.

¹⁵Fishwick (S. 21 Anm. 12) 38.

geprägten Vorstellungen zu lösen. Es wäre sicherlich nützlich, antike nichtchristliche Definitionen des Phänomens 'Gottheit' zu haben, aber etwas derartig Selbstverständliches wurde nicht erklärt.

Folglich müssen wir das Problem anders angehen. Wir kennen heute zwischen 3.700 und 4.000 antike Gottheiten aus literarischen Texten und Inschriften. Wenn wir davon ausgehen, daß dies wie in den meisten Bereichen nur einen Bruchteil der antiken Verhältnisse widerspiegelt, dann waren antike Gottheiten im Wortsinn unzählig. Es gab sie überall, jeder antike Mensch hätte problemlos ein ganzes Bündel von Götternamen auflisten können. Die 182 Kaiser als Gottheiten bilden in diesem Pantheon nur eine verschwindend kleine Zahl,¹⁶ die allerdings aufgrund der ungeheuren Macht und eben solchen Präsenz in der Öffentlichkeit alle übrigen, Iupiter einmal ausgenommen, in den Schatten stellte.

2. Die Begriffe

"Bei der Beschreibung fremder Kulturen gibt es die Möglichkeit, fremde Phänomene mit den Begriffen der anderen Kultur korrekt zu beschreiben, doch hat dies den Nachteil, daß wir dann nichts verstehen können. Oder man 'übersetzt' in unsere Kategorien und hat den Nachteil der Verfälschung."¹⁷ Dieser Hinweis von M. Bergmann ist zweifellos richtig. Es beginnt bereits bei dem Begriff 'Gott'. "Ich glaube an Gott", lautet der Anfang eines christlichen Bekenntnisses. Diese so *geglaubte* Gottheit hat gewiß nichts mit der Gottheit Augustus oder dem Staatsgott Augustus zu tun. Eine Möglichkeit, das Problem zu lösen, bestünde in der Tat darin, *deus* unübersetzt zu lassen. Abgesehen davon, daß man dann zahlreiche Begriffe im lateinischen oder griechischen Original anführen müßte, was allein optisch den Text ruinierte, gibt es auch sachlich keinen Sinn.

Wenn ich zu Beginn einer Arbeit über den Kaiser als Gottheit definiere, was das ist: Gottheit, dann muß dies genügen. Selbstverständlich verfälscht auch eine Übersetzung, aber sie betont in der Verfälschung zugleich die Zeitbedingtheit aller Sprache. Es ist die Aufgabe des Historikers, dies immer wieder festzustellen, und des-

¹⁶Zu dieser Zahl vgl. M. Clauss (Hrsg.), *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian*, München 1997, 12 und 456–458.

¹⁷M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1998, 18.

halb beschreibe ich in der Sprache unserer Zeit Dinge, deren Inhalte uns zwar fremd sind, aber nach einer Definition oder Beschreibung verständlich sein sollten.

Sicherlich stellt der Herrscherkult eine Ehrung für den Herrscher dar, aber eine Ehrung als Kult, weil er Gottheit ist. Herrscherkult ist nach antiken Kriterien Religion, "aber antike Religion ist nicht Religion im christlichen Sinn".¹⁸ Dagegen ist einzuwenden, daß es zum einen sicherlich nicht notwendig ist, sich zum Büttel eines christlichen Verständnisses zu machen; zum anderen scheint mir bei solchen Feststellungen auch eine Klarheit christlicher Begriffe suggeriert zu sein, die es kaum gibt und kaum je gegeben hat. Es ist beispielsweise sehr die Frage, wie weit und in welchen Bereichen sich antike christliche Religiosität von antiker paganer unterschieden hat.

Antike Religion ist Handlung, nicht Haltung. Diese Handlung schließt eine bestimmte Haltung nicht aus, sie benötigt sie aber auch nicht. Der Begriff Glaube hat für die außerchristliche — und außerjüdische — antike Religiosität keine Bedeutung und sollte daher in der Forschung allenfalls in Formulierungen auftauchen wie: Ich glaube, daß der Kollege Recht hat.

Die alte Frage, ob Griechen und Römer die Herrscher, die sie kultisch verehrten, als Gottheiten betrachtet haben, möchte ich mit der Definition beantworten, daß eine Gottheit ist, wer einen Kult erhält.

Wenn ich davon spreche, daß jemand Gottheit *ist*, handelt es sich um eine verkürzte Ausdrucksweise. Augustus *ist* Gottheit, dies ist keine ontologische Aussage im Sinne der Philosophie. Ich könnte auch schreiben: Augustus wurde für eine Gottheit gehalten, wurde als Gottheit angesehen, aber dies ist mir zu umständlich. Außerdem habe ich als Historiker keine Probleme mit der Feststellung 'Augustus ist Gottheit', da eine Gottheit eine Person ist, die von sich behauptet, Gottheit zu sein, und (einen) Menschen dazu veranlassen kann, sie als Gottheit anzuerkennen.

Es hat immer wieder Versuche gegeben, die Begriffe 'Gott' (*deus*) und 'Staatsgott' (*divus*) säuberlich zu trennen. Sicherlich war klar, daß die Ausgangslage für die beiden Arten von Gottheiten unterschiedlich war; Servius hat dies in seinem Kommentar zu einer entsprechenden Vergil-Stelle verdeutlicht: "(Die Begriffe) Staatsgott und Gott verwendet der Dichter meistens ohne Unterscheidung, ob-

¹⁸Bergmann (S. 22 Anm. 17) 18.

wohl es den Unterschied gibt, daß wir Götter die nennen, die es immer sind, Staatsgötter die, die aus Menschen zu solchen gemacht worden sind; die gleichsam an den Tag getreten sind; daher nennen wir Staatsgötter auch die Kaiser.”¹⁹ Servius hat aber eben auch mit aller Klarheit darauf hingewiesen, daß die beiden Begriffe unterschiedslos verwendet werden. Häufig entscheidet in der Dichtung das Versmaß, ob ‘Gott’ oder ‘Staatsgott’ Verwendung findet; bei den Historikern lassen sich Regeln für den Wechsel zwischen *deus*, *divus*, *numen*, *caelestis*, *sidus*, *divinitas* oder *divinus* nicht ausmachen,²⁰ es sei denn diejenige der Variation. So spricht Valerius Maximus den Staatsgott Iulius (Caesar) an, der unter die Götter aufgenommen ist.²¹

Die in der folgenden kurzen Zusammenstellung angeführten Beispiele dafür, wie zahlreiche Termini unterschiedslos verwendet werden, ließen sich beliebig vermehren;²² sie sollen nur einen Eindruck davon vermitteln, wie wenig wir auch hinsichtlich dieser Begrifflichkeit Konsequenz erwarten dürfen. Es ist eigentlich banal, darauf hinzuweisen, daß jede Sprache lebt und keineswegs Regeln unterliegt, die gleichsam juristisch faßbar wären (unten S. 297). Bei Sueton kann es sogar geschehen, daß er von einem “Tempel des Augustus” spricht — und nicht von einem des Staatsgottes —, den Tiberius eingeweiht habe, als Augustus längst Staatsgott war.²³

So spricht Cicero davon, daß die Verstorbenen als Götter gelten und verwendet den Begriff Staatsgott.²⁴ An anderer Stelle drückt Cicero den gleichen Sachverhalt aus und spricht von Gott.²⁵ Sueton behandelt die Göttlichkeit des Staatsgottes Augustus, der unter die Götter aufgenommen worden ist.²⁶ Tacitus spricht anlässlich des

¹⁹Serv., Aen. 5, 45: ‘*divum*’ et ‘*deorum*’ *indifferenter plerumque ponit poeta, quamquam sit discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint: unde divos etiam imperatores vocamus.*

²⁰Dies die Liste der von Valerius Maximus benutzten Begriffe; dazu D. Wardle, ‘The sainted Julius’. Valerius Maximus and the dictator, CPh 92, 1997, 323–343, hier 337. J. Béranger, L’expression de la divinité dans les Panégyriques Latins, MH 27, 1970, 242–254, hier 243, spricht hinsichtlich dieser Begriffe von “expression directe de la divinité impériale”.

²¹Val. Max. 1, 6, 13: *dive Iuli... consilio... deorum*; ähnlich 1, 8, 8.

²²Vgl. hierzu Béranger (S. 24 Anm. 20) 243–244 sowie unten S. 86.

²³Suet., Tib. 40: *templum Augusti*.

²⁴Unten S. 41 Anm. 5. Die Anwendung des Begriffs Staatsgott auf republikanische Texte ist eingeständenermaßen anachronistisch.

²⁵Unten S. 41 Anm. 6.

²⁶Suet., Aug. 97, 1–3: *divinitas... ut inter deos referretur*.

Divinisierungsbeschlusses für Poppaea durch den Senat von "Ehren der Götter".²⁷ Gleichsam in einem Atemzug bemerkt Plinius, die Senatoren hätten den Staatsgott Titus zum Gott gemacht.²⁸

Mehrfach kommt auch Seneca auf die Staatsgötter zu sprechen, ohne daß immer der Begriff *divus* fällt. Stattdessen ist davon die Rede, daß die Natur für Augustus "den Himmel bestimmt habe", und dem Claudius wünscht Seneca, daß ihn einmal "seine Familie dem Himmel zueigne".²⁹ Im Zusammenhang mit der Konsekration der Drusilla durch Gaius/Caligula merkt Seneca an, ihr Bruder habe eine Zeitlang nicht deutlich gemacht, "ob er die Schwester betrauert oder (als Göttin) verehrt haben wollte", schließlich aber habe er "für sie Tempel und Götterpolster errichtet".³⁰ Schließlich fehlt auch der Austausch der Begriffe Staatsgott und Gott nicht, wenn Seneca das Schicksal anspricht, "das auch von den Häusern Leichenzüge zu führen gewagt hat, von denen es Götter verlangen wollte".³¹

Diese häufig identische Kennzeichnung der Götter und Staatsgötter ist ja auch nur folgerichtig, da sich die ehemaligen lebenden Gottheiten, sind sie einmal Staatsgötter, nicht mehr von den übrigen Gottheiten unterscheiden. "Er ist unter die Zahl der Götter versetzt worden" lautet eine Formulierung, die häufig für den Staatsgott Verwendung findet.³² Staatsgötter sind in oder an den Himmel versetzt, strahlen für alle Zeit als Sterne. Der Staatsgott wird "den Sternen gegeben".³³

Staatsgötter sind — nun — ebenso unsterblich wie alle Gottheiten und haben die gleiche Göttlichkeit.³⁴ Staatsgötter werden den Göttern gleichgeachtet, formuliert Plinius im Hinblick auf den Staatsgott Titus,³⁵ nach der Apotheose "werden sie (die Staatsgöt-

²⁷Tac., ann. 16, 21, 2: *deum honores*; vgl. ann. 1, 73, 4.

²⁸Plin., paneg. 35, 4: *divus Titus... illum deum fecimus*.

²⁹Sen., cons. ad Polyb. 15, 3: *cui (natura) caelum destinaverat*; 12, 5: *gens sua caelo asserat*.

³⁰Sen., cons. ad Polyb. 17, 5: *utrum lugeri vellet (Gaius/Caligula) an coli sororem... templa illi constituebat ac pulvinaria*.

³¹Sen., cons. ad Polyb. 16, 4: *ex iis penatibus ausa est (fortuna) funera ducere, ex quibus erat deos petitura*.

³²So beispielsweise Sueton für den konsekrierten (*consecrato*) Caesar; Suet., Caes. 88, 1: *in deorum numerum relatus est*.

³³Zu dem Begriff *astra dare* — die Sterne als Aufenthaltsort geben — vgl. K. Scott, *The imperial cult under the Flavians*, Stuttgart – Berlin 1936, 68.

³⁴Plin., paneg. 11, 4 und 16, 4 spricht dem *divus Nerva immortalitas* und *divinitas* zu.

³⁵Plin., paneg. 35, 4: *numinibus aequatus est*.

ter) mit den übrigen Göttern verehrt".³⁶ Die *Historia Augusta* nennt den Staatsgott Marc Aurel einmal einen "gnädigen Gott", die Staatsgötter Antoninus Pius und Marc Aurel "wirkende Götter des Staates" und bezeichnet Septimius Severus als "würdig für die Altäre der Götter".³⁷ In terminologischer Hinsicht sind die Inschriften weitaus einheitlicher als die literarischen Texte. Die antiken Ausdrucksweisen für Gottheiten, Göttlichkeit oder die himmlische Sphäre waren äußerst vielfältig. Antike Historiker bevorzugten wie Historiker zu allen Zeiten eine abwechslungsreiche Sprache, die allerdings einem heutigen Wissenschaftler verboten scheint. Aber gerade die Ambivalenz der antiken Terminologie läßt das Schillernde der Göttlichkeit lebender Personen hervortreten. Diese ganze Vielfalt der Begriffe und Bilder ist auf die lebenden wie verstorbenen Herrscher übertragen worden, so daß die Schriftsteller dem Prinzip der Abwechslung Genüge tun konnten, jeder einzelne Mensch die ihm gewohnten Attribute oder Namen der Gottheiten verwenden mochte, wie er wollte.

In dieser Arbeit werde ich den Begriff *deus* mit 'Gott' und *divus* mit 'Staatsgott' wiedergeben³⁸ — trotz der damit notwendigerweise einhergehenden Eintönigkeit. Ferner werde ich den Kaiser als Gottheit zu Lebzeiten, als 'lebende Gottheit' bezeichnen und somit einen Begriff übernehmen, den die Antike mit der Formulierung *deus praesens* bereits kannte (unten S. 60, 482). Diese lebende Gottheit wird durch Divinisierungsbeschluß und Konsekration zum Staatsgott beziehungsweise zur Staatsgöttin. Wenn ich keine antiken Begriffe übertrage, werde ich den Begriff 'Gottheit' verwenden, um meine eigene Einschätzung gegenüber der antiken Begrifflichkeit abzugrenzen.

3. Römische *religio*

Die Römer, die auf kaum einem Sektor unter Minderwertigkeitskomplexen litten, hielten sich vor allem auf kultischem Gebiet für unübertrefflich. Sie waren nicht nur ein 'frommes' Volk, wenn ich das

³⁶ Herodian. 4, 2, 11: μετὰ τῶν λοιπῶν θεῶν θρησκέυεται; vgl. weitere Beispiele unten S. 125.

³⁷ SHA, Marc Aur. 18, 3: *deus propitius*; SHA, Sept. Sev. 21, 4: *numina rei publicae*; ebd. 21, 10: *dignus deorum altaribus* — die wörtliche Übersetzung wäre: "würdig für die Altaraufsätze der Götter".

³⁸ *divus* bedeutet nicht "verewigt", wie J. Borst in der Tusculum-Ausgabe der *Historien des Tacitus* übersetzt; beispielsweise zu 1, 15, 1.

berühmte *pius* einmal so wiedergeben darf, sondern das frömmste aller Völker. Der Grieche Polybios teilte als Historiker der römischen Oberschicht diese Auffassung,³⁹ die Cicero prägnant formulierte: Er bezeichnete die Römer als diejenigen, die durch Religiosität alle Völker und Stämme übertroffen hätten.⁴⁰ Vergil schließlich übertraf diesen noch mit seiner Feststellung, die er Jupiter in den Mund legte, "eines Tages (werden) die Römer alle Menschen und Götter an Frömmigkeit übertreffen".⁴¹

Diese Frömmigkeit drückte sich in Religion (*religio*) aus, und diese wiederum war kultische Verehrung der Götter (*cultus deorum*). Kult ist ein System aus Riten und Gebeten für eine Gottheit; er erfüllt einen religiösen und gesellschaftlichen Zweck. Religion ist die Summe der Kulte, die sich an die Gottheiten des griechisch-römischen Pantheons richteten. An solchermaßen verstandener Frömmigkeit hing die Wohlfahrt des Staates, so haben es die Römer von dem Zeitpunkt an, zu dem sie in die Geschichte traten, durch Kaiserzeit und Spätantike hindurch vertreten.⁴² Deshalb muß die politische Gemeinschaft in ganz wesentlicher Hinsicht als Kultgemeinschaft verstanden werden, gingen Politik und Religion Hand in Hand, waren eins. Die eben von Cicero zitierte Feststellung der Römer als religiösestem Volk wurde durch das Wachsen und die Größe des römischen Reiches unter Beweis gestellt.

Die römische Sicht der eigenen *religio* und der eigenen Religiosität läßt sich ebenso knapp wie präzise den Martyrerakten entnehmen. Hierbei möchte ich einmal das tun, was eigentlich verpönt ist, nämlich Zitat an Zitat reihen. "Auch wir", formulierte es ein Statthalter gegenüber einem Christen, "sind ein religiöses Volk und unsere Religion ist einfach. Wir schwören bei dem Schutzgott unseres Herrn, des Kaisers, und opfern für sein Wohlergehen."⁴³ Ein

³⁹Polyb. 6, 56, 6–8.

⁴⁰Cic., har. 9, 19: *religione... omnis gentis nationesque superavimus*; vgl. Cic., nat. 2, 8.

⁴¹Verg., Aen. 12, 838–839: *genus... supra homines supra ire deos pietate videbis*...

⁴²Zusammenfassend G. Gottlieb, Religion in the politics of Augustus. Aeneid 1.278–91, 8.714–23, 12.791–842, in: H.P. Stahl (Hrsg.), Vergil's Aeneid. Augustean epic and political context, London 1998, 21–36.

⁴³Passio sanctorum Scillitanorum (H. Musurillo, The acts of the Christian martyrs. Introduction, texts and translations, Oxford 1972, 86) 3: *et nos religiosi sumus et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domini nostri Imperatoris et pro salute eius supplicamus*.

anderer Richter stellt die Frage: "Was ist so schwierig daran, Weihrauch zu opfern und wegzugehen?"⁴⁴ Eigenes inneres Engagement des Opfernden war nicht gefragt: "Wenn du denkst, es sei eine Sünde (zu opfern), laß sie mich auf mich nehmen. Ich bin derjenige, der dich zwingt, damit es nicht so aussieht, du habest freiwillig zugestimmt."⁴⁵ Und für denjenigen, dem der Begriff 'Opfern' Probleme bereitete, gab es auch eine Lösung, indem man das Opfern einfach anders nannte (unten S. 430).

Die römische *religio*, von Cicero als *der* Garant der staatlichen Ordnung und der Größe Roms gepriesen, welche die Beziehung der Menschen zu den Göttern — wie umgekehrt — regelte, war einfach. Einfach insofern — dies wurde den Statthaltern sicherlich in zahlreichen Verhandlungen mit Christen klar —, als keine komplizierten Überlegungen über Gefühle und Empfindungen, über Gewissen und Gewissensentscheidungen anzustellen waren. Einfach bedeutete vor allem, daß die Demonstration der römischen *religio* in einer rituellen Handlung lag, die nichts mit irgendeiner Art von Überzeugung zu tun hatte. Religion konnte daher unemotional sein. Dies hat H. Helgeland prägnant formuliert: "Roman public religion was a matter of the hand, not the heart."⁴⁶

Dies war der eine Aspekt der Verständnisschwierigkeiten zwischen der römischen und der christlichen Art der *religio*. Und einen zweiten bildete die konkrete Befassung mit den Gottheiten der Römer. Diese befanden sich seit Caesar nicht mehr alle in einer fremden Welt, sondern waren als lebende Gottheiten selbst Teil der Welt. Als irdische und göttliche Garanten des Staates sowie seiner Wohlfahrt und derjenigen der Bürger gleichermaßen, verstanden die Vertreter der römischen Behörden nicht, wie man sich weigern konnte, ihnen das religiös korrekte Verhalten entgegenzubringen, und damit das Wohl der Gemeinschaft aufs Spiel setzte. Man spürt das Unverständnis des Statthalters bei seiner Frage an einen Christen, der von sich behauptet, religiös zu sein, und folglich aus staatlicher Sicht endlich religiös handeln soll: "Tust du alles das, was wir, die wir religiös korrekt handeln, gegenüber unseren Herren Kaisern und

⁴⁴Iulius (Musurillo [S. 27 Anm. 43] 260) 2, 1: *quid enim grave est turificare et abire?*

⁴⁵Iulius (Musurillo [S. 27 Anm. 43] 262) 2, 5: *si putas esse peccatum (immolare), me assequatur. ego tibi vim facio, ne videaris voluntate adquevisse.*

⁴⁶H. Helgeland, Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine, ANRW 2, 23,1, 1979, 724–834, hier 817.

Caesares tun?“⁴⁷ In der Passio des Dasius wird die Handlung, die von jedem Bürger erwartet wird, mehrmals beschrieben: „Verehere die Bilder unserer Herren Kaiser“ und „opfere den heiligen Bildern unserer Kaiser“.⁴⁸

4. Methodische Vorbemerkungen

Für mich gilt in dieser Studie eine Maxime des Valerius Maximus, bei ihm möglicherweise ein Topos, bei mir arbeitsökonomische Realität: „Es hat mich dabei nicht der Wunsch nach Vollständigkeit geleitet.“⁴⁹ Es geht mir weder darum, einen kompletten Überblick über die Quellen — etwa zu den Attributen der Kaiser als Gottheiten⁵⁰ (unten S. 246) — noch über die Literatur⁵¹ zu geben. Gerade angesichts der wie Pilze aus dem Boden schießenden Literaturdatenbanken, deren Zahl der Einträge in umgekehrtem Verhältnis zur vorhandenen Lesezeit steht, kann niemand behaupten, die Literatur zu irgendeinem größeren Thema vollständig zu kennen. Wenn A. Demandt in seinem Handbuch zur Spätantike schreibt, er habe ein Drittel der neueren Literatur gelesen, so ist dies charmant übertrieben.⁵² Wenn man heutzutage eine Synthese schreiben will, muß man, was die Literatur angeht, auf das zurückgreifen, was man kennt; dies ist zumindest für meine Darstellung die Prämisse. Wenn ich also einen Gedanken formuliere, den bereits jemand gedacht hat, so muß ich damit leben; eigentlich wäre der umgekehrte Fall eine Überraschung.

⁴⁷ Agape (Musurillo [S. 27 Anm. 43] 284) 4, 1: ποιεις ταῦτα πάντα ὅσα ἡμεῖς οἱ καθωσιωμένοι τοῖς δεσπótαις ἡμῶν βασιλεῦσι καὶ Καίσαρσι ποιοῦμεν;

⁴⁸ Dasius (Musurillo [S. 27 Anm. 43] 276) 7: δεῖθῃτι τοῖς ἴχνεσι τῶν δεσποτῶν ἡμῶν τῶν βασιλέων; ἴχνεσι ist überliefert und wohl auch der Konjekture εἰκόσι vorzuziehen. Zur Stelle der Dasiusakten vgl. F. Blumenthal, Der ägyptische Kaiserkult, APF 5, 1913, 317–345, hier 335. Vgl. ferner Dasius (Musurillo 276) 8: ἱκέτευσον τὰς ἱερὰς εἰκόνας τῶν βασιλέων ἡμῶν; hierzu eine Lesung von F. Millar, The imperial cult and the persecutions, in: W. den Boer (Hrsg.), Le culte des souverains dans l'empire romain, Genf 1973, 145–165, hier 148.

⁴⁹ Val. Max. praef.: *nec mihi cuncta conplectendi cupido incessit*.

⁵⁰ Nur als Beispiel sei genannt: K. Möller, Götterattribute in ihrer Anwendung auf Augustus. Eine Studie über die indirekte Erhöhung des ersten Princeps in der Dichtung seiner Zeit, Idstein 1985.

⁵¹ Die Literatur zum sogenannten 'Kaiserkult' ist unüberschaubar. Zusammenstellungen bieten: Wlosok (S. 19 Anm. 6) 551–556; P. Herz, Bibliographie zum römischen Kaiserkult, ANRW 2, 16,2, 1978, 833–910; Fishwick (S. 21 Anm. 12) 627–672.

⁵² A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n.Chr., München 1989, VI.

Sicherlich sieht es mit dem Überblick über die Quellen besser aus. Glücklicherweise bleibt dieser Bestand, trotz allen Zuwachses bei manchen Quellenarten, überschaubar. Doch auch hier seien einige Einschränkungen gemacht. Es ist nicht mein Ziel, bei der Vorstellung der epigraphischen, numismatischen und archäologischen Zeugnisse Vollständigkeit zu erreichen. Es ist mir ferner nicht möglich und schien mir auch nicht sinnvoll, mich mit sämtlichen Thesen zu zahllosen Inschriften auseinanderzusetzen, in denen Vermutungen zu angeblichen Verbindungen zum Kaiserkult dargelegt werden; ähnliches gilt auch hier hinsichtlich der Münzen oder der archäologischen Zeugnisse. Vor allem soll das Ineinandergreifen von literarischen und epigraphischen Quellen dargestellt sowie die Existenz und Wirkung des Kaisers als lebender Gottheit vor allem anhand der zahlreichen Texte ins Bewußtsein gerückt werden.

Es geht um eine Richtungsänderung des Denkens oder, zurückhaltender formuliert, um das Herausstellen eines Aspektes, der mir zu sehr in den Hintergrund gedrängt zu werden scheint. In letzter Zeit sind nämlich zunehmend Ansätze in der Forschung zu beobachten, das Phänomen eines lebenden Menschen als Gottheit in Frage zu stellen, wenn es sich um den Herrscher handelt, oder es durch eine gezielte Wortwahl der Darstellung herunterzuspielen. Und dies gilt nicht allein für die hier betrachtete Geschichte der Römer, sondern beispielsweise auch für die Geschichte der Ägypter⁵³ oder der Hebräer⁵⁴. Es geht mir auch um Ansätze zu einer Theologie des Kaiserkultes.

An dem antiken Verständnis gehen Formulierungen wie die folgende völlig vorbei: "Zwischen dem Kaiser und einem Gott existierte eine unüberwindliche Schranke."⁵⁵ Das Gegenteil ist richtig: Die Trennlinie zwischen Gottheit und Mensch war unscharf. Ich habe bereits früher die antiken vorchristlichen Vorstellungen von Gottheiten so zusammengefaßt: Gottheiten sind unsterbliche Menschen.⁵⁶ Men-

⁵³R. Grundlach, Der Pharao – eine Hieroglyphe Gottes. Zur 'Göttlichkeit' des ägyptischen Königs, in: D. Zeller (Hrsg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, Göttingen 1988, 13–35.

⁵⁴B. Lang, Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel, in: *Menschwerdung* (S. 30 Anm. 53) 37–59.

⁵⁵P. Herz, Der römische Kaiser und der Kaiserkult. Gott oder *primus inter pares*?, in: *Menschwerdung* (S. 30 Anm. 53) 138.

⁵⁶M. Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990, 19–23. Vgl. J.M.C. Toynbee, *Ruler-apotheosis in ancient Rome*, NC 7, 1947, 126–127: "Men and gods were not on two completely separate and differentiated levels, the one

schen sind demnach sterbliche Gottheiten, was sagen will, daß die Grenze zwischen beiden durchaus überschreitbar war. Man dachte sich die Gottheiten als Menschen, wenngleich es philosophisch Gebildete gab, die sich ein Gottwesen ohne körperliche Schranken vorzustellen vermochten; aber dies blieben Ausnahmen.

Angesichts der antiken Vorstellungen von Gottheiten lag überhaupt kein Problem darin, einen lebenden Menschen als Gottheit anzusehen, weder für einen Griechen noch für einen Römer. Ich vermag nicht einzusehen, was in einer wissenschaftlichen Publikation, welche die Feststellung enthält, Vespasian sei Sarapis gewesen, die Bemerkung soll, "such a statement might shock a modern mind".⁵⁷ Personen, die daran zweifelten, die sogar die Existenz von Gottheiten überhaupt in Frage stellten, gab es zwar zu allen Zeiten, aber ihre Meinung änderte nichts an einer breiten Grundhaltung.

In zahlreichen Arbeiten wird heutzutage die Göttlichkeit des Kaisers durch die Wortwahl heruntergespielt. Dies geschieht auch in Übersetzungen, wenn etwa der Begriff für die der Gottheit eigene Wirkkraft, *numen*, ganz allgemein mit 'Macht' übersetzt und damit jegliche Assoziation mit einer Gottheit bewußt ausgeklammert wird (unten S. 230).⁵⁸ Die Verbindung des Kultes des lebenden Herrschers mit demjenigen der Roma klingt in der modernen Literatur häufig nach Entschuldigung. P. Herz spricht beispielsweise vom Kaiser als "Juniorpartner"⁵⁹ der Göttin. Dies geschieht meines Wissens anlässlich ähnlicher Verbindungen in Götterkatalogen auf Weihinschriften nicht. Bezeichnend für die Einschätzung solcher Vorgänge ist V. Gardthausen mit seiner Bemerkung anlässlich der Aufnahme Octavians in das Salier-Lied: "Es war mindestens eine übernatürliche Ehre, wenn der Name des Cäsar im salischen Liede mit denen der Götter genannt und wenn ihm beim Gastmahl wie der Unsterblichen Einem gespendet wurde."⁶⁰ Um nochmals P. Herz zu

on the natural, the other on the supernatural, plane. They occupied either end, as it were, of a single sliding scale."

⁵⁷ Vgl. A. Henrichs, *Vespasian's visit to Alexandria*, ZPE 3, 1968, 51–80, hier 71.

⁵⁸ Anders H. Castritius, in: ders. – F. Lotter – H. Meyer – H. Neuhaus, *Herrschaft, Gesellschaft, Wirtschaft*, Donauwörth 1973, Bd. 2, 42; er übersetzt beziehungsweise erläutert *numen* mit "der in ihrem Wirken und Wollen sich offenbarenden Göttlichkeit".

⁵⁹ Herz (S. 30 Anm. 55) 135.

⁶⁰ V. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit*, Bd. 1, Leipzig 1891, 468; siehe unten S. 63.

zitieren: An anderer Stelle spricht er davon, in der breiten Bevölkerung sei eine große Bereitschaft vorhanden gewesen, "dem Kaiser göttliche oder, um es etwas zurückhaltender zu formulieren, übermenschliche Ehre zu konzedieren".⁶¹ Wem gegenüber muß man eigentlich zurückhaltend sein?

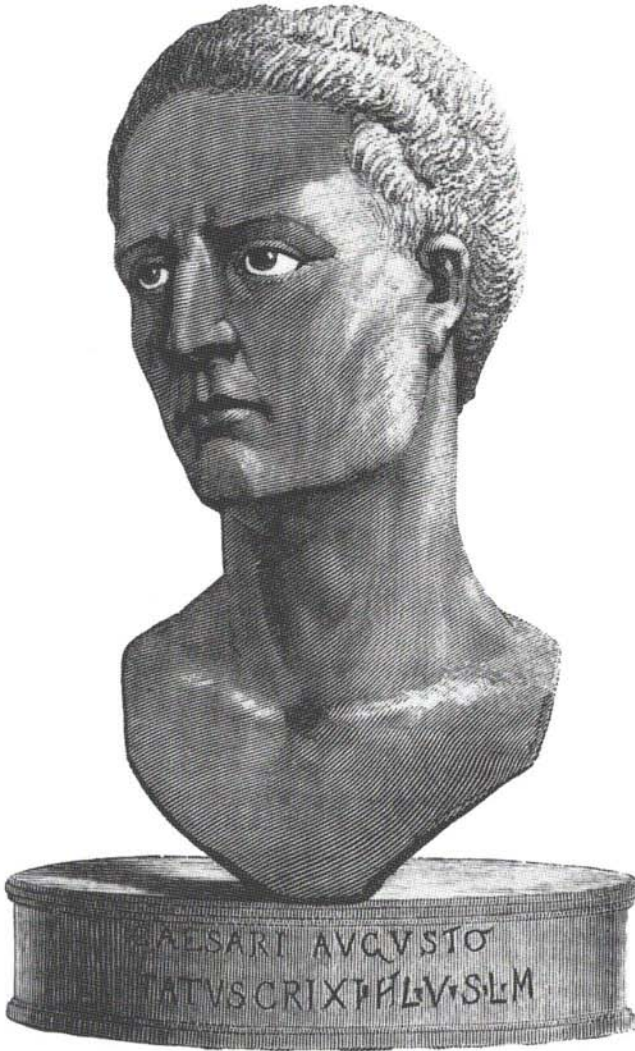


Abb. 1: Weihegeschenk für Caesar Augustus

⁶¹Herz (S. 30 Anm. 55) 135.

Problematischer als solch verschleiernde Sprachakrobatik⁶² oder Verachtung gegenüber dem antiken Phänomen⁶³ sind allerdings Versuche, an sich eindeutige Quellentexte umzuinterpretieren. Nehmen wir eine Inschrift aus Südfrankreich auf dem Sockel einer Büste des Augustus mit einem kurzen und völlig klar verständlichen Text: "Dem Caesar Augustus hat Atespatus, des Crixus Sohn, sein Gelübde für erwiesene Wohltat gern erfüllt."⁶⁴

Vorurteilsfrei geurteilt handelt es sich um eine Weihinschrift, an der Formel "der sein Gelübde für erwiesene Wohltat gern erfüllt" — *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* — erkennbar, die ein Dedikant einer Gottheit errichtet. Der Name des Dedikanten steht im Nominativ, derjenige der Gottheit, welche die Weihung erhält, im Dativ.⁶⁵ Niemand diskutierte über den Text, lautete der Name der Gottheit *Hercules*. Nun lautet er aber *Caesar Augustus*, und dies darf offenbar nicht sein. Da für D. Fishwick der lebende Kaiser keine Gottheit war, ist die Inschrift keine Weihung für die Gottheit *Caesar Augustus*, sondern es handelt sich um eine Weihung — denn das *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* kann er nicht weginterpretieren — an eine ungenannte Gottheit. Die Formulierung *Caesari Augusto* besage lediglich, daß es sich um die Büste des Augustus handele, die der Gottheit geweiht werde.⁶⁶ Nur nebenbei sei bemerkt, daß eine solche Weihung durch Verwendung des Akkusativs hätte deutlich gemacht werden können. "Den Staatsgott Augustus hat er konsekriert", schreibt ein Dedikant und bringt damit zum Ausdruck, daß er eine Büste des Staatsgottes gestiftet und geweiht hat.⁶⁷

⁶²Vgl. unten S. 43, 44, 46, 61, 63 Anm. 50, 92 Anm. 72, 97, 137, 191.

⁶³Vgl. unten S. 44 Anm. 20, 469.

⁶⁴CIL 13, 1366 = D 8896 bei Moulins/Aquitania: *Caesari Augusto Atespatus Crixii fil(ius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁵Im spanischen Azaila wurden in einem lokalen Heiligtum zwei Bronzestatuen gefunden, die als Octavian und Livia gedeutet worden sind; vgl. L. Curtius, Zum Bronzekopf von Azaila und zu den Porträts des jugendlichen Augustus, *MDAI(R)* 55, 1940, 36–64. Auch zu dem oben angeführten Exemplar gibt es ein Pendant für Livia — der Dedikant führt einen Namen an, den es nach dem Tod des Augustus und der Namensänderung der Livia in Iulia Augusta eigentlich nicht mehr gab (unten S. 238): *Liviae Augustae Atespatus Crixii fil(ius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁶D. Fishwick, Votive offerings to the emperor?, *ZPE* 80, 1990, 121–130, hier 125.

⁶⁷CIL 3, 6786 = AE 1888, 89 aus Lystra/Cappadocia: *divum Aug(ustum)... consecravit*. Vgl. CIL 3, 6772 = 12135 aus Caesarea/Cappadocia: *Solem Soli Invicto Mythrae(!)* — "einen Sonnengott (gemeint ist eine Büste

Ich füge ein weiteres Beispiel an: Ein Text aus Bourges/Aquitania nennt den Kaiser Gaius/Caligula: "Dem Gaius Caesar, des Germanicus Sohn, dem Kaiser, Vater des Vaterlandes, und dem Etnosus hat Anavus, des Atticus Freigelassener, sein Gelübde für erwiesene Wohltat gerne erfüllt."⁶⁸ Es handelt sich um eine Weihinschrift, wie an der Schlußformel erkennbar, der Dedikant wird wiederum im Nominativ genannt, die Gottheit im Dativ; eigentlich ist dies gar nichts besonderes. Allerdings sind zu Beginn zwei — sagen wir einmal — Personen aufgeführt: *Caio Caesari Germanici filio Augusto patri patriae et Etnoso*. Für mein Verständnis handelt es sich um zwei Gottheiten, deren Namen mit *et* verbunden sind. Nicht so für D. Fishwick. Er unterscheidet, generell sicher richtig, zwischen einem "votive dative" und einem "dative of honour". Ehreninschriften sind für jemanden errichtet, und der Name des Betreffenden steht im Dativ. Weihinschriften sind für eine Gottheit errichtet, und deren Name steht ebenfalls im Dativ; auch eine Kulthandlung ist eine Ehrung des Gottes. Die Unterscheidung zwischen Ehren- und Weihinschriften ist problemlos nachvollziehbar, weil man letztere durch bestimmte Formeln wie eben *votum solvit libens merito* oder *sacrum*, "geweiht", erkennen kann. Dennoch ist D. Fishwick nicht bereit, in *Caius Caesar Augustus* eine Gottheit zu sehen. Er registriert in dieser Inschrift einen "dative of honour in conjunction with the votive dative".⁶⁹ Wie die Inschrift "dem Hercules Saxsanus und dem Kaiser Vespasian" zeigt, ist für D. Fishwick auch die Reihenfolge der Nennungen nicht ausschlaggebend, denn hier sieht er *Herculi Saxsano* als "votive dative" und *Imperatori Vespasiano Augusto* als "dative of honour".⁷⁰ Er geht sogar soweit, diese Unterscheidung bei einem Text wie dem folgenden vorzunehmen: "Dem Mars Mullo und dem

oder Statue) dem unbesiegtten Sonnengott Mithras" formuliert ein anderer Dedikant, um Geschenk und Gott zu unterscheiden, oder AE 1937, 135 = 1949, 168 aus Rom: *signum genio centuriae* — "ein Götterbild für den Schutzgott der Hundertschaft (wird gestiftet)"; CIL 2, 5, 854 = 2, 1425 aus Teba/Baetica: *Victoriam Aug(ustam)... d(edit)* und so fort.

⁶⁸ CIL 13, 1189 = D 4675: [*C(aio)*] *Caesari Germanici [f(ilio)] Aug(usto) p(a-tri) p(atriciae) et Etnoso Anavus Attici lib(ertus) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁹ So sinngemäß Fishwick (S. 33 Anm. 66) 127.

⁷⁰ Zu CIL 13, 4624 = D 3453 aus Norroy-sous-Prény/Belgica: *Herculi Saxsano et Imp(eratori) Vispasiano (!) Aug(usto) et Tito Imp(eratori) et Domitiano Caesari... v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*; Fishwick (S. 33 Anm. 66) 127.

Staatsgott Augustus hat Severus, des Niger Sohn, sein Gelübde für erwiesene Wohltat gern erfüllt.”⁷¹ Er erkennt also auch den Staatsgott nicht als Gottheit an.

Hier habe ich methodische Bedenken: Wenn nicht mehr das Formular des Textes, sondern vorgefaßte Meinungen die Interpretation bestimmen, ist für meine Begriffe der Weg der Wissenschaft verlassen. Es gibt genügend Inschriften, in denen der Kaiser im Dativ genannt ist, beispielsweise mit einer Formel wie “auf Beschluß des Stadtrats” — *d(ecreto) d(ecurionum)* —, bei denen für uns keinerlei kultische Konnotationen (mehr) zu erkennen sind.⁷² Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, daß manche Weihungen an Staatsgötter im Aufbau und der Wortwahl den sogenannten Ehreninschriften angeglichen sind, die sich an den Herrscher zu Lebzeiten richten. Ich füge ein Beispiel aus Nordafrika an: “Dem Staatsgott Antoninus Pius, dem Kaiser, hat die Gemeinde Siagitana auf Beschluß des Stadtrats aus öffentlichen Mitteln (die Inschrift, wohl mit einer Statue, errichtet).”⁷³

Schwierigkeiten mögen sich daraus ergeben, daß gelegentlich der Kaiser zu Beginn einer Inschrift als Datierungsmerkmal genannt ist; dies geschieht im Ablativ und ist beispielsweise in einer Inschrift aus Paris/Lugdunensis zu erkennen, wo die dortigen Flußschiffer zur Zeit des Kaisers Tiberius für Iupiter, den Besten und Größten, einen Altar errichteten.⁷⁴

Bevor wir die Zeugnisse betrachten, die den Kaiser als Gottheit zeigen, müssen wir noch die Frage beantworten, woran eine Gottheit erkennbar ist, eine Frage, die den meisten Menschen der Antike höchst sonderbar, ja sogar überflüssig vorgekommen wäre.⁷⁵ Es geht mir auch nicht um antike Definitionen, sondern um unsere Möglichkeiten, eine Gottheit und damit auch diejenigen zu erkennen, die aus Menschen zu Gottheiten wurden.⁷⁶ Für mich ist eine Gottheit:

⁷¹ ILTG 343 = AE 1960, 319a; vgl. unten S. 503 Anm. 4.

⁷² Selbstverständlich gibt es auch Weihungen eines Stadtrates an Staatsgötter wie in Calama/Africa proconsularis: *divo Nervae Aug(usto) d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica)*; CIL 8, 5323 = ILAlg 1, 235.

⁷³ AE 1933, 66 aus Bir-bod-Rekba/Numidia: *Divo Antonino Aug(usto) Pio civitas Siagitana d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica)*.

⁷⁴ CIL 13, 3026 = D 4613 = ILTG 331 = AE 1959, 62: *Tib(erio) Caesare Aug(usto) Iovi Optum[o] Mazsumo(!) nautae Parisiaci*.

⁷⁵ Vgl. Price (S. 17 Anm. 2) 79–81.

⁷⁶ Serv., Aen. 5, 45; oben S. 24.

- wer eine Weihinschrift — mit der Formel *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* oder *sacrum*⁷⁷ — erhält;
- wer einen Altar erhält;
- wer einen heiligen Hain erhält;
- wer einen Tempel erhält;
- wer einen Priester erhält;
- wer ein Opfer erhält;
- wer mit *anderen* Gottheiten zusammen verehrt wird;
- wer Gott/Staatsgott genannt wird.

In den soeben benutzten Formulierungen habe ich den Begriff 'Gottheit' unscharf verwendet. Dabei ist mir durchaus bewußt, daß es die Möglichkeit gibt, das Phänomen 'Staatsgott' begrifflich zu fassen. H. Gesche hat in ihrer Studie 'Die Vergottung Caesars'⁷⁸ großen Wert auf eine Unterscheidung zwischen 'Vergottung' und 'Vergöttlichung' gelegt. Den Begriff 'Vergottung' will sie allein für den in den offiziellen römischen Staatskult aufgenommenen Menschen gelten lassen. Dies entspricht wissenschaftlicher Arbeitsweise und ist insofern zu rechtfertigen; antiken religiösen Vorstellungen entspricht es nicht. R. Muth⁷⁹ hebt gleichfalls sogenannte 'große Götter' heraus, spricht aber zu Recht davon, daß ihnen lediglich eine größere Feierlichkeit und eben ein Staatskult zukomme. Vielleicht läßt sich sogar festlegen, wann jemand Staatsgott geworden ist, ob durch Senatsbeschluß und entsprechendes Volksgesetz, durch Konsekration oder durch Amtsantritt des entsprechenden Eigenpriesters. Doch was brächte eine derartige Präzisierung? Sie führt zu Fragen wie:

⁷⁷Im republikanischen Inschriftenmaterial kommt *sacrum* ausschließlich in Götterweihungen vor; dazu ILLRP 3, 6, 56, 69, 112, 118 und öfter sowie G. Alföldy, Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik, Gymnasium 98, 1991, 288–324, hier 303–304. – Vgl. die Definition von *sacrum* des Aelius Gallus bei Sextus Pompeius Festus (ed. Lindsay 424, 13–20): *Gallus Aelius ait sacrum esse quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit* — "Gallus Aelius sagt: Geweiht ist, was auf irgendeine Weise oder durch irgendeine Einrichtung der Bürgerschaft konsekriert ist, sei es ein Tempel, sei es ein Altar, sei es ein Götterbild, sei es Geld, sei es irgendetwas anderes, was den Göttern geweiht und konsekriert ist." — sowie Macrob., sat. 3, 7, 3: *nam, quidquid destinatum est dis, sacrum vocatur* — "was nämlich für die Götter bestimmt ist, wird 'geweiht' genannt".

⁷⁸H. Gesche, Die Vergottung Caesars, Kallmünz 1968 (FAS 1), vor allem 9–11.

⁷⁹R. Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988, 242.

Was war Caesar nach dem Senatsbeschluß, der unter anderem einen eigenen Priester für den 'Gott' Caesar bestimmte⁸⁰ — Staatsgott 'in spe', aber bereits 'einfache' Gottheit? Änderte sein Tod etwas an der einen oder anderen Stufe seiner Göttlichkeit?

H. Gesches Unterscheidung zwischen Göttern und Staatsgöttern ist insofern richtig, als innerhalb der Göttlichkeit 'Karrieren' vorstellbar sind, wie eben die vom Gott zum Staatsgott. Die Göttlichkeit eines Menschen steigerte sich, je mehr sich seine Verehrung in die Öffentlichkeit hinein entwickelte, je verbreiteter sie war: im privaten Ambiente, in einer Stadt, in einer Provinz, in allen Provinzen.⁸¹ Der Gipfel einer solchen Karriere war dann als Staatsgott erreicht. Man konnte vom Gott zum Staatsgott aufsteigen. Wenn man so will, gab es sogar Zwischenstufen, wie aus den kultischen Ehren für Germanicus aus den Jahren 19/20 hervorgeht. Er wäre unter manchem anderen Kaiser ein Kandidat für die Konsekration gewesen — aus verschiedenen Gründen allerdings nicht unter Tiberius. Es war aber mehr als die normale (göttliche) Verehrung eines Toten, daß Germanicus in die Gebete der Salier eingeschlossen wurde, und zwar unter den Namen der Staatsgötter.⁸² Fraglich bleibt in all diesen Fällen, wie viele Menschen damals solche Differenzierungen berücksichtigen wollten oder konnten. Eines aber ist sicher: Gottheiten waren alle.

Diese Feststellung dürfte für die überwiegende Mehrheit der Bürger des römischen Reiches gelten, deren religiöses Verhalten mich vor allem interessiert. Deshalb halte ich Anekdoten, Geschichten von übernatürlichen Fähigkeiten oder Wundererzählungen für so wichtig. Mir scheinen die oft gescholtenen Dichter mit ihren Schilderungen göttlicher Fähigkeiten und Möglichkeiten, die sich in immer neuen Einfällen mit den lebenden Gottheiten beschäftigen, näher an der Volksfrömmigkeit als einige antike Historiker. Aber auch die Inschriften werden in dieser Arbeit verstärkt herangezogen, denn ich sehe in ihnen den in Stein gemeißelten 'Glauben' der kleinen Leute. Hinter allen stereotypen Formeln möchte ich das Bemühen um ein Auskommen mit den Gottheiten sehen, deren wirkungsmächtigste die Kaiser waren.

Ich habe mich in dieser Studie bemüht, die lateinischen und griechischen Zitate im Text in deutscher Übersetzung anzuführen; dies gilt auch für einzelne Begriffe wie Gott (*deus*) und Staatsgott (*di-*

⁸⁰ Vgl. unten S. 49.

⁸¹ Vgl. unten S. 487.

⁸² AE 1949, 215 = 1992, 585.

vus). Eine Ausnahme mache ich allerdings bei Inschriften mit Kaisertitulatur, da dies zu ermüdend wirkte und eine einmalige Übersetzung wohl genügt (unten S. 250).⁸³

⁸³Die — zumeist abgekürzte — Titulatur *Imp(erator) Caes(ar) Aug(ustus)* gebe ich mit 'Kaiser' wieder.

II. Chronologischer Teil

1. Die Anfänge

a) Republik

Die Römer der Republik konnten sich ohne Schwierigkeiten vorstellen, daß Gottheiten sich in Menschen vergegenwärtigten, um ihnen beispielsweise aus einer Notlage zu helfen, wie dies Romulus getan hatte.¹ Auch der als Triumphator siegreich in Rom einziehende Feldherr wurde von den Römern als Vergegenwärtigung des Jupiter Optimus Maximus erlebt. Die Gottheit kehrte im Menschen in ihren Tempel zurück, angetan mit dem Festgewand, mit dem auch ihr Standbild im capitolinischen Tempel bekleidet war, auf einer Quadriga stehend und ein Szepter haltend.²

Rom erlebte in der Republik einen raschen Wandel des Götterhimmels, die Zahl der Gottheiten nahm beständig zu, wobei vor allem der Einfluß aus Griechenland maßgeblich war. Doch trafen solche Einwirkungen keineswegs auf völlig andersgeartete römische Vorstellungen.

Ein göttliches Element des Menschen stellte im Verständnis des Römers seine Schutzgottheit dar, die als *genius* Verehrung fand.³ Es gab ferner etwas Unsterbliches in jedem Menschen, das allerdings erst nach dem Tode zum Tragen kam.⁴ So spricht Cicero davon, daß die Verstorbenen als Götter gelten und verwendet den Begriff Staatsgötter;⁵ an anderer Stelle drückt Cicero den gleichen Sachverhalt aus und spricht von Göttern.⁶ Cornelia, die berühmte Mutter der Gracchen, schrieb an ihren Sohn, daß er sie nach ihrem Tod als 'Elterngott' verehren werde.⁷ Auch diese 'Elterngötter'

¹Zu Liv. 1, 12, 5 vgl. Muth (S. 36 Anm. 79) 207 und 212.

²Muth (S. 36 Anm. 79) 210; H.S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph*, Leiden 1970, 56–93.

³Der Begriff *genius* war zunächst ambivalent und konnte auf Männer und Frauen bezogen werden; erst später trat ihm die *Iuno* als Pendant zur Seite. R. Schilling, *Genius*, RAC 10, 1978, 52–83, hier 57 und 60. Vgl. S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford 1971, 205–206, und unten S. 50 Anm. 59.

⁴Cic., *Tusc.* 1, 32. Vgl. F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, Leipzig 1943, 1–26.

⁵Cic., *leg.* 2, 22: *nos leto datos divos habento*.

⁶Cic., *leg.* 2, 55: *maiores eos qui ex hac vita migrassent in deorum numero esse voluissent* — "die Vorfahren wollten, daß diejenigen, die aus diesem Leben scheiden, unter die Zahl der Götter gerechnet werden".

⁷*Ep. Corneliae*, *Nep. frg.* 15, HRR 2, 39: *deus parens*; zur Stelle C.J. Classen, *Gottmenschentum in der römischen Republik*, *Gymnasium* 70, 1963, 312–

wurden nochmals 'lebendig', wenn Schauspieler, in der ehemaligen Amtstracht der Ahnen und das Gesicht mit den sonst im Atrium aufbewahrten Bildern (*imagines*) solcher Gottheiten bedeckt, bei einem Todesfall in dem zum Forum ziehenden Trauerzug mitgingen.⁸ M. Anderson weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß wir die Kraft der *superstitio* innerhalb der römischen Gesellschaft nicht unterschätzen sollten.⁹ Es waren längst nicht die Mitglieder der großen republikanischen Familien allein, die derartige Vorstellungen ihrer Toten pflegten. Jeder konnte nach seinem Tod Gottheit werden, und in der Kaiserzeit trugen die zahlreichen Mysterien-Kulte dazu bei, daß sich diese Hoffnung verbreitete. Die folgenden zwei Grabinschriften der Kaiserzeit stehen offensichtlich im Zusammenhang mit dem Mater Magna-Kult,¹⁰ in den die verstorbenen Frauen eingeweiht waren. "Hier bin ich bestattet", heißt es von einem zehnjährigen Mädchen, das sich an den Leser des Grabsteines wendet: "Ich bin Asche, die Asche ist Erde, die Erde ist eine Göttin, also bin ich nicht tot."¹¹ Noch konsequenter ist der Gedankengang in einer weiteren Grabinschrift ausgeführt: "Tot liege ich hier und ich bin Asche, diese Asche ist Erde; wenn die Erde eine Göttin ist, bin ich eine Göttin, ich bin nicht tot."¹²

Es gab in der Republik Geschichten über Scipio Africanus, die man als Stationen auf dem Weg zur Vergöttlichung eines lebenden Menschen ansehen kann: Scipio Africanus, der Sieger über Hannibal, soll angeblich täglich zum Tempel auf dem Capitol gegangen sein, um dort stundenlang Zwiesprache mit Iupiter zu halten. Wenn Scipio des Nachts kam, bellten die Hunde nicht; kein Hund bellt, wenn der Herr selbst nach Hause kommt. Dieser Scipio war der Sohn Iupiters selbst, welcher der Mutter des Scipio als Schlange beigewohnt hatte. Das war gewiß Alexander-Imitatio,¹³ aber das Vorbild war erstmals auf einen Römer übertragen worden. Dazu paßte es dann,

338, hier 324.

⁸Muth (S. 36 Anm. 79) 210–211.

⁹M. Anderson, Roman portraits in context: imperial and private likeness from the Museo Nazionale Romano, Rom 1988, 64.

¹⁰Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Darmstadt ⁹1989, 229.

¹¹CIL 6, 29609 aus Rom: *hic sita sum, cinis sum, cinis terra est, terra dea est, ergo ego mortua(!) non sum.*

¹²CIL 6, 35887 = D 8168 aus Rom: *mortua heic ego sum et sum cinis, is cinis terrast, sein est terra dea, ego sum dea, mortua non sum.*

¹³Zu weiteren Aspekten vgl. Weinstock (S. 41 Anm. 3) 356 und 382.

daß die Totenmaske des Scipio, seine *imago*, nicht im Atrium seines menschlichen Wohnhauses, sondern in seinem göttlichen Haus, nämlich im Iupiter-Tempel, aufgestellt wurde.

Es ist mir in diesem Zusammenhang gleichgültig, ob solche Geschichten bereits um 200 v.Chr. in Rom kursierten oder von den Scipionen erst später in Umlauf gebracht worden sind.¹⁴ Im ersten vorchristlichen Jahrhundert waren sie jedenfalls verbreitet. Die Geschichte wirkt nicht so sehr durch das, was sie war, sondern dadurch, wie sie gesehen wurde. Cornelias Worte sind vor dem Hintergrund zu verstehen, daß sie ein Mitglied der Familie der Corneli war, in der Erzählungen wie die über Scipio Africanus kursierten.

Eine weitere Station auf dem Weg zum ersten im öffentlichen Bereich zu Lebzeiten als Gottheit verehrten Menschen war beispielsweise Marius, der privat Opfer als neuer Gründer Roms erhielt.¹⁵ Charakteristisch sind Einschätzungen der Forschung wie die folgenden: S. Weinstock bezeichnet dies als "no more than a passing honour".¹⁶ Selbst wenn dies richtig wäre, zeigt es, daß derartige Vorstellungen in Rom keineswegs 'unerhört' waren. Zu den Libationen, die man für Marius darbrachte, bemerkt A.D. Nock: "... not much beyond the limits of drinking healths."¹⁷ Derartige Feststellungen verraten das schon fast skurril zu nennende Bemühen, Vorgänge in ihrer Bedeutung herunterzuspielen.

In diesem Zusammenhang ist Marius Gratidianus zu nennen, zweimal Praetor in den achtziger Jahren v.Chr., der in allen Stadtteilen Roms Standbilder erhielt, vor denen Rauch- und Trankopfer dargebracht wurden.¹⁸

¹⁴ Classen (S. 41 Anm. 7) 319. Ich teile allerdings nicht seine Einschätzung, derartige Handlungen als "griechische Vorstellung" abzutun (313, 319, 320, 321 und öfter); der vielbeschworene Gegensatz zwischen griechischen und römischen Anschauungen ist oft genug Fiktion.

¹⁵ Val. Max. 8, 15, 7: *nemo fuit, qui non illi tamquam dis immortalibus apud sacra mensae suae liberavit* — "es gab niemanden, der jenem nicht wie den unsterblichen Göttern bei den heiligen Handlungen seines Tisches ein festliches Trankopfer darbrachte". Vgl. Plut., Mar. 27, 9.

¹⁶ Weinstock (S. 41 Anm. 3) 295 Anm. 4 mit weiterer Literatur.

¹⁷ A.D. Nock, Σύμμαχος θεός, HSPh 41, 1930, 1–62, hier 2 Anm. 1.

¹⁸ Cic., off. 3, 80: *omnibus vicis statuae, ad eas tus, cerei* — "in allen Stadtteilen Statuen, vor diesen Weihrauch (und) Wachskerzen"; Sen., ira 3, 18, 1: *cui vicatim populus statuas posuerat, cui ture ac vino supplicabat* — "dem die Bevölkerung in jedem Stadtteil Statuen errichtete, dem sie Weihrauch und Wein opferte" (die Standardformulierung zur Beschreibung eines Dankopfers für Götter); vgl. unten S. 321. Dazu F. Marco Simón – F. Pina Polo, Mario

Metellus Pius wurde im Jahre 74 v.Chr. in Spanien, wo bereits in vorrömischer Zeit eine ausgeprägte Herrscherverehrung bestand,¹⁹ als Gott mit Opfern empfangen.²⁰ Hierzu bemerkt S. Weinstock: "This was clearly an improvisation."²¹ Dies mag so gewesen sein, aber die 'vorübergehenden Maßnahmen' und 'Improvisationen' kamen nicht nur vor, sondern häuften sich und beweisen, daß sich die Römer an die Vorstellung der Vergöttlichung eines lebenden Menschen, an eine lebende Gottheit, zu gewöhnen begannen. Wie rasch etwas 'Unerhörtes' Gewohnheit werden konnte, sei an einem für die moderne Forschung unverfänglichen Beispiel demonstriert. In dem Bemühen, für sich die Tür zu einer neuen Dimension von Ehrungen aufzustoßen, trat Marius 104 v.Chr. im Triumphalgewand auf, das er aber rasch auf Druck der Öffentlichkeit wieder ablegen mußte.²² Für Pompeius wurden dann bereits das Triumphalgewand und ein goldener Lorbeerkranz bei Zirkusspielen beschlossen.²³

Es war auch in privaten Beziehungen bereits seit längerem üblich, einen Menschen als Gottheit zu bezeichnen, ihn wie eine Gottheit — oder doch als Gottheit? — zu ehren. Es ist das Patron-Klienten-Verhältnis, in dem der Patron als Gottheit tituliert wird. Bei Plautus finden sich hierzu die frühesten Beispiele. "Oh, mein irdischer Iupiter", wird ein Patron genannt.²⁴ Der Patron beansprucht diese 'Vergöttlichung' aufgrund seines Sozialprestiges und der konkreten Leistungen, die er für den Klienten erbracht hat: "Wenn du mir nämlich eine Statue und einen Altar aufstellst und wie einem Gott hier ein Rind opferst, denn ich bin dir Heil,"²⁵ oder "ich bin dir jetzt

Gratidiano, los *compita* y la religiosidad popular a fines de la República, Klio 82,1, 2000 (im Druck).

¹⁹ Curchin (S. 18 Anm. 4) 143–152.

²⁰ Sall., hist. frg. 2, 70 Maur.: *venienti ture quasi deo supplicabatur* — "als er ankam, wurde ihm mit Weihrauch gleichsam als Gott geopfert"; Val. Max. 9, 1, 5: *in Hispania adventus suos ab hospitibus aris et ture excipi patiebatur. . . aureas coronas velut caelesti capite recipiebat* — "in Spanien ließ er es zu, daß seine Ankunft von den Gastfreunden mit Altären und Weihrauch aufgenommen wurde. . . , goldene Kronen empfang er wie auf himmlischem Haupt".

²¹ Weinstock (S. 41 Anm. 3) 296.

²² Liv., per. 67; Plut., Mar. 12, 7.

²³ Vell. 2, 40, 4; Cass. Dio 37, 21, 4.

²⁴ Plaut., Persa 99–100: *o mi Iuppiter terrestris*.

²⁵ Plaut., Asin. 712–713: *si quidem mihi statuam et aram statuis atque ut deo mi hic immolas bovem, nam ego tibi Salus sum*.

der höchste Jupiter, daher bin ich auch Heil, Glück, Licht, Fröhlichkeit und Freude".²⁶

Auch Cicero gebrauchte göttliche Epitheta sehr freizügig, wie gegenüber Lentulus, weil dieser sich dafür eingesetzt hatte, daß jener aus dem Exil zurückkehren durfte: "Vater und Gott unseres Lebens, Glücks, Gedächtnisses, Namens."²⁷ Grundlage dieser Einstellung Ciceros war seine Frömmigkeit (*pietas*).²⁸ Zwischen dem Familienvater und seiner Familie oder zwischen Vater und Sohn gab es ebenso eine Verpflichtung zur Frömmigkeit wie zwischen Patron und Klient. In dieser Frömmigkeit steckte ein gut Teil religiöser Verehrung, die sich allerdings zunächst auf den Schutzgott (*genius*) der betreffenden Person richtete, also auf den göttlichen Aspekt, der jedem Menschen eigen war; diese Entwicklung muß man sich zwar nicht ohne hellenistische Vorbilder vorstellen, aber es wäre durchaus möglich.

Je mehr Personen von einem Individuum abhängen, desto mehr waren zu einer derartigen Frömmigkeit verpflichtet. Und je größer das Verdienst des Patrons war, desto höher rückte er auf der Skala menschlicher Verehrung hinauf, bis er schließlich die höchste Stufe erreichte: Er war Gottheit. Die Verehrung des lebenden Menschen als Gottheit war auch für die römische Religiosität, die ja nicht ohne hellenistische Beeinflussung blieb, eine logische Konsequenz, sicherlich auch deshalb, weil immer mehr Menschen von dem Wohlwollen eines einzelnen abhängen. Auf vielen Gebieten läßt sich die Anbindung römischer Vorstellungen an griechische aufzeigen, um beispielsweise auch an ein gemeinsames griechisch-römisches Erbe zu erinnern.²⁹ Ich verstehe daher nicht, wieso die unmittelbare Vergottung eines lebenden Menschen der römischen Religion widersprochen haben soll.³⁰

²⁶ Plaut., Capt. 863–864: *ego nunc tibi sum summus Iuppiter, idem ergo sum Salus, Fortuna, Lux, Laetitia, Gaudium*; zu weiteren Stellen vgl. Weinstock (S. 41 Anm. 3) 292.

²⁷ Cic., p. red. in sen. 4, 8: *parens ac deus nostrae vitae, fortunae, memoriae, nominis*; ähnlich p. red. ad Quir. 5, 11; 8, 18; 10, 25; Sest. 69, 144; dazu Weinstock (S. 41 Anm. 3) 256–259, sowie W. Leschhorn, *Ausdrücke der übermenschlichen Ehrung bei Cicero*, in: A. Alföldi, *Caesar in 44 v.Chr.*, Bd. 1: Studien zu Caesars Monarchie und ihren Wurzeln, Bonn 1985, 387–397.

²⁸ Cic., fam. 1, 1, 1; 1, 8, 2; 1, 9, 1; 1, 9, 23; 2, 6, 2–3.

²⁹ A.P. Gregory, 'Powerful images': responses to portraits and the political uses of images in Rome, *JRA* 7, 1994, 80–99, hier 86. Dazu MacMullen (S. 20 Anm. 10) 419–438.

³⁰ So Alföldy (S. 36 Anm. 77) 302–303. Richtig Toynbee (S. 30 Anm. 56) 127,

Um noch ein wenig bei Cicero zu verweilen: Er, der seinen Wohltäter als Gott preisen sollte, sehnte sich offenbar auch für seine eigene Person nach diesem Prädikat. Und da niemand ihn so hoch emporrücken wollte, tat er es selbst. In seinem Gedicht über den Konsulat berichtete er, daß er von Iupiter zu einer Ratsversammlung der unsterblichen Götter eingeladen worden sei.³¹ Auf dem Hintergrund solcher Selbstaussagen gewinnt auch eine Bemerkung wie diejenige des Clodius an Gewicht, der aus Rom das Gerücht kolportierte, Cicero nenne sich selbst Iupiter und bezeichne Minerva als seine Schwester.³² Über solch eine öffentlich herausgestellte Beziehung zu Gottheiten betrieb man damals die Aufwertung der eigenen Person.³³ Cicero besaß noch keine politische Chance, seine diesbezüglichen Träume Wirklichkeit werden zu lassen; dies sollte sich allerdings bei Caesar ändern.

b) Caesar

Bereits im Jahre 49 v.Chr., nach dem Überschreiten des Rubicon, wurde Caesar, von väterlicher Seite "mit den unsterblichen Göttern verwandt",³⁴ in den Städten Italiens als Gott empfangen.³⁵ Sein Einmarsch hatte nicht den befürchteten Terror zur Folge gehabt, was die huldigenden Reaktionen verständlich macht. Wenn S. Weinstock behauptet, daß diese Verehrungen nicht lange andauerten,³⁶ mag dies stimmen oder nicht, es ändert nichts an der Tatsache; eine solche Feststellung zeigt allerdings, wie bemüht S. Weinstock ist, derartige Quellenaussagen herunterzuspielen.

130 und 139, der von einer innerrömischen Entwicklung — "growth from within" — spricht.

³¹ Ps. Sall., in Tull. 2, 3: *se Cicero dicit in concilio deorum immortalium fuisse*; vgl. 4, 7 und Quint., inst. 11, 1, 24: *Iovem illum a quo in concilium deorum advocatur*.

³² Cic., dom. 34, 92: *inducis etiam sermonem urbanum. . . me dicere solere esse me Iovem, eundemque dictitare Minervam esse sororem meam*.

³³ J.L. Tondriaux, *Romains de la république assimilés à des divinités*, SO 27, 1949, 128–140.

³⁴ Suet., *Caes.* 6, 1: *paternum (genus) cum diis immortalibus coniunctum est*.

³⁵ Cic., *Att.* 8, 16, 1: *municipia vero deum, nec simulant, ut cum de illo aegroto (Pompeius), vota faciebant* — "die Städte aber legten bei ihm als Gott, ohne dies vorzutauschen wie für den erkrankten Pompeius, Gelübde ab". Die Lesung *deum*, die nur eine Handschrift bietet, wird von D.R. Shackleton Bailey, *Towards a text of Cicero, 'ad Atticum'*, Cambridge 1960, 40, akzeptiert. Zu anderen Lesarten vgl. Weinstock (S. 41 Anm. 3) 300 Anm. 6.

³⁶ Weinstock (S. 41 Anm. 3) 300.

Seit seinem Sieg bei Pharsalos in Thessalien über Pompeius (48 v.Chr.) und noch mehr seit seinem angeblichen Blitzsieg bei Zela in Kleinasien (47 v.Chr.) — hier zitierte er das berühmte „ich kam, ich sah, ich siegte“ (*veni, vidi, vici*) — wurde Caesar im Osten als Gottheit verehrt.³⁷ Der Kult für Roma, die Göttin der Hauptstadt und des Weltreichs, und die Generale Roms war eine Fortsetzung des hellenistischen Herrscherkultes.³⁸ Die Römer duldeten dies und forderten es gelegentlich. Es waren immer wieder die militärischen Erfolge, die — vor allem in Rom — einen Menschen über seinesgleichen hinaushoben. Noch vor seiner Rückkehr in die Hauptstadt am 26. Mai 46 v.Chr. erhielt Caesar folgende Ehren: Sein Triumphwagen wurde vor der Jupiter-Statue auf dem Capitol aufgestellt. Dort, auf dem Capitol, wurde ferner seine Statue errichtet, auf einer Weltkugel ruhend und mit einer Inschrift, deren Text Cassius Dio in griechischer Sprache als „Halbgott“ wiedergibt;³⁹ das — wahrscheinlich — lateinische Original läßt sich nicht mehr rekonstruieren.⁴⁰ Diese Inschrift ließ Caesar später entfernen, was keineswegs als Ausdruck von Bescheidenheit aufgefaßt werden muß.⁴¹ Sie genügte ihm wohl nicht.

Nach der Schlacht bei Munda in Spanien (45 v.Chr.) steigerten sich die Ehrungen. Am 20. April traf die Nachricht in Rom ein. Sofort beschloß der Senat, daß das bevorstehende Fest der Stadtgründung, die Parilia des 21. April, zum Andenken an seinen Sieg gefeiert werden solle;⁴² damit wurde Caesar zweiter Gründer Roms, eine Ehre, die vor ihm allerdings auch schon anderen zuteil geworden war. Wenig später legte man fest, Caesar solle den Titel 'Befreier' (*Liberator*) und seine 'Göttin der Freiheit' (*Libertas*) einen Tempel erhalten.⁴³

³⁷Weinstock (S. 41 Anm. 3) 296–299.

³⁸L. Ross Taylor, *The divinity of the Roman emperor*, Middletown 1931, 38.

³⁹Suet., *Caes.* 76, 1; *Cass. Dio* 43, 21, 2. — *Cass. Dio* 43, 14, 6: ἡμίθεος; zum Text der Inschrift Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 65. — Die zahlreichen Ehrungen werden hier nur auszugsweise wiedergegeben; ausführlich behandelt sie G. Dobesch, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel*. Untersuchungen über Caesars Alleinherrschaft, Baden 1966.

⁴⁰Vorschläge bei Weinstock (S. 41 Anm. 3) 53.

⁴¹Weinstock (S. 41 Anm. 3) 188 beharrt darauf, Caesar sei gegen solche Ehrungen gewesen.

⁴²*Cass. Dio* 43, 42, 3.

⁴³*Cass. Dio* 43, 44, 1; der Tempel wurde nie errichtet.

Im Quirinus-Tempel sollte eine Statue Caesars aufgestellt werden mit der Inschrift "Dem unbesiegten Gott".⁴⁴ Cicero spottete darüber, bezeichnete Caesar als "Zeltgenossen des Quirinus",⁴⁵ aber es besagte nichts anderes, als daß Caesar Gottheit war, nicht nur in dem immer wieder zitierten Osten, sondern auch im Westen, in Italien, in Rom selbst. Auf der anderen Seite wendet sich derselbe Cicero an Caesar und stellt fest: "Wenn nicht du, Gaius Caesar, heil... bleibst, können wir nicht heil sein."⁴⁶ H.U. Instinsky wundert sich hier, daß Ciceros Worten jegliche religiöse Prägung fehle: "Er wendet sich mit seiner Sorge an Caesar selbst und nicht an die Götter."⁴⁷ Das Problem liegt darin, daß Instinsky nicht sehen will, daß Caesar eine Gottheit war. Und so waren Ciceros Gedanken folgerichtig.

Ende Mai 45 v.Chr. wurde beschlossen, daß Caesars Götterbild aus Gold und Elfenbein bei den Zirkusspielen unter denjenigen der übrigen Götter mitgeführt werden solle.⁴⁸ Caesar durfte zu Lebzeiten sein eigenes Bild auf Münzen setzen.⁴⁹

Im Jahre 44 v.Chr. folgten weitere Ehren Schlag auf Schlag: Sein Geburtstag sollte als öffentliches Fest mit Opfern begangen werden; in allen Tempeln Roms und Italiens sollten Statuen⁵⁰ Caesars aufgestellt werden. Alle vier Jahre sollten ihm zu Ehren Spiele veranstaltet werden, wie einem Heros, sagt Cassius Dio, womit er das lateinische *divus*, Staatsgott, wiedergibt. Bei seinem Schutzgott (*genius*) sollte fortan geschworen werden können.⁵¹

⁴⁴Cass. Dio 43, 45, 3 überliefert θεῶ ἀνικήτῳ, wohl *deo Invicto*. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer εἰκών, nicht einem ἄγαλμα, worauf Fishwick (S. 21 Anm. 12) 58, hinweist. Der Bedeutungsunterschied von εἰκών und ἄγαλμα wird allerdings in den antiken Quellen keineswegs so strikt eingehalten, daß ἄγαλμα allein das Götterbild bezeichnet; dazu Price (S. 17 Anm. 2) 178–179.

⁴⁵Cic., Att. 12, 45, 3 (wohl am 17. Mai geschrieben; dazu H. Heinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes. Chronologische Übersicht von 48 v. bis 14 n.Chr., Klio 11, 1911, 129–177, hier 131): *contubernalis Quirini*; vgl. 13, 28, 3.

⁴⁶Cic., Marc. 32: *nisi te C(aie) Caesar salvo... manente salvi esse non possumus*.

⁴⁷H.U. Instinsky, Die alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963, 31.

⁴⁸Cic., Att. 13, 28, 3; Suet., Caes. 76, 1; Cass. Dio 43, 45, 2: ἄγάλματα; angeblich mißfiel dies dem Volk.

⁴⁹Cass. Dio 44, 4, 4.

⁵⁰Ebd.: ἀνδριάντα; *simulacra iuxta deos*; Suet., Caes. 76, 1.

⁵¹Cass. Dio 44, 6, 2. Deutlich wird diese Bedeutung des Ausdrucks ἥρωας, wenn

Die beiden Priesterkollegien der *Luperci Fabiani* und *Luperci Quinctiales* wurden um ein drittes für Caesar, die *Luperci Iuliani*, vermehrt. Caesar erhielt zusammen mit der Gottheit seiner Milde (*Clementia*) einen Tempel.⁵² Der Monat *Quintilis* hieß von nun an *Iulius*, wie es noch heute der Fall ist. Es handelte sich dabei um eine Ehrung, welche die antiken Autoren unter denjenigen anführen, "die das menschliche Maß übersteigen".⁵³

Zu Lebzeiten Caesars beschloß der Senat ferner, "er solle ein Götterpolster, ein Götterstandbild, ein Haus mit einem Tempelgiebel" — also wie ein Gott⁵⁴ — "und einen eigenen Priester erhalten"⁵⁵. Angesehene Eigenpriester besaßen sonst nur Iupiter, Mars und Quirinus; für weitere zwölf Götter waren weniger bedeutende Eigenpriester, für alle übrigen pauschal die Staatspriester (*pontifices*) zuständig. "Caius Iulius Caesar wurde aufgrund seiner (alles menschliche Maß sprengenden Leistungen) als Gott angeredet."⁵⁶

Die Frage bleibt, ob Caesar bereits zu Lebzeiten, ja ob er überhaupt konsekriert worden ist. Zwar spricht Sueton von dem "Konsekrierten", aber das kann ein Anachronismus sein, der sich aus der späteren Praxis erklärt.⁵⁷ Ich kann mir vorstellen, daß es in diesem Fall noch keinen so spektakulären Akt gab wie später seit der Konsekration des Augustus.

Noch zu Lebzeiten Caesars erreichte die Nachricht aus Rom die Insel Cos, wo "die römischen Bürger, die in Cos Handel treiben, die Bürgerschaft von Cos ehren aufgrund ihrer Frömmigkeit gegenüber

Cassius Dio davon spricht, Octavian habe seinen Vater ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον (zur Stelle S. 55 Anm. 10), also 'Gott Iulius' (*divus Iulius*), genannt. Eindeutig ist diese Bedeutung von ἥρωας = *divus* ferner an folgenden Stellen: 66, 19, 2; 67, 2, 3; 69, 2, 5; 79, 9, 2; 79, 17, 2; vgl. D. Fishwick, *The Caesareum at Alexandria again*, *AJAH* 12, 1987 [1995], 62–72, hier 63.

⁵²Plut., *Caes.* 57, 4; Cass. Dio 44, 6, 4. Der Tempel ist zwar nie gebaut worden, aber es handelte sich, wie M. Jehne, *Der Staat des Dictators Caesar*, Köln – Wien 1987, 218, zu Recht bemerkt, um eine im Vergleich zu früheren Maßnahmen in Rom "ungeheuerliche Überhöhung".

⁵³So Suet., *Caes.* 76, 1: *ampliora etiam humano fastigio*; vgl. S. 237. Zu anderen Autoren vgl. K. Scott, *Greek and Roman honorific months*, *YCIS* 2, 1931, 201–278, hier 221–224.

⁵⁴Cass. Dio 43, 44, 6.

⁵⁵Cic., *Phil.* 2, 43, 110: *ut haberet pulvinar, simulacrum, fastigium, flaminem*; vgl. S. 51 Anm. 66. Dazu Weinstock (S. 41 Anm. 3) 305–308.

⁵⁶Diod. 1, 4, 7: Γάιος Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ διὰ τὰς πράξεις προσαγορευθεὶς θεός; vgl. 5, 21, 2.

⁵⁷Suet., *Caes.* 88: *consecrato*.

Gaius Iulius Caesar, dem obersten Priester, Vater des Vaterlandes und Staatsgott und der ihnen gegenüber geübten Wohltat.”⁵⁸

Eine wichtige Rolle in der Diskussion um die Göttlichkeit Caesars spielt eine Inschrift aus Aesernia, 150 Kilometer östlich von Rom gelegen. Ihr Text lautet: “Dem Schutzgott des Staatsgottes Iulius, des Vaters des Vaterlandes, den der Senat und das römische Volk unter die Zahl der Götter rechnete.”⁵⁹ Wurde diese Inschrift zu Lebzeiten Caesars errichtet? Datieren läßt sich der Text lediglich aufgrund der Erwähnung des Schutzgottes (*genius*). Wäre die Inschrift nach dem Tod Caesars errichtet, wie H. Gesche dies voraussetzt, hieße dies, ein Toter habe einen Schutzgott. Bei dem Schutzgott⁶⁰ handelt es sich aber um die dem Mann innewohnende (Zeugungs-)Kraft, die mit dem Tod erlischt. Ein Toter hat keine derartige Kraft mehr.⁶¹ Auch S. Weinstock betont, daß der *genius* der Schutzgott des lebenden Individuums ist;⁶² er sieht wie H. Gesche in der Inschrift aber das früheste epigraphische Zeugnis für die Nennung des Schutzgottes

⁵⁸ ILLRP 408 = AE 1947, 55: [*C(ives) R(omani) qui C]oi negotiantur [civitatem] Coam pietatis in [C(aium) Iulium Cae]sarem ponti[ficem maxim]um p[a]trem [patriae divum]que et benevol[entiae erga] se caussa. Degrassi in ILLRP ergänzt *deum]que*, allerdings fehlen in den Zeilen 3–6 sonst jeweils 10 Buchstaben, so daß auch für *divum]que* Platz ist. — A.E. Raubitschek, Epigraphical notes on Julius Caesar, JRS 44, 1954, 65–75, hier 75 Anm. 31, will die Inschrift dem Claudius zuschreiben, aber dann hätte, was bereits Degrassi anmerkt, *Augustum* nicht fehlen dürfen, wie es auch in der von Raubitschek als Parallele zitierten Inschrift CIL 3, 7061 = D 217 ergänzt ist.*

⁵⁹ CIL 9, 2628 = D 72: *Genio Deivi Iuli parentis patriae quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit*. F. Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Stuttgart 1960, Bd. 2, 85, sah die Schwierigkeit mit dieser Inschrift, wenn man wie er voraussetzte, Caesar sei erst 42 v. Chr. unter die Staatsgötter aufgenommen worden, als er schrieb: “Natürlich ist nicht der Genius divinisiert worden!”

⁶⁰ Zur Bedeutung des *genius* vgl. Muth (S. 36 Anm. 79) 212 Anm. 563 mit weiterer Literatur, sowie oben S. 41 Anm. 3.

⁶¹ K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, 103; er sagt also genau das Gegenteil dessen, wofür Gesche (S. 36 Anm. 78) 15 ihn heranzieht. Vgl. Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 269. Man vergleiche die sorgfältige Differenzierung, die man noch lange Zeit in Eidesformeln beibehielt: Man schwört “bei Iupiter und dem Staatsgott Augustus und dem Staatsgott Claudius und dem Staatsgott Vespasian Augustus und dem Staatsgott Titus Augustus und dem Schutzgott des Kaisers (zur Übersetzung oben S. 38) Domitian”; *per Iovem et div(o)m Aug(ustum) et divom Claudium et divom Vespasianum Aug(ustum) et divom Titum Aug(ustum) et genium Domitiani Aug(usti)*; CIL 2, 1963 = D 6088 aus Salpensa/Baetica.

⁶² Weinstock (S. 41 Anm. 3) 214.

eines Toten. Die von beiden Autoren angeführten Grabinschriften lassen sich mit der Inschrift aus Aesernia allerdings nicht vergleichen, die einwandfrei keine ist. Außerdem stammt die bislang früheste Grabinschrift, in der der Schutzgott eines Verstorbenen genannt ist, erst aus dem Jahre 22; es handelt sich um einen Angehörigen des kaiserlichen Haushalts des Tiberius.⁶³ Dieses erheblich spätere und private Zeugnis darf nicht zur Interpretation der Inschrift aus Aesernia herangezogen werden, die wohl auf einem öffentlichen Platz von der Stadtgemeinde errichtet wurde, denn ein Dedikant wird nicht genannt.⁶⁴

Das bedeutet, daß die Inschrift aus Aesernia zu Lebzeiten Caesars aufgestellt wurde.⁶⁵ Derartige Vorgänge bestätigt Sueton, wenn er bei der Bewertung der Leistungen und Handlungen Caesars darauf hinweist, dieser habe "nicht nur übermäßige Ehrungen angenommen, . . . sondern ließ es auch zu, daß ihm Ehrungen zuerkannt wurden, die das menschliche Maß übersteigen". Und dann führt Sueton unter anderen Ehren auf: "Tempel, Altäre, Standbilder neben denen der Götter, einen Göttersitz, einen Eigenpriester."⁶⁶ Dies alles und noch mehr erfolgte auf Senatsbeschluß, welcher der Volksversammlung vorgelegt und dort gebilligt wurde.⁶⁷

Es ist an dieser Stelle ein Hinweis auf die Vorgänge des 1. Januar 42 v.Chr. angebracht, weil sie in der Literatur über die Vergöttlichung Caesars eine große Rolle spielen.⁶⁸ Cassius Dio, der am ausführlichsten über die Entscheidungen dieses Tages berichtet, weist darauf hin, daß die Triumvirn im höchsten Maße (den älteren) Cae-

⁶³CIL 6, 9005 = D 1795. Vgl. dazu L. Chioffi, *Genius e Iuno a Roma. Dediche onorarie e sepolcrali*, MGR 15, 1990, 165–234.

⁶⁴Dazu G. Alföldy, *Der Obelisk auf dem Petersplatz in Rom. Ein historisches Monument der Antike*, Heidelberg 1990, 83–84.

⁶⁵Lit. bei Gesche (S. 36 Anm. 78) 15 Anm. 24. Sie gibt zwar zu, daß die Vergottung Caesars zu Lebzeiten beschlossen wurde, bestreitet aber, daß dieser Beschluß zur Ausführung kam.

⁶⁶Suet., *Caes.* 76, 1: *honores modo nimios recepit... sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est... templa, arae, simulacra iuxta deos, pulvinar, flamen.*

⁶⁷Weinstock (S. 41 Anm. 3) 390, der den Text allerdings auf das Jahr 42 bezieht.

⁶⁸Zum Datum Heinen (S. 48 Anm. 45) 135. Nur beispielshalber sei H. Bengtson, *Grundriß der römischen Geschichte mit Quellenkunde. 1: Republik und Kaiserzeit bis 284 n.Chr.*, München ²1983 (HdAW 3, 5), 253 zitiert: "Am 1. Januar 42 erklärte der Senat den toten Diktator Caesar zum Gott"; Quellenangaben bietet Bengtson nicht.

sar verherrlichten. Sie hofften, so beschreibt er sicherlich in erster Linie den Plan Octavians, daß das, was Caesar Ehre einbringe, auch auf sie später übertragen werde; damit bestätigt er indirekt den Schwur Octavians (unten S. 59). "Sie schmückten ihn (Caesar) aus diesem Grund nicht nur mit Ehren, wie sie früher schon beschlossen waren, sondern auch mit anderen, die sie damals erst hinzufügten."⁶⁹

Einige dieser Ehren mußten neu sein, da sie sich auf den Tod Caesars bezogen. Bei Cassius Dio ist nichts erwähnt, was mit Divinisierung oder Konsekration zu tun hat. Statt dessen deutet in seinem Bericht alles darauf hin, daß Caesar Gottheit war. Dieser wurden Tempel errichtet — bislang gab es lediglich Altäre —; Caesar wurde wie die Göttin Venus behandelt, da beider Götterbilder in der Prozession bei Pferderennen mitgeführt werden sollten. Wer sich gegen diese Regelungen verging, sollte bei den Gottheiten Caesar und Iupiter verflucht werden. Caesars Geburtstag sollte nicht an dem Festtag des Apoll begangen werden, weil an einem Tag nur eine Gottheit gefeiert werden durfte. Aus all dem läßt sich nur der Schluß ziehen, daß Caesar Staatsgott war. Nirgends sagt Cassius Dio, daß Caesar unter die Zahl der Götter aufgenommen worden sei oder etwas ähnliches. Dies war ja auch im Jahre 42 v.Chr. längst überflüssig.⁷⁰

Das eben Gesagte bedeutet: Caesar war Staatsgott. Er war dies nicht von Geburt an, sondern erst im Laufe seines Lebens geworden. Insofern mußte man eine Bezeichnung für diesen neuen Zustand des Menschen Caesar finden. Man mußte ihn als Gottheit benennen. Über den Namen dieser Gottheit sind zwei Versionen überliefert. Cassius Dio spricht in diesem Zusammenhang davon, daß man Caesar mit einem Kultnamen anredete, der Lateinisch *Iupiter Iulius* bedeutet hätte.⁷¹ Hier liegt offensichtlich ein Mißverständnis vor;

⁶⁹ Cass. Dio 47, 18, 2: καὶ διὰ τοῦτο τοῖς τε ἐψηφισμένοις ἡγαλλων αὐτὸν καὶ ἑτέροις ἃ τότε προσέθεσαν.

⁷⁰ So auch Fishwick (S. 21 Anm. 12) 75.

⁷¹ Cass. Dio 44, 6, 4: καὶ τέλος Δία τε αὐτὸν ἀντικρυς Ἰούλιον προσηγόρευσαν. Vgl. Gesche (S. 36 Anm. 78) 35 mit älterer Literatur. Weinstock (S. 41 Anm. 3) 300–305 hält den Titel *Iupiter Iulius* für möglich, etwa als Experiment auf dem Weg zum endgültigen Namen *divus Iulius*, "Staatsgott Iulius"; ähnlich C. Habicht, Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt, in: Le culte des souverains dans l'empire romain, Genf 1972, 39–99, hier 52. Gegenargumente bei J.A. North, *Praesens divus*, JRS 1975, 171–177, hier 174–175. Vgl. auch Dobesch (S. 47 Anm. 39) 17–31 und die Diskussion bei Jehne (S. 49 Anm. 52) 219 mit Anm. 20.

denn es gab eigentlich keinen Grund, die Gottheit Caesar, die eine eigenständige Gottheit war, mit einer anderen, schon gar nicht mit Jupiter, gleichzusetzen. Nach der Inschrift aus Aesernia (oben S. 50) und nach Cicero⁷² hieß der Gott "Staatsgott Iulius" (unten S. 357).

Die Botschaft aus Rom fand in Italien ihr Echo. In Nola errichtete man eine Ehreninschrift für einen M(arcus) Salvius Venustus, der durch die Wohltat des Gottes Caesar Stadtrat geworden war.⁷³ Folgerichtig pries Antonius in seiner Leichenrede Caesar "als einen in den Himmel versetzten Gott".⁷⁴ Antonius erinnerte den Senat daran, daß man Caesar zu dessen Lebzeiten zum Gott gemacht habe,⁷⁵ und auch andere verstanden den Vorgang so. Die Beerdigung Caesars verlief tumultuarisch, wie Tacitus später anmerkte; durch allzu große religiöse Begeisterung störte das Volk die Leichenfeiern.⁷⁶ Es wollte den Leichnam Caesars in das Allerheiligste des Jupiter-Tempels tragen, da Caesar Gott war.⁷⁷ Ein gewisser Amatius errichtete dem Gott Caesar unter großem Andrang der Bevölkerung auf dem Forum einen Altar und opferte dort.⁷⁸ Auch S. Weinstock gesteht zu, daß diejenigen, die in diese Vorgänge verwickelt waren, davon überzeugt gewesen seien, daß Caesar aufgrund der zu seinen Lebzeiten gefaßten Beschlüsse Gott war.⁷⁹

⁷²Cic., Phil. 2, 43, 110: *est ergo flamen ut Iovi, ut Marti, ut Quirino, sic divo Iulio M. Antonius* — "Es gibt also einen Priester wie für Jupiter, Mars und Quirinus, so auch für den Staatsgott Iulius, den Marcus Antonius." Für diesen Namen spricht sich auch H. Dessau, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, Bd. 1: Bis zum ersten Thronwechsel, Berlin 1924, 354 Anm. 2, aus.

⁷³CIL 10, 1271 = D 6343: *M(arco) Salvio Q(uinti) f(ilio) Venusto decurioni [be]nific(io) dei Caesaris*. Vgl. ferner CIL 6, 14211, wo die *coniunx magnifici Caesaris dei* angesprochen wird.

⁷⁴App., civ. 2, 146: ὡς θεὸν οὐράνιον ἔμνει; Suet., Caes. 84, 2; Plut., Caes. 67, 8.

⁷⁵App., civ. 2, 144: ἐξεθείλαζον.

⁷⁶Tac., ann. 1, 8, 5.

⁷⁷Suet., Caes. 84, 3; App., civ. 2, 148; Cass. Dio 44, 50, 2.

⁷⁸Cic., Att. 14, 5; App., civ. 3, 2, 3; Cass. Dio 44, 51, 1; bereits Ende April wurde dies alles zerstört.

⁷⁹Weinstock (S. 41 Anm. 3) 355.

2. Octavian/Augustus

Der Staatsgott Caesar geriet nach seinem Tod rasch in die politischen Streitigkeiten, da er von Octavian als Legitimation seiner Rolle im Staat genutzt wurde, eine Rolle, die durch die Tatsache, daß er aufgrund eines komplizierten Verfahrens der Sohn Caesars und damit einer Gottheit geworden war,¹ über alle Maßen gefestigt wurde. Und genau aus diesem Grunde verzögerte Antonius den Vollzug von Senatsbeschlüssen, welche die Göttlichkeit Caesars weiter herausstrichen und der breiten Öffentlichkeit vor Augen führten. Es war ebenfalls Antonius, der Octavian daran hinderte, im Mai 44 v.Chr. bei Spielen dem Staatsgott Caesar einen goldenen Ehrenstuhl aufzustellen und diesen zu bekränzen.²

Auf die Ermordung Caesars folgte ein Bürgerkrieg, den man durchaus als Kampf mehrerer Gottheiten charakterisieren könnte³: Da war *Antonius*, der sich seiner Abstammung von Herakles rühmte und sich wie Herakles kleidete.⁴ In Rom stand eine Statue der Gottheit als Vorfahre des Antonius.⁵ Da er sich seit 42 v.Chr. weitgehend im Osten aufhielt, wurde er in das dortige 'System' integriert und als Neuer, Zweiter Dionysos, Osiris oder ganz allgemein als Gottheit verehrt.⁶

Sextus Pompeius, Gegenspieler von Antonius und Octavian, der zeitweise die Gewässer um Italien mit seiner Flotte unsicher machte, verstand sich als Sohn des Neptun. Er trug nicht den imperatori-

¹Bei dem aufwendigen Verfahren der sogenannten Adoption, eher eine posthume *arrogatio*, ging es Octavian nicht darum, Namen und Vermögen Caesars zu erben, sondern er wollte die nachträgliche Einsetzung als 'Sohn'; vgl. C. Kunst, Adoption und Testamentsadoption in der Späten Republik, Klio 78,1, 1996, 98–104.

²App., civ. 3, 28, 105–106. Erst auf entsprechende Handlungen Octavians reagierte Antonius und beantragte am 1. September 44 im Senat ein jährliches Dankopfer für den neuen Gott; Cic., Phil. 5, 7, 19; Cass. Dio 45, 7, 2. Ende des Monats errichtete er bei der Rednertribüne auf dem Forum eine Bildsäule des Gottes Caesar mit der Inschrift: *parenti merito* — "dem Vater (des Vaterlandes) nach Verdienst"; Cic., fam. 12, 3, 1.

³Dazu Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 102–141.

⁴Plut., Ant. 4.

⁵Cicero (ad Caes. Iun. frg. 7 [bei Non. 283, 36–38]) hatte sie Anfang 43 beseitigen lassen.

⁶Zu den Stellen Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 269 sowie L. Cerfaux – J. Tondriaux, Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine, Tournai 1956, 295–308.

schen Purpurmantel, sondern den blauen Mantel des Neptun.⁷ Die Gegner nannten ihn daraufhin *Neptunius*.⁸

Und schließlich war da Octavian. Bevor ich auf seine Bemühungen eingehe, zusätzlich zu seiner Gottessohnschaft weitere, eigene göttliche Ehren zu erlangen, sei ein Dilemma der Quellen angesprochen, wenn man nach einer generellen Einschätzung der Haltung Octavians, des späteren Augustus, zu seiner Verehrung als Gottheit zu Lebzeiten fragt. In der antiken Überlieferung stehen sich mehrere Äußerungen unvereinbar gegenüber. Sueton berichtet: "Tempel, obgleich er wußte, daß man sie auch Prokonsuln zu errichten pflegte, nahm er dennoch außer gemeinsam unter seinem Namen und dem der (Göttin) Roma selbst in keiner Provinz an."⁹ Cassius Dio weist in einer bekannten Passage darauf hin, Octavian habe im Jahre 29 v.Chr. für Kleinasien erlaubt, den beiden Gottheiten Roma und seinem Vater, dem Staatsgott Iulius, heilige Bezirke zu errichten. Den Römern, die dort wohnten, befahl er, die beiden Gottheiten zu verehren, während er den Peregrinen gestattete, ihm selbst heilige Bezirke zu weihen. Und dann wird Cassius Dio grundsätzlich: "Aber weder in der Hauptstadt selbst noch im übrigen Italien hat je ein Kaiser, wie angesehen er auch war, einen derartigen Schritt gewagt."¹⁰ Diese Feststellung des griechischen Autors ist angesichts der epigraphischen Zeugnisse nicht haltbar. L. Ross Taylor¹¹ versucht, die Behauptung Cassius Dios dadurch zu retten, daß sie die lokalen Kulte in Italien für den Schutzgott des Kaisers eingerichtet sein läßt und nicht für den Herrscher selbst. Auch dies entspricht nicht dem epigraphischen Befund und dient allein einer fragwürdigen Feststellung, daß Cassius Dio doch Recht habe (unten S. 78). Was auch immer Cassius Dio gemeint hat, wenn wir seine Formulierungen nicht mit den inschriftlichen Zeugnissen in Übereinstim-

⁷Plin., nat. 9, 16 (55); App., civ. 5, 100, 416–417; Cass. Dio 48, 19, 2; 48, 48, 5 zum Jahre 38.

⁸Hor., od. 9, 7. Vgl. Dobesch (S. 47 Anm. 39) 20–22.

⁹Suet., Aug. 52: *templa, quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit*. Vgl. unten S. 65.

¹⁰Cass. Dio 51, 20, 6–8: Καίσαρ... τεμένη τῇ τε 'Ρώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν 'Ιούλιον ὀνομάσας... καὶ τούτους μὲν τοῖς 'Ρωμαίοις τοῖς παρ' αὐτοῖς ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε. τοῖς δὲ δὴ ξένοις... ἑαυτῷ τινα... τεμενίσαι ἐπέτρεψε... ἐν γάρ τοι τῷ ἄστει αὐτῷ τῇ τε ἄλλῃ 'Ιταλίᾳ οὐκ ἔστιν ὅστις τῶν καὶ ἐφ' ὅποσον οὖν λόγου τινὸς ἀξίων ἐτόλμησε τοῦτο ποιῆσαι.

¹¹Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 215–218.

mung bringen können, hat es wenig Sinn, sich weiterhin mit solchen Textstellen auseinanderzusetzen;¹² seinen Äußerungen ist nicht zu trauen. Und selbst wenn die von Cassius Dio überlieferte prinzipielle Unterscheidung zwischen Peregrinen und Römern in diesem Zusammenhang überhaupt von Bedeutung wäre,¹³ hat Augustus sie spätestens im Jahre 3 v.Chr. aufgehoben. In dem Eid der paphlagonischen Stadt Gangra aus dieser Zeit gilt der Schwur bei Zeus, Gaia, Helios, allen Göttern und Augustus für Römer und Peregrine gleichermaßen. Augustus will sich von beiden in gleicher Weise als Gottheit betrachtet wissen.¹⁴

Den hier skizzierten Feststellungen dieser beiden Autoren Sueton und Cassius Dio widerspricht Tacitus: "Nichts hat er den Göttern an Ehrungen vorbehalten, da er in Tempeln und im Götterbild durch Eigenpriester und Priester verehrt werden wollte."¹⁵ Tacitus ging es dabei nicht um eine Gegenüberstellung Herrscherkult — Götterkult; er wollte zum Ausdruck bringen, daß alle nur möglichen und denkbaren kultischen Ehrungen dem Augustus zuteil wurden, daß es keine mehr gab, die den unsterblichen Göttern *allein* vorbehalten waren.¹⁶ Die Formulierung des Tacitus wird von Aurelius Victor bestätigt: "Und daher wurden ihm als einem Gott in Rom und allen Provinzen in den bedeutendsten Städten zu Lebzeiten und nach dem Tod Tempel, Priester und Priesterkollegien geweiht."¹⁷ Bei einer Entscheidung zwischen den beiden grundsätzlichen Tendenzen folgt man meist Sueton.¹⁸ Ich werde davon ausgehen, daß Tacitus

¹²Eine klare Feststellung wie die von J.S. Reid, *Roman ideas of deity*, JRS 6, 1916, 170–184, hier 176, die Bemerkung Cassius Dios sei falsch, findet sich selten.

¹³Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 148 besteht darauf.

¹⁴Zu IGRR 3, 137 = D 8781 vgl. Heinen (S. 48 Anm. 45) 168.

¹⁵Tac., ann. 1, 10, 6: *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet*.

¹⁶Möglicherweise haben wir in der Betonung seiner Religiosität durch Augustus in seinem Tatenbericht den Versuch, derartige Vorstellungen zu korrigieren.

¹⁷Aur. Vict., Caes. 1, 6: *... hincque uti deo Romae provinciisque omnibus per urbes celeberrimas vivo mortuoque templa, sacerdotes et collegia sacravere*.

¹⁸Typisch ist E. Heller in seiner *Tusculum*-Ausgabe der *Annalen* (München² 1992, 824), der zu der Tacitus-Stelle vermerkt: "Sachlich unrichtig. Augustus duldete seine göttliche Verehrung seit 29 v.Chr. nur in Verbindung mit der Dea Roma und nur in den Provinzen." Damit stützt er sich, ohne es zu erwähnen, auf Sueton. Vgl. vor allem D. Fishwick, *Seneca and the temple of Divus Claudius*, *Britannia* 22, 1991, 137–141, hier 137 und 141; die Stelle ist

und Aurelius Victor das Richtige bewahrt haben. Denn nur auf diese Weise lassen sich zahlreiche Quellenaussagen erklären.

Kehren wir in die Zeit nach der Ermordung Caesars zurück. Ende Juli 44 v.Chr. feierte Octavian auf eigene Kosten die Spiele der Victoria Caesars; bei diesen Spielen erschien ein Komet, den man als Zeichen einer Gottheit deutete, doch welcher Gottheit?

Es gab offensichtlich zunächst Versuche, diesen Kometen mit Octavian in Verbindung zu bringen; dies ist bei den antiken Autoren ausdrücklich bezeugt. Für eine solche Interpretation mußte als erstes eine positive Erklärung der Erscheinung gefunden werden, da derartige Kometen sonst als Unglückszeichen gedeutet wurden.¹⁹ Die neue Glück verheißende Deutung benötigte Vorbilder, und die fanden sich im Osten, wo ein solcher Stern als Symbol eines neuen Herrschergottes begriffen wurde. S. Weinstock weist zu Recht darauf hin, daß der Komet verkündete: "It was to be the new golden age under the rule of the new god."²⁰ Und ein solcher *neuer* Gott war eben Caesar nicht. Dieser war längst Staatsgott, im Glauben der Menschen sowie durch Senats- und Volksbeschluß, und sein Tod hatte an der Göttlichkeit nichts geändert, lediglich die sterbliche Hülle der Gottheit war entfallen. Der Bezug auf Caesar brachte die Schwierigkeit mit sich, daß der Komet wieder verschwand, der Staatsgott Caesar also nicht sichtbar blieb wie etwa die Göttin Venus mit ihrem Stern. Wenn der Komet erschien, um eine *neue* Gottheit zu verkünden, dann war dies eine Gottheit, die vorher keine gewesen war, und dies führt auf Octavian. Eine solche Signalfunktion des auftauchenden und wieder verschwindenden Kometen war bei einem Gott-Menschen wie Octavian weitaus sinnvoller, da dieser ja als Mensch sichtbar blieb. Der Opferschauer Vulcanius hatte den Beginn eines neuen Zeitalters mit dem Kometen in Verbindung gebracht.²¹ Auch Vergil erwartete später ein neues Weltalter, eine neue Fruchtbarkeit.²² Ein Rest der älteren Interpretation findet sich vielleicht bei Horaz,²³ wenn er von dem *Iulium sidus*, also von dem Stern der Iulii redet, wobei Octavian eingeschlossen ist.

ihm Leitmotiv seiner Aussagen über den Herrscherkult. Dazu unten S. 487 Anm. 81.

¹⁹Weinstock (S. 41 Anm. 3) 371 mit Belegen. — Zu den astronomischen Problemen vgl. J.T. Ramsey – A.L. Licht, *The comet of 44 B.C. and Caesar's funeral games*, Atlanta 1997.

²⁰Weinstock (S. 41 Anm. 3) 371.

²¹Serv. auct., ecl. 9, 46.

²²Etwa Verg., ecl. 4, 18–45.

²³Hor., carm. 1, 12, 46; vgl. Weinstock (S. 41 Anm. 3) 378–379.

Die Verbindung des Kometen mit Octavian war späteren Schriftstellern noch in Erinnerung, wenn sie davon berichten, er sei im Innern davon überzeugt gewesen, daß der Stern für ihn aufgegangen sei, habe dann aber überredet werden können, ihn auf seinen Vater zu beziehen.²⁴ Octavian war die neue Gottheit, eine Idee, mit der er offenbar noch nicht durchdrang, weshalb er dann die Deutung des Kometen als Stern seines Vaters akzeptierte.²⁵ Am 2. August 44 v.Chr. errichtete er im Tempel der Venus Genetrix eine Statue Caesars mit einem goldenen Stern über dem Kopf und mit der Inschrift: "Dem Staatsgott Iulius."²⁶ Schließlich war es Venus gewesen, welche die Seele Caesars in den Himmel geholt hatte.²⁷ Bald erhielten alle Statuen Caesars dieses Symbol.²⁸

Wenn Octavian zunächst versucht hatte, das Himmelszeichen auf sich selbst zu beziehen, war dies so überraschend nicht. Schließlich hat er im selben Jahr 44 v.Chr. öffentlich geschworen "so wahr er hoffe, die Ehren seines Vaters zu erlangen"; dabei zeigte Octavian auf die Statue Caesars.²⁹ Nicht bestritten wird bei diesem Text, daß es sich bei den Ehren um die Vergottung handelt (oben S. 49), denn die Ämter Caesars sind sicher nicht gemeint. Gestritten wird jedoch um *honores parentis*, genauer um den Genitiv *parentis*. Will Octavian die *honores* "für den Vater" oder die *honores* "des Vaters" erlangen? Will Octavian also dafür sorgen, daß sein Vater Caesar die ihm zustehenden Ehren erhält³⁰ oder will er die Ehren seines Vaters für sich erlangen?

²⁴Plin., nat. 2, 23, 94.

²⁵Plin., nat. 2, 23, 94; Suet., Caes. 88; Serv. auct., ecl. 9, 46: *stellam ipse* (Octavian) *animam patris sui esse voluit* — "er selbst wollte, daß der Stern die Seele seines Vaters sei".

²⁶Cass. Dio 45, 7, 1.

²⁷Ov., met. 15, 843–846. Vgl. H. Whittaker, Two notes on Octavian and the cult of divus Iulius, SO 71, 1996, 87–99.

²⁸Serv., Aen. 8, 681: *nam ideo Augustus omnibus statuis, quos divinitati Caesaris statuit, hanc stellam adiecit* — "daher nämlich hat Augustus allen Statuen, welche die Gottheit Caesars darstellten, diesen Stern beigelegt". Zu derartigen Bemühungen des Octavian vgl. Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 83–91.

²⁹Cic., Att. 16, 15, 3: *iurat ita sibi parentis honores consequi liceat*; vgl. unten S. 59 Anm. 31. Der Brief stammt aus der Zeit November/Dezember 44.

³⁰Diesen Sinn gibt Gesche (S. 36 Anm. 78) 79–82 der Stelle; sie führt ebd. Anm. 223 Literatur an, in der aber die von mir vertretene Interpretation Unterstützung findet. Dazu ferner H. Bellen, Cicero und der Aufstieg Oktavians, Gymnasium 92, 1985, 161–189, hier 165.

Cicero leitet den Schwur des Octavian mit der Bemerkung ein, der "Knabe" habe dem Antonius ganz schön heimgeleuchtet, was Cicero freut. Aber dann sei es zu dieser Rede vor dem Volk gekommen. Cicero erwähnt den Schwur und schließt einen griechischen Spruch an: "Von so einem möchte ich nicht gerettet werden!"³¹ Hätte Octavian nur dafür sorgen wollen, daß Caesar die Ehren erhielt, die ihm eigentlich zustanden, für die also längst Senats- und Volksbeschluß vorlagen und die er nun zur Ausführung bringen wollte, wäre die Reaktion Ciceros nicht verständlich, zumal er genau dies bei Antonius mehrfach anmahnte.³² Also bleibt nur folgendes Verständnis: Octavian schwört, daß es ihm einmal erlaubt sein wird, die Ehren seines Vaters zu erlangen. Und dies bedeutet, er will eine Gottheit werden, und zwar zu Lebzeiten wie sein Vater. Und dies war ja auch folgerichtig; denn hat ein Gott einen Menschen zum Sohn?

Die enge Verbindung Octavians mit seinem Vater, dem Staatsgott, wird auch an Erzählungen deutlich, in denen wir etwas von der propagandistischen Auseinandersetzung der vierziger Jahre zwischen Octavian und Antonius erfahren. Offensichtlich verkündete Octavian die Hilfe seines göttlichen Vaters im Herbst 42 während der Schlacht bei Philippi; Valerius Maximus hat diese Propaganda in sein Geschichtswerk übernommen. Der Staatsgott Iulius erscheint dem Gegner Octavians, Cassius, im Kampf, woraufhin dieser sich entsetzt zur Flucht wendet.³³ Durch die Schilderung von Caesars Epiphanie versuchte Octavian, Antonius seinen Erfolg über Cassius streitig zu machen.

Auch die Umgebung Octavians sah ihn eine Zeitlang als lebende Gottheit an. Am 20. Dezember des Jahres 44 v.Chr. beantragte Cicero "himmlische und unsterbliche Ehren" für Octavian, über die der Senat zu einem späteren Zeitpunkt beraten wollte, "die ihm für seine himmlischen und unsterblichen Verdienste geschuldet werden". Das heißt nichts anderes, als daß Cicero für die göttlichen Taten des

³¹Cic., Att. 16, 15, 3: *at quae contio! nam est missa mihi. iurat 'ita sibi parentis honores consequi liceat', et simul dextram intendit ad statuam.* μηδὲ σωθῆναι ὑπὸ γε τοιούτου! — "Aber diese Rede zum Volk! Es ist mir nämlich darüber berichtet worden. Er schwört: 'So wahr er hoffe, die Ehren seines Vaters zu erlangen!' Und zugleich weist er mit der Rechten auf dessen Standbild. Von so einem möchte ich nicht gerettet werden!"

³²Zur zögerlichen Haltung des Antonius vgl. Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 100; Gesche (S. 36 Anm. 78) 70–79.

³³Val. Max. 1, 8, 8.

Octavian auch göttliche Ehren beantragt hat.³⁴ Wohl im Jahre 41 v.Chr. dichtete Vergil seine erste Ekloge und schrieb: "Denn stets wird jener mir ein Gott sein, seinen Altar soll oft ein Lamm aus unseren Herden besprengen."³⁵ Wie sollte man einer solchen Gottheit begegnen? Nach dem Sieg Octavians über Sextus Pompeius 36 v.Chr. "verehrten ihn die Städte Italiens zusammen mit den jeweiligen eigenen (lokalen) Schutzgöttern".³⁶

Nicht von gleichem Gewicht ist ein Beitrag aus der propagandistischen Auseinandersetzung der Bürgerkriegszeit zwischen dem Tod Caesars und demjenigen der Kleopatra, immerhin ein Beitrag der intelligenteren Art. Die Parteien machten sich, wie dies ja bereits Cicero getan hatte, über die 'Göttlichkeit' des jeweiligen Gegners lustig, wie etwa Octavian über Antonius als 'Neuen, Zweiten Dionysos'. Im Kreise des Antonius dagegen erzählte man sich, daß Octavian geheime Zusammenkünfte mit Freunden und Freundinnen abhalte, bei denen sie, in der Tracht der Zwölf Götter, sechs Götter und sechs Göttinnen, Orgien veranstalteten. Octavian trete dabei als Apoll auf. In einem zeitgenössischen Spottvers des Jahres 39 v.Chr. hieß es: "Während er speiste, trieb er neuen göttlichen Ehebruch."³⁷ Octavian stellte also beim Gelage neue Ehebrüche der Staatsgötter — der *divi*! — dar. Ich glaube übrigens nicht, daß Sueton hier den Begriff Staatsgott anachronistisch verwendet; auch Octavian wurde zu Lebzeiten als Staatsgott bezeichnet, jedenfalls während der Triumviratszeit. Schon Horaz preist Augustus als "lebenden Staatsgott" (unten S. 482). Er gab damit der Überzeugung vieler Römer Ausdruck, "in Augustus habe sich eine Gottheit dem Reich zur Verfügung gestellt".³⁸

Weitere Belege für die Bezeichnung des Octavian als Staatsgott finden sich beispielsweise auf Schleuderbleien. Sie gehören zu den Zeugnissen der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Octavian auf der einen und den Anhängern des Antonius auf der ande-

³⁴ Cic., Phil. 4, 2, 4: *cuius de laudibus et honoribus, qui ei pro divinis et immortalibus meritis divini immortalesque debentur*; vgl. 4, 3, 7; 4, 4, 10, wo von den *di immortales* die Rede ist. Heinen (S. 45 Anm. 45) 139 bezeichnet dies als Schmeicheleien, aber was besagt das...?

³⁵ Verg., ecl. 1, 7–8: *namque erit ille mihi semper deus, illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus*.

³⁶ App., civ. 5, 132: καὶ αὐτὸν αἱ πόλεις τοῖς σφετέροις θεοῖς συνίδρουν.

³⁷ Suet., Aug. 70, 1: *dum nova divorum cenat adulteria*.

³⁸ Muth (S. 36 Anm. 79) 213. Auch Ross Taylor (S. 47 Anm. 38) 193 spricht aufgrund der Formulierung *praesens* von "incarnate god".