

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin

TOME XIX

LE
CULTE DES SOUVERAINS
DANS
L'EMPIRE ROMAIN

SEPT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ELIAS BICKERMAN, CHRISTIAN HABICHT,

JEAN BEAUJEU, F. MILLAR, G. W. BOWERSOCK,

SALVATORE CALDERONE, KLAUS THRAEDE

Avec la participation de

Denis van Berchem, Adalberto Giovannini, François Paschoud,

† Henry Seyrig

Entretiens préparés et présidés
par Willem den Boer

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDOEUVRES - GENÈVE

Pour ses XIX^{es} Entretiens sur l'Antiquité classique, qui ont eu lieu à Vandoeuvres du 28 août au 2 septembre 1972, le Conseil de la Fondation Hardt a choisi un sujet controversé : *Le culte des souverains dans l'Empire romain*. Le prof. Willem den Boer (Leyde) a été chargé de les organiser et de les présider.

En guise d'introduction, le prof. Elias Bickerman (Columbia) a présenté des thèses critiques sur l'institution de la *Consecratio*. Pour lui, la notion même de culte du souverain est une notion moderne. Cela ne signifie pas que tel empereur n'ait reçu de telle cité des honneurs divins: ce qui n'a jamais existé, c'est un culte institutionnalisé, étendu à tout l'Empire. Qu'en a-t-il été sous Auguste et ses successeurs? Le prof. Christian Habicht (Heidelberg) a extrait des sources, minutieusement et méthodiquement, tout ce qu'elles peuvent nous apprendre. Comment les premiers chrétiens ont-ils jugé le culte impérial? A cette question, le prof. Jean Beaujeu (Sorbonne) donne une réponse de caractère général, puis le prof. Fergus Millar (Oxford) analyse les rapports, le plus souvent indirects, entre le culte impérial et les persécutions contre les chrétiens.

Les intellectuels, surtout dans les provinces orientales de l'Empire, ont souvent manifesté leur scepticisme, voire leur opposition à l'égard des honneurs divins accordés à l'Empereur, de son vivant ou après sa mort. C'est ce que prouve, textes à l'appui, le prof. G. W. Bowersock (Harvard). Le triomphe du christianisme et la réorganisation de l'Empire par Constantin ont modifié sensiblement les données du problème, comme le montre le prof. Salvatore Calderone (Naples). Le prof. Klaus Thraede (Würzburg) a décrit enfin l'image du culte impérial telle qu'elle se reflète dans la poésie latine.

Ces sept exposés ont été suivis, comme à l'accoutumée, de discussions auxquelles ont également participé les professeurs Denis van Berchem, Adalberto Giovannini et François Paschoud (Genève), ainsi que M. Henri Seyrig, ancien directeur de l'Institut français de Beyrouth.

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome XIX

LE CULTE DES SOUVERAINS
DANS L'EMPIRE ROMAIN

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin
TOME XIX

LE
CULTE DES SOUVERAINS
DANS
L'EMPIRE ROMAIN

SEPT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ELIAS BICKERMAN, CHRISTIAN HABICHT,
JEAN BEAUJEU, F. MILLAR, G. W. BOWERSOCK
SALVATORE CALDERONE, KLAUS THRAEDE

Avec la participation de
Denis van Berchem, Adalberto Giovannini, François Paschoud,
† Henry Seyrig

Entretiens préparés et présidés
par Willem den Boer

VANDOEUVRES-GENÈVE
28 AOÛT - 2 SEPTEMBRE 1972

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1973 by Fondation Hardt, Genève

CES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ PUBLIÉ
AVEC L'AIDE DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

A V A N T - P R O P O S

Pour les XIX^{es} Entretiens sur l'Antiquité classique, qui ont eu lieu à Vandœuvres du 28 août au 2 septembre 1972, le Conseil de la Fondation Hardt a choisi un thème controversé : Le culte des souverains dans l'Empire romain. Le prof. Willem den Boer (Leyde) a été chargé de les organiser et de les présider.

En guise d'introduction, le prof. Elias Bickerman (Columbia) a présenté des thèses critiques sur l'institution de la Consecratio. Pour lui, la notion même de culte du souverain est une notion moderne. Cela ne signifie pas que tel empereur n'ait reçu de telle cité des honneurs divins : ce qui n'a jamais existé, c'est un culte institutionnalisé, étendu à tout l'Empire. Qu'en a-t-il été sous Auguste et ses successeurs ? Le prof. Christian Habicht (Heidelberg) a extrait des sources, minutieusement et méthodiquement, tout ce qu'elles peuvent nous apprendre. Quelle a été l'attitude des premiers chrétiens à l'égard du culte impérial ? A cette question, le prof. Jean Beaujeu (Sorbonne) donne une réponse de caractère général, puis le prof. Fergus Millar (Oxford) analyse les relations, souvent indirectes, entre le culte impérial et les persécutions contre les chrétiens.

Les intellectuels, surtout dans les provinces orientales de l'Empire, ont souvent manifesté leur scepticisme, voire leur opposition à l'égard des honneurs divins accordés à l'Empereur, de son vivant ou après sa mort. C'est ce que prouve, textes à l'appui, le prof. G. W. Bowersock (Harvard). Le triomphe du christianisme et la réorganisation de l'Empire par Constantin ont modifié sensiblement les données du problème. Le sujet est traité par le prof. Salvatore Calderone (Naples). En guise de complément, le prof. Klaus Thraede (Würzburg) a retracé l'image du culte impérial telle qu'elle se reflète dans la poésie latine.

Ces sept exposés ont été suivis, comme à l'accoutumée, de discussions auxquelles ont également participé les professeurs Denis van Berchem, Adalberto Giovannini et François Paschoud (Genève), ainsi que M. Henri Seyrig, ancien directeur de l'Institut français de Beyrouth, qui devait mourir quelques mois plus tard, au grand regret de ceux qui appréciaient et son extraordinaire érudition et son intransigeante probité intellectuelle.

Exposés et discussions forment la matière du présent volume, que complètent d'amples index, établis par M. Bernard Grange, bibliothécaire de la Fondation Hardt, avec l'aide de M^{me} Martine Vodoz.

En prenant une nouvelle fois à sa charge les frais de voyage et de séjour des participants, ainsi que les frais d'établissement des index, le Fonds national suisse de la recherche scientifique a rendu à la Fondation Hardt et aux progrès de la recherche dans le domaine des sciences de l'Antiquité un service pour lequel nous lui exprimons ici notre reconnaissance.

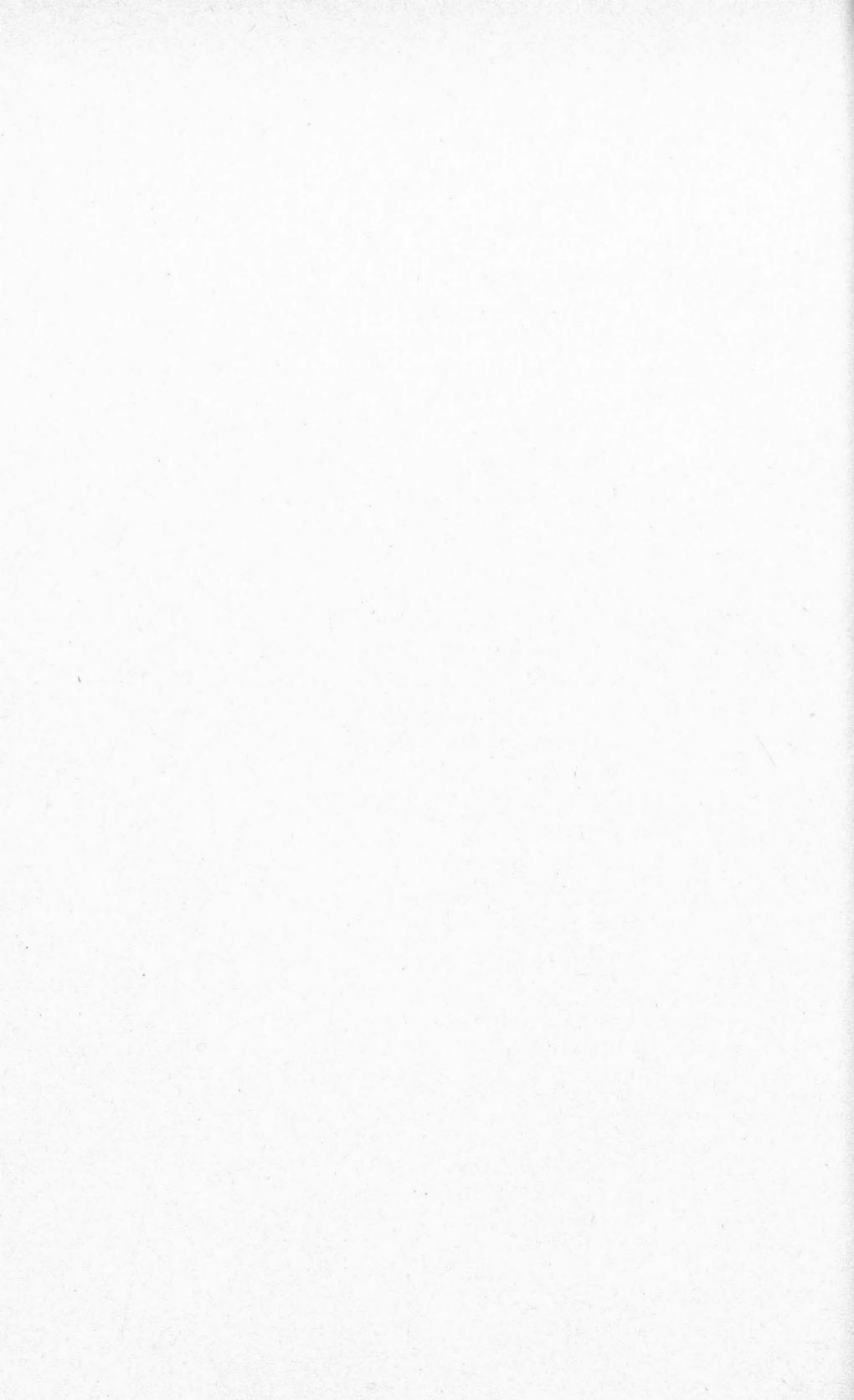
TABLE DES MATIÈRES

	Page
I. ELIAS BICKERMAN	
<i>Consecratio</i>	I
Discussion	26
II. CHRISTIAN HABICHT	
<i>Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt</i>	39
Discussion	89
III. JEAN BEAUJEU	
<i>Les apologistes et le culte des souverains</i>	101
Discussion	137
IV. FERGUS MILLAR	
<i>The Imperial Cult and the Persecutions</i>	143
Discussion	166
V. G. W. BOWERSOCK	
<i>Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.</i>	177
Discussion	207
VI. SALVATORE CALDERONE	
<i>Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantina</i>	213
Discussion	262
VII. KLAUS THRAEDE	
<i>Die Poesie und der Kaiserkult</i>	271
Discussion	304
INDICES	309

I

ELIAS BICKERMAN

Consecratio



CONSECRATIO

The honor of giving the introductory lecture at this Symposium allows, and even obliges me, to ask some preliminary questions concerning our topic. To begin with, what is "Le culte des souverains dans l'empire romain"?

Let us first proceed by elimination. The rhetoric of poets and sycophants offers no evidence of cult. Lucan could say of Nero : *mibi iam numen*, but this servile rapture did not prevent him from conspiring against his august protector. Messala could say that the lasting prosperity (*felicitas*) of Rome depended on the luck of Augustus. Yet, in Roman coinage *Felicitas* first appears on bronze coins of Galba. When Horace calls Augustus *filius Maiae*, this metaphor, which finds its full meaning in the context of the ode, does not need and cannot be explained by reference to some petty traders who at Cos worshipped *Mercurius Augustus*¹.

The same caution is required in interpretation of works of fine arts. That a Mercury in the Louvre (No. 1207) has the features of the young Octavian, does not prove, nor even suggest, that the sculptor, or his patron, worshipped their ruler as Mercury. Claudius and Agrippina, or according to another interpretation Septimius Severus and Domna, are invested with attributes of Jupiter and Nemesis on the Stuttgart cameo, yet we do not need to suppose that the couple was worshipped, or even regarded, as Jupiter and Nemesis. The cameo only indicates that at a certain moment, the emperor and his spouse were represented as exercising some functions of the above named gods or enjoying their protection². Germanicus (?) and Drusus

¹ Suet. *Aug.* 58 ; on Hor. *Carm.* I 2, cf. PP 76 (1961), 5-19 and A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato* (1963), 82.

² M.-L. VOLLENWEIDER, *Der Jupiter Cameo* (1964); H. MÖBIUS, *Schweizer Münzenblätter* 16 (1966), 110.

Junior (?) appear as heavenly beings on the great cameo of Paris. Yet, they were never deified in Rome. The cameo only attests to the pious hope of stellar immortality. *Moribus et coelum patuit. Sum digna merendo, cuius honoratis ossa vahantur aquis*, as the shadow of Propertius' Cornelia says to her husband¹.

Nevertheless, a great part of our Symposium is dedicated to reflexes and echoes of the imperial worship in poetry, rhetoric, Christian literature, and so on. That is perfectly right and necessary. Only in this way can we learn something about the spiritual world in which men could deify a man. As a matter of fact, Cicero's letters after the death of his daughter, and the last poem in the second book of Horace's *Odes* (*non usitata nec tenui feram penna biformis*) adumbrate Augustus' apotheosis.

Yet, in Rome it was "the worship of the Man in power"², and not that of a poet. Why? Napoleon regretted that the age in which conquerors were deified had passed. In his speech after the death of Benjamin Franklin, Mirabeau said that antiquity would have erected altars to the powerful *Genius* "who knew how to subdue lightning and the tyrants"³. In 1802 Saint-Simon suggested substituting Newton for Christ, and making obligatory a yearly pilgrimage to the tomb of Newton⁴. Was the deification of Roman Emperors

¹ Cf. A. ERNOUT, *RPh* 95 (1969), 194.

² W. W. FOWLER, *Roman Ideas of Deity* (1914), 160.

³ Napoléon, *Vues politiques* (1939), 354; Mirabeau's speech on 11 VI 1790 ap. G. CHINARD, *L'apothéose de Benjamin Franklin* (1935), 18. Beaumarchais, in the dedication to Franklin of his *Le vœu de toutes les nations*, already wrote in 1778: "L'Amérique ne pouvant reconnaître dignement ses libérateurs, devra les vénérer à jamais, en quelque sorte, et de la même manière qu'elle vénère les Dieux immortels." Of course, in this age of gallantry, one speaking of a beauty, could say: "La Grèce lui eût élevé des temples." See e.g. *La chronique scandaleuse* (by Imbert de Bourdeaux) I (1791), 196.

⁴ *Lettres d'un habitant de Genève* (1802), in SAINT-SIMON (C. H. de Rouvroy, C^{te} de), *Oeuvres choisies* (1859), 36.

facilitated by man's longing for immortality? Ovid ends the *Metamorphoses* by predicting the deification of Augustus, and adds the expression of hope for his own afterlife: *parte tamen meliore mei super alta perennis astra ferar.* Was not the apotheosis a realization of man's secret desire to become god? *Eritis sicut dii.* ... Rulers became objects of worship which man craves for himself. Voltaire¹ tells us that the greater part of the Parisians born under Louis XIV "and moulded by the yoke of despotism", regarded a king "as a divinity and a usurper as a sacrilegious person". People are daily queuing up before Lenin's mausoleum², and the grave of de Gaulle has become a place of pilgrimage.

On the other hand, we may and should ask whether and how far the imperial worship was accepted and favored by the common man. Think of the portraits of Stalin, of Hitler, and even of Nasser, in every shop, in every home of their respective subjects. In Rome, about A. D. 150, painted or sculptured images of heir apparent (M. Aurelius) and, presumably, of the ruler (Antoninus) were displayed in virtually every shop³. Yet, in excavations through the Empire, portraits of the emperors have been found, as a rule, in public buildings only⁴. Private houses in Pompeii⁵, in Herculaneum and, I believe, elsewhere, hardly, if ever, were

¹ VOLTAIRE, *Le siècle de Louis XIV*, ch. xv.

² At a meeting of the XXII Congress of the Communist Party of the U.S.S.R., an old female member of the party (D. A. Lazurkina), who knew Lenin personally, in supporting the motion to remove the remains of Stalin from Lenin's mausoleum, told the audience: "Yesterday, I consulted Lenin again... and he said to me: 'It is unpleasant to be beside Stalin who has done such a great harm to the party'." See the *Stenographic Report of the XXII Congress III* (1962), 121 (in Russian).

³ Fronto, *Ep. ad M. Caes.* IV 12, 4 (p. 206 Haines).

⁴ See the lists of surviving portraits in M. WEGNER et alii, *Das römische Herrscherbild* (1939 ff.) and in H. G. NIEMEYER, *Studien zur statuarischen Darstellung der römischen Kaiser* (1968).

⁵ Cf. M. DELLA CORTE, *Cose ed abitanti di Pompei*³ (1965), Index.

adorned with images of present or deified rulers. The numberless mosaics which beautified villas from Morocco to Mesopotamia and from Tunis to Britain again offer no evidence for imperial worship or the glorification of emperors, nor even for the patriotic religion generally. I remember a mosaic from Lixus in the museum of Tetuan which shows Mars descending to Rhea Silvia. But the treatment of the subject shows it was the erotic aspect of the legend which interested the villa owner. The same is true, of course, for Aeneas and the undressed Dido on a mosaic found in England. What is the provenance of numerous reliefs and sculptures of the She-wolf with the twins? In the museum of Toulouse you can see over a hundred busts of members of Augustus' family and of emperors from Trajan to the Severi¹. But these portraits come from a villa at Martres Tolosanes, a villa which obviously was the home of a family with connections to the court in Rome². All these pieces are of Italian marble, and probably come from Italy, while the reliefs and statues of locally venerated deities are of local stone and workmanship. The idol of Hercules in the villa of a Roman veteran in Pannonia somewhat resembles Commodus. But the statue is dedicated to Hercules alone³. Again, we have innumerable dedications to the deified emperors. But who set them up? My impression is that only few private persons are to be found among the dedicants⁴.

¹ E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* II (1908), 948-1004. Cf. *ibid.* p. 29.

² A courtier of the Medicis decorated his palace in Pistoia with busts of the grand dukes of Tuscany. G. SPINI, *RSI* 83 (1971), 830.

³ E. B. THOMAS, *Römische Villen in Pannionien* (1964), 14.

⁴ We should not forget that dedications to deified rulers "are all of the nature of homage and not of worship in the full sense". A. D. NOCK, in *CAH* 10 (1934), 481.

As a matter of fact, a sociological and psychological study of evidence for the imperial worship would be welcome. Mysteries of the imperial cult existed in Asia Minor, but even here the documents distinguish between the ἀγάλματα of the Olympians and the εἰκόνες of the emperors. Yet, the usage was not and could not be uniform. A man in Lapethos (Cyprus), who in 29 dedicated a temple to Tiberius, called the cultic statue of the latter ἄγαλμα¹.

To sum up : By all means, let us study and discuss the ideological background of the imperial worship, but let us not confuse ideology with the sacral law which alone determines the worship. We should not confuse the divinity and the association with the divine. The monarch by the grace of God, by definition is no deity himself.

Let us now pass to the next question. We speak of the worship of the emperors. But what is pagan worship? Let us first observe that anyone could establish his own cult of some force which appeared to him superhuman. Tityrus of Vergil (*Ecl. I 6-8*) says of his benefactor, who is the young Octavian :

*O Meliboe, deus nobis haec otia fecit.
Namque erit ille mihi semper deus ; illius aram
Saepe tener nostris ab ovibus imbuet agnus.*

But the cult vowed by Tityrus does not involve Meliboeus whom Octavian did deprive of his ancestral land. Again, P. Perelius Hedulus built on his own land a temple *Gentis Augustae* and was its *sacerdos perpetuus*². Similar was the case of the just mentioned Adrastus of Lapethus. He calls Tiberius his "own", that is his personal, god, while at the same time he was also the priest of city gods worshipped

¹ L. ROBERT, *REA* 62 (1960), 317; *OGI* 583.

² L. R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor* (1931), 283; L. POINSSOT, *L'autel de la Gens Augusta à Carthage* (1929).

in the gymnasium¹. Likewise, a shrine erected by one of her freedmen "in honor and memory" of Domitia, the widow of Domitian, expressed personal, private, piety, as did the decision of the father of an Egyptian girl not to bewail but worship her by libations at the table, inasmuch as he "learned" that she had become a deity, that is a nymph². Such private deification of a deceased occurred often in the Hellenistic and then in the Roman Age. It was up to the family to recognize a deceased relative as θεός, that is as possessor of supernatural power. In the same way, even today the popular belief sanctifies holy men. I have before me a list of contributions to a charitable work in Turin made in June 1972³. Again and again, the gift is sent "in memory of Pope John XXIII", often to obtain his *suffragio* for dead kinsmen of the donor, or "in thanks to *Maria Ausiliatrice* and Pope Jean XXIII", "in homage to St. Antony and Pope John XXIII", and so on. We have here the evidence of private devotion which anticipates the future beatification of the Pope, yet does not involve the Church of Rome.

Again, private groups of all kinds could choose the object and the form of their worship. In Republican Rome men made offerings to statues of the murdered Gracchi, and after the peace with Sextus Pompeius in 39 B.C. men sacrificed to M. Antonius and Octavian. Later an association of Roman businessmen in a small town in the mountains of Tunisia worshipped Augustus as *Augustus deus*⁴.

The public cult of an emperor was regulated by Augustus. At least before Nero the imperial authorization was necessary

¹ Cf. J. and L. ROBERT, *REG* 62 (1949), 217.

² H. DESSAU, *ILS* I, 272; E. BERNARD, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine* (1969), 87.

³ *La Stampa* of 13 VII 1972.

⁴ *ILS* III 2, 9495.

for a city, or a province, to establish the cult of an emperor or a member of the imperial house. But each community was free to organize the worship at its own convenience. Nero was "New Apollo" in Athens and "Asclepius Ceasar" at Cos. There was Hadrian "Zeus of boundaries", "Hadrian, the Olympian Zeus", etc. etc.¹. The goddess Roma was worshipped together with the emperors in Hispania Tarraconensis, but not in Baetica and Lusitania². The oath of Paphos coupled "Augustus god Caesar and the everlasting Rome". In another Cyprus town "the immortality of the Augusti" had its priest³.

Thus, a universal cult of the ruler did not exist in the Roman Empire. Each city, each province, each group worshipped this or that sovereign according to its own discretion and ritual. In practice, virtually every emperor was worshipped everywhere, but this coincidence does not negate the fundamental diversity of cults honoring an emperor. Similarly Zeus of Olympia and Zeus of Athens were not the same deity. Only in Christian Rome did the Holy Trinity become the official and universal deity of the Empire.

Therefore, the cult of the Emperor in Rome and among the Roman citizens was again a local phenomenon on the same level as the cult rendered to him in Pergamum or in Paphos, etc.

Yet, the Roman worship of the emperors was essentially different of that rendered to them by Pergamum, Paphos, and so on. Following the principle established by Augustus, and observed until the end of the Roman religion, the pro-

¹ E. M. SMALLWOOD, *Documents illustrating the Principates of Gaius Claudius and Nero* (1967), 145; 147. J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire I* (1955), 200. Abdera honors Hadrian as "Zeus of boundaries" because he extended its territory: E. M. SMALLWOOD, *Documents illustrating the Principates of Nerva, Trajan and Hadrian* (1966), 448.

² R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique* (1955), 232; 293; 417.

³ J. et L. ROBERT, *Bull. épigr.* in *REG* 74 (1961), 825; 72 (1959), 459.

vincials were free to worship a living emperor. In Roman religion he could become god only after his death.

This principle was often stated by ancient writers, and Greek historians noted its singularity. "The Romans pay divine honors to every holder of supreme power at his death, provided he was not a tyran or otherwise blamable, though they could not bear to call them kings while they were alive". Dio Cassius adds that no emperor, even if he was worthy of deification "dared" to obtain this honor in his lifetime. As a matter of fact, court flatterers, promising deification to a reigning prince, prudently added the wish, he should take his place among the gods as late as possible, "in centuries". Christians sneered that the emperors received the name of *divus* against their will. "They wish to remain men, they fear to become gods ; even when they are old, they do not want it"¹. Yet, as the just quoted Minucius Felix observes, the emperors were consecrated not because of the belief in their divinity, but in honor of power they had exercised. But in this case why was the apotheosis delayed until their death? As a Greek philosopher, a younger contemporary of Appian, acutely observed² : "The institutions and above all the fictions of rulers remain in force only as long as the potentates live, but are abolished when they die ; you can tell of many who were deified in their lifetime and were despised after their deaths".

Why was the Roman apotheosis posthumous? I tried to answer this question in a paper published many years ago³. As the program of our Symposium does not comprise a lecture on Roman *consecratio*, I hope you will allow me to return to the topic. Some days ago, reading the

¹ App. *BC* II 148 ; Dio Cass. LI 20, 8 ; Mart. VI 3 ; Min. Fel. *Oct.* 21.

² Sext. Empir. *Adv. phys.* I 35, translated by A. D. NOCK, *Aegyptus* 33 (1953), 288.

³ *ARW* 27 (1929).

refutation of Julian the Apostate by Cyrill of Alexandria, I came across the observation that ruminant animals in the Law of Moses symbolize the well reasoning scholar in contradistinction to those who come to rash conclusions. Thus, let me ruminate about deification in Rome.

It seems to me that it is difficult to understand Roman ruler worship because we misunderstand the nature and function of Roman religion. What we call religion is *religio animi*, as Augustinus says¹. It is, to quote William James, "the feeling, acts and experience of individual men... in relation to whatever they may consider divine". The Roman state religion concerned the Roman people and its needs. It was "fear and the rites of gods". For the Romans *religiosus* was the primacy of the augurs since no magistrate was allowed to act without the augural *auctoritas*². Lactantius, born in the pagan world, clearly delineates the difference between the Roman religion and his faith. The pontifices and the other priests of Rome cannot prove or teach the truth of their religion. They have only "the silent faith in the holy ritual". When the pagans come to sacrifice, they offer nothing personal to their gods and after having performed the sacrificial act, they leave all their religion in the temple. "They do not bring anything in nor take back anything". But Christianity is always with us because it is in the soul of the worshipper³. And Lactantius asks : how could God love His worshippers were He not loved by them? A pagan would probably answer that what matters is what a deity can do for us and not what

¹ Cf. Aug. *Quant. animi*. (*PL* XXXII 1080) : *religio vera qua se uni Deo anima... religat*. On the other hand, Cicero says, that virtues such as Piety are deified so that good men *deos ipsos in animis suis conlocatos putent* (*Leg. II* 28).

² Cic. *Leg. II* 31 ; *Inv. II* 22, 66.

³ Lact. *Inst. V* 20 : *tota in animo colentis est*.

one could feel for a supernatural being¹. As a matter of fact, our religion would be philosophy for a Roman. Going to die a Roman senator did not call a priest, but received spiritual comfort from a philosopher. The Christians were persecuted in the Roman Empire because they mixed up philosophy with religion. Roman religion would judge personal fervor a *supersticio*. Scipio went daily to pray in the temple of Jupiter; Valerius Maximus records the story in the section *De simulata religione*.

To understand the Roman attitude to the Roman *religio*, let us open Cicero's work *On the nature of gods*. Here, a Stoic asks Gaius Aurelius Cotta, as a pontifex and as a member of a glorious family, to support the Stoic positive doctrine of the gods and their providence. Cotta answers that the *religio* of the Roman people consists of rites, auspices and the interpretation of omens. With regard to "rites and ceremonies" the ancestors and not the philosophers are his authorities. He believes "our ancestors" without questioning, but if philosophers want to offer a proof of their opinion on religion, he is ready to check this proof. And thus, Cotta, patricius and pontifex, undertakes to refute the Stoic belief in the providential government of the world.

Let us, therefore, try to understand the Roman deification in the context of the *ius sacrum*, and not according to our ideas of religion, or on authority of Roman intellectuals, who *qua* philosophers, understood the apotheosis as the supreme honor bestowed on a great man. This Euhemeric view will not do, neither for the traditional gods nor for the new *divi*.

¹ Aristotle (*MM* II 11, 1208 b; cf. *EN* VIII 7, 6, 1159 a), somewhat pedantically, teaches that φιλία being a mutual affection, a god cannot ἀντιφιλέσθαι. Thus ἔτοπον γὰρ ἀν εἴη εἰ τις φαΐη φιλεῖν τὸν Δία. When Dio Chrysostomus (XII 60) says that men desire to talk to the gods and to be with them, he thinks of images of the gods.

The Romans were pagans. That means that they did not believe that they already knew all the divine forces in the universe. Nor did they need to know them all. The Roman people worshipped those supernatural beings who by the ancestral custom and consent protected Rome. From time to time, if need be, further deities were recognized and worshipped. When, as Cicero says, "the helpful gods make clear their might", the Romans lure them into the service of the Roman people. For instance, for some five centuries, the Romans lacked a serious reason to worry about the supernatural force behind the storms. The situation changed during the First Punic War which essentially was a sea war. In the fifth year of this war, in 259 B.C., a heavy storm almost destroyed the Roman navy. Chastised, the Romans built the temple to the newly perceived divine might : *Tempestates populi romani ritibus consecrati sunt*¹. The introduction of a new cult was called *consecratio*.

A *divus*, too, was a *novum numen*², a newly manifested supernatural force, and he, too, through *consecratio*, was inserted between the divinities of Rome. He, too, received his temple, his priests, his cult. Sacrifices were offered to him, prayers were addressed to him, oracles asked from him. His worshippers were called by a bell to the service and prostrated themselves before his sacred couch³.

Christian writers sneered that the Senate made gods. Yet, they knew that the vote of the Senate was declarative and not constitutive. Augustus certainly did not create the Mistral. But having learned the power of this wind during his stay in France, he vowed and dedicated a temple to the

¹ Cic. *Nat. deor.* II 6 ; III 51.

² Ov. *Fast.* I 531. The distinction between *dii perpetui* and *divus ex hominibus factus* (*Serv. Aen.* V 45) is an invention of some later grammarian which did not exist in the cult. Cf. J. BÉRANGER, *MH* 27 (1970), 243.

³ Cf. e.g. Prud. *C. Symm.* I 247 ; R. ETIENNE, *op. cit.*, 175.

newly revealed supernatural power of *Circius*¹. Likewise, the Church does not make saints. The saint is already in heaven, and his canonization only establishes his ecclesiastical worship on the evidence of his saintliness, such as the incorruptibility of the body.

In Roman state religion, however, "canonization" of the dead was impossible. As the supreme pontiff, Scaevola, consul in 95 B.C., stated, Asclepius or Hercules were not gods inasmuch as they were born and died as mortals². But a mortal could escape death and, thus, become god by ascending to heaven bodily. Hercules did it, according to the common opinion of the Romans. As Minucius Felix says, Hercules put off humanity when burned up by the funeral fire at Oeta. Accordingly, Justin the Martyr, writing about A.D. 155, explains the Ascension of Christ by referring to the translation of Asclepius, Dionysus, Hercules etc., and to "the cremated Caesar, who rises to heaven from the funeral pyre". On the other hand, Celsus who attacks the Christians for deifying Jesus' moral body and parallels his worship and that of Asclepius and Hercules, concedes that if Jesus had suddenly disappeared from the cross, this miracle would be a proof of his divinity³.

Julian poured scorn on the Christians who adored the dead Jesus and built sanctuaries to the dead martyrs. On the other hand, Tertullian derided the Romans, who "consecrated as gods" those whom, shortly before, they had bewailed in public mourning. The apostate and the convert both refused the miracle believed by their former co-religionists. But pagan intellectuals denied generally the possibility of translation to heaven of a terrestrial body. Augustinus, however, contradicting Cicero, assures his

¹ Tert. *Nat.* I 10; Sen. *Nat.* V 17, 5.

² Aug. *Civ.* IV 27; cf. Cic. *Nat. deor.* III 49 (with Pease's note).

³ Min. Fel. *Oct.* 21; Just. *I Apol.* 21; Or. *Cels.* II 68.

readers that the earthly body can be received into heaven, as the Ascension of Christ proves. That of Romulus, however, is a superstitious fable¹. What is important for our study of Roman apotheosis is the fact that contemporary opinion, both pagan and Christian, agreed that the deification of a mortal, be it Romulus, a Caesar, or Jesus presupposed that the body somehow was taken up into heaven and changed into a divine being.

The authority of ancestors of which the pontiff Cotta speaks in *De natura deorum* established the Roman precedent for apotheosis. As Ennius says, Romulus was translated alive to "the azure vault of heaven". Cicero does not doubt that Hercules and Romulus who obtained a place in heaven by merit should be worshipped in the same way as the divine beings (*divi*) who always belonged to heaven². In his time, the identification of the translated Romulus with the traditional god Quirinus was generally accepted³: *Quirinus Martis equis Acheronta fugit*⁴.

When, around the beginning of our era, Ovid in his *Fasti* had to relate the apotheosis of Ceasar in the framework of Roman *religio*, he already used the Romulean

¹ Tert. *Apol.* 10; Aug. *Civ.* XXII 4; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* 9 (1954), 419.

² Cic. *Nat. deor.* II 62 (with Pease's note).

³ As Dio Cass. LVI 34, 2 shows, Romulus was not recognized as a god in the state religion. His identification with Romulus obviated this difficulty: *Receptus in deorum numerum Quirinus appellatus est*. A. DEGRASSI, *Inscr. Italiae* XIII 3 (1963), *Elogia*, 86. The priests who performed the ancestral rites for Quirinus did not need to care, *qua* priests, whether he was or was not Romulus, and every one was free to speculate about the nature of Quirinus, or any other deity.

⁴ The scene on the backside of an Augustean altar now in the Belvedere of the Vatican Museum illustrates the verse of Horace (*Carm.* III 3, 15). A hero is carried upward in a chariot drawn by winged horses. I. RYBERG, *Rites of the State Religion in Roman Art* (1955), pl. XIV = *CAH* Plates IV 130. The usual identification of the scene as representing the ascension of Caesar is very doubtful.

pattern: Vesta had carried away her pontifex, and it was his mere semblance that fell by the daggers of the conspirators: *Ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui: quae cecidit ferro, Caesaris umbra fuit*¹.

Thus, a deified emperor did not die. A legacy could be left to gods, but a legacy to an empress became invalid at her deification since she "ceased to be among men", "was snatched away from men", as Roman jurists put it². Caligula punished those who failed to mourn his sister Drusilla, but also those who bewailed her because *diva Drusilla* did not die³. After her funeral, as after the demise of Augustus and Claudius and after the disappearance of Romulus, a reliable witness testified to her bodily translation to heaven. The *divus* dwelled with the immortal gods; immortal as they, next to Hercules and Pollux, *quos inter Augustus recumbens purpureo bibet ore nectar*. Accordingly, the likeness of a *divus* was not carried among the images of dead ancestors of a prince at the latter's funeral.

On the other hand, after his demise, the mortal being who had reigned in Rome, continued to live as a shadow in the imperial mausoleum where his bones, collected after cremation, or later his corpse, reposed beside the remains of the non-deified members of the dynasty.

Thus, the tomb and the temple of the same emperor were separated in the ritual and in the official language⁴.

¹ In the graecised narrative of the *Metamorphoses* (XIV 824; XV 844) the souls of Romulus and of Caesar reach the stars. On the difficult question of the deification of Caesar, cf. J. P. V. BALSDON, *Gnomon* 39 (1967), 150. More recent studies of the topic have not advanced our knowledge.

² *Dig.* XXXI 56: *ab hominibus eruptus est*. XXXI 57: *inter homines esse desiit*. Cf. Ael. Spatt. *Sept. Sev.* 22.

³ Sen. *Dial.* XII 17, 5 (*ad Polyb.*); Dio Cass. LIX 11, 5. Cf. Luc. *Cal.* 18.

⁴ Cf. e.g. Vell. II 124: After the death of Augustus, *corpus eius humanis honoribus, numen divinis honoratum*. Some scholars conjecture that Titus' funeral urn was deposited inside his arch. See J.-C. RICHARD, *REL* 44 (1966), 355. But the triumphal arch dedicated *divo Tito* is not his temple. I would like to add that

The coins commemorating Domitilla, a daughter of Vespasian, bear the legend : *Memoriae Domitillae*. Some years later she was deified. The coins issued on this occasion are inscribed : *divae Domitillae Aug.* When Trajan issued gold coins commemorating his predecessors, different coins, though with the same likeness, honored *C. Julius Imp. Cos. III* and *divus Iulius, Caesar Augustus divi f. Pater Patriae* and *divus Augustus*, and so on. *T. Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius, Pontifex Maximus*, etc. was buried in Hadrian's Mausoleum, but *divus Antoninus Augustus Pius* was worshipped among the immortal gods. The state cult was addressed to the *divus*, but family, friends and admirers of the deceased prince honored the departed at his grave. *Sunt aliquid manes.* . . . Cornelia knew that C. Gracchus, her son, after her demise, would invoke her as *deus parens*. Vergil's Aeneas transformed the tomb of his father into a temple with a priest. Our ancestors, says Cicero, have desired that the deceased should be included among the gods¹. Certainly, *divus Augustus* dwelt in heaven and had his state cult and state priests, but in private, domestic cult, Livia was priestess of her late husband. As such, beholding his portrait, she is represented on a Vienna cameo. She, and all the emperors after Augustus, performed a three-day observance at the anniversary of Augustus' death, whereas *divus Augustus* was honored at the anniversary of his birth. A generation after the demise of the first *princeps* the man Caesar Augustus, whom the people called *deus noster Caesar* was daily worshipped at his mausoleum². Domitian trans-

the relief on the summit of vault of Titus' arch does not represent his translation, as scholars believe. Titus is not flying upwards on the eagle, but keeps his feet on the soil. The eagle is here an emblem of power.

¹ Verg. *Aen.* V 47. Cf. J. BAYET, *Croyances et rites de la Rome antique* (1971), 366. Cic. *Leg.* II 22, 55.

² Vell. II 75; Dio Cass. LVI 46, 5; Sen. *Dial.* IX (*De trang. anim.*) 14, 9. Cf. D. PIPPIDI, *Recherches sur le culte des empereurs* (1939), 75. On the use of

formed the house on the Quirinal, where he was born, into a *templum gentis Flaviae*, that is a mausoleum of his family where, for instance, the ashes of his niece Julia were laid to rest. This "temple" was a shrine of the gentilitial cult of the Flavian family. There was no god called *gens Flavia* among the deities of Rome. In fact, the state cult of the Flavian *divi* was celebrated in the temple of Vespasian in the Forum, and in the Porticus divorum in the Campus Martius, that is on the spot where, in the flame of the funeral pile, these future *divi* became gods.

Thus, the difference between the private veneration of a defunct emperor and the public cult of the same emperor as *divus*, is essential and ineffaceable. A scholar who disregards the distinction between *sacra publica* and *sacra privata* does it at his own peril¹.

But even within the domestic cult the tomb and the apotheosis were incompatible. The ashes of Tullia, the beloved daughter of Cicero, were buried, but he believed that in death she had joined the immortal gods, and wanted to build her a shrine (*fanum*). For the shrine he sought to avoid any likeness to a tomb "in order to achieve apotheosis as far as may be". And in the *Consolatio* which he addressed to himself, Cicero apostrophizes Tullia as follows : "With the approval of the immortal gods themselves, in whose company you are placed, I shall consecrate you (*consecrabo*) for all the mortals to confirm." He supports this idea by the example of Hercules, the Dioscuri, Helena and Semele, who became gods. For some months he hesitated where to build Tullia's shrine, but he never thought of transforming

the word *templum* for a funeral monument, cf. J.-C. RICHARD, *RHR* 170 (1966), 133.

¹ Cic. *Leg.* II 23, 58 : the *Pontifices* decreed : *locum publicum non potuisse privata religione obligari*.

her sepulchral monument into her temple. For she now dwelt with the immortal gods¹.

In the second and third centuries the distinction between the deceased prince and the same prince as a *divus* became expressed in the rite of double funeral². First the body was cremated (or inhumed) with due pomp. Afterwards, a wax likeness of the deceased was publicly displayed for several days, and he was mourned again. The wax figure was treated as if it were the prince's corpse. For instance, a boy with a flapper of peacock feathers chased flies from the dummy. At last, the effigy was brought to the Campus Martius and, again, treated as a *cadaver*. The new emperor and the relatives of the dead prince gave the last kisses to the dummy, aromatics were poured on it, and so on. After the usual funeral rites were performed and the effigy placed into the multistoried pyre, the funeral pile was fired. From the top of the pile, an eagle flew aloft, as a visible sign of the ascension of the prince to heaven. "And from that time he was worshipped with the rest of the gods."

The new ritual is first clearly attested in the ceremonies following the death of Antoninus Pius. The body was buried in Hadrian's mausoleum after a magnificent funeral. But the state mourning (*iustitium*), which generally ended with the entombment, now began only after the burial. The state funeral and then *consecratio* followed³.

The reliefs of Antoninus' column make the meaning of the double funeral clear. We see Antoninus (and his wife

¹ Cic. *Att.* XII 36 = No. 275 in the edition of D. R. SHACKLETON BAILEY, whose translation I quote. Lact. *Inst.* I 5, 20. In my translation I used that of D. R. SHACKLETON BAILEY, *Cicero* (1971), 209.

² The custom of double funeral was already discovered and discussed by Casaubon in 1603. Cf. E. HOHL, *Klio* 31 (1938), 183.

³ The now fashionable hypothesis that from the reign of Trajan on the *senatus-consulatum* of deification preceeded public funeral disagrees with the *ius sacrum* and the evidence. See my paper *Diva Augusta Marciana* in *AJPh* 94 (1973).

Faustina who died in 140 and was deified) carried to heaven on the back of a genius. A figure symbolizing the Campus Martius indicates the site of ascension. Consecration coins show the funeral pyre. The column dedicated *divo Antonino Augusto* was erected on the northern side of the plot chosen for the pyre. As a *locus religiosus*, this area of 13 sq. m. was surrounded by a double enclosure¹. As Antoninus' corpse was interred, the pyre must have served for the cremation of his effigy. Thus, the rite of double funeral is attested for A. D. 161. But it appears that it was already used in A. D. 117.

Trajan died in Cilicia and was cremated there; the urn with his ashes was later placed in Trajan's column in Rome. At the unexpected and unprepared accession of Hadrian, which occurred in Syria, perplexed officials in Rome, in Egypt and probably elsewhere at first bestowed on the new emperor the titles of his predecessor; they even portrayed Hadrian on coins with traits of Trajan. To this group also belong gold coins with busts of Hadrian and Trajan, giving Hadrian the titles of Trajan, but on reverse dedicated *divo Traiano patri*, an inscription which validated Hadrian's dubious claim of having been adopted by his predecessor on Trajan's death bed².

After the consecration of Trajan the new deity was invoked rather as *divus Traianus Parthicus*. The surname referred to a ceremony without precedent nor repetition in Roman annals. As death had prevented Trajan from cele-

¹ E. NASH, *The Pictorial Dictionary of Ancient Rome* ² III (1968), 487.

² H. CASTRITIUS, *JNG* 14 (1964), 89. I shall deal with Hadrian's first coinage on another occasion. On Trajan's funeral cf. J.-C. RICHARD, *REL* 44 (1966), 351 and P. VEYNE, *MEFR* 72 (1960), 220, who thinks that Trajan's posthumous *adventus* is represented on the arch of Beneventum. Trajan was still not consecrated in the beginning of 118. See *ILS* I 322. Eusebius' *Chronicle* places Trajan's death in the year 2132 of Abraham and records his consecration two years later.

brating his Parthian triumph, a standing effigy of the dead emperor entered Rome in the triumphal chariot. On this occasion a group of gold coins the unity of which is proved by common dies, was issued by Hadrian to honor Trajan and his closest relatives, his wife Plotina, his sister Matidia and Hadrian himself. Trajan's subgroup consists of three coins which all show the bust of the emperor and the legend : *divo Traiano Parth(ico) Aug(usto) patri*. The reverses, however, differ. On one coin we see the triumphal entry of Trajan's dummy. The legend is : *Triumphus Parthicus*. The other two coins bear no legend but show Phoenix standing, or standing on a branch (of laurel? of palm?). Trajan's effigy on the triumphal coin likewise carries a branch in its right hand. Thus, the Phoenix image refers to Trajan's triumph. From the Flavian age on, the idea is attested that the Phoenix rises from the ashes of its funeral pyre to live again¹. We may assume that after the triumphal ceremony the deification of Trajan was achieved by cremation of his triumphal effigy. Leaping to a new life among the gods from his funeral pile, Trajan became *divus Traianus Parthicus*.

Two years later Matidia died and was deified. Under 23rd December 119, the acts of the Arval Brotherhood record that the sacred college had given 2 pounds of ointment and 50 pounds of incense "for the consecration of Matidia Augusta". As the legal machinery of consecration does not require incense nor ointment, the word *consecratio* is used in the document metonymically for the funeral pyre which leads to consecration. Further, from this time on (or perhaps from the apotheosis of Marciana, Trajan's sister, in 112), the term *consecratio* appears on the coins struck to commemorate a deification². Last but not least, in the

¹ R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix* (1972), 409.

² The date of Marciana's consecration coins remains controversial. Cf. J. H. OLIVER, *HTbR* 42 (1949), 38 n. 13.

funeral *laudatio* of Matidia, Hadrian says of his mother-in-law: *dignemini rogo*, as if the funeral pyre were a particular honor¹.

The convergence of evidence points to the new emphasis on the cremation ceremony. Later, from the apotheosis of Antoninus Pius in 161 to the last deification (of Constantius Chlorus) in 306, the funeral pyre is regularly displayed on consecration coins. Even earlier, from the apotheosis of Sabina, Hadrian's wife, ca. 136, on, the consecration coins show the *divus* or the *diva* carried up to heaven on an eagle soaring aloft (some empresses even fly up on a peacock) or translated by a winged genius, or in a chariot. As the cremation of an effigy is attested for the Antonini and is probable for Trajan, the above cited evidence suggests the use of the same ritual in the apotheosis of Matidia.

But why was the original Romulean and Augustean model of apotheosis based on the testimony of a witness of the ascension downgraded (if not abandoned) and the cremation of effigies introduced and emphasized?

In the first place, the burning of an effigy on the funeral pyre is *funus imaginarium*, as the ceremony is called with regard to the apotheosis of Pertinax. This rite was well known in the Roman religion. If a Roman "devoted" to the infernal gods as a vicarious sacrifice for the Roman army happened to survive the battle, an oversize effigy of the warrior was to be buried in his place. The wooden image of a warrior buried at Capestrano, in the Abruzzi mountains, was probably such a substitute. Again, the statutes of a burial association, founded in 136, prescribe that if a cruel master refuses to deliver the corpse of a slave for burial, "the funeral of the image" should be performed. And does not Dido place the effigy of Aeneas on her funeral pyre?²

¹ E. M. SMALLWOOD, *op. cit.* (v.p. 9, n. 1), 114.

² Capitol. *Pert.* 15, 1. Cf. Serv. *Aen.* VI 325; Liv. X 8, 12 and L. A. HOLLAND, *AJA* 60 (1956), 243; *ILS* II 2, 7212 = V. ARANGIO RUIZ, *Fontes iuris romani*

Accordingly, A. Piganiol¹ had suggested that the change in the apotheosis ceremony corresponded to the substitution of interment for cremation. Yet, two of three emperors for whom the double funeral is directly attested, Pertinax and Septimius Severus, were cremated. Therefore, it seems that the effigy was used to replace the corpse, be it buried or cremated. Even the incinerated body leaves a residuum which had to be buried in the earth.

Thus, in the Augustean ritual, the funeral urn interfered with the postulate of the bodily ascension. But the wax effigy melted completely². We remember that having found no bones in Hercules' funeral pyre, his companions assumed that he had passed from mens to gods.

Symbolic action is credited with supernatural validity in all systems of ritual³. Wax and bread images of animals could be offered in Roman sacrifices. The real presence of Christ in the eucharistic bread and the consecrated wine is taught by the Church. Likewise, burning up the wax image of an emperor put immortality on him and caused his bodily translation to the cognate stars : *Sciendum in sacris simulacra pro veris accipi*⁴.

But there was also another aspect of the double funeral. Under the Julii, the Claudii, and probably under the Flavii, the translation was reported to the Senate by a witness who could be (and was) easily disbelieved. In the second and third centuries, the ascension occurred in the sight of the man in the street. On Antoninus' relief the city of Rome

III (1943), 35 ; Verg. *Aen.* IV 508 (with Pease's notes). Cf. also G. Roux, *REA* 62 (1960), 5.

¹ A. PIGANIOL, *Histoire de Rome* (1939), 133.

² Plut. *De comm. not.* 31, 1075 c. Cf. Cic. *Leg.* II 22, 57.

³ A. D. NOCK, *Essays on Religion* I (1972), 489.

⁴ Serv. *Aen.* II 116. Cf. Serv. *Aen.* IV 512 : *in sacris ... quae exhiberi non poterant simulabantur, et erant pro veris.* Cf. also Serv. *Aen.* IV 38 ; II 178 ; XI 316.

beholds the flight to heaven of the new *divus*. The intellectuals, as for instance Dio Cassius, could scorn the humbug on the Campus Martius. But in the age of *dolorē di vivere*, men craved for miracles, were happy to believe blindly¹. As we have mentioned, in the Antonine age there were mysteries of the imperial cult where images of emperors were revealed to the initiates². In Rome, between 220 and 240, an emotional episode enriched the dry ceremonial of the Arval Brotherhood: at the end of the service the middle door of the sanctuary was opened, and the worshippers beheld the idol of Dea Dia amidst burning candles³.

The crowd on the Campus Martius perceived the highest rite of imperial worship: the transformation of a mortal into a god. The participation in the sacred ceremony, making him important, caused the onlooker to believe in the miracle. As Celsus says⁴ (with reference to the Christians): "Such is the power of faith of whatever sort." But this appeal to the testimony of the common man emphasized the plebiscitary nature of the imperial power.

Yet, the performance in the Campus Martius, though politically motivated and exploited, was a sacral act which as such presents a striking difference with the schema of the Augustean apotheosis. The latter proceeding used the traditional technique of dealing with the announced portents, a technique which was bureaucratic and, thus, without surprise. The deposition of a witness of a prodigy (which had been observed on public land)⁵, if accepted by the

¹ R. BIANCHI BANDINELLI, *La fine dell'arte antica* (1974), 1. W. den Boer kindly referred me to Aur. Vict. *Caes.* 33, where the pestilence in the time of Gallienus is said to be caused by worry and *animi desperatione*. Cf. W. den BOER, *Mnemosyne* 21 (1968), 254.

² Cf. H. W. PLEKET, *HTbR* 58 (1965), 331.

³ A. PIGANIOL, *CRAI* 1946, 251. Cf. L. ROBERT, *Hellenica XI-XII* (1960), 544.

⁴ Or. *Cels.* III 38: τοσοῦτόν τι ποιεῖ πίστις ὅποια δὴ προκατασχοῦσα.

⁵ Th. MOMMSEN, *Ges. Schrift.* VII (1909), 168.

Senate, was necessary and sufficient for conciliating the gods. The authority on which the *divus* was worshipped was that of the Senate acting on a motion of the emperor, without further reference to any supernatural agency. As Nero says in a Roman tragedy¹: *stultus verebor, ipse cum faciam, deos.*

The *funus imaginarium*, however, was to be seen by the Roman people, and, the gods unwilling, the rite could fail to do what it was intended to secure. The stage-setting was certainly very careful, but the best machinery may get wrong. A slip in the ceremony would have vitiated its legal (and psychological) effect. A sudden downpour could extinguish the pyre; the eagle, in its cage on the pile, could be sickened by smoke, etc. The immortal gods had still the last word.

¹ *Octavia* 449, ed. C. Hosius.

DISCUSSION

M. den Boer: You said that ruler cult is a modern invention. Is it possible to explain this a little further? When one sees the Roman calendar, as it has been preserved in the *Feriale cumanum*, one gets the impression that the cult of the ruler, and also of the living ruler, and his family is part of the religion not only of the town but also of the farmers in the neighbourhood. There is, for instance, an offering of an animal to Augustus himself on his birthday (*CIL X 8375*; Dessau, *ILS I,108*).

M. Bickerman: As I now see, my statement was not explicit enough. I meant, and I mean, that there was not "the *imperial* worship", but a numberless variety of cults which modern scholars for their convenience, but wrongly, class together as "the worship of emperors". In fact, the sacrifice to Augustus on his birthday does not have the same religious meaning as, say, the offering to *divus Augustus*, or the cult of Nero as *Nero Asclepius*. Our common denomination «ruler worship» would be unintelligible to the Ancients. Augustus was worshipped not *qua princeps*, but because of such deeds he had performed. A ruler was worshipped *qua benefactor* and not *qua ruler*. *Hac arte Pollux et vagus Hercules....*

M. Bowersock: I agree very much with the general lines of Mr. Bickerman's argument, and I appreciate his point that the ruler cult is essentially an invention of modern scholars. Yet perhaps this striking observation goes too far. Certainly the worship of the emperors was, to some degree, officially organized, as the *Feriale Duranum* shows (among other things). I wonder whether we should not also grant that certain organized and recurring festivals associated with worshipped emperors consti-

tuted a part of a ruler cult that was not merely a modern invention. The republican cults of proconsuls show as well the connection that can but does not necessarily exist between worship and recurring festivals. Some of these, like that of Flamininus, lasted for a long time.

M. Bickerman: The *Feriale Duranum* and similar calendars concern certain bodies, army, cities, etc. Likewise, the cult of *divus Julius*, as Cassius Dio states explicitly, was obligatory for the *cives Romani*, as it was for them the cult of other deities of the *populus Romanus*. But there was not worship of the emperor common to the population of the Empire as a whole.

M. Habicht: Im Kult, der 191 v. Chr. dem lebenden Flamininus in Chalkis gestiftet wurde, spielt auch ein Paian eine Rolle, der noch zu Plutarchs Zeit gesungen wurde. Er vereinigt Zeus, Roma, Titus Flamininus und die *Fides Romana* in einer Zeile (Plut. *Flam.* 16, 6-7).

Wenn Herr Bickerman gesagt hat, der Kaiserkult sei eine moderne Erfindung, so hat er den Akzent darauf gelegt, es gäbe nicht den Kult des Kaisers schlechthin, sondern nur Kulte dieses oder jenes Kaisers. Das ist für den Anfang zweifellos richtig, denn am Beginn steht die Entscheidung, einem bestimmten Kaiser aus gegebenem Anlass kultische Ehren zu erweisen. Dann folgen Kulte anderer Kaiser aus anderen Gründen. Aber nachdem der Prinzipat als Staatsform dauerhaft etabliert ist, gibt es auch die Tendenz zum kollektiven Kult aller Kaiser: der Priester des Augustus, des Tiberius, usw. wird abgelöst vom Priester τοῦ αὐτοκράτορος, vom Priester τῶν Σεβαστῶν. Da ist die Tendenz deutlich, einen kollektiven Kult der Kaiser zu institutionalisieren. Der Kaiser ist dann Gott, weil er Kaiser ist (Wilamowitz) und für den Bestand der bestehenden Ordnung bürgt. Einen einheitlichen, das ganze Imperium umspannenden Kult eines Kaisers oder der Kaiser gibt es nicht: Individuen und Städte sind frei, Kulte zu schaffen oder nicht und die Kultformen zu bestimmen.

Einheitlichkeit besteht beim Provinzialkult, reicht aber über die Provinz nicht hinaus. Und der konsakrierte Kaiser ist *divus populi Romani*, ein Gott der römischen Bürger, nicht eigentlich ein Reichsgott.

M. Bickerman: You are right. Yet, even when every emperor became deified as *divus*, it occurred only, as Appian says, if he had been virtuous. The emperor is deified not *qua* emperor, but *qua* a good emperor. Very many popes became canonized, but it does not mean that the pope is canonized *qua* pope.

M. Bowersock: In the question of the universality of the cult there is an underlying problem of definition. In a sense Mr. Bickerman has so narrowed his concept of the imperial cult as to define it out of existence—hence his observation about a modern invention. But problems of definition should not obscure the fact that on substantive issues at this point (i.e. what actually happened) Mr. Habicht, Mr. Bickerman, and I are in complete agreement.

M. Beaujeu: M. Bickerman a évoqué le personnage d'Aurelius Cotta, dans le *De natura deorum*, comme exemple typique de la mentalité païenne, pour laquelle la religion, fondée uniquement sur le *mos maiorum*, consiste dans l'accomplissement des rites prescrits et ne se discute pas, par opposition à la *religio animi*, dont parle saint Augustin. Ce qui est remarquable dans le cas de Cotta, c'est qu'il n'éprouve aucune peine à concilier son scepticisme philosophique, au plan de la *religio animi*, et sa fonction d'augure. A cet égard, l'accès de certaines populations au mode de pensée rationaliste, tel qu'il s'observe de nos jours, en Afrique par exemple, révèle des faits comparables : l'assimilation de la culture, de la méthode critique coexiste avec la survivance des croyances animistes traditionnelles, même dans les esprits les plus évolués.

N'est-ce pas aller trop loin que de représenter les croyances et les pratiques de la religion traditionnelle comme étant purement instinctives, irraisonnées, comme un héritage qu'on ne chercherait pas à justifier? Les « *paiens* » ont plus d'une fois entrepris de rendre compte de leur religion, d'en démontrer la valeur par des arguments d'ordre théologique, philosophique ou historique, notamment en essayant de faire la preuve de l'efficacité des dieux, et, par conséquent, de leur existence et de leur Providence, au moyen d'exemples empruntés à l'histoire romaine : ainsi Balbus dans le *De natura deorum*, Celse, Caecilius dans l'*Octavius*.

M. Millar : I wish to return to your use of the evidence from private houses, such as mosaics. What reflections of ancient paganism would one *expect* to find in such a context? And, secondly, would you not regard the adornments of private houses as comparable in this respect to the evidence of poetry, in that it cannot by its nature show the presence, or the absence, of actual cults? For both reasons it is not clear how significant the absence of representations of the emperor as a god in the remains of private houses is for the question of how far individuals observed the cult of the emperor.

M. Bickerman : I confess that the difficulty I have raised may be illusory. Do we have cultic scenes on mosaics generally? Why should a private man, if he had no personal relation to the imperial worship, say, as a priest, refer to the cult of the sovereigns within the privacy of his villa? Yet, when we think of men of the same class proudly proclaiming their priesthoods of the imperial cult in publicly displayed inscriptions, or, say, of the appearance of Aeneas and Dido on a mosaic in Britain, albeit in a erotic scene, one may wonder why the imperial worship, and the patriotic religion generally, are absent on Roman mosaics. But as I have said, my intention is to ask questions leaving answering to the *docti*.

M. Bowersock: Mr. Bickerman's point that one would expect evidence of the imperial cult in private dwellings illustrates the methodological problem raised by Mr. Millar. Why should one expect such evidence? According to Mr. Bickerman, on the basis of modern parallels (Egypt, Iran, etc.). Yet to import modern notions into the interpretation of ancient religion is to commit the very fault which Mr. Bickerman has justly uncovered in his discussion of *religio animi*. Furthermore, it is also to ignore the fact, which he likewise stressed elsewhere, that there was a vast difference between traditional religion, with its wide-spread mythology, and the imperial cult.

M. van Berchem: La constatation faite par M. Bickerman de l'absence de toute allusion au culte impérial dans les maisons privées est sans doute frappante, mais peut-être convient-il de l'expliquer autrement que par l'indifférence de la classe possédante à l'égard de l'empereur et de la dévotion qui lui était due. Il me semble que l'épigraphie, et notamment les nombreuses dédicaces au *genius* ou au *numen* de l'empereur, pourrait apporter un correctif à cette vue. Revenant au point de départ de notre discussion, j'admets qu'un accord s'est fait entre nous sur l'inexistence d'un culte impérial, imposé d'en haut et pratiqué partout selon des règles uniformes. Il a pris au contraire des formes diverses, à Rome, en Italie et dans le reste de l'Empire, à l'échelon des provinces et des cités. Il n'en reste pas moins que l'accomplissement de ces rites multiples implique une croyance largement diffusée à l'efficacité surnaturelle, au charisme de l'empereur. La seule existence d'un Auguste est une garantie de paix et de prospérité. Le Tityre de la *Première églogue* exprime, en effet, une religion personnelle, mais le sentiment qui l'inspire a suscité, dans tout l'Empire, une vénération et des gestes cultuels comparables aux siens. S'il n'y a pas de culte, il y a au moins, à l'origine des manifestations que nous observons, une foi collective. Certains milieux, comme l'armée, en ont été pénétrés plus profondément que d'autres. Des usurpations, subies parfois à leur corps

défendant par leurs bénéficiaires, s'expliquent par la crainte où l'on était de se voir privé, dans un moment de crise, de la protection d'un Auguste. On imaginait cette vertu transmissible par hérédité dans certaines familles. De là le succès, local et éphémère, mais répété, des faux Nérons ; de là l'attachement obstiné des soldats aux fils supposés de Caracalla. On peut donc parler d'un phénomène religieux commun, qui a donné naissance à des rites divers, mais apparentés, selon les régions et les catégories sociales.

M. Seyrig : Ne peut-on citer, comme exemple d'une vénération spontanée pour l'empereur, le passage où Suétone (*Aug.* 98) décrit des marins alexandrins, sur la plage de Pouzzoles, brûlant de l'encens au passage d'Auguste : *candidati coronatique et tura libantes fausta omnia et eximias laudes congresserant : per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*. Cette adoration d'un mortel semble naturelle en un temps où l'apparition d'un dieu sur la terre ne présentait rien d'anormal en soi, comme en témoigne par exemple le passage des *Actes des Apôtres* (14, 11-12) où Paul et Barnabé, près de Lystra, sont regardés par les habitants comme Zeus et Hermès.

En ce qui concerne l'argument des mosaïques, il est vrai qu'on n'y trouve pas de scènes du culte impérial. Mais ce sont des mosaïques de pavement, et l'on ne trouve pas non plus le Christ et les saints sur celles des églises. La raison semble être que l'on aurait hésité à exposer de telles images à être foulées aux pieds par le public. Aussi étaient-elles réservées à la décoration des parois. Il est vrai que les peintures murales de Pompéi ne contiennent pas non plus de scènes du culte impérial, ce qui paraît indiquer qu'elles appartiennent à un autre domaine de l'imagination religieuse.

M. Calderone : Vorrei ricordare, a proposito di quest'ultima questione, i mosaici della villa del Casale di Piazza Armerina, ove

è ampiamente presente la figura di Hercules ; si tratta di mosaici pavimentali, ed Hercules è bene una divinità. La cosa sembrerebbe, addirittura, particolarmente significativa, ove si ritenesse, con alcuni studiosi, trattarsi d'una villa di Maximianus, l'Herculius appunto (ma, per conto mio, non mi pare che questa tesi possa essere sostenuta).

Sono d'accordo che è necessario studiare le testimonianze del culto imperiale provincia per provincia ; chè, certamente, esistono profonde differenze nei modi e nell'entità della recezione dell'idea e del rito relativo : nelle linee molto generali, credo che si possa dire che ci sono «risposte» diverse nelle provincie orientali e nelle centrali ed occidentali del mondo romano. Importante l'osservazione del Prof. van Berchem, che rende almeno problematica l'interpretazione sociologica della «évidence» musiva proposta dal Prof. Bickerman. Un'analisi completa e metodica di tutte le testimonianze permetterà di «nuancer» sulle coordinate tempo-spazio il concetto moderno, forse un pò troppo astratto e schematico, di culto imperiale.

Ma sul generale processo di «interiorizzazione» (un aspetto della tendenza al «Kollektiv» di cui ha parlato Habicht) del culto imperiale, non credo che esistano dei dubbi. Me lo fa pensare il punto d'arrivo : l'interpretazione «sestoniana» della teologia politica diocleziana da un lato (solo la «fonction» imperiale è divina), la formula eusebiana della divina «regalità» cosmica dall'altro (si pensi alla *Tricennalis oratio*), a mio parere, sono la prova — mi si perdoni per l'impiego di un siffatto metodo *a posteriori* — di quel processo.

Un terzo punto ancora, a proposito della fondamentale e giustissima distinzione tra cristiana *religio animi* e religione romana dei *sacrificia* ; una domanda: quale è stato l'apporto del pensiero giudaico in questo processo di formazione della coscienza religiosa «cristiana»? Penso a Filone, per il quale la sola θυσία accetta a Dio è quella che l'uomo può fare del proprio νοῦς (e a Origene, ed Eusebio ancora, che si muovono nello stesso «milieu» culturale).

M. Habicht: Der Gang der Diskussion zeigt, wie interessant die von Herrn Millar aufgeworfene Frage zum Problem von Zeugnissen des Kaiserkultes in Privathäusern ist. Man könnte sich vorstellen, dass es solche Zeugnisse zahlreich gegeben hat, dass sie sich aber nicht erhalten haben (Altäre aus vergänglichem Material, usw.). Aber das ist nicht sehr wahrscheinlich; man muss betonen, was A. D. Nock oft hervorgehoben hat: man betet im allgemeinen nicht zum Kaiser, ruft ihn nicht an als Helfer in der Not. Die alexandrinischen Schiffer in Puteoli opfern Weihrauch für den vorüberfahrenden Augustus, um ihm dafür zu danken, dass er diesen Zustand des Friedens, der sicheren Seefahrt, der ungestörten Handelsmöglichkeiten geschaffen hat. Aber in einem Seesturm hätten sie nicht ihn angerufen, sondern die Dioskuren, wie der Kranke nicht dem Kaiser ein Gelübde darbringt, sondern Asklepios. Daraus folgt, dass der Kaiser, auch wo ihm kultische Ehren erwiesen werden, doch im Bewusstsein seiner Verehrer auf einer anderen Stufe steht als die alten Götter.

M. Beaujeu: De tout ce qui vient d'être dit, en particulier par MM. Bickerman, van Berchem et Habicht, il ressort que nous nous trouvons devant une situation qui semble paradoxale : d'une part, l'empereur était entouré d'un halo divin — culte officiel des *divi*, opinion largement répandue chez la plupart des habitants de l'Empire que son chef bénéficiait d'un charisme surnaturel dont les effets profitaient à toute la collectivité et à chaque individu ; d'autre part, les demeures privées n'ont révélé aucun ou à peu près aucun document témoignant d'un attachement, d'une vénération à la personne des empereurs ; la raison n'en serait-elle pas dans le sentiment, conscient ou inconscient, que, l'empereur étant le chef politique de la collectivité, il n'appartenait pas aux individus, mais seulement aux collectivités — cités, provinces, corporations, associations, etc. — de lui manifester reconnaissance, dévouement, vénération ?

A propos du rapprochement établi par M. Bickerman entre l'ascension de l'empereur au ciel et l'Ascension du Christ —

notamment d'après certains documents figurés —, il faut observer que, selon la croyance chrétienne, le Christ est monté au ciel avec son corps, tandis que le corps de l'empereur était brûlé en public ; ce qui, de lui, montait au ciel était sans doute plus que son âme, c'était son *effigies* (*Suet. Aug.* 100), mais non pas son corps.

M. Paschoud : Le caractère strictement public de certains cultes est attesté d'une manière frappante à la fin du 4^e siècle. Après la suppression du budget des cultes païens par Gratien en 382, les païens ne sont pas effleurés par l'idée de poursuivre la célébration de ces cultes à leurs propres frais, comme cela apparaît avec évidence dans la *Relatio 3* de Symmaque. Or, de trois passages de Zosime (IV 18, 2 ; IV 59, 3 ; V 38, 2), on peut tirer la conclusion qu'une cérémonie religieuse officielle n'est célébrée de manière conforme que si l'Etat en assure les frais. Cette disposition, singulière au premier abord, viendrait confirmer l'observation que le culte impérial n'est jamais célébré par des privés, et la conclusion qu'il y a une frontière stricte entre les cultes de caractère étatique, patriotique (auxquels se rattache le culte impérial), et les pratiques privées de caractère personnel, se rattachant à des religions révélées visant au salut de l'individu et non pas à celui de la communauté politique. Ce sont les chrétiens, et en particulier Eusèbe de Césarée, qui installent dans le contexte d'une religion de salut, de caractère individuel, la conception d'un monarque charismatique, intronisé par Dieu le Père et reflétant par la nature de son pouvoir la monarchie divine.

M. Millar : Could I take up again a question which we reached earlier, namely what were the actual functions of the emperor as a god in the lives of individuals ? We mentioned that there were many functions, such as healing, which were supposed to be performed by different gods, and which one would not expect to find in the part of a divine emperor. But there are at least two specific functions which the emperor is made to perform in the lives of individuals. One is the use of the name of the

emperor in the taking of oaths. The other is the use of statues of the emperor as places of refuge, or to receive petitions. Both of these are at least very similar to functions performed in ancient society by the gods.

M. Bickerman: I agree with Mr. Millar. The business of a sovereign was to preserve and increase the public wealth. A private man had no more reason to pray or sacrifice to him than a peasant would have to offer sacrifices to maritime gods.

Yet, the question still remains why there are no traces of imperial worship, or of the patriotic religion, in the remains of the villas of the municipal aristocracy, this mainstay of the imperial régime. Pagans freely walked on pavements decorated by mythological scenes; the seven-branched candelabrum appears on pavements in Palestine; an imperial law of 427 (*Cod. Just.* I 8) was required to stop the use of the *signum salvatoris Christi* on the floors of Christian houses. As a matter of fact, a mosaic in England portrays the head of Christ (*JRS* 1964). Why is the imperial religion absent on the mosaics of Roman country houses?

M. Beaujeu: M. Millar a judicieusement cherché ce qu'il y avait de spécifique dans la personnalité divine de l'empereur; une de ses fonctions propres était de servir de garant des serments : de nombreux textes nous attestent qu'on jurait *per genium Caesaris*. Il est clair que l'empereur a hérité de cette fonction de Jupiter, en tant que divinité politique garante de la *fides* sur laquelle reposait le «contrat social», les rapports entre les citoyens. Nous savons aussi que ce serment avait une valeur particulièrement grande et qu'on hésitait plus à se parjurer *per genium Caesaris* que *per Iovem*; l'abbé Beurlier en a donné la raison : en cas de parjure *per Iovem*, c'était à Jupiter d'infliger le châtiment : il le faisait attendre longtemps et on pouvait toujours espérer y échapper ; quand on prêtait un faux serment au nom de l'empereur dans une circonstance officielle, on s'exposait à une sanction redoutable. Cela n'infirme pas la thèse de M. Bickerman,

selon laquelle le culte impérial doit être soigneusement distingué des manifestations de révérence individuelle à l'égard de la personne «divine» de l'empereur.

M. Habicht: Zum Asylrecht wäre es zu sagen, dass es sicher in keinem Heiligtum absolut galt. Der Schutzsuchende muss sich einem Verfahren der Tempelbehörden unterziehen, die seinen individuellen Fall darauf prüfen, ob ihm Asyl gewährt oder versagt wird. Das Asyl ist nicht gedacht für kriminelle Täter, sondern als Zuflucht Unschuldiger, des von seinem Herrn ungerecht behandelten Sklaven. Der Bereich dieses Asylbezirks ist immer abgesteckt, so und so viele Schritte im Umkreis des Tempels (oder so weit der Pfeil des Mithridates Eupator fliegt). Auf diesem sakralen Boden kann die Hilfe der Gottheit wirksam werden. Den Kaiserstatuen muss eine sakrale Kraft ähnlicher Art beigelegt worden sein, aber auch in Rom gibt es früh staatliche Massnahmen gegen offenkundigen Missbrauch.

[*Herr den Boer ergänzt die ersten Bemerkungen durch den Hinweis, dass das Grab des Theseus nach der Überführung seiner Gebeine von Skyros nach Athen als φύξιμον οἰκέταις καὶ πᾶσι τοῖς ταπεινοτέροις καὶ δεδίστι κρείττονας bezeichnet wird* (Plut. *Thes.* 36, 2).]

M. Bowersock: M. Bickerman has indicated that one would expect references to the imperial cult in the Greek novel. This is scarcely different from saying that one would expect evidence of the cult in private dwellings. Why should one? The very appeal of these novels lay in their timeless and unrealistic character, such that on internal evidence most cannot even be assigned to a particular century. I agree that the readers of these rhetorical works of fiction were undoubtedly well educated and fairly well to do (contrary to the opinion of many scholars), in other words that the readers were essentially of the same social class as the owners of the private mansions invoked earlier in this discussion. We should perhaps be more careful to distinguish the evidence

for the cult, or the lack of it, according to the various levels of society. For example, the healing or saving aspect of the emperor, discussed by M. Beaujeu, is attested in connection with the poorer classes. One thinks of Vespasian. And the followers of the false Neros after his death were certainly not readers of novels or owners of mansions. Of course, neither the Vespasianic miracles nor the enthusiasm for Nero had anything to do with the imperial cult.

M. Calderone: A più riprese Bickerman ha sottolineato il nuovo che era nel culto dell'imperatore : culto per un uomo-dio, culto per un uomo in quanto esaltazione della virtù divina che può essere in un uomo. Quest'idea è ormai dottrina ufficiale in *Paneg. II (X) 2, 5* : *finguntur haec de Iove, sed de te vera sunt, imperator!*

M. den Boer : There are, as we have seen, different approaches to the study of social behaviour. It is possible that in such a social phenomenon as the cult of the leader a comparison with other animals than the *homo sapiens* would be useful. One has to be aware of the danger of applying human situations to animal life and reversely. This is what the fable does. On the other hand, it seems strange that we explore animal life (illness and death) for the benefit of our species. Why not the tribe organisation, leadership, aggression and submission (as studied in anthropology) applied to our problems, if and where possible?

M. Millar : We are all perhaps too ignorant of the work of anthropologists and biologists to be able to make proper use of it. But it would be possible to take up Prof. den Boer's suggestion in the sense of not attempting to reach the "psychology" of ancient pagans, but rather, in considering the imperial cult, to confine ourselves to an exact comparison of its *external* manifestations—cult-acts, dedications, prayers, oaths, erection of temples or whatever—with the external manifestations of the worship of the pagan gods. In this way it would be possible to arrive at limited, but factual, results.

II

CHRISTIAN HABICHT

Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert
nach Christi Geburt

DIE AUGUSTEISCHE ZEIT UND DAS ERSTE JAHRHUNDERT NACH CHRISTI GEBURT

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

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

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

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

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

I. DIE SPHÄRE DES INDIVIDUUMS

Der einzelne Reichsangehörige, ob er Freier oder Unfreier ist, Bürger oder Nichtbürger, ist in keiner Weise gebunden, wen er für seine Person als göttliches Wesen anerkennen und in welcher Form er ihm Verehrung zollen will¹. Diese Freiheit besteht auch gegenüber den lebenden und den verstorbenen Mitgliedern des Kaiserhauses. Zeugnisse solchen privaten und nur individuell bedeutsamen Kaiserkultes gibt es zu allen Zeiten und überall. Als ein

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

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

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

Sicher ist es richtig, dass der Abstand zwischen den alten Göttern und dem göttlichen Kaiser im Bewusstsein der Meisten immer empfunden wurde, dass man in der Not eher jene als diesen anrief¹. Aber es liegt auch auf der Hand, dass gerade von individueller Kaiserfrömmigkeit sich dauerhafte Zeugnisse nur unter besonderen Umständen erhalten haben.

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

¹ A. D. NOCK, *CAH* 10 (1934), 487.

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

Es ist allgemein bekannt, dass Dichter und Schriftsteller in der Angleichung des lebenden Augustus an die alten Götter am weitesten gegangen sind, dass sie seine Göttlichkeit nicht nur für die Zukunft verheissen, sondern zuweilen als die bereits gegebene und die wirklich gewisse hingestellt haben¹. Richtig erscheint mir dazu Taegers Beobachtung, dass wenigstens Horaz und Vergil in ihren frühen Gedichten eher geneigt gewesen sind, dem Princeps die Göttlichkeit zuzugestehen, dass sie später zurückhaltender wurden — im Einklang mit dem, was Augustus selbst wünschte². Aber dazu bedurfte es keiner Anweisungen; die Dichter waren ebenso frei wie jedes andere Individuum, vom Kaiser in dieser Hinsicht zu sagen, was sie dachten oder empfanden. Das Bewusstsein ihrer Resonanz in den massgebenden Kreisen hat sie allerdings veranlasst, sich auf diesem Felde Rechenschaft von jedem Wort zu geben, auch über die Gesetze der Kunst hinaus. Die Dichter des 1. Jhdts., auch Statius und Martial unter den hierin ganz anderen Bedingungen der Zeit und der Auffassung Domitians, sind weniger Kinder individueller religiöser Empfindungen als Interpreten vorherrschender Stimmungen. Sie geben jedoch diesen, kraft ihrer künstlerischen und schöpferischen Potenz, zugleich festere Konturen.

¹ K. LATTE *Römische Religionsgeschichte* (1960), 308, Anm. 8.

² F. TAEGER, *Charisma* II (1960), 162 ff.

2. DIE STÄDTISCHE EBENE

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

Dies ist die übereinstimmende Meinung der Forschung¹, und sie muss richtig sein. Dies beweist unter anderem die bunte Mannigfaltigkeit der Kulte und der Kultformen in den Reichsstädten. Es ergibt sich auch aus der Tatsache, dass viele dieser Kulte über die offizielle Linie, wie sie hinsichtlich der Provinzialkulte gezogen wurde, wesentlich hinausgingen. Dies gilt z.B. für die Verehrung des lebenden Augustus als *deus* oder θεός, insbesondere dort, wo die von ihm gewünschte (und im Provinzialkult geforderte) Verbindung mit der Dea Roma fehlt. Es gilt für die Priesterstümer des regierenden Kaisers Tiberius, vor allem im Westen des Reiches, und es gilt für die zahllosen Fälle, in denen Angehörige des kaiserlichen Hauses bestimmten Göttern angenähert oder mit ihnen gleichgesetzt werden².

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

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

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

Anführung von Belegen nicht bedarf. Das sich aus diesen Zeugnissen ergebende Bild lässt jeden Gedanken daran, es könne von der Seite der Reichsbehörden reglementierend in die städtischen Kulte eingegriffen worden sein, sofort verschwinden. An allgemeinen Zeugnissen für diesen Tatbestand fehlt es nicht; zu den ältesten gehört das des Philon, der im Hinblick auf Augustus sagt, dass die ganze besiedelte Welt ihm göttliche Ehren beschloss (*ἰσολυμπίους τιμὰς*), dass Tempel, Propyläen, Tempelvorräume und Säulenhallen Zeugnis ablegten von der Gesinnung alter und neuer Städte, und ähnlich äussert sich Sueton¹.

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

¹ Philo, *Leg. ad Gaium* 149 f.: καὶ πᾶσα ἡ οἰκουμένη τὰς ισολυμπίους αὐτῷ τιμὰς ἐψηφίσαντο· καὶ μαρτυροῦσι ναοῖ, προτύλαια, προτεμνίσματα, στοάι, ὡς θσαι τῶν πόλεων, ἢ νέα ἢ παλαιά, ἔργα φέρουσι μεγαλοπρεπῆ τῷ κάλλει καὶ μεγέθει τῶν Καισαρείων παρευημερεῖσθαι καὶ μάλιστα κατὰ τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν. Suet. *Aug.* 59 von den civitates: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt*. Vgl. auch *Aur. Vict. Caes.* I 6 von Augustus: *uti deo Romae provinciisque omnibus per urbes celeberrimas vivo mortuoque tempла et collegia sacravere*.

durch Gesandte der Städte übermittelten Beschlüsse kein förmliches Verbot aussprechen, sondern nur ihre Meinung äussern, einige der dekretierten Ehren kämen nur den Göttern zu¹. Schwerlich haben die Städte in einem solchen Bescheid etwas anderes gesehen als ein Zeichen kaiserlicher Huld, das es ihnen leicht machte, den Wünschen des Kaisers zu folgen.

Nun ist es aber eine unleugbare Tatsache, dass in ähnlicher Weise, wie Augustus das Recht des Triumphs für sich monopolisiert hat, auch die kultischen Ehrungen von Seiten der Reichsstädte schon früh auf den Kaiser und seine Angehörigen konzentriert worden sind. Dies hat kürzlich besonders Glenn Bowersock erneut hervorgehoben². Unter Augustus gehen die im griechischen Osten seit zwei Jahrhunderten nicht ungewöhnlichen Statthalterkulte zu Ende. Liegt hier mithin nicht doch ein Eingriff der kaiserlichen Autorität vor, der die Freiheit der Städte in der Zuerkennung und Ausgestaltung kultischer Ehren aufhob, auch wenn ein solcher Eingriff nicht überliefert ist, sondern nur aus dem Befund erschlossen werden könnte?

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

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

² *Augustus and the Greek World* (1965), 119-121.

Leistungen anzuerkennen. Die andere, oft gewählte Form war eben der Kult der Römer als der κοινοὶ σωτῆρες oder κοινοὶ εὐεργέται oder der Kult der Göttin Roma, der ein Gegenstück zum etwas älteren Kult der Rhodos ist¹. Der Princeps aber rückte wie selbstverständlich in die Rolle der hellenistischen Könige ein, die den Statthaltern immer nur temporär zugefallen war. Von den Städten her war es geradezu die natürliche Entwicklung, nur noch den Kaiser und Angehörige seines Hauses mit Kulten zu ehren. Und gegebenenfalls winkten wohl auch die Prokonsuln ab, aus Loyalität oder, seit man den Sturz des Cornelius Gallus in Ägypten vor Augen hatte, aus Opportunität.

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

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

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

Der beschriebene Sachverhalt umgreift die Freiheit der Städte, dem regierenden Kaiser und anderen Mitgliedern seines Hauses kultische Ehren nach eigenem Ermessen zu beschliessen, und die weitergehende, die Formen dieser Ehren allein zu bestimmen. Diese Freiheiten besitzen die peregrinen Städte wie auch die Bürgergemeinden auf dem Boden der Provinzen, z.B. die *colonia Iulia Paterna Narbo Martius*¹. Es scheint aber weiter, dass auch die Munizipien des Bürgerlandes Italien die gleichen Freiheiten hatten. Zahl und Verschiedenartigkeit entsprechender Zeugnisse für den lebenden Augustus, die Lily Ross Taylor zusammengestellt hat², lassen daran wenig Zweifel³.

Eben dieser Befund ist aber nicht ohne weiteres vereinbar mit Dios Versicherung, wirkliche Kulte des lebenden Princeps habe es weder in Rom noch in Italien gegeben⁴. Daher hat Mommsen geurteilt: « Was Dio über das Verhalten der italischen Städte in dieser Beziehung sagt, ist für Augustus geradezu falsch » (*Staatsrecht* II³, 757, Anm. 1). Gegen dieses Urteil hat sich Lily Ross Taylor gewandt mit dem Ziel, Dios Aussage als zutreffend zu erweisen, m.E. ohne Erfolg. Sie

¹ Dessau 112.

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

³ Th. MOMMSEN, *Staatsrecht* II³, 756 f.; O. HIRSCHFELD, *KI. Schr.* 477 f. N. KRASCHENINNIKOFF, *Philologus* 53 (1894), 170, Anm. 108. Anderer Auffassung ist F. TAEGER, *Charisma* II, 136. Vgl. noch A. D. NOCK, *CAH* 10 (1934), 487; R. SYME, *The Roman Revolution*, 472 f.

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

räumt ein (a.O. 215), dass jedenfalls Neapel einen unbezweifelbaren Kult des lebenden Augustus besass, hilft sich jedoch mit der Annahme, als griechischer Stadt seien Neapel grössere Freiheiten eingeräumt worden. Dagegen habe in den übrigen italischen Gemeinden der Kult nicht der Person, sondern dem Genius des Augustus gegolten (216 ff.). Die Argumentation geht im Falle Neapels am Text Dios vorbei, denn seine Aussage betrifft « die Hauptstadt und das übrige Italien », schliesst mithin Neapel jedenfalls ein und macht keinen Unterschied hinsichtlich griechischer oder italischer Stadtbevölkerung. Und hinsichtlich der Munizipien ist die These, dass sie nicht Augustus, sondern den Genius Augusti im Kult verehrt hätten, schwerlich in allen Fällen stichhaltig. Wo aber der Kult wirklich dem Genius des Princeps galt wie vielleicht in Pompeji, wird dies an Bedenken liegen, die ausserhalb der griechischen Welt nach wie vor gegen den Kult eines sterblichen Menschen bestanden¹. In keinem Fall kann Dios Satz als Stütze für die Auffassung dienen, die Munizipien Italiens seien in ihrer Befugnis, Kulte zu stiften, weniger frei gewesen als peregrine Gemeinden oder Bürgerkolonien in den Provinzen.

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

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

3. DIE HAUPTSTADT ROM

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

Der direkte Kult der Person wird vermieden und statt dessen dem *Numen* und dem *Genius* des Kaisers erwiesen, d.h. Abstraktionen seiner implizite unterstellten göttlichen Natur¹. Mit Göttern wie Apollon, Vesta, Mars Ultor und Fortuna Redux oder mit abstrakten Gottesbegriffen wie Pax und Concordia wird Augustus in eine enge und dauernde Verbindung gesetzt. Und diese Kultstätten wiederum werden durch den Herrscher zum Schauplatz von Staatshandlungen. «Die Verflechtung seiner Person mit dem Staat wird sichtbar», wie Kurt Latte formuliert hat². Aus dem eigenen Tatenbericht des Princeps wird klar, wie tief in

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

² K. LATTE, a. O., 305.

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

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

Aber eben: der volle Kult der Person bzw. eines von dieser Person her näher bestimmten Gottes (Juppiter Julius), wie er für Caesar jedenfalls 44 vor seiner Ermordung beschlossen und ins Leben gerufen wurde, begegnet für Augustus in Rom nicht. Er selbst hat dort keinen Tempel, keinen Flamen, ist nicht Gott, auch nicht in der Weise, wie der Iuppiter Iulius Gott gewesen war¹. Es ist deutlich, dass

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

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

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

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

Caesars findet Wissowa darin, « dass Caesar noch nicht Princeps im Sinne des Staatsrechts gewesen ist » (*Religion und Kultus der Römer*², 344). Aber die politische Erwägung dürfte wichtiger gewesen sein als die staatsrechtliche: im Laufe der Zeit war der Princeps, der 44 die Erbschaft Caesars ohne Abstriche gewollt hatte, zur Einsicht gelangt, dass die neue Ordnung nicht in Caesar ihren Archegeten haben durfte. Nachdem Caesar die *res publica* für tot erklärt hatte, war es unmöglich, ihn mit der *res publica* des J. 27 ideologisch zu verbinden. Das Bekenntnis zu Caesar, das Bemühen um die Anerkennung seiner Göttlichkeit in den J. 44-42 war unter anderem ein politisches Mittel gewesen, die Anhängerschaft Caesars gegenüber den Caesarmörдern zu sammeln (und nicht zuzulassen, dass sie sich um Antonius scharte). Und dass Octavian durch Caesars Konsekration *divi filius* wurde, war ein weiterer politischer Gewinn. Aber nach Aktium ging es um den Ausgleich mit jenen Kräften, die Caesar beseitigt hatten oder die der alten *res publica* und den Caesarmörдern näher standen als den Erben Caesars. Augustus' Haltung zum Kult seiner Person in der Hauptstadt ist nur die Konsequenz aus dieser politischen Einsicht und zugleich die Absage an ältere und weitergehende Ziele. In der Zurückhaltung gegenüber dem Kult seiner Person in Rom verrät sich die notwendig gewordene Distanzierung gegenüber Caesar, in der Aufdringlichkeit, mit der andere Formen einer bis an diese Schwelle gesteigerten Verehrung auftreten, wenigstens ein Nachklang jenes frühen politischen Programms, zunehmend in den späteren Jahren des Kaisers und darin die seit Aktium allmählich gewachsene Zuversicht in die Stabilität der eigenen Position verratend¹.

¹ Vgl. D. FISHWICK, *HTbR* 62 (1969), 364 f.

4. DIE PROVINZIALE EBENE : DER GRIECHISCHE OSTEN

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

Unmittelbar darauf ist von Octavian selbst die Rede¹. Er gestattet für die römischen Bürger von Bithynien und Asia je einen Provinzialkult der Roma und des *divus Iulius* in Nikaia und Ephesos, für die Peregrinen je einen weiteren der Roma (bei Dio ist sie nicht genannt) und seiner eigenen Person in Nikomedea und Pergamon. Die Zeitangabe, im Winter, führt auf den Winter 30/29, und Dio hebt hervor, dass damit ein Präzedenzfall geschaffen war, jedoch nur für das Untertanengebiet, d.h. für die Provinzen. Der Stadt Pergamon wurde als dem Standort des neuen Tempels auch die Ausrichtung des mit dem Kult verbundenen Agons zugesprochen.

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

¹ LI 20, 6-9: Καὶσαρ δὲ ἐν τούτῳ τά τε ἄλλα ἔχρημάτις, καὶ τεμένη τῇ τε 'Ρώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν 'Ιούλιον ὀνομάσας, ἐν τε 'Εφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφῆκεν... καὶ τούτους μὲν τοῖς 'Ρωμαίοις τοῖς παρ' αὐτοῖς ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε· τοῖς δὲ δὴ ξένοις, 'Ἐλληνάς σφας ἐπικαλέσας, ἔσυτῷ τινα, τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νικομήδειᾳ, τεμενίσαι ἐπέτρεψε· καὶ τοῦτ' ἐκεῖθεν ἀρξάμενον καὶ ἐπ' ἄλλων αὐτοκρατόρων οὐ μόνον ἐν τοῖς 'Ἑλληνικοῖς ἔθνεσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, δσα τῶν 'Ρωμαίων ἀκούει, ἐγένετο... (9) ταῦτα μὲν ἐν τῷ χειμῶνι ἐγένετο, καὶ ἔλαβον καὶ οἱ Περγαμηνοὶ τὸν ἀγῶνα τὸν ἱερὸν ὀνομασμένον ἐπὶ τῇ τοῦ ναοῦ αὐτοῦ τιμῆι ποιεῖν.

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

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

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

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

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

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

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

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

Das alles hatte jetzt ein Ende. Die Gewissheit des Friedens verpflichtete die geplagte Bevölkerung dem Sieger, wie er auch heissen mochte. Und als Friedensbringer und Bürge des Friedens ist Octavian damals dort aufgetreten. Er liess in Asia Cistophoren prägen, die auf der Rückseite Figur und Namen der PAX tragen — « a message for the whole eastern world »¹. Und wenn Caesar sich Ende 48 die zusätzliche Dankbarkeit der Provinz erworben hatte, indem er die Steuern um ein Drittel senkte und die *publicani* aus Asia entfernte², so Octavian, indem er einen Schuldenerlass verfügte³ und die von Antonius geraubten Kunstwerke den Städten zurückgeben liess⁴.

Für den Augenblick war es der Friede, der dem Bürgerkrieg ein Ende gemacht hatte, den man Octavian dankte ; zwanzig Jahre später, als die Pax Augusta sich als dauerhaft erwiesen hatte, hat der gleiche Landtag den Kaiser als denjenigen gefeiert, der nicht einem verheerenden Krieg, sondern dem Krieg überhaupt ein Ende gemacht hatte : τὸν παῦσαντα πόλεμον⁵. Die Motive für einen Kult Octavians

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

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

³ Dio Chr. Or. XXXI 66.

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

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

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

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

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

gedanken nimmt in dieser kultischen Vereinigung symbolische Gestalt an¹.

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

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

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

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

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

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

Aber es hatte vor Caesar Provinzialkult für Römer in Asia gegeben, den ersten für Q. Mucius Scaevola 94-93, ein penteterisches Fest Σωτήρια καὶ Μουκτεῖα mit musischen und gymnischen Agonen, von den lateinischen Autoren nur als *Mucia* bezeichnet, woraus eben hervorgehen dürfte, dass der Soter kein anderer als Mucius war. Die Aufzählung der am Fest Beteiligten¹ zeigt, dass es damals den Landtag noch nicht gab, dass sich ein überörtlicher Zusammenschluss aus Städten, Körperschaften usw. erst aus diesem Anlass und zum Zwecke der Feier dieses Festes bildete, dass um dieses gemeinsamen Zweckes willen damals ein Synhedrion entstand, das dann auch andere gemeinsame Aufgaben und Interessen wahrnehmen konnte. Es war die exemplarische Wirksamkeit des Mucius gewesen, die zu diesem spontanen Kult und zur Entstehung der ersten Gesamtvertretung der Provinz geführt hatte.

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

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

¹ Am vollständigsten OGI 438: Οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ δῆμοι καὶ τὰ ἔθνη καὶ οἱ κατ' ἄνδρα κεχριμένοι ἐν τῇ πρὸς Ἀρματίους φιλίαι καὶ τῶν ὅλων οἱ εἰρημένοι μετέχειν τῶν Σωτηρίων καὶ Μουκτείων. Danach OGI 439; vgl. 437 f.; Lebas 1721 b.

der Stadt vor Mithridates als spezielles Verdienst des Lucullus hinzukam¹.

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

Auch die Verbindung vom Kult eines Römers mit dem der Göttin Roma war an sich nicht neu. Als Flamininus im J. 191 die Stadt Chalkis, zuvor Hauptquartier Antiochos' des Grossen, vor dem Strafgericht des Konsuls Manius Acilius durch persönliche Intervention gerettet hatte, wurden ihm göttliche Ehren zuteil. Noch zu Plutarchs Zeiten wurde dort ein Paian gesungen, dessen Schlusszeile Zeus, Roma, Titus und die Fides Romana vereinigte : Ζῆνα μέγαν 'Ρώμαν τε Τίτον θ' ἄμα 'Ρωμαίων τε Πίστιν (Plut. *Flam.* 16). In Asia ist eine solche Verbindung in zwei kaiserzeitlichen Inschriften aus Ephesos bezeugt, das Priestertum der Roma und des P. Servilius Isauricus, der 46-44 Prokonsul von Asia gewesen ist².

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

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

² *Forschungen in Ephesos* III 1, nr. 66; *AE* 1920, 74.

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

Dass Octavian gerade von diesem Präzedenzfall inspiriert gewesen sei, ist keineswegs sicher, da es mehrere Fälle gegeben haben mag¹. Aber es kann, angesichts seiner engen persönlichen Beziehung zu Servilius Isauricus durchaus sein. Im J. 43 war er mit dessen Tochter verlobt gewesen, und als gegen Ende des Jahres die Verlobung gelöst wurde, um Platz für eine den Heeren der Triumvirn erwünschte Verbindung zwischen ihren Führern zu machen, und Antonius' Stieftochter Claudia an die Stelle der Servilia trat, da ist Servilius mit einem zweiten Konsulat entschädigt worden, das er 41 mit L. Antonius versehen hat.

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

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

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

Auf die Organisation dieses provinzialen Kaiserkultes näher einzugehen, kann ich mir versagen, denn sie ist gut bekannt. Willkommen ist vielleicht der Hinweis auf ein vollständiges Verzeichnis aller Archiereis und Asiarchen von Margarethe Rossner, M.A., das im Seminar für Alte Geschichte der Universität Heidelberg vorliegt; es ergänzt die Namensliste von Magie und bringt alle Zeugnisse im Wortlaut. Die Neokorie der Städte mit Kaisertempeln ist eine provinziale und keine munizipale Institution, wie man seit langem weiss. Es ist daher misslich, dass J. Deininger in seiner Monographie über *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit* die gegenteilige, längst widerlegte Auffassung nochmals vorgebracht hat¹. Für den Bau des von Caligula geforderten Provinzialtempels von Asia in Milet hat L. Robert aus Inschriften von Didyma 148 gezeigt, dass alle Konvente der Provinz gemeinsam die Lasten trugen und jeder Konvent durch einen νεοποιός in der Baukommission vertreten war (*Hellenica VII* (1949), 206-238).

Die Periodizität des Kaiserfestes, im Winter 30-29 von Dio als ἵερος ἀγών bezeichnet, seit 27 Πωμαῖα Σεβαστά, später meist κοινὰ Ἀστίας genannt, ist noch immer umstritten. Meist nimmt man penteterische Feier an, Magie tritt für ein jährliches Fest, L. Moretti für getrennte penteterische Zyklen in allen Festorten ein. Aus den pergamensischen Inschriften habe ich neue Argumente gewonnen, die m.E. für die Zeit des Augustus und des Tiberius die jährliche Feier des Provinzialfestes beweisen².

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

² *Die Inschriften des Asklepieions* (1969), 165.

5. DIE PROVINZIALE EBENE: DER WESTEN

Im Westen des Reiches hat sich der provinziale Kult des Kaisers nur sehr allmählich entwickelt¹. Was in der griechischen Welt seit Jahrhunderten selbstverständlich war: die anthropomorphe Gottesvorstellung, die Zwischenwelt der Heroen, die Überzeugung, dass in auserwählten Menschen göttliche Kräfte wirkten, und die Bereitschaft, in ausserordentlichen Leistungen eines Menschen göttliches Wirken anzuerkennen — das alles war dem Denken der westlichen Völker ganz oder weitgehend fremd². Daher fehlten für die Entstehung spontaner Kulte in den Städten weithin die ideellen Voraussetzungen.

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

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

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

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

Entscheidend ist dabei nun, dass es nicht die ältesten Provinzen sind, bei denen der Anfang gemacht wird, nicht diejenigen, die schon stärkere Bindungen an das Imperium entwickelt haben wie die spanischen, Africa oder Gallia Narbonensis, sondern gerade die jüngst erworbenen, die noch gefährdeten oder unruhigen, die am wenigsten integrierten. Das hat vor langer Zeit als erster Krascheninnikoff richtig gesehen¹.

Das von Caesar eroberte, von Augustus geordnete und entwickelte Gallien erhielt im J. 12 v. Chr., in einer Zeit der Unruhe über den vom Kaiser gerade durchgeföhrten Census, einen zentralen Altar des Augustus und der Roma in Lyon durch den Prinzen Drusus², das neu eroberte Britannien im J. 49 durch Kaiser Claudius in Camulodunum den für den Provinzialkult des Kaisers bestimmten Altar³. Mit einem Landtag und mit provinzialem Kult folgten erst unter Vespasian Gallia Narbonensis⁴, die Baetica und

¹ N. KRASCHENINNIKOFF, a. O., 170 ff.

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

³ Tac. *Ann.* XIV 31; Sen. *Apocol.* 8, 3.

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

Africa¹, nicht später als unter Vespasian auch Lusitania. Von den spanischen Provinzen war nur Hispania citerior früher daran, aber auch nicht mehr unter Augustus. Im J. 15 n. Chr. wurde *potentibus Hispanis* in Tarraco ein Provinzialtempel des Augustus und der Roma bewilligt, aber eben nicht für den Kult des lebenden, sondern für den des verstorbenen Kaisers. Einer entsprechenden Bitte der Baetica, ihr einen provinziellen Kult für den regierenden Kaiser Tiberius und seine Mutter Livia zu gestatten, ist der Kaiser im J. 25 im Senat selbst entgegengetreten, obwohl die spanischen Gesandten auf das *exemplum* von Asia verwiesen, wo zwei Jahre zuvor ein Provinzialtempel für Tiberius, Livia und den Senat zugelassen worden war.

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

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

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

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

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

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

Die julisch-claudischen Kaiser haben mithin Provinzialkulte nur dort hervorgerufen, wo es galt, die unsichere oder zweifelhaft gewordene Loyalität der Provinz durch Herstellung von persönlichen und demonstrativen Bindungen des örtlichen Adels an den Kaiser und an Rom zu festigen und zu vertiefen. Mit dem Priesteramt am Zentralaltar und mit dem Landtagspräsidium bot die Institution den Mitgliedern des germanischen und des keltischen Adels am Rhein, an der Elbe, in Zentralgallien und in Britannien immerhin die Möglichkeit, auch unter der römischen Herrschaft in herausgehobener Position als *principes* ihrer Nation zu fungieren. Der erste Provinzialpriester in Lyon war der Häduer C. Iulius Vercondaridubnus, der sein Bürgerrecht Caesars oder Augustus verdankte (*Liv. Perioch.* 139), und zu den frühen Provinzialpriestern dort gehörte der Cadurcer M. Lucterius Leo, jedenfalls ein naher Angehöriger jenes Cadurcers Lucterius, der in den J. 52-50 neben und nach Vercingetorix einer der aktivsten und gefährlichsten Gegner Caesars im Lande gewesen ist, bis er von einem Arverner diesem ausgeliefert wurde². An der *ara Ubiorum* amtierte 9 n. Chr. C. Iulius Segimundus, der Sohn des Segestes. Er zerbrach damals die Insignien seines Amtes und schloss sich

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

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

seinem aufständischen Schwager Arminius an, hat aber später durch Vermittlung des Vaters seinen Frieden mit dem Reich gemacht¹. Erwähnt werden mag auch der König Cogidumnus in Britannien, der schon am Beginn der Eroberung des Landes die römische Seite wählte und ihr immer treu blieb. Kaiser Claudius bedachte ihn mit einer Gebietserweiterung. Diese Politik charakterisiert Tacitus (*Agr.* 14): *vetere ac iam pridem recepta populi Romani consuetudine ut haberet instrumenta servitutis et reges*. Sicher kein anderer ist der von Claudius mit der römischen Civität bedachte Ti. Claudius Cogidubnus rex, legatus Augusti in Britannia. Er erscheint als Initiator einer Weihung, eines vom *collegium fabrorum* dedizierten Tempels mit Ara für Neptun und Minerva *pro salute domus divinae*².

Dass Vespasian in einer ganzen Reihe westlicher Provinzen Landtage eingerichtet und damit zugleich den Kaiserkult dieser Provinzen begründet hat³, mag Motive haben, die primär den Landtag als wünschbar erscheinen liessen, den Kaiserkult dagegen als dann sozusagen unvermeidliche und auch nicht mehr ungewöhnliche Dreingabe hinnahmen. Es kann dies aber auch damit zusammenhängen, dass nach dem Aussterben des julisch-claudischen Hauses der flavischen Familie Adel und jeder Anschein der Legitimität offenkundig fehlten, das Bedürfnis nach einem Surrogat mithin grösser war.

¹ Tac. *Ann.* I 57; vgl. Strab. VII, 291 f.

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

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

6. DER DIVUS ALS STAATSGOTT

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

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

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

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

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

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

¹ Die römische Kaiserapotheose, *ARW* 27 (1929), 1-34.

Atticus, in dem der Drusilla der Senator Livius Geminus; beide wurden, der eine von Livia, der andere von Caligula mit 250 000 Denaren für ihre Aufmerksamkeit bedacht¹. Der Ort der Eidesleistung ist die Curie².

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

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

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

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

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

Es mag hier offen bleiben, ob die bereits bei Ennius begegnende Vorstellung von der Göttlichkeit des Romulus tatsächlich erst in der Zeit Caesars und Ciceros umgeprägt worden ist zur Identifizierung des Romulus mit Quirinus¹. Die Namhaftmachung eines Schwurzeugen für die Himmelfahrt des Romulus findet sich jedenfalls zuerst bei Cicero (*Rep.* II 20), d.h. im J. 51². Dieser Zeuge heisst Iulius Proculus — am Namen verrät sich die Herkunft der Legende aus der gens Iulia mit um so grösserer Gewissheit, als damals die für die Staatskulte im ganzen bzw. für den Kult des Quirinus massgebenden Männer zwei Iulier waren, der pontifex maximus Caesar und der flamen quirinalis, sein Vetter Sex. Iulius Caesar. Nimmt man die Romulusnachfolge Caesars in seinen letzten Jahren hinzu, so dürfte der Schluss wahrscheinlich sein, dass eben Caesar der Urheber dieser so ausgestalteten Legende mit einem Iulier als dem Schwurzeugen für die Göttlichkeit des Romulus gewesen ist³. Carl-Joachim Classen hat sogar, sehr weitgehend, formuliert: « Caesar als Urheber . . . , für den auf diese Weise ein Wegbereiter entsteht, dem er als Gott in den Himmel folgen

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

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

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

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

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

¹ C. J. CLASSEN, a. O., 196.

Fabius Persicus, dass der Kaiser Claudius der Livia die «lange geschuldete himmlische Ehre» habe zukommen lassen, Worte, die wegen ihrer Kritik an einem anerkannten Kaiser ohne jene Annahme noch auffälliger wären, als sie es ohnehin sind¹.

Zu dieser Zeit war übrigens die Bezeichnung *deus*, die Augustus sich verbeten hatte (u.S. 83), für den lebenden Kaiser schon nicht mehr unüblich². Der Arzt Scribonius Largus nennt in seinen dem Freigelassenen Callistus gewidmeten *Compositiones* vom J. 47-8 Kaiser Claudius dreimal *deus* (*Praefatio*; 60; 163). Dass man hier nicht mit Pippidi in *dominus* ändern darf³, zeigt das Edikt des *praefectus Aegypti* L. Aemilius Rectus vom J. 41, in dem er den Brief des Claudius an die Alexandriner bekanntmacht. Ein wesentlicher Gegenstand des kaiserlichen Schreibens war die Zurückweisung von Ehren, die Claudius allein den Göttern vorbehalten wissen wollte, aber der Präfekt spricht wie selbstverständlich von «unserem Gott Caesar», *τὴν μεγαλιότητα τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος*⁴.

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

¹ E. M. SMALLWOOD, *Documents*, 380, VIII-IX: ἐπει δὲ ή πάλαι δφειλομένη ισουράνιος τειμὴ Ἰουλίᾳ Σεβαστῇ [διὰ τοῦ] Σ[εβαστοῦ... ἀπεδόθη] ... ἀπεθέωσεν [α]ύτ[ὴν ή τε σύγχλητος κ]αὶ θεὸς Σεβαστός.

² Vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 315 f.

³ D. M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte impérial* (1941), 121 ff.; dagegen K. LATTE, 316, Anm. 1.

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

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

7. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES KAISERS: MENSCH, NICHT GOTT

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

Wir betrachten zunächst einige Zeugnisse seiner Nachfolger Tiberius und Claudius, die uns auf Augustus zurückführen werden. Es handelt sich um Schreiben dieser Kaiser an griechische Gemeinden. Gemeinsam ist ihnen, dass die Verfasser sich darin Ehren verbitten, die diese Städte für sie beschlossen hatten. Es ist der Brief des Tiberius vom J. 15 an die Stadt Gytheon in Lakonien¹, und es sind weiter die Schreiben des Claudius an die Alexandriner² und an die Thasier³. Verwandt ist diesen Dokumenten das Edikt des Germanicus von J. 19 an die Alexandriner, in dem er

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

² S. o. S. 75 Anm. 4.

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

sich die « göttergleichen Akklamationen » verbietet, die ihm in der Öffentlichkeit zuteil geworden waren¹.

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

¹ WILAMOWITZ-ZUCKER, *SBBerlin* 1911, 794 ff. EHRENBURG-JONES, *Documents*², 320 (b).

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

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

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

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

¹ Ebenso motiviert er seinen anfänglichen Widerstand gegen den Wunsch der Alexandriner, in Rom eine vergoldete Statue der Pax Augusta Claudiana zu errichten (Z. 35 ff.: $\delta\acute{\iota}\delta\,\tau\acute{\delta}\,\phi\acute{\rho}\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\theta}\acute{\epsilon}\rho\acute{\o}\,\delta\acute{\o}\chi\acute{\epsilon}\nu$), den jedoch sein *amicus* Balbillus überwinden konnte.

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

was dem Kaiser gemässε τιμή, was den Göttern vorbehaltene εὐσέβεια ist. Tiberius und Claudius haben sich dieser Auslegung mit Sorgfalt gewidmet. Für Tiberius ist bezeichnend auch seine Anordnung hinsichtlich der Aufstellung von Kaiserstatuen¹, Claudius geht im Schreiben an die Alexandriner Punkt für Punkt die einzelnen Ehren unter diesem Gesichtspunkt durch und akzeptiert oder verwirft, wobei er die Schwierigkeiten nicht verschweigt, die ihm die Anwendung des Ermessens bereitet. Die Kaiser sind selbst die Interpreten der von ihnen konstatierten Scheidelinie zwischen Gott und Mensch. Wer anders hätte es sein können als sie, denen diese Ehren zugesetzt waren und die zugleich den Oberpontifikat innehatten?

Aus der weitgehenden Gleichheit der Gründe und der Worte in diesen Texten haben L. R. Taylor² und M. P. Charlesworth (o., S. 77) überzeugend auf einen augusteischen Präzedenzfall geschlossen, und Charlesworth hat hierfür die diesen Zeugnissen sehr nahestehende Inschrift aus Kyme in der Aiolis für den Wohltäter L. Vaccius Labeo, einen Bürger der Stadt, anführen können. Sie stammt aus den Jahren 2 v. Chr. bis 14 n. Chr. und ist offensichtlich ihrerseits von jener grundsätzlichen Entscheidung des Augustus beeinflusst. Von Labeo wird dort gesagt³, er habe die Gesinnung der Stadt gelobt, jedoch die drückende und Göttern und Göttergleichen allein angemessene Ehre eines Tempels sowie die weitere des Namens «Gründer» sich verbeten (παρηγήσατο), dagegen bereitwillig zu den Ehren seine Zustimmung gegeben, die sich für tüchtige Männer ziemten.

¹ Vgl. die vorige Anmerkung.

² *TAPhA* 60 (1929), 87.

³ *SGDI* 311, 12 ff. (Ed. SCHWYZER, *DGE* 647): ἀποδεξάμενος ὑπερθύμως τὸν χρίσιν τὰς πόλιος Λαζέων... τὰν μὲν ὑπερβαρέα καὶ θεοῖσι καὶ τοῖς ισοθέοις ἀρμόζοισαν τὰς τε τῶν ναυῶν κατειρώσιος τὰς τε τῶν κτίστα προσονυμασίας τειμὰν παρηγήσατο..., ταῖς δὲ τοῖσι ἀγαθοῖσι τῶν ἀνδρῶν πρεποίσαις ἀσμενίζοσα χαρᾶ συνεπένευσε τιμαῖς.

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

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

Diese Vermutung lässt sich weiter erhärten, denn es scheint, dass es noch eine weitere Anspielung auf die Vorgänge des J. 29 gibt. Der spätere Beschluss des Landtags von Asia aus dem J. 9 v. Chr., in dem auf Anregung des Prokonsuls Paullus Fabius Maximus der neue Kalender der Provinz mit dem Neujahr am Geburtstag des Augustus eingeführt wurde¹, nimmt Bezug auf einen älteren Land-

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

tagsbeschluss mit den Worten¹: « Nachdem Asia zu Smyrna unter dem Prokonsul L. Volcatius Tullus einen Kranz für denjenigen beschlossen hatte, der die grössten Ehren für den Gott erfände..., hat Paullus Fabius Maximus, der Prokonsul der Provinz, zur Ehre des Kaisers das bis jetzt von den Hellenen nicht Gekannte gefunden. » Folgerichtig wird dem Prokonsul der einst in Smyrna ausgesetzte Kranz zuerkannt.

Es war lange zweifelhaft, wann diese Versammlung in Smyrna stattgefunden hat. Man nahm meist an, dies sei kurz vor der Statthalterschaft des Paullus gewesen, etwa 10 v. Chr.². Durch ein neues Fragment des Textes aus Apameia steht jedoch jetzt fest, dass zur Zeit jenes älteren Beschlusses L. Volcatius Tullus Prokonsul war. Und er muss mit dem Konsul von 33 identisch sein. Seine Statthalterschaft lässt sich einmal durch diesen terminus post quem und genauer mit Hilfe von Properz I 6 datieren. Dieses Gedicht ist an den Properz befreundeten Neffen des Tullus gerichtet, als der sich anschickte, seinen Onkel als *comes* nach Asia zu begleiten. Es ist mit dem ersten Buch der *Elegien* im J. 29 veröffentlicht worden. Somit ist L. Volcatius Tullus entweder 30-29 oder 29-28 Prokonsul gewesen, und in einem dieser Jahre hat die erwähnte Sitzung des Landtags in Smyrna stattgefunden³.

¹ U. LAFFI, a. O., Zeile 41 ff.: τῆς δὲ Ἀσίας ἐψηφισμένης ἐν Σμύρνῃ [ἐπὶ ἀνθύπατου Λευκίου Οβόλκακιου Τύλλου... τῷι μεγίστας εἰς τὸν θεὸν καθευρόντι τειμάς εἶναι στέφανον, Πλαῦλος Φάβιος Μάξιμος ὁ ἀνθύπατος τῆς ἐπαρχήας... τὸ μέχρι νῦν ἀγνοηθὲν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ τειμὴν εὔρετο.

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

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

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

Diese Schwelle war jedenfalls nicht überschritten mit dem Vorschlag, das Kalenderjahr mit dem Geburtstag des Augustus beginnen zu lassen. Näher kam man ihr mit der Anregung des Prokonsuls, den ersten Kalendermonat statt Dios künftig Kaisar zu nennen, da Monatsnamen in der griechischen Welt zumeist nach Göttern oder Götterfesten benannt waren. Aber man überschritt die Schwelle damit noch nicht, denn schon im J. 27 hatte ein Plebiszt die Umbenennung des *Sextilis* in *Augustus* verfügt¹.

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

Wenn die hier entwickelte Vermutung richtig ist, dann hat Octavian, als er im Winter 30-29 dem Landtag von Asia gestattete, ihn gemeinsam mit der Dea Roma im Kult zu verehren, zugleich ausdrücklich hervorgehoben, dass er selbst nicht Gott, sondern Mensch sei. In der Sache bestätigt dies Philon (*Leg. ad Gaium* 154) mit der Versicherung, Augustus habe es sich verbeten, θεός genannt zu werden. Das kann sich durchaus auf den damals erteilten Bescheid beziehen. Ferner hat bekanntlich der damals geschaffene Provinzialkult die Dea Roma und den Imperator Caesar Divi filius (nach 27 trat Augustus hinzu) vereinigt. Nie wird im asiatischen Kult von Augustus zu seinen Lebzeiten als θεός gesprochen. Der Provinzialpriester heisst damals ἀρχιερεὺς θεᾶς 'Ρώμης καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ νιοῦ Σεβαστοῦ¹, und erst unter Claudius ist er als ἀρχιερεὺς θεᾶς 'Ρώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος θεοῦ νιοῦ bezeugt². Die vom Landtag unter Augustus, im J. 19-18, in Pergamon geprägten Münzen bilden den Provinzialtempel ab mit der Legende *Rom. et August*³. Im Beschluss des Jahres 9 v. Chr. ist vom Heiligtum zu Pergamon die Rede mit den Worten ἐν τῷ τῆς 'Ρώμης καὶ τοῦ Σεβαστοῦ τεμένει⁴. Θεὸς Σεβαστός begegnet man im provinzialen Kult unter Augustus nicht. Dagegen ist Augustus zu seinen Lebzeiten im Munizipalkult

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

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

² *JEA* 11 (1908), 103 aus Hypaipa.

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

⁴ U. LAFFI, a. O., Zeile 64.

der Städte dieser Provinz θεός¹. Der städtische Kult war eben auch darin frei, θεός zu verwenden, wo dies im Provinzialkult untersagt war.

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

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

¹ In Pergamon ein Priester θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ (*Die Inschr. des Asklepieions* S. 165), in Kyme der Priester τᾶς Ῥώμας καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεῶν υἱῶν θεῶν Σεβαστῶν (Ed. SCHWYZER, *DGE* 647, 55), in Priene gar ein Oberpriester Ῥώμης καὶ αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ Σεβαστοῦ (*Inscr. Pren.* 222), in Samos die Weihung αὐτοκράτωρ Καῖσαρ θεοῦ υἱὸς θεὸς Σεβαστὸς Ὀλύμπιος (P. HERRMANN, *MDAI(A)* 75 (1960), 101 nr. 9). Für Mytilene vgl. *OGI* 456.

² U. LAFFI, a. O.

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

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

SCHLUSSWORT :

KÖNIGE UND KAISER ALS UNIVERSALE WOHLTÄTER

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

¹ Plin. *NH* *praef.* 11; D. FISHWICK, *HTbR* 62 (1969), 365.

nichts fehlen lassen, was ihn noch vollständiger zum Gott machen könnte^{1.} »

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

Am Anfang steht Theokrit, der Ptolemaios I. und Berenike die « Helfer aller Irdischen » nennt^{2.} Gleichartige Aussagen werden für Ptolemaios III. im Kanoposdekret^{3,} für Ptolemaios V. im Dekret von Rosetta⁴ und für Antiochos III. in Iasos gemacht. Von diesem wird u.a. gesagt: « Alle Menschen hat er aus Sklaven zu Freien gemacht, und das Königtum nimmt er wahr, um allen Menschen Wohltaten zu erweisen^{5.} » Die etwas bescheidenere Aussage « Wohltäter der Hellenen » wird Ptolemaios III. in Samos zuerkannt⁶ und Eumenes II. in einem Beschluss des Ioni-

¹ OGI 456, 42 ff.: εἰ δέ τι τούτων ἐπικυδέστερον τοῖς μετέπειτα χρόνοις εὑρεθήσεται, πρὸς μη[δὲν] τῶν θεοποιεῖν αὐτὸν ἐπὶ [πλέ]ον δυνησομένων ἀλλείψει[ν] τὴν τῆς πόλεως προθυμίαν καὶ εὔσέβειαν.

² Theoc. XVII 125: πάντεσσι ἐπιχθονίοισιν ἀρωγοῖς.

³ OGI 56, 26: der Geburtstag πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγονεν πᾶσιν ἀνθρώποις.

⁴ OGI 90, 47: Geburtstag und Regierungsantritt πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχηγοὶ πᾶσιν εἰσιν.

⁵ ASA 45-6 (1967-8), 447, 41 ff.: ἐπειδὴ βασιλέως μεγάλου Ἀντιό[χου] προγονικὴν αἵρεσιν διατηροῦντος εἰς πάντας [τοὺς]ς Ἐλληνας καὶ τοῖς μὲν τὴν εἰρήνην παρέχοντος, [τοῖς δὲ]λλοις δὲ ἐντυχόσιν βοηθοῦντος καὶ ίδαι καὶ κοινῆι, [πάντ]ας δὲ ἀντὶ δούλων ἐλευθέρους πεποιηκότος καὶ τὸ [κα]θόλου τὸ βασιλεύειν νεονομικότος πρὸς εὐεργεσίαν [πάντ]ω[ν δὲ]ι[θ]ρῷπ[ά]νων (*supplevi*).

⁶ MDAI(A) 72 (1957), 226 nr. 59, 17: [κοινῇ μὲν τοὺς]ς Ἐλληνας εὐε[ργετῶν δι]ιατελεῖ.

schen Bundes¹. Wohltäter nicht nur seiner Untertanen, sondern aller Bewohner Asiens heisst derselbe in Telmessos anlässlich eines Sieges über die Galater², Wohltäter der Stadt καὶ τῆς Ἀσίας πάσης ist Pompeius in Miletopolis³. Für Caesar findet sich « Retter und Wohltäter aller Griechen » in Pergamon⁴, « Retter der Oikumene » in Karthaia⁵, « Retter des Menschengeschlechts » in der Ehrung durch den Landtag von Asia⁶. Ebenso, zugleich Zeus Patroos, heisst Augustus in Halikarnass⁷, und « Vater des Vaterlandes und des gesamten Menschengeschlechts » nennt ihn einmal der Landtag von Asia⁸.

Auch als Friedensbringer, als der er zuerst nach Aktium gefeiert wird, tritt Augustus in die Nachfolge der Könige ein (s.S. 86, Anm. 5; *OGI* 219, 6 f. u.ö.). Im Laufe der Zeit aber wurde er zum Bürgen des dauernden Friedens und seiner Segnungen, wie dies die Worte des Dekrets von Halikarnass sagen: « Land und Meer haben Frieden, die Städte blühen durch rechte Ordnung, Eintracht und Wohlhabenheit, an allem Guten herrscht Überfluss, für die Zukunft besteht gute Hoffnung, in der Gegenwart guter Mut⁹. »

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

² *RFIC* 60 (1932), 446, 5 ff.: δ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης ἡμῶν, ἀναδεξάμενος τὸν πόλεμον οὐ μόνον ὑπὲρ τῶν ὑφ' αὐτὸν τασσομένων, ἀλλὰ καὶ [τῶν ἄ]λλων τῶν κατοικούντων τὴν Ἀσίαν.

³ DESSAU 9459.

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

⁵ *IG XII* 5, 557.

⁶ *Syll.* 760 (oben S. 59).

⁷ *GIBM* 894, 6 f.

⁸ *Inscr. Sardis* 8, 101.

⁹ *GIBM* 894, 9 ff.: εἰρηνεύομενος; μὲν γάρ γη καὶ θάλαττα, πόλεις δὲ ἀνθοῦσιν εὐνομίᾳ δόμονοιά τε καὶ εὐετηρίᾳ, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἔστι[ν ἀ]γαθοῦ, ἐλπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμία[ς δ]ὲ εἰς τὸ παρόν τῶν ἀνθρώπων ἐνπεπλησμένων. Vgl. H. LIETZMANN, *Der Weltheiland* (1909).

Das glückliche Ereignis ist zum glücklichen Zustand geworden. Für seine Dauer bürgt der Kaiser als Lenker der Welt, Augustus so lange er lebt, danach wer ihm im kaiserlichen Amt folgt. Weniger kraft eigener schöpferischer Leistung als kraft ihrer kaiserlichen Stellung, in der sie diesen Zustand bewahren, verdienen auch die Nachfolger entsprechende Ehren. Der Kult der Person verschiebt sich zum Kult der Institution, und in ihm finden, mit oder ohne individuelles Verdienst, auch Angehörige des Kaisers ihren Platz, so wie im hellenistischen Kult neben dem König auch die Königin ihren Platz erhalten hatte¹. Damit wird der Kaiserkult zugleich zum Vehikel dynastischer Politik eines Hauses und als solches genutzt. Aber das wäre wieder ein neues Thema.

¹ Vgl. *Gottmenschenkum und griechische Städte*² (1970), 241 f.

DISCUSSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

J E A N B E A U J E U

Les apologètes et le culte du souverain

LES APOLOGÈTES ET LE CULTE DU SOUVERAIN *

Dans leur double entreprise de polémique contre le paganisme et de défense du christianisme, les apologètes des premiers siècles ne pouvaient ignorer le culte du souverain ; répandu à travers toutes les provinces de l'Empire, régi par des textes officiels précis, appuyé sur une organisation administrative solide, enraciné dans une tradition séculaire, le culte impérial bénéficiait en outre d'une large assise sociale, d'une idéologie triomphante et d'un consensus général des populations ; d'ailleurs, avant Auguste, une foule de souverains avaient été adorés en tant que dieux, notamment dans les royaumes hellénistiques, chez les Perses, les Assyriens, en Egypte pharaonique ; à Rome même, Romulus n'avait-il pas reçu les honneurs de l'apothéose et été identifié au dieu Quirinus ? Bref, la divinisation et le culte du souverain s'imposaient à l'attention des théoriciens de la religion nouvelle comme une branche singulièrement vivante du paganisme, évidemment incompatible avec un monothéisme rigoureux. Cette antinomie n'était pas seulement théorique : elle posait un problème brûlant à tous les chrétiens dans leurs rapports avec les autorités officielles et dans maintes circonstances de leur vie sociale, puisque quiconque refusait de participer aux nombreuses manifestations de caractère

* Nous avons volontairement écarté de cette étude deux problèmes marginaux, dont l'examen nous aurait entraîné beaucoup trop loin : 1^o le rôle considérable de l'évhémérisme dans la polémique contre les dieux païens — nous en tenons compte seulement dans la mesure où la théorie évhémériste a interféré avec la polémique contre le culte du souverain — ; 2^o la question de savoir si, en appelant le Christ κύριος, Paul a transféré sur sa personne le titre couramment donné au roi-dieu dans les monarchies hellénistiques et romaine (K. PRUMM, Herrscherkult und Neues Testament, *Biblica* 9 (1928), 3-25 ; 129-142 ; 289-301).

religieux par lesquelles les habitants de l'Empire montraient leur loyalisme à l'égard de l'Empereur et de l'Etat romain s'exposait à la redoutable accusation de lèse-majesté ; pour les chrétiens, c'était en certains cas question de vie ou de mort, souvent aussi une cause de division grave entre rigoristes et partisans d'un *modus vivendi*.

Le culte du souverain — et ceci n'est pas vrai seulement du culte impérial romain — revêt toujours une double signification, à la fois religieuse et politique ; de là vient que la contestation à laquelle il donne lieu, qu'elle soit individuelle ou collective, peut être d'ordre proprement religieux ou proprement politique, mais que, par la volonté des opposants eux-mêmes ou à travers les réactions du pouvoir et de ses partisans, elle apparaît souvent comme à la fois philosophico-religieuse et politique. On l'a bien vu à Rome, où les chrétiens n'ont été ni les seuls ni les premiers à s'opposer au culte du souverain ; les apologètes avaient à portée de la main des écrits nombreux et variés où cette pratique était plus ou moins vivement critiquée, où, en particulier, le culte des souverains se trouvait étroitement associé, voire confondu avec celui des dieux païens ; et en fait ils n'ont pas manqué d'y recourir. Nous commencerons par les passer rapidement en revue, avant d'aborder l'analyse des textes apologétiques.

Depuis des siècles, la collectivité juive professait avec intransigeance le dogme d'un Dieu unique, comme les chrétiens, en y ajoutant l'interdiction absolue de toute représentation figurée du Créateur et de ses créatures ; leur refus intransigeant d'adorer un roi terrestre conduisit plus d'une fois les juifs à des conflits redoutables avec le pouvoir politique, notamment aux temps de Nabuchodonosor, de Darius le Grand (?) et surtout d'Antiochos IV Epiphanie ; le sombre éclat de ces conflits et le témoignage de la fermeté indomptable du peuple juif rayonnent dans des pages célèbres de l'Ancien Testament : livre de *Daniel*, composé au II^e siècle avant J.-C., sous le règne d'Antiochos IV, et *Livre de la*

Sagesse, postérieur d'un siècle¹; elles ont leur prolongement dans les deux ouvrages écrits par Philon d'Alexandrie pour défendre la communauté et la religion juives contre la tentative de Caligula d'imposer le culte de sa personne dans les synagogues : le pamphlet *Contre Flaccus* et la relation de sa propre démarche auprès de l'empereur, la *Legatio ad Gaium*. Mais il y avait une différence capitale entre la situation des juifs de l'Empire et celle des chrétiens : le judaïsme était reconnu officiellement comme *religio licita* et ses adeptes bénéficiaient à ce titre des dérogations nécessaires pour leur permettre de témoigner leur loyalisme à l'égard de Rome et de l'empereur — loyalisme très largement répandu parmi les juifs de la diaspora —, sans enfreindre leurs strictes obligations rituelles ; c'est précisément pour avoir voulu modifier les clauses de ce compromis que Caligula déclencha une crise grave, mais sans lendemain, entre les juifs et le pouvoir impérial. Il en allait tout autrement du peuple juif de Palestine, entité politique incorporée de force dans l'Empire ; pour des motifs à la fois religieux et politiques, les éléments les plus actifs de la Judée, ceux qu'au I^e siècle de notre ère on appelait « zélotes », saisissaient les occasions propices — conflits entre juifs et non-juifs à Jérusalem, Alexandrie ou ailleurs, revers des Romains en Orient — pour dresser le peuple juif contre Rome et tenter de restaurer l'indépendance nationale ;

¹ Le *Premier* et le *Deuxième livre des Maccabées* — deutérocanoniques — célèbrent la lutte héroïque des juifs contre plusieurs rois Séleucides, en particulier Antiochos Epiphanes, mais sans faire allusion au culte du souverain ; quant au *Troisième Livre des Maccabées*, considéré comme apocryphe, il relate, en faisant une large part au merveilleux, l'échec de la tentative de Ptolémée IV Philopator (221-204 av. J.-C.) pour enrôler les juifs dans les rangs des adeptes du culte dionysiaque et, devant leur résistance, pour les massacrer en masse ; or on sait que ce roi, comme nombre de monarches hellénistiques, reçut un culte en tant que Νέος Διόνυσος ; mais le texte n'en fait aucune mention et semble d'ailleurs n'avoir guère eu d'influence sur les apologistes chrétiens : seul Clément d'Alexandrie cite Ptolémée Philopator dans une liste de souverains divinisés (*Prot.* IV 54).

d'où les révoltes de 66 et 132, qui firent couler beaucoup de sang, mais affectèrent peu la situation des juifs dans les autres régions de l'Empire et les priviléges dont ils jouissaient pour observer les prescriptions de leur religion, s'agissant en particulier du culte impérial¹.

En dehors des juifs et des chrétiens, il ne manquait pas de païens hostiles au culte du souverain ; certains l'écartaient par incrédulité, que leur philosophie exclût toute croyance religieuse, comme c'était le cas des épiciens et d'un Pline l'Ancien², ou qu'inversement leur piété s'opposât à reconnaître pour dieux des hommes morts ou vivants, comme on le voit chez un Plutarque, par exemple³ ; mais, à la différence des chrétiens et des juifs, ils ne se réclamaient ni les uns ni les autres d'un interdit absolu, expression d'un dogme intrinsèque ; la participation au culte du souverain, même si elle leur semblait dérisoire ou de nature à offenser le ou les vrais dieux, ne constituait pas à leurs yeux un sacrilège proprement dit, ne mettait pas en cause la tranquillité ou le salut de leur âme ; et comme, d'autre part, cette participation, en tant que manifestation de loyalisme à l'égard de l'Etat et de son chef, satisfaisait en eux les membres de la collectivité romaine, ils s'y prêtaient avec plus ou moins de scepticisme ; en tout cas, on ne connaît aucun exemple d'un refus collectif ou même

¹ Sur l'attitude et la situation des juifs à l'égard du culte impérial, voir principalement J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain* I (Paris 1914 ; réimpr. Aalen 1965), 338-351.

² Cf. Plin. *NH* II 27 ; VII 188 sq. Répertoire sommaire d'auteurs païens hostiles au culte du souverain ap. L. CERFAUX-J. TONDRIAUX, *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai 1957), p. 437, n. 2.

³ Voir l'excellente mise au point de D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme* (Paris 1969), pp. 463-473 ; Plutarque rejettait catégoriquement l'apothéose des souverains, tout en admettant que les âmes d'élite peuvent se changer en héros, puis en démons, et, dans certains cas exceptionnels, de démons en dieux (cf. *Rom.* 28, 10). On notera qu'Aulu-Gelle (XIII 4), comme Plutarque (*Alex.* 3, 4), rapporte avec complaisance l'anecdote d'Olympias, raillant son fils Alexandre pour sa prétention d'avoir été engendré par Jupiter Hammon.

individuel de s'associer au culte impérial, de la part des païens. D'autres élevaient des objections de caractère politique : Cicéron, hostile au régime institué par César et aux ambitions de ses héritiers Antoine et Octave, condamne le culte officiel du dictateur défunt¹; sous le Haut Empire, Pline le Jeune, porte-parole de l'aristocratie sénatoriale, s'en prend non pas au culte impérial comme tel — il approuve au contraire l'apothéose du souverain défunt, à condition qu'elle ne résulte pas d'un calcul égoïste de son successeur², et utilise le rite d'adoration de l'empereur comme moyen d'éprouver les chrétiens —, mais à la prétention de Domitien vivant aux honneurs divins³; ce qu'il incrimine, ce n'est évidemment ni Rome, ni le régime impérial, ni les valeurs qu'ils incarnent, mais l'orgueilleux abus de pouvoir d'un homme qui, en prétendant se faire l'égal des dieux, donnait à son autorité sur les citoyens une forme excessive et tyrannique.

Contestation modérée et nuancée, comme on le voit, qui, même lorsqu'elle s'exprime par le style mordant d'un Sénèque, n'a jamais pris un tour aigu, ni traduit un refus de participer aux rites du culte impérial. Cela s'explique sans peine : tout d'abord, l'ensemble de la liturgie officielle répondait de moins en moins, depuis un certain temps déjà, aux croyances des individus, mais prenait appui sur la fidélité à la tradition et sur le sentiment, profondément enraciné dans la mentalité collective, que la solidité et la survie de l'Etat étaient inséparables du maintien de ses institutions religieuses ; sans doute le culte du souverain était-il d'importance récente, mais cette infériorité était compensée par l'importance politique exceptionnelle de ce culte, qui liait étroitement les provinces à la métropole, les pauvres aux

¹ Cic. *Phil.* II 43 ; III ; cf. I 6, 13.

² Plin. *Paneg.* 11.

³ Plin. *Paneg.* 52 ; cf. 2, 3.

riches, le régime impérial à l'Etat ; de même qu'un Aurelius Cotta, dans le *De natura deorum*, concilie aisément son scepticisme doctrinal et sa fonction d'augure, de même le plus incrédule des Romains de l'Empire n'éprouvait ni gêne ni répugnance à accomplir des rites qui symbolisaient hautement, à ses yeux, le respect du *mos maiorum* et le loyalisme des habitants de l'Empire. D'autre part, même pour un païen convaincu, la divinisation d'un mortel ne faisait pas scandale : le flou théologique, la plasticité du divin, le caractère indécis de la frontière séparant les dieux et les hommes, entre lesquels les démons, notamment les génies et les *numina* des individus, occupaient une position intermédiaire, l'idée, répandue par les pythagoriciens et reprise dans le *Songe de Scipion*, selon laquelle les âmes des chefs d'Etat vertueux jouissaient dans l'empyrée d'une immortalité bienheureuse, tout cela contribuait à rendre l'apothéose impériale acceptable, au moins dans son principe, à des croyants sincères, pour qui la religion n'avait pas seulement une signification politique ou culturelle¹ ; au reste, le polythéisme traditionnel offrait des précédents illustres et vénérables d'une promotion analogue : Asclépios, Dionysos, Héraclès, les Dioscures, tous nés de l'union d'un dieu et d'une mortelle, étaient devenus dieux en raison de leurs hauts faits et des services qu'ils avaient rendus à l'humanité. Il est vrai qu'en revanche Evhémère avait entrepris de démontrer que tous les prétendus dieux du panthéon n'étaient que des hommes, des souverains gratifiés après leur mort des honneurs divins par l'attachement

¹ Les modalités de l'apothéose officielle suscitaient l'ironie ou la critique : ainsi les témoignages des sénateurs authentifiant l'ascension au ciel de l'image du défunt (Suet. *Aug.* 100, 7 — texte cité *infra*, p. 109 ; Sen. *Apocol.* 1, 2 sq. à propos de Drusilla ; Plut. *Rom.* 28, 4 à propos du rôle joué par Julius Proculus dans l'apothéose de Romulus ; cf. le scepticisme non dissimulé de Tite-Live sur cet épisode, I 16, 5-8) et le fait qu'un décret du Sénat décidait du passage d'un homme au rang des dieux (Plut. *Rom.* 28, 10 ; au contraire, ceci ne choque pas le stoïcien Balbus, dans le *De nat. deor.* II 24, 62). Les auteurs chrétiens n'oublieront pas ces critiques.

reconnaissant de leurs sujets ; et l'on sait la vogue dont jouit l'évhémérisme tant dans les milieux païens enclins au scepticisme que chez les chrétiens, en particulier les apologistes. Mais il est remarquable qu'un « esprit fort », un libre penseur comme Pline l'Ancien, qui ne croyait pas plus à l'existence des dieux païens qu'à la divinisation des mortels et qui faisait sienne la thèse évhémériste, acceptait l'apothéose des bons souverains comme consécration symbolique et légitime de leurs bienfaits¹.

A ce consensus général des païens s'opposait farouchement le refus obstiné des chrétiens, qui s'est exprimé dans leurs actes et dans leurs écrits. Parmi les apologistes du II^e siècle, Justin, suivi par son élève Tatien, inaugure la polémique chrétienne contre l'apothéose impériale ; dans sa *Première Apologie*, adressée peu après 150 à Antonin le Pieux et à ses fils adoptifs, Marc-Aurèle et Lucius Vérus, voulant répondre aux païens qui estiment invraisemblable l'histoire de Jésus, fils de Dieu, ressuscité après sa mort et monté au ciel, il allègue les exemples mythologiques d'Asclépios, Dionysos, Héraclès et quelques autres, telle Ariane métamorphosée en constellation ; puis il ajoute (21, 3) : « et vos empereurs, quand ils meurent, chaque fois vous les jugez dignes d'être mis au rang des immortels et vous produisez un témoin qui jure avoir vu s'élever du bûcher vers le ciel le César qu'on a brûlé ». Les derniers mots (*ὅμνυντα τινὰ προάγετε ἐωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα*) semblent directement adaptés d'une phrase de Suétone, dans son récit des funérailles d'Auguste : *nec defuit uir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum uidisse iuraret* (*Aug.* 100, 7). L'impertinence de l'apologiste

¹ Plin. *NH* II 18 sq. : *deus est mortali iuuare mortalem, et haec ad aeternam gloriam uia. Hac proceres iere Romani, bac nunc caelesti passu cum liberis suis uudit maximus omnis aeuī rector Vespasianus Augustus fessis rebus subueniens. Hic est uetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant; quippe et aliorum nomina deorum et quae supra retuli siderum ex hominum nata sunt meritis.*

avait ainsi pour caution celle de l'historien, qui avait elle-même des précédents, nous l'avons vu, chez Sénèque et déjà chez Tite-Live ; l'exagération polémique apparaît clairement dans l'omission d'*effigiem* et surtout dans l'emploi abusif du mot *ἀεί*, comme si l'auteur pouvait ignorer que les empereurs n'avaient pas toujours droit aux honneurs de l'apothéose ; mais l'argument est bien choisi et vient en bonne place, après les exemples empruntés à la mythologie. Dans un autre passage (18, 1), à vrai dire peu significatif, Justin rappelle à l'empereur et à ses fils que « leurs prédecesseurs ... sont morts de la mort commune à tous les hommes ». En revanche, il affirme avec force le loyalisme des chrétiens : ceux-ci paient l'impôt, conformément au fameux précepte du Christ « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt.* 22, 21 ; = *Mc.* 12, 17 ; = *Lc.* 20, 26) ; ils n'adorent que Dieu — Θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν —, mais ils obéissent aux empereurs, qu'ils reconnaissent comme chefs des peuples et, dans leurs prières, ils demandent à Dieu « qu'on voie en vous, avec la puissance royale, la sage raison » (17,1-3 : εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι). Cette profession de loyalisme et ces prières pour les détenteurs du pouvoir, même lorsqu'ils sont païens, s'inscrivent dans la droite ligne de la prédication apostolique ; on peut citer Paul, *Rom.* 13, 1 : *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* — et l'apôtre donne raison de cette soumission : *non est enim potestas nisi a Deo* ; *quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*, justification qui a sa source dans une remarque de Jésus à Pilate : « tu n'aurais sur moi aucun pouvoir ... s'il ne t'avait été donné d'en haut », et déjà dans un passage du *Livre de la Sagesse* (6, 4 : *quoniam data est a Domino potestas uobis*), que Justin a préféré laisser dans l'ombre — ; *Rom.* 13,2 : *Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt...* 6 : *Ideo enim et tributa praestatis...* 7 : *Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui uestigal, uestigal; cui timorem,*

timorem; cui honorem, honorem (cf. Paul. *Tit.* 3, 1; *I Petr.* 2, 13-14 et 17-18); pour les prières, Paul. *I Tim.* 2, 1: *obsecro igitur primum fieri orationes, preces, supplicationes, gratulationes pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam uitam agamus.* Un échantillon éloquent d'une telle prière se lit dans l'*Epître aux Corinthiens* de Clément de Rome, écrite dans les dernières années du I^e siècle¹. Cette attitude était aussi celle des juifs de la diaspora, qui prêtaient serment de fidélité à l'empereur et adressaient à Jéhovah, dans les synagogues, des prières solennelles pour le salut de l'empereur, comme l'attestent de nombreux textes de Philon et de Flavius Josèphe ; même en Palestine, de semblables pratiques étaient courantes depuis l'époque hellénistique². Il reste que les chrétiens refusaient de sacrifier à l'empereur comme aux idoles ; Justin le rappelle par une petite phrase discrète, mais sans équivoque : « nous nous prosternons devant Dieu seul ». Ainsi donc, bien qu'effleurée sans insistance, la position de la secte nouvelle est définie avec autant de netteté que d'habileté et de modération : la divinisation des souverains est une fiction, les

¹ Clem. *I Cor.* 60, 4-61, 1-2 : « Donne-nous la concorde et la paix ainsi qu'à tous les habitants de la terre, ... afin que nous obéissions à ton Nom tout-puissant et excellent, et à nos chefs et à nos gouvernans sur la terre » ; 61, 1 : « C'est toi, Maître, qui leur as donné le pouvoir de la royauté par ta magnifique et indincible puissance, afin que, reconnaissant la gloire et l'honneur que tu leur as donnés, nous leur soyons soumis et ne nous opposions pas à ta volonté. Donne-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, afin qu'ils exercent sans heurt la souveraineté que tu leur as donnée. 2 : C'est toi, en effet, maître céleste, roi des siècles, qui donnes aux fils des hommes gloire, honneur et pouvoir sur les choses terrestres. O toi, Seigneur, dirige leurs décisions selon ce qui est bon et agréable à tes yeux, afin qu'en exerçant avec piété dans la paix et la douceur le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice. » (Trad. Ecole bibl. de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris 1956).

² Cf. J. JUSTER, *op. cit.*, I 344-347 ; J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* II (Paris 1935), p. 247 ; pour le royaume des Séleucides, E. BIKERMAN, Une question d'authenticité: Les priviléges juifs, in *Mélanges Is. Lévy* (AIPHO XIII (1953), 11-34).

chrétiens n'adorent que le vrai Dieu, mais se conduisent en sujets loyaux et prient leur Dieu en faveur des empereurs.

Dans son *Discours aux Grecs*, rédigé vers 176, Tatien, « philosophe barbare », reprend (chap. 4), avec quelques variantes, les brèves indications de son maître : le chrétien ne se plie pas à tous les usages des païens, mais n'est pas pour autant un criminel ; c'est ainsi qu'il paie l'impôt dû au souverain et qu'il « honore les hommes conformément à la nature humaine ; mais c'est Dieu seul qu'il faut craindre », passage qui fait écho au chapitre 17 de Justin et à la formule de Pierre (*I Petr.* 2, 17 : τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμάτε) ; dans son chapitre 10, Tatien réitère, en termes plus mor-dants, l'attaque de Justin contre les métamorphoses de la mythologie et contre l'apothéose impériale, en y associant le cas d'Antinoüs auquel son prédécesseur avait fait allusion en un autre endroit (*I Apol.* 29, 4) : « Comment, après sa mort, Antinoüs, sous la forme d'un beau jeune homme, a-t-il été placé dans la lune ? Qui donc l'y a fait monter ? A moins que pour lui, comme pour les souverains, il ne se soit trouvé quelqu'un qui, se parjurant à prix d'argent et se riant des dieux, ait prétendu l'avoir vu monter au ciel, ait été cru sur parole et, ayant ainsi divinisé son semblable, ait reçu honneurs et récompenses » (trad. A. Puech, in *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903).

A la même époque, deux autres apologistes évoquent la divinisation des souverains, dans une intention différente de celle de Justin et de son élève ; leur but n'est pas de dénoncer l'imposture de l'apothéose officielle et de justifier le refus des chrétiens de s'associer au culte impérial ; ils ont découvert la clef évhémériste et commencé à tirer parti de l'arsenal qu'elle leur ouvrait pour combattre les dieux du paganisme ; avec Evhémère, la perspective se renverse et s'élargit : il ne s'agit plus de démontrer l'inanité de l'élévation des empereurs au rang des dieux, mais d'utiliser l'apothéose impériale comme un exemple actuel du processus suivant lequel, depuis la plus

haute antiquité, peuples et chefs d'Etat ont, par tendresse, reconnaissance ou intérêt, attaché l'étiquette trompeuse de « dieu » à de simples hommes, souverains ou non, après leur mort. On sait que l'auteur du *Livre de la Sagesse*, au milieu du I^{er} siècle avant J.-C., avait très clairement formulé ce processus (14, 15-16), mais sans citer aucun des nombreux exemples précis que les chrétiens pouvaient trouver dans les ouvrages païens, à commencer par l'*Histoire sacrée* d'Evhémère elle-même¹. L'un de ces deux apologistes est l'auteur d'un fragment, conservé dans une version syriaque, dont l'attribution à Méliton de Sardes, longtemps contestée, vient d'être confirmée par la constatation que ce fragment est, selon toute probabilité, antérieur à la publication du *Discours véritable* de Celse en 178²; à peu près contemporain de la *Première Apologie* de Justin ou de peu postérieur³, ce texte,

¹ *Sap.* 14, 12 : « L'invention des idoles a été l'origine de la fornication, leur découverte a corrompu la vie. 13 : Car elles n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours ; 14 : c'est par la vanité humaine qu'elles firent leur entrée dans le monde ; voilà pourquoi une brusque fin leur est destinée. 15 : Un père que consumait un deuil prématuré a fait faire l'image de son enfant si tôt ravi ; celui qui hier encore n'était qu'un homme mort, il l'honore à présent comme un dieu, et institue pour les siens initiations et mystères. 16 : Puis, avec le temps, la coutume se fortifie et on l'observe comme loi, 17 : et, sur l'ordre des princes, les images sculptées reçoivent un culte. Ceux qu'on ne pouvait honorer en personne, parce qu'ils habitaient à distance, on en rendit présente la lointaine figure en faisant du roi vénéré une image visible ; ainsi, grâce à ce zèle, on flatterait l'absent comme s'il était là. 18 : Ceux-là mêmes qui ne le connaissaient pas furent amenés par l'ambition de l'artiste à étendre son culte ; 19 : car, désireux sans doute de plaire au souverain, il dépensa tout son art à faire plus beau que nature, 20 : et la foule, emportée par le charme de l'œuvre, fit alors un objet de culte de celui que naguère on honorait comme un homme. » (Trad. Ec. bibl. de Jérus.)

² Cf. J.-M. VERMANDER, La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies, *REAug.* 18 (1972), 33-36 ; ce fragment a été publié par J.-B. PITRA, *Spicilegium Solemense II* (Paris 1855), pp. XXXVIII-LIII, avec une traduction latine d'Ernest RENAN, que Migne a reproduite, en la modifiant légèrement, in *PG* V 1226-1232.

³ Méliton, comme Justin, s'adresse à *Antonine Caesar et filii tui tecum* (Migne 1232 B I), ce qui donne à penser que l'empereur en question est Antonin

qui provient sans doute d'un traité *De ueritate* de Méliton plutôt que de son *Apologie*¹, contient un développement sur les souverains divinisés, qui commence ainsi : « quant à moi, je répète ce que j'ai déjà dit : les hommes adorent les images de rois défunts. Et ceci est facile à comprendre ; en effet, de nos jours encore, ils adorent les images des Césars et ils les vénèrent plus que leurs anciens dieux. En outre, tributs et impôts sont payés à César, qui, de fait, est plus grand que ces dieux-là ; aussi punit-on également de la mort ceux qui méprisent les dieux et ceux qui n'obéissent pas aux décrets de César » (d'après Migne, *PG* V 1227, B14-C6). On notera l'habileté — ou la ruse ? — qui consiste à placer les empereurs romains au-dessus des autres dieux, usés par les siècles : dans le système élaboré par Evhémère, où les dieux ne sont que d'anciens rois abusivement divinisés, les empereurs romains, plus puissants et plus récents, jouissent d'une suprématie incontestée ; loin que les chrétiens refusent, comme on les en accuse, de reconnaître l'identité des *diui* avec les autres dieux des païens, ils la proclament avec éclat et, en les mettant au-dessus des autres, ils vont plus loin que les païens eux-mêmes ; nous verrons avec quelle vigueur Tertullien développera cet argument, qui n'est en réalité qu'un sophisme, puisque, dans le même temps, ils nient la divinité des uns et des autres.

Le second de ces deux apologistes, Athénagore, dans sa *Supplique au sujet des chrétiens*, composée vers 177, évite toute allusion directe à l'apothéose et au culte des empereurs ; à la fin de la longue liste de faux dieux qu'il développe dans

le Pieux, qui avait un fils né de lui, le futur Marc-Aurèle, et un fils adoptif, le futur Lucius Verus, né en 130 ; J.-M. VERMANDER, sans raison décisive, croit que l'empereur est Marc-Aurèle et que le texte a été écrit en 169, entre la mort de Lucius Verus, à la fin de janvier, et celle d'Annius Verus, l'un des deux fils de Marc-Aurèle, survenue au milieu d'octobre (*op. cit.*, 35 sq.).

¹ Cf. J.-M. VERMANDER (*op. cit.*, 36, n. 60), que nous remercions de nous avoir communiqué le texte de son article avant sa publication.

les chapitres 14 à 30 — dieux locaux des Grecs et des barbares (presque tous sont des rois, dont plusieurs, tels Ménélas et Hector, n'ont en fait jamais été divinisés), éléments de la nature pourvus d'une personnalité divine par la théogonie, dieux de la mythologie, démons parés d'attributs divins, enfin hommes divinisés, comme Asclépios et les Dioscures —, Athénagore, se rappelant les versets cités précédemment du *Livre de la Sagesse* (*supra*, p. 113), affirme (chap. 30 *med.*) que « ce sont les sujets eux-mêmes ou bien les chefs eux-mêmes qui ont accordé les honneurs divins », et il cite en exemple Antinoüs, mais non pas les *divi*. Un peu plus loin (chap. 37), il déclare que les chrétiens prient pour que la succession à l'Empire se fasse régulièrement de père en fils — la *Supplique* est adressée à Marc-Aurèle et Commode — et pour l'accroissement de la puissance impériale : nous reconnaissons là, adaptée aux circonstances et étendue à la dynastie, la profession de loyalisme dont Justin avait donné l'exemple.

Peu d'innovations, en somme, au cours de ces vingt-cinq ans : le problème posé par l'attitude des chrétiens en face du culte impérial n'est pas abordé de front, mais furtivement ; le recours à l'évhémérisme modifie les perspectives, sans entraîner une véritable remise en question. Tout va changer, dans les dernières années du II^e siècle, avec l'entrée en scène de Tertullien.

Doué d'un tempérament passionné et d'une puissance intellectuelle peu commune, ce fils de centurion, à la différence de ses devanciers grecs ou « barbares » d'Orient, était profondément imprégné non seulement de la culture gréco-latine, mais aussi de l'esprit juridique romain, très vivant en Afrique du Nord ; les circonstances historiques lui fournirent l'occasion de livrer bataille : depuis l'avènement de Marc-Aurèle, la « réaction païenne », animée par des intellectuels — Fronton, Crescens, Celse surtout — s'était durcie, les calamités qui s'étaient abattues sur l'Empire pendant le règne de l'empereur-philosophe avaient attisé la haine populaire

contre les chrétiens, rendus responsables des malheurs publics, et le sang chrétien avait coulé à Rome, à Lyon, finalement en Afrique du Nord même, à Scillium, en 180 ; après une période de répit, l'arrivée au pouvoir de Septime-Sévère avait entraîné un nouveau raidissement des autorités provinciales et l'on sait qu'avant même la répression sanglante de 202-203, en 197, un certain nombre de chrétiens attendaient leur jugement dans les prisons de Carthage. On sait aussi que, cette année-là, non content de leur avoir adressé sa lettre *Ad martyras*, pour soutenir leur courage, Tertullien rédigea le traité *Ad nationes*, pour défendre la secte nouvelle devant l'opinion païenne, puis reprit et développa la matière de cette apologie en lui donnant la forme et le caractère d'un plaidoyer judiciaire, adressé aux gouverneurs de province. Pour la première fois dans l'histoire de l'apologétique, le problème posé par l'attitude des chrétiens à l'égard du culte impérial est abordé de front et traité à fond ; en effet, en dehors des accusations portant sur la vie privée des chrétiens, sur leurs rites prétendument scandaleux et l'absurdité de leurs croyances, les deux griefs majeurs articulés contre eux, d'après Tertullien, concernaient le crime de sacrilège et le crime de lèse-majesté ; dans l'*Apologeticum*, avec plus d'ampleur et de netteté que dans l'*Ad nationes*, la réfutation de ces deux griefs constitue le noyau central de l'argumentation. Les chapitres 28-36, qui se rapportent au culte impérial proprement dit, sont trop connus pour qu'il vaille la peine de les présenter ici ; en revanche, les idées qui y sont exprimées méritent d'être brièvement analysées et situées dans l'histoire du christianisme antique et dans la pensée de Tertullien lui-même.

Tout d'abord, il est entendu que l'apothéose officielle est une supercherie doublement injurieuse pour les dieux, puisqu'elle consiste à leur assimiler des morts et que le témoin qui jure avoir vu le défunt monter au ciel les prend pour garants de son parjure ; ce raisonnement, emprunté à

Justin et Tatien, est développé dans une page de l'*Ad nationes* (I 10, 29-33), mais on n'en retrouve dans l'*Apologeticum* qu'un reflet inversé, quand l'auteur, après avoir montré l'inanité des dieux païens et le mépris que leur portent les païens eux-mêmes, ajoute ironiquement (*Apol.* 13, 8, trad. Waltzing): « mais il est naturel que vous accordiez aux empereurs défunts les honneurs de la divinité, puisque vous les leur rendiez déjà pendant leur vie. Vos dieux vous sauront gré, que dis-je ? ils se féliciteront de voir leurs maîtres devenir leurs égaux » — leurs « maîtres », puisque les idoles ne doivent leur salut qu'à la protection des empereurs — ; quelques pages plus haut, Tertullien, reprenant une idée lancée par Méliton, a cité l'apothéose impériale comme un exemple du processus de divinisation des morts, tel qu'Evhémère l'avait décrit (*Apol.* 10, 10). Cette différence de traitement entre l'*Ad nationes* et l'*Apologeticum* n'a rien d'étonnant : écrivant un plaidoyer fictif, comme pour défendre les chrétiens devant les tribunaux, Tertullien ne s'attarde pas à démontrer la vanité d'un rite à l'égard duquel les païens eux-mêmes ne cachaient pas leur scepticisme, mais concentre sa dialectique sur les deux accusations qui composent ce qu'il appelle *summa... causa, immo tota* (10, 1) : *deos... non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis* (*ibid.*)

Le deuxième grief, qui nous intéresse ici, s'articule en trois points : 1) les chrétiens refusent de sacrifier aux dieux païens pour le salut de l'empereur, 2) ils refusent de prêter serment par le Génie de l'empereur, 3) en s'abstenant même de participer aux fêtes en l'honneur de l'empereur, ils prouvent qu'ils sont de mauvais citoyens, des *hostes publici*. Sur le premier point, la réponse était facile ; Tertullien, ayant démontré précédemment que les dieux païens étaient des morts fictivement divinisés ou des démons, que les chrétiens, en tout cas, en étaient infiniment convaincus, n'a pas de peine à justifier leur refus de demander le salut de l'empereur à des idoles qui, loin de pouvoir l'assurer, ne devaient leur

propre conservation qu'à sa protection et d'abaisser ainsi l'empereur au niveau de ce qui lui est inférieur ; Tertullien exploite ici une idée que nous avons vu s'esquisser chez Méliton (*supra* p. 114) ; à cette réfutation, l'auteur juxtapose la doctrine chrétienne du pouvoir profane : c'est du vrai Dieu que l'empereur, comme tous les détenteurs d'une puissance quelconque, tient son autorité et son salut¹ ; c'est donc à lui que les chrétiens adressent leurs prières *pro imperatoribus* (*Apol.* 28, 2-30), comme l'avait déjà affirmé Justin (*I Apol.* 17, 3) et comme le faisaient les juifs (*supra*, p. 105)².

Le serment par le Génie de l'empereur était devenu le plus solennel et le plus respecté de tous : Tertullien l'a rappelé précédemment (*Apol.* 28, 2) ; comme les chrétiens refusaient de le prêter, les représentants du pouvoir avaient là un critère sûr pour les reconnaître et ne se faisaient pas faute d'y recourir, à en croire les *Actes des martyrs* (*M. Scill.* 3 ; *M. Polyc.* 9 ; *M. Apoll.* 4, 6 ; etc.) ; Tertullien s'efforce donc d'être clair et précis : les chrétiens refusent de jurer par le Génie de l'empereur parce que les génies sont des démons — identification que les païens avaient faite depuis longtemps — et qu'aux yeux des chrétiens il n'y a que de mauvais démons, rebelles à Dieu et malfaisants (32, 2 ; cf. 22-23) ; en revanche, les chrétiens acceptent de prêter serment par le salut de l'empereur, qui est voulu par Dieu (32, 2) — inutile d'ajouter que les chrétiens entendaient *salus* au sens courant du terme et non pas comme la personnification divinisée qui avait depuis le IV^e siècle son temple sur le Quirinal —. Cependant, l'apologiste ne s'en tient pas là : il aborde franchement la question de fond, qui est de savoir si l'empereur vivant est dieu ou non ; sur ce point non plus, aucune équivoque : l'empereur est nécessairement l'élu du

¹ Voir *supra*, pp. 110 sq, les textes des apôtres et de Clément de Rome.

² Mais les juifs, eux, envoyait à l'empereur copie des prières qu'ils prononçaient pour lui dans les synagogues (cf. J. JUSTER, *op. cit.*, I 344-347).

vrai Dieu — *eum quem dominus noster elegit* (33, 1) —, formule que Waltzing a rapprochée à juste titre de celle que Pline le Jeune avait appliquée à Trajan : *ab Ioue ipso ... repertus, electus ... inter aras et altaria* (*Paneg.* 1, 5)¹; par conséquent, les chrétiens lui doivent *religio atque pietas* (33, 1) — l'auteur latin joue habilement de la valeur ambiguë de ces mots — et ils le recommandent d'autant plus efficacement à leur Dieu qu'ils le placent immédiatement au-dessous de lui (33, 2). Mais en aucun cas un chrétien ne peut appeler l'empereur « Dieu » : ce serait un mensonge et une moquerie (33, 1); ici, Tertullien, avec plus de brio que de sérieux, se réfère à la tradition romaine : il évoque (33, 4) l'usage immémorial qui voulait que, lors des triomphes, on criât derrière le char du triomphateur *Hominem te memento !* — comme si les *imperatores* de la République pouvaient être assimilés aux maîtres de l'Empire — ; il rappelle (34, 1) qu'Auguste ne voulait pas qu'on l'appelât *Dominus*, titre réservé à Dieu — lui-même n'accepterait de donner ce nom à l'empereur qu'avec son sens banal de « Monsieur » — ; il fait même appel (34, 4), non sans humour, à l'esprit superstitieux des Romains : « c'est un mauvais présage — *maledictum* — de donner le titre de Dieu à César avant son apothéose ». Pour un chrétien, en tout cas, ce serait un crime de lèse-majesté divine, aussi redoutable par ses conséquences que celui qui consiste à donner le nom d'empereur à un autre que celui qui occupe le trône (34, 3).

Troisième reproche : les chrétiens se tiennent à l'écart des fêtes impériales ; cette fois, c'est au nom de la morale que répond Tertullien : les chrétiens célèbrent les fêtes des empereurs *conscientia potius quam lascivia* ; et il brosse un tableau poussé au noir de la liesse publique, lors de ces fêtes

¹ J.-P. WALTZING, *Tertullien : Apologétique. Comm. analyt., gramm. et histor.* (Paris 1931), p. 220. Nous citons l'*Apologeticum* d'après l'édition de Waltzing (Paris 1929), les autres ouvrages de Tertullien d'après le *Corpus christianorum* (2 vol., Turnhout 1954).

(35, 1-3) ; emporté par l'outrance de son rigorisme, il va jusqu'à blâmer ceux qui, selon lui, transforment, ces jours-là, leur maison en lupanar, simplement parce qu'ils suspendent à leurs portes des lampes et des branches de laurier comme on en voyait à la porte des courtisanes (35, 4) ; qu'il y ait dans cette assimilation abusive bien plus qu'un effet de style, c'est ce que prouve une page du *De idololatria* (chap. 15), rédigée entre 208 et 212 : renchérisant sur ce qu'il avait écrit dans l'*Apologeticum*, Tertullien condamne impitoyablement les chrétiens qui ornent leurs portes de laurier et de lampes aux fêtes de l'empereur ; ce faisant, ils transforment leurs maisons non seulement en lupanars, mais en temples païens, car intrinsèquement cette décoration est un honneur rendu non pas au vrai Dieu, quoiqu'on puisse dire, mais en apparence à César — ce qui est de l'idolâtrie —, en réalité aux démons de la porte — ce qui est pire encore — ; dans cet intervalle de douze à quinze ans, deux des préoccupations dominantes de Tertullien ont pris un caractère obsessionnel : la haine des plaisirs et la hantise des démons. Pour en revenir à l'*Apologeticum*, l'évocation du dévergondage auquel se livrent les païens, sous prétexte de manifester leur attachement à l'empereur, et qui contraste avec la retenue des chrétiens, a pour corollaire, en forme de rétorsion, une peinture féroce de l'hypocrisie de ces mêmes païens, qui, à tous les échelons de la société, par leurs propos, leurs convoitises et leurs actes, s'emploient à miner ou à ruiner le pouvoir et la sécurité de l'empereur, quand ils n'attendent pas à sa vie même (*Apol.* 35, 5-13).

A cette triple justification du refus des chrétiens de s'associer au culte impérial, sous quelque forme que ce soit, répond l'affirmation, inlassablement répétée, de leur loyalisme : ils invoquent leur Dieu, le vrai Dieu, pour le salut de l'empereur, par le seul moyen efficace, la prière secrète et sincère (30, 4-5) ; ils obéissent ainsi à l'Ecriture, qui leur prescrit de prier pour les détenteurs du pouvoir, même s'ils se con-

duisent en ennemis (31, 2-3), et Tertullien cite le fameux verset de Paul (*I Tim.* 2, 1; cf. *supra*; p. 111); ils respectent dans la personne de l'empereur l'élu de Dieu (33, 1) et célèbrent ses fêtes dans l'intimité de leur conscience (35, 1); le loyalisme des chrétiens est commandé par leur code moral, qui leur interdit de vouloir du mal et leur ordonne de faire du bien à n'importe lequel de leurs semblables (36, 2-4). S'adressant aux chrétiens eux-mêmes, dans le chapitre déjà cité du *De Idololatria*, Tertullien leur rappellera, plus discrètement, cet impératif : armé non seulement des textes néo-testamentaires habituels — la parole du Christ sur le tribut qui revient à César, les versets de Paul —, mais aussi du livre de *Daniel*, qui relate la résistance victorieuse des Trois Frères à la volonté de Nabuchodonosor d'imposer le culte de sa personne (*Dan.* 3) et le combat glorieux de Daniel contre une entreprise semblable de Darius le Grand (*Dan.* 6), Tertullien définit strictement la façon dont le chrétien doit s'acquitter des *honores regum atque imperatorum : in omni obsequio esse nos oportere..., sed intra limites disciplinae* (15, 8).

Nous pourrions arrêter ici notre analyse des textes de Tertullien ; de fait, on constate que, dans une page de son libelle *Ad Scapulam*, écrit vers la fin de l'année 212, avec la même intention que l'*Apologeticum*, mais à l'adresse du gouverneur de la Proconsulaire, l'apologiste se borne à condenser, dans un ordre différent, les points essentiels de son argumentation antérieure (*Scap.* 2, 5-9). Cependant, on voudrait en savoir davantage sur les sentiments intimes de Tertullien, sur ce qu'il pense au fond de lui-même des rapports entre le christianisme et l'Empire, et de leur avenir : le loyalisme qu'il affiche est-il exempt d'arrière-pensée ? Quelle issue escompte-t-il du conflit qui oppose la religion nouvelle au pouvoir impérial ? Ce problème épineux déborde le cadre de notre exposé et a déjà été longuement traité par les exégètes les plus éminents de Tertullien, en particulier Charles Guignebert, Paul Monceaux et, plus récemment, Denis van Berchem

et Jean-Michel Hornus¹; nous ne pouvons ici ni en reprendre l'examen approfondi, ni l'éclater complètement, si nous voulons apprécier à sa juste valeur le seul développement substantiel que nous ait légué l'apologétique sur le culte du souverain.

Pour Tertullien comme pour un certain nombre de chrétiens des deux premiers siècles, l'issue du combat entre le pouvoir impérial et le christianisme se situe dans une perspective eschatologique et apocalyptique; un passage curieux de l'*Apologeticum* (32, 1) propose une raison supplémentaire au loyalisme des chrétiens: « nous savons que la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière, et la clôture du temps elle-même, qui nous menace d'horribles calamités, n'est retardée que par le répit accordé à l'Empire romain. Nous ne tenons nullement à faire cette expérience et, en demandant qu'elle soit retardée, nous contribuons à la longue durée de l'Empire romain » (trad. Waltzing)²; rappelée un peu plus loin (39, 2) — *oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis* — et dans la page déjà citée de l'*Ad Scapulam* (2, 6), cette idée a son origine dans les fameux versets de la *Deuxième Epître aux Thessaloniciens* (2, 3-12), où Paul, invitant les fidèles à la patience et au calme, leur annonce que la parousie du Seigneur n'est pas

¹ Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien. Etude de ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris 1901; Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. I Tertullien et les origines* (Paris 1901), 244-290; D. van BERCHEM, Le « De pallio » de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire, *MusHelv* I (1944), 100-114 (trad. allemande in *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 106-128); J.-M. HORNUS, Etude sur la pensée politique de Tertullien, *RHPbR* 18 (1958), 1-38.

² *Apol.* 32, 1: *est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui uim maximam uniuerso orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem romani imperii commeatus scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, romanae diuturnitati fauemus.*

imminente et ne se produira qu'après la manifestation de « l'Être perdu » — *filius perditionis* —, de « l'Adversaire » — *qui aduersatur* —, appelé « l'Antichrist » dans les *Epîtres* de Jean (*I Io.* 2, 18 ; 4, 3 ; *II Io.* 7) ; cette manifestation est retardée par une cause ou un être mystérieux — *quid detineat...*; *qui tenet nunc* = τὸ κατέχον ὁ κατέχων, —, que Tertullien identifie avec le « système romain », comme le prouve une glose de l'auteur insérée dans son *De resurrectione mortuorum* (24, 18) : *qui nunc tenet, donec de medio fiat* (= *II Thess.* 2, 7), *quis nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa Antichristum superducet?* C'est ce « système », cet ordre du monde, dont l'éclatement au profit de « dix rois » amènera, d'après l'*Apocalypse* johannique (17, 12-14), l'éphémère et catastrophique parousie de Satan, prodrome de la parousie du Seigneur. Or, dans d'autres textes, destinés aux lecteurs chrétiens, Tertullien ne se borne pas à appeler à grands cris cette même fin des temps, ce *regnum Dei* que les âmes des martyrs attendent impatiemment pour être vengées, il s'en prend à ceux qui « réclament une sorte d'ajournement pour le monde profane, alors que le règne de Dieu, dont nous implorons la venue, tend à la consommation de ce monde » (*Orat.* 5, 1 ; cf. 5, 3-4 ; *De resurr. mort.* 22, 2 ; *Spect.* 30, 2-3)¹; comment douter que l'auteur exprime ici le fond de sa pensée et qu'ailleurs il allège, *ad usum paganorum*, une opinion répandue sans doute chez de nombreux fidèles, mais qu'il condamne, pour sa part, sans équivoque ?

On a relevé des discordances analogues, qui s'expliquent de la même façon, entre le tableau rassurant de la partici-

¹ *Orat.* 5, 1 : *itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adueniat oramus, ad consummationem saeculi tendat?* P. MONCEAUX (*op. cit.*) se réfère à ce texte, sans mettre suffisamment en lumière la contradiction formelle avec *Apol.* 32, 1. Sur le problème difficile du κατέχον, voir en dernier lieu O. CULLMANN, *Christ et le temps*² (Neuchâtel-Paris 1966), 114-116 (nous devons cette référence à l'érudition de notre collègue W. den Boer).

pation des chrétiens aux activités sociales, militaires, économiques du « siècle », tel qu'il est présenté dans l'*Apologeticum*, et les consignes pressantes d'abstention que Tertullien (*Idol.* 24, 2) prodigue à ses coreligionnaires et qui aboutissent à cette conclusion radicale : *exequendum de saeculo erit*¹.

Pour en revenir à l'attitude de l'apologiste à l'égard du pouvoir impérial, il est clair qu'il applique dans leur acceptation la plus restreinte les préceptes bibliques imposant l'obéissance aux autorités établies, le paiement de l'impôt et les prières pour les chefs d'Etat, même persécuteurs ; à ses yeux, l'empereur a beau tenir son pouvoir de Dieu et n'être pas personnellement responsable, dans la plupart des cas, des persécutions contre les chrétiens, il est le chef de ce monde profane, de ce « système » dans lequel les démons sont installés et à l'abri duquel ils exercent leur malaisance ; sans doute, ce sont ces derniers qui « ont dressé les gouverneurs à forcer les chrétiens de sacrifier pour le salut de l'empereur » (*Apol.* 28, 2) et qui les utilisent comme instruments de la persécution (*Fug.* 2, 1-2) ; mais reporter sur les démons et les agents du pouvoir impérial toute la responsabilité des maux du « siècle » pour en décharger les épaules de l'empereur, la ficelle est un peu grosse ; qui croira qu'elle ait trompé Tertullien lui-même ?

Il est vrai que certains empereurs ont entrevu la véritable valeur de la révélation chrétienne et ont cherché à favoriser sa diffusion : c'est du moins ce qu'affirme Tertullien quand il s'adresse aux gouverneurs (*Apol.* 5, 2 et 5-8 ; *Scap.* 4, 5-6) ; mais la déformation historique est si flagrante, en particulier dans le cas de Septime-Sévère, dont le règne était précisément marqué par une recrudescence de la répression, qu'on a peine à admettre la sincérité de l'avocat. De toute façon, un autre passage, souvent cité, de l'*Apologeticum* lui-même (21-24) semble bien exclure la possibilité d'une

¹ Cf. P. MONCEAUX, *op. cit.*, 288 sq. ; D. van BERCHEM, *op. cit.*, 104 sqq.

adhésion des empereurs au christianisme : après avoir affirmé que Ponce-Pilate, lorsqu'il envoya son rapport à Tibère sur la Crucifixion et la Résurrection, était « déjà chrétien de cœur », il ajoute que « les Césars aussi auraient cru au Christ ¹, si les Césars n'étaient pas nécessaires au siècle ou si les Césars avaient pu être aussi chrétiens », c'est-à-dire, comme le précise Waltzing dans sa traduction, « chrétiens en même temps que Césars » ² ; donc, comme presque tous les habitants de l'Empire, Tertullien est convaincu, d'une part que le régime impérial est le seul système qui permette au monde profane de subsister, d'autre part que la fonction impériale ne pouvait pas être exercée par un chrétien. Charles Guignebert, relevant dans cette phrase l'opposition du plus-que-parfait *potuissent* et de l'imparfait *essent*, en conclut que l'auteur ne rejettait pas totalement l'éventualité d'une conversion des Césars, dans un avenir indéterminé ³ ; de fait, une telle perspective était bien celle des apologistes du II^e siècle, de Méliton de Sardes notamment, qui prévoyait ce qui devait effectivement se réaliser un siècle et demi plus tard ⁴ ; il n'est pas impossible qu'en 197 Tertullien ait encore suivi cette ligne de pensée, mais il nous paraît plus vraisemblable que, dès cette date, l'influence du courant johannique l'emportait, chez lui, sur celle de la tradition paulinienne, qui avait prévalu au II^e siècle (bien qu'il s'en réclamât encore pour les besoins de la cause), qu'elle imposait à son esprit comme une certitude l'incompatibilité entre la survie du monde profane et la victoire du christianisme. A ses yeux, Rome, centre vital de l'Empire dont le destin se confond avec celui du

¹ On sait que, selon Tertullien, Tibère aurait tenté de faire agréer par le Sénat la religion du Christ (*Apol.* 5, 1-2).

² *Apol.* 21, 24 : *sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo aut si et christiani potuissent esse Caesares.*

³ Ch. GUIGNEBERT, *op. cit.*, 38-42.

⁴ Mel. *Fr. Syr.*, in PG V 1230, B 14-16 ; C 3-11 ; cf. Mel. ap. Eus. *H.E.* IV 26, 7-8 ; M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain* (Paris 1970), 71-76 ; 93-105.

« siècle », est bien la « nouvelle Babylone » dénoncée avec violence par Jean (*Coron.* 13, 13 ; cf. *Apoc.* 14, 8 ; 17, 1-9 et 18 ; 18, 1-8), la cité du Diable vouée au feu implacable du Dieu vengeur lors de la consommation du « siècle ». La même tendance apocalyptique oriente, vers la même époque, la pensée d'Hippolyte de Rome, pour qui, suivant le vigoureux raccourci de Michel Meslin, « l'unité politique [de l'Empire romain] est la caricature satanique de l'unité de l'Eglise et l'Empire fondé par Auguste n'est qu'un avatar du règne de Satan »¹.

Bien que la doctrine néo-testamentaire du pouvoir royal et l'interprétation du *κατέχον* paulinien comme le *Romanus status*, peut-être aussi l'illusion que certains empereurs avaient pu être ébranlés par la révélation du Christ, retiennent Tertullien d'identifier purement et simplement tous les Césars à des créatures de Satan, c'est dans son œuvre qu'on voit se cristalliser l'opposition entre les deux Maîtres, qui exigent l'un et l'autre de leurs serviteurs un dévouement exclusif, le *Dominus* terrestre, le *Princeps* du « siècle », abusivement paré des honneurs divins, et le seul vrai Dieu, celui des chrétiens (cf. par exemple *Coron.* 2, 1 et 3).

Le mot de la fin nous sera fourni par le dernier chapitre du *De spectaculis* (30, 3) : aux spectacles corrupteurs du « siècle », longuement dénoncés au cours de l'ouvrage, l'auteur oppose la vision exaltante de l'*aduentus Dei* ; ce *spectaculum in proximo* lui offre « de quoi se réjouir et s'enthousiasmer, à la vue de tant de si grands rois, dont on proclamait l'accès au ciel, gémissant en chœur au fond des ténèbres, avec Jupiter en personne et leurs témoins eux-mêmes à la vue des gouverneurs persécuteurs du nom du Seigneur, consumés par des flammes plus cruelles que celles qu'avait allumées leur propre cruauté et qu'avait bravées la résis-

² M. MESLIN. *op. cit.* 95, d'après Hippol., *De Christo et Antichristo*, 25, 49.

tance des chrétiens ! »¹ La présence comique de Jupiter est justifiée par l'assimilation évhémériste des prétendus dieux païens à des souverains défunts, mais surtout par le faux serment que prêtaient en son nom, lors des cérémonies de l'apothéose impériale, ces *testes* officiels qui servaient de cible aux apologistes depuis Justin et qu'on voit ici partager le sort pénible des souverains dont ils avaient mensongèrement garanti l'ascension au ciel. Ces empereurs sont soigneusement distingués des persécuteurs, c'est-à-dire des gouverneurs instruments de Satan ; la nature et peut-être la gravité de la peine semblent répondre à celles de la faute : les ténèbres pour les uns, qui avaient follement prétendu à la divine lumière de l'empyrée, le feu pour les autres, coupables d'avoir brûlé les martyrs. A prendre ce texte à la lettre, on serait tenté d'en inférer que, dans la pensée de Tertullien, la seule faute des empereurs a consisté à se faire passer pour dieux après leur mort, c'est-à-dire à imposer le culte impérial, et qu'ils ne seront punis que pour cela, par la seule privation de la lumière céleste ; la thèse soutenue dans l'*Apologeticum* le serait donc en toute sincérité : les empereurs sont les élus de Dieu, investis par lui de la mission providentielle de gérer le monde et de retarder sa destruction finale ; qu'ils renoncent à l'apothéose et au culte impérial, et toute cause de désaccord disparaîtra entre l'empereur et les chrétiens, ou, ce qui revient au même, entre les empereurs et Dieu. Mais il faut lire la suite du texte, où l'auteur dépeint avec plus de verve littéraire que de charité chrétienne le supplice d'autres catégories de païens, et tenir compte de la recherche stylistique, particulièrement sensible dans ce « finale » : les philosophes rougiront devant leurs disciples de la honte de s'être

¹ *Spect. 30, 3 : ... ubi gaudeam, ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Ioue et ipsis testibus in imis tenebris congemescentes ? Item praesides persecutores dominici nominis saeuioribus quam ipsi flammis saeuierunt, insultantibus contra christianis, liquescentes ?* (Trad. Beaujeu).

trompés... et de la lueur des flammes ; les poètes découvriront, le cœur battant, que leur juge est le Christ et non pas Minos et Rhadamante ; les tragédiens feront retentir leur belle voix, mais sur leurs propres malheurs ; les acteurs de bas étage se montreront plus corrompus que de leur vivant, mais corrompus par la morsure des flammes ; les athlètes, au lieu de s'exercer au gymnase, seront frappés par des traits de feu. C'est donc bien le feu qui constitue le châtiment courant ; cependant, en dehors des empereurs et des faux témoins de leur apothéose, deux autres catégories de coupables sont représentées sans accompagnement de flammes : les poètes et les tragédiens ; cela ne veut pas dire qu'ils échappent à ce genre de supplice ; mais l'auteur, qui a manifestement choisi pour chaque groupe de païens une variété de tourments correspondant à son activité sur terre, a évoqué le poète palpitant d'émotion et l'acteur tragique tonitruant, sans préciser la nature de leur supplice ; or, aux yeux d'un chrétien, quel est le trait à la fois le plus scandaleux et le plus ridicule dans la conduite des empereurs, celui qui prête le mieux à un contraste savoureux ? Leur prétention à l'apothéose astrale ; l'auteur nous les montre donc plongés dans les ténèbres ; cela ne signifie pas que le feu les épargne. D'ailleurs, le châtiment réservé aux diverses catégories de coupables n'est pas proportionné à la gravité des fautes commises : les Césars, Jupiter et les témoins parjures sont logés à la même enseigne ; comédiens, athlètes et philosophes subissent le même traitement que les persécuteurs, dont les crimes sont pourtant incommensurables. En réalité, tous les païens qui ont pactisé peu ou prou avec les démons sont également damnés ; avec un humour féroce, l'auteur nous en montre plusieurs espèces remarquables : les professionnels des spectacles, qui sont spécialement attaqués dans l'ouvrage, mais d'abord les trois sortes d'ennemis les plus redoutables du vrai Dieu : les maîtres de ce monde, rivaux du Christ, les persécuteurs des chrétiens et les grands penseurs du paga-

nisme ; les variantes dans les peines qui leur sont infligées ne répondent qu'à des intentions d'ordre littéraire.

Ainsi donc, la polémique contre le culte impérial prend chez Tertullien une nouvelle dimension : non seulement elle passe au premier plan dans son entreprise apologétique, mais l'analyse comparative des textes révèle ce qu'elle signifiait en réalité pour lui ; la défense du droit des chrétiens à se dispenser de rites incompatibles avec leurs convictions religieuses n'est qu'une opération particulière, dont les véritables intentions sont partiellement dissimulées, dans une offensive générale, nous dirions aujourd'hui une « contestation globale », qui vise l'ensemble de la *Romanitas* — le premier exemple de ce mot se trouve dans le *De pallio* 4, 1 —, y compris les souverains qui, en assurant l'unité et la survie de l'Empire, retardent l'avènement du Christ impatiemment désiré.

Après l'*Apologeticum*, le culte impérial retombe à la place modeste qu'il occupait dans les apologies du II^e siècle. Sur ce sujet comme sur les autres, Minucius Felix a puisé dans l'œuvre de son illustre compatriote d'Afrique du Nord, mais n'en a retenu que ce qui lui paraissait convenir à un dialogue philosophique et académique, c'est-à-dire fort peu de chose ; à la fin de son résumé de la théorie d'Evhémère (*Oct.* 20, 5-24), il glisse une allusion à Romulus, à Juba et aux *dini ceteri reges*, dont l'apothéose n'est qu'un hommage rendu à leur *emerita potestas* (24, 1 : cf. *Tert. Apol.* 24, 8 ; 21, 3 ; *Nat.* II 13, 1) ; et il ajoute que les souverains eux-mêmes ne veulent pas devenir dieux au prix de leur vie (24, 2), développant ainsi un passage de Tertullien (*Apol.* 33, 3) inspiré peut-être par le « refusal of divine honours » des premiers Césars, mais plus probablement par le mot célèbre de Vespasien mourant (*Vae, puto, deus fio*, *Suet. Vesp.* 23, 8).

Parmi les penseurs chrétiens d'Alexandrie, Clément et, un siècle plus tard, Athanase ne mentionnent l'apothéose et le culte des souverains que comme le dernier des processus

générateurs de faux dieux, après la divinisation des astres, des produits de la terre, des passions etc ...¹ : Clément énumère ainsi sept sortes de faux dieux, Athanase en compte dix, d'ailleurs assez différentes ; le mérite de ces classifications, dont Athénagore avait, le premier d'entre les apologistes, donné l'exemple (*Suppl.* 19-29; cf. *supra*, p. 114), est de dépasser l'évhémérisme : la promotion des rois défunts au rang divin n'est plus, comme chez Evhémère, la clef unique pour rendre compte de la genèse des dieux, elle intervient parmi d'autres facteurs, que l'on s'efforce de distinguer et de classer ; Cicéron déjà avait pratiqué cette méthode dans le *De natura deorum*. Clément cite de nombreux exemples, vrais ou faux, de souverains divinisés (*Prot.* IV 54 sq.), entre autres ceux de Philippe II de Macédoine et de son fils Alexandre — sans oublier l'inévitable Antinoüs (*Prot.* IV 49) —, mais ne fait aucune mention du culte impérial ; Athanase, qui écrit son *Contra paganos* après la reconnaissance officielle de la religion chrétienne, cite l'apothéose des empereurs, suivant l'usage établi par Méliton, comme preuve à l'appui de la thèse d'Evhémère, non sans une allusion faussement naïve à une possible survivance actuelle de ce rite ancien (chap. 9) : « Et ne va pas t'étonner et penser que ce que je dis là n'est pas croyable, puisque cela s'est passé il n'y a pas bien long-temps, et que peut-être actuellement encore, le Sénat romain met par décret au nombre des dieux les empereurs qui ont régné dès le début, ou du moins ceux qu'il lui plaît et qu'il en juge dignes, et il décide qu'il faut les honorer comme des dieux » (trad. Camelot, Paris 1947)² ; l'auteur esquisse une brève réfutation, déjà présentée par Tertullien, d'après laquelle, pour faire des dieux, il faudrait être Dieu (*Apol.* II 2), puis reproduit *in extenso* le texte même de la page du *Livre*

¹ Clem. Alex. *Prot.* II 26 ; Athan. *Contra paganos* 9-10.

² On admet généralement que le *Contra paganos* a été écrit avant 323, en tout cas avant la mort de Constantin.

de la Sagesse (14, 12-21) si souvent utilisée dans la littérature apostolique et apologétique (*supra*, p. 113), sur la divinisation des morts.

Le plus original des apologistes alexandrins, Origène, ne consacre que quelques lignes au culte impérial, dans sa réfutation du *Discours véritable* de Celse, mais elles font apparaître une divergence entre païens et chrétiens qui est au cœur même du conflit : Celse avait reproché aux chrétiens leur refus de jurer par la Τύχη de l'empereur ; Origène n'a aucune peine à répliquer, comme Tertullien l'avait fait un demi-siècle plus tôt, que, si une telle formule de serment a un sens, elle implique la confiance dans un démon et que « nous devons mourir plutôt que de jurer par un démon pervers et perfide » (*Cels.* VIII 65 ; *supra*, p. 118) ; cependant Celse avait ajouté une considération intéressante à sa critique de l'obstination chrétienne : « même si l'on ordonne de jurer par un empereur parmi les hommes, il n'y a rien à craindre ; car les choses de la terre lui ont été remises et tout ce que l'on reçoit en cette vie, on le reçoit de lui »¹ ; ce texte permet de saisir sur le vif un glissement qui, sous l'influence de la propagande officielle et peut-être en réaction contre la contestation païenne, s'est opéré dans la mentalité collective à partir de la doctrine d'un Pline le Jeune et d'un Dion de Pruse : la délégation de pouvoir donnée à l'empereur par le Dieu souverain n'est plus seulement d'ordre politique et administratif, elle englobe toutes « les choses de la terre », comme le dit Celse ; le Dieu suprême est relégué au plus haut des cieux — à la même époque, Apulée expose clairement cette théologie de *Iuppiter Exsuperantissimus* dans son *De Platone* et dans son adaptation du *De mundo* —, l'empereur est le grand intercesseur entre ce Dieu lointain et les habitants de l'œcoumène, la puissance qu'il a reçue de lui transcende

¹ *Cels.* VIII 67 : δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὁ τι ἀν λαμβάνης ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.

la nature, son être même participe du divin grâce au démon qui l'habite, il est le Kosmokratôr pour la terre et pour ainsi dire le Roi-Dieu. Origène ne pouvait évidemment pas laisser passer sans protester une telle déclaration, même s'il ne faut y voir qu'une boutade reflétant l'opinion commune, et il répond brièvement qu'elle est fausse puisque les hommes reçoivent directement de Dieu les fruits de la terre qu'il a créés pour leur nourriture (VIII 67).

L'Africain Arnobe et son élève Lactance ne font guère progresser le débat ; cependant la rhétorique ingénieuse d'Arnobe nous vaut deux courts passages qui ne manquent pas de sel : dans le premier, l'auteur met en parallèle la servilité des païens, qui multiplient les actes d'adoration à l'adresse de leurs souverains, et l'impiété de ces souverains qui pillent leurs temples, violent leurs femmes et leurs filles et ravagent leurs cités par le massacre ou l'exil des meilleurs d'entre eux¹ ; l'autre texte oppose, en une série d'antithèses, l'orgueil sacrilège des païens, qui croient pouvoir par eux-mêmes accéder à l'immortalité astrale, et l'humilité des chrétiens, qui s'en remettent à Dieu du soin de fixer le destin de leur âme (II 33). Lactance se borne à résumer, une fois de plus, la théorie d'Evhémère, avec le traditionnel exemple de la consécration des Césars (*Inst.* I 15, 6) et à signaler que ce sont les démons qui sont responsables de la divinisation des souverains défuntz comme de toute idolâtrie (*Inst.* II 16, 3 ; *Epit.* 23, 4).

L'histoire de l'apologétique des premiers siècles ne s'arrête pas avec la victoire de l'Eglise ; en dehors d'Athanase, dont nous avons parlé précédemment, Firmicus Maternus, Eusèbe de Césarée, Orose, Diodore de Tarse, Théodore de

¹ *Nat.* I 64 : *tyrannos ac reges uestros, qui postposito deorum metu donaria spoliant populanturque templorum, qui proscriptionibus exilis caedibus nudant nobilitatibus ciuitates, qui matronarum pudorem ac uirginum ui subruunt atque eripiunt licentiosa, appellatis indigentes atque diuos, et quos odii acrioribus conueniebat a uobis carpi, puluinaribus aris templis atque alio mactatis cultu ludorum et celebritate natalium.*

Mopsueste, Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Cyr, saint Augustin lui-même et d'autres ont poursuivi, aux IV^e et V^e siècles, la lutte contre les tenants du paganisme ; le culte du souverain n'y occupe pratiquement aucune place¹. Cependant la polémique n'est pas éteinte : elle se tourne contre les chrétiens eux-mêmes, qui perpétuent, à l'adresse des empereurs chrétiens et de leurs effigies, bon nombre des rites d'adoration qu'ils avaient refusés aux empereurs païens, parfois au prix de leur sang, et la nouvelle théologie du pouvoir impérial, telle que la formulent un Eusèbe ou un Végèce, ressemble comme une sœur à celle des théoriciens païens² ; mais ce n'est plus l'affaire des apologistes de mener le combat contre les abus de ce genre : ceux qui s'en chargent s'appellent Philostorge, Jérôme, Ambroise, Jean de Damas ; et ce n'est pas notre affaire d'en suivre les développements.

Il nous reste encore, en guise de conclusion, à dresser rapidement le bilan de cette étude. Ce qui frappe surtout, c'est de constater combien il est mince : à l'exception de Tertullien, aucun des apologistes n'a consacré plus de quelques lignes au culte impérial, soit sur le mode ironique, soit pour illustrer par un exemple actuel la théorie d'Evhémère ; pourtant n'est-ce point parce que les chrétiens refusaient de

¹ Au fil de ses œuvres variées, Eusèbe est amené à citer de nombreux cas où juifs et chrétiens, en particulier des martyrs, ont manifesté leur opposition au culte du souverain et à rappeler que la divinisation des morts était un moyen de faire des faux dieux (*L.C.* 13). Mais l'Empire chrétien effaça progressivement l'image des empereurs païens ; on en trouve une preuve surprenante dans la puissante apologie de Théodore de Cyr : au livre VIII de sa *Thérapentique des maladies helléniques*, peu après avoir résumé la théorie d'Evhémère appliquée à Héraclès, Asclépios, etc., et cité, à cette occasion, le bel Antinoüs, mais non pas les *divi* (chap. 12-28), l'auteur déplore que les plus grands chefs d'Etat, en particulier les empereurs romains antérieurs à la paix de l'Eglise, n'aient obtenu ni tombeaux grandioses (!) ni repas publics, et ne souffle pas mot de l'apothéose et du culte impérial (chap. 60-61) ; il est vrai que la longue survie de ces rites dans l'Empire chrétien avait dû estomper le souvenir de leur origine, surtout en Orient. Cf. cependant *infra*.

² Cf. M. MESLIN, *op. cit.*, 108-115.

s'associer par le moindre geste ou la moindre parole à ce culte que les autorités les envoyèrent plus d'une fois à la mort? Et l'opposition irréductible entre la religion de l'Empereur-Dieu et celle du Christ-Dieu, l'une et l'autre également totalitaires, n'apparaît-elle pas à de nombreux historiens comme l'essence même du conflit entre paganisme et christianisme à cette époque¹? Comment expliquer une telle discréption, qui nous semble paradoxale? Prudence calculée? Timidité? Répugnance ou impuissance d'intellectuel à sortir du monde poussiéreux des livres pour affronter les problèmes d'actualité? Peut-être, en certains cas; mais personne n'ignorait que les chrétiens refusaient de sacrifier pour le salut de l'empereur; les apologistes n'avaient pas peur du supplice et, convertis de fraîche date ou chrétiens de naissance, ils savaient mieux qu'on ne le pense parfois adapter leur polémique au public et à la situation de leur temps. Le public auquel ils s'adressaient était avant tout autre l'intelligentsia païenne; il se trouve que nous connaissons assez bien ses réactions, à travers le *Discours véritable* de Celse, dont Origène nous a transmis l'essentiel, et l'exposé antichrétien prêté par Minucius Felix à Cécilius et inspiré en partie des propos de Fronton; or, le premier, comme les apologistes eux-mêmes, ne dit que quelques mots, en passant, de l'attitude des chrétiens à l'égard du culte impérial, Cécilius n'en parle pas du tout. La conclusion s'impose: la controverse entre les apologètes et leurs adversaires païens était un débat de clercs, dans lequel la question du culte impérial ne tenait qu'une place infime; le problème n'était pas de savoir si les chrétiens avaient ou n'avaient pas le droit de refuser les gestes rituels que le pouvoir politique exigeait d'eux, mais de reconnaître ou non le dogme, l'idéal et le

¹ Voir les auteurs cités par L. CERFAUX et J. TONDRIAUX, *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai 1957), 392, en particulier E. LOHMEYER, A. HARNACK et A. MEYER.

style de vie chrétiens comme dignes de supplanter la religion, la culture et la morale païennes ; aux yeux des responsables politiques et des masses conformistes, l'acte de désobéissance et la négation de la toute-puissance divine de l'empereur pouvaient bien constituer le délit ou le scandale majeur ; au plan idéologique, il n'y avait pas de discordance sérieuse entre la théologie du pouvoir impérial des païens et celle des chrétiens. Pour des raisons bien connues¹, les dirigeants de l'Empire préféraient garder à leur portée l'arme juridique dont ils se seraient privés en reconnaissant au christianisme le caractère d'une *religio licita* ; les apologistes se rendaient compte qu'ils ne s'en dessaisiraient pas, aussi longtemps que la religion nouvelle n'aurait pas amélioré son « image de marque » et étendu son audience dans tous les milieux, mais plus spécialement parmi l'élite cultivée : tel est le but qu'ils se sont fixé. Ont-ils employé le meilleur moyen pour y parvenir ? Il nous est bien difficile d'en juger. Un seul d'entre eux, poussé par son humeur batailleuse, indigné aussi par la recrudescence d'une répression cruelle, a choisi de descendre dans l'arène et entrepris de justifier longuement le *non possumus* des chrétiens, devant le culte impérial ; a-t-il mieux servi pour autant la cause qu'il voulait défendre ? Avec plus de vigueur que les autres, il a tenté de démontrer qu'il fallait dissocier la politique et la religion, jusqu'alors inséparables dans la mentalité et les institutions romaines, que les chrétiens repoussaient le culte de l'empereur en tant que religion, mais qu'ils étaient les plus loyaux champions de son autorité politique ; las ! à chaque page, il laisse voir, souvent avec ostentation, parfois avec les pires menaces, que le séparatisme des chrétiens, loin d'être seulement religieux et moral, englobait la culture, la société, la défense et l'administration de l'Empire ; quelle créance

¹ Ces raisons ont été exposées avec une clarté remarquable par D. van BERCHEM dans le court article déjà cité (*supra*, p. 122, n. 1), pp. 100-103.

pouvait-on dès lors accorder à ses protestations de loyalisme ? En fin de compte, il est fort douteux que la rhétorique de Tertullien, brillante sans doute, mais d'autant plus inquiétante que le fanatisme y transparaît trop clairement, ait plus contribué à faire admettre par l'intelligentsia païenne l'attitude suspecte des chrétiens à l'égard du culte du souverain que la sage réserve de tous les autres apologètes, qui connaissaient au moins aussi bien que lui le public auquel ils s'adressaient.

Post-scriptum. — Au cours de ces entretiens, il est apparu de plus en plus clairement que le culte impérial a occupé une place mineure dans les croyances religieuses des populations et l'exposé de F. Millar a fait ressortir que l'obligation de sacrifier à l'empereur ou pour son salut a rarement été imposée aux chrétiens, et seulement comme moyen de vérifier s'ils étaient chrétiens ou non ; dans ces conditions, le vrai problème que nous posent les apologistes n'est pas de savoir pourquoi la plupart d'entre eux ont si peu parlé du culte du souverain, mais pourquoi Tertullien, seul entre tous, a présenté le refus de participer au culte impérial comme un des deux griefs majeurs articulés contre les chrétiens et entrepris de le justifier longuement. On peut lire *infra*, p. 166, les deux hypothèses que nous avons émises, à la suite de la conférence de F. Millar, pour tenter de répondre à cette question.

DISCUSSION

M. Calderone : A proposito di Origene, vorrei fare una precisazione. Il Prof. Beaujeu ha detto — così, almeno, mi pare d'ave capito — che l'atteggiamento di Origene sarebbe di lealismo. Ricordo che nel commento alla lettera paolina ai Romani, a più riprese, sistematicamente, prende posizione nei riguardi dei precetti paolini, che richiedono soggezione alle *potestates sublimiores*, per negarne la validità : un atteggiamento di aperta critica e di rifiuto di ogni compromesso con l'autorità costituita ; chè anzi, Paolo sembra, in certo senso, accusato di accomodante lassismo, *Omnis potestas a Deo* ; ma anche quella che perseguita ? egli si domanda ; e la risposta è no, con chiarezza e dovizia di argomentazioni.

M. Beaujeu : Je me suis sans doute mal fait comprendre : à ma connaissance, on ne trouve pas de profession de loyalisme dans le *Contra Celsum*.

M. Paschoud : a) Pour confirmer ce que M. Beaujeu a observé concernant le fait que chez les apologistes chrétiens du IV^e siècle, on ne trouve pratiquement plus de mentions relatives à l'institution du culte impérial, on peut noter qu'à cette même époque, les derniers défenseurs du paganisme (Symmaque, la source de Zosime, et l'*Histoire Auguste*, si du moins on peut la mentionner dans ce contexte) regrettent la disparition des rites païens, mais ne font aucune allusion spécifique au culte impérial. C'est une indication supplémentaire qui suggère que le souvenir et la notion même de ce culte s'étaient alors estompés. Une telle conclusion n'exclut bien sûr pas que se soit maintenue l'idée d'une divinisation, ou quasi-divinisation, du monarque, chez les chrétiens dans le contexte de la théologie politique, chez les païens dans

celui de la théologie platonicienne (cf. l'article de A. D. Nock, *Deification and Julian*, *JRS* 47 (1957), 115-123, au sujet de Libanius, *Or.* XVIII 304).

b) M. Beaujeu souligne la contradiction évidente, chez Tertullien, entre l'espérance eschatologique d'une part et les tentatives de conciliation avec le siècle selon *II Thess.* 2, 1-8 de l'autre. Cette contradiction apparaît certes avec une évidence frappante chez Tertullien, mais aussi le dépasse. Elle a ses racines dans les affirmations contradictoires des textes canoniques du *NT* et se retrouve chez bon nombre d'auteurs chrétiens anciens. Je ne suis pas sûr que Tertullien ait mentionné l'interprétation favorable à l'Empire qui consiste à identifier le κατέχων de *II Thess.* avec Rome uniquement par habileté et par calcul apologétique, sans adhésion intime.

M. Beaujeu : Depuis la fin du I^{er} siècle, deux courants s'opposaient, dans les milieux chrétiens : le courant paulinien, favorable à la recherche d'un compromis, d'un *modus vivendi* avec l'Empire, et le courant johannique, violemment hostile, qui exprimait l'aspiration passionnée à la Parousie. Il est possible, je l'ai dit, que Tertullien ait d'abord été plus sensible à l'influence de la tendance paulinienne, mais la violence de ses attaques contre la société païenne, déjà dans l'*Ad. nat.* et l'*Apol.*, n'est pas en faveur de cette hypothèse.

M. Millar : I would like to ask about the Syriac fragment of Melito of Sardes which you mentioned. Is it thought that this comes from the *Apology* of Melito of which Eusebius preserves a few passages? If so, its criticism directed against the Imperial cult would be surprising. For, firstly, the surviving passages are remarkably positive in their attitude to the Empire, and emphasise for the first time the contemporaneity of the establishment of the Augustan regime and the beginnings of Christianity. And, secondly, there is in general a difference of tone between

those Apologies which are addressed, or seem to be addressed, to the Emperors themselves and those, like the ones of Tatian and Tertullian, which are not.

M. Beaujeu: Comme je l'ai signalé au passage, le fragment syriaque de Méliton provient sans doute du *De ueritate* plutôt que de son *Apologie*; d'ailleurs ce fragment ne contient aucune attaque contre l'Empire; il contient en revanche l'esquisse d'une société impériale tout entière gagnée au christianisme sous la houlette d'un empereur chrétien.

M. Habicht: Die Frage, warum die Christen im römischen Reich anders behandelt wurden als die Juden, wird oft damit beantwortet, der jüdische Glaube sei *religio licita* gewesen, der christliche *religio illicita*. Mir scheint, dass es in der antiken Welt, vom persischen Reich über die hellenistischen Monarchien bis in die römische Kaiserzeit, so etwas wie « verbotene Religion » nicht gegeben hat. Was *religio* ist, ist *per definitionem* zugelassen und steht dann unter dem Schutz des Staates. Wenn Cicero die religiöse Überzeugung der Juden als Verirrung ansieht, kann er von *supersticio* sprechen (*Pro Flacco*), aber das ändert nichts daran, dass die Juden nach ihrem Gesetz und ihrem Glauben leben dürfen.

Die scheinbaren Ausnahmen sind die keltische Druidenreligion und das Christentum. Ihre Anhänger aber gelten nicht als Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft, sondern als Angehörige von Organisationen, die die äussere Sicherheit (die Druiden, Verbindungen nach Britannien) oder die öffentliche Ordnung gefährden. Die *Christiani* als Parteigänger eines gewissen Christus, der mit dem Anspruch aufgetreten war, König zu sein und den man als Aufrührer gekreuzigt hatte, gelten als Feinde des Staates und seiner Ordnungen, um so mehr, als sie durch eine Art *coniuratio* eine verschworene Gemeinschaft im Namen jenes Christus sind. Da liegt ein Missverständnis des christlichen *sacramentum* (Glaubensbekennnis) vor.

Plinius hat bei der Folter von Diakonissen zur eigenen Überraschung nichts anderes gefunden als eine *superstitio prava atque immoda*. Das ist der erste Schritt zur Erkenntnis gewesen, dass die Christen, entgegen der offiziellen Auffassung, nicht Angehörige einer staatsfeindlichen Gruppe, sondern einer religiösen Gemeinschaft sind. Er versucht dies Traian plausibel zu machen, aber ohne Erfolg.

M. Bickerman : M. Habicht a parfaitement raison. Les priviléges des Juifs dans les cités grecques les autorisaient, par exemple, à ne pas comparaître en justice le jour du repos sabbatique ; mais le droit de pratiquer leur religion était un droit naturel. Les chrétiens n'étaient pas persécutés à cause de leur foi, mais comme des Athéniens, des Egyptiens, des Juifs, etc., qui, ayant abandonné les rites de la religion ancestrale de leurs cités, troublaient la *pax deorum*. Autrement dit, un chrétien d'Athènes n'était pas condamné parce qu'il était chrétien, mais parce qu'il se refusait à vénérer les dieux d'Athènes. De la même manière, les « Témoins de Jéhova » sont persécutés de nos jours en Amérique, quand ils refusent de saluer le drapeau national. Le prototype des martyrs chrétiens est Socrate, condamné à mort pour n'avoir pas honoré les dieux de la cité et pour avoir introduit des *κατιθετόμενα*. De même, la religion dionysiaque n'était nullement proscrite à Rome. Le sénatus-consulte de 186 permet expressément sa pratique. Mais certains sectateurs de cette religion avaient été punis pour des crimes commis sous le couvert de leur religion. Autrement dit : les chrétiens ont été persécutés parce qu'ils ont fait de leur *philosophia* leur *religio*.

M. Calderone : Credo che sia opportuno ricordare come nell'editto di Galerio, quando si cerca di giustificare, considerandola *a posteriori*, la « persecuzione diocleziana », la si definisce come tentativo fallito di riportare i cristiani all'antica *disciplina*, essi che avevano voluto costituire un popolo a parte, un *ἴδιον έθνος*.

M. Beaujeu : Les observations présentées par MM. Habicht, Bickerman et Calderone se rapportent plutôt au sujet que M. Millar traitera incessamment (*Les persécutions et le culte impérial*), qu'à celui dont j'avais à parler ; néanmoins, sans préjuger de ce que nous dira M. Millar, je désirerais fournir une première réponse à ces observations, plus particulièrement à celles de M. Bickerman, qui tendent à soutenir qu'il n'y a pas eu de persécution des chrétiens en tant que tels.

Je suis d'accord avec MM. Habicht et Bickerman pour reconnaître que, en raison du principe de tolérance observé par les Romains, toute véritable *religio* était par définition *licita* et qu'il serait par conséquent absurde de parler de *religio illicita* ; néanmoins, les autorités pouvaient interdire dans certains cas ce qu'elles appelaient des *superstitiones*, comme le culte d'Isis, ou des groupements d'individus qui leur paraissaient dangereux pour la morale publique et surtout pour la sécurité de l'Etat, même lorsqu'ils se réclamaient d'une croyance religieuse. L'affaire des Bacchanales est le précédent le plus fameux de la répression qui s'est exercée contre les chrétiens, à cette exception près que le Sénat a ménagé la possibilité de rendre un culte à Dionysos, divinité bien connue qu'il ne fallait pas irriter contre Rome. Il est incontestable que les chrétiens qui s'appelaient ainsi depuis le milieu du I^e siècle, ont été poursuivis en tant que tels : on leur reprochait moins le contenu de leur *superstition*, que les païens ont mis longtemps à découvrir, mais qui cependant les inquiétait (l'attente de la royauté du Christ, notamment), que leur refus de participer aux cultes officiels, entre autres au culte impérial, leur volonté affichée de se mettre à part de la société impériale, la violence avec laquelle, souvent, ils répudiaient ses coutumes et ses valeurs ; la malignité aidant et l'affaire des Bacchanales n'étant pas oubliée, les chrétiens furent considérés comme un groupement de malfaiteurs et de comploteurs ; on les frappa d'interdit, pour des raisons qui n'étaient pas d'ordre proprement religieux. Mais, plus tard, à partir du milieu du II^e siècle, le contenu de leurs croyances et la nature de leurs rites furent de mieux en mieux

connus ; cependant, même alors, ils ne bénéficièrent pas des priviléges reconnus aux juifs, leur « superstition » apparaissant comme inséparable de leur conduite et n'ayant, à la différence de celle des juifs, aucun caractère national.

M. Habicht : Ich lasse jetzt die Druiden und die Bacchanalienaffäre beiseite, um einen mir wichtig erscheinenden Punkt hervorzuheben. Plinius verlangt von den geständigen Christen keinen Akt der Loyalität wie z.B. eine *supplicatio* vor dem Kaiserbild. Wer dreimal auf die Frage *christianus es?* geantwortet hat *christianus sum*, wird ohne weiteres hingerichtet. Nur diejenigen, die gestehen, früher Christen gewesen zu sein, es aber nicht mehr zu sein versichern, und die, die leugnen, jemals Christen gewesen zu sein, werden aufgefordert, dies in der genannten Weise durch die Tat zu beweisen.

Daraus folgt : bestraft werden die Betreffenden allein wegen ihres Christseins, ohne dass irgend ein Akt der Illoyalität vorliegt oder ein *flagitium*. Dann muss es ein legales Verbot gegeben haben, Christ zu sein, in welcher Form immer es erlassen war. Dass dies durch Nero geschehen ist, scheint mir unzweifelhaft.

M. Beaujeu : Ce que vient de rappeler M. Habicht prouve à l'évidence que les chrétiens étaient poursuivis en tant que tels, indépendamment de leurs actes individuels. Bien entendu, la répression dépendait des circonstances locales, de la personne des gouverneurs, de l'évolution historique ; mais je suis convaincu, comme M. Habicht, qu'un texte officiel, remontant sans doute au règne de Néron, et qui ne fut pas aboli avant 311, interdisait de façon générale d'être membre du groupe des chrétiens.

IV

F E R G U S M I L L A R

The Imperial Cult and the Persecutions

THE IMPERIAL CULT AND THE PERSECUTIONS

To pose the problem of the relevance of the Imperial cult to the persecutions, we may begin with a well-known passage from the *Apocalypse* : "And I saw ... the spirits of those who had been executed for their witness to Jesus and for the word of God, and who did not bow down to worship the beast nor the image of him..."¹. The "beast" is Nero, but we, like Cyprian, may understand this as a more general reference to persecution, and to the significance for persecution of the Imperial cult. For Cyprian takes up this passage in his *Ad Fortunatum 12 : vivere omnes dicit* (St. John) *et regnare cum Christo non tantum qui occisi fuerint, sed quique in fidei suae firmitate et Dei timore perstantes, imaginem bestiae non adoraverint, neque ad funesta eius et sacrilega edicta consenserint.*

We have now reached a moment when we can begin to understand some of the long-debated problems of the nature of persecution. The basis of that understanding, I believe, must be the article by T. D. Barnes in the *Journal of Roman Studies* 1968 (Legislation against the Christians), and the chapter on persecution in his book on Tertullian². We should now accept that there is no good evidence for any general law or edict against Christianity before the reign of Decius. But we also need no longer believe that each cult in the Empire was either a *religio licita* or a *religio illicita* ; neither expression, I believe, appears in any ancient source. Nor need we assume that there were *di publici populi Romani*, whom all citizens were supposed to worship ; for this expres-

¹ *Apoc. 20, 4.*

² T. D. BARNES, Legislation Against the Christians, *JRS* 58 (1968), 32 ; *Tertullian : A Historical and Literary Study* (1971), ch. XI.

sion too does not appear in any ancient writer. In short, we can now devote ourselves to the specific evidence as to when, by whom and for what reasons Christians were persecuted. And only now, when misleading assumptions about nature of persecution are beginning to be cleared away, does it become profitable to ask what was the significance and the function of the Imperial cult in the persecution of the Christians. For it is tempting to suppose, at first, that the Imperial Cult might supply that general, so to speak "political", explanation of persecution which scholars have often considered necessary. But the answer to the question about the role of the Imperial cult in persecution may cast some light also on the wider question of its role within paganism.

But we cannot simply ask, what was the significance of the Imperial cult in the persecutions? For the question has no meaning unless we say "significance to whom, and under what circumstances". At least three different groups are involved : the people in the provinces, who actually initiated the prosecution of Christians ; the provincial governors, who heard the cases and were prepared to condemn Christians as such ; and the Emperors themselves.

If we look first at the pagan population of the provinces, there is ever-increasing evidence that the Emperor-cult had an important place in public religious life, and in private life ; and that this place was established very early. An Oxyrhynchus papyrus shows lamplighters swearing by Καίσαρα θεὸν ἐκ θεοῦ in the "first year of Caesar", 30/29 B.C.¹ In 3 B.C. all the people of Gangra and Phazimon-Neapolis swear loyalty by Augustus himself along with other gods². From the Flavian period onwards the oath was normally taken

¹ *POxy* 1453 ; see E. SEIDL, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht* (1933), 10.

² For the text, see P. HERRMANN, *Der römische Kaisereid* (1968), 123-4.

by the *Genius* or τύχη of the living Emperor. It is exceptionally interesting for us to see among the Greek papyri from the Judaean desert a document of A.D. 127 in which a Jewish woman swears by the *Tyche* of the Emperor (ὅμνυμι τύχην κυρίου Καίσαρος καλῇ πίστει ἀπογεγράφθαι) ¹. By the early third century the *Tyche* can serve as the personification of the Emperor himself : an inscription from Euhippe in Caria records that the city addressed itself in a petition to the *Tyche* of Caracalla—τῇ μεγάλῃ τύχῃ τοῦ κυρίου ἡμῶν αὐτοκράτορος Ἀντωνείνου ².

Statues of the Emperor were everywhere, and were the focus of a wide variety of religious, ceremonial and even legal functions ³. Oxyrhynchus papyri from the reign of Caracalla, and again from the end of the reign of Constantine, show “bearers of the divine busts and of the *Nike* which precedes them” ⁴. The accounts of a temple at Arsinoe in A.D. 215 include a whole range of items such as the celebration of imperial dates, the care of a new statue of Caracalla, or payment to a *rhetor* for an address before the Prefect celebrating an Imperial victory ⁵. What is most noticeable in all these papyri, however, is the way in which the Emperor takes his place among the other gods. Moreover, recent articles by L. Robert and H. W. Pleket show that at least a large proportion of the cult acts directed towards the pagan gods were addressed also to the Emperor. Prayers and sacrifices were offered ; a μυστικὸς ἀγών was performed for

¹ H. J. POLOTSKY, The Greek Papyri from the Cave of Letters, *IEJ* 12 (1962), 258-62 (260).

² L. and J. ROBERT, La ville d'Euhippé en Carie, *CRAI* 1952, 589; *AE* 1953, 90.

³ For the literary evidence, primarily, see H. KRUSE, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche* (1934).

⁴ *POxy* 1449, line 2; 1265. Cf. L. ROBERT, Recherches Epigraphiques : Inscription d'Athènes, *REA* 62 (1960), 316.

⁵ *BGU* 362; cf. F. BLUMENTHAL, Der ägyptische Kaiserkult, *Archiv für Papyrusforschung* 5 (1909/13), 317.

Dionysus and Hadrian at Ankyra; μυστήρια were performed at the temple of Rome and Augustus at Pergamon; the σεβαστοφάντης who appears in Bithynian inscriptions will probably have displayed the image of the Emperor at the climax of a mystery-celebration¹. Unless we deny the name of “religion” to all pagan cults, our evidence compels us to grant it also to the Imperial cult.

But the Imperial statue could also receive petitions. In A. D. 267 a man refusing a liturgy writes to the gymnasiarchs of Oxyrhynchus, “I immediately presented to you a petition of appeal to his excellency the *epistrategus* Aelius Faustus, *ducenarius*, and since it was not accepted, I deposited it at the *Sebastieion* there πρὸς τοῖς θείοις ἔχνεσι τοῦ κυρίου ἡμῶν αὐτοκράτορος Γαλλιηνοῦ Σεβαστοῦ to be sent by the guard to the most distinguished Prefect”². The expression πρὸς τοῖς θείοις ἔχνεσι gives immediate point to a passage in the *Acta* of Dasius, which relate to the Great Persecution; the *legatus* says to Dasius δεήθητι τοῖς ἔχνεσι τῶν δεσποτῶν ἡμῶν τῶν βασιλέων τῶν τὴν εἰρήνην παρεχόντων³.

Thus both the name of the Emperor and the actual statues and images of him played a real part in the life of a provincial pagan community. How did this influence their reactions to the spread of Christianity?

Before we look at the persecutions themselves, two episodes from the reign of Gaius will show how the Imperial cult *might* have been used by a pagan community against a dissident group. In Jamnia in Judaea the pagans erected an altar (evidently of Gaius himself) expressly to provoke the Jewish population, who promptly destroyed it. It was

¹ L. ROBERT, *op. cit.*; H. W. PLEKET, An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries, *HThR* 58 (1965), 331.

² *POxy* 2130. Other parallels are noted in the commentary.

³ R. KNOPF - G. KRÜGER - G. RUHBACH, *Ausgewählte Martyr-Akten*⁴ (1965), No. 23; cf. H. MUSURILLO, *Acts of the Christian Martyrs* (1972), No. 21, where ἔχνεσι, as given by the only manuscript, is corrected to εἴκοσι.

the report of this incident, says Philo, which in turn provoked Gaius' plan to set a golden statue of himself in the Temple¹. It is also Philo who reports that amid the other outrages in Alexandria in 38, the pagans placed εἰκόνες of Gaius in the synagogues, and in the largest of them a bronze statue of him in a four-horse chariot².

The reign of Gaius of course created quite exceptional circumstances. In general it was accepted that the Jews would not tolerate images, and would not be asked to do more than make sacrifices *for* the Emperor in the Temple. But when gentiles began to convert to Christianity, might we not expect that the pagan communities in which they lived would begin to use against them the accusation of not observing the Imperial cult? We do at least have in *Acts* 17, 7 a mention of one popular accusation of disloyalty: in Thessalonica the crowd accuses Paul and Silas before the *politarchoi*, declaring "All these (the Christians) act against the decrees of Caesar, saying that there is another King, Jesus".

After that, it is remarkable how *little* evidence we have of the exact form of the accusations against Christians. We can assume that they were very often accused simply as Christians (see *I Petr.* 4, 15-16). But was a reference to the Imperial cult never brought in by their accusers? We must confine ourselves here strictly to attested instances of accusations of Christians; the general treatments of the position of Christianity in the apologists are another matter, which we have already discussed.

So if we take the instances attested in reliable sources³, the motif of loyalty to the Emperor, or specifically of the

¹ Philo, *Leg. ad Gaium* 200-3.

² *Ibid.* 132-5.

³ For the criteria of authenticity in martyr-acts see most recently T. D. BARNES, Pre-Decian *Acta Martyrum*, *JThS* 19 (1968), 509; cf. my review of H. MUSU-RILLO, *op. cit.*, in *JThS* 24 (1973), 239.

Imperial cult, is brought in *by the accuser*, or by local, as opposed to Roman, officials on only one occasion in the period before the persecution of Decius. In the *Acta Polycarpi* 8, 2 the *eirenarch* and his father try to persuade Polycarp on the way to his trial, "What harm is there for you to say Κύριος Καῖσαρ, to perform the sacrifices and so forth, and to be saved?"

With the persecutions of Decius, Valerian and the Tetrarchy the situation changes; for, as we shall see, it is now, for the first time, that Imperial commands play an active role in persecution. But in this period we may still ask whether either the accusers of Christians, or local magistrates conducting cases, refer to the Imperial cult. One case is the *Acta Pionii* 8; here the νεωκόρος, Polemon, says to Pionius ἐπίθυσον. When Pionius refuses, he says ἐπίθυσον οὖν καὶ τῷ αὐτοκράτορι. It is noticeable that the reference to sacrifice to the Emperor is *secondary* to that to the gods in general. In the *Acta Pionii* 18, it is revealed that local pressure *had* made one Christian recant: he had made an offering at the *Nemeseion* at Smyrna and ὅμοσε τὴν τοῦ αὐτοκράτορος τύχην καὶ τὰς Νεμέσεις μὴ εἶναι χριστιανός.

After that we have a case concerning a soldier. From Eusebius (*H.E.* VII 15) we have the case of Marinus in Caesarea in the early 260's. When he was about to be promoted to the centurionate, a rival accused him, saying "It is forbidden by the ancient laws for him to enjoy a Roman rank since he is a Christian and does not sacrifice to the Emperors".

So far as I can discover, that is all the evidence we have which concerns either popular accusations of refusing the Imperial cult, or action by *local* magistrates on the same issue. Moreover, the question of the Imperial cult does not seem to be brought up at all in accusations of Christians during the Great Persecution under the Tetrarchy. The scarcity of this evidence is partly the result of the form of much of the

literary evidence. Detailed descriptions of martyrdoms tend to concentrate on dialogues between martyrs and provincial governors, not on the background to them. But, none the less, the evidence of popular concern about non-observance of the Imperial cult is far outweighed by the evidence for popular concern about abandonment of the pagan cults as such, especially local cults. This theme is frequent in the *Acts of the Apostles*, culminating in the great scene about Artemis of Ephesus. In Smyrna a century later what the crowd shouts against Polycarp is, "This is the teacher of Asia, the father of the Christians, *the destroyer of our gods*, the man who instructs many not to sacrifice or do reverence!" And in the anti-Christian movement in Alexandria in 249 a woman named Quinta is dragged ἐπὶ τὸ εἰδωλεῖον and forced to do reverence (*Eus. H.E.* VI 41, 4).

The context in which the question of the Imperial cult does frequently appear, is that of the examination of accused Christians by a Roman provincial governor. But even here it often appears in close conjunction with the wider question of pagan worship in general.

Before we look at the evidence, we may stop to ask what part a provincial governor played in the cults of a province, or in its cult of the Emperor in particular. The evidence, which is extremely important for the whole question of what the functions of a governor really were, has never been assembled. But a few items can be mentioned. We may recall first what I mentioned earlier, the orator hired by the temple at Arsinoe to make a speech on the Imperial *Nike* before the Prefect. Then the great inscription from Acraephia in Boeotia shows that the governor was present when the league of Achaeans and Panhellenes took the oath of loyalty to Gaius in 37¹. More revealing is the letter of a proconsul of Asia to Aphrodisias congratulating the city on

¹ *IG VII* 2711, l. 6.

the confirmation and extension of its privileges by Severus Alexander. If it is legally possible, he says, "I will gladly come to you and stay in your most splendid city, and sacrifice to your ancestral goddess for the safety and eternal preservation of our lord the Emperor Alexander and of our lady the Augusta Mammaea, mother of our lord and of the camps". But, if not, "sacrificing, as is my custom, to the other gods for the Fortune and Safety and eternal preservation" of Alexander and Mammaea, "I will also call upon your ancestral goddess"¹. But most striking of all is the recently-published inscription from Messene showing P. Cornelius Scipio, *quaestor pro praetore* of Achaea in perhaps 1-2 A.D., carrying out the *Caesarea*, sacrificing for (or to?) Augustus, and causing the cities to do likewise, sacrificing an ox for the safety of Gaius on his Eastern campaign, and giving orders for celebrations and sacrifices in the cities².

Such evidence does give some indication that governors did take part in the cults and festivals of their provinces (indeed the rhetor "Menander" gives the formula specifically for a speech inviting a proconsul to a festival). Moreover, they also took part in the ceremonials of the Imperial cult, and in this too participated in the existing local cults.

The governor's close involvement with the cults of the provincial cities comes out most clearly in Pliny's correspondence with Trajan about the Christians (*Epist. X* 96-7). The issue of the Imperial cult does play a role, namely in Pliny's test of those accused who claimed never to have been Christians : *cum praeceunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent*. Similarly, the lapsed Christians *omnes*

¹ *REG* 19 (1906), 86 ; F. F. ABBOTT and A. C. JOHNSON, *Municipal Administration in the Roman Empire* (1926), No. 137.

² *SEG* XXIII (1968), No. 206 ; *AE* 1967, No. 458 ; see J. E. G. ZETZEL, New Light on Gaius Caesar's Eastern Campaigns, *GRBS* 11 (1970), 259.

et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt. Trajan's statue is distinguished from the *simulacra numinum*; but yet it is the object of precisely the same ritual observances.

However, it is more important to note that the main point of Pliny's letter concerns *lapsed* Christians; and that the concluding argument of his letter points to the large numbers who were currently lapsing: *satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti ... ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.* Pliny does not identify the temples concerned. There is nothing to indicate that they are those of *Roman* gods, or still less, of the Imperial cult. It is evident in fact that they are the local temples of the Pontic cities. That they should be filled with worshippers is important to Pliny, and by implication important to Trajan.

The Imperial cult thus plays a minor part in this episode. None the less this is the earliest detailed evidence of the use of the Imperial cult as a means either of compelling the submission or of justifying the punishment of Christians. We may note, however, that there is some precedent in what Josephus says of the Jewish *sicarii* who were taken prisoner in the early 70's: in spite of the most extreme tortures, he says, not one would acknowledge Caesar as δεσπότης¹. This is precisely the context in which different aspects of the Imperial cult appear in the majority of surviving authentic martyr-acts.

So, for instance, the proconsul of Asia says repeatedly to Polycarp ὅμοσον τὴν Καίσαρος τύχην. But in the *Acts of Justin* the Imperial cult is not mentioned; and in the martyrdoms at Lyon under Marcus Aurelius reported by Eusebius (*H.E. V 1*) what the slaves of the Christians relate under torture is cannibalism and incest; and what the martyrs are urged to do is "to swear by the idols". The Imperial cult

¹ Jos. *BJ VII 10, 1* (418-19).

plays no part. In the *Acts of the Scillitan martyrs*, however, the test is again to swear by the *Genius* of the Emperor. Saturninus the proconsul says *et nos religiosi sumus, et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domini nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis.* The *Acts of Apollon* (or Apollonius) as we have them are not authentic; for they are inconsistent with what Eusebius reports of the trial in *H.E.* V 21. But here too the supposed *proconsul* Perennius says (3), "Swear by the *Tyche* of our lord Commodus", and later (7), "Sacrifice to the gods and to the image of the Emperor Commodus". In the certainly authentic *Acts of Perpetua and Felicitas*, the procurator acting *vice proconsulis* says *fac sacrum pro salute imperatorum.* But here we reach a different, and far more important, theme — that of the protection of the Emperor by the gods.

We may leave for a moment the proceedings before Roman governors in the persecutions of Decius, Valerian and the Tetrarchy. For here, unlike the previous occasions, the governor was acting within the terms of immediate imperial instructions. But we can see that up to 249, firstly, Christians were accused simply of being Christians. If other charges were added, they were *flagitia*, cannibalism or incest, rather than non-observance of the Imperial cult. But the Imperial cult does appear in the tests applied by the provincial governor. It was natural that it should. The letters of Pliny show that the governor took part in and supervised *vota pro incolumitate principis* on Imperial anniversaries (Plin. *Epist.* X 35-6, 52-3, 100-1); a passage from the *Apology* of Apuleius indicates that statues of the Emperor or Emperors were placed on the governor's tribunal¹. Thus a governor could order a Christian directly to sacrifice to the imperial statue; alternatively, he could demand that the Christian sacrifice, as he did himself, to other gods for

¹ Apul. *Apol.* 85. Cf. H. KRUSE, *op. cit.*, 79-89.

the Emperor; or he could demand an oath by the *Genius* or *Tyche* of the Emperor, a formula which was in daily use in provincial life.

But what of the Emperor himself? How significant for him was the Christian's refusal to sacrifice to or for him, or to swear by him? Before we try to answer the question, it is necessary to say something about the nature of Imperial government. The Emperor was an individual, with a relatively small staff to assist him. Many Emperors travelled extensively either in Italy or the provinces or, most frequently, on campaign; the amount of documents taken with them cannot have been large. It is not surprising therefore that the Emperor was dependent for information on reports sent to him, or questions brought for decision. He might on occasion initiate *leges* or *senatus consulta*, or issue general edicts; but it is essential to emphasise that his pronouncements were far more often made as *responses* to issues brought before him. Most Emperors would make these responses in the light of some coherent general principles or policies. But it is necessary to the understanding of the function of an Emperor, and indeed of the nature of the Roman Empire, that the *application* of any such general principles by an Emperor normally depended on the form, nature and occasion of communications to him by his officials or his subjects.

So, to take the Imperial cult, we may read in Suetonius, *Aug.* 52: *templa ... in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit*. But what this means is what M. P. Charlesworth in a classic article called *An Augustan formula, the refusal of divine honours*¹; namely that if a temple or other divine honours were formally *offered* by an embassy, as by Gytheum to Tiberius, or the Alexandrians to Claudius, the offer was refused, or accepted in modified terms. To

¹ M. P. CHARLESWORTH, *PBSR* 15 (1939), 1.

the examples which M. P. Charlesworth could quote we can now add the letter of Claudius to Thasos¹: τὸν δὲ ναὸν μ[ό]νοις εἴ[ναι] τοῖς θεοῖς κρένων παραπούμαν. But suppose that no formal offer of a temple or honours were made by such an embassy? Then not only private documents and dedications referred to Augustus as a god, but altars and temples of Augustus appeared too; as we have seen, both Greeks and Romans in Gangra and Phazimon-Neapolis in 3 B.C. swore by the gods and Augustus in the *Sebastaeia* at the altars of Augustus. Similarly, the inscription of Pontius Pilatus shows a *Tiberieum* at Caesarea²; I do not know what a *Tiberieum* can be, if not a temple of Tiberius. Under Augustus, probably in 5 B.C., the city of Samos chose, as ambassadors to the Emperor, Gaius Iulius Amynias who was priest of Augustus, Gaius and Marcus Agrippa, and also several other men described as νεωποιοί of Augustus³. There is no reason to suppose that they would have been rebuked if the offices they held had been revealed. An unpublished Oxyrhynchus papyrus (3020) shows an Alexandrian delegation, probably in 10/9 B.C., addressing Augustus as Καῖσαρ ἀνείκητε ἡρώς. And when a delegation from Tarraco reported to Augustus that a palm-tree had grown on his altar there, his only reply was to say, *apparet quam saepe accendatis*⁴.

Thus the actual *application* of what we call imperial policy cannot be understood without attending to the real forms of communication to the Emperor from his subjects. The same rule applies to the persecutions, and specifically to the

¹ Chr. DUNANT et J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* II (1958), No. 179.

² See *Sacri di Cesarea Maritima* (1966), 217-20.

³ P. HERRMANN, *Inschriften römischer Zeit aus dem Heraion von Samos*, *MDAI(A)* 75 (1960), 68, No. 1; the text also in P. HERRMANN, *Der römische Kaisereid* (1968), 125-6.

⁴ Quint. *Inst.* VI 3, 77.

question of the significance of the Imperial cult in the persecutions.

Various different attitudes might have been adopted by Emperors. On the one hand they *might* have insisted positively on the observance of the Imperial cult. We may recall the words of Gaius to the Alexandrian Jewish embassy : "So you are the god-haters, the people who do not believe that I am a god—I, who am acknowledged as a god among all other nations by this time, but am denied that title by you"¹. But such an attitude was very rare ; of later Emperors only Domitian is positively attested as applying the word *deus* to himself². On the other hand, as I have just mentioned, the *fact* of the Imperial cult in its very varied forms was accepted by all Emperors. It is noticeable that Trajan accepts without comment Pliny's report of supplications to his *imago* ; just as earlier he had accepted Pliny's request to be allowed to put a statue of him, with those of earlier Emperors, in a *templum* which he was constructing, *quamquam eius modi honorum parcissimus* (X 8-9). There is no evidence that any Emperors attempted to prevent the use of the Imperial cult as a test for Christians. Yet they could certainly have done so. It is Trajan, again, who rebukes Pliny for asking if he should hear an accusation of *maiestas* against Dio of Prusa for placing a statue of the Emperor near the graves of his son and wife—*cum propositum meum optime nosses non ex metu nec terrore hominum aut criminibus maiestatis reverentiam nomini meo adquiri* (*Epist. X 81-2*).

Thirdly the Emperors, in so far as they took positive attitudes to persecution, or issued orders for it, might have emphasised other factors, and given the reasons for their actions. To find the answer, we must, as I said, determine

¹ Philo, *Leg. ad Gaium* 353, trans. E. M. SMALLWOOD.

² Suet. *Dom.* 13 ; cf. Mart. V 8, and D. Chr. XLV 1.

in what precise ways the issue of persecution came before the Emperors, and what pronouncements they issued about it. We may now, I hope, accept that there is no good evidence that any Emperor before Decius issued a general edict against Christians; Tertullian's expression *institutum Neronianum* refers not to some sort of legal pronouncement, but to persecution itself. Tacitus, our only detailed account of the events of 64, leaves everything obscure except that Nero's actions depended on the existing hatred of the masses for the Christians, an attitude which both Tacitus himself and Suetonius shared (*Tac. Ann. XV* 44; *Suet. Nero* 16).

On this occasion Nero was certainly involved personally, though precisely in what way Tacitus does not tell us. After that, up to the Decian persecution, there is no authentic and concrete evidence of Imperial pronouncements about the Christians *except* in the form of letters—Trajan to Pliny, Hadrian to Minucius Fundanus, proconsul of Asia (*Just. I Apol.* 68; *Eus. H.E.* IV 9), Antoninus Pius to Larissa, Thessalonica, Athens and “all the Greeks” (*Melito, Fr. ap. Eus. H.E.* IV 26, 10); possibly Antoninus Pius or Marcus Aurelius to the *koinon* of Asia¹; and Marcus Aurelius to the *legatus* of Lugdunensis (*H.E.* V 1, 44 and 47). Of these letters all of those addressed to provincial governors were certainly responses; and, in the light of other evidence, those to cities or the *koinon* almost certainly were also.

On the other hand, the alleged “persecutions” of Septimius Severus² and Maximin the Thracian³ do *not* provide any evidence of any specific action by the Emperor himself.

¹ *Eus. H.E.* IV 13. An alternative text of this letter, which is (in either form) certainly at least partly spurious, in *Cod. Par. Gr.* 450 (*GCS IX* 1, p. 328). For this and what follows see T. D. Barnes, *op. cit.* (p. 145, n. 1), 37-43.

² See K. H. SCHWARTE, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus, Historia* 12 (1963), 185.

³ See G. W. CLARKE, *some Victims of the Persecution of Maximinus Thrax, Historia* 15 (1966), 445.

If one surveys this evidence, one sees that what Lactantius says about the collection of Imperial pronouncements concerning the Christians made by Ulpian in the seventh book of his *De officio proconsulis* is extremely important: *rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur* (*Inst. V* 11, 19). I would suggest that in Ulpian's time there had been *no* imperial pronouncements on the Christians other than *rescripta*—i.e. answers to governors, or cities or *koina*.

It is therefore not very significant that our evidence about imperial pronouncements on Christianity up to 249 contains nothing relating to the Imperial cult. It is more important to examine the period of positive Imperial orders—and of more explicit evidence—from A.D. 249 to 313. The surviving *libelli* of the Decian persecution show that the Imperial order was for sacrifice $\tauο̄ς \thetaεο̄ς$, to the gods as such¹. The best martyr-act of this period, the *Acta of Pionius*, confirms this: Polemon the νεωκόρος says to Pionius, “You certainly know that the edict of the Emperor commands you to sacrifice to the gods”. It is only after the refusal of this that he suggests that Pionius sacrifice at least to the Emperor. Other less certainly authentic evidence confirms the terms of the order of Decius². So does a letter of Cyprian from 252, which *may*, however, refer to a renewed persecution under Gallus: he refers to *sacrificia quae edicto proposito celebrare populus iubebatur*³.

¹ See H. KNIPFING, The Libelli of the Decian Persecution, *HTbR* 16 (1923), 345.

The Latin recension of the *Acts of Carpus, Papylus and Agathonice* (R. KNOPF-G. KRÜGER - G. RUHBACH, *op. cit.*, No. 2; H. MUSURILLO, *op. cit.*, No. 2) is dated specifically to the reign of Decius (1 and 7), and has (2), *sacrificare diis secundum praeceptum imperatoris*. Cf. the *Acts of Maximus* (R. KNOPF-G. KRÜGER-G. RUHBACH, *op. cit.*, No. 12), *decreta constituit per universum orbem, ut omnes Christiani recedentes a deo vivo et vero daemonis sacrificarent*; cf. Gregory of Nyssa, *V. Gr. Thaum.* (PG XLVI, cols. 893-958), in col. 944.

² *Epist.* 59, 6. Cf. *Epist.* 57, 1 of the same year forecasting a new persecution, and Eus. *H.E.* VII, 1 (Dionysius' letter to Hermammon).

It is essential to emphasise that what was ordered was sacrifice "to the gods". For A. Alföldi, for instance, has asserted that the Imperial cult was important in the persecution of Decius¹; and it has often been assumed that the gods in question were the "gods of the State" or even the *di publici populi Romani*². But to understand our evidence in that way is to impose a semi-political interpretation of these events; the essential thing, however, is precisely that the terms used are religious and not political.

From the persecution under Valerian we have three excellent sources of evidence, the letters of Cyprian (*Epist.* 76-81), the *Acta Proconsularia* of his two trials, and the letters of Dionysius of Alexandria, preserved by Eusebius (*H.E.* VII 10-11). Between them they show that there were Imperial orders for the banning of Christian meetings, the exclusion of Christians from their cemeteries, and the punishment of bishops and presbyters; and also for the punishment of *senatores*, *equites* and *Caesariani* who were Christians. But what of the orders for sacrifice? In the *Acta Proconsularia* we find the proconsul of Africa in 257 saying to Cyprian something for which no other source offers a true parallel: *sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere*. After Cyprian's exile, the proconsul of the next year again orders him to *caerimoniari*, and on his refusal condemns him as *inimicum ... diis Romanis et sacris religionibus*; nor, he says, have the Emperors been able *te... ad sectam caerimoniarum suarum revocare*.

¹ A. ALFÖLDI, Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts, *Klio* 31 (1938), 323-348 (334); *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus* (1967), 285.

² Most recently by J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* (1970), 63, 79, 93-8.

I must confess that I do not fully understand the significance of these expressions. But what is clear is that they contain no explicit reference to the Imperial cult as such. Even clearer is the verbatim record of the trial of Dionysius bishop of Alexandria before Aemilianus, who tells Dionysius and his companions that the Emperors have given them the chance to save themselves, *εἰ βούλοισθε ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν τρέπεσθαι καὶ θεοὺς τοὺς σώζοντας αὐτῶν τὴν βασιλείαν προσκυνεῖν.* This is explicitly a documentary record, and it is as clear as possible that the Imperial order commanded sacrifice to the gods as such¹. The Imperial cult finds no place here. The concept which is present is a quite different one, the protection of the Emperors by the gods.

Finally, the connection between the worship of the gods and of the Emperors appears in a different form in the martyrdom of Fructuosus and others in 259. Here, again, the *legatus* of Tarracensis says that the Emperors *praecepérunt deos coli*, but continues later *hi* (the gods) *audiuntur, hi timentur, hi adorantur; si dii non coluntur, nec imperatorum vultus adorantur.* If I understand this passage, its exhibits the worship of the Emperors as one facet of the worship of the gods in general.

When we come to the “Great” Persecution all our reliable evidence shows that the first Imperial order which explicitly commanded a general sacrifice was in the Fourth Edict, of 304, repeated by Maximin in 305-6 and 308-9². So far as our evidence goes, it contained no reference to sacrifice to the Emperors.

None the less, even before the Fourth Edict, the test of sacrifice, to the gods, and rarely to the Emperors, continued to be applied by provincial governors. So in 303 Procopius

¹ Eus. *H.E.* VII 11, 6-11.

² For the details see G.E.M. de SAINTE CROIX, Aspects of the “Great” Persecution, *HTbR* 47 (1954), 75.

of Scythopolis is ordered first to sacrifice to the gods, and then, when he refuses, to pour a libation to the four Emperors (*Eus. M.P.* I 1). That is, however, the *only* reference to the Imperial cult in the short recension of the *Martyrs of Palestine*. In the long recension, preserved in Syriac, there is one other case, also from 303 : Alphaeus, a reader and exorcist in the church at Caesarea, is ordered by the governor to sacrifice to the Emperors (I 54).

The Emperors are mentioned again in the *Acts of S. Crispina*, when the proconsul explains that it has been ordered by the Emperors *ut omnibus diis nostris pro salute principum sacrifices*. The theme is thus exactly the same as that in the trials of Perpetua and Felicitas and of Dionysius of Alexandria. But here also, as in the *Acta Proconsularia* of Cyprian, the proconsul refers explicitly to the Roman gods—*subiuga caput tuum ad sacra deorum Romanorum*; and later says *quaerimus, ut in templis sacris flexo capite diis Romanorum tura immoles*. Does *dei Romanorum* here mean specifically the gods of the city of Rome? Or does it mean simply the pagan gods?

What is important about the Great Persecution is that we have a great deal of very explicit evidence about it: for instance, the arguments of a pagan philosopher for persecution, reported by Lactantius (*Inst. V* 2); the background of traditional piety expressed by Diocletian and Maximin in their constitutions on incest and on Manicheism¹; some details of the successive edicts on persecution; the petition of Lycia-Pamphylia to Maximin (*TAM* II 3, 785), and the letter of Maximin to the city of Tyre; and the pronouncements of Galerius, Maximin, Constantine and Licinius by which persecution was ended. In all this, and in Lactantius' extensive discussion of persecution in the

¹ *Mos. et Rom. legum collatio VI* 4, 1; XV 3. See J. VOGT, *Zur Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich* (1962), 25.

Divine Institutes (IV 27; V 11; 13-14; 19-24), the Imperial cult plays no part at all. Unless we are to reject all our evidence, we must conclude that the Tetrarchic persecutions, like those of the mid-third century, were concerned with the preservation of the pagan cults as such. So Lactantius reports the proclamation of the anonymous pagan philosopher (*Inst.* V 2): *ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subvenire atque illos ad veram viam revocare, id est ad cultus deorum, quorum numine ac maiestate mundus gubernetur.*

The evidence for the persecutions is of some importance precisely because it was so rare for the Emperor to institute measures which directly and positively affected, or were intended to affect, the whole population of the Empire (even so, of course, the actual carrying-out of all the major persecutions was partial and episodic). It had also been very rare, up to this period, for an Emperor to express so elaborately and in such detail the reasons for his actions and the attitude to the world which lay behind them. We can see as the culmination of this development the exposition of paganism in Maximin's letter to Tyre in 312¹. If the Imperial cult does not appear prominently in our evidence for the major persecutions we cannot say it is because our evidence itself is too limited.

Must we then conclude, on the evidence of the persecutions of Christians, that the Imperial cult was not of any real significance; that, as has been argued so many times, and even in major works on ancient religion², it was a set of formalities, empty of all truly religious content or feeling?

Of course we shall never know or understand fully the religious experience of pagans in antiquity. By its very nature, our evidence can only tell us about their rituals

¹ Eus. *H.E.* IX 7, 3-14.

² E.g. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (1960), 312-26; M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II² (1961), 384-95.

and cults, about the language they used in literature or private life, or about how they actually behaved in different situations. All that we can say, therefore, is firstly that the conception of a human attaining divine status had already long been integral to ancient paganism¹; and secondly that the Imperial cult was fully and extensively integrated into the local cults of the provinces, with the consequence that the Emperors were the object of the same cult-acts as the other gods.

I would like to suggest that it is precisely this integration of the Imperial cult into the wider spectrum of pagan cults which is the first reason why it plays only a modest role in the persecutions. The second reason is that, both for the people and, in the end, for the Emperors themselves, there was a real fear of the abandonment of the ancient gods, and of the loss of the protection which they extended to the cities, and the Empire as a whole. It was only the men in the middle, the provincial governors, and, less often, the magistrates of provincial cities, who, when Christians were brought before them, regularly applied the test of recognition of the Imperial cult, but along with that of the cults of the other gods. The persecutions cannot be explained in political terms, as demands for formal displays of loyalism. They were motivated by feelings which we must call religious; among those religious feelings the worship of the Emperor played a real, but a minor part. The most important conception which lay behind the persecutions was precisely the one which was to be the foundation of the Christian Empire: that the world was sustained, and the earthly government of it granted, by divine favour. It is

¹ Apart from standard works, such as Lily Ross TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor* (1931), and Chr. HABICHT, *Gottmenschenkum und griechische Städte*² (1970), note especially D. M. PIPPIDI, Apothéoses imperiales et apothéose de Peregrinos, *SMSR* 21 (1947-8), 77, and now St. WEINSTOCK, *Divus Julius* (1972), 287-96.

thus entirely appropriate that it is in the edict of toleration of Galerius in 311 that an Emperor first looks forward to the protection of the Christian god : *debebunt (Christiani) deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua*¹.

¹ Lactantius, *De mort. pers.* 34; Eus. *H.E.* VIII 17.

DISCUSSION

M. Beaujeu: J'ai trois questions à poser à M. Millar :

a) Dans sa conférence si précise et convaincante, il a montré que le refus de participer au culte impérial et de jurer par le *Genius* de l'empereur n'a joué qu'un rôle secondaire dans les poursuites et dans les persécutions contre les chrétiens ; mais il a laissé de côté le témoignage important de Tertullien, qui déclare formellement qu'on invoquait contre eux deux motifs essentiels : *deos non colitis (= sacrilegium)* — *pro imperatoribus sacrificia non penditis (= maiestas)*. Comment M. Millar explique-t-il cette discordance entre ce texte de l'apologiste, qui se doublait d'un juriste averti, et la conclusion qui se dégagé de nos autres sources ?

b) La deuxième question ne se rapporte pas à l'objet propre de la conférence de M. Millar, mais à ce qu'il a dit sur, ou plutôt contre l'existence d'un *institutum Neronianum*, irritante question maintes fois débattue. Je ne conteste pas que le témoignage de Tertullien soit suspect, ni que le terme *institutum* signifie *exemplum* et non pas *decretum*. Mais comment M. Millar peut-il expliquer les termes de la lettre de Pline le Jeune et ceux de la réponse de Trajan, s'il ne préexistait pas un texte légal interdisant d'être chrétien ? Il n'est pas impossible qu'un tel texte date seulement de l'époque flavienne, bien que les documents faisant état de poursuites intentées contre les chrétiens sous Domitien soient suspects. N'est-il pas beaucoup plus vraisemblable qu'il remonte à la première — et à la seule — répression sûrement attestée, au I^e siècle, contre les chrétiens en tant que tels, celle de 64 ? Ce qu'a été exactement ce texte, s'il a existé, comme nous le croyons, nous ne le saurons sans doute jamais ; nous l'imaginons comme un texte de circonstance, mais de portée générale et sans restriction de durée, quelque chose comme : « Les chrétiens étant des ennemis de l'Empire et du genre humain, qui commettent des crimes graves — incendies, etc ... — contre le peuple romain,

il est interdit d'être chrétien ; quiconque est reconnu pour tel est passible de mort. » Par prudence, par méfiance, par souci de la continuité institutionnelle, les successeurs de Néron n'ont pas aboli ce texte, qui fut appliqué diversement, précisé, modifié ou atténué par divers rescrits. U. Brasiello (*La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937, surtout pp. 29-55) a montré comment la procédure *extra ordinem*, issue du droit de *coercitio* des magistrats et appliquée au nom de l'empereur par le *praefectus Urbi* ou par les gouverneurs de province, avait étendu son domaine, sous le Haut Empire, et A. Ronconi (*Tacito, Plinio e i Cristiani*, in *Studi in onore di U. E. Paoli* (Firenze 1956), pp. 615-628) a, de son côté, montré comment cette procédure rend compte, dans le cas des chrétiens, et de l'importance du « précédent », néronien ou non, et de la diversité qu'on relève dans l'usage qui en a été fait ensuite.

c) M. Millar serait-il disposé à accepter deux explications possibles du fait que Tertullien accorde au *crimen maiestatis* une importance disproportionnée par rapport au témoignage des autres documents ?

Première hypothèse : dans certains cas, tel ou tel gouverneur, mal informé ou mal intentionné, pouvait interpréter le refus de sacrifier à ou pour l'empereur non pas seulement comme la preuve que le prévenu appartenait à la secte chrétienne, mais comme un motif, supplémentaire ou principal, de condamnation ;

Deuxième hypothèse : ce serait Tertullien lui-même qui, de bonne foi ou par ruse d'avocat, aurait présenté comme un grief majeur ce qui n'était qu'un test de l'appartenance à la secte interdite.

M. Millar : As regards the first question, I did not approach the question of what Tertullian says about the *crimen maiestatis*, partly because it seemed to fall within the sphere of Prof. Beaujeu's paper, partly because I wished to concentrate on specific instances of prosecutions leading to the death or punishment of Christians,

and partly, it must be admitted, because I could not explain satisfactorily the contradiction between the use of this concept by Tertullian and its absence from our evidence about actual trials. One can only say either that our evidence on the trials is very inadequate, or that Tertullian has applied this concept to the situation of Christians himself, for the purpose of his argument.

In reply to the argument that there must have been a legal act, probably by Nero, which formed the basis for the execution of Christians, there are various points to be made.

Firstly we can not use as evidence the phrase of Tertullian *institutum Neronianum*, which evidently develops the word συνήθεια used of persecutions by Melito (Eus. *H.E.* IV 26, 4) and means "the Neronian (i. e. disreputable) custom of persecution".

Secondly, that in our evidence no Roman official, whether emperor or governor, refers to such a legal act.

Thirdly, that Tacitus' account of the events of 64 also mentions no such act of general and permanent application.

The argument that there must have been such an act is in consequence a deduction from circumstantial evidence. I do not think that we know enough about the exercise of criminal jurisdiction in the Roman Empire in the first century to make such a deduction.

If one wishes to reject this hypothesis, one must offer an alternative explanation for facts which clearly require an explanation, namely that there had been *cognitiones de Christianis* before Pliny's trial, that he did execute those Christians who confessed and that this was not disapproved by Trajan. The solution seems to lie, firstly, in the hostility to Christianity shared by Tacitus, Suetonius and Pliny, and in the concern evidently felt by both Pliny and Trajan that pagan worship as such should continue in the Pontic cities. A popular hostility to Christianity is already evident in the *Acts of the Apostles*, but there Christianity does not appear to the Roman governors as either important or

dangerous. But eventually they too began to feel a real hostility to Christianity, and so to share the feelings of the populace and of the accusers of Christians. Perhaps this is a sufficient explanation of how Christians came to be executed. But this too is a hypothesis.

M. Giovannini : Permettez-moi deux observations :

La première concerne la persécution de Néron. M. Beaujeu vient de nous signaler un article de Ronconi, selon qui l'arrestation et l'exécution de chrétiens se serait faite en l'absence de toute procédure judiciaire. Je crois qu'il faut nuancer. Selon Tacite (*Ann. XV 44, 4*) on arrêtait d'abord ceux qui reconnaissaient être chrétiens (*qui fatebantur*), et il semble clair que ceux-ci pouvaient être mis à mort sans autre forme de procès. Il ne peut en avoir été de même pour les victimes de dénonciations (*indicio ... convicti sunt*) dont une partie au moins ont dû nier leur appartenance au christianisme. Dans ce cas une procédure quelconque était indispensable pour établir si oui ou non la personne dénoncée était chrétienne. Cette procédure doit avoir fait l'objet d'instructions précises de la part de Néron et je suis persuadé que c'est précisément cette procédure qu'a suivie Pline.

Ma seconde observation se rapporte à la lettre de Pline et à la réponse de Trajan. Un point, qui n'a pas été relevé jusqu'ici, mérite attention : Pline déclare ignorer ce qui est reproché aux chrétiens (*nescio, quia et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*) et demande à Trajan si c'est le fait même d'être chrétien ou si ce sont les délits commis qui sont punissables (*nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*). Or nous devons constater que Trajan ne répond pas à cette question. Il se contente d'affirmer que ceux qui sont dénoncés et convaincus d'être chrétiens doivent être châtiés (*si deferantur et arguantur, puniendi sunt*). Trajan considère manifestement comme secondaire le fait, constaté par Pline, que souvent les chrétiens ne commettent aucun délit punissable. Pour lui, le seul fait d'être chrétien est punissable de mort ; il fait agir en conséquence.

A mon avis cette attitude serait absolument incompréhensible si la décision de punir les chrétiens de mort avait été prise par Trajan lui-même. Je ne peux m'expliquer sa réponse que comme un refus de remettre en question un interdit émanant d'un précédent, lequel ne peut guère être que Néron.

M. den Boer: Not only the words *nulla poena sine lege*, but also a more general and practical idea was decisive for Roman magistrates : *salus publica suprema lex esto* (*Cic. Leg.* III 8). This was the basis for the *coercitio*, mentioned by Th. Mommsen (*StR* I⁸, 136 ff.) and taken over by H. Last in *RLAC* II (1954), col. 1221 ff. It is the right of magistrates to punish in these cases where no specific rules were available. And this was just the case with the first accusations of Christians. Here one might find an answer to the question why the governor could act, why he was uncertain and why he wrote to Trajan about this, when more cases of the same kind were brought before him.

How did it work in practice? We know next to nothing about the first period, but we do know that Christian missionaries sometimes caused difficulties (riots in Ephesos, for example, see *Act.* 19, 21-40). Not all Roman officials displayed the phlegmatic attitude of Gallio in Corinth (*Act.* 18, 12-17) or evinced the sympathetic interest of Sergius Paulus (Cyprus, *Act.* 13, 7-12). Perhaps a passage of the *Epistle to the Corinthians*, dating approximately 25 years after Paul's conversion, is illuminating in this respect. The magistrate asked persons, brought before him as Christians, to curse Christ (ἀνάθεμα Ἰησοῦς [ἐστιν or ἐστω]).

If an accused did, he went free (Cf. Plin. *Epist.* X 96, 5 : *maledicerent Christo*). If he did not, his confession, Κύριος Ἰησοῦς, proved his obstinacy, and he was sentenced to death. One can understand that under this mental pressure "no one can confess 'Jesus is Lord' unless he is guided by the Holy Spirit", as Paul says. Those who did not have the courage to suffer and to die are alluded to in the first part of this passage : "No one who is led by God's spirit can say 'A curse on Jesus'" (*I Cor.* 12, 3).

M. Bickerman: The Christians could not be persecuted for *crimen maiestatis* consisting in refusal to worship the Emperor for the simple reason that an Emperor, as long as he lived, was no deity in the eyes of the Romans. Nor was there any necessity for any law, or for any legal enactment, in order to put them to death. As legal sources show, the governor was obliged to purge his province of trouble makers, the "trublions", to use a word of ancient French, of any kind. As soon as the legal practice of the *cognitio* established the *praeiudicium* that the Christians were trouble-makers, no special law on this point was required. Pliny hesitates because, as he himself says, he never had the occasion to take part in a *cognitio* concerning the Christians. As a matter of fact, the Roman governor was not required to know the law about the matter to be considered by him. It was the business of the parties in the dispute to quote the law, the precedents, etc. As a former military commander, a governor probably knew that the soldiers were not allowed to marry. But why should he know some Imperial rescript about the Christians, or about the local law of inheritance, etc.? As Trajan's answer to Pliny's questions shows, the Emperors avoided, as far as possible, limiting the freedom of action of their governors by issuing directives on questions of detail. Taking into account the immensity of the Empire, the innumerable local laws and customs, and the difficulties of communication with Rome—you could not teletype a question to the Emperor—the Empire would have broken down, if the *cognitio* of the governor were strictly limited. As Petronius says, the governor was *imperator* of his province; it was up to him to decide whether and how the Christians of his province were to be persecuted. There was not and could not have been a general rule on this subject. Yet, there could have been some pronouncement of some Emperor touching the persecution of the Christians. At least, Origen believed that such a decree had been issued. And, for my part, I would hesitate to disbelieve a statement of Origen, except when he allegorizes the Scripture.

M. Habicht: Vorweg möchte ich sagen: ich stimme voll überein mit Mr. Millars Hauptthese, dass der Kult der Kaiser in der Frage der Verfolgungen keine besondere Rolle gespielt hat; der Kaiser wurde wie einer der vielen anderen Götter behandelt; ein Kaiseropfer wurde gefordert, weil man die Kaiserstatue neben dem Tribunal hatte, oder nicht gefordert, wenn der Angeklagte einem anderen Gott zu opfern bereit war.

Die Meinungsverschiedenheit besteht darüber, ob es vor Plinius irgend eine Regelung mit Gesetzeskraft gegeben hat, die es verbot, Christ zu sein. Mr. Millar hat die Schwierigkeiten erläutert, die dieser Annahme entgegenstehen; aber ohne eine solche Annahme ist die Situation noch schwieriger. Ich lasse Tertullians *institutum Neronianum* beiseite, denn sein Aussagewert ist zweifelhaft.

Aber: das *Imperium Romanum* war ein Rechtsstaat. Das heisst nicht: ein Staat der Gerechtigkeit, aber ein Staat, in dem *secundum leges et constitutiones principum agitur*. Römischer Grundsatz ist *nulla poena sine lege*. Trajan sagt rundheraus: *puniendi sunt*. Warum und wofür?

Wo Rauch ist, ist auch Feuer. Der Rauch in diesem Bilde sind die Gebeine der Märtyrer. Es muss Feuer gegeben haben, nämlich irgend einen allgemeinen Rechtssatz, der es verbot, Christ zu sein, mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Begründung, die *Christiani* seien Feinde der öffentlichen Ordnung.

Was nun die Tatsache betrifft, dass trotzdem nach den Christen nicht gefahndet werden darf (*conquirendi non sunt*), während es die Pflicht jedes Statthalters ist, nach Kriminellen zu fahnden, so hängt hiermit natürlich zusammen, dass es Martyrien immer nur sporadisch und lokal begrenzt gegeben hat. Die Statthalter wurden nur auf Anzeige hin tätig; diese durfte seit Trajan nicht anonym sein, und seit Hadrian musste der *delator* seine Sache selbst vor dem Tribunal vertreten. Wenn der Beschuldigte gestand, konnte er das Leben verlieren, wenn er leugnete, wurde der *delator* wegen *calumnia* belangt. Diese Alternative zwischen

zwei unerfreulichen Möglichkeiten erklärt vermutlich die Seltenheit solcher Anzeigen. Anders war es in Fällen von Hungersnot, Überschwemmungen oder Friktionen von Christen und Heiden, d.h. wenn Massenemotionen im Spiel waren.

Gegenüber einer Organisation, deren staatsfeindlicher Charakter förmlich festgestellt worden ist, hat jede Regierung trotzdem die Freiheit, von der Anwendung der Rechtsfolgen abzusehen (Opportunitätsprinzip gegenüber dem strikten Legalitätsprinzip). Für die Sicherheit des Staates ist wesentlich, dass Angehörige dieser Organisationen nicht in Schlüsselstellungen des Staatsdienstes einrücken. Tatsächlich ist die Zahl der Christen in den staatlichen Funktionen, die Senatoren und Rittern offenstanden, bis in die Severerzeit verschwindend gering gewesen (vgl. z.B. Werner Eck, *Chiron* 1 (1971), 381 ff.). Und Valerian, nach ihm Diokletian, haben für die Entfernung der Christen aus öffentlichen Funktionen gesorgt, sofern diese nicht einen Loyalitätsbeweis (wie z.B. ein Opfer an einen Gott oder den Kaiser) erbrachten. Derartige Beweise verlangt unter Umständen auch ein moderner Staat, wenn Angehörige des öffentlichen Dienstes oder Bewerber für den öffentlichen Dienst im Verdacht stehen, einer staatsfeindlichen Organisation anzugehören.

Dass Decius einen « legal act » gegen die Christen gerichtet habe, scheint mir zweifelhaft. Wie Mr. Millar ausgeführt hat, wurde das Opfergebot an alle Reichsbewohner gerichtet und verlangte nur ein Opfer τοῦ θεοῦ. Nichts weist darauf, dass es spezifisch gegen die Christen gerichtet war (wenn diese es auch so verstanden haben). Möglich ist, dass dem Kaiser allein daran lag, durch eine reichsweite *supplicatio* sich des Schutzes der Götter zu versichern (vgl. das Edikt des Galerius von 311). Dann wäre erst Valerian der Kaiser, der mit seinen Edikten, auf Grund der Erfahrungen des Decius mit den Christen, eine allgemeine Rechtsgrundlage für das staatliche Vorgehen geschaffen hätte — die erste überhaupt oder die erste nach Nero (abgesehen von den rein verfahrensrechtlichen Regelungen Traians, Hadrians usw.).

M. Bowersock: The whole conception of the Roman Empire as a strict *Rechtsstaat* is questionable. I believe that there was more flexibility in making decisions and taking action than such a term implies. For Pliny and the Christians de Ste. Croix's account of *cognitio* procedure in *Past and Present* seems to me a model explanation of our problem. I am reminded at this point of Tertullian's story at the end of the *Ad Scapulam* about Arrius Antoninus, a recent governor of Asia. Groups of Christians came to him asking to be martyred: Antoninus not only wanted to do nothing to these acknowledged Christians,—to most of them he did nothing. I do not think any general statute on Christianity existed.

M. Millar: I would like to reply to the two points raised earlier by Mr. Habicht.

Firstly, as concerns the basis of the persecutions, I would not like to start from the general proposition that the Roman Empire was a "Rechtsstaat". That is a conclusion which or might not be reached on the basis of individual items of evidence. I would agree rather with the view of the Empire expressed by Mr. Bickerman.

As regards to specific suggestion of a *mandatum* from Nero, I am not sure that such a hypothetical *mandatum* would count at this period as a legal act. Moreover, it is, firstly, not clear whether in the reign of Trajan *mandata* were yet issued to all governors, *proconsules* as well as *legati*. But, more important, we know from Pliny (*Epist. X 96*) that Pliny did have *mandata* from Trajan, and that these included a provision about *betaeriae*, which Pliny incorporated in his *edictum*, and in accordance with which the Christians told Pliny that they had abandoned their meetings. In the context it is surely clear that the *mandata* contained no provision mentioning the Christians by name.

Secondly, as regards my description of the edict of Decius as the first general Imperial pronouncement against the Christians, what is certain is that there was an actual Imperial order com-

manding sacrifice (though we have admittedly no texts of it). There is no evidence that the order mentioned the Christians by name, however, so it is certainly a legitimate view that the intention was simply to have a universal sacrifice, for some object, such as the propitiation of the gods, not directly concerned with Christianity. But, on the whole, I believe as do our Christian sources, the order was implicitly aimed against the Christians.

V

G. W. B O W E R S O C K

Greek Intellectuals and the Imperial Cult
in the Second Century A. D.

GREEK INTELLECTUALS AND THE IMPERIAL CULT IN THE SECOND CENTURY A. D.

There are many approaches to the study of the imperial cult. Some are less risky than others. One may catalogue temples, enumerate types of sacred games, prepare lists of priests, describe sacred paraphernalia, or assemble calendars of annual celebrations. Valuable as such scholarly enterprises are, they inevitably avoid and often obscure the truly sticky question. What did the cult mean to the worshipper and to the worshipped? This is a question of religious outlook or experience; and it puts one in mind of A. D. Nock's wonderfully offhand remark, "There were no doubt moments of intense emotion"¹. He did not say who had those moments; it is unlikely he thought that everyone who participated in the cult had them, and if not everyone then it is easy to concede that there was intense emotion from time to time somewhere. After all, it takes very little in the way of ceremonial to evoke intense emotion in some people. But it is probably unfair and uncritical to state, as some scholars have, that such emotional believers belonged exclusively to the lower classes. Kenneth Scott, for example, wrote: "True religious belief in the divinity of the king or emperor is to be sought among the more ignorant lower classes"². This view is, to some extent, the result of combining prejudice with a lack of evidence. As we shall see, there was certainly no shortage of credulity in the educated upper class. If the imperial cult evoked occasional

¹ A. D. Nock, Deification and Julian, *JRS* 47 (1957), 121 = STEWART II, 843 (Cross-references to Z. Stewart's two-volume collection (1972) of papers by A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, are given here in the form STEWART plus volume number and page reference).

² K. Scott, Humor at the Expense of the Imperial Cult, *CPh* 27 (1932), 328.

moments of intense emotion, it is not impossible that those moments sometimes occurred in the upper levels of society. Likewise, if many aristocrats found their religious emotion more often in other forms of worship (as they appear to have done), so too probably did those of lower degree.

The important fact is that the imperial cult provides no evidence at all for such religious emotion. Nock saw this clearly and often emphasized it¹. No *ex voto* offerings survive to attest the piety of those who worshipped the emperors. As far as can be told, in the age from Augustus to Constantine, no person in the Roman empire addressed a prayer to a monarch, alive or dead. Yet there was veneration. So too, as Nock insisted, was there veneration of the standards of the Roman legions². No one prayed to them, and one could scarcely expect anyone to do so. It is difficult for modern man, nourished on centuries of theological dispute and more recently on psychological interpretations of human behavior, easily to comprehend a cult, whether of men or military standards, which lacks what now seems an indispensable ingredient of religion—prayer. The christianization of the Roman Empire made this comprehension difficult even for the pagans of late antiquity. It is no accident that the one text which records prayers to a Roman emperor concerns the apostate Julian; in other words, it belongs to a period well after the Empire became Christian. Libanius asserted in an oration that prayers had been addressed to the dead Julian and had been heard³. As Nock has pointed out, this is a pagan response to the role of Christian saints⁴. In the struggle of the later fourth

¹ E.g. in the *CAH* X (1934), 481.

² A. D. Nock, The Roman Army and the Roman Religious Year, *HTbR* 45 (1952), 239-240 = STEWART II 780.

³ Lib. *Or.* XVIII 304.

⁴ A. D. Nock, Deification and Julian, *JRS* 47 (1957), 115ff. = STEWART II 833 ff.

century between pagans and the Christian establishment, Julian was invested with the powers of a saint.

Now, however, we are concerned with the time well before Constantine and, in particular, with an age for which ample evidence exists, namely the second century A. D. This is an age long before the mortal combat between pagans and Christians was joined ; it is an age in which Christianity posed a threat to Rome, but not a great one. Paganism was the norm. Most of the people in the Empire can safely be assumed to have had some contact with the imperial cult, which manifested itself throughout the provinces from East to West. The administration of the cult was, as has long been recognized, entrusted to the affluent and educated upper class in the various parts of the inhabited world. What, we may ask, was the attitude of this pagan élite toward the worship of the emperors in the midst of a society that was almost universally pagan ? Let us examine the evidence of the Greek East.

It will not astonish anyone closely acquainted with the high Roman Empire to discover that men of education and rank were capable of occultism and credulity. One has only to inspect the roster of patients awaiting dream-cures at the shrine of Asclepius in Pergamum or to note the names of certain followers of the false prophet, Alexander of Abonuteichos. Alexander's serpent god, Glycon, and his oracles were heeded by such eminent persons as the consular general Sedatius Severianus and the emperor Marcus Aurelius himself¹. Cassius Dio wrote a history after receiving counsel in his sleep². Let no one think, as scholars frequently have, that the *Oneirocritica* of Artemidorus emanate from and are directed to a milieu of low social degree. The author's

¹ Luc. *Alex.* 27 and 48. Cf. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire* (1969), 71.

² Dio Cass. LXXII 23. Cf. G. W. BOWERSOCK, *op. cit.*, 73.

sometimes florid Greek and the amazing thoroughness of his dream-register bespeak a much more sophisticated reading public than one might at first suspect. Accordingly, when it is admitted that the Antonine upper class devoted itself conspicuously to occultism, its support of the imperial cult can be seen as less an aspect of religious life than of social and political life. This, of course, is to state the case in modern terms. For an Antonine senator religion was naturally social and political. The best people found it desirable to frequent the Asclepieum at Pergamum or to celebrate the Bacchanalia; but few before Commodus could have been persuaded to dabble in the worship of Antiochene Zeus or Mithras¹. The special ingredient which the occult religions gave to a senator was emotional intensity precisely, or—in other terms—a deity that heard prayers, supernaturally provided advice, and received *ex voto*. No imperial *divus* did any of these things.

If we look at participation in the imperial cult in the provinces on the part of the local élite, it is clear that social and political roles are chiefly at issue. The provincial priesthoods are an obvious steppingstone for persons of wealth and ambition on the way to securing greater honors for their families². A typical pattern shows the son of a high priest as a Roman knight, and his son as a senator, perhaps consul. The cult of the emperors was intimately connected with the main provincial synod, known as the *κοινόν* or *concilium*. Hence eminence in provincial affairs often entailed eminence in the administration of the cult. In the Discourses of Epictetus there is a delightful exchange between the sage and a man contemplating holding the priesthood of Augustus at

¹ See J. BEAUJEU, *La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins*, in *Hommages à J. Bayet* (Coll. Latomus, 1964), 54-75.

² See the classic paper of A. STEIN, *Zur sozialen Stellung der provinzialen Oberpriester*, *Epitymbion Swoboda* (1927), 300 ff.

Nicopolis¹. Epictetus' advice was explicit: "Drop the business: you will spend a lot of money for nothing."—"But", said the man, "they will write my name on contracts".—"And will you be present to say to those who read them out 'That is my name they have written'? And even if you can be present every time now, what about when you are dead?"—"My name will live after me."—"Write it on a stone and it will live after you. Who will remember you outside Nicopolis?"—"But I shall wear a crown of gold."—"If you want a crown at all, take one of roses and wear it; you will look more elegant in that." This whole exchange contains not a word about the *divus*, about any emotion connected with worship, about any divine intercession, about anything we should want to call religious sentiment. Nor is there the slightest suggestion of impiety in Epictetus's dissuasion of the priestly candidate. The only thing at stake is the man's reputation and career; and it is acknowledged that the priesthood will cost him dear.

There are other, similar indications that the provincial priesthoods were viewed as civic duties suitable for the wealthy and ambitious but in no sense a display of piety. Aelius Aristides stoutly resisted an attempt to draft him into the priesthood of Asia², but never on that account was any impiety or heresy imputed to the great sophist. On the contrary, his intimacy with persons of importance increased; and he eventually secured respect and favour from Marcus Aurelius and Commodus. Likewise, when Hadrian chided Favorinus of Arles for thinking of rejecting a local priesthood, there was never any suggestion that impiety might

¹ Quoted and interpreted by F. MILLAR, Epictetus and the Imperial Court, *JRS* 55 (1965), 147: "The man's priesthood in the passage illustrates perfectly the political functions of Emperor-worship, in providing for the wealthy classes honorific positions which both gave them prestige and identified them with the régime."

² Aristid. *Or. L* 101 Keil; cf. G. W. BOWERSOCK, *op. cit.* (p. 181, n. 1), 37.

be involved¹. The civic character of the priestly office was acknowledged in the various legal exemptions available to professional persons in the second century, for exemptions from the high priesthood had been authorized by the Roman government.

It will be noticed that these items about provincial priesthoods not only show a total absence of any reference to piety but also of any reference to loyalty or treason. Obviously no one thought a man disloyal to the central government for refusing to serve as high priest of the emperor. Just as obviously, however, a provincial who wished to ascend within the Roman civil service—to become a knight or a senator—was well advised to take on the priestly office and to that extent his priesthood established his adhesion to the régime. If a man's career lay elsewhere, as with Aristides or Favorinus, he scarcely needed so expensive an avenue of promotion.

Yet the irrelevance of loyalty to the holding of high priesthoods should not be taken to imply that loyalty was irrelevant to the cult. Those who turned down priesthoods will undoubtedly have gone through the motions of worshipping the emperors on the appropriate days. There is no better illustration of the use of the cult in halting potential subversion to the state than Pliny's famous letter to Trajan about the Christians². It will be recalled that Pliny dismissed any alleged Christian who was willing to curse Christ and to sacrifice to statues of the pagan gods, with which the image of Trajan was conjoined. Pliny makes clear that the spread of Christianity in Bithynia had alarmed him, for temples had become deserted and rites suspended. Although his reference to temples and rites need not refer only to the imperial cult, it is clear that this is included in the reference;

¹ Philostr. *Vs*, p. 490.

² Plin. *Epist.* X 96.

and Pliny explicitly states that precisely for the purpose of testing Christians he had caused the image of Trajan to be placed with the statues of the other gods. Willingness to sacrifice to the living emperor appeared to Pliny proof that a man was not subversive.

From all this are we to infer that Pliny himself believed Trajan to be a god? Hardly. Pliny came from Italy where the living emperor was not officially worshipped, and he was an intelligent person. He knew how to *use* the cult in Bithynia to handle an administrative problem. It is worth noting that in his letter to Trajan Pliny scrupulously distinguishes between the statues of the gods (*deorum simulacra*) and Trajan's *imago*; Trajan is not one of the gods as such. It will also be noticed that Pliny carefully speaks of the *simulacra* of the gods and the *imago* of a recognizable man. In his letter Pliny gives not the slightest hint that he feels himself writing to a god. Nor, for that matter, when Trajan replies, does the emperor show the slightest awareness of divinity on his part¹. Trajan alludes to Pliny's proof that a suspect was not really a Christian by the interesting paraphrase, *supplicando dis nostris*. There is no allusion to *imago mea*.

It is, in fact, hard to believe that any but the most psychotic emperors (of whom there were several) considered themselves in any sense divine. Everyone knows the wry jest of that earnest financier, Vespasian, on his death-bed: *vae, puto deus fio*². What is more (and this is often forgotten) Suetonius cheerfully recorded this utterance without any trace of embarrassment or venom. In the same way Seneca felt free to use the new cult of Claudius as the basis of an elaborate and poisonous jest for the delectation of

¹ Plin. *Epist.* X 97. The distinction between *simulacrum* and *imago* corresponds exactly to the distinction between ἄγαλμα and εἰκών, as demonstrated by Louis ROBERT, *REAJ* 62 (1960), 316-19 = *Opera Minora Selecta II*, 832-5.

² Suet. *Vesp.* 23, 4.

some part of the Neronian élite¹. Marcus Aurelius, in all his sombre *Meditations*, nowhere suggests that he is himself divine or, for that matter, will be after his death. On the contrary, observe this celebrated and typical passage from Book VIII : "Lucilla saw Verus die, and then Lucilla died. Secunda saw Maximus die, and then Secunda died ... Antonius saw Faustina die, and then Antoninus died. Such is everything. Celer saw Hadrian die, and then Celer died ... All ephemeral, dead long ago ... Augustus' court, wife, daughter, descendants, ancestors, sisters, Agrippa, kinsmen, intimates, friends, Areius, Maecenas, physicians and sacrificing priests—the whole court is dead²." There is no hope here in either being or becoming *divus*. Indeed in Book VI Marcus admonishes himself : "Take care not to be Caesarized—δρα μὴ ἀποκαισαρωθῆς. Stay simple, good, pure, serious, free from affectation, a friend of justice, a worshipper of the gods, kind, affectionate, strenuous in all proper acts³." Caesarism for Marcus may be inferred from the opposites of those virtues he commends to himself. The notion of himself as a real god or of his predecessors as gods simply seems not to have entered his thinking. If he had had a sense of humour, like Vespasian, he might at least have made a joke about emperor worship. Two centuries later another literary monarch did just that. This was the arch pagan Julian, who used the cult for laughs with just as much unselfconsciousness as Seneca⁴. Of course, as we have already seen, not everybody in the late fourth century took the worship of an emperor as lightly as Julian did ; but then he tried to be an old-fashioned pagan intellectual.

¹ I take the *Apocolocyntosis* of Seneca to be the extant *Ludus*. Cf. K. SCOTT, *op. cit.* (p. 179, n. 2).

² M. Ant. VIII 25 and 31.

³ *Ibid.*, VI 30.

⁴ K. SCOTT, *op. cit.* 327. The reference is to Julian's *Caesares*.

It is not easy to ascertain the views of thoughtful pagans on such a matter as the cult, which (it seems) many took for granted as a routine part of the Roman administrative machinery. We are fortunately in a position to examine in some detail the outlook of a number of the more prolific writers and orators of the Greek East in the second century A. D. These men constituted an integral part of the Roman Empire and at the same time brought to it a Hellenic inheritance of which they were fiercely proud. It will be instructive to observe in what ways they managed to accommodate themselves to the cult of Roman emperors, especially in a part of the world where the living could be worshipped along with the dead.

The fundamental fact here is that the Greek writers to whom I refer very rarely discuss the imperial cult at all. They appear both to accept it and to ignore it; they speak much too freely about related matters for men who are studiously trying to avoid an awkward or dangerous subject. They do make reference to the worship of men (not always emperors), to deities with whom the emperors were identified, to priesthoods, once in a great while to temples of the imperial cult. This is all done unselfconsciously, unapologetically. What then are we to infer about the convictions of these writers?

It will be convenient to start with Plutarch of Chaeronea. There has been considerable scholarly research on his opinion of the imperial cult, but most of it seems to be wide of the mark. Errors have often arisen from profound study of the author without a correspondingly profound knowledge of the age in which he lived. Still the basic work on Plutarch and the cult is the 1929 article of Kenneth Scott, *Plutarch and the Ruler Cult*¹. As the title shows, this piece

¹ K. SCOTT, *TAPhA* 60 (1929), 117 ff. F. TAEGER, *Charisma: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* II (1960), 506-641 (Die Haltung der zweiten Sophistik) contributes little to this discussion.

never makes the crucial distinction between ruler cult that is not emperor worship and ruler cult that is. Accordingly certain sharp observations of Plutarch on the cult of persons like classical Greek tyrants and Ptolemaic kings are used to turn him into an arch-foe of the imperial cult. Father Dvornik has recently followed K. Scott in laying particular stress on texts that mention no Roman emperor¹. Plutarch would have been very surprised. Arthur Nock recognized this fallacy², lately so has C. P. Jones in his new book on Plutarch and Rome³.

In his biography of Aristides the Just Plutarch paused in chapter six to reflect upon what he called the royal and divine appellation "The Just". Here are Plutarch's comments: "This no kings or tyrants ever coveted; rather, they rejoiced to be surnamed Besieger, Thunderbolt, Conqueror, Eagle, or Hawk—cultivating the reputation which is based on violence and power, as it seems, instead of on virtue. And yet divinity ($\tauὸ\ θεῖον$) to which such men are eager to adapt and conform themselves, evidently has three distinctive characteristics—immortality ($\alphaφθαρσία$) power ($\deltaύναμις$) and virtue ($\alphaρετή$); the most awesome and divine of these is virtue.... What men most eagerly desire is immortality, of which our nature is not capable, and power, the chief disposal of which is in the hands of fortune; virtue, the only divine excellence within our reach, they put at the bottom of the list." In the first place, it is quite clear from Plutarch's illustrations that he was thinking of Hellenistic monarchic nomenclature: all are kings. There is no indication whatsoever in this passage that Plutarch was thinking of the imperial cult of his own day. Furthermore, it would be incredible, in view of the sage's close relations

¹ F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* II (1966), 542.

² In the *CAH* X (1934), 489, n. 2.

³ C. P. JONES, *Plutarch and Rome* (1971), 124.

with emperors and Roman aristocrats, if he were thought here to be obliquely attacking the contemporary cult. K. Scott asserted that he was heaping scorn on it¹. That is altogether inconceivable. As A. D. Nock wrote in his superb chapter on religion in the *Cambridge Ancient History*, vol. X, "It is to be noted that Plutarch makes outspoken criticisms of the self-deification of Hellenistic kings without any feeling that what he says might be taken as reflecting on Roman practice"². The point of Plutarch's remarks in the *Aristides* is the assumption of grandiloquent appellations in conjunction with aspirations to divinity. Roman emperors did not assume such appellations. As far as Plutarch was concerned, they did not normally aspire to divinity, although he will have been aware that some received it.

The *Aristides* passage is valuable for its definition of that divinity which the men he reproached aspired to : namely, immortality, power, and virtue. Plutarch stated in plain Greek that the first of these, immortality, was unattainable by man. It follows from this that Plutarch believed no man, however important or good, was a god ; his opinion was not much different from Pliny's. Both lived with the cult all around them and simply did not worry about it. Their *modus vivendi* undoubtedly depended upon the notion, which Plutarch clearly enunciated, of the possibility of some measure of divine excellence in men through virtue. This was scarcely a new or irregular notion in antiquity, and it underlines the great freedom with which adjectives like θεῖος or *divinus* were employed for extravagant praise. Man is capable of virtue, and virtue is divine ;

¹ K. SCOTT, *op. cit.* (p. 187, n. 1). D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme* (1969), 464-5, reiterates Scott's opinion and relies on it (p. 464, n. 3). Babut does not distinguish the worship of one or another ruler from the worship of the Roman emperors. The expression "le culte des souverains" encourages the muddling of these categories.

² A. D. NOCK, *ibid.* (p. 188, n. 2).

hence there is something divine in a virtuous man. So Plutarch.

Marcus Aurelius looked at things in a similar way. For him man consisted of three parts (the ancients so often found a triad irresistible),—body, breath, and mind (or what he calls the ruling part)¹. This last ingredient partakes of the divine. “Zeus”, said Marcus, “has given to every man for his protection and guidance a portion of himself. This is every man’s understanding and reason”². Plutarch would not have quarrelled with this. The common point is man’s sharing in the divine while not ceasing to be only a man. Both Plutarch and Marcus took the imperial cult utterly for granted ; it does not worry them. This is because emperor worship seemed to them little more than an extravagant compliment to a man whose virtue or understanding had some share in the divine. It should be noted that this is not the same as saying that these intellectuals accepted the cult as a metaphor. There is no reason to think that anybody in antiquity had the idea of an official state metaphor.

There is another excursus on ruler worship in Plutarch’s biography of Romulus³. It is completely consistent with the passage we have already examined. It is not concerned with Roman emperors ; it affirms the impossibility of a man-god, but acknowledges divinity through virtue. Plutarch concedes the possibility of posthumous divinisation for a person of exceptional virtue ; but, he stresses, it is virtue, not legislation (*οὐ νόμω πόλεως*) that engenders such an elevation. This is simply a widely held and somewhat platitudinous conviction, invoked in an account of ancient history. K. Scott saw in the reference to legislation a hit

¹ M. Ant. II 2 (cf. XII 3). See on this J. BEAUJEU, *La religion romaine à l’apogée de l’empire* : I, *La politique religieuse des Antonins* (1955), 336.

² M. Ant. V 27.

³ Plut. *Rom.* 28.

at the consecration of emperors (and occasionally of their women) by decree of the senate¹. This is *prima facie* improbable; but worse, it is a misreading of the text. Plutarch is simply saying that virtue is the cause of divinity for mortals. He is *not* saying that there is anything wrong with organizing worship of one who *through virtue* has become divine. It is a question of priorities: virtue first, then legislation. Plutarch repudiates the reverse order. So presumably would most intelligent people of his day. When Antoninus Pius pleaded with the senate for the consecration of Hadrian, we may be sure that his argument was based on Hadrian's virtue, of which the senate was for good reason in some doubt.

Plutarch does on occasion refer to Roman emperors, but nowhere to denounce them for the cult. K. Scott, in support of his views (which others, notably Robert Flacelière, have taken over)², emphasized a passage which is highly critical of Nero. This occurs in the essay on *How to distinguish a flatterer from a friend*³. Plutarch is attacking that emperor for his excesses of various kinds, especially acting on the stage and singing. This is hardly an attack on the institutional cult. Scott and others seem, in any case, to have forgotten that Nero was not a *divus*. He suffered *damnatio memoriae* throughout the empire. Plutarch shows himself a true member of the establishment in denouncing him.

Dio of Prusa, known as Dio Chrysostom, was a contemporary of Plutarch. He was steeped in Hellenic culture and became a philosophic counsellor of the emperor Trajan. It will be helpful next to examine certain of his views. Like Plutarch, he nowhere discusses the imperial cult as such;

¹ K. SCOTT, *op. cit.*, 131. On the *divi*, cf. J. BEAUJEU, *op. cit.*, 415 ff.

² R. FLACELIÈRE, Sur quelques passages des *Vies de Plutarque*, REG 61 (1948), 97.

³ Plut. *Quom. adul. ab amic. internosc.* 56 E-F.

but it would be reasonable to assume that he too has no worries about it as an institution. Like Plutarch, moreover, he has occasion to reflect on the relation of the ruler to the divine. These reflections provide further guidance in comprehending the disposition of cultivated easterners in respect to the divinity of the emperor. Dio deals directly with this subject in the first of his four discourses on the nature of kingship.

The first discourse is addressed to Trajan as emperor. It falls into three, clearly distinguished parts. Dio begins with a description of the ideal monarch according to familiar Stoic tenets ; the good ruler will honour the gods and care for men. Dio then turns to an account of the greatest and first king and ruler (*περὶ τοῦ μεγίστου καὶ πρώτου βασιλέως καὶ ἀρχοντος*) that is—Zeus. This is the god whom kings should strive to imitate : the greatest rulers among both Greeks and barbarians, says Dio, were pupils and imitators of Zeus. So, therefore, should Trajan take Zeus as his model. The discourse concludes with a rather long story which Dio claims to have heard from a woman in Elis in the Peloponnese. He calls the story a sacred and salubrious tale (*ἱερὸν καὶ ὑγιῆ λόγον*), and it is all about Heracles, a favorite of the Cynics and one of the well known savior deities. Dio's story concerns Heracles' purifying the world of tyrants and his fostering of good rulers,—hence its inclusion in the discourse. It is clear that the story is deemed beneficial for Trajan since the lady of Elis is reported to have said to Dio, "You will meet an important person, who rules over many places and peoples : do not hesitate to tell him this tale". Dio concludes by noting that Heracles is still active in putting down bad rulers and raising up good. "He is", says Dio to Trajan, "the helper and guardian of your rule, as long as you reign".

It will be seen at once that nowhere in this discourse does Dio ever even suggest that Trajan is or will be a god.

He does, however, lay stress on a divine model, namely Zeus, and a divine protector, namely Heracles. There is no intimation of an assimilation of the emperor to these deities. Model and protector,—that is all they are. Yet it is of the greatest significance that Dio singles out these two deities in his speech, for they show clearly that Dio is conforming to the religious ideology of the Roman government in his day. Without in any way touching upon the cult Dio follows a position which can be labelled with certainty as that of the ruling establishment. In his study of Roman religion in the second century A. D., J. Beaujeu has admirably analyzed the emergence under Trajan of a theology of the principate which was based precisely upon the gods Zeus and Heracles¹. The evidence is numismatic, epigraphic, artistic, and literary (apart from Dio, who naturally reinforces it). Trajan's rule is envisaged as the grant of Zeus, as can be seen, for example, on a coin of 114 with Zeus and Trajan on the obverse and the legend on the reverse *conservatori patris patriae*². The epithet *optimus*, offered to Trajan in 98 and later accepted by him, tells the same story. Likewise Pliny in his *Panegyric* to Trajan: "It is thus, I fancy, that the great Father of the universe rules all with a nod of the head, if he ever looks down on earth and deigns to consider mortal destinies among his divine affairs. Now he is rid of this part of his duties, free to devote himself to heaven's concerns, since he has given you to us to fill his role with regard to the entire race"³. In the eastern empire some worshippers went so far as to assimilate Trajan with Zeus in their inscriptions⁴.

As for Heracles, it is now certain that Trajan introduced new and unparalleled honours for this deity in the imperial

¹ J. BEAUJEU, *op. cit.*, 71-87.

² Cited and discussed by J. BEAUJEU, *op. cit.*, 76.

³ Plin. *Paneg.* 80, 4-5, in the Loeb translation of Mrs. Radice.

⁴ Cf. J. BEAUJEU, *op. cit.*, 72-3.

pantheon. Beginning in 100, the figure of Heracles with the legend Hercules Gaditanus appears on the Roman coinage, and this issue is correlated with a new provincial type emanating from Tyre and exhibiting Heracles Melqart of Tyre. The connection is obvious, for Gades, whence Hercules Gaditanus, was the colony of Tyre. And as P. Strack—with less evidence available to him—had once surmised in his important work on the Trajanic coinage, Trajan, coming from Italica in Spain (not far from Gades), must have provided the impetus for the promotion of this saviour god¹. The official ideology finds its reflection, just as we should expect, again in the *Panegyric* of Pliny: in your earlier career under Domitian, says Pliny, “You must have filled him with the same admiration (not unmixed with fear) as Jupiter’s great son inspired in his king when he remained forever unwearied and undaunted after the cruel labours demanded by the latter’s harsh commands”². The reference is, of course, to the labours of Heracles.

The views of Dio of Prusa in respect to the emperor’s relation to the gods are thus entirely in accord with the ideology of the central government. We should expect Plutarch to have shared Dio’s views on the good monarch, and various texts indicate that he did, notably the treatise concerning uneducated rulers (conventionally called *To an uneducated princeps*). “One might say”, wrote Plutarch, “that rulers serve god for the care and preservation of men in order that of the glorious gifts which god gives to men, they may distribute some and safeguard others”³. Plutarch did not elaborate the new Jovian and Herculian theology,

¹ For discussion and documentation, see J. BEAUJEU, *op. cit.*, 81-3. Cf. P. STRACK, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts I: Trajan* (1931), 95 ff.

² Plin. *Paneg.* 14, 5.

³ Plut. *Ad princ. inerud.* 780 D.

but then he was not, like Dio, the counsellor and (one may perhaps say) mouthpiece of an emperor. The important point is that both men judge the ruler's relation to the gods in the same way; both are untroubled by the existence of the imperial cult. Their silence on the subject is neither sinister nor embarrassed.

A few decades after Plutarch and Dio of Prusa there flourished one of the most remarkable writers of antiquity, the hypochondriac devotee of Asclepius, Aelius Aristides. A very large quantity of his works survives and provides an opportunity never exploited to examine the sentiments of a cultivated easterner about the emperors in the mid-century. In his book on political philosophy in this age Father Dvornik makes the following observations: Aristides "does not disclose what he himself thought of the ruler cult. It is probable that in this respect he shared Plutarch's ideas"¹. The facts are that Aristides discloses quite as much as Plutarch does and (as we have already noted) that Father Dvornik has completely misinterpreted what Plutarch says. The irony of his comment on Aristides is that Aristides almost certainly did share Plutarch's ideas, but those ideas are the opposite of what Father Dvornik thought they were.

I turn first to Aristides' *Panegyric in Cyzicus concerning the temple*, delivered in A. D. 166 or 167 on the occasion of the dedication of a great temple at Cyzicus in the province of Asia². It is clear from Aristides that this was a temple of the imperial cult of magnificent proportions, about which we hear in other sources. The temple was nothing less than one of the Seven Wonders of the World, classified as such

¹ F. DVORNIK, *op. cit.* (p. 188, n. 1), 552.

² Aristid. *Or. XXVII* Keil. It is worth pointing out that in the vast index of sources at the end of L. CERFAUX-J. TONDRIAUX, *Le culte des souverains* (1957), the name of Aelius Aristides does not appear.

in the prose and poetry of late antiquity¹. It bore an inscription θεῷ Ἀδριανῷ, to the god Hadrian². There has long been a problem as to the date of the dedication commemorated by Aristides, since one testimony asserts that the completion of this temple like that of the great Olympieum at Athens was due to the munificence of Hadrian himself³. Either we have to do in 166 or 167 with a rededication of some kind or with the delayed completion of a building that received its start under Hadrian. Cassius Dio reveals that a large and splendid temple at Cyzicus was destroyed by an earthquake, probably under Antoninus Pius⁴; an inscription of possibly Antonine date indicates that a temple at Cyzicus was built at the expense of the Koinon of Asia⁵. It may be, therefore, that it was the great temple to Hadrian which suffered in the earthquake and was rebuilt by the province of Asia. There are obviously other ways of disposing of this evidence, but I agree with D. Magie (against Charles Behr) that this is the most reasonable interpretation. One detail is certain: the Koinon of Asia met in Cyzicus at regular intervals to celebrate its festival.

Despite the difficulties in regard to the circumstances of Aristides' speech at Cyzicus, it is clear that we see here the great man actively engaged in the dedication of a temple to a deified emperor. One aspect of the speech is particularly striking: nowhere does the orator discuss or mention the divinity of an emperor, alive or deceased. He actually alludes to the dedicatory inscription⁶, but he does not quote

¹ Jo. Mal. XI, p. 279 (Bonn); *Anth. Pal.* IX 656.

² Jo. Mal., *loc. cit.*

³ D. MAGIE gives a good account of the problem in his *Roman Rule in Asia Minor II* (1950), 1472-3. For a different view, cf. C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales* (1968), 101, n. 20.

⁴ Dio Cass. LXX 4.

⁵ *IGRom* IV 140.

⁶ Aristid. *Or.* XXVII 22 Keil.

it and he does not indicate that Hadrian is called θεός. What he says is simply, "You have inscribed the name of the best emperor of those down to his time" (manifestly leaving an opportunity for the flattery to come of the reigning emperors, Marcus and Verus). Aristides describes the temple itself as a thank-offering to the gods (*χαριστήριον... τοῖς θεοῖς*). The θεοί in his Greek are sharply distinguished from the miscellaneous βασιλεῖς even though the dedication he cites proclaims one βασιλεὺς as θεός. Aristides concludes his speech with an elaborate laudation of the harmonious collaboration of the emperors Marcus and Verus¹. This eulogy refers to gifts from the gods; it calls the monarchs friends of the gods; it even compares the two men to the saviour gods Asclepius and Serapis. But nowhere does it imply that they are themselves divine. In other words, although the occasion is directly connected with the imperial cult and Aristides is openly and gladly joining in it, he says nothing of the divinity of monarchs. His behaviour is identical to that of Plutarch and Dio in this respect. Under the circumstances, it would be perverse to argue that Aristides was avoiding the subject. He took it for granted.

It will be recalled that Pliny carefully distinguished the gods from the emperor at the very time he was eager to revive the imperial cult. It will be recalled that Dio of Prusa advised Trajan to have as a model a deity with which he was assimilated by some worshippers. Plutarch implied that some part of an emperor could be divine and that with sufficient virtue he might posthumously become some kind of deity. Aristides was no different. He separated gods from living men (including emperors), and accepted the imperial cult with equanimity. This attitude emerges con-

¹ Cf. with this passage Aristid. *Or. XXIII* 78 Keil. See also B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.* (1971), 140-1.

sistently as the attitude of the pagan élite. No one could have expected a second-century intellectual to deliver a eulogy of an emperor as a very present god. But a happy people were indebted to the gods for a good emperor, and—as Aristides shows—the institution of a cult for him expressed the people's gratitude.

The Cyzicus speech of Aristides raises explicitly a question that can also be applied to the other intellectuals so far discussed. If the possibility of genuine deification of the deceased emperor is admitted, why should a writer like Aristides continue to distinguish so carefully between imperial θεοί who are dead and traditional pagan θεοί? The answer, in my view, lies in a point made much earlier in this paper. Even the imperial gods which a Plutarch or an Aristides were prepared to acknowledge (that is, certain dead emperors) were different from those in the pagan pantheon in that they did not hear prayers or effect supernatural miracles. Hence there was no problem in Aristides' steadfast devotion to Asclepius as his chief god or in Plutarch's deep allegiance to the shrine of Apollo at Delphi. There was no competition between these gods and the imperial ones. Their divinity was substantively different, so that when Aristides writes about the two groups in the same context that difference is made quite clear. The emotional religious life of Plutarch and Aristides lay no more in their participation in the cult of emperors than it did in the case of assorted careerist senators who were active in the cult. Such were the senators who met Aristides at the Asclepieum in Pergamum.

This is now the point at which to make a highly pertinent linguistic observation on the distinction between imperial θεοί and traditional θεοί. At Rome and in Latin generally a deified emperor or member of his household was known as *divus*, not *deus*. This distinction was firmly entrenched under the Empire and, in the opinion of Stefan Weinstock,

was invented by Julius Caesar¹. Domitian's claim to be *deus* was a genuine outrage. There was, however, no equivalent pair of words in Greek, with the result that θεός was regularly employed both for *deus* and *divus* alike. Occasionally θεῖος appears for *divus*, but it is normally the equivalent of *divinus*; θεός conventionally renders *divus* on inscriptions. The consistent separation in Greek literature of imperial gods from traditional must be taken to reflect the universal assumption of educated men that a *divus* was different from a *deus*. We can see that Aristides so scrupulously confined the word θεός to the sense of *deus* that the emperors nowhere appear in his works as θεοί but are in fact distinguished from them. Not all writers were so careful about their diction. Lucian, for example, once used the expression θεὸς Μᾶρκος clearly as an equivalent of *divus Marcus*². It is evident that cultivated Greeks at least were fully conscious of the difference between *divus* and *deus*, even if they were obliged to render both by the same word.

While the Cyzicus speech is perhaps the most fruitful text of Aristides in the present discussion, there is another which is worth looking at to augment the foregoing argument. This is the letter which the old man composed in A. D. 178 after an earthquake had laid Smyrna in ruins³. Aristides appealed directly to Marcus and Commodus as joint rulers for help in that terrible hour. His appeal is a moving piece, and it was successful. The emperors are addressed as human rulers throughout; they are always distinguished from the gods. Smyrna, said Aristides, enjoyed its unparalleled prosperity καὶ πρὸς θεῶν καὶ πρὸς ὑμῶν, at the hands of the gods and of you—the emperors, he

¹ St. WEINSTOCK, *Divus Julius* (1971), 391-2. Note Serv. *Aen.* V 45: *quam-quam sit discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos, quasi qui diem obierint: unde divos etiam imperatores vocamus.*

² Luc. *Alex.* 48.

³ Aristid. *Or.* XIX Keil.

explains, in conjunction with the senate. A little later Aristides develops a most interesting comparison between making prayers to gods and petitions to emperors. He says : "For these things we *pray* to gods, but we *ask* of you who are the most godlike rulers ; it is good to make such a request of both gods and men (καὶ μὴν τοῖς μὲν θεοῖς εὐχόμεθα ὑπὲρ τούτων, ὑμῶν δὲ τῶν θειοτάτων ἀρχόντων δεόμεθα· καὶ λὸν δέ που καὶ πρὸς θεῶν καὶ πρὸς ἀνθρώπων δεῖσθαι τὰ τοιαῦτα¹).") This passage could scarcely be clearer in regard to three crucial points : prayer was not a conceivable form of petition to these emperors, they are explicitly categorized as ἀνθρωποί, they are acknowledged to possess divine qualities. The letter continues with an account of Asclepius' advice to Aristides to leave Smyrna before the earthquake occurred. After the orator had received word of the disaster, there was nothing for him to do but to call upon "the gods and you" (θεοὺς δὲ καὶ ὑμᾶς καλεῖν). Once again, a manifest separation of spheres. Plutarch or Dio of Prusa would gladly have concurred in all of this.

In considering Aristides we may examine some lines in one of his least interesting and certainly most overrated works, the speech to Rome². This is a work full of rhetorical exaggeration and current clichés. In the thirty-second chapter we read of the massive respect which the emperor receives from his subjects. "No one is so proud", says Aristides, "that he can fail to be moved upon hearing even the mention of the ruler's name, but, rising, he praises and worships him and breathes two prayers in a single breath, one to the gods on the ruler's behalf, one for his own affairs to the ruler himself (οὐδεὶς δὲ ἐφ' ἑαυτῷ τηλικοῦτον φρονεῖ δστις τοῦνομα ἀκούσας μόνον οἶός τ' ἔστιν ἀτρεμεῖν, ἀλλ' ἀναστὰς ὑμνεῖ καὶ

¹ Aristid. *Or.* V Keil.

² Aristid. *Or.* XXVI Keil. Cf. J. H. OLIVER, *The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides* (1953).

σέβει καὶ συνεύχεται διπλῆν εὐχήν, τὴν μὲν ὑπέρ αὐτοῦ τοῖς θεοῖς, τὴν δὲ αὐτῷ ἐκείνῳ περὶ τῶν ἑαυτοῦ)". The passage is grotesquely exaggerated. The majority of persons did not produce a hymn upon hearing the emperor's name. Nor is the moved subject likely to have uttered a double εὐχή. Still, granting the excessive rhetoric, we may scrutinize Aristides' words. One prayer was directed to the gods, the other to the emperor. As always, the emperor is distinct from the gods. Further, the εὐχή to the gods is ὑπέρ the emperor himself; the preposition is perfectly in order for a prayer to the gods. The εὐχή to the emperor is περὶ the subject's own affairs. The change in preposition is significant, for περὶ implies negotiation or diplomatic petition and with this preposition the noun εὐχή takes on a much more neutral sense, which is by no means alien to it in appropriate contexts. What has moved Aristides in this passage was the rhetorical idea of the double prayer in expressing the sense of divinity evoked by the Roman emperor; but his point of view is made clear by the contrast between gods and emperor and by the shift from ὑπέρ to περὶ. This text does not deserve the solemn elucidations it has occasionally received in total isolation from all of Aristides' other writings¹.

In the satiric works of Aristides' eastern contemporary, Lucian, one looks nearly in vain for some trace of the humorist's views of the imperial cult. M. Caster, in his ample book on Lucian and the religion of his times, devoted three pages to the imperial cult². His point was simply that Lucian did not talk about it. One would not be surprised at this in view of the pattern we have already traced. There is but one minor allusion to the cult, and

¹ A. D. NOCK is excellent on this passage: *op. cit.* (p. 180, n. 2), 238-40 = STEWART II, 779-80.

² M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (1937), 358-60.

that occurs in Lucian's celebrated apology for taking an imperial salaried post after he had condemned employment of such a kind in an earlier essay. Everyone gets paid for what he does, Lucian maintains. Even the emperor gets paid : "I do not mean taxes or tribute", says Lucian, "such as come in annually from the subject peoples ; rather, the emperor's greatest recompense is laudations and the good repute he enjoys everywhere and the worship he receives for his benefactions ; the statues and temples and sacred precincts, such as there are among his subjects, are his pay, and they are given for his thoughtfulness and foresight" ¹. Apart from making clear what we already know—the intimate connection between the imperial cult and benefactions, this passage in Lucian serves to illustrate still further the notion of the intellectual élite that the divinity of an emperor comes to him in proportion to his merits. Lucian's formulation of the notion is deliberately offhand and wittily irreverent, but we have already seen that there was no bar to good humour at the expense of the imperial cult. Lucian's considered opinions were probably not all that different from the others we have so far surveyed. This passage is, regrettably but typically, all we have to go on.

I have reserved for the end a most remarkable text on the imperial cult. It is the advice which the historian Cassius Dio makes Maecenas give to Augustus on the eve of the principate. Maecenas' comments are a part of a long and incompletely preserved speech in reply to one assigned by Dio to Agrippa. Maecenas urges Augustus to become a monarch, Agrippa dissuades : both their speeches are undoubtedly fictional, but they tempt scholars to explore their significance for Dio's own time (the early third century). The speech is, in my opinion, a product of the reign of Severus Alexander, one of the relatively healthy periods in an ailing

¹ *Luc. Apol.* 13. Not cited in M. CASTER, *loc. cit.*

century¹. It would be rash, however, to assume, as many have, that Maecenas' speech represents a direct attack by Dio upon a policy of the time. I find it very unlikely that a historian like Dio would embed in a vast Roman history a propaganda piece with immediate relevance to an adolescent emperor he had not met and to his policies. All that can be reasonably said is that we have here a collection of opinions which were canvassed or held by one or more intelligent persons of Dio's time, perhaps by Dio himself. When Maecenas is made to discuss emperor worship, many strains already familiar from the Greek writers of the second century recur.

This is what Maecenas says : "So far as you yourself are concerned, permit no exceptional or prodigal distinction to be given you, through word or deed, either by the senate or by anyone else. For whereas the honour which you confer upon others lends glory to them, yet nothing can be given to you that is greater than what you already possess.... You must therefore depend upon your good deeds to provide for you any additional splendour. And you should never permit gold or silver images of yourself to be made, for they are not only costly but also invite destruction and last only a brief time ; but rather by your benefactions fashion other images in the hearts of your people, images which will never tarnish or perish. Neither should you ever permit the raising of a temple to you ; for the expenditure of vast sums of money on such objects is sheer waste.... From temples comes no enhancement of one's glory. For it is virtue that makes many men like the gods (*ἴσοθέους*) and no one was ever elected a god. Hence, if you are upright as a man and honourable as a ruler, the whole earth will be your hallowed

¹ F. Millar's proposed date of composition (*A Study of Cassius Dio* (1964), 104) is, I believe, too early : *Gnomon* 37 (1965), 471-3. As A. Birley divined (*Septimius Severus* (1971), 9, n. 1), on page 471 of that review for "Mauretania" read "Mesopotamia".

precinct, all cities your temples, and all men your statues, since within their thoughts you will ever be enshrined and glorified.... If you desire to become truly immortal, do as I say¹."

To a certain degree Dio is here swept away by his own Thucydidean rhetoric. Anyone closely acquainted with Pericles' Funeral Oration in Thucydides' History will not fail to detect its influence upon Dio : "images in the hearts of your people, the whole earth will be your hallowed precinct, etc."². The basic sentiment in this segment of Maecenas' speech is simply that virtue brings its reward, including a close approximation to divinity ; it makes men like the gods and leads to true immortality. No vote can replace genuine merit. This comes exceedingly close to the passage in Plutarch we have examined earlier with its phrase οὐ νόμῳ πόλεως³. Maecenas is made to sound almost like a representative Greek intellectual of the high empire.

He carries the argument further, however, than anyone in all the extant writings of the second century when he asserts that there should be no formal worship of the emperor at all ; there should be no gold or silver images, and no temples. The point is made with reference to the worship of living emperors, and it is entirely consistent with the views of second-century Greeks ; but—as far as we can tell, and the evidence is abundant—none of them ever made this point. Nor does it ever seem to have occurred to them to do so. Yet they would have agreed with it. Unlike the Christians, they were simply not troubled by the issue ; and the freedom with which they discussed related matters precludes a sinister and calculated policy of silence.

¹ Dio Cass. LII 35-6.

² Cf. Th. II 43.

³ Rom. 28.

We must ask, then, what came between those second-century thinkers and the Maecenas of Dio in the reign of Severus Alexander. Both Lucian and Aristides, the latest of our witnesses, died in the vicinity of 180¹. What came after them to impel a thoughtful man to abandon the easy acceptance of the cult and to have pushed the old arguments to conclusions hitherto unexpressed? The answer seems to me clear: the gross and unspeakable abuse of the imperial cult by two prodigiously immoral religious fanatics, Commodus and Elagabalus. The sensational aberrations of these two monarchs had severe repercussions in the Empire. Trajan would have been horrified to see the extravagant earnestness with which Commodus enlarged the role of the Hercules who came from Gades and Tyre. Cassius Dio himself affirmed that with the reign of Commodus the Romans passed from a kingdom of gold to a kingdom of iron and rust². And no one in the second century, least of all a devout family man of Hellenic tastes like Plutarch, would ever have imagined that a Roman emperor would bear a Semitic name meaning "god of the mountain" and would worship a black stone. Commodus as the unconquered Heracles, Elagabalus as the unconquered sun: these men, so lacking in every proper virtue that brought its share of divinity, claimed their worship with frightening enthusiasm. The divine claims of Domitian, which had once seemed excessive to Romans but left no disastrous inheritance at his death, were nothing compared with the antics of Commodus and Elagabalus. When Severus Alexander reached the throne at the age of twelve or thirteen, a Greek intellectual could no longer take cult for granted. We should not, after all, be surprised to find that such a

¹ The latest reference in Lucian is that cited above, p. 199, n. 2; the latest work of Aristides appears to be *Or. XXI* Keil, if it is addressed to Commodus.

² Dio Cass. LXXII 36, 4.

man's reflections on virtue and worship had been pushed to the limit. The absence of the imperial cult became a seductive dream.

We have come a long way in this attempt to understand what the worship of emperors could have meant to the well placed and educated élite of the eastern Empire in an age when paganism was still supreme. To view a peculiarly pagan phenomenon from the position of a pagan is no easy task, especially since it so rarely occurred to him to talk about it. Yet a fairly consistent pattern can be traced both of action and doctrine. For a protracted period the cult functioned relatively smoothly without embarrassing or compromising anyone. The complacency of the intellectual élite in the matter of divine emperors was ultimately shattered by aberration within the royal house itself. The time had come to make explicit the delicate and unspoken presumptions of a Dio Chrysostom or an Aristides : no thinking man ever believed in the divinity of a living emperor, but he could tolerate its trappings by reference to divine models and protectors ; and although he could conceive of the deification of a deceased emperor, he could never consider an imperial θεός one of "the gods".

DISCUSSION

M. Beaujeu: Une remarque sur un point de détail : il me paraît difficile d'admettre que Plutarque, lorsqu'il critiquait, dans la *Vie de Romulus*, roi romain, la divinisation des souverains, en Grèce, par décision de la cité, n'ait pas été conscient du fait que sa critique englobait l'apothéose des empereurs romains, même s'il n'a pas délibérément cherché à l'attaquer.

M. Bowersock : My interpretation of the Plutarch text depends upon my understanding of Plutarch's historical role in the Greco-Roman world. An implication about the imperial cult commands itself to many modern scholars. But that is no reason for assuming that Plutarch or his contemporaries responded in the same way. Plutarch nowhere attacks the cult of Roman emperors ; his historical career makes it unlikely that he would have done so. I cannot therefore *infer* that he did. He spoke without embarrassment, as A. D. Nock saw so well.

M. Millar : May I add a point concerning the historical background of Plutarch's attitude to ruler-cult? You have suggested that the early second century was a time when a Greek intellectual could accept with ease and indifference the fact of the cult of emperors. But all our major sources from this period, Tacitus, Pliny, Suetonius, Dio of Prusa and Plutarch himself, show traces at least of a reaction to the reign of Domitian. Dio indeed refers explicitly and his hostile terms to Domitian's claim to be *dominus et deus* (XLV 1). I wonder if Plutarch could have made even general remarks about divinisation without thinking also of the events of his own lifetime?

M. Bowersock : Of course all major sources of the early second century show a reaction to the reign of Domitian. Several

writers, notably Tacitus and Pliny, had a good deal to account for : loud protest and repentance were inevitable. The situation for Greeks like Plutarch and Dio was scarcely comparable. They could condemn the excesses of Domitian with a good conscience, and they did. That emperor's divine pretensions were no part of the imperial cult as Plutarch and Dio knew it, and he was not deified. It is possible, therefore, that Plutarch, in discussing Hellenistic excesses, may have had Domitian in mind ; but this inference is perhaps unnecessary, since when he wanted to criticize Domitian he did so explicitly (e.g. *De curios.* 522 E), as he did in the case of Nero.

M. den Boer : In the title of his valuable contribution Mr. Bowersock does not mention of sophists but of intellectuals as such. I wonder whether physicians sometimes also belonged to this group. For the most famous among them (such as Galen) this will be obvious, perhaps also for some of the physicians at court. If that is true, Vespasian's healing of the sick in Alexandria (*Tac. Hist.* IV 81)¹ is not without importance for our subject. He asked their opinion about the question whether the sick could be healed *spe humana*. In their reply it is striking that they do not rule out the possibility that the emperor had been chosen for this divine service. Apparently failure was not expected to influence the position of the emperor in an unfavourable way. The doctor is never to be blamed : *denique patrati remedii gloriam penes Caesarem, inriti ludibrium penes miseros fore.* Here we see, I think, a reaction of the common people to the almighty guild of doctors : they could not do wrong. This attitude is *a fortiori* important for the new emperor who has no tradition at all in his ancestry to make him a worthy successor of the Julio-Claudian dynasty. Therefore, the assurance of the physicians is welcome and the emperor heals the sick, "believing

¹ One finds a searching analysis of this passage—and relevant modern literature—in A. HENRICHS, Vespasian's Visit to Alexandria, *ZPE* 3 (1968), 51-80, especially 65-72.

that his good fortune was capable of anything and that nothing was any longer incredible": *cuncta fortunae suae petere ratus* are words of an enormous consequence. People believed it, and among them the intellectual P. Cornelius Tacitus who speaks without any mistrust of *multa miracula, caelestis favor et quaedam in Vespasianum inclinatio numinum*. This could be the basis for the cult of the ruler-healer, especially practiced by the common people for whom more than a certain partiality of the gods in favour of Trajan was obvious. After the miracle, the emperor stands there, with a smiling countenance and amid intense excitement of the part of the bystanders: *erecta quae adstabat multitudine*. Here at last we have the common man whom we missed in most of our contributions, here we observe the beginning of personal religion towards the divine ruler, or already more than that: a *religio animi*.

I think that mediaeval history offers striking parallels which bear testimony to the fact that this popular belief continued to exist. It has been studied and explained admirably by M. Bloch in his masterly book *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale* (1924, repr. 1961).

M. Bowersock: Certainly some doctors, of whom Galen is the best representative, were intellectuals; but there is no reason to believe that the physicians who gave Vespasian the desired response at Alexandria were men of that kind. They were presumably public doctors such as Mr. Cohn-Haft has studied. The significance of the Alexandria incident is not easy to assess, as it was a part of Flavian hagiography. But I should not think Tacitus' language here (e.g. *caelestis favor*) means any more than his famous *deum ira*. And if this is the beginning of personal religion of common people towards the ruler-healer, it is nevertheless very difficult to find the continuation. In any case, the Alexandria incident is not an aspect of the imperial cult as an institution.

M. den Boer: But Tacitus, although remarkably sceptical in the beginning, at last believed in the supernatural powers of Vespasian (*Hist.* I 10, 7 : *occulta fati et ostentis ac responsis destinatum Vespasiano liberisque eius imperium post fortunam credidimus*).—The *ostenta*, in my opinion, include the miracle of healing.

M. Bickerman: Allow me to return to two points which I have already made but which may be of some use for interpretation of the texts you have now examined. First: *religio animi*. Of course, it also existed among the Greeks and the Romans, but when this attitude appears, it is noted as particular, as supererogatory. For instance, one of the authors you deal with, Dio Chrysostom, in his *Olympic discourse* (XII 60) says that men, like little children away from their parents, are eager to be with gods and to converse with them, since they rightly love gods for their beneficence and because of kinship with them. But Dio says it to justify the anthropomorphic representation of gods. As the Greeks and the Romans did not have a priestly caste or even a priestly class, as priesthood of a city god was a purely secular function, there is no reason to be surprised that Epictetus speaking to a man who wanted become priest of the imperial cult, spoke of golden crown, etc. and uttered no word about piety, etc. On the other hand, let us remember that the Greeks speaking of imperial worship had in mind their own cults of living emperors and not the *divi* of Rome. This Greek worship was always directed not to the sovereign *qua* sovereign, but to a benefactor of the city, as Dr. Habicht has stressed in his excellent book, and the benefactor in question did not need to be a ruler. Greek attacks against the ruler worship were accordingly conditional; they were directed against the cult rendered to persons who had not deserved this supreme form of praise. You can canonize Jeanne d'Arc but you may not declare sainte Eva Peron. Thus, to say it again, the cult of sovereigns did not exist in Greece. A city deified a benefactor. That the benefactor was more often than not a ruler was due to political conditions, but this fact

did not change the nature of Greek custom to deify eminent benefactors.

M. Bowersock: I am in virtually complete agreement with Mr. Bickerman's observations. I should take exception only to his remark that Greeks speaking of imperial worship do not have in mind the *divi* of Rome, but rather their own cults of living emperors. This distinction seems a little artificial to me. However that may be, my point is that most of the time Greeks do not speak of imperial worship at all.

M. Habicht: Mr. Bowersock hat die Position der einzelnen Autoren zum Kult der Kaiser sehr deutlich gemacht, die sie als Individuen in ihrer Zeit und ihrer Umwelt zu dem Phänomen einnehmen. Alle stehen aber zugleich in einer langen Tradition, die von Platon, den Kynikern, den Stoikern usw. herkommt. Vielleicht wäre es nützlich, jeweils ganz kurz anzugeben (oder sich die Frage zu stellen), wieviel an ihren Äusserungen traditionelles Gut ist, wieviel individuelle Zutat unter den Bedingungen und Erfahrungen ihrer eigenen Zeit. Dies nur als Anmerkung, nicht eigentlich als Frage. Meine spezielle Frage betrifft den Fall des Peregrinus Proteus und Lukians Satire über ihn. Ist es denkbar, dass bei der Selbstverbrennung des Peregrinus in Olympia und seinem an sie geknüpften Anspruch einer Metamorphose die römische Kaiserapotheose in irgendeiner Weise mitspielt? Und ist es denkbar, dass der Ritus der Kaiserkonsekration für Lukian eine Rolle spielte bei der Wahl dieses Sujets? Nach Mr. Bowersocks Ausführungen nehme ich an, dass er diese Frage verneinen wird.

M. Bowersock: Certainly the views of Dio or Plutarch belong to important traditions of philosophical thought. These traditions are clearly delineated in M. Beaujeu's book on Antonine religion. Aristides, an enemy of philosophy, is somewhat different; and inasmuch as rhetoric is less a matter of doctrinal

speculation, Aristides' comments (or lack of them) are more directly revealing. In the question of Lucian's *Peregrinus* Herr Habicht has correctly divined my response : Peregrinus Proteus was quite interesting enough as a master charlatan (just as Alexander was).

M. Beaujeu: M. Habicht vient de souligner, à juste titre, l'intérêt qu'il y aurait à étudier, en fonction de leur appartenance philosophique, l'attitude des intellectuels païens à l'égard de la divinisation des souverains ; il est remarquable en effet qu'un Plutarque, adepte convaincu du platonisme, soit hostile à l'apothéose, alors que Balbus, dans le *De natura deorum*, n'y voit pas d'objection, parce que pour un stoïcien, la conception de la divinité est très différente. Il faudrait aller plus loin : la question de l'immortalité devrait être entièrement reprise, en relation étroite avec celle des différentes conceptions de la personnalité, du moi, dans l'Antiquité ; quels étaient les composants de ce moi (corps, âme, démon individuel, etc.) et comment se définissait son identité ? Qu'est-ce qui survivait du moi après la mort terrestre ? Depuis les Mânes, ombres inconsistantes, à peine individualisées, jusqu'à l'être divinisé, en qui se conserve et s'exalte la plénitude de la personne vivante, en passant par l'ἀπόσπασμα des Stoïciens, qui retourne se fondre dans la substance éternelle de l'éther divin, et par l'âme individuelle, mais dépersonnalisée des platoniciens et des pythagoriciens, combien de degrés et de différences, qui devraient faire l'objet d'une analyse comparative, à la lumière des travaux de Rohde, Cumont et Nilsson !

VI

SALVATORE CALDERONE

Teologia politica, successione dinastica e *consecratio*
in età costantiniana

TEOLOGIA POLITICA,
SUCCESSIONE DINASTICA E CONSECRATIO
IN ETÀ COSTANTINIANA

Illustri Colleghi, mi piace seguire, al principio del mio discorso, un antico consiglio delle scuole di retorica ; come suggeriva Menandro nel Περὶ ἐπιδεικτικῶν¹ a chi dovesse svolgere un *logos basilikos* (e *logoi basilikoi*, sia pure in chiave « secolare » e scientifica, sono questi nostri, che toccano la dimensione suprema della *basileia*), bisogna per prima cosa dichiarare — prima operazione *auxesis* — la difficoltà del tema. Solo che questo mio non è accorgimento retorico. Tutti sappiamo bene entro quali aporie, reali o immaginarie, si dibatte da secoli la « konstantinische Frage », e come il giudizio su Costantino e la sua età sia stato e sia tuttora, per così dire, una funzione della storia politico-religiosa dell'Europa.

Il vuoto di potere determinatosi nel 5º secolo con la caduta dell'Impero occidentale e l'immediato inserirsi in esso della Chiesa romana, già sufficientemente unitaria e centralizzata (con il determinante contributo della politica religiosa costantiniana) ; il conseguente esasperarsi, in Occidente, della coscienza dell'autonoma *unitas ecclesiale* nei confronti dei nuovi stati nazionali ; il permanere, pur nel trionfalismo temporalistico della Chiesa romana e contro di esso, del primitivo lievito del purismo « pneumatico » ; e infine la frattura europea, nel sec. XVI, tra curialità romana e protesta riformistica : sono questi i motivi di fondo che hanno alimentato per secoli la « querelle » costantiniana, dal lontano *quid ecclesia cum republica?* di optaziana memoria alla dantesca condanna della « donazione » (*di quanto mal fu madre!*) al più recente contrasto di interpretazioni « scientifiche » della posi-

¹ *Rhet. gr.* (Spengel) III 368 sgg.

zione di Costantino di fronte alla Chiesa. In questa lunga vicenda del pensiero europeo i dati interpretabili come testimonianze di un culto imperiale in età costantiniana non potevano non prestarsi, anch'essi, a contrastanti giudizi : denunciati, come sono stati, da un lato come segno del sostanziale « paganesimo » di Costantino (si pensi all'ambiente pietistico jenense, messo in luce da S. Mazzarino : vedi p. 222, n. 2), o, in termini più moderni, come indizio tra gli indizi del prevalente « paganesimo » dell'Impero (si pensi a Grégoire) ; o interpretati, dall'altro lato, come manifestazioni di sudditi « flatteurs » e, in fondo, indegni d'aver avuto come imperatori il cristianissimo Costantino e i suoi figli (si pensi a L. S. Le Nain de Tillemont o a Cl. Fleury), o, più modernamente e storicisticamente, come « survivances » o come forme e atteggiamenti rituali della duplice e contemporanea interpretabilità, pagana e cristiana, sia dell'età come della « Janusface » di Costantino.

Le difficoltà di intendere nella loro reale portata queste testimonianze appare già evidente, ad es., nei giudizi diversi, che Eusebio, Girolamo, Agostino davano dell'*adoratio* : di indifferenza in Eusebio (null'altro che un *synéthes tropos* senza gran significato, di cui lo stesso imperatore ride)¹ ; di aperta condanna nel ricordo hieronymiano del coraggioso rifiuto dei tre fanciulli all'ordine di Nabucodonosor² ; di tolleranza in Agostino³ : *ita tamen ut... homines haberentur*.

In realtà, le forme in cui s'era espresso un tempo il culto dell'imperatore, di cui alcune si conservavano ancora sotto e dopo Costantino, rappresentavano, per così dire, una linea di confine ; ed è appunto sulle linee di confine che si combattono le battaglie ; ma se non c'è battaglia, le linee di confine non vengono disturbate. È così, se non erro, che

¹ Eus. *V.C.* IV 67; *Triak.* 5 (205, 14 sgg. Heikel).

² Hier. *In Dan.* III 18.

³ Aug. *Civ.* X 4.

vanno intese le complesse e discordi testimonianze degli scrittori cristiani: il culto degli imperatori è, in gran parte, un *topos*, un facile *topos*, da utilizzare quando e dove esistano altri motivi di contrasto tra lo scrittore cristiano e il suo cristiano imperatore (come per Atanasio, ad esempio); per Eusebio la condanna del culto riguarda solo i casi del passato, da Erode e Caligola a Domiziano, a Diocleziano¹, ed è rifiuto, sostanzialmente, della divinizzazione dell'uomo in quanto tale, come dimostra il ricordo di Antinoo²; il presente non gli offre più esempi di quel genere. E in verità, nonostante l'accusa cristiana (*primus Diocletianus adorari se ut deum iussit*³), se è vera, come a me sembra indubbiamente, l'interpretazione sestoniana della « divinità » dei tetrarchi⁴, già l'età diocleziana aveva consolidato l'esigenza, che la crisi del 3º secolo aveva resa attualissima, di porre l'istituto imperiale su basi ideologiche tali che escludessero l'equazione imperatore=dio. Il rapporto tra l'imperatore e il mondo divino si esprime ormai in termini di *charisma* dall'alto: solo su questo può contare l'uomo, anche il più potente tra tutti; la potenza stessa è effetto di *charisma* divino. Il pagano Hierocles rimproverava ai cristiani di credere possibile che un uomo, Gesù, fosse dio: uomini delle sue idee, invece, persino in Apollonio tyaneo riconoscevano οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα⁵. A maggior ragione gli intellettuali neoplatonici rifiutavano la divinità personale dell'imperatore. D'altra parte, in menti non disponibili per visioni teologiche, immanentistiche o trascendenti, del mondo permaneva il concetto umanistico-classico del divino come altissimo grado della perfezione umana, raggiungibile attraverso virtù

¹ Vedine citati i passi in F. TAEGER, *Charisma* II (1960), 678 n. 13.

² Eus. *H.E.* IV 8, 2.

³ Hier. *Chron.*, a. *Abr.* 2310 (p. 226 Helm).

⁴ W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie* I (1946), 211 sgg.; spec. 218 sg.

⁵ F. TAEGER, *op. cit.*, 678.

umane ; si pensi al giudizio di Aurelio Vittore su Costantino : l'*eruditio*, l'*elegantia*, la *comitas*, oltre che tutte le altre virtù, lo innalzarono *adusque astra* ; e se non avesse peccato per troppo di *munificentia* e di *ambitio*, *haud multum abasset deo*¹.

Wilhelm Ensslin ha mirabilmente mostrato l'eterna « *Verflechtung* » dei concetti di « *Gottkaiser* » e « *Kaiser von Gottes Gnaden* » ; ma per quanto riguarda la « *Spätantike* », credo che la scelta, l'« *entweder-oder* », sia ormai netta : tutte le testimonianze ricordate dall'Ensslin a cominciare dall'età diocleziana insistono sul *favor*, sul *consensus*, sulla fiducia divina nei riguardi dell'imperatore². Non c'è più traccia di « *Gottkaiser* ». Certo, le idee sul rapporto tra il « divino » e l'« imperiale » si sono profondamente modificate dai tempi dell'Augustus identificato con *Zeus Eleutherios Sebastos* a quelli del tetrarca *Iovius* o *Hercilius*, non *Iuppiter* o *Hercules* (nel senso chiarito dal Baynes e dal Seston), al Costantino *episkopos tōn ektoς* (nel senso che il Mazzarino e chi parla hanno chiarito) *kathestamenos hypo toū theoū*. C'è ormai un sostanziale accordo di idee sul « divino » della figura imperiale nel 4º secolo : pagani e cristiani senza pretese culturali, intellettuali neoplatonici, intellettuali cristiani parlano lo stesso linguaggio. Il contrasto sta altrove ; sono conflitti sociali, economici, etnico-culturali, per effetto dei quali anche le idee si dissociano e si distinguono, si personalizzano e si combattono ; ma il lessico che dà voce al conflitto è sempre lo stesso ; il combattimento è ad armi uguali per quanto riguarda e unità concettuali, come sempre.

Ciò premesso, è agevole intendere come manchi veramente di mordente la vecchia tematica preoccupata di scoprire il significato, cristiano o pagano, di documenti come il rescritto di Hispellum³ o le costituzioni e le iscrizioni sui

¹ Aur. Vict. *Caes.* XL 15.

² W. ENSSLIN, *SBAW*, 1943, 6, 53-61.

³ Su cui da ultimo J. GASCOU, *MEFR* 79 (1967), 609 sgg.

sacerdotes provinciae e sui *sacerdotales* cristiani; delle testimonianze sul perdurare dell'*adoratio*, del giuramento per il *genius* dell'imperatore, della formula *devotus numini maiestatique eius*, della c.d. *consecratio* postcostantiniana ecc.¹; e come tutto ciò appaia quello che in realtà esso è: una serie di fossili conservatisi, per l'inerzia propria delle consuetudini, in uno strato fondamentalmente diverso; una serie di fossili non eliminati per la semplice ragione che la « rivoluzione » costantiniana non fu rivoluzione violenta.

E tuttavia, bisogna pure ammetterlo, la figura imperiale dell'*Empire chrétien* è pur definita da una sua « cultualità », da una sua « Kultbarkeit », se mi è consentito coniare questi termini. Già le famose testimonianze, della *Vita Const.* sulla sepoltura tra le *thekai o stelai hierai* della basilica degli Apostoli a Costantinopoli, di Filostorgio e Teodoreto sulla statua del c.d. « Costantino-Helios », con le connesse discussioni moderne da A. Heisenberg e Th. Preger al principio del secolo al recente I. Karayannopoulos², ne sono un chiaro segno. In realtà esse ci portano verso una dimensione diversa: non si può parlare più, in tal caso, di « Kaiserkult »; sì, invece, è vero che quelle testimonianze illuminano gli incubabili dell'immagine orientale dell'Hagios Konstantinos. Si tratta delle prospettive, che certamente Peter Brown avrebbe illustrate, se fosse stato fra noi. Ma io voglio invece soffermarmi qui su altri aspetti e problemi della « cultualità » della figura di Costantino.

Due sono, a mio giudizio, i punti capaci di determinare e definire il nostro giudizio sulla misura reale di tale « cultualità ». Il primo è costituito dallo sforzo compiuto dagli ambienti responsabili della intellettualità cristiana (da Eusebio

¹ P. BATIFFOL, *L'Église et les survivances du culte impérial*, in P. BATIFFOL-E. BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain* (1920).

² I. KARAYANNOPOULOS, *Historia* 5 (1956), 341-57. Ivi bibl. prec. Cfr. anche P. GRIERSON, *DOP* 16 (1962), 1 sgg.

soprattutto) di chiarire i rapporti tra *imperator christianus* e « Regno di Dio ». Il secondo dall'analisi della « evidence » relativa alla c.d. *consecratio* di Costantino dopo il 22 maggio 337. Per il primo punto testo fondamentale è il *Triakontaeterikos* eusebiano ; per il secondo i c.d. « consecration coins » e le connesse informazioni della *V.C.* È un gruppo di testimonianze condensate tutte nel breve giro di pochi anni : del 336 è il *Triak.*, e negli anni che seguirono vicini cadono sia i c.d. « consecration coins » che, come è opinione prevalente, la composizione della *V.C.* : una situazione ideale per poter misurare l'entità della corrispondenza ideo-logica tra ambienti ecclesiastici (orientali) e ufficialità governativa.

Il *Triak.* fu pronunziato da Eusebio probabilmente due volte : una prima, forse, il 17 sett. 335, in occasione dell'inaugurazione della Basilica del Sepolcro a Gerusalemme¹ ; una seconda, certamente, a Costantinopoli « poco dopo » quell'inaugurazione², durando allo stesso tempo i lavori della sinodo di Gerusalemme e Costantinopoli sulla questione ariana e i festeggiamenti per i *tricennalia* imperiali.

È opportuno considerarne per prima cosa l'aspetto formale. Nella *V.C.* lo stesso Eusebio ne scrisse più tardi in questi termini³ : « lo recitammo alla presenza dell'imperatore... τὸν ἐπὶ πάντων βασιλέα θεὸν δοξάσαντες ». Un discorso, dunque : che intendeva glorificare Dio, non l'imperatore. In effetti il proemio s'apre con la dichiarazione di volere innovare nella prassi degli encomi imperiali : ἥκω

¹ Secondo l'ipotesi di A. PIGANIOL, *Emp. chr.*, 62, nota 82 ; a cui sembrerebbe contraddirsi *V.C.* IV 45, ove non è traccia del *Triak.* Ma la struttura del discorso, visibilmente diviso in due parti (1-10 ; 11-18), può suggerire l'ipotesi, col Piganiol, che la prima Eusebio abbia pronunciata a Gerusalemme, la seconda aggiunta a Cpoli. Inoltre, il rivolgersi in alcuni tratti della prima parte (ad es., in 196, 15 Heik.) ai *clericis*, all'imperatore nella seconda parte, sembra rivelare per quella un uditorio ecclesiale.

² Eus. *V.C.* IV 46 (μικρὸν ὅστερον).

³ Eus., *ibid.*

δὴ βασιλικῶν ὕμνων καινοτέρας ὡδῆς ἐν ὑμῖν ἀπαρξόμενος. Trattino pure coloro che stanno ἔκτος περιβόλων ιερῶν gli aspetti umani della βασιλέως ψυχή; ma nella dottrina (*sophia*) riguardante l'« anima regale » c'è anche un aspetto divino: di questo bisognerà parlare tra persone che sono iniziate ai misteri della *katholou sophia*. Seguono le « fonti » di quella *sophia* e i temi della trattazione: λογίων δὲ χρησμοί (vale a dire le S. Scritture), οὐκ ἐκ μαντείας..., φωτὸς δ' ἐπιπνοίας ἐνθέου προσπεφωνημένοι, τῶν τελετῶν ἡμῖν γενέσθωσαν διδάσκαλοι ἀμφὶ βασιλείας αὐτῆς (il « Regno » in sè) ἀμφὶ τε βασιλέως τοῦ ἀνωτάτω (Dio), δορυφορίας τε θείας ἀμφὶ τὸν πάντων βασιλέα (il corpo delle *potestates celesti*) τοῦ τε καθ' ἡμᾶς βασιλικοῦ παραδείγματος (l'immagine astratta, si badi, della vera regalità terrena) καὶ τοῦ τὸ χάραγμα κεκιβδηλευμένου (quella falsificata nell'opera di coniazione).

La novità del discorso è reale. Se apriamo un manuale di retorica di età eusebiana, ad es. lo scritto giunto a noi sotto il titolo Περὶ ἐπιδεικτικῶν e parte, come sembra, di maggiore opera di Menandro laodiceno¹, vi leggiamo, a proposito del *basilikos logos*, ben altre regole: in ordine di successione, l'oratore deve parlare della difficoltà del tema, della partizione dei capitoli, della *patris* o dell'*ethnos* del *basileus*, del suo *genos*, della *genesis*, della nascita, della fanciullezza, delle doti personali, dei costumi, delle *praxeis* infine di guerra e di pace, ordinate nello schema delle quattro *aretai* fondamentali e delle loro partizioni; e, per finire, della *tyche* e della *felicitas temporum*.

Di tutto ciò nel *Triak.* c'è solo la partizione d'obbligo della materia. E al posto della retorica finzione di timore dell'argomento, la consapevolezza che solo gli iniziati della *sophia* universale, solo « coloro che si muovono dentro le sante dimore e all'interno degli *adyta* e degli inaccessibili recessi », vale a dire i sacerdoti, i vescovi cristiani, potranno

¹ *Rhet. gr.* (Spengel) III 368 sgg.

esporre τὰς ἀπορρήτους βασιλέως μυήσεις. Chè questo è fondamentale per Eusebio : Costantino possiede la *theion sophia*¹; non quella dei filosofi pagani, sì invece la *sophia* cristiana dei *theia* cristiani. Su ciò Eusebio non ha i dubbi che angosciano la «Forschung» moderna, erede, tutto sommato, delle sue ascendenze riformistiche e pietistiche². Il *Triak.* non vuole essere un *bios kai politeia* di Costantino (a questo provvederà, di lì a pochi anni, la *V.C.*) ; il fatto nuovo di un imperatore cristiano è un dato certo. E la sua novità richiede una *kainotéra odé* per l'inno del *basileus*.

L'attacco del discorso è l'applicazione coerente di questa idea : Πανήγυρις μὲν αὕτη βασιλέως μεγάλου· χαίρωμεν ἐν αὐτῇ θειάζοντες λόγων ἱερῶν παιδεύμασιν οἱ βασιλικοὶ παῖδες, ἐξάρχει δ' ἡμῖν τῆς ἑορτῆς ὁ μέγας βασιλεὺς (e segue subito la precisazione che μέγας βασιλεὺς significa Dio, τὸν ἀληθῶς μέγαν). La festività dei *tricennalia* è, dunque, una *panégyris*, una festa di Dio ; non riguarda propriamente l'imperatore. E il discorso sarà dunque, non più un *basilikos logos*, sì invece un *panegyrikos logos*³. E davvero esso segue le istruzioni che troviamo indicate, ad es., nella *Techne*, il manualetto di retorica del 3^o sec. a noi pervenuto tra le opere di Dionigi d'Alicarnasso ; e questa soprattutto : poichè un dio, in ogni caso, e di qualsiasi genere sia la *panégyris*, ne è guida ed eponimo, il

¹ Eus. *Triak.* prol. (195, 17 Heik.). Mi pare arbitraria l'espunzione di *κατ* (Heikel), nè giova certo a cogliere il pensiero di Eusebio, già troppo sfuggente tra la fitta vegetazione del linguaggio retorico.

² S. MAZZARINO nella Intr. alla recente traduz. italiana della *Zeit Konst.'s burckhardtiana* (Roma 1970, trad. P. Chiarini), 9 sgg.

³ Sulla vicenda semantica del termine, vedi K. ZIEGLER, *RE* s.v. *Panegyrikos* : solo nel corso del 4^o sec., in area di lingua greca, fu equivalente di «encomio» ; e anche in testi latini la più antica testimonianza di *Panegyricus* = *laudatio* è in Spart. *Pesc.* 11, 5 ; il *Panegyricus* pliniano certamente deve il suo titolo alla confluenza nel gruppo dei *Paneg.* del 4^o sec. (cfr. Quint. II 10, 10 ; III 4, 12). Forse la novità eusebiana non è estranea al mutamento di significato del termine nel linguaggio corrente.

discorso cominci con le lodi del dio ; e la lode del dio sia ὥσπερ προσωπεῖόν τι τηλαυγές... τοῦ λόγου¹.

Più significativa è la corrispondenza tra il *Triak.* e la regola dettata dal frammento retorico contenuto tra i *libelli* del *Corpus hermeticum* (lib. XVIII). In questo brano di manuale di retorica « ermetica », a chi dovesse comporre un *basilikos éپainos* e fosse ad un tempo legato ideologicamente agli ambienti cultori delle dottrine « ermetiche », si consigliava² di « levare per prima cosa la voce εἰς τὸν ὑπατὸν βασιλέα τῶν δλῶν, ἀγαθὸν θεόν, e cominciando il canto dall'alto scendere in secondo ordine (δευτέρᾳ τάξει) a coloro che ad immagine di lui tengono il potere dello scettro (πρὸς τοὺς κατ' εἰκόνα ἔκεινου τὴν σκηπτουχίαν ἔχοντας) ». È, appunto, lo schema del discorso eusebiano. Nè basta. L'anonimo retore « ermetico » continua : « Del resto, anche ai *basileis* è gradito che l'andamento del canto si muova dall'alto verso il basso, e che di là onde è stata concessa loro la vittoria, siano pur tratte le future speranze. Si rivolga dunque il *mousourgos* πρὸς τὸν μέγιστον βασιλέα τῶν δλῶν θεόν, δις ἀθάνατος μέν ἐστι διὰ παντὸς ἀΐδιος τε καὶ ἐξ αἰδίου τὸ κράτος ἔχων, καλλίνικος <δὲ> πρῶτος, ἀφ' οὗ πάσαι αἱ νῦν εἰς τοὺς ἔξῆς φέρονται. Si confronti Eusebio³ : « Gran Re io chiamo colui che è veramente grande... (οὐ νεμεσήσει δὲ παρὼν βασιλεύς, ἀλλὰ καὶ συνευφημήσει τῇ θεολογίᾳ). » E poco più oltre⁴ : τοῦτον ἡμῖν τὸν μέγαν βασιλέα καὶ αὐτὸν τὸν καλλίνικον ἡμῶν βασιλέα ἀνυμνεῖν συνησθημένος, εῦ μάλα δοκῶ μοι ποιεῖν, ἀτε τῆς βασιλείας ἡμῖν τοῦτον μόνον εἰδώς αἴτιον. Τοῦτον φιλόθεοι Καίσαρες πηγὴν ἀπάντων ἀγαθῶν εἶναι γνωρίζουσιν πατρόθεν τὸ μάθημα παρειληφότες. Queste coincidenze non son certo da spiegarsi in termini di « Quellenkunde ». Va piuttosto

¹ Ps. D.H. Rh. (Usener, 1895), cap. I.

² *Hermetica* (ed. W. Scott) I (1924), 278, 14 sgg., Lib. XVIII = *Corp. Herm.* (ed. Nock-Festugière) II 251 sgg.

³ Eus. *Triak.* 196, 16 Heik.

⁴ Eus. *Triak.* 197, 7 sgg. Heik.

considerato il « milieu » in cui s'è formata la personalità culturale di Eusebio : la scuola di Cesarea, erede del fervore intellettuale del *didaskaleion* alessandrino, e la sua ricca biblioteca, messa su dallo stesso Origene dapprima e poi soprattutto da Pamfilo. Certamente tra quei volumi non mancavano gli *hermetica* ; una sezione sì importante della cultura egizio-alessandrina non poteva difettarvi¹ ; come non vi mancavano gli scritti plotiniani, nell'edizione di Eustochio² ; come dovevano pure figurarvi quelli di Filone. E in quella biblioteca trascorreva le sue giornate il dottissimo tra i vescovi orientali di quel tempo.

Quando ad Eusebio fu chiesto di pronunziare un discorso per celebrare insieme la festività inaugurale della chiesa di Gerusalemme e i *tricennalia* imperiali, gli si offriva una grande occasione : quella di potere esporre pubblicamente, e in una ricorrenza quale più degna e grandiosa non era possibile sperare, le meditazioni che certo a lungo l'avevano impegnato, nel corso di quegli ultimi vent'anni, sul grande problema dei rapporti tra teologie cristiane e dottrine sulla regalità : un problema, che dopo la scelta politica di Costantino andava posto e risolto in termini nuovi rispetto alla tradizionale visione cristiana del rapporto imperatore-Dio.

Il tono con cui il Baynes ha giudicato questo scritto eusebiano (solo pochi anni prima Lattanzio inveiva ; e ora l'Impero è *mimesis* del cielo !)³ è chiaramente falso e fondamentalmente errato, proprio pel sottile « humour » che lo caratterizzava, cui sosteneva la convinzione, sulla base di E. G. Goodenough⁴, che gli *excerpta stobeani* Περὶ βασιλείας,

¹ Eccessiva la prudenza di W. Scott (*op. cit.*, I 91) sui rapporti tra *Hermetica* ed Origene.

² P. HENRY, *Rech. sur la Prép. év. d'Eusèbe et l'édit. perdue des œuvres de Plotin publ. par Eustochius* (Paris 1935 = Bibl. Éc. Hautes Études, Sc. relig., 50).

³ N. H. BAYNES, Eusebius and the Christian Emperors, *AIPhO* 2 (1934) = *Mél. Bidez*, 13 sgg.

⁴ E. G. GOODENOUGH, *YClS* 1 (1928), 55.

da cui Eusebio avrebbe attinto, provengano da trattati di età ellenistica, dunque di quattro o cinquecento anni prima, all'incirca. D'altra parte può sembrare eccessivo il giudizio di Fritz Taeger¹: « unter allen Reden dieses Jahrhunderts ist diese die originellste und gedankenreichste »; e sempre a proposito del *Triak.* lo storico-teologo di Marburg parla di « epochale Bedeutung dieses Vorganges ». Ma è certo che la responsabilità di Eusebio per la storia dell'ideologia del sovrano cristiano è innegabile. Dovremo, però, anche considerare che egli, su un tema di sì scottante attualità, di sì urgente necessità per gli intellettuali cristiani in cerca di una *interpretatio christiana* del rapporto imperatore-Dio, non poteva usare strumenti e categorie loiche e immagini e linguaggio d'altri tempi, e argomenti desueti. Louis Delatte² è convinto della maggiore recenziorità dei frammenti sto-beani (1^o-2^o sec.); ma forse W. Tarn³ era nel vero quando riconosceva in Diogene un'allusione al comportamento di Demetrio Poliorcete; ed Émile Bréhier ha scritto che Filone sembra avere utilizzato testi neopitagorici del tipo e delle idee espresse nei frammenti. È difficile dire ove stia la verità. Quel che importa considerare, ripeto, è che Eusebio, in ogni caso, doveva parlare un linguaggio comprensibile ai suoi uditori; il suo *Triak.* doveva essere fatto di idee e formule e terminologia correnti al suo tempo, sia pure in ambiti diversi e contrastanti sul piano dei conflitti ideologici tra *hairesis* filosofiche e religiose.

C'è nel prologo del discorso eusebiano un secondo elemento da tener presente: l'invito alla gioia della *panégyris* è rivolto soprattutto a degli uomini di chiesa, a dei *clerici*, in quanto forniti di λόγων ιερῶν παιδεύματα. E già prima

¹ F. TAEGER, *op. cit.*, 686 sg.

² L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecph., Diotog. et Sthen.* (Bibl. Fac. Phil. et Lettres, Univ. Liège, 97 (1942), 284 sgg.

³ W. TARN, *Alexander the Great II* (1950), 410, nota 1.

aveva indicato nei λογίων χρησμοί (negli « oracoli delle S. Scritture »¹) i *didaskaloi* delle mistiche *teletai amphi basileias*. E già nell'espressione biblica qui usata per indicare gli uomini di chiesa, οἱ βασιλικοὶ παῖδες, sembra ulteriormente precisato il programma eusebiano d'ispirarsi, per questo discorso sulla *basileia*, alle S. Scritture: παῖδες infatti è espressione comunissima nell'*AT*, che la vulgata rende con *servi*, con rapporto a Dio² o a re, a David soprattutto³; e dunque: παῖδες del Re, del Gran Re, i *clericī*. Ecco pertanto la fonte dichiarata di Eusebio. Qui stava la vera differenza tra intellettuali pagani e intellettuali cristiani: nella diversità degli *auctores*. Riguardo al rispetto per il *basileus* Celso s'era rifatto ad Omero, Origene al *theion dogma*, ai libri sacri, cioè, del giudaismo antico e a quelli del giudaismo cristiano⁴; sulla stessa scia si muove il suo allievo spirituale.

La spiegazione di questa apparente contraddizione tra presenza di un generalizzato « background » ideologico e l'esistenza pur di conflitti ideologici, sta nel considerarne il profilo sociologico-culturale. La grande avventura dell'Impero romano fu il progressivo giudaicizzarsi della sua cultura; l'assurgere degli scritti antico- e neotestamentari

¹ Per il significato corrente di *logia* (= S. Scrittura), cfr. Or. *Jo.* 152, 27. *Chresmoi* è qui usato non nel senso di « Offenbarungswissen » di tipo neoplatonico, che è l'interpretazione di F. TAEGER, *op. cit.* 681 sg., ma per indicare la S. Scrittura in quanto testo « oracolare »: cfr. Philo, *De mut. nom.* 151 sgg. (182, 14 sgg. Cohn-Wendland). È pur vero che nel *Triak.* circola un'aria di iniziazione (*sophia*, *mystai*, *adyta*, *abatoi mychoi*, le porte chiuse alle orecchie profane, *aporretoi myseis*, *teletai*, *hierophanteisthai*), ma è questo lo stile di Origene, che amava parlare di *aporreta*, « dottrine nascoste », di *mystiká*, quando proponeva le sue sottili esegezi bibliche; potremmo, sì, parlare di « gnosi » origeniana: cfr. J. DANIELOU, *Message évang. et culture hellénist.* au *II^e* et *III^e* s. (1961) 427 sgg.

² *Jo.* 1, 13; 11, 12; 11, 15; 12, 6; 18, 7.

³ *II Reg.* 3, 38; 9, 2; 10, 2; 10, 3; 10, 4; 11, 24 (τὸν παῖδων τοῦ βασιλέως); 12, 19; 13, 24; 13, 31; 13, 36 ecc.

⁴ Or. *Cels.* VIII 68 (I 285, 13 Koetsch.): τὸ δὲ θεῖον (sc. δόγμα) περὶ βασιλέως τηροῦντες καὶ τὸ « τὸν βασιλέα τιμᾶτε » (I *Petr.* 2, 17) φυλάττοντες.

alla funzione di testi-guida della nuova *paideia*. Non è, lo sappiamo bene, un fatto di gusto. Questa giudaicizzazione della cultura si identifica con la democratizzazione di essa. La classe nuova emersa dalla crisi del 3º secolo era di spiriti democratici e antumanistici ; essa aveva bisogno, nella elaborazione dei suoi nuovi valori, di testi e linguaggio nuovi ; una classe nuova non può usare il linguaggio della vecchia classe dirigente, deve fondare le sue dottrine su testi che non abbiano legami e compromessi con i « testi sacri » del passato ; anche se alcune o anche tutte le idee possono essere comuni al passato e al presente¹. Dovremo, dunque, se vogliamo riconoscere le « fonti » del *Triak.*, di questo « Manifesto » della monarchia cristiana, guardare anche agli scritti di esegetica biblica, che era stato, d'altronde, l'impegno quasi esclusivo delle scuole giudaiche e cristiane d'Oriente, da Filone a Clemente, a Origene, ad Eusebio stesso.

Le idee fondamentali del *Triak.* sono due : il cosmo come *basileia* e come *monarchia* ; la *mimesis* del *megas basileus* come connettivo dell'armonia della *basileia* cosmica. Per questa visione piramidale del mondo, Eusebio ripeteva l'idea che da più di un secolo aveva preso a dominare il pensiero antico. La parola d'ordine del 3º secolo, è stato detto icasticamente², fu *monarchia*. A una dimensione verticale si venne ispirando ogni forma di organizzazione del pensiero e della prassi, dalle « Weltanschauungen » filosofiche alla dottrina dello Stato, all'ordinamento episcopale delle chiese. Grandissimo anche in ciò fu il contributo del pensiero giudaico-cristiano³. Ed Eusebio ripete⁴ : μοναρχίᾳ δὲ τῆς πάντων ὑπέρχειται συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως· ἀναρχίᾳ γὰρ μᾶλλον καὶ στάσις ή ἔξ

¹ Su questa problematica, vedi, da ultimo, il bel libro di M. MAZZA, *Lotte sociali e restauraz. autoritaria nel 3º sec. d.C.* (Catania 1970).

² S. MAZZARINO, *Tratt. di storia rom.*: L'Impero (1956), 426.

³ Cfr. Philo, *De mut. nom.* 151 sgg (cap. xxviii) (III 182, 14 sgg. Cohn-Wendland).

⁴ Eus. *Triak.* 201, 24 sg. Heik.

ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία. Διὸ δὴ εῖς θεός..., εῖς βασιλεύς (intendi, Dio re). Ma tale idea egli trovava, tra l'altro (e per limitarci ai testi che certo erano i pilastri della biblioteca di Cesarea), in Filone¹; l'immagine del Gran Re è frequentissima in area plotiniana e in Origene². Ed Eusebio giunge talvolta sino a modificare un testo biblico per inserirvi il concetto di *basileia*; come là ove, citando un versetto famoso di Isaia (« il cielo è il mio trono, la terra sgabello dei miei piedi »), sostituisce il biblico οὐρανός con τῆς βασιλείας ἀψίδες οὐράνιοι³.

Questo regno cosmico è strutturato su tre livelli: il livello del *megas basileus*, ὁ ἐπέκεινα τῶν ὅλων; il livello del *Logos*; il livello dei λογικοὶ ἐπὶ γῆς. L'unità cosmica è assicurata dal principio della *mimesis*. Se il Gran Re è centro immobile dell'universo, il suo principio attivo si esplica nell'opera del *Logos*; che è insieme *Logos kai Nomos basilikós*, non scritto⁴, ma vivente ipostasi di Dio (ζῶν δὲ καὶ ὑφεστῶς θεὸς λόγος), ordinatore del Regno per tutti gli enti che sono sotto di lui e dopo di lui (τοῖς ὑπ’ αὐτὸν καὶ μετ’ αὐτὸν ἀπασι τὴν τοῦ πατρὸς διατατόμενος βασιλείαν⁵), e comandante supremo degli eserciti celesti, delle miriadi di angeli, degli spiriti invisibili « diaconi dell'ordine cosmico », quasi « sub-satrapo » o *praef. praet.* del Gran Re (οὗτας τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος)⁶. E, appunto, direttiva dell'opera del *kathegemòn*

¹ Philo, *De decal.* 155 (IV 303, 11 sgg. Cohn-Wendl.). L'idea è ovvia per l'autore di *Paneg.* XI (III) 19.

² Porph. *Chr.* fr. 90 a Harnack; Or. *Jo.* 307, 1-2 Preusch.

³ Is. 66, 1-2; Eus. *Triak.* 196, 20 Heik.

⁴ Eus. *Triak.* 201, 28 Heik.

⁵ Eus. *Triak.* 201, 20 sg. Heik.

⁶ Eus. *Triak.* 201, 3 - 202, 2 Heik. Il termine *hyparchos* definisce non tanto la « vicarietà » quanto la subordinazione del *Logos* rispetto al « Gran Re ». Questo il senso classico del termine (ad es., Soph. *Ai.* 1105), e l'ellenistico (*hyparchiae*) sono le suddivisioni delle satrapie seleucidiche in Partia, Frigia, Troade, Siria: cfr. E. BICKERMAN, *Inst. des Seleuc.* 198 e nota 9), e il romano, quando è utilizzato per designare un *legatus*, o il *praef. Aeg.*, o il *praef. Urbi*,

*kosmou*¹ è l'imitazione di Dio : ὁ δὲ διήκων τὰ πάντα τε ἐπιπορευόμενος... τὸ τῆς βασιλικῆς δυναστείας ἔξετεινεν μίμημα². È un'immagine di larghissimo impiego nella letteratura filosofica, dal *Teeteto* platonico in poi. E non è certo il caso di rintracciare la fonte specifica di Eusebio. Basta per ora ricordare (torneremo ancora su questo punto) che la *mimesis theou* è concetto dominante della dottrina origeniana del *Logos*³. Vien d'altra parte di riconoscere la matrice classica del concetto di *nomos émpsycho*s (*nomos χόν*) e ricordarne la classica applicazione alla figura del *basileus* nella nota formula⁴; ma, anche qui, l'applicazione esclusiva del concetto di *émpsycho*s alla figura del *Logos* è origeniana⁵ : ... δι' ἐμψύχου καὶ ζῶντος λόγου, ὃς ἔστι καὶ σοφία ζῶσα καὶ υἱὸς θεοῦ...

o infine il *praef. praet.* (così, definitivamente, nei glossari : G. GOETZ, *Gloss.* II 156, 22 ; 463, 32). L'aspetto vicariano dei *ppo* (*Cod. Theod.* XI 30, 16 : *soli vice sacra cognoscere dicendi sunt*) non è il prevalente nelle prospettive di tipo « monarchianistico-subordinaziano » della mentalità greco-orientale : sta a dimostrarlo il fatto che nel *vicarius* diocesano il greco non seppe far di meglio che assumere *tout court* il termine latino *οὐικάριος*, *βικάριος* (ad es., Eus. *H.E.* X 6, 4). È dunque per lo meno impreciso tradurre l'espressione eusebiana, ad es., con « *Stellvertreter* » (J. STRAUB, *Vom Herrscherideal in d. Spätant.*, 123 ; W. ENSSLIN, *op. cit.*, 61 ; 81), o « *lieutenant* » (L. DELATTE, *op. cit.* 153), o « *vicerégent* » (N. H. BAYNES, *op. cit.*, 13). Tipicamente occidentale (« *romana* ») e recenziore è l'immagine dell'imperatore (o di Cristo) come *vicarius Dei*, a cominciare dalle *Quaest. test. pseudo-agostiniane* (W. ENSSLIN, *op. cit.*, 81). Da essa prese l'avvio la definizione del vescovo romano come *vic. Christi* (A. von HARNACK, *SPA* 1927, 436 sg.). Le stesse considerazioni valgono, naturalmente, per la identica definizione eusebiana della posizione del *basileus* terrestre (Eus. *Triak.* 215, 31 Heik. : vedi *infra*).

¹ Eus. *Triak.* 198, 33 Heik.

² Eus. *Triak.* 202, 8 sgg. Heik.

³ Or. *Jo.* II 6, 52 ; *Cels.* VIII 17 (II 234, 24 Koetschau) : le virtù ἀγάλματα ... ὑπὸ λόγου θεοῦ τρανούμενα καὶ μορφούμενα ἐν ἡμῖν..., μιμήματα τυγχάνουσαι τοῦ ‘πρωτοτόκου πάσης κτίσεως’ (*Col.* I, 15).

⁴ L. DELATTE, *op. cit.*, 245 sgg.

⁵ Or. *Cels.* VI 17 (II 88, 23 K.) ; III 81 (I 272, 5 K.) ; *Jo.* II 8, 60 ; XIII 25, 152 ; XIX 7, 45 Preuschen ; *Mart.* 47 (I 43, 13 K.). Un'espressione (ἐμψύχος καὶ λογικὸς νόμος) vicinissima a Eus. *Triak.* 201, 28 era già in Philo, *De Abrahamo* I, 5 (ma usata in altro contesto esegetico).

L'opera di *mimesis*, compiuta dal *Logos* per tutto il cosmo, raggiunge infine il livello dei «logici terreni». Anche l'espressione *logikoi* Eusebio aveva letta in Origene¹. Era a questo punto del quadro cosmico che andava collocata la figura del *basileus* terreno. Qui Eusebio sembra distaccarsi dalla linea origeniana. Ed è naturale. Origene non aveva conosciuto la grande svolta, che ad Eusebio toccò di conoscere e di dovere interpretare; il problema del rapporto *basileus*-Dio s'era posto per lui in termini ben diversi². E tuttavia, ancora una volta, le idee di Eusebio sono sviluppo della dottrina origeniana del *Logos*. La figura del *basileus* in quanto tale, anzi il concetto di *basileia* si aggiunge alla serie delle πατρικαὶ ἀπόρροιαι, che il *Logos* riversa, come acque irrigue, sui suoi ἔκγονοι: effetto di tali ἀπόρροιαι sono infatti, tra gli uomini tutti, non solo οἱ κατὰ φύσιν αὐτομαθεῖς λογισμοί, l'έννοια, i φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης σπέρματα, non solo αἱ τῶν τεχνῶν καταλήψεις, l'ἀρετῆς ἐπιστήμη, il σοφίας φύλον δόνομα, l'ἔρως della φιλόσοφος παιδεία e così via, ma infine anche βασιλεῖας ἴσχυς καὶ κράτος ἄμαχον³. Quando il *Logos* impresso nell'anima umana τὸν κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' δμοίωσιν... χαρακτῆρα, con ciò stesso βασιλικὸν τούτοι τὸ ζῶν ἀπειργάζετο, rendendolo, solo fra tutte le creature, capace di regnare e

¹ Or. Cels. I 37 (I 88, 23 K.) ; VII 32 (II 182, 23 K.).

² In sede di esegezi del precezzo paolino («ogni anima sia soggetta alle potestates sublimiores») aveva distinto fra *anima* e *spiritus*: per quanto riguarda lo *spiritus*, l'unica subordinazione possibile è a Dio, con cui si è un solo *spiritus* (*I Cor.* 6, 17); ma per colui in cui c'è solo *anima*, sia pur soggetta quest'*anima* alle *potestates* mondane. E ancora: il Signore ha detto *ut bi qui habent in se superscriptionem Caesaris, reddant Caesari quae sunt Caesaris*; ma Pietro e Giovanni non avevano nulla da rendere a Cesare (*Ac.* 3, 6); dunque: *qui hoc non habet, nec Caesari habet quod reddat, nec unde sublimioribus subiaceat potestatibus*. E di fronte al lemma «non est potestas nisi a Deo» si chiede: «anche quella che perseguita?», per rispondere di no; no perché, come ogni cosa è stata data *ad usum bonos*, così la *potestas* è data da Dio *ad vindictam quidem malorum, laudem vero bonorum* (*I Petr.* 2, 14). Queste e simili idee Origene esponeva nel suo *Comm. in Rom.* 9, 25-27 (PG XIV 1226 sg.).

³ Eus. *Triak.* 202, 34-203, 5 Heik.

d'esser governato da re (*μόνον τῶν ἐπὶ γῆς βασιλεύειν καὶ βασιλεύεσθαι*)¹. C'è per Eusebio, di tutto ciò, una ragione che attinge le vette dell'escatologia salvifica: per questo *typos* coniato nell'anima di ogni uomo, gli uomini sperano e desiderano il Regno celeste².

Fatto questo passo, occorreva, naturalmente, uno spunto logico o esegetico per delimitare, nel quadro cosmico, i caratteri e la posizione del *basileus* terreno, come unico posto a *basileuein* su tutti gli altri uomini destinati a *basileuesthai*. Di una vera e propria « scelta » del *basileus* da parte di Dio, in senso iranico-mitraico, non esiste traccia in tutto il *Triak.* Per quale virtù, dunque, il *basileus* è *basileus*? Bisogna proprio riconoscere che al confronto con la tortuosa complessità dell'anima tardo-antica e le sue dimensioni cosmologiche, la sentenza paolina *omnis potestas a Deo* era ben povera cosa; tutt'al più, un consiglio prudente per vivere in pace il più possibile, come aveva scritto pure Origene. Eusebio, allievo di Origene anche in questo, e testimone anche e storico dei martiri di Palestina, non poteva non distinguere tra *potestates amiche* e *potestates persecutrici* della Chiesa; e dunque tra *βασιλεὺς ἀληθεῖ λόγῳ* e chi può soltanto *τυραννικῇ βίᾳ κρατεῖν*³.

Il modo con cui Eusebio risolse questo problema è tutt'altro che perspicuo; e anzi sembra contraddittorio. Da un lato c'è una sorta di dottrina, che potremmo dire di spiriti stoici; ritorna la formula del sapiente-re: *ἀληθῶς δὲ καὶ μόνος φιλόσοφος βασιλεὺς οὗτος...*⁴; anche se tra le virtù attive del re è assegnato, come vedremo avanti, un netto predominio a virtù « teologali ». Dall'altro c'è — e vi giuoca

¹ Eus. *Triak.* 203, 6-9 Heik.

² Eus. *Triak.* 203, 13-18 Heik.

³ Eus. *Triak.* 203, 25; 204, 2 Heik.

⁴ Eus. *Triak.* 204, 21 Heik. Ma cfr. già Philo, *De sobriet.* 57; *De migr. Abr.* 197; *De somn.* II 244.

un ruolo preponderante — la categoria della βασιλικὴ ψυχή¹ e delle βασιλικαὶ ἀρεταὶ sue proprie², inquadrata nella dottrina delle ἀπόρροιαι divine. È un concetto che troviamo, in termini analoghi, in Filone³: *Gen.* 17, 16 (da Abraham discenderanno *basileis ethnōn*) e *Gen.* 23, 6 (Abraham riconosciuto *basileus parà theou*) si spiegano con la *basilikè exis* del Patriarca. Ma la dottrina dell'« anima regale » aveva avuto grande sviluppo nell'ermetismo egizio; e ad esso, io ritengo, dovette pensare Eusebio nell'usare questa espressione. Non è il caso di esporre qui, perchè ben nota, tale dottrina, quale conosciamo nella forma sistematica che essa assunse nella Κόρη κόσμου, in cui Iside risponde alla domanda di Horus πῶς γίνονται βασιλικαὶ ψυχαί⁴. Certamente Eusebio conosceva questo e simili scritti. Ma è pur evidente che dagli *Hermetica* egli non traeva altro che il solo concetto di βασιλικὴ ψυχή; nessun altro parallelismo è possibile instaurare tra il *Triak.* e la *Kore kosmou*.

Una volta assunto questo tema, Eusebio lo adattava ad un concetto ricorrente, ancora una volta, nella tradizione filoniano-origeniana. Filone aveva scritto che il sacrificio più gradito a Dio è quello del proprio νοῦς⁵. E Origene aveva espresso la stessa idea⁶. Ed ecco Eusebio: consapevole del bene ricevuto da Dio, Costantino gli esprime i suoi *charisteria*, οὐ κατὰ τοὺς παλαιοὺς αἴμασι καὶ λυτροῖς τοὺς βασι-

¹ Eus. *Triak.* 200, 6 Heik.

² Eus. *Triak.* 203, 26-27 Heik.

³ Philo, *De mut. nom.* 153. Cfr. A. AUBERT, *Philon d'Alex.* (1966), 247.

⁴ Stob. I 49, 45 (I p. 407 Wa. = W. Scott, *Hermetica* I 494 sgg., Exc. xxiv = Corp. Herm., ed. Nock-Festugière, IV 53 sgg.). Cfr. J. KROLL, *Die Lebren des Hermes Trismegistos* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des MA, Texte u. Untersch., XII, Heft 2-4 (1928), 280 sgg.

⁵ Philo, *De spec. leg.* I 201; I 271 sg.; I 290; *De somn.* II 71 sg. Altri passi si possono facilmente rilevare dall'indice del Leisegang, s.v.

⁶ Or. *Hom. I in Lev.* 3 (I 285, 1 sgg. Baehrens); *ibid.* IV 10 (I 331, 9 sgg. Baehrens); VI 3 (I 364, 9 Baehrens).

λικούς οἶκους μιαίνων, οὐδὲ καπνῷ καὶ πυρὶ ζώων τε δλοκαύτων θυσίαις χθονίους δαίμονας ἀπομειλισσόμενος, τὴν δ' αὐτῷ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων προσφιλῆ καὶ χαρίεσσαν θυσίαν αὔτὴν δηλαδὴ τὴν αὐτοῦ βασιλικὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν τὸν θεοπρέπεστατον ἀφιερῶν αὐτῷ¹.

Non può non richiamare, questa *thysia* imperiale, le immagini bibliche delle grandi *thysiae* che segnarono il destino del «popolo di Dio», quella di Abraham e quella di David. Nell'uno e nell'altro caso Dio, soddisfatto del sacrificio, pattiisce con i «regali» offerenti lunghi tempi di regno: *stabiliam thronum regni eius usque in sempiternum* (*II Sam.* 7, 13).

Lo stesso fa il «Gran Re» con Costantino: τῷ τοιῷδε χαίρων ἱερείῳ,... προσθήκας αὐτῷ μακρῶν περιόδων τῆς βασιλείας προστίθησιν². L'espressione è quella biblica; Heikel non l'ha notato.

A questo punto appare un'immagine grandiosa, illuminata dai bagliori d'un evento cosmico, d'una profezia che si avvera. Le προσθῆκαι τῆς βασιλείας assumono il ritmo dei «decenni» augusti, crescendo dai *decennalia* ai *vicennalia*, ai *tricennalia* e oltre ancora, per diretta opera divina. Con un leggero... «mistico» aggiustamento della cronologia, Eusebio riesce a dare un senso sacro ai cesarati di Costantino II, Costanzo II, Costante, Delmazio: segno del gradimento divino, e delle χρόνων αὐξήσεις, e della ῥαστώνη τῆς μοναρχίας, con cui Dio ricompensa il *basileus* del sacrificio della sua *basilikē psychē*. Dio gli ha dato, infatti, ἐφ' ἐκάστη περιόδῳ δεκαετοῦς πανηγύρεως ἔνα τινὰ τῶν αὐτοῦ πατέρων ἐπὶ τὴν τοῦ βασιλικοῦ θρόνου κοινωνίαν. È Dio stesso che ha rivelato (ἀπέφηγε) partecipe della sorte regale per primo l'omonimo del padre κατὰ τὴν πρώτην τῆς βασιλικῆς περιόδου δεκάδα (in realtà Costantino II fu eletto Cesare il 1º marzo 317, nel

¹ Eus. *Triak.* 200, 1-7 Heik.

² Eus. *Triak.* 200, 19-21; 206, 4 sgg. Heik.

secondo decennio), il secondo ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ δεκάδι (esattamente: Costanzo II fu Cesare l'8 nov. 324), il terzo ἐπὶ τῇ τρίτῃ δεκάδι (anche qui, esattamente: 25 dic. 333, cesarato di Costante); ed ora che è ricominciato il quarto ciclo decennale, ὡς ἂν τῶν χρόνων εἰς μῆκος ἔκτεινομένων, Dio ha incrementato il Regno ἀφθόνῳ κοινωνίᾳ τοῦ γένους (con evidente allusione al cesarato di Delmazio, che in realtà decorreva dal 18 sett. 335, dunque già nel quarto decennio; il compimento dei *decennalia* era caduto esattamente il 25 luglio 335); e così, con queste Καισάρων ἀποδείξεις, Dio stesso θείων προφητῶν ἀναπληροῦ θεοπίσματα: si tratta della profezia danielica dei quattro regni (*Dan.* 7, 18): καὶ διαλήψονται τὴν βασιλείαν ἄγιοι νύψιστου¹. I « santi dell'Altissimo » sono ormai, nella storia della salvezza umana, i Costantinidi².

Legata alla mistica dei Cesari è un'immagine che, lo confesso, ha esercitato su di me un certo fascino. È un'immagine « solare », ma mi guarderò bene dal riprendere il tema del « solarismo » costantiniano, memore dell'avvertimento di O. Seeck. 'Ο δ', ὡς φῶς ἥλιου τοὺς πορρωτάτω τοῖς τόποις ἀπωκισμένους ταῖς εἰς μακρὸν ἐξ αὐτοῦ παραπεμπομέναις ἀκτῖσι καταυγάζει, ὅδε μὲν ἡμῖν τοῖς τὴν ἐώσαν λαχοῦσι τὸν ἐπάξιον αὐτοῦ καρπόν, θάτερον δὲ τῶν παλδῶν θατέρω γένει τῶν ἀνθρώπων, καὶ πάλιν ἄλλον ἄλλαχθι, λαμπτῆρας οἴτα καὶ φωστῆρας τῶν ἐξ αὐτοῦ προχεομένων φώτων διενείματο· εἴθ' ὑπὸ μίαν ζεύγλην βασιλικοῦ τεθρίππου τέτταρας ὑποζεύξας αὐτὸς αὐτῷ οἴτα τινας πώλους τοὺς ἀνδρειοτάτους Καίσαρας ἡνίαις τε αὐτοὺς ἐνθέου συμφωνίας τε καὶ δύμονοίας ἀρμοσάμενος, ἀνωθεν ὑψηλῶς ἡνιοχῶν

¹ Eus. *Triak.* 200, 19-201, 1 Heik.

² È interessante, anche se un po' maligno, notare come Eusebio abbia mutato opinione sull'esegesi di questo versetto: altrove (*Fr. Dan.*: PG XXIV, 525 D) aveva sostenuuto trattarsi degli *hagioi*, dei *sancti*, che dopo il giudizio universale saranno συμβασιλεύοντες δηλαδή καὶ αὐτοὶ τῷ θεῷ. La seconda parte del versetto (καὶ κατέξουσι τὴν βασιλείαν ἔως τοῦ αἰῶνος καὶ ἔως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων) Eusebio la cita là, ma la tralascia nel *Triak.*! È proprio questo il bello di ogni esegesi!

ἐλαύνει, δόμοῦ τὴν σύμπασαν ὅσην ἥλιος ἐφορᾷ διῃππεύων, αὐτός τε τοῖς πᾶσιν ἐπιπαρὼν καὶ τὰ πάντα διασκοπούμενος¹.

Sono immagini, certo ; ma in un'epoca « spiritata » quale fu la tardo-antica, non sono retorica ; esprimono piuttosto la prospettiva trascendente entro cui si muovono le idee del tempo. Questa quadriga imperiale, che corre sulla terra con la velocità dei raggi solari, ha dimensioni teologiche, e sia pure di « politische Theologie », per usare la fortunata espressione di Carl Schmitt². Di fatto, l'auriga imperiale, nella sua opera di ἡγεμονία, mentre governando guida τοὺς κάτω, deve ἀνω βλέπειν. Deve guardare in alto, perchè il suo governo deve essere κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἴδεαν, e questo egli può fare perchè è τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκόνι κεκοσμημένος, μονάρχου δυναστείας μιμήματι κραταιούμενος³.

Ci tocca soffermarci qui, da ultimo, su un punto che la dottrina e l'autorità del Baynes hanno reso quasi *opinio communis* : l'utilizzazione da parte di Eusebio, in questo discorso, dell'idea del *basileus* come ἀντίμιμος τῷ πράτῳ θεῷ, come μιματὰς νόμιμος τῷ θεῷ, secondo le espressioni ricorrenti nei frammenti neopitagorici stobeani Περὶ βασιλείας, che il Baynes giudicava di età ellenistica⁴ : una rielaborazione erudita, dunque, a freddo, di materiali acquisiti durante la « scholarship ». Io oso dissentire da tanta autorità ; per la ragione ch'ho già detta : che non poteva Eusebio usare un linguaggio incomprensibile o desueto per i suoi uditori, anche se dotti. Bisogna al contrario ricordare : anzitutto, che la categoria della « imitazione (*mimesis, mimema*) di Dio» e della « similitudine (*homoiosis*) a Dio» è una categoria diffusissima nell'etica e nell'antropologia antiche dal-

¹ Eus. *Triak.* 201, 7-18 Heik.

² E. PETERSON, Kaiser Augustus im Urteil d. ant. Christentums. Ein Beitr. z. Gesch. d. polit. Theol., *Hochland* 30 (luglio 1933), 289 sgg.

³ Eus. *Triak.* 201, 19-21 Heik.

⁴ Vedi nota 3, p. 224.

l'età classica sino al pensiero tardo-antico ; in secondo luogo, a guardar bene, il modo in cui si configura in Eusebio la *mimesis* regale è ben diverso dall'impiego che ne fanno Ekphantos, Diotogenes, Sthenidas.

Per il primo punto, e per i primi due secoli della letteratura cristiana, basta rinviare al denso lavoro di A. Heitmann¹, per riconoscere come la cultura giudaico-cristiana, dalla lettera di Aristea a Filone alessandrino, a Clemente romano, a Ignazio d'Antiochia, ad Ireneo, abbia accolto e fatto propri i concetti, che nel mondo classico, dal *Teeteto* platonico al fenomenismo aristotelico e al panteismo della Stoa, erano stati elaborati e lasciati in eredità. In Filone, in Paolo, in Ignazio antiocheno, ma ancora nella letteratura ermetica, negli scritti plotiniani, in Origene, Eusebio leggeva ad ogni piè sospinto di *mimesis theou*². Una piena di «imitazione di Dio» occupava la mente di questi antichi «philosophes», di questi «illuministi» alla rovescia. Era naturale che questa categoria di pensiero si offrisse spontanea a chi intendeva delineare una dottrina della regalità *post Constantinum christianum*. Se era avvenuto che un *basileus* romano (si ricordi Tertulliano : *si et christiani potuissent esse Caesares...*), come scriveva con convinzione Eusebio, μόνος τῶν πώποτε τῆς Ῥωμαίων καθηγησαμένων βασιλείας³, aveva voluto che mai più i sacrifici degli *atheoi* insozzassero

¹ A. HEITMANN, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrh.* (Roma 1940, = *Studia Anselmiana*, 10).

² Philo, *De conf. ling.* 147 (II 257, 9 Cohn-Wendland-Reiter); *De opif. mundi* 25 (I 8, 1 CWR); *De poster. Caini* 23 (II 5, 18 sg. CWR); *De migr. Abr.* 146 (II 296, 17 CWR). Paulus, *Eph.* 5, 1. Ign., *Eph.* 1, 1; 2, 1; 8, 1; *Trall.* 1, 2; *Polyc.* 1, 3; *Magn.* 6, 2; *Philad.* 1, 2. Clem. *Str.* II 97, 1 sgg.; II 100, 3 sg.; 103, 1 sg.; IV 151, 1; V 94, 4 : ove grande è il rilievo dato alla *homoiōsis theōi*; cf. H. MERKI, 'Ομοιωσις θεῷ. Von der platon. Angleich. zu Gott zur Gottähnlichkeit b. Greg. v. Nyssa (1952, = *Paradosis*, 7). Or. Hom. IV in *Lev.* 3 (I 318, 1 sgg. Baehrens); *Cels.* VIII 17 (II 234, 24 sgg. Koetschau).

³ Eus. *Triak.* 199, 32 sgg. Heik. : testo fondamentale, sia detto incidentalmente, contro la nota tesi della recenziorità del racconto della visione della croce.

le feste sacre, ciò significava che il *basileus* terreno doveva pur avere una sua collocazione nel disegno cosmico della *basileia* divina: e siffatta collocazione non poteva non adeguarsi al principio generale con cui era costruito quel disegno, il principio appunto della *mimesis theou*.

Per il secondo punto, se esaminiamo da vicino i frammenti stobeani, saltano agli occhi, più che gli apparenti parallelismi, le profonde divergenze. Giova, innanzi tutto, fare una distinzione fra i tre scrittori : Ekphantos da un lato, gli altri due dall'altro. Per il primo il *basileus* è innanzi tutto un « emigrato » ($\alpha\pi\delta\alpha\mu\sigma\acute{o}\tau\acute{e}\iota\; \epsilon\nu\tau\acute{e}\iota\;\chi\rho\eta\mu\alpha\;\kappa\alpha\iota\;\xi\acute{e}\nu\sigma\acute{o}\;\epsilon\kappa\epsilon\iota\theta\sigma\acute{e}\;\alpha\phi\iota\gamma\mu\sigma\acute{o}\nu\;\pi\rho\delta\acute{o}\;\alpha\bar{\eta}\theta\rho\omega\pi\omega\zeta$), tanto che $\tau\acute{a}\kappa\;\alpha\bar{\rho}\epsilon\tau\acute{a}\kappa\;\dot{\alpha}\nu\;\tau\acute{e}\iota\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega\;\dot{\epsilon}\rho\gamma\alpha\;\dot{\nu}\pi\omega\dot{\alpha}\beta\omega\iota\;\tau\acute{a}\;\theta\omega\;\kappa\alpha\iota\;\delta\acute{i}\;\epsilon\kappa\epsilon\iota\theta\sigma\acute{o}\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega$. E questa è verità assoluta : *σκοπέοντι δ' ἀρχῆθεν ἀλάθεια λόγος*¹. Del resto, secondo l'autore, egli è un essere $\dot{\nu}\pi\omega\dot{\alpha}\beta\omega\iota\;\tau\acute{e}\iota\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega\;\delta\acute{o}\;\epsilon\tau\acute{e}\chi\eta\pi\omega\sigma\acute{e}\nu\sigma\acute{o}\;\lambda\bar{\omega}\sigma\omega\alpha$, $\delta\acute{o}\;\dot{\epsilon}\tau\acute{e}\chi\eta\pi\omega\sigma\acute{e}\nu\sigma\acute{o}\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega\;\dot{\alpha}\bar{\rho}\chi\eta\pi\omega\pi\omega\chi\rho\mu\sigma\acute{o}\nu\;\dot{\epsilon}\kappa\omega\tau\acute{e}\omega\zeta$ ². Coerentemente, non c'è nulla nel *basileus* che possa definirsi attività mimetica di Dio : egli è creatura che Dio ha formata guardando a se stesso come modello ; nessuno sforzo nel *basileus* di imitare Dio ; le sue virtù sono virtù di Dio ; sono invece gli uomini comuni che debbono imitare il *basileus* ; imitandolo, imitano Dio³. In Eusebio, invece, il *basileus* deve essere impegnato in una continua opera di *mimesis* ; è una creatura che $\kappa\alpha\tau\acute{a}\;\mu\bar{\iota}\mu\sigma\acute{o}\nu\;\tau\acute{e}\iota\;\alpha\bar{\rho}\epsilon\iota\tau\acute{t}\nu\sigma\acute{o}\;\dot{\tau}\acute{e}\iota\;\tau\acute{e}\iota\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega\;\dot{\pi}\kappa\epsilon\iota\theta\sigma\acute{o}\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega$ deve reggere i timoni dei popoli. Per questo egli cerca di imitare : l'eternità del Regno, prolungando il più possibile (interessantissimo concetto), $\mu\alpha\chi\bar{\rho}\alpha\iota\zeta\;\dot{\epsilon}\tau\acute{a}\nu\;\pi\bar{\iota}\rho\ddot{\delta}\omega\iota\zeta$, il suo regno terreno ; l'opera ordinatrice del *Logos* nel Regno del Padre, favorendo tra i sudditi il Regno del *Logos* ; la lotta del *Logos* contro le potenze ribelli dell'aria, combattendo i nemici della Verità ; la diffusione dei $\lambda\bar{\omega}\gamma\mu\alpha\;\kappa\alpha\iota\;\sigma\omega\tau\acute{e}\omega\iota\;\alpha\bar{\rho}\epsilon\iota\theta\sigma\acute{o}\;\alpha\bar{\omega}\tau\acute{e}\omega$ ad opera del *Logos*, con la legisla-

¹ Stob. 275, 1-5 Hense (31, 3-7 Delatte).

² Stob. 272, 12-15 Hense (28, 3-6 Delatte).

³ Stob. 277, 12 sgg. Hense (34, 3 sg. Delatte).

zione sulla « vera pietà » ; il *Logos*, infine, che apre a chi lascia questa vita le porte del Regno celeste, chiamando gli ὅσιοι καὶ εὐσεβεῖς ἀνδρες εἰσω βασιλικῶν οἶκων¹.

Se leggiamo i frammenti di Diotogenes e Sthenidas, ci troviamo in un mondo teoretico diverso. Qui domina il punto di vista stoico, quale conosciamo da Seneca e da Musonio. In Diotogenes i termini *mimesis* e *homoiosis* non sono presenti²; c'è soltanto un confronto analogico, che assume la forma di una duplice classica proporzione : il *basileus* sta alla *polis* come Dio sta al cosmo ; e il *basileus* sta a Dio come la *polis* sta al cosmo. Ma il confronto proporzionale non implica conseguenze teologico-politiche. Solo perchè il potere del re è insindacabile o perchè, secondo altra classica teoria, egli è *nomos empsychos*, assume tra gli uomini apparenza divina (θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχημάτισται)³. Ma le virtù del re sono virtù umane : giustizia, legalità, bravura nel comando degli eserciti, equilibrio nel giudicare, pietà verso gli dèi, disprezzo dei piaceri, clemenza, liberalità, decoro ; tutto il bagaglio dell'etica stoica della *basileia*.

Lo stesso atteggiamento in Sthenidas ; per il quale il re sarà ἀντίμιμος καὶ ζηλωτὰς τῷ πράτῳ θεῷ (e il confronto è anche qui tutto esterno), se sarà *sophos* : magnanimità, dolcezza, temperanza, bontà paterna saranno le sue virtù ; che, del resto, son quelle necessarie ad ogni magistrato : senza di esse οὔτε μᾶλα βασιλέα οὔτε ἄρχοντα οἶκόν τε ἡμεν⁴.

Per Eusebio la *mimesis theou* è, invece, sostanziata di una ben diversa e diversamente fondamentale virtù : il *basileus*

¹ Eus. *Triak.* 199, 1-31 Heik. Cfr. 201, 19 sgg.; 203, 25 sgg. Heik.

² Tranne che in Stob. 267, 12 (42, 5 Delatte) : θεόμυμον πρᾶγμα, ma qui della « maestà » si tratta, che, come l'*epiprépeia* (il « decoro »), serve solo a fare impressione sulla folla (καταπεπλαγμένως : 43, 7 Delatte). A tutto il discorso è sottesa una sottile vena di pragmatismo, che esclude ogni fondazione « teologica » della dottrina esposta.

³ Stob. 265, 4-12 (39, 5-13 Delatte).

⁴ Stob. 271, 9-11 (46, 15-17 Delatte).

deve essere innanzi tutto τῷ θεῷ φίλος. Nel brano sopra citato, in cui cinque volte viene esemplificata l'opera mimetica del *basileus* in confronto a quella del *Logos*, cinque volte essa ha come soggetto ὁ δὲ τούτῳ (*sic.* τῷ λόγῳ) φίλος. Esplicitamente altrove: διὸ δὲ μόνος ἡμῶν βασιλεὺς σὺν ἀληθείᾳ μάρτυρι κεκηρύχθω ὁ τῷ παμβασιλεῖ φίλος¹. Le virtù del *basileus* culminano, come in *climax*, appunto, nell'« amicizia a Dio »: σώφρων, ἀγαθός, δίκαιος, ἀνδρεῖος, εὐσεβής, φιλόθεος². In Eusebio, naturalmente, φιλόθεος significa « amico del Dio dei cristiani », del Dio vero. E in realtà di un principe cristiano è l'immagine che emerge dalle pagine di questo incunabulo dei « Fürstenspiegeln » cristiani: notte e giorno egli invoca il Padre, aspirando al regno dei cieli; conosce che le cose di questo mondo sono fallaci e caduche, che il governo sugli uomini è piccola e passeggera *epistasía*, cose fugaci e fastidiose le *acclamations*, le parole degli adulatori; sa, soprattutto, riconoscere τὴν κοινὴν ἀπάντων φύσιν καὶ παρ' ἔκαυτῷ³.

Il fatto straordinario di un *Caesar christianus* assumeva agli occhi di Eusebio significato cosmico, s'inseriva decisamente nella storia divina del mondo. E Costantino, pur rimanendo uomo, ma *philótheos*, finiva per illuminarsi dei riflessi del cosmo, del Regno del *Megas Basileus* e del *Logos* suo *hýparchos*; finiva per atteggiarsi, anche lui, a *hýparchos* del Gran Re⁴.

Ma era entro schemi biblici, e con l'ausilio dell'arte esegetica, che Eusebio collocava il rapporto tra l'imperatore e Dio; schemi che, più che un'immagine *εἰς ἀεὶ*, ammettevano la vicenda « storica » di un incontro personale tra Costantino

¹ Eus. *Triak.* 204, 11 sg. Heik.

² Eus. *Triak.* 204, 20 sg. Heik.

³ Eus. *Triak.* 205, 13 sg. Heik.; ma leggi per esteso 204,11 - 206,3 Heik.

⁴ Eus. *Triak.* 215, 31 Heik., ma con le osservazioni fatte alla nota 6, p. 228.

e il Dio dei cristiani, il « Dio vero » ; come già era avvenuto ad Abraham, a David. L'incontro ancora una volta aveva assunto, come nel *Genesi* e in *II Sam* (7, 8-16) la forma di un patto : da un lato un « re » che compie un sacrificio, il sacrificio accetto all'Altissimo ; dall'altro Dio che lo ricompensa con la promessa del lungo regno. I trent'anni trascorsi ne sono già un pegno¹ : *Dio τῶν ἀμοιβαίων τὰ ἐχέγγυα προμνώμενος τριακονταετηρικούς αὐτῷ διανέμει στεφάνους*².

Questa l'*interpretatio*, da parte dell'intellettualità cristiana orientale, della « divinità » dell'imperatore un anno prima della morte di Costantino. In che misura essa fu recepita nell'ambiente ufficiale, con particolare rapporto alla tradizione della *consecratio* ?

Vale la pena di far brevemente la storia della questione, partendo dall'atteggiamento del piissimo giansenista L.-S. Le Nain de Tillemont di fronte alla narrazione del *funus imperiale* nella *V.C.*

Già, con una sorta di interpretazione chiosastica, egli traduceva l'eusebiano βάθρων ἐφ' ὑψηλῶν (su cui fu posto lo *skenos* imperiale) « sur une estrade de plusieurs degrés »³, ove è certo presente l'immagine erodiana⁴ del palco per l'apoteosi di Settimio Severo, o quella riprodotta su alcune monete di *consecratio*, che il Tillemont ben conosceva. Tillemont, infatti, interpretava la descrizione della *V.C.* come se di *apotheosis* appunto si fosse trattato, secondo l'uso tradizionale : sul margine di questa pagina, secondo l'uso umanistico, sono menzionati Eutropio (certo, X 8) e la leggenda monetale *Divo Constantino* ; ed esplicitamente nel testo : « on luy fit une apotheose, comme aux Empereurs payens dont on faisoit des dieux, et on en trouve encore des

¹ Eus. *Triak.* 206, 4 sg. Heik.

² Cfr. Eus. *Triak.* 211, 9-13 Heik.

³ L.-S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Hist. des Empereurs* IV (1697), 269.

⁴ Hdn. IV 2, 6-8.

marques dans quelques medailles»; e rinvia al *Thes. rei antiquariae* del Goltz (1618) e alle *Byzant. seu orient. Augustorum familiae* del Du Cange. Naturalmente, per il pio Tillemont il cristianesimo di Costantino ne usciva intatto; chè « cette impieté, par laquelle les payens le deshonoroient en pretendant l'honorer, n'estoit pas capable de luy nuire après sa mort, puisqu'il l'eust detestée s'il eust esté en état de le faire ». Così come, a proposito della *proskynesis*, di cui fu onorato, secondo la *V.C.*, l'imperatore anche dopo la morte, egli si affrettava a precisare che « il semble neammoins selon Eusebe, que cette ceremonie se fust abolie, et qu'on l'ait renouvellée pour honorer Constantin ».

Come si vede, già alle origini della storia ecclesiastica moderna, un Tillemont — ma lo stesso era accaduto al Baronio e accadrà al Muratori¹ — preso come in una morsa tra l'immagine di un Costantino cristianissimo e l'urgenza del metodo che gli imponeva il continuo appello alle fonti (con la loro denunzia di aspetti « pagani » pure in area costantiniana), era costretto ad uscire fuori dalla storia per risolvere l'aporia. Questo riguarda la storia lontana della questione; e la scienza storica moderna ci ha, per fortuna, liberati da siffatte preoccupazioni, anche se non è raro leggere ancora oggi pagine molto vicine agli spiriti tillemontiani².

¹ L. A. MURATORI, *Annali d'Italia* XI (ed. 1831), 126: « i pagani stessi (Eutropio), secondo il sacrilego loro stile, ne fecero un dio, come eziandio si racoglie da varie medaglie..., onore certamente detestato da quella grande anima che adorò il solo vero Dio in vita, e dopo morte possiam credere che passasse a godere i premi riservati ai buoni in un regno più stabile e migliore ».

² G. BARDY, in *Hist. de l'Eglise* (Fliche-Martin) III 114: a proposito della sepoltura di Costantino si legge: « il fut enseveli dans ses vêtements blancs de néophyte et enterré à Constantinople... », con rinvio a *V. C.* IV 66-71; ove però, con tutta la buona volontà di questo mondo, non si trova traccia di « vesti bianche », anzi che durante il trasporto da Ancyrona a Costantinopoli la salma fu avvolta ἀλουργικῇ ἀλουργίδι (IV 66). Altro che « vêtements blancs de néophyte »! Ma il Bardy, evidentemente, è preoccupato della vita eterna di Costantino, e allo stesso tempo ne è rassicurato, perchè al neofita, di fresco

Strano, ma pur vero, nè Ed. Gibbon nè J. Burckhardt han tenuto conto delle testimonianze sulla *consecratio* di Costantino: il giudizio di questi due colossi della storia-
grafia moderna sull'età costantiniana non poteva ricevere che piccolo incremento dalla « evidence » numismatica del sostanziale « paganesimo » di Costantino; mentre per il più biografo del cristiano Costantino quella documentazione era un fatto grave, che andava neutralizzato in qualche modo; scaricandone, come il Tillemont faceva, la responsabilità sui « payens ».

Così le c.d. « monete di consacrazione » per Costantino entravano nell'indagine moderna sul culto imperiale nel 4º secolo. Vi entravano però anche attraverso la *Doctrina numorum* eckheliana. Per il dotto gesuita austriaco, per questo patriarca della scienza numismatica, la presenza delle « monete di consacrazione » poneva un problema non dissimile da quello che aveva agitato lo storico di Port Royal. Ma Eckhel lo risolveva diversamente: tali monete, come tutte le testimonianze di *consecratio*, da Costantino a Valentiniano I, debbono essere interpretate come segno dell'esistenza, sì, di un rito di *consecratio*, ma di un *multum diversus ritus*¹; non più il vecchio, ma un rito fondamentalmente diverso e cristiano: questo era il senso del rinvio di Eckhel a *V. C. IV* 71 (quando Costanzo II lasciò la salma del padre nel tempio degli Apostoli, μέσοι δὴ παρήσαν οἱ τοῦ θεοῦ λειτουργοὶ σὺν αὐτοῖς πλήθεσι, πανδήμῳ τε θεοσεβείας λαῷ, τὰ τε τῆς ἐνθέου λατρείας δι' εὐχῶν ἀνεπλήρουν). Eckhel non precisava in che modo la tipologia delle monete in questione potesse accordarsi al racconto eusebiano; tale accordo sembra, in realtà, poco chiaro; ma egli, così, offriva questo problema alla ricerca successiva².

battezzato, il paradiso « va sans dire ». A tanto non arrivò nemmeno il Tillemont, che ricordava onestamente le testimonianze della *consecratio*!

¹ J. H. ECKHEL, *Doctr. num.* VIII 473.

² Alla posizione di Eckhel si rifaceva G. B. DE ROSSI, *ICbrUR* I 338 sg.

Il primo che si sia occupato in termini moderni e sistematicamente del culto imperiale è stato, come è noto, nel 1888, Otto Hirschfeld¹. Giunto al momento di esaminare i caratteri apparenti dell'istituto in età tardo-antica, O. Hirschfeld insisteva sulla «indifferenza» religiosa, ormai, del culto imperiale, e, in particolare, delle funzioni del *sacerdos provinciae* e del flaminato municipale: «zu den alten Götter hatte ihr Dienst (scil. del *sac. prov.*) ohnehin niemals engere Beziehungen»; secolarizzazione del culto, riduzione delle relative funzioni sacerdotali a gravoso *mumus* decurionale²; tutto ciò ne rendeva comprensibile la presenza anche dopo Costantino. O. Hirschfeld suggeriva, d'altra parte, un modo per ricostruire in concreto questa fase di trasformazione: «mit dem Kulte des Kaisergottes konnten sich, mit einigen Modifikationen der religiösen Zeremonien und insbesondere mit Einschränkung oder Aufhebung der heidnischen Opfer, selbst christliche Herrscher abfinden, wie auch Constantin». Era questo un terzo modo, dopo il Tillemont e J. H. Eckhel, di interpretare il fenomeno: l'unico modo ammissibile nel quadro di una visione storografica di tipo storicistico: «segno — concludeva Hirschfeld — della continuità delle cose umane».

Otto Hirschfeld non esaminava le «monete di consacrazione», forse per le perplessità che la loro presenza suscitava. Vi accennava, invece, tre anni dopo E. Beurlier nel suo «manuale» di storia del culto imperiale³, ripetendo il punto di vista di J. H. Eckhel, a cui esplicitamente si richiamava, ma correggendolo nel senso del suggerimento hirschfeldiano: l'antico rito dell'apoteosi sarebbe stato sostituito da un rito, «que nous ne connaissons pas, mais qui de-

¹ O. HIRSCHFELD, Zur Gesch. des röm. Kaiserultes, *SPA* 35 (1888), 833-62 (= *Kl. Schriften*, 471-504; spec. 502 sg.).

² *Cod. Theod.* XII 1, 166 (400).

³ E. BEURLIER, *Le culte imp., son hist. et son organis. depuis Auguste jusqu'à Justin.* (Paris, 1891), 286.

vait être de nature à ne pas choquer les chrétiens». E, appunto, le monete starebbero a dimostrarlo : chè, « en effet Constantin est le dernier prince en l'honneur de qui existent des médailles de consécration » ; sulle quali, però, non figurano più nè la pira nè l'aquila, ma una quadriga che trasporta in cielo l'imperatore e una mano celeste che l'accoglie. Come per le immagini in cui Costantino fu raffigurato a Roma (*V.C.* IV 69) assiso nella volta celeste, così per le monete dovette avvenire che « pour les païens il était *ad sidera relatus*, pour un chrétien Dieu le recevait dans le ciel après sa mort ». Nasceva così la teoria della indifferenza, o ambivalenza che dir si voglia, di questi simboli numismatici, in cui si esprimerebbe, in continuità, il passaggio dal vecchio ad un nuovo rito.

Una sorta di « état de la question » offriva ai suoi lettori la prima annata, nel primo anno di questo secolo, di *Klio*, ad opera di Ernst Kornemann¹. La sua tesi era quella elaborata da E. Beurlier sulla base di J. H. Eckhel e di O. Hirschfeld : « wie lange der Kaiserkult in 4. Jahrh. sich behauptet hat, ist schwer zu sagen » ; da Costantino a Valentiniano I gli imperatori continuaron ad essere consacrati, « natürlich in einer das christliche Empfinden nicht allzu sehr beleidigenden Weise ».

Ma intanto, da parte dell'*Altmeister* della « Spätantike » s'era levata una positiva voce di avvertimento. È famoso il giudizio di Otto Seeck² sull'atteggiamento della scienza storica ottocentesca a proposito della « questione costantiniana » : « zweideutig » sono apparse ai moderni le manifestazioni del pensiero religioso di Costantino, « weil sie sie zweideutig finden wollen ». E come tutti ricordiamo, continuava in quella pagina con la condanna della moderna « Stempelung » del monogramma cristiano in simbolo del

¹ E. KORNEMANN, Zur Gesch. d. ant. Herrscherkulte, *Klio* 1 (1901) 140 sgg.

² O. SEECK, *Untergang* I³ 1 (1^a ed. 1897), 472 sq.

culto solare ; e con la fondamentale osservazione che nessuno dei contemporanei aveva notato siffatta «*Zweideutigkeit*», ma tutti, pagani e cristiani, erano stati concordi nel riconoscere, per condannarla o approvarla, la precisa scelta religiosa, in senso cristiano, di Costantino.

Per quel ch'io so, O. Seeck non esaminò le testimonianze relative alla *consecratio* costantiniana. Per chi fosse tornato ad occuparsene in seguito, c'erano, al principio di questo secolo, due vie di interpretazione della tipologia delle monete, della quadriga e della mano celeste soprattutto : o come simbolo decisamente cristiano, in senso, diciamo, «*seeckiano*» ; o come sopravvivenza della simbolistica del rito pagano dell'apoteosi, eventualmente suscettibile di interpretazione «*zweideutig*», nella prospettiva della «*Kontinuität*» aperta da O. Hirschfeld, E. Beurlier, E. Kornemann.

Delle due vie la seconda ebbe miglior fortuna¹. Val la pena, tuttavia, di ricordare come nel 1903, forse per suggestione seeckiana, Joseph Wilpert, studiando la tipologia delle rappresentazioni catacombali, a proposito della ricorrente «*Himmelfahrt*» di Elias, suggeriva il confronto con la moneta quadrigata coniata dopo la morte di Costantino, alla quale pertanto attribuiva significato cristianissimo². J. Wilpert, peraltro, non era chiuso all'idea della continuità ; e notava che le stesse monete portavano sull'*Obv.* la testa velata dell'imperatore : segno, a suo avviso, di sopravvivenza di simboli e forme pagane.

Il motivo della «survivance» offriva invece, nel 1920, materia a un ben noto volumetto di Pierre Batiffol ed Émile Bréhier³ : «survivance», per monsignor P. Batiffol, tra tutte le altre (sacerdozio provinciale, *adoratio*, giuramento

¹ Ad es., J. GEFFCKEN, *Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums* (1929), 16.

² J. WILPERT, *Die Malereien d. Katakomb. Roms* (1903), 417 sgg.

³ P. BATIFFOL, *L'Église et les survivances du culte impér.*, in P. BATIFFOL-É. BRÉHIER, *Les surv. du culte impér. rom.* (1920).

per il *genius* dell'imperatore, la formula *numini maiestatisque eius*), anche la *consecratio*. È però molto strano come in Batiffol l'affermazione che l'« usage » della *consecratio* sarebbe continuato, come dimostrato dalle monete quadrigate, si accompagni in ibrida confusione, all'idea eckheliana del *multum diversus ritus* e al richiamo di *V. C.* IV 71.

Una parola chiara sul problema veniva nel 1929 da Elias Bickermann, in quel suo mirabile articolo pubblicato in *ARW*, dal quale tutti noi, penso, abbiamo tratto lezione di metodo e chiarimento di idee sulla storia della « Kaiserapotheose »¹: il vero mutamento del rito era chiaramente individuato: « die Inhumatio tritt an Stelle der Incineratio... Das Wachsbild (elemento caratterizzante del « secondo » rito, dall'età di Traiano in poi) hat dabei keinen Platz und wird in Eusebius' ausführlicher Beschreibung von Konstantins Trauerfeierlichkeiten nicht erwähnt ». Dinanzi alla tipologia della quadriga anche E. Bickermann ripeteva il giudizio del Beurlier: « Die für diese Feierlichkeiten geprägten Münzen stellen, ohne das Wort *consecratio* zu gebrauchen, zum letzten Male das Bild der Entrückung dar... Es ist der letzte Survival der alten Vorstellung. » E sentiva, tuttavia, con la sensibilità del vero storico, che si tratta, allo stesso tempo, di « Abschluss »: « auch in dieser Hinsicht stellt der *divus Constantinus* den Abschluss der römischen Kaiserreligion dar ».

Un « Abschluss » che era pure « Anfang »². Per questa considerazione appunto sembra arduo seguire il pensiero

¹ E. BICKERMANN, Die röm. Kaiserapotheose, *ARW* 27 (1929), 1-31; spec. 18 sg.

² Nello stesso anno dell'art. del Bickermann usciva nei *PBA* l'importante « review » di questioni costantine di N. H. BAYNES. L'illustre studioso, che ascoltò con intelligenza l'avvertimento del Seeck, non si soffermava sulla questione della *consecratio*; solo alla nota 78 accennava all'esistenza di « traces » di *consecratio* dopo Costantino; e rinviava a lavori che, in realtà, avevano poco da dire in proposito. Delle inesattezze di fatto rendono discutibili alcune delle notazioni di A. ALFÖLDI, *The Conv. of Const. and Pag. Rome* (1948), 117, peraltro improntate allo spirito della tesi beurlieriana.

dello studioso che, ultimo in ordine di tempo, ma raggardevole per competenza specifica e specificità dell'indagine, ha rivolto la sua attenzione ai c.d. «consecration coins», intendo dire di Patrick Bruun. Non mi pare che il Bruun abbia dato, in questo suo lavoro del 1954, il meglio della sua rara esperienza di numismatica costantiniana¹. E sembra, anzi, che egli si sia limitato a sommare, giustapponendole senza un'analisi critica verace, idee comuni. Già il Bickermann² aveva acutamente fatto osservare come, sul piano delle idee sull'al di là, la sorte dell'imperatore non fosse ormai considerata, nel 4^o sec., diversa da quella di qualsiasi uomo virtuoso; e che «damit wird... das Einzigartige der kaiserlichen Unsterblichkeit verwischt; der *divus* wird einem jeden tugendhaften Toten gleich». Osservazione importan-
tissima, che Eitrem ripeteva qualche anno dopo³. E ciononostante il Bruun insiste sull'anacronistica visione di un orizzonte costantiniano, ove il giuoco politico è, insieme, fine a se stesso e tratto determinante delle personalità «costantiniane»; chè, prima ancora di dimostrarlo, per il Bruun è certo che di *consecratio* si tratta: nonostante il battesimo di Costantino, «his sons, all of them brought up in the Christian faith, consecrated their great father and consecration coins were struck in order to commemorate the occasion». Ma «the pagan rite of the consecration of the emperor and the conception of the deified emperor was softened by several well-chosen allusions to the Christian world of ideas». È una tesi, bisogna dirlo, che mostra

¹ P. BRUUN, The Consecration Coins of Const. the Gr., *Arctos*, N.S. 1 (1954).

² E. BICKERMANN, *op. cit.*, 19.

³ S. EITREM, Zur Apotheose, SO 10 (1932), 56. La stessa idea, più tardi, in A. KANIUTH, *Die Beisetzung Kaiser Konstantins d. Gr.* (1941, = Bresl. Hist. Forsch. 18), 69 sgg., che ripete, peraltro, l'idea beurlieriana di riti nuovi, non sappiamo quali, di *consecratio* (ancora una volta per la prevalente testimonianza delle monete quadrigate). Cfr. A. ALFÖLDI, *op. cit.* 117 sgg.; J. VOGT, *RLAC* III, 355.

quanto sia difficile convincersi che la «Zeit Konstantins», per usare l'espressione burckhardtiana e ricordarne la grande lezione, non può esser compresa in termini di libero pensiero e di moderno indifferente distacco, senza correre il rischio di fare anche di una formidabile opera storica, come quella di Burckhardt, un libro «périme».

È necessario riesaminare il problema. Ed è grande onore per me presentare qui per la prima volta la mia interpretazione di questa «evidence».

Richiamiamo alla mente i dati. Di queste monete esistono cinque serie. Possono essere raggruppate, in base alla tipologia e alle zecche di emissione, in tre gruppi. Un primo, limitato alle zecche occidentali (Treviri, Lugdunum, Arelate-Constantina) ha sull'*Obv.* la leggenda *Divo Constantino* (Lugdunum, Arelate), o *Divo Constantino Aug(usto)* (Lugdunum), o *Divo Constantino P(atri)* (Arelate, Treviri); sul *Rev.* sta la figura dell'imperatore in abito militare, lancia nella d., globo nella sin., e la leggenda *Aeterna Pietas*¹. — Un secondo gruppo di monete è stato emesso solo da zecche orientali (Heraclea, Cpolis, Cyzicus, Nicom., Antioch., Alex.). Tutte sono contraddistinte, sull'*Obv.*, dalla leggenda *D(i)v(us) Constantinus P(a)t(er) Augg(ustorum duorum?)*; per il *Rev.* possono essere distinte in due sottogruppi: nel primo la figura del campo (una personificazione non bene identificabile) è fiancheggiata dalla leggenda *VN MR* (= *venerandae memoriae*, o -a -a)²; nel secondo, ai lati di un'altra figura femminile (*Iustitia*, per l'attributo della bilancia) si legge

¹ J. MAURICE, *Num. const.* I (1908), 497; O. VOETTER, *Die Münzen von Diokl. bis Romulus* (Samml. P. Gerin) (1921), 396; 283 (Treviri). MAUR. II 136, pl. IV 25; VOE. 179, 59 (Lugdunum). MAUR. II 195, pl. VI 27; VOE. 84, 100 (Arelate-Constantina).

² MAUR. II 608; VOE. 119, 42 (Heraclea). MAUR. II 548, pl. XVI 17; VOE. 99, 19 (Cpolis). MAUR. III 141; VOE. 140, 40 (Cyzicus). MAUR. III 81; VOE. 192, 26 (Nicomed.). MAUR. III 217, pl. VIII 27; VOE. 49, 35 (Antioch.). MAUR. III 281; VOE. 24, 43 (Alex.).

IVST VEN (o VENER) MEM (o MEMOR) (= *iustae venerandae memoriae*, o -a -a -a)¹. — Un terzo gruppo, emesso sia dalle stesse zecche del primo gruppo, eccettuata Arelate, che dalle zecche di Roma e da quelle orientali del secondo gruppo, ha sull'*Obv.* la leggenda che abbiamo incontrata nelle emissioni del gruppo orientale (DV CONSTANTINVS PT AVGG), sul *Rev.* una quadriga a d. guidata da figura maschile (l'imperatore) e galoppante nel cielo; in alto una mano, che da una nube si protende verso la quadriga; nessuna leggenda². — Per completare il quadro, bisogna ricordare un'emissione limitata alla sola zecca di Lugdunum: sull'*Obv.* la leggenda DIVO CONSTANTINO (differenti dal gruppo occ. per la mancanza di epiteto); sul *Rev.* la quadriga e la mano celeste come nel terzo gruppo, e nessuna leggenda³. — Bisogna infine dire che tutte le emissioni presentano sull'*Obv.* la testa di Costantino a destra, velata.

Di quanto siano posteriori al 22 maggio 337 non è facile dire. Ma, considerando che nei due gruppi orientali e nella emissione «ecumenica» Costantino è commemorato come *Pater Augustorum*, mentre manca nelle altre serie questo riferimento al titolo assunto dai figli di Costantino il 9 sett. 337⁴, potremo ammettere (secondo me, necessariamente) che queste ultime sono anteriori a quella data, le altre posteriori. D'altra parte, bisogna pure osservare: in base alla nota seconda «legge» del Cagnat, che nel 4º secolo, e in

¹ MAUR. II 607, pl. XVII 25. VOE. 119, 47 (Heraclea). MAUR. II 548. VOE. 99, 24 (Cpolis). MAUR. III 141; VOE. 140, 44 (Cyzicus). MAUR. III 81; VOE. 192, 29 (Nicom.). MAUR. III 217. VOE. 49, 36 (Antioch.). MAUR. III 281. VOE. 49, 46 (Alexandria).

² MAUR. I 497; VOE. 396, 282 (Treviri). VOE. 179, 60 (Lugdunum). MAUR. I 262, pl. XVIII 19 (Roma). MAUR. II 608, pl. XVII 26; VOE. 119, 45 (Heraclea). MAUR. II 548, pl. XVI 16; VOE. 99, 22 (Cpolis). MAUR. III 140; VOE. 139, 36 (Cyzicus). MAUR. III 81, pl. III 26; VOE. 192, 24 (Nicom.). MAUR. III 217; VOE. 49, 33 (Antioch.). MAUR. III 282, pl. X 28; VOE. 24, 40 (Alex.).

³ MAUR. II 136.

⁴ Secondo i *Consul. constantinop.*, ad an. 337 (*MGH*, a.a., chron. min. 1, 235).

particolare nelle leggende monetarie, sembra rispettata, dall'abbreviazione PT AVGG dovremmo arguire che al momento delle emissioni regnavano due Augusti ; e dunque : o emissioni posteriori al marzo-aprile 340, dopo la fine di Costantino II ad Aquileia, o emissioni dopo il 9 sett. 337, ma regnando, non tre, come si ripete, sì invece due Augusti. È difficile scegliere. Nella prima ipotesi, queste emissioni andrebbero interpretate come un rilancio, dopo i contrasti culminati ad Aquileia, della professione di lealtà dinastica « costantiniana ». Con la seconda ipotesi potremmo dar corpo alla sensazione che si prova rileggendo le testimonianze antiche sulla successione di Costantino, di trovarsi cioè di fronte a tradizioni diversamente tendenziose : preoccupate alcune di porre in risalto la subordinazione di Costante (Zosimo, che tutta l'Europa assegna a Costantino II ἀμα τῷ νεοτάτῳ Κώνσταντι¹), insistenti le altre sull'identità di diritti dei tre figli (Ps. Aur. Vict. *Epit.*, *Anon. vales.*, Gerolamo, *Consul. constantinop.*, *Chron. pasch.*²). Da questa incertezza degli antichi dipende in gran misura l'incertezza dei moderni ; personalmente sarei per Zosimo tra gli antichi, poco interessato a coprire i conflitti dinastici tra i Costantinidi, per J.-R. Palanque tra i moderni³. Non credo che possano esservi dubbi, invece, sulla cronologia delle emissioni del gruppo occidentale.

Tra tutte emergono le monete con quadriga e mano celeste, emesse dapprima isolatamente a Lugdunum, poi in tutte le zecche operanti (dopo pochi mesi, o anche pochi giorni ; o dopo circa tre anni). Prima di analizzare le interpretazioni correnti di questa tipologia, permettetemi di esporre il mio tentativo di lettura.

¹ Zos. II 39.

² Ps. Aur. Vict. *Epit.* 41, 20 ; *Anon. Vales.* 35 ; Hier. *Chron. a. Abr.* 2353 (p. 234 Helm) ; *Consul. const.* ; *Chron. Pasch.* ad an. 337 (*MGH, ibid.*).

³ J.-R. PALANQUE, *REA* 46 (1944), 56 sgg. Cfr. A. PIGANIOL, *L'Emp. chrét.*, 75, nota 9 ; E. STEIN-J.-R. PALANQUE, *Hist. du Bas-Emp.* I 1, 132.

Bisogna partire da *V.C.* IV 67 sgg.: ἐβασίλευε δὲ μετὰ θάνατον μόνος θυητὸς ὁ μακάριος, ἐπράττετο τε τὰ συνήθη, ὡσανεὶ καὶ ζῶντος αὐτοῦ, τοῦτο μονοτάτῳ αὐτῷ ἀπ' αἰῶνος τοῦ θεοῦ δεδωρημένου. Μόνος γοῦν, ὡς οὐδὲ ἄλλος αὐτοκρατόρων τὸν παμβασιλέα θεὸν καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ παντοῖας τιμήσας πράξεσιν, εἰκότως τούτων ἔλαχε μόνος, καὶ τὸ θυητὸν αὐτοῦ βασιλεύειν ἐν ἀνθρώποις ὁ ἐπὶ πάντων ἡξίου θεός, ὃδ' ἐπιδεικνὺς τὴν ἀγήρω καὶ ἀτελεύτητον τῆς ψυχῆς βασιλείαν...

Non c'è studioso di Costantino che non si sia chiesto in che cosa possa essere consistita, per l'autore della *V.C.*, questa « *basileia* dopo la morte ». Potrebbe venir di pensare ad una sorta di *auxesis* retorica del fatto che, come si legge pure in *V.C.*, lo *skenos* imperiale continuò a ricevere dai cortigiani gli abituali quotidiani onori, la *proskynesis* soprattutto, in attesa dell'arrivo dei figli. Ma ciò è escluso: più avanti (cap. 69) si legge che anche a Roma si ebbero, certo, manifestazioni di lutto ed *euphemia*, ma οὐ ταῦτα βοαῖς ἐφώνουν μόνον, εἰς ἔργα δὲ χωροῦντες, εἰκόνος ἀναθήμασιν οἴλα περ ζῶντα καὶ τεθνηκότα αὐτὸν ἐτίμων, οὐρανοῦ μὲν σχῆμα διατυπώσαντες ἐν χρωμάτων γραφῇ, ὑπὲρ ἀψίδων οὐρανίων ἐν αἰθερίῳ διατριβῇ διαναπαύμενον αὐτὸν τῇ γραφῇ παραδιδόντες. E identiche εἰκόνων ἀναστάσεις furono innalzate παρὰ πᾶσιν ἔθνεσιν, e fu onorato ἀμά τοις αὐτοῦ παισιν (cap. 72).

È innegabile che tutta questa parte finale della *V.C.*, dal cap. 65 in poi, la parte dedicata alle vicende seguite alla morte, è dominata dall'idea della sopravvivenza di Costantino, una sopravvivenza nella *basileia*; oltre i passi citati, si ricordi: αὐτὸς δὲ τῆς βασιλείας καὶ μετὰ θάνατον ἐπειλημμένος, ὡσπερ οὖν ἐξ ἀναβιώσεως τὴν σύμπασαν ἀρχὴν διοικῶν (cap. 71).

Il motivo dell'*aeternitas* non è nuovo nella storia dell'ideologia imperiale, come tutti sappiamo¹. Da ultimo, essa aveva preso corpo, come ha visto con grande acutezza William Seston, nella « teologia politica » diocleziana;

¹ Cfr. H.U. INSTINSKY, Kaiser und Ewigkeit, *Hermes* 77 (1942), 313 sgg.

secondo le cui prospettive *Iovius* ed *Hercilius*, segno e giustificazione di una scelta di Iuppiter, indicavano che « seule la fonction est divine », non la persona dell'imperatore¹. Era un modo tutto moderno di sentire, aperto alle nuove prospettive sulla posizione dell'imperatore nella visione del mondo, che intellettuali d'ogni *hairesis* condividevano e propagandavano ampiamente. L'antica prospettiva stoico-senatoria alto-imperiale dell'*optimus princeps* s'era infranta sulle scogliere della grande crisi del 3º sec. Nello spirito della restaurazione che ne seguì, bisognava in ogni caso sganciare dall'incertezza delle sorti umane la sorte dell'Impero; questo il senso profondo delle nuove prospettive imperiali tra terzo e quarto secolo, dalla versione « solare » aurelianea, alla iovio-erculia diocleziana. In questa direzione doveva muoversi anche la versione costantiniana della « teologia » imperiale. Era un'esigenza diffusa. Si pensi alla famosa preghiera dell'anonimo panegirista del 313²: *al summus rerum sator egli chiedeva hunc principem* (cioè Costantino) *servare in omnia saecula*; chè *parum est enim optare tantae virtuti tantaeque pietati quem longissimum habet vita processum*. Al Giustissimo e Altissimo bisogna chiedere di più: *fac igitur ut quod optimum humano generi dedisti, permaneat in aeternum, omnesque Constantinus in terris degat aetates*. E infine: *illa ... erit vere beata posteritas, ut cum liberos tuos gubernaculis orbis admoveris, tu sis omnium maximus imperator*. Circola nelle parole di questo ignoto retore gallico, nel *Triak.* che Eusebio pronunziò 23 anni dopo, nei capitoli finali della *V.C.*, la stessa idea di fondo, vi si respira la stessa aria; l'*aeternitas* dell'Impero è assicurata dall'*aeternitas* della dinastia, di *una* dinastia, di quella dei Costantinidi; ma è un'*aeternitas* che ha Dio come garante, sia esso l'indistinto *summus rerum*

¹ W. SESTON, *Diocl. et la tetr.*, 218 sg.

² *Paneg. IX (XII)* 26, 2-5.

sator, o l'altrettanto indistinto, ma confessionalmente definito e biblicamente configurato, Dio del dotto e cristiano Eusebio.

È possibile cogliere segni concreti di tutto ciò? Da tempo s'è discusso sulla data di *Cod. Theod.* XIII 4, 2 (*data IV Non. Aug. Feliciano et Titiano coss. = 2 agosto 337*): Mommsen non se ne meravigliava e scriveva: *recte fortasse*, citando *V.C.* IV 67. Dopo il tentativo di correzione di J.-R. Palanque e le obbiezioni di E. Stein, la questione sembra risolta a favore della lezione trádita¹. È lecito pensare che non sia l'unico atto ufficiale della *anabósis* di Costantino. Questi tre mesi e 17 giorni, questa sorta di « vuoto costituzionale », hanno esercitato il fascino di tutti i vuoti, quello di attirare: si è tentato di collocarvi alcuni *miliaria* della Narbonense, l'iscrizione di Aïn Tebernok, da ultimo il rescritto di Hispellum²; ma è tutto poco probabile. Resta solo la costituzione del 2 agosto 337, *data* da Costantino ὥσπερ ἔξ ἀναβιώσεως διοικῶν.

In quali termini costituzionali si sarà atteggiata questa ideologia della *aeternitas* dinastica? E in secondo luogo: che significato bisogna attribuire allora alla assunzione del titolo di Augusti il 9 sett. 337?

Tra le parole caute, che dicono e non dicono, con cui la *V.C.* cerca di spiegare come siano andate le cose in quello che siam soliti chiamare il « massacro di Costantinopoli », emerge con sicurezza un motivo: saputasi la morte di Costantino, ci fu un risoluto movimento delle alte gerarchie militari, seguito favorevolmente dalle truppe, con l'unanime risoluzione μηδένα γνωρίζειν ἔτερον, η̄ μόνους τοὺς αὐτοῦ παῖδας Πωμαίων αὐτοκράτορας. Οὐκ εἰς μακρὸν δ' ἡξίουν μὴ Καίσαρας,

¹ J.-R. PALANQUE, *Essai sur la préf. du prêt. du B. Emp.* (1933), 6; E. STEIN, *Byzantium* 1934, 329; A. PIGANIOL, *op. cit.*, 74, nota 4; J.-R. PALANQUE, *Mél. Grégoire* (1940), 491; *Historia* 4 (1955), 259; 263.

² P. FABIA-G. DE MONTAUZAN, *CRAI* 1930, 120; Th. MOMMSEN, ad *CIL* XII 5560; A. PIGANIOL, *ibid.*; J. GASCOU, *Le rescr. d'Hispellum, MEFR*. 79 (1967), 609-659.

ἐντεῦθεν δ' ἥδη τοὺς ἀπαντας χρηματίζειν Αὐγούστους (*V. C.* IV 68). Una presa di posizione degli ambienti militari, dunque. Noi moderni possiamo pensare a manovre sotterranee del ramo diretto, per eliminare o prevenire moti a favore del ramo cadetto¹; possiamo pensare, con Atanasio e Zosimo², alle responsabilità, dirette o indirette, di Costanzo II; o a trame dei prefetti al pretorio, di Ablabio soprattutto³. È difficile orientarsi tra accuse antiche e moderne. Certa è l'iniziativa militare. *Cui profuit?* All'esercito stesso, certamente. Ma allora: che cosa rappresentava per l'esercito un timore da sbandire, una realtà da rimuovere? Posso sbagliarmi tra tanta reticenza delle fonti⁴; ma a me pare che un significato pregnante ci sia nella frase eusebiana μὴ Καίσαρας, ἐντεῦθεν δ' ἥδη τοὺς ἀπαντας χρηματίζειν Αὐγούστους. Qui non è detto semplicemente che i tre figli furono eletti Augusti; ma che i soldati contestarono, per prima cosa, che essi governassero come *Caesares* (μὴ

¹ A. PIGANIOL, *op. cit.*, 74, per la testimonianza di Gr. Naz. *C. Julian.* I 21, che però sembra voler essere un teste a discarico del ramo diretto.

² Ath. *H.Ar.* 19; Zos. II 40. E tuttavia il successivo comportamento di Costanzo II sembra escluderlo.

³ A. PIGANIOL, *ibid.*

⁴ Analizzando il disaccordo delle fonti sulle cause e sulle collusioni del «putsch», si trova che se la tradizione ariana, favorevole al ramo diretto (Philost. *H.E.* II 4, 18), presentava i fatti come reazione all'accusa di «avvelenamento» di Costantino a carico di Giulio Costanzo, mentre la tradizione anticostanziana (Iuln. Imp. *Ep. ad Athen.* 270 C; 281 B Hertlein; Lib. *Or.* I 524 sgg.; Zos. II 40; Hier. *Chron. a. Abr.* 2354; Amm. XXI 16, 8) insisteva sull'*asébeia*, sulla *immanitas* di Costanzo II, e altre fonti procedono con cautela (Aur. Vict. *Caes.* XLI 22; Eutr. X 9, 1) o con reticenza (Eus. *V. C. loc. cit.*), tutte o gran parte di esse sono concordi nell'indicare l'esercito come iniziatore e lo *slogan* usato. Vedi, ad es., Aur. Vict. *Caes.* XLI 15, per il quale l'opposizione dell'esercito si sarebbe manifestata già al tempo del cesarato di Delmazio, fatto Cesare *obsistentibus valide militaribus*. Per questo non seguirò l'opinione di chi, dando credito a Gregorio Nazianzeno, interpreta la vicenda come prevenzione di una possibile guerra civile: da ultimo J. MOREAU, *JbAC* 2 (1959), 164.

Kaίσαρες) ; non più *Caesares*, da quel momento dovevano esser per tutti *Augusti*.

Cosa si nasconde in tutto questo? Il problema della stabilità dell'Impero nel momento critico della successione era stato il problema centrale di tutta la storia dell'Impero romano. La soluzione diocleziana aveva proiettato la « fonction » imperiale nella sfera del divino, accoppiandola alla concezione romana dell'imperatore-magistrato. La rivoluzione costantiniana richiedeva, anche per questo problema, una nuova formula. Chi s'era autodefinito ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος (nel senso già chiarito), ma soprattutto (ἐπίσκοπος) καθεσταμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ¹, chi aveva dichiarato in ogni occasione la certezza della « Sendung » divina affidatagli, non poteva dare fondamento ideologico al proprio potere e ordinamento al sistema della successione diversi da quelli che legassero per sempre la designazione divina alla sua funzione di *episkopos*, la *katástasis hypὸ τοῦ theοῦ* alla sua eterna presenza al timone dell'Impero : il principio del *genos basilikón* per diritto divino ; un concetto che la letteratura biblica metteva quotidianamente dinanzi agli occhi ; e Costantino, teste Eusebio, leggeva spesso la Bibbia.

Ed ecco la formula costantiniana : i 4 *Caesares*, i 4 *Caesares* a cui aveva nel 335 assegnato le parti dell'Impero, avrebbero governato il mondo sotto la sua guida suprema prima e dopo la sua morte ; anche dopo la sua morte il suo *genos* avrebbe obbedito alla guida che il *Pater*, scelto da Dio, avrebbe loro assicurata. Nessun nuovo Augusto alla sua morte ; unico Augusto sarebbe rimasto sempre lui, nelle « absidi del cielo ». Un'ideologia politica così impressionante non è impensabile nella « età di Costantino ». Era questo il voto espresso dal retore gallico : *permaneat in aeternum* ; e, assegnati i figli ai *gubernacula orbis*, rimanga Costantino *omnium maximus imperator*. Era la visione altrettanto grandiosa del *Triak*.

¹ S. CALDERONE, *Costant. e il Cattolic.* I (1962), XXXVIII sgg.

eusebiano : del *basilikòn téthrippon* e del supremo auriga ἀνωθεν ὑψηλῶς ἡγιοχῶν. Ambedue certamente esprimevano un punto di vista in larga misura ufficiale.

Naturalmente, un tal progetto era un duro colpo per l'esercito, avvezzo da tempo a controllare il vertice dell'Impero ; un grave scacco per le gerarchie militari, ora più che mai minacciate di esser tagliate fuori, nel giuoco delle parti di questo Impero biblico-cristiano, che solo in Dio riconosceva l'*origo* di ogni *potestas*, di quella imperiale soprattutto, e si dichiarava così mal disposto anche a riconoscere nell'*acclamatio* militare dell'Augusto la partecipazione di un *divinus consensus*, come era sino allora accaduto¹.

Questa la mia tesi². E questo il corollario per quanto riguarda le c.d. « monete di consacrazione » : la quadriga celeste dell'emissione di Lugdunum e poi di tutto l'Impero fu l'espressione plastica della teologia dinastica, che ho cercato di ricostruire. Nella *V. C.* è appunto a conclusione del lungo discorso sulla βασιλεία μετὰ θάνατον, sulla ἀναβίωσις di Costantino, sull'analogia di lui con la spiga e, addirittura, col Salvatore (che si fanno ambedue πολυπλόκοι), che Eusebio (IV 73) ricorda la coniazione della moneta con il volto del *makarios* col capo coperto su un lato, con la sua immagine sull'altro ἐφ' ἄρματι τεθρίππῳ, ἡνιόχου τρόπον, ὑπὸ δεξιᾶς ἀνωθεν ἐκτεινομένης αὐτῷ χειρὸς ἀναλαμβανόμενον. C'è anche un linguaggio proprio della *dispositio*.

¹ W. ENSSLIN, *Gottkaiser*, 53 sgg.

² Degno d'attenzione Aur. Vict. *Caes.* XLI 10 : dopo la vittoria su Licinio *res publica unius arbitrio geri coepit, liberis Caesarum nomina diversa retentantibus*. Che significa *diversa*? « molti », nel senso in cui Eutr. X 6 dice che sotto Costantino *res romana sub uno Augusto et tribus Caesaribus, quod numquam alias, fuit?* Non credo. E dunque « diversi »; da che? penserei : dai *Caesarum nomina* d'età deiocleziana, ch'eran destinati ad esser sostituiti un giorno dai *nomina Augustorum*. Una frappante affinità con *V. C.* IV, 68 presenta la notazione del *Chron. hieronymiano* : *tres liberi eius ex Caesaribus Augusti nuncupantur*. Anche qui : perchè la precisazione *ex Caesaribus*?

È arrivato il momento di esaminare le interpretazioni diverse delle emissioni quadrigate ; basta prendere in esame l'articolo di Patrick Bruun. Egli scrive : « All the more interesting is the ... type with the *quadriga*, a conventional symbol that disappeared from the coinage more than thirty years earlier. » In realtà, non « more than thirty years », ma ottant'anni, risalendo l'ultima apparizione di un veicolo (biga per la verità) di *consecratio* alle monete emesse per Valeriano nel 257-8¹. Dopo 80 anni sarebbe, una ripresa del simbolo della *consecratio*, una professione polemica di fede nella vecchia ideologia ! Ma l'idea del Bruun sembra un'altra : « ... in fact, the sun chariot turns out to be a reminiscence of the ascent of Elijah in the eyes of the Christian. » Il carro del sole, dunque, per i pagani, il carro di Elias per i cristiani. Ma più avanti il Bruun opta per una terza soluzione : le monete con quadriga sono « more closely related to Hellenistic thought than to Christian » ; questo perchè (tutti lo sappiamo, ma non capisco che rapporto abbia la cosa con il discorso) per l'idea dell'immortalità dell'anima, anche il cristianesimo è debitore della cultura ellenistica. Similmente, la mano è per i Cristiani la mano di Dio, per i pagani il noto simbolo magico, di origine orientale, del potere. Ecco l'edizione moderna della « *Zwei-deutigkeit* » dell'età di Costantino. Il *caput velatum* dell'*Obv.* : « it seems logical to connect it with the well known reproductions of the emperor sacrificing as *Pontifex Maximus* (cfr. *Ara Pacis*). What is quite certain is that the *caput velatum* is of pagan origin, as is amply demonstrated by Tertullian's words : ... *Christiani ... capite nudato, quia non erubescimus, ... oramus* (*Apol.* 30, 4) ».

Obbiezioni. La « *Himmelfahrt* » di Elias, per esser tale, aveva bisogno di altri elementi iconografici (Eliseo, i suoi discepoli, il Giordano o addirittura il mare, il mantello

¹ H. MATTINGLY-E. A. SYDENHAM, *RIC* V 1 (1927), 116, nr. 28.

porto da Elias ad Eliseo), necessari secondo la tradizione figurativa delle pitture catacombali e dei sarcofagi¹, e qui assolutamente mancanti. Inoltre, l'autore della *V.C.* non avrebbe tralasciato di segnalare la possibilità di simile interpretazione. E ancora : l'episodio biblico ebbe nella tradizione esegetica cristiana diversissimi sviluppi simbolici, dalla ἀνάληψις τῶν πνευματικῶν² all'ascensione di Cristo³, alla resurrezione della carne⁴, alla estatica ἀναχώρησις ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων⁵, ed eventualmente, secondo alcuni moderni, significato escatologico o sacramentale o dell'*anima salvata*, ma non ebbe mai, documentabilmente, valore di simbolo dell'immortalità dell'anima. Per quanto riguarda la mano celeste, non credo che sia necessario scomodare le lontanissime origini orientali del suo linguaggio magico ; ma piuttosto è più opportuno rintracciare i clichés contemporanei. Il cristiano incontrava decine di volte, leggendo *AT* e *NT*, espressioni come *et nunc ecce manus Domini super te*⁶ ; Ireneo ne aveva fatto oggetto particolare dell'esegesi delle figure di Enoch, Elias, Giona⁷ ; il linguaggio retorico se n'era impadronito, come ricorda lo stesso Bruun⁸. Ed è del 4º secolo la traduzione dell'immagine in termini figurativi : basti ricordare il grande *multiplum aureo* di Vienna⁹, del 326-7, e le immagini che stanno ai lati delle *imagines clipeatae*

¹ K. WESSEL *RЛАCT IV*, 1160 sg. ; J. WILPERT, *Malereien*, 417 sgg. ; Taf. 160, 2 (Pietro e Marcellino) ; 230, 2 (Domitilla) ; F. GERKE, *Christl. Sarkophage vor-konstantin. Zeit* (1940), 86 sgg.

² Iren. V 5, 1.

³ Or. *Sel. in Ps. XV 9* (*PG XII 1215*), ove si allude a sostenitori di tale interpretazione. Cfr. Ambr. *In Luc. VI 96* ; Greg. M. *In evang. II 29*, 6.

⁴ Adam. *Dial.* p. 212 ed. Leipzig 1902.

⁵ Or. *Adnot. in lib. III Regum* (*PG XVII 57*).

⁶ Ac. 13, 1.

⁷ Iren. *loc. cit.*

⁸ *Paneg.* VI (VII) 7.

⁹ M. R. ALFÖLDI, *Konstantin. Goldprägung* (1963), Abb. 214, Kat. nr. 148.

nei sarcofagi cristiani. Per quanto riguarda il *caput velatum*: Tertulliano non documenta un preciso costume cristiano (chè gli *orantes* sono sia a capo scoperto che a capo velato), quanto esprime un atteggiamento polemico (per noi cristiani non è necessario coprirci il capo per pregare!); ma soprattutto: bisognerebbe per prima cosa dimostrare che l'atteggiamento di Costantino su queste monete sia davvero quello del sacrificante; cosa che Bruun non fa. D'altronde, non accade mai che su monete di *consecratio* si incontri il busto dell'imperatore con capo velato, da Adriano ad Antonino Pio, a L. Vero o a Marco Aurelio o a Valeriano. Velate, sì, sono le teste di Faustina iunior, di Paulina, di Iulia Maesa; ma non si tratta certo di *Pont. Max.*! E poi: Johannes Straub¹ ha dimostrato la portata del rifiuto di Costantino a compiere il sacrificio sul Campidoglio, forse già nel trionfo del 312, ma certamente per i *decennalia* e per i *vicennialia* e per i *tricennialia*. Egli vietò legalmente i sacrifici, come risulta dal rescritto di Hispellum, da *V. C.* IV 25 e da *Cod. Theod.* XVI 10, 2 (emessa da Costanzo II, che confermava la disposizione paterna). Come potevano i figli di Costantino rappresentare il padre in atto di sacrificante nel costume tradizionalmente pagano? Come è possibile che « it seems logical to connect it » con l'immagine dell'*Ara Pacis*?

Coprire il capo è uso antichissimo, il cui significato profondo è connesso con l'idea dell'uscita dell'uomo dalla sfera umana per fare ingresso o entrare in contatto col l'extraumano, divino o inferno che sia; dall'italico *cinctus Gabinus* degli arcaici riti agrari e militari, all'atteggiamento del sacrificante romano, all'*auspicatio*, alla *consecratio bonorum*, al costume dei giovani nel *ver sacrum*, del *devotus* nella *devotio* sul campo di battaglia e così via dicendo, sino alla *velatio*

¹ J. STRAUB, *Historia* 4 (1955) 297 sgg. Ma vedi F. PASCHOUD, *Historia* 20 (1971), 334 sgg.

virginum o al rito dell'esorcismo del neofita, per i cristiani¹; e lo stesso significato è presente nella raffigurazione dei defunti e nel comportamento di chi si pone in rapporto con essi. Mi sia permesso ricordare qualche esempio di questo secondo impiego del costume. Antico Testamento: per la morte di Absalon, David *operuit caput suum* (*II Sam.* 19, 4; *Ezech.* 24, 17; 24, 22). Mondo romano: il medaglione del c.d. sepolcro dei Valerii sulla via Latina (159 d.C.), con figura del defunto dal capo avvolto d'un drappo e tratto in aria da un grifone²; l'ombra di Agamennone o di anonimi defunti su sarcofagi pagani d'età imperiale³; il *parapetasma* e la sua funzione di cortina che nasconde ai vivi l'immagine del defunto, come ha visto Hans von Schönebeck⁴; la testimonianza di Agostino sulla consuetudine, ai suoi tempi, di velare il capo *in luctu*⁵; e, per il significato fondamentale ch'ho detto, l'esegesi dell'episodio di Elias sull'Horeb (*operuit vultum suum pallio*: *III Reg.* 19, 13) con *animam carnis cura non possidit*⁶. Ve n'è abbastanza, credo, perchè si debba seguire la via più semplice per spiegare il *caput velatum* sull'*Obv.* delle monete in questione: l'imperatore è ormai uscito dal mondo degli uomini per entrare nell'extraumano, più vicino a Dio, al *Megas Basileus*.

Questa tipologia del capo velato era comparsa già nelle monete di *consecratio* per Costanzo Cloro; su una delle emissioni figura, appunto, e per l'ultima volta, la parola *consecratio*; in altre, accanto al *caput velatum*, leggende ispirate ai concetti di *memoria*, *memoria felix*, *aeterna memoria*, *requies optimor(um) merit(orum)*: « ... an apparent transition (scrive

¹ H. GRAILLOT, in DAREMBERG-SAGLIO, *Dict.* s.v. *velamen*.

² W. ALTMANN, *Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit* (1905), 225, Abb. 185.

³ O. JAHN, *Ber. sächs. Gesell.* 1850, Taf. VIII. IX; 1856, 281.

⁴ H. von SCHÖNEBECK, Altchristl. Grabdenkmäler u. antike Grabgebräuche in Rom, *ARW* 34 (1937), 71, nota 2.

⁵ Aug. *Quaest. hept.* III 32.

⁶ Greg. M. In *Ezech.* II 1, 17.

P. Bruun) from the terminology and symbolism of older times to that of the early 4th century syncretism» (p. 25 *art. cit.*). Più precisamente io direi: è la riduzione delle dimensioni dell'imperatore alla misura umana comune, a cui fa riscontro l'esperazione della misura divina nell'idea dell'Unico *Hypsistos*. La *memoria* è la *mneme*, che per tutti si auspica sul sepolcro di cui qualsiasi defunto dispone; la *requies* dell'imperatore ripete la formula ἐνθάδε κεῖται ἐν εἰρήνῃ, *hic requiescit in pace*, che è sulla tomba di tutti. E *iusta e veneranda* è dichiarata la «*memoria*» di Costantino sulle monete (che ora — lo spero — non chiameremo più «monete di *consecratio*») emesse dalle zecche orientali. Ma sul *Rev.* dell'emissione «ecumenica», più o meno contemporanea di quelle, Costantino, ormai assunto da Dio, continua a governare il mondo, assumendo dimensioni cosmiche. Il Senato romano, legato alle vecchie tradizioni, e anche per illudersi, con questo antico suo diritto, di contare qualcosa nello Stato, lo dichiarava *divus*, come farà ancora per decenni. Ma più decisiva per la storia dell'Europa era quell'immagine di solidità dinastica, con cui il sogno dell'*aeternitas* dell'Impero, vagheggiato da generazioni, sembrava realizzato.

Ed ora non mi resta che dichiarare, con Aristide (*Ełç Ρώμην*, 109): ἐκτετέλεσται μοι τὸ τόλμημα· εἴτε δὲ χεῖρον εἴτε βέλτιον, ἔξεστιν ἥδη φέρειν τὴν ψῆφον.

DISCUSSION

M. Millar: I was entirely convinced by your general argument, that Constantine and Eusebius have a view of the world and of the function of the Emperor which is coherent, and whose application marks the beginning of a new era. In this view there is no "Zweideutigkeit". None the less, one may accept that there are passages in the literature of this period where a "Zweideutigkeit" is present, for instance when *divinitas* is used in a way which can refer either to the pagan gods or to the Christian god.

I would merely like to ask if you are quite certain that the actual funeral ceremonies of Constantine were totally new. Or might they still have borrowed some elements from the funerals of his pagan predecessors?

M. Calderone: There is no other way to answer to this question than reading the only source we have about this matter, namely the chapters 70-71 of the *Vita Const. IV*. On the evidence of these chapters we may distinguish two moments of funeral ceremonies for Constantine. There was a first part of them, when we are told that the son Constantius II, with representatives of the army and many people, acted some ceremonies in honour of the dead emperor; we may ask, of course, if this was entirely the ancient rite of *consecratio*, or retained some elements of it, but we cannot find at all in this passage any answer to this question. In a second moment it is said that the λειτουργοί of God, i.e. the *clerici*, with the Christian crowd, continued the funeral ceremonies in the Church of the Apostles and accomplished an ἐνθεος λατρεία δι' εὐχῶν. These are, in my opinion, the *incunabula* of the ceremonies for a dead emperor in the Byzantine Empire, as well as of the ceremonies for a dead pope, the real successor of the emperors in the West.

M. Bickerman: It is obvious that consecration of Constantine did not continue the Roman apotheosis for the simple reason that the memory of the first Christian emperor was centered on his grave. If I remember well, the last pagan consecration coins speak of *memoriae divi Maximiani*, etc. Constantine was not transferred bodily to the gods, but received into heaven by God (or Jupiter for the pagans), whose hand is extended to the dead emperor from heaven, as coins show. It is not ἀποθέωσις, but as Eusebius says, ἀναβίωσις. It is interesting to observe that the Christians in the same way reinterpreted the Gospel narrative, where Jesus leaves his grave, where his grave is found empty, where he bodily ascends heaven,—for the tomb of Christ, the empty tomb remains the most sacred shrine of Christendom. Constantine became ἵστατολος, but not a god. Yet, the Greek church constantly spoke of deification of man, of the δμοίωσις θεῷ. But this message was addressed to everybody, and not to kings and benefactors alone. Cicero is certain that the gods, if they wished to convey a message to the Roman people, would have addressed it through a consul. In the Church, it is humble, simple men, who are particularly worthy of divine message. If I remember well, it is Origen who opposes philosophy which can be understood by learned men only and the Christian message which is addressed to all men. God of Pascal is God of Abraham, Isaac and Jacob, and not of sages and savants. It is Simeon the Stylite—I have seen the rests of his column—, it is other “fools in Christ”, who are preferred instruments of divine revelation in the Greek Church. It is Andreas, a “fool of Christ”, who, when Constantinople is assieged by the Arabs, has the vision that the Blessed Virgin herself protects the city by her mantle. For good or for bad, the Church, at least in the East, destroyed the belief in superiority of governing men, of successful men, of learned men, and gave the first place in the world to sainted men, who in pagan antiquity always remained on margin of the governing elite. It is not an accident that the last Christian Empire,

that of the Russian Czars, fell because of Rasputin, whose name sounded in Russian as would be the name *paillard* in French, but who gave himself for a fool in Christ.

M. Calderone : Permettetemi di dire quanto io sia rallegrato dal fatto che il prof. Bickerman guardi al problema interpretativo generale dell'età costantiniana dallo stesso punto di vista, nel quale io ho avuto più volte occasione di pormi, considerando problemi costantiniani. In una parte del mio contributo, che per brevità ho traslasciato di leggere, consideravo appunto come le monete di consacrazione per Costanzo Cloro, Massimiano, Claudio il Gotico, coniate durante il regno di Costantino (le così dette « Ahnenmünzen » di Voetter), con le loro leggende centrate sui concetti di *memoria* e *requies*, esprimano, più che concetti transizionali semipagani (così, da ultimo, P. Bruun), concetti di rottura con il passato : *memoria* e *requies* sono concetti che illuminano il sepolcro di qualsiasi uomo. Ma questo processo di « democratizzazione » delle prospettive, che il Bickerman ha voluto qui illustrare con ampiezza di considerazioni, e per la cui « messa a fuoco » concettuale e storiografica siamo debitori a S. Mazzarino, va considerato altresì come un processo di « giudaicizzazione » della cultura ; è un fenomeno, di cui si possono dare spiegazioni sociologiche o di altro tipo ; ma è, certamente, un fatto di enorme rilevanza per la storia dell'Europa.

M. Habicht : Die sogenannten « Konsekrationsmünzen » werden bis zur Zeit Valentinians I. geprägt, aber nicht mehr unter Gratian. Valentinian I. führt noch den Titel *pontifex maximus*, Gratian legt ihn ab, vermutlich unter dem Einfluss des Ambrosius. Ist es möglich, dass zwischen diesen beiden Fakten ein Zusammenhang besteht, dass die Legende *divus Constantinus*, *divus Valentinianus*, wie abgegriffen auch immer die Bedeutung von *divus* bereits war, doch den Christen des späteren 4. Jhdts. ebenso unerträglich schien wie der Titel *pontifex maximus*? Sicher kann

pontifex, von einem christlichen Bischof gesagt, von den Christen als christliche Bezeichnung eines Bischofs verstanden werden, aber ich zweifle, dass damals eine *interpretatio Christiana* von *pontifex maximus* möglich war, und glaube, dass dieser Titel für die Christen ein σκάνδαλον gewesen ist.

M. Calderone : Non mi pare che si possa istituire una relazione tra i due fatti (l'ipotesi è stata molto tempo fa avanzata dall'Eckhel), per la semplice ragione che il primo dei due non sussiste. « Konsekrationsmünzen » non è vero che siano state coniate sino a Valentiniano I. L'ultima volta che la parola *consecratio* figura su monete coniate per un *divus* è stata su una emissione in onore di Costanzo Cloro. Di « monete di consacrazione » s'è parlato per Costantino ; ma voglio sperare di aver qui dimostrato che tale denominazione è errata o, per lo meno, molto discutibile. È vero, d'altra parte, che Costantino, e Costanzo II, e Giuliano, e Giovano, per testimonianza di Eutropio, *inter divos meruerunt referri*. Ma questo può dirsi ancora di Teodosio I, in base ad una famosa iscrizione, purtroppo, oggi perduta (G. B. de Rossi, *IChrUR* I 338). Ciò testimonia, evidentemente, che l'aristocrazia senatoriale romana, di spiriti tradizionali e pagani nella stragrande maggioranza, ripeteva l'antica prassi del *senatusconsultum*, con cui soltanto, almeno in teoria, si dava fondamento legale al titolo *divus* (Alföldi). Manca, dunque, la coincidenza tra i due fatti considerati dal Prof. Habicht e, pertanto, il fondamento stesso del « Zusammenhang ».

Per quanto riguarda la permanenza del titolo *divus* per l'imperatore defunto, sono dell'avviso che bisogna considerarlo privo ormai, nel 4^o sec., dell'antico valore religioso, come pure l'Habicht mi pare disposto ad ammettere.

Per quel che tocca il titolo di *pontifex*, è importante tener presente che lo si trova attribuito al vescovo cartaginese in una lettera di Girolamo (*Epist. 130, 2*), e a Damaso nell' « editto » teodosiano di Tessalonica (380) ; alla indifferenza del titolo deve aver contribuito il suo impiego per rendere in latino il titolo

proprio del sommo sacerdote giudaico (così, ad es., il traduttore di *Or. Hom. VI in Lev.* 3).

Non capisco, d'altra parte, perchè i cristiani potessero accettare il titolo *pontifex* per un vescovo, e dovesse invece rappresentare per loro uno «scandalo» quello di *pontifex maximus*. Ciò poteva accadere per Tertulliano (*Pudic.* I 6), indignato per l'*edictum peremtorium* sulla disciplina penitenziale, emesso da un vescovo romano (Callisto, a mio avviso), quasi egli fosse un «pontefice massimo» (*pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, dixit*). L'ironia graffiante di Tertulliano non testimonia certo, già per allora, l'uso effettivo del titolo, sì però la spinta di fondo, direi in «arrière-pensée», ad assumerlo come non inadatto ad indicare il vescovo romano e a sottolinearne la sua posizione primaziale. — Ma le cose cambiano profondamente nel 4º secolo. Non saprei dire quando sia accaduto che il titolo di *pontifex maximus* cominciasse ad essere titolo ufficiale del vescovo romano; non mi sorprenderebbe, però, se venissi a sapere che si sia trattato, non tanto di abbandono del titolo da parte di Graziano, quanto piuttosto di un suo trasferimento dall'imperatore al vescovo di Roma.

M. Beaujeu: Peu versé dans l'histoire constantinienne, je désirerais poser deux questions à M. Calderone, s'il veut bien admettre qu'elles émanent d'un étudiant plutôt que d'un collègue !

a) A ma connaissance, la liturgie officielle païenne continua d'être observée, à Rome du moins, pendant plusieurs décennies après la reconnaissance du christianisme par Constantin; cela suppose que l'organisation officielle des cultes païens resta en place, y compris les collèges sacerdotaux nécessaires à leur fonctionnement, en particulier le collège des Pontifes qui « supervisait » en quelque sorte la religion d'Etat et avait dans sa compétence propre les aspects juridiques des institutions religieuses; or la responsabilité des actes accomplis par le collège des Pontifes incombaît à l'empereur en tant que *pontifex maximus*, bien qu'il déléguât ses fonctions à un autre; n'est-il pas infiniment probable

que, même sans participer personnellement aux actes des cultes, ni aux décisions du collège, Constantin et ses successeurs ont gardé, avec le titre de *pontifex maximus*, la responsabilité qui y était institutionnellement attachée?

b) Sous la basilique vaticane a été retrouvée, au cours des fouilles entreprises il y a trente ans, une petite mosaïque qu'on date, je crois, du IV^e siècle de notre ère et qui montre le Christ sur un quadriga, tel que l'iconographie païenne représentait Sol-Apollo ; n'y a-t-il pas lieu de rapprocher cette image de celle du quadriga figurant sur les monnaies dynastiques frappées après la mort de Constantin?

M. Calderone : En ce qui concerne la première question, je voudrais rappeler qu'au nombre des fonctions fondamentales de la liturgie païenne, dont le *pontifex maximus* était l'organisateur officiel, il y avait naturellement les *sacrificia*. Or, une référence aux précédentes législations dans une constitution de Constantin II (*Cod. Theod.* XVI 10, 2), ainsi que le témoignage de la *Vita Const.* et l'*« évidence »* contenue dans le rescrit d'Hispellum nous prouvent l'existence d'une loi constantinienne qui interdisait les sacrifices ; c'était laisser bien peu de chose à la liturgie païenne que de lui ôter les *sacrificia*. On pourrait rappeler à ce sujet que Cyprien n'avait pas voulu employer le mot *sacrificium* à propos de la liturgie chrétienne.

Par ailleurs, comme je l'ai fait observer tout à l'heure, à partir d'Auguste, l'empereur n'a plus rempli personnellement les fonctions que le titre de *pontifex maximus* lui attribuait : il les a déléguées.

Enfin, ce ne serait pas la première fois dans l'histoire humaine que des titres ou des institutions se seraient maintenues à peu près sans changement extérieur, bien qu'ils n'aient plus eu aucune validité réelle.

Au sujet de la deuxième question que vous me posez, il me semble qu'il n'y a pas lieu de rapprocher les monnaies en question et la mosaïque de la voûte de la tombe des Iulii sous le pavement

de la basilique vaticane. Une correspondance typologique n'implique pas nécessairement des correspondances symboliques !

M. Paschoud : Il faut distinguer le titre de *pontifex maximus* et les fonctions qui y sont attachées. Concrètement, le problème de l'exercice de ces fonctions ne se pose que lorsque l'empereur est à Rome ; or, cela ne s'est produit que très rarement au IV^e siècle. Pour ce qui est du titre, il faut, je crois, se souvenir de ce qu'à montré J. Straub, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, *Historia* 4 (1955), 297-313, et surtout pp. 299-302 à propos du fait que la mention d'une montée au Capitole de Constantin manque dans le *Panégyrique* de 313 (9 Galletier), alors qu'elle devrait normalement s'y trouver si l'auteur avait suivi scrupuleusement le schéma traditionnel. Nous avons là une manière typique de procéder à cette époque de transition : on passe sous silence en l'escamotant le plus habilement possible tout ce qui peut impliquer des allusions gênantes. Constantin et ses successeurs n'ont pas renoncé au titre de *pontifex maximus*, car cela leur aurait créé des difficultés avec la majorité païenne de Rome, difficultés qu'ils étaient heureux de s'épargner. Mais on peut tenir pour assuré qu'ils se sont bien gardés de jamais exercer les fonctions spécifiquement religieuses qui étaient attachées à ce titre. Du reste, comme je l'ai dit plus haut, le problème ne s'est réellementposé qu'à Constantin en 312, 315 et 326, et à Constance II en 357, lors de la présence à Rome de ces empereurs. Il faut évidemment admettre complémentairement que la hiérarchie chrétienne se scandalisait de voir perdurer ce reliquat de paganisme : il était néanmoins hors de sa portée de mettre un terme à cette situation, du moins tant que le rapport des forces en Occident entre païens et chrétiens ne s'inversait pas. Ce n'est qu'après la mort de Valentinien I^r que les chrétiens purent s'affirmer davantage, grâce à la faiblesse de Gratien et au prestige grandissant d'Ambroise de Milan, et ce n'est pas par hasard que les mots *pontifex maximus* disparaissent de la titulature impériale

précisément avec cet empereur. Quant au fait que le détail n'est positivement rapporté que dans un récit historique de propagande païenne — Zosime IV 46 —, et qu'il y joue un rôle important, il n'y a pas lieu de s'y arrêter dans le contexte de la présente discussion.

M. Calderone : Je suis tout à fait d'accord avec vous : en distinguant le titre et les fonctions de *pontifex maximus*, on doit reconnaître, à propos de tout ce que nous avons dit, que ce titre était devenu vide de signification et pour ainsi dire périmé ; je dirais, en me servant d'une expression à la mode de chez nous, « disponible ».

En revanche, je ne vous suivrai qu'à moitié dans votre interprétation, à mon goût machiavélique, de la politique religieuse de Constantin ; personnellement, je ne crois pas à cet habile « escamotage » dont vous parlez, ni, comme je le disais à M. Habicht, au « scandale » que le titre aurait pu représenter, en plein IV^e siècle, pour les chrétiens.

VII

KLAUS THRAEDE

Die Poesie und der Kaiserkult

DIE POESIE UND DER KAISERKULT

Wenn zum Schluss auch der Philologe zum Thema beitragen soll, so wird man gewiss keine Materialsammlung erwarten : sie würde viel zu umfangreich und enthielte keine besonderen Neuigkeiten. Obendrein müsste erst einmal klar gestellt werden, ob und in welchem Umfange poetische Texte jeweils für den Kaiserkult dokumentarisch verwertet werden dürfen. Ich möchte deswegen literaturwissenschaftlich vorgehen und etwas stärker die Methodenprobleme in den Vordergrund rücken, insbesondere jene, die sich aus der Frage ergeben, unter welchen dichtungsspezifischen Umständen politische Inhalte in der Poesie vorkommen. Dass man nach Autor, Gattung und Epoche differenzieren muss, ist selbstverständlich, aber gar nicht so leicht zu bewerkstelligen ; denn dahinter verbergen sich drei zusammengehörige und doch auch wieder eigenständige methodische Aspekte, deren Mit- und Gegeneinander eine Antwort im Einzelfall oft erschweren¹. Ich möchte also von so etwas wie einem Methodendreieck ausgehen : mit A versuchen wir den Dichter selbst, seine persönlichen Erfahrungen und Gedanken, mit B die politischen Verhältnisse und Ideologien zu berücksichtigen, mit C schliesslich die Dichtung als solche in ihren einzelnen literarischen Traditionen. Alle drei Momente wollen bei der Interpretation politischer Dichtung beachtet sein, allerdings in je verschiedenem Ausmass.

In der Regel haben bisher auch Philologen die Frage historisch angepackt, indem sie den betreffenden Herrscher als Bezugspunkt wählten und die Texte als Niederschlag bestimmter politischer Konventionen auffassten². Der nächste

¹ J. P. SULLIVAN, The Politics of Elegy, *Aretusa* 5 (1972), 17-34, 18.

² Beispiel : P. RIEWALD, *De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione* (Diss. Halle 1912). Riewald ergänzte inschriftliche um poetische

Schritt war dann, zu ermitteln, wie ein Dichter persönlich zu den von ihm formulierten politischen Gedanken stand, ob er also etwa aufrichtig war, wenn er Ideen, Formeln oder Titulaturen der Herrscherverehrung oder gar des Kaiser-kultes aufnahm. Insofern pflegte sich die Diskussion bisher — die abkürzende Verallgemeinerung ist, so glaube ich, statthaft — auf die Relation zwischen A und B zu beschränken. Wenn ich heute den Aspekt C zur Geltung bringen möchte, und das bedeutet eine gewisse Einseitigkeit auch der Textauswahl, so deswegen, weil er in einigen ebenso wichtigen wie strittigen Fällen eine Lösung zu erlauben scheint. Wer nur nach der Person des Dichters oder den Ansprüchen des jeweiligen Herrschers fragt, läuft Gefahr, das Verständnis der einschlägigen Texte biographisch (persönlich, psychologisch) oder historisch (epochal, politisch) einzuengen. Wenn die Kontinuität der betreffenden poetischen Texte nur in der Anschauung des Dichters oder in der Institution des Kaiserkultes liegen soll, ist die Literaturwissenschaft doch eigentlich mehr am Rande betroffen; vielleicht kann sie aber auch in unserer Frage zu ihrer eigenen Sache finden, indem sie, statt das Verhältnis von A zu B je nach dem zu rechtfertigen oder zu verurteilen, nach den von Dichter oder Herrscher, ja oft auch von der einzelnen Formulierung unabhängigen genuin literarischen Voraussetzungen sucht.

Dichter und Texte, in denen nur A und/oder B vorkommt, gibt es genug; in ihnen, so z.B. bei Ovids Exilsdichtung oder in Martials Epigrammen, ist die persönliche Lage des Dichters auf den zuständigen Herrscher unmittelbar bezogen, die poetische Sprechsituation ist mit der religiös-politischen des Kaiserkultes fast identisch. Dieser

Zeugnisse (s. ebd. 265). F. SAUTER, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius* (Stuttgart-Berlin 1934 = Tüb. Beitr. 21), berücksichtigte ausser-literarische Parallelen, aber auch ältere Poesie, ohne diese Überlieferungs-zweige methodisch ins Verhältnis zu setzen. Hierzu vgl. u.a. W. SCHMITT-HENNER, *Gnomon* 37 (1965), 161 f.

Typus, meist als « adulatorisch » oder « Klientelpoesie » eingestuft¹, ist weder historisch noch literarisch besonders ergiebig : teils allzu persönlich, teils zu konventionell, kann er methodisch gewiss keinen Massstab abgeben (das gilt wohl für Elegie und Epigramm ganz allgemein). Diametral entgegengesetzt verhält sich das griechische Lehrgedicht der Kaiserzeit, repräsentiert durch die beiden Oppiane : sie bieten zu Beginn ihrer Gedichte ein ausdrückliches poetisches Herrscherlob, dessen Titulaturen in hohem Masse aus alter epischer Sprache stammen, also nicht mit denen des offiziellen Kaiserkultes zur Deckung gebracht werden können². Hier bewegen wir uns in einer festgefügten Gattung, in deren Proömen das Herrscherlob seinen Platz hat, so dass die Frage nach der politischen Konvention noch stärker zurücktritt als die nach der persönlichen Haltung des Dichters (dies zweite hier mehr zufällig, weil wir von den beiden Verfassern sonst nichts wissen), während in jenem Gegentypus « adulatorischer » Poesie beide Linien konvergieren.

Wo, seit wann und in welcher Form zeigen sich in römischer Poesie gattungsbedingte Ansätze zu politischer Rede? Dabei wollen wir zweitens wissen : Wie verhält sich das poetische Herrscherlob in Motiven und Titulaturen zur politischen Religion seiner Zeit? Mit der ersten Frage ist, wenn wir noch einmal unsere drei Aspekte anwenden, die Relation zwischen A und C, mit der zweiten die zwischen C und B hergestellt. Jene lässt sich am besten epochenbezogen erörtern : in frühlugustischer Zeit konstituiert sich die fortan massgebliche politische Dichtung, zugeordnete Gattungen werden teilweise von bestimmten Dichtern neu eingeführt ; politische Motive scheinen oft, quer

¹ Z. B. F. SAUTER, a. O. 57.

² I. OPELT, Der Kaiserkult in der griechischen Dichtung, *RhM* 103 (1960), 43-56.

durch die Gattungen, persönlich bedingt zu sein, ohne bereits auf so etwas wie B (politische Konvention eines römischen Herrscherkultes) bezogen werden zu können. Im zweiten Abschnitt wollen wir dann nach Gattung klassifizieren, um zu sehen, wie C (literarische Prinzipien, jetzt auch als Imitation) zur politischen Realität in Beziehung steht. Anhangsweise möchte ich dann, und zwar ohne Rücksicht auf Gattungen, noch kurz auf die frühchristliche Poesie eingehen.

I. DIE FRÜHAUGUSTEISCHE DICHTUNG

Als Vergil in seinem Frühwerk die Gattung Bukolik in Rom neu einführte (VI 1), verband er mit diesem Genus die Idee des Goldenen Zeitalters; sie durchzieht aber auch seine späteren Werke und bietet den Ansatzpunkt für die Formulierung politischer Hoffnungen¹. Die Konstante bei der Verwendung dieses Motivkreises in Bukolik, Lehrgedicht und Epos ist die Person des Dichters, allerdings durfte er sich dabei in Einklang wissen mit vierlei religiöspolitischen Erwartungen, die, gerade zu dieser Zeit, in einer reich blühenden Orakelpoesie ihren Niederschlag gefunden hatten. Beim frühen Vergil haben sie sich noch nicht zum Herrscherlob konkretisiert: die IV. *Ekloge* ist nicht individualisierbar; an der einzigen Stelle, die indirekt wohl auf Oktavian als *deus* und *iunus* Bezug nimmt (*Ecl.* I 6 f., 18), ist das der Privatgott eines Hirten, so wie vorher die Geliebte *dea* war. Die Verflechtung von Genus und individueller Frömmigkeit tritt hier zutage. Ein regelrechtes «Herrschelob» erscheint, und nun auch gleich mit ausdrücklichem Bezug auf Oktavian, erst in den *Georgica*. Der tragende Gedanke im 1. Proömium ist die Apotheose. Formgeschichtlich vorgegeben im Proömium eines Lehrgedichts waren

¹ I. S. RYBERG, Vergil's Golden Age, *TAPHA* 89 (1958), 112-31.

die Angabe des Themas und die Widmung, die im Laufe der Zeit um die *invocatio numinum* erweitert worden waren¹ — bis hierher gilt also für Vergil der Punkt C unseres Methodendreiecks. Von *Georg.* I 24 an (*tuque adeo*) bezieht er nun den Augustus in die *vota* des Proömiums ein (vgl. den klammernden Satz im v. 42). Die einzelnen Apotheose-Motive, die hier erstmals, und noch einige Zeit vor Aktium, in der römischen Dichtung auftreten, sind als solche natürlich älter². Indem Vergil sie, an Gegebenheiten der Gattung anknüpfend, aus persönlicher Anteilnahme in die Dichtung einbaut, verpflanzt er Elemente hellenistischer Herrscherverehrung literarisch nach Rom, noch ehe hier eine solche bestand. Sein Lehrgedicht ist das älteste Dokument, das uns berechtigt, in der Poesie von einem « versteckten Herrscherkult des Westens »³ zu sprechen : unter griechischem Einfluss eilt die Dichtung — als « individuelle Kaiserfrömmigkeit » — der tatsächlichen Entwicklung im Westen voraus. Ja die Einreihung des Oktavian unter die Götter des Proömiums widersprach eigentlich den Anschauungen der stadt-römischen Oberschicht und den Verlautbarungen Oktavians selbst. Aber es sind eben auch nur die Götter eines Proömiums ! Literarische Innovation aus persönlicher Kaiser verehrung, nicht jedoch « Quelle » für Kult. — In der Einleitung zum dritten Buch der *Georgica* kommt das persönliche Verhältnis zu Augustus deutlicher zum Vorschein. Hier verspricht Vergil denn auch, da Lehrdichtung und heroisches Epos zweierlei waren, die Taten des Augustus in anderem Zusammenhange zu besingen ; das « Aufschub-

¹ U. FLEISCHER, Musentempel und Oktavianehrung des Vergil, *Hermes* 88 (1960), 280-331.

² Vgl. u.a. *IG* 12, 2, Indices S. 151; H. P. L'ORANGE, *Apotheosis in Ancient Portraiture* (Oslo 1947), 49 ff.

³ M. VOGELSTEIN, *Kaiseridee-Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin* (Breslau 1930), 291.

motiv» von v. 56 (*mox ... accingar*) ist dann in der Kaiserzeit mehrfach wirksam geworden¹.

Nächst den persönlich je in eine Gattung eingeführten Gedankenkreisen Goldenes Zeitalter und Apotheose ist es drittens in der *Aeneis* der Romgedanke, der, ebenfalls im Anschluss an bestimmte Gattungstraditionen des Epos und abermals späteren Entwicklungen vorauselend, den Herrscher als Erfüllung der römischen Geschichte darstellt und so in der Poesie die Umwandlung der Reichsidee in die Kaiseridee vorbereitet, eine Analogie zur Verbindung von *dea Roma* und Oktavian². Rom und Augustus sind in der *Aeneis* aufeinander bezogen, und zwar so, dass, wie in den *Georgica* das Goldene Zeitalter, so im Epos dieses, und aus dem Lehrgedicht die Apotheose eingearbeitet wird, freilich nur diejenige Cäsars: Venus empfängt ihren Nachkommen im Himmel — Ermordung und Entrückung hat hier erst Ovid zusammengebracht (vgl. dagegen *secura* bei Vergil). Die früheren Motive bleiben im jeweils folgenden Werk erhalten und gewinnen an politisch-historischer Zuspitzung auf die konkrete Person des Herrschers, eine Zuspitzung, die man im Laufe der entscheidenden Partien der *Aeneis*, nämlich zwischen der Juppiterrede des ersten, der sog. «Heldenschau» des sechsten und der Schildbeschreibung des achten Buches wahrnehmen kann. In *Aen.* I ist noch nicht von Oktavian die Rede, sondern nur von einer *aetas aurea* nach der Apotheose Cäsars. In allen drei Partien aber, und darin zeigt sich die innere Einheit zwischen den Gattungen, ist die Redeform futurisch. Römische Geschichte mündet

¹ In sieben im *Cod. Bonon.* 401³, f. 52^v (saec. XV) überlieferten Hexametern mit der Beischrift *versus Vergilii ad Octavianum* hat G. BÄLIGAN, *Convivium* (Bologna) N.S. 36 (1968), 355-69, ein Stück des von Vergil versprochenen Panegyricus finden wollen, allerdings mit völlig unzureichenden Mitteln (z.B. ohne telestichisches Mars zu erkennen) und im Ergebnis sicher falsch.

² U. KNOCHE, Die Augusteische Ausprägung der *Dea Roma*, *Gymnasium* 59 (1952), 324-49 — *Vom Selbstverständnis der Römer* (Heidelberg 1962 = *Gymnas. Beib.* 2), 145-73; H. GALSTERER, *Gnomon* 44 (1972), 367.

nun zwar in die *pax Augusta*, aber das Imperium bleibt die Hauptsache, von Kaiserkult findet sich nichts.

Dagegen ist die politische Lyrik des Horaz weder besonders persönlich verwurzelt noch antizipiert sie, d.h. einerseits schlägt das Herz des Dichters in der unpolitisch-epikureischen Lebenshaltung, andererseits gibt er der panegyrischen Topik in dem Masse Raum, indem sie sich in politischer Literatur und Kunst seiner Zeit durchgesetzt hat. Die Kluft zwischen persönlicher Haltung und politischer Konvention — in unserer Nomenklatur also zwischen A und B — hat V. Pöschl noch einmal ins Licht gerückt¹. Seine Diagnose, die in mancher Hinsicht Klärungen gebracht hat, aber immer auch einen leicht apologetischen Zug behält, berücksichtigt jedoch, wie mir scheint, die Lyrik als Gattung zu wenig. Richtig ist, dass wir nicht beim Verhältnis zwischen Horaz und Augustus einsetzen sollten, sondern bei der Rolle der Politik allgemein in dieser Dichtung, aber eben auch «in dieser Dichtung» und nicht in der Denkweise des Dichters². Eine Spannung zwischen ihr und der politischen Welt entspricht gewiss den Tatsachen, aber sie rückt doch an den zweiten Platz, da die Lyrik des Horaz, so unpersönlich sie schon ganz allgemein ist, auch in der politischen Thematik, anders als bei Vergil, innerliterarisch erklärt werden kann³.

¹ V. PÖSCHL, Horaz und die Politik, *Sb Heidelberg* 1956, 4 (3 1963) — *Prinzipat und Freiheit*, hrsg. von R. Klein (Darmstadt 1969 = *Wege der Forschung* 135), 136–68.

² D. KIENAST, Horaz und die erste Krise des Prinzipats, *Chiron* 1 (1971), 239–51, 2418a, warnt gewiss zu Recht davor, die persönliche politische Einstellung des Horaz auszuklammern, aber erst wenn man die literarischen Prinzipien gebührend einbezieht (die von anderen Forschern wohl wieder zu stark isoliert werden), kommt man aus der Alternative Poesie-Politik heraus, wie sie z.B. Ed. FRAENKEL, *Horaz* (Darmstadt 1967), 319₂, 323, formuliert; ebd. 308 besteht Fraenkel auf Horazens Aufrichtigkeit (gegen den Vorwurf «gekonnter Propaganda»).

³ E. DOBLHOFER, *Die Augustuspanegyrik des Horaz in formalhistorischer Sicht* (Heidelberg 1966), 157 f., leugnet denn auch auf Grund literarhistorischer

In *Ars 83-5* finden wir als Inhalt der Lyrik — und das ist hier erst einmal die altgriechische — « Götter und Göttersöhne » genannt, alsdann die Sieger bei Agonen und schliesslich solche Stoffe, die wir als erotisch-sympotisch zu bezeichnen pflegen :

*Musa dedit fidibus divos puerosque deorum
et pugilem victorem et equum certamine primum
et iuvenum curas et libera vina referre.*

Mit den ersten beiden Punkten ist die Darstellung der mythisch-heroisch-aristokratischen Welt gemeint, ein Zusammenhang also, für den die Verbindung aus Religion und Politik von vornherein konstitutiv war. Wenn nun Horaz als römischer Pindar diesen Typ von Lyrik erstmals in lateinische Form giessen wollte, war er durch die Gattung selbst gezwungen, führende politische Figuren seiner Zeit poetisch und auch in religiöser Sprache zu erklären. Dass der auf Griechenland bezügliche poetologische Satz des Spätwerks für die Lyrik des Horaz tatsächlich von Anfang an als Massstab galt, ersieht man etwa aus dem frühen Gedicht *Carm. I 12*, dessen erste Verse auf *Pi. O. II 1-3*, Bezug nehmen (allerdings in Umdrehung der Reihenfolge) :

*quem virum aut heroa lyra vel acri
tibia sumis celebrare, Clio,
quem deum?*

Im Verlauf des Gedichtes gilt dann je eine Triade Göttern, Heroen und Menschen ; in dieser letzten Gruppe erscheint

Analyse eine Spannung zwischen «persönlich» und «politisch», d.h. die Reduktion auf (unser) A-B (als Aufrichtigkeit, Spannung oder «Propaganda») tritt als blosster «Zusammenhang» (W. SCHMITTHENNER, a. O. 165) zugunsten von C zurück. Zu C = Gattungszwang kommt noch die literarische Tradition des hellenistischen Herrscherenkomions als Motivschatz politischer Dichtung (ohne dass daraus ohne weiteres eine Gleichsetzung Augustus-Alexander zu folgern wäre).

dann auch Augustus, und zwar, wohl in Anlehnung ans hellenistische Königsbild, als Abbild Jupiters (v. 49-52), vgl. III 1, 5 f.; III 5, 1-4¹. Noch in *Carm.* IV 2, 14-25 beschreibt Horaz die pindarische Lyrik ähnlich wie am Anfang von *Carm.* I 12; und wie dort der Dichter des Jünglings « goldenes Wesen... zu den Sternen hebt » (*Carm.* IV 2, 22 f.), wie also die Verherrlichung als « Verhimmung » Tätigkeit der Poesie selbst ist, so zeigt auch *Carm.* III 25, 4-6 bereits, dass Apotheose (hier als Verherrlichung des lebenden Herrschers) mit Dichtung identisch ist: dionysische Begeisterung reisst den Dichter hin, Cäsar den Sternen einzureihen. Wie solche und andere Stellen zeigen können, war (allgemein) die heroisch stilisierte Politik von der Gattung, wie Horaz sie im Unterschied zu Catull nach griechischem Muster neu verstand, geradezu erzwungen, und (speziell) der gegenwärtige Herrscher kam schon deswegen als übermenschliche Figur ins Gedicht hinein; welchem Gotte er verglichen oder angeglichen wurde, stand im Belieben des Dichters. Rückschlüsse von da auf bestehende Kulte oder religiös-politische Vorstellungen sind nur statthaft, wenn diese ausserhalb der Poesie sicher bezeugt sind, d.h. poetische Texte dieser Art haben keinen Quellenwert. Man hat bemerkt, dass der Panegyrik des Horaz ein unwirklicher Zug anhaftet², aber das gilt auch etwa für jene Partien, die kultische Vorgänge vorauszusetzen scheinen: bei Pindar sind sie realer gesellschaftlicher Hintergrund, bei Horaz dichterische Fiktion³. Auch die Rolle als *vates* beansprucht der Dichter in Konsequenz der Gattung; man hat diese Rolle oft isoliert, oft sogar zur Hauptsache gemacht; abgesehen von der Gefahr deuterischer Interpretation im Sinne einer

¹ Ed. FRAENKEL, a. O. 344-51.

² A. ALFÖLDI, *MH* 8 (1951), 215.

³ Ed. FRAENKEL, a. O. 335-7; E. DOBLHOFER, a. O. 154. Erst das *Carmen saeculare* hat eine vergleichbare Realität zur Voraussetzung.

« Horaztheologie » erfasst man mit dem Stichwort *vates* nur einen Teil dieser Lyrik, zu der eben auch das sympotisch-erotische Element gehört, wie Horaz noch in seinem Spätwerk kunstvoll zum Ausdruck gebracht hat: genau das zweite und das vorletzte Wort seines vierten Odenbuches lautet *Venus*, und zwar tritt sie in *Carm.* IV 1, 1 als Liebesgöttin, am Schluss von *Carm.* IV 15 als Stammutter der *gens Iulia* auf, also in politischer Funktion.

Aus Gattungszwang (Pindarimitation) können wir also die religiös-panegyrischen Motive ebenso wie das Nebeneinander von politischen und erotisch-sympotischen Inhalten ableiten; wir brauchen daher die Relation Person-Politik, einerlei ob als Spannung oder Harmonie, gar nicht so sehr zu betonen, und der Rückgriff auf die Gattung kann uns auch vor einer Isolierung der politischen von den im engeren Sinn lyrischen Gedichten bewahren.

Unser Methodendreieck hat dazu verholfen, die Beziehungen zwischen Poesie und Herrscherlob bei Vergil und Horaz unterschiedlich realisiert zu sehen; dort ist es die persönlich bedingte Kontinuität, die den Princeps je länger desto mehr durch die Gattungen hindurch, obwohl stets fest in ihnen verankert, ins Spiel bringt und auf diese Weise der Dichtung in der Geschichte des Kaiserkultes Vorwegnahmen erlaubt, die ihn zugleich in der römischen Oberschicht vertraut zu machen geeignet waren — bei Horaz dagegen ist es viel stärker die Gattung selbst, die das Herrscherlob motiviert und, in einem verhältnismässig unpersönlichen Typus von Poesie, einen recht unbefangenen Anschluss an bereits vorhandene Motive politischer Propaganda gestattet. Horaz gehört also nicht wie Vergil zur Kategorie « individuelle Herrscherverehrung ». In der Nomenklatur unseres Dreiecks gesprochen steigt bei Vergil wegen A der Anteil von C an B, bei Horaz jedoch wegen C der von B an A, wobei die Reihenfolge der Buchstaben je Dichter zugleich eine Rangfolge darstellt. — Die augu-

steische Elegie ist für unseren Zusammenhang sekundär; der späte Properz spiegelt bereits die *Aeneis*, und die stärker politische Beziehung, die danach Ovids Exildichtung in die Gattung hineinbringt, stammt nicht aus dieser, sondern ist ganz privat, bleibt also sehr wohl « Quelle » für individuelle Kaiserverehrung (A), aber eben auch nur für diese, und gattungsgeschichtlich bleibt sie Episode. Auch für die Kaiserzeit braucht die Elegie in unserem Zusammenhange nicht berücksichtigt zu werden¹.

2. DAS RÖMISCHE EPOS: OVID BIS STATIUS

Eine römische Epik nach Vergil konnte nur eine Epik trotz Vergil oder, wie bei Lukan, ein Epos gegen Vergil sein. Während sich Ovids späte Elegien schon nicht mehr im Spannungsfeld zwischen Poesie und Politik bewegen, nimmt sein *Carmen perpetuum* auf den Herrscherkult tatsächlich so Bezug, wie es im Epos jetzt vorgeformt war: es führt, unter Benutzung der Juppiter-Venus-Szene von *Aeneis* I, bis in die Gegenwart herab, präzisiert jedoch auf Cäsar (XV 843-51); seine Entrückung ist die letzte der Metamorphosen. Augustus ist als *pater et rector* (XV 860) irdisches Gegenstück zu Juppiter; hier zeigt sich wohl der Gattungsunterschied zwischen Elegie und Epos. Die Grenze zum Lehrgedicht ist, wie in den *Metamorphosen* überhaupt, viel weniger fest; am Schluss des Werkes, vor dem persönlichen Epilog, steht ein Gebet an die Götter Roms in zehn Versen, deren letzte drei dem Augustus lange Regierung wünschen (ähnlich in der Dichtung vorher Hor. *Carm.* I 2,

¹ Einschlägig wäre z.B. *Eleg. in Maecen.* II 28-53; das Gedicht, kompilatorische Schulübung nachneronischer Zeit (Abhängigkeit vom *Epiced. Drusi*), imitiert ausser Ovid und Lukan an unserer Stelle auch Tibull (v. 28 ~ Tib. I 6, 63; v. 30 *et tibi sucrescant* ~ Tib. I 7, 55 *at tibi succrescat*). — Für Ovid vgl. u.a. F. BÖMER zu *Fast.* I 530; 609.

43, Ovid selbst *Trist.* V 2, 51 f., aber im Epos hier zuerst), die länger dauern soll als das Leben des Dichters; ausserdem wird mit der Apotheose des Augustus gerechnet, der dann vom Himmel her seine Schützlinge behütet: vorher in Vergils Lehrgedicht, ist das Motiv hier, inzwischen bereits konventionell, ohne direkte Anrede des Herrschers, in ein episches Schlussgebet eingeflochten, von dem sich der persönliche Epilog merklich abhebt. Der Bezug auf Augustus ist nach Form und Inhalt insgesamt recht gemässigt, so dass, mag ansonsten Ovid als Vertreter adulatorischer Poesie unter Augustus gelten, sein Epos von diesem Urteil jedenfalls ausgenommen werden muss. Während Ovids Elegie dem bisher fehlenden Typus A/B/C verkörpert, hat in seinem Epos, wie in der Lyrik bei Horaz, C den Vorrang vor B/A. Da die Epik in unserer Frage viel repräsentativer ist (so sahen es auch die Dichter selbst, z.B. Ov. *Fast.* III 125 f.), wollen wir jetzt zunächst weiterfragen, wie sie sich in nachaugusteischer Zeit verhalten hat.

In Lukans unvollendetem Bürgerkriegsepos steht uns nur das grosse vielumstrittene Proömium zur Verfügung, das in v. 33-66, also in gleicher Länge wie der erste Teil der Einleitung, jenes Nerolob enthält, das nach herrschender Meinung zum Geist der folgenden Bücher in schreiendem Widerspruch steht. Der Gedanke, die Zerrissenheit der Bürgerkriege legitimiere die Herrschaft Neros, scheint das sonst so leidenschaftlich behandelte Thema des Werkes fast zynisch zu diskreditieren, denn die Bürgerkriege sind Voraussetzung und Preis für das Dasein des gegenwärtigen Herrschers. Der Anstoss lässt sich aber mildern: 1. durch den Hinweis auf ein vergleichbares Geschichtsbewusstsein bei Zeitgenossen, das nämlich die ersten Jahrzehnte des Prinzipats gar nicht als selbständige historische Linie wertete, sondern die frühe Kaiserzeit punktuell auf die Epoche der Bürgerkriege zurückbezog, sei es als Abschluss, sei es als Fortsetzung der damaligen Wirren (so Calpurnius, Silius

und Tacitus, z.B. *Hist.* II 38, vgl. I 50¹). — 2. Behandelt Lukan den Bürgerkrieg ziemlich distanziert schon ausserhalb des Nerolobes (v. 21-3), indem er nämlich fragt, weshalb Rom denn nicht mit der Selbstzerfleischung gewarnt habe, bis alle äusseren Feinde ihm zu Füssen lägen. Aber auch wenn man das gelten lässt, bleibt ein empfindlicher Widerspruch zwischen dem Nerolob als solchem und der vermeintlichen Tendenz des Werkes im ganzen, obwohl man darauf hinweisen könnte, dass es an vergleichbaren Widersprüchen zwischen der Anerkennung des Herrschers und Ablehnung der gegenwärtigen Zustände, zwischen dem «goldenem Zeitalter» des Kaisers und der Verworfenheit der zeitgenössischen Gesellschaft, in der damaligen Literatur durchaus nicht gefehlt hat². Die unwahrscheinlichsten Theorien sind aufgestellt, den Zwiespalt zu erklären, zu mildern oder zu beseitigen. Viel seltener hat man sich gefragt, ob die allgemein anerkannte Prämisse, das Epos Lukans sei ein Zeugnis der Opposition gegen Nero, nur eben verkleidet in die hasserfüllte Schilderung Cäsars, überhaupt plausibel ist³. Man interpretiert es sozusagen von Lukans Tode her, und bei dem wenigen, das wir über Lukans Leben wissen, ist die Versuchung gross, sein Werk als Attentat mit literarischen Mitteln aufzufassen, obwohl bei der pisonischen Verschwörung die Tatsache des Prinzipats nicht in Zweifel gezogen wurde, sondern nur der gegenwärtige Herrscher ersetzt werden sollte; die Tendenz des Epos müsste demgegenüber auf eine Verdammung des Prin-

¹ F. KLINGNER, *MH* 15 (1958), 194 ff.; O. SEEL, *Römertum und Latinität* (Stuttgart 1964), 255 ff.

² E. WISTRAND, *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus* (Göteborg 1956), 40, mit dem Hinweis, das Nebeneinander sei nicht auch richtiger Widerspruch (den Belegen wäre wohl schon *Liv. pr.* hinzuzufügen).

³ Auch die berühmte Cäsaranrede im IX. Buch lautet gar nicht «hasserfüllt» und wurde daher von Interpreten, die streng von A aus deuten, oft als befremdlich empfunden.

zipats überhaupt hinauslaufen. Das ist nicht ganz logisch : wenn Lukan mit Catos Tod, dem vermutlichen Endpunkt des Werks, den Untergang römischer Freiheit besiegt sah, kann man dies ebenso gut als Rechtfertigung denn als Verdammung des Prinzipats auffassen¹.

Nun hat sich in der stärker literarisch orientierten Lukanforschung das zutreffende Bild vom Dichter als «Gegen-Vergil» (Thierfelder) durchgesetzt — wie verträgt sich aber diese poetische Absicht mit der angeblich politischen Tendenz? Diese Frage ist bisher nicht gestellt worden ; Lukan ist ein schönes Beispiel dafür, dass literarische und politische Erklärung (A-C und A-B) sich voreinander verleugnen. Wenn für Lukan das Ende der Republik eine Folge des Verlustes römischer Freiheit ist und Catos Tod den Bruch aller Kontinuität markiert, liegt hier in der Tat ein scharfer, auch inhaltlicher Gegensatz zu Vergil. Mit einer antineronischen Tendenz des Werkes hat das zunächst gar nichts zu tun, und es empfiehlt sich, die Prämissen, in Cäsar sei Nero gemeint, fallenzulassen², nicht zuletzt deswegen, weil die julisch-claudische Dynastie wohlweislich Cäsar nicht als ihren Gründer ansah. «Kontrastimitation zu Vergil» ergäbe dann für Lukans Epos einen Vorrang der Erklärungsweise C, während A, und das schliesst eine gewisse Distanz zwischen Person und Werk ein, im Proömium die Hauptsache würde. Allerdings nicht uneingeschränkt ; mehrmals nämlich ist beobachtet worden, dass Lukan auch im Einleitungsteil reichlich Vergil benutzt, und zwar dessen drei Werke, bis hinein in die panegyrischen Motive. Den hohen und durch-

¹ Kaum wahrscheinlich, dass Opponenten des jeweiligen Regimes mehr anstreben als einen besseren Herrscher ; zur Kritik an der Vorstellung von einer «republikanischen Opposition» der frühen Kaiserzeit vgl. V. BOGUN, *Die ausserrömische Geschichte in den Werken Senecas* (Diss. Köln 1968), 208.

² W. RUTZ, *Studien zur Kompositionskunst und zur epischen Technik Lukans* (Diss. Kiel 1950), 189 f. ; anders z.B. E. BURCK, *Gymnasium* 65 (1958), 141 ; O. SCHÖNBERGER, *Hermes* 86 (1958), 231.

gehenden Anteil von A und C bei Vergil sehen wir nachträglich durch Lukan bestätigt, insofern er mit dem ganzen Vergil in Konkurrenz tritt; Apotheose *post mortem* und die Beistandsbitte entlehnt er den *Georgica*, von wo sie auch Manilius in seine Vorrede übernahm, den Friedensgedanken, vor allem aber die Verknüpfung von Romidee und Kaiseramt, der *Aeneis*. Auch das ist Entlehnung und Gegensatz in einem. Auf diese Weise hat, zuerst bei Lukan, das Herrscherlob im epischen Proömium Platz gefunden. Selbst in diesem scheint folglich der Gesichtspunkt A hinter C zurückzutreten; es genügt, Lukan als Gegen-Vergil sowie seinen Cäsar als Gegen-Aeneas aufzufassen und die Möglichkeit freundschaftlicher Beziehungen zu Nero in diesem Zeitpunkt nicht zu bestreiten¹.

Dieser Ansatz vereinfacht die Interpretation des Proömiums; er berücksichtigt, wie schon angedeutet, die «geschichtsphilosophische», auf Vergilkonkurrenz beruhende Einheit von Romteil (v. 8-32) und Herrscherteil (v. 33-66), aber auch deren Unterschiede: im Romabschnitt wird nirgendwo auf Neros Politik angespielt², die Querverbindung zum Werk bildet der Romgedanke (wie denn auch v. 66 das Epos mit einem zuerst bei Lukan vorkommenden Ausdruck *Romana carmina* genannt wird); der zweite Abschnitt, der sich hauptsächlich mit der Plazierung des verstorbenen Nero am Himmel beschäftigt und ihm dabei

¹ Eine gute Analogie bietet die Alexander- oder Tyrannenfeindlichkeit der Deklamatorenenschulen; Kritik an der früher üblichen politisch-aktuellen Deutung bei E. WISTRAND, a. O. 48; V. BOGUN, a. O. 1843 (beide mit Belegen aus Poesie und Rhetorik).

² Anders u.a. A. D. NOCK, *CR* 40 (1926), 17 f.; P. GRIMAL in *Lukan*, hrsg. von W. RUTZ (Darmstadt 1970, — *Wege der Forschung* 235), 330-33. Lucan I 10-20 scheint eher eine kunstvoll abgewandelte Liste konventionellen Inhalts: I 13 nennt «Herrschaft zu Wasser und zu Lande», 15-8 stehen die vier Himmelsrichtungen (Ost und West je ein Halbvers, Süden in einem, Norden in zwei Versen; dann folgt der Doppelvers mit den drei geographischen Namen); Parallelen bei G. GERNENTZ, *Laudes Romae* (Diss. Rostock 1918), 108-13 (zu *Araxes* s. *TbLL* II 402, 41-76).

die Nachbarschaft zu den Dioskuren empfiehlt¹ (offenkundig eine gelehrte Weiterentwicklung des Proömiums von Verg. *Georg.* I, in Verbindung mit *Ecl.* IV), passt durchaus zu Lukans Ablehnung der Apotheose zu Lebzeiten in VII 457-9 und ragt nur formal aus der poetischen Tradition heraus.

Das Thema des Werkes wird also zuerst mit dem Romgedanken, danach mit dem Herrscherlob gekoppelt. Die Abfolge Rom-Herrschter stammt aus *Aeneis* I, die Verknüpfung des Themas mit dem Kaiser aus *Georgica* I. Eine Imitation der Juppiterrede von *Aeneis* I war Ovid noch im Werk gelungen, Lukan konnte sie nur im Rahmen seines Werkes unterbringen. Hierfür wurde das Proömium des Lehrgedichts Muster. Entscheidend ist die Fusion von *Aeneis* I und *Georgica* I — dafür am Schluss noch ein Beispiel: Lucan. I 60 ff. lautet ja merkwürdig: erst nach Neros Tod (Apotheose) beginnt die (universale!) *aetas aurea* — ist das nicht eine Beleidigung? Man kann natürlich sagen: die glückliche Zeit ist Ergebnis der neronischen Regierung. In Wirklichkeit klingt nun I 60 ganz deutlich an *Aen.* I 291 an, wieder ist also die Vergilkonkurrenz vorherrschend. Freilich: bei Vergil folgt die «goldene Zeit» auf Cäsars Ermordung, aber die Konsequenz, Lukan halte deswegen Neros Ermordung für die Bedingung der *aurea saecula*, wird doch niemand akzeptieren. Dichterische Gestaltung eines antivergilischen Geschichtsbildes ja, aber aktueller politischer Bezug: nein. Wo dieser stattfindet, also im Gedanken der *consecratio*, ist er ebenso literarisch wie politisch zu begreifen. Damit rückt Nero selbst sogar in den Hintergrund².

¹ P. GRIMAL, a. O. 335-8.

² Für die literarische Interpretation sind natürlich, im Proömium und sonst, vielerlei Zwischenglieder heranzuziehen, aus denen sich die Vergilkonkurrenz aufbaut, so nächst Ovid (vgl. u.a. Lucan. I 67, Ov. *Met.* I 1) insbesondere Seneca; Beispiel: L. KOENEN, *RhM* 107 (1964), 190-1 (zu VII 387-9, mit Lit.); Lucan. VII 568, Verg. *Aen.* VIII 703; Sen. *Dial.* IV (*De ira*) II 35, 6.

Für die Auseinandersetzung zwischen literarischen Prinzipien und politischen Gedanken, zwischen Poesie und Herrscherkult, ist das Epos der frühen Kaiserzeit besonders aufschlussreich und für uns methodisch ausserordentlich fruchtbar. So ergeben sich auch für Silius Italicus im Lichte unseres Themas neue Aspekte; dieser Dichter hat noch einmal versucht, die aus *Aeneis* I stammende Linie der Geschichte Roms bis hin zum gegenwärtigen Herrscher im Werk als Weissagung Jupiters zu belassen, während er im Proömium (Thema und Musenanruf) wie Vergil und Ovid auf Panegyrik verzichtet. Sie fehlt auch im Epilog, wo sich entsprechende Prädikationen (XVII 651: *invicte parens* und 654: «Sohn Jupiters») nun eben auf Scipio, den Helden des Werkes, beziehen. Wie bei Vergil die vom Zorn der Juno veranlasste Seenot und bei Ovid der Tod Cäsars Venus zu Jupiter treibt, so bei Silius der Tiefpunkt im Kampf gegen Karthago. An Jupiters Antwort fällt auf, dass er, nach einem Füllvers¹, von der Epoche Scipios unmittelbar zu Vespasian überspringt, ähnlich wie in XIV 684-8 zu Domitian. (Wäre dies regelrecht Denkform, ginge sie über die «Gleichzeitigkeit» von Bürgerkrieg und Prinzipat bei Lukan oder Tacitus weit hinaus.) Das längere panegyrische Stück der Rede, das sich auf Vespasian und seine Söhne erstreckt, ist nun stark nach den Vorschriften der Lobrede gestaltet und enthält demgemäß, anders als bei den Vorgängern, viele historische Einzelheiten. Mit dem Kaiserkult in Beziehung steht eigentlich nur der auf Verg. *Aen.* IX 642 zurückgehende Satz v. 625², ferner die wie bei Ovid mit der Ankündigung langen Lebens eng verknüpfte und kurz-

¹ III 593 *hinc, Cytherea, tuis longo regnabitur aevo* ~ Verg. *Aen.* I 272.

² Parallelen bei A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche* (Darmstadt 1970), 2022. Dass derlei Formeln, ebenso wie Siegesprophezeiungen und Völkerkataloge mangels konkreten historischen Inhalts chronologische Schlüsse meist verbieten, betont E. WISTRAND, a. O. 21.

gefasste Erwähnung der Apotheose *post mortem*. Beides ist hier also schon sowohl literarische wie politische Konvention; sie in diesem Kontext unterzubringen, hat Silius mit einem Stilbruch erkauft: wenn es schon merkwürdig ist, dass Juppiter sich auf soviele Einzelheiten einlässt, obwohl «Weissagung», wie das Vorbild zeigt, allgemein zu bleiben pflegt und Venus mit Vespasian genealogisch nichts zu tun hat, so mag man darin, in Verbindung mit III 595, den Anspruch auf Augustusnachfolge verschlüsselt und die Kontinuität des Prinzipats behauptet finden, deren Vespasian so dringend bedurfte. Störend ist auf jeden Fall, dass der Dichter zweimal (v. 607-11 und v. 650 f.) aus der Erzählsituation ausbricht, indem er Juppiter den Domitian anreden lässt, als wäre nicht Venus der Gesprächspartner, zu der über die künftigen Herrscher in der dritten Person zu sprechen ist, wie Silius es sonst ja auch tut. Vergil konnte Epos und Herrscherverehrung leicht verbinden, weil im Gesamtentwurf der *Aeneis* der Zusammenhang von Geschichte und Gegenwart genealogisch gesichert war. Silius vermochte seine Vergilimitation nur gewaltsam durchzuführen, er kann den Kaiserkult nur um den Preis stilistischer Fehlgriffe ins Epos selbst einbauen¹.

Solch fragwürdige Durchbrechung von C durch A und B wie bei Silius brauchte Valerius Flaccus in einem Argonautenepos nicht zu befürchten. Er folgt dem von Lukan inaugurierten Typ des epischen Proömiums, das Thematangabe und Musenanruf mit dem Herrscherlob verschmolz². Wenn er, nach Nennung des Themas und dem Anruf an

¹ Zum «literarischen Prinzip» der Vergilnachahmung treten natürlich auch bei Silius nähere Vorgänger, so Lukan: R. B. STEELE, The Method of Silius Italicus, *CPb* 17 (1922), 326 ff.; E. WISTRAND, a. O. 14.

² E. WISTRAND, a. O. 24-9; E. LEFÈVRE, Das Proömium der Argonautica des Valerius Flaccus, *Abb. Mainz* 1971, 6.

Apoll, die Beistandsbitte an Vespasian folgen lässt (I 7-12) und zu dieser in v. 19-21, am Schluss des Proömiums, zurückkehrt, wenn er zweitens aus der Apotheose des *sancte pater* (v. 11) von v. 16 f. dessen Hilfe für Seefahrer ableitet und sie damit dem Thema des Gedichts anpasst, so erkennt man, wie der Dichter nun schon auch in der Poesie ganz geläufige Elemente des Kaiserkults (B) fester an die Gattung binden und literarischen Prinzipien (C) unterwerfen möchte (auch das führt ins Lehrgedicht zurück, speziell wohl zu Manilius).

Statius, der für seine beiden Epen gleichfalls griechische Sagenstoffe gewählt hat, spielt im ersten Proömium höher. Nach der ermüdend langen Einkreisung des Themas (bis v. 17) bringt er es fertig, den Inhalt seines Werkes mithilfe eines kaum erträglichen « noch nicht » mit Leistungen Domitians zu verklammern. Dahinter steckt zunächst eine Entschuldigung, die in v. 30 f. wieder aufgenommen und um das zuerst bei Vergil (*Georg.* III 56) begegnende « Aufschubmotiv » erweitert wird. Fast noch deutlicher kommt dieses im Proömium zur *Achilleis* vor, dort noch enger und ohne viel panegyrisches Beiwerk mit der Entschuldigung verknüpft. In *Ach.* I 19 gelingt dem Dichter eine prägnante Kombination von Literatur und Politik : der grosse Achilles soll Vorspiel sein zu Domitian, d.h. aber : auf den mythischen Stoff wird ein panegyrisches Epos folgen, und gleichzeitig erscheint hier Domitian als ein grösserer Achilles. Das ist eine — bisher nicht erkannte — hübsche (« schlussbildende ») Pointe, liegt aber, nicht anders als die Beziehungen zwischen C und B in den Versen vorher, unterhalb einer eigenständigen Relation zwischen Poesie und Kaiserkult.

In *Theb.* I 16-31 schöpft Statius dagegen kräftig aus dem Vorrat, den Vergil und Lukan bereitstellten. Im Unterschied zu diesen fehlt bei ihm eine einigermassen plausible geschichtliche Linienführung zwischen Stoff und Herrscherlob. Es hängt so lose zwischen den genannten literarischen Motiven

(Entschuldigung, Aufschub), dass man, schwerlich zu Recht, v. 17 b bis 33 a als nachträglichen Einschub betrachtet hat¹.

Der Kampf des Kaiserkults um einen Platz im römischen Epos hat, wie wir nun sehen, recht verschiedene Ergebnisse gezeitigt; die kompositorische Bedrängnis, in welche die Dichter oft gerieten, spiegelt sich noch im Streit der Philologen um Sinn und Struktur der betreffenden epischen Proömien. Wieder hat uns unser Thema auf eine neue Problemstellung geführt: ehe wir die Dichtung nach Einzelzeugnissen für den Kaiserkult abklopfen können, also nur die Relation A-B berücksichtigen, sollten wir fragen, wie sich Gattungstradition (C) und historisch-politische Inhalte (B) bei einem Dichter zueinander verhalten. Indem wir den Kaiserkult als Gegenstand und Problem der Literaturgeschichte verstehen, kommen wir zwangsläufig zu einer Unterscheidung zwischen einem prinzipiell-langfristigen und einem zufällig-zeitgeschichtlichen Aspekt in den Beziehungen zwischen Literatur und Politik.

3. BUKOLIK UND LYRIK

Die poetischen Kleinformen haben in sich einen viel geringeren Zwang zu universalem und geschichtlichem Horizont als das Epos. Diese Gattungen tun sich leichter bei der Hereinnahme von Formeln und Ideen des Herrscherkults, wegen des engeren Gattungsspielraums verlieren solche Motive aber auch, literarisch umgesetzt, an Ernst. — Die Bukolik neronischer Zeit verkörpert für uns Calpurnius, in dessen sieben *Eklogen* die erste, vierte und siebente als « höfisch » bezeichnet zu werden pflegen. Die kunstvolle buchkompositorische Verschränkung dieser Gedichte beruht nun darauf, dass es hier überhaupt im engeren Sinn politische

¹ B. KYTZLER, Beobachtungen zum Proömium der *Thebais*, *Hermes* 88 (1960) 331-54.

Bukolik gibt, die von Calpurnius ausdrücklich von Gedichten mit erotischer Thematik abgegrenzt wird (IV 73-5). Gegenüber Vergil, auf den sich der Dichter natürlich dauernd bezieht, mindert sich die Zahl der bukolischen Leitgedanken, vor allem aber dringt jetzt der Herrscherkult in die Gattung ein, während ihr bei Vergil noch jeder konkrete politische Bezug fehlte. Bei dieser Politisierung des Genus findet die gleiche Divergenz von (pastoraler) Erotik und Politik statt, die wir bald auch in der Lyrik der frühen Kaiserzeit beobachten. Mit den kleinen Gedichten des Statius bestehen auch sonst Beziehungen: da ist einmal in *Ecl.* VII nächst dem Anschluss an Verg. *Ecl.* I die inhaltliche Übereinstimmung mit Stat. *Silv.* I 6, nämlich die Beschreibung des Theaters als mittelbares Lob auf dessen Erbauer, den Kaiser (darauf, nicht auf den weltstädtischen Prunk im Allgemeinen, läuft der Gegensatz Stadt-Land hinaus). Zweitens hat schon bei Calpurnius der Herrscherkult einen aus der Gattung nicht begründbaren politischen, mythologischen und kosmischen Aspekt. Der politische tritt namentlich im Zusammenhang mit dem Goldenen Zeitalter hervor, dessen politische Bedeutung (I 36-76, bes. 46-76) durch den Hinweis auf kosmische Zeichen unterstrichen wird (v. 76-88). Den mythologischen Strang verkörpert Faunus, als dessen Mitteilung der Hauptteil von *Ecl.* I dargestellt ist, d.h. die Figur des Hirtengottes bindet, auf dem Wege über das «Auffindungsmotiv», das Gedicht in die Gattung. In *Ecl.* IV wirkt das mythologische Element insbesondere in v. 86 ff.: der Kaiser wird mit Apollo und wie dieser mit den Hirten des Berglandes verbunden, ja auch Juppiter tritt hinzu, desgleichen Pan und Faunus; hier bekommt der Herrscherkult kosmische Reichweite in einer Art Epiphanieschilderung nach Art des Prodigienstils (auch das gehört natürlich in die Tradition des Goldenen Zeitalters). Stärker politisch wird es in *Ecl.* IV von v. 127 an: die Gewährung des Friedens, insbesondere für die Hirten, führt zur Bitte um die *aeternitas imperii*,

entsprechend der Schulpflichtschrift¹. Hier wird natürlich auch mit der Apotheose gerechnet, und das ist im Grunde die einzige reale Huldigung. Alles andere, und dazu gehören auch die Epiphanievorstellungen, bewegt sich als eher unverbindliches Spiel in bukolischem Rahmen. Man kann sich dies etwa am Gebrauch der *deus*-Prädikation klarmachen: in *Ecl.* IV 30 heisst es hübsch: «Der Gott ist nicht mehr derselbe», d.h. der Herrscher hat gewechselt (vgl. auch *melior deus* in I 73); in demselben Gedicht wird aber auch Vergil als *deus* gepriesen (v. 70). Der Kaiser selbst, von der gesamten Erde und allen Völkern angebetet (vgl. Hor. *Carm.* IV 14, 41-52), ist seinerseits wieder Liebling der Götter (IV 108; ähnlich die doppelte Blickrichtung von IV 137 ff.). Die Gesetze der Gattung, in der göttliche und menschliche Sphäre sowieso immer schon ineinsflossen (C), verbinden sich in diesen Gedichten ganz unproblematisch mit politischer und rhetorischer Konvention (B). Calpurnius scheint sich allerdings bewusst zu sein, dass Herrscherverehrung in der Bukolik eigentlich fehl am Platze ist (IV, 5-9), und zwar mit der Begründung, die «Götter Roms» gehörten nicht in ein Hirtengedicht (ähnlich wie in Hor. *Carm.* IV 15 und in vielen *recusationes* folgt dann aber doch ein Herrscherlob) — wieder ein beredtes Beispiel für die Wendung eines literarischen Klischees (Grenzen der Gattung) in ein höfisches Kompliment. Die gleiche Tendenz finden wir am Beginn des in *Ecl.* IV eingelegten Gedichts, das als Konkurrenz zu Verg. *Ecl.* IV gedacht ist: der «Beginn mit Zeus» wird dem hohen Epos überlassen, dafür tritt hier der Kaiser ein, der mit jugendlicher Kraft die Länder und ewigen Frieden regiert und froh und beglückend mit heiligem Antlitz dem Dichter zulächeln soll (82-6). Indirekt handelt der Kaiser hier wie Juppiter, aber eben doch nur in literarischer Darstellung.

¹ F. SAUTER, a. O. 116-24.

Die Lyrik der frühen Kaiserzeit unterliegt gleich der Bukolik einer Aufteilung in erotisch-spielerische und politisch-panegyrische Stoffe, und zwar generell: im Zusammenhang mit einem Wiederaufleben Catulls gibt es die Richtung der *poetae novi*, über deren Stilprinzipien wir in den Briefen des Plinius lesen können, der selbst in dieser Weise gedichtet hat; hier herrscht die Devise des *otium*, und Verbindung zur Politik besteht soweit wie in der Elegie dieser Zeit. In der Lyrik des Statius dagegen wird die Herrscherverehrung integrierender Bestandteil der Gattung¹. Die für Horaz charakteristische spannungsvolle Einheit politischer und sympotisch-erotischer Inhalte zerlegt sich jetzt in zwei verschiedene Richtungen der Lyrik; die eine ist gänzlich privatisiert, die andere um so intensiver auf Anschluss an die höfische Welt bedacht, und zwar so stark, dass eine Spannung zwischen C und B kaum noch besteht; die panegyrischen Inhalte überwiegen in einem Masse, dass die Gattung sich hier ganz neu zu konstituieren scheint. Einerseits entfällt das altgriechische Vorbild, zum andern blieb der seit Horaz in der Gattungstradition liegende Zwang, göttliche und menschliche Welt verklärend ineins zu setzen, ein Zwang, der natürlicherweise den jetzt autokratisch gewordenen politischen Verhältnissen sehr viel hilfloser preisgegeben war als das Epos mit seiner von vornherein universalen Orientierung, zumal dann, wenn ein sowohl philosophisch wie literarisch begründeter Rückhalt im privaten Bereich nicht mehr bestand. Anders als bei Horaz fällt es bei Statius oft schwer, seine Lyrik gegen andere Gattungen abzugrenzen; so führen Buchkomposition und Motive des Kaiserkults zu Calpurnius zurück, Metrum und Götterprophetie ins Epos². Mit der Einengung des

¹ H. CANCIK, *Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius* (Hildesheim 1965 = *Spudasmata* 13), 65-115.

² H. BARDON, *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien* (Paris 1968), 317: Huldigung *ex ore dei* (bes. Janus) bei Statius fast Manier.

Blickfeldes auf Kaiser und Innenpolitik geht eine Erweiterung in Formen und Motiven einher. Die Göttlichkeit Domitians erweist sich in seiner Bautätigkeit, im Bilderkult und in den Spielen ; höfische Kunst und Kultur, von denen das Leben der Stadt Rom geprägt wird, spiegeln die göttlich legitimierte Herrschaft des Kaisers über Menschenwelt und Kosmos im ganzen. Indem die Lyrik Architektur, Stadtplanung, Bildniskunst und Theater vergegenwärtigt, und nur sie tut es, verherrlicht sie immer auch den, dem dies alles zu verdanken ist — wer solche Leistungen zustande bringt, darf schon zu Lebzeiten Gott heissen.

So weit war das Epos nie gegangen ; trotz des mit Vergil gegebenen gattungseigenen Zwangs zum Gegenwartsbezug, ungeachtet aller Distanzierung vom panegyrischen Epos, berührt es den Kaiserkult doch nur in der Apotheose *post mortem*, und auch das in der Regel nur im Proömium, als Anleihe beim Lehrgedicht. Von der Lyrik, obwohl bei Horaz infolge *imitatio* auf Politik angelegt, wurde Herrscherverehrung viel weniger erwartet als vom Epos. Der Schnittpunkt zwischen Dichtung und Politik war hier frei wählbar, ebenso in Bukolik und Elegie. Grösserer Spielraum im Bereich von C führt zur Verselbständigung von A und B, bis hin zu A = C und B = C. — Der ausserliterarische Ansatz beim Kaiserkult kann uns dazu verhelfen, die Eigenständigkeit der Dichtung, die sich je nach Gattung und Stillage zur Politik verschieden verhält, differenzierend zu erfassen ; je mehr wir die Beziehung zwischen beiden Grössen als konstitutiv ansehen, d.h. als Element von C, desto « dialektischer » wird sie : einerseits hat Poesie, besonders nach Nero, allgemein zur Verbreitung und Verinnerlichung des Herrscherkults bei ihrem Publikum (Oberschicht) beigetragen, andererseits integriert sie ihn nach literarischen Prinzipien und schafft so — je verschieden grosse — Distanz. Wo diese am geringsten ist, also etwa in der Lyrik des Statius, ergeben sich die meisten Querbeziehungen zu

anderen Genera oder auch zu ausserpoetischen Zeugnissen des Kaiserkults, andererseits bleibt dieser stets Funktion des im Gedicht behandelten Stoffes.

4. DIE ÄLTESTE CHRISTLICHE POESIE

Zum Abschluss ein Blick auf die römische Dichtung christlicher Provenienz. Wir beschränken uns auf die ältesten Dokumente und begnügen uns für die Zeit nach Konstantin mit einer Skizze zu Prudentius.

Welche Gestalt gewinnt bei christlichen Epikern das gattungseigene Herrscherlob trotz Fortfall des Kaiserkults, was also wird beispielsweise aus dem Apotheose-Motiv? Welche — überkommenen oder neuen — Elemente trägt die Poesie zum christlichen Herrscherbild bei?

Zwei Gedichtschlüsse konstantinischer Zeit geben die frühesten Hinweise. Einmal handelt es sich um den Epilog eines anonymen hymnischen Wunderberichts aus der Zeit um 320¹. Als Gebet an Christus für den Kaiser steht er sowohl in literarischer als auch in christlich-theologischer bzw. liturgischer Tradition. Die Prädikationen, die sich herauslösen lassen, sind die folgenden: *dominus (meritis), parens (pietate)* — einzeln und paarweise bei den Panegyrikern und in der Poesie dieser Epoche belegt. Auch v. 144 enthält noch nichts Christliches: dem derzeitigen Regiment fehlt alles Drückende (= « Milde »), der Kaiser ist belehrendes Vorbild der Lebensführung, zu *dominus* und *parens* (in v. 143 chiastisch verknüpft) tritt *magister* als « Titulatur ». Die Parallelität

¹ P. van der WEIJDEN, *Laudes Domini* (Amsterdam 1967), Edition und Kommentar; v. 143-148:

*at nunc tu dominum meritis pietate parentem
imperio facilem vivendi lege magistrum
edictisque parem quae lex tibi condita sanxit
victorem laetumque pares mibi Constantinum !
hoc melius fetu terris nil ante dedisti
nec dabis : exaequent utinam sua pignora patrem !*

zwischen v. 143 und 144 rückt *magister* und *parens* eng aneinander, obwohl in v. 145 dann weiter Konstantin mit Christus gleichgestellt wird in Hinsicht auf seine Gesetzgebung, die dem von Christus gestifteten Gebot gehorcht. Damit ist die Hoheit des Herrschers zugleich christlich gerechtfertigt und begrenzt. Die ganz persönliche Fürbitte lautet jetzt auf « Sieg » und « Wohlbefinden » Konstantins, also sehr viel zurückhaltender als in paganen Vergleichsstücken. Religiöse Verklärung fehlt. Christus ersetzt die Götter auch insofern, als er es ist, der diesen Herrscher dem Erdkreis schenkt — kein Mensch (nicht : Kaiser) vor ihm und nach ihm erreicht die Grösse Konstantins, er ist das Bedeutendste aller irdischen Geschöpfe. Der Dichter formt hier Hor. *Carm.* IV 2, 37-9 um : das panegyrische Motiv ist das gleiche, aber an die Stelle der *fata* oder Götter tritt Christus (eine mittelbare Analogie Augustus-Konstantin ist m.E. nicht erstrebt). Der Epilog schliesst mit der Hoffnung, die Prinzen möchten ihrem Vater wenigstens gleichkommen ; hier wirkt wohl die traditionelle Bitte um geeignete Nachkommenschaft weiter, sie tritt freilich ganz in den Dienst des Herrscherlobs : Konstantin bleibt unerreicht. Die Einmaligkeit eines christlichen bzw. das Christentum tolerierenden Kaisers wird hier stark empfunden und sozusagen zur Einmaligkeit hypostasiert.

Der Epilog zur Evangeliedichtung des spanischen Priesters Juvencus trägt dagegen literarischen Prinzipien (C) viel stärker Rechnung, einmal darin, dass allgemein die Tradition des epischen Schlusswortes aus Ovid und Statius aufgegriffen wird, zum anderen insofern, als der Dichter dem Herrscherkult verpflichtete poetische Motive christlich umzugestalten versucht (eine entsprechende Umsetzung gibt es im Proömium)¹. Zunächst : Die Kräfte von *fides* und

¹ Juvenc. IV 802-12 :

*has mea mens fidei vires sanctique timoris
cepit et in tantum lucet mibi gratia Christi,*

timor haben das Gedicht ermöglicht, die Gnade Christi erlaubt die Darstellung der Heilsgeschichte in poetischer Form. Sodann, und dies ist wichtiger, spricht Juvencus von einem doppelten Frieden, der ihm das Dichten gestattet: vom Frieden Christi und von dem der Welt, den Konstantin gewährleistet. Das ist wahrscheinlich Reflex der «Konvergenzidee». Zu *pax* als Topos des Herrscherbildes treten dann, in knapper Formulierung, «Milde» und «Herrschaft über die Ökumene» — die traditionellen Gedanken reichen genau bis zum Namen Constantinus. Damit beginnt, in Anlehnung an den Hymnenstil, der christliche Teil der Prädikation: dem Kaiser steht die Gnade bei, die er verdient; er allein von allen Herrschern sträubt sich, die Last eines *sacrum nomen* zu tragen; gemeint ist offenbar der Verzicht auf eines der üblichen Epitheta — wir wissen bisher nicht, auf welches¹. Der demütige Verzicht auf irgendeine Art von Göttlichkeit gründet nun laut Juvencus in der Absicht, sich durch Gerechtigkeit des ewigen Lebens würdig zu erweisen. Hier verschwindet zwar der Anspruch auf *divinitas*, die Christus und Gott allein zusteht, und der Kaiser erscheint als Mensch wie andere — gleichwohl ist es die Herrscher-

*versibus ut nostris divinae gloria legis
ornamenta libens caperet terrestria linguae.
haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saecli,
quam foveat indulgens terrae regnator apertae
Constantinus, adest cui gratia digna merenti,
qui solus regum sacri sibi nominis horret
inponi pondus, quo iustis dignior actis
aeternam capiat divina in saecula vitam,
per dominum lucis Christum qui saecula regnat.*

803 f Verg. *Georg.* IV 559 f.; 809 f. Ov. *Fast.* I 613; *Met.* XV 819 f.

804 *divina* (m. 1) K₁ K₂ T¹. 808 *gloria* Matr. *Poelm.* 809 *rerum* (m. 1) K₂ TB (*regnum* Huemer) *numinis* R K₂ Mp P T¹ V₂ B¹ Bb H. 810 *qui* V₁ V₂. 812 om. K₁ K₂ (m. 1) Matr. T¹.

¹ Ablehnung des Kaiseramts durch Konstantin (F. TAEGER, *Charisma* II (Stuttgart 1960), 646) ist sicher nicht gemeint; in der Regel heißt es, Konstantin habe auf den Titel *divus* verzichtet (u.a. P. van der WEIJDEN, a. O. 19), aber erstens ist dies fraglich, zweitens bietet Juvencus nichts Greifbares.

tugend der Gerechtigkeit, die den Himmel verdient ; demgemäss wird man auch den vorletzten Vers aus der Kontinuität der Herrscherverehrung verstehen dürfen, nämlich aus der schon formelhaften Rede von der *aeternitas principis*. « Ewig » ist der Kaiser nicht ohne weiteres, sondern er wird es erst im Himmel. Interessant, wie hier die epische Rede von der Apotheose *post mortem* in individuelle Eschatologie umgeformt wird.

Bei Prudentius finden wir dann schon eine der eusebianischen vergleichbare Reichs- und Kaiserideologie. Sie ist allerdings fest fixiert auf die Rolle der christlichen Kaiser bei der Bekehrung Roms und des Imperiums. Schon in *Contra Symmachum* wird ja eine etwa zwanzig Jahre zurückliegende Auseinandersetzung reproduziert, die einleitend ausgesprochene Hinwendung zum Kaiser als Helfer gegen den Unglauben ist, wenn auch vielleicht nicht für Prudentius persönlich, anachronistisch. — Seine Würde empfängt der christliche Kaiser aus der Bestimmung, die heidnische Religion auszurotten ; er handelt dabei als *pater patriae* und *regnator orbis* vor allem als Arzt, denn der Unglaube ist Krankheit des Volkes (die Tyrannen dagegen, nur auf Gegenwärtiges bedacht, versäumen die *cura futurorum* : I 24) ¹. Der Kaiserkult spielt bei der ganzen Erörterung — und das gilt auch für die Märtyrerpoesie dieses Dichters — keine Rolle. Einmal kommt er vor (*C. Symm.* I 245-53), und zwar im Zusammenhang mit Augustus, aber wie der Kontext zeigt, ist er bloss ein Sonderfall, ein Derivat des allgemeinen paganen Unglaubens. Der christliche Herrscher trachtet nach der Dauer des Imperiums zum Wohle der Untertanen ; so steht es zuerst *C. Symm.* I 27 f. und später I 538-43 : Christianisierung bedeutet Verjüngung der *Romula virtus*, das *regnum superum* verewigt das *regnum Romanum*. Hier findet sich

¹ Zum Vergleich Kaiser-Arzt s. Th. NISSEN, *Hermes* 75 (1941), 307 f. ; wie Prudentius schrieb vorher Firm. *Err. XVI* 4 f. ; XX 7 ; XXIX 1.

dann auch die Rezeption der berühmten Vergilstelle *Aen.* I 279, freilich in kennzeichnender Umformung des *dare* zu *docere*. Der Romgedanke tritt zum Kaisergedanken, der christliche Herrscher erneuert das Reich als Lehrer, er bekommt dogmatische Funktion. So lesen wir es schon in *C. Symm.* I 30-41: jetzt erst entsteht der wahre Staat Platons, in dem Philosophen Könige sind; der christliche Kaiser, als *dux sapiens*, ebenso mächtig wie wissend und weise (und der christliche Glaube ist das wahre Wissen), Verkörperung der *iustitia regnans*, die alle Übel heilt.

Die Doppelfunktion des christlichen Herrschers spiegelt sich in der Zweideutigkeit des Begriffs *imperium*. «Reich ohne Ende»: ist das nun dauernde Herrschaftsrolle Roms oder ewige Herrschaft Christi? Politische Welt und Christusglaube fliessen ineinander; das liegt nicht nur am Kaiser.

Nach der Anschauung des Prudentius nämlich ist die Christianisierung des Reiches in der römischen Geschichte längst angelegt oder zumindest vorbereitet. Diese alte Idee *pax Romana-adventus Christi* ist Prudentius schon selbstverständlich. Er treibt sie allerdings so weit, dass zwar einerseits der Kaiser wegen seiner Christianisierung Roms ewige Partnerschaft mit Christus erhält, andererseits aber dabei eine grundsätzliche Kontroverse mit römischer Religion gar nicht mehr stattfindet. Diese hat im Zuge universaler Ausbreitung römische Gesetzgebung und Moral (zivilisatorischer Romgedanke) die Bewohner des Reiches für das Christentum empfänglich gemacht; die Märtyrer mögen, wie auch Prudentius zugeben muss, ihr zum Opfer gefallen sein, aber was abgeschafft werden musste, waren im Grunde nur die Opfer. Das Christentum bringt bloss eine gereinigte römische Religion, um so mehr, als Opfer und Götterverehrung als im Grunde fremde, barbarische Riten gelten¹. Wir sehen

¹ M. FUHRMANN, Die Romidee der Spätantike, *HZ* 207 (1968), 529-61, 556₇₄ (=557).

hier, wie weit Prudentius bereits vom Kampf zwischen christlicher und römischer Religion entfernt ist. Wo das Christentum verfolgt wurde, war dies ein Irrtum der Verantwortlichen über die Bestimmung Roms oder ein Verstoss gegen die Zivilisation (in *Perist.* II beruht die Verfolgung sogar nur auf der Geldgier eines Präfekten).

Die Dichtung des Prudentius und sein Bild des «konstantinischen» Herrschers (es ist schwer zu individualisieren) setzt bereits ein christliches Rom und ein romanisiertes Christentum voraus; die Säulen, die dieses Rom tragen, sind der Kaiser und der Märtyrer. Am Laurentiushymnus kann man gut zeigen, dass beide bei der Bekehrung Roms konkurrieren. Der Wetteifer mit Vergil und seiner Romidee scheint demgegenüber zweitrangig zu sein. Zunächst ist es der Märtyrer, unter dessen Führung Rom seine eigentliche Bestimmung erfüllt (*Perist.* II 1-10). Rom findet zu seinem heilsgeschichtlichen Ziel im Martyrium auf doppelte Weise: einmal durch den Tod des Heiligen selbst, zum anderen durch den späteren christlichen Kaiser, den der Märtyrer hier, wie Juppiter bei Vergil den Augustus, verheisst. Die Verkündigung des Blutzeugen, gleichzeitig Exorzismus und Prophetie, tötet den Unglauben. Solche Deutung des Martyriums in Analogie zur Kreuzigung Christi war dem Dichter schon in der Tradition vorgegeben. Indem Prudentius sie so stark romanisiert, tritt Rom geradezu an die Stelle Israels (oder des Gesetzes im Sinne des Paulus), für das der Tod Christi zugleich Aufhebung und Erfüllung bedeutet. Wie im *NT* Vater Abrahams, so ist Christus bei Prudentius der Gründer Roms¹. Folge des Martyriums ist die Bekehrung

¹ Damit soll nicht gesagt sein, Prudentius habe das Modell aus dem *NT* bezogen; die Romanisierung des Märtyrergedankens beginnt wohl schon bei Cyprian, und die Christianisierung der Romidee in Verein mit einem christlichen Herrscherbild hat ihre Wurzeln in der Reichstheologie des vierten Jahrhunderts. Dem Dichter eigentlich sind aber wohl Kombination und Radikalisierung dieser Gedanken.

eines Teils der römischen Oberschicht. Später vollstreckt der christliche Kaiser mit gleichem Erfolg, was der Märtyrer prophezeit hat: das Ende der Opfer, die Schliessung der Tempel. Es sind nur zwei verschiedene Etappen, in denen Märtyrer und Kaiser je in ihrer von Christus zugeteilten Führungsrolle Rom zu sich selbst bringen.

Die heilsgeschichtliche Parallelität beider arbeitet Prudentius nun noch in anderer Hinsicht heraus: wenn am Schluss von *Perist. II* das Stichwort *Roma caelensis* fällt, so ist das weniger eine eschatologische Umsetzung des Romgedankens als vielmehr Teil einer Beschreibung der himmlischen Residenz des Märtyrers, in der dieser, Glied der *aeterna curia* und Inhaber einer *aula*, mit kaiserlichen Insignien ausgestattet für seine Gläubigen sorgt. Der Märtyrer wird in seiner gegenwärtigen himmlischen Existenz mit höfischen Farben gemalt. Als Träger einer römisch-christlichen Welt, die Prudentius in seiner Dichtung zeichnet, wird eine Sphäre der Heiligkeit aufgebaut, in der Kaiser und Märtyrer einen Nimbus erhalten, der ihre Attribute austauschbar macht (vgl. ähnliche Entwicklungen in der altchristlichen Kunst seit dem Ende des 4. Jhdts.).

DISCUSSION

M. Paschoud: Ist es nicht so, dass Prudentius zufolge bereits Petrus und Paulus als Märtyrer Rom christianisiert haben? Sind sie bei ihm womöglich schon an die Stelle von Romulus und Remus getreten, als Begründer einer nunmehr christlichen Geschichte Roms im Martyrium unter Nero?

M. Thraede: In *Perist.* II 457-72 sind Petrus und Paulus Bürgen der Tatsache, dass die christliche Zukunft Roms bereits begonnen hat (*iam regnant* v. 459 [vgl. *Verg. Ecl.* IV 10]; *iam* v. 457, 458). Zugleich sind sie die Berufungsinstanz, auf die sich der Märtyrer bei seinem Exorzismus der Götter bezieht. Er selbst steht in der Kette zwischen den römischen Aposteln und dem christlichen Kaiser. Eine so starke Romanisierung der beiden Apostel wie später bei Leo dem Grossen hat Prudentius noch nicht; die beiden Proömien zu *C. Symm.* sind je Paulus und Petrus gewidmet, aber das steht beide Male im Zusammenhang mit einer Beistandsbitte.

M. Bowersock: Would you say that a chronological examination of the works of Vergil and Horace reveals any change or development in their approach to the subject of the emperor's divinity?

M. Thraede: Die Frage liesse sich ja sowieso wohl nur für Horaz beantworten. Bei ihm sind in *Carm.* I-III gewisse Wandlungen im Verhältnis zu Augustus festzustellen, und *Carm.* IV scheint hellenistische Panegyrik viel ungezwungener und ohne Einschränkung auf Augustus übertragen zu sein, vieles davon auch im Einklang mit der politischen Bildniskunst der Zeit.

Ich möchte auch die Frage nach der persönlichen politischen Einstellung des Dichters keineswegs ausklammern, wie das z.B. E. Thummer getan hat (*AAHG* 15 (1962), 133), aber Vielzahl und Gegensätzlichkeit der bisherigen Urteile rufen geradezu nach der Ermittlung einer Konstanten, und dies ist m. E. das Gattungsprinzip, weswegen *A.P.* 83-5, obwohl spät, auf die frühen *Oden* angewandt werden können. Absolut datierbar sind ja vornehmlich die Gedichte politischen Inhalts, aber es sind im Grunde nur wenige. Wo Horaz politischer Dichter zu sein scheint, sollte man zuerst nach seinen dichterischen Prinzipien fragen, aus denen sich die Verbindung zur Politik und zur persönlichen Haltung des Horaz ergibt.

M. Habicht: Eine Betonung literarischer Prinzipien, so wie sie in letzter Zeit üblich geworden ist, war wohl notwendig als Korrektur einer Methode, die zu naiv einen poetischen Text als Information über Tatsachen verstand. Aber es scheint, als würde die strikt innerliterarische Interpretation gar zu einseitig die dennoch vorhandenen historischen Beziehungen vernachlässigen. Wenn ein Gedanke des Kaiserkults ausserhalb der Poesie belegt ist, braucht man die Poesie als « Quelle » zwar nicht, aber es ist doch von Bedeutung, dass nun eben die Poesie ihn ihrerseits aufgreift und ihm oft neue Konturen verleiht. Es muss doch einen Mittelweg oder eine Synthese geben, und eine Kooperation von Philologen, Historikern und Epigraphikern scheint notwendig.

M. Thraede: Die philologische Interpretation kann an bestimmten strittigen Punkten — für Horaz und Lukan habe ich das wenigstens angedeutet — mithilfe des vorgeschlagenen Methodendreiecks gefördert werden. Die Einseitigkeit, mit der ich auf den « literarischen Prinzipien » bestanden habe, ist gewiss nicht das letzte Wort; eine Offenheit der Gattung zur Politik habe ich ja von vornherein vorausgesetzt, jedoch zunächst oberhalb der üblichen Quellenbeziehung. Es ist ja ein *Dreieck* der

Methode, und es soll keineswegs besagen, alle politischen Inhalte des Gedichts seien grundsätzlich τόποι oder Fiktion. Nur soll nicht zu früh als historische Aussage verstanden werden, was in Wirklichkeit primär literarisch bedingt ist; Aufgabe der Interpretation wäre, von Fall zu Fall zu entscheiden, ob im Rahmen von C mehr A oder mehr B Vorrang hat bzw. wie sich A und B auf dem Hintergrund von C zueinander verhalten. Ed. Fraenkel wandte gegen eine allzu politische Interpretation ein, Horaz sei in erster Linie Dichter; hier ist es zu einer Antithese zwischen Poesie und Politik gekommen, aus der unser Methodendreieck ebenso hinausführen könnte wie aus der Beschränkung auf die Relation Horaz-Augustus. Im übrigen sollte die Skizze christlicher Poesie klarmachen, dass C hier durchaus zurücktritt und eine andere Methode notwendig wird.

M. Calderone: A proposito di Iuvenc. IV 810, il Prof. Thraede ha rilevato il problema esegetico relativo alla frase *qui* (= Costantino) *solus regum sacri sibi nominis horret / imponi pondus*. A che cosa intendeva alludere questo *clericus* ispano con l'espressione *sacri nominis pondus*? Naturalmente va scartata l'ipotesi (che pur fu difesa dal Gothofredo e da non pochi dotti d'altri tempi) di un rifiuto del titolo di *Pont. Max.* Altri hanno preferito leggere *numinis*; ma *sacrum numen* è espressione pleonastica. Tuttavia il senso sottile di questa *varia lectio*, o correzione moderna che sia (non ricordo bene), va mantenuto: è la «divinità» che Costantino rifiuta, quella almeno che si concreta nel *nomen sacrum*, vale a dire nel titolo di *deus* e di *dominus*, che i cristiani riservavano solo al loro Dio. Inversamente, l'accusa per eccellenza, che la tradizione cristiana lanciava contro Diocleziano, l'anti-Costantino, era che egli *primus* (evidente *topica*!) *se dominum ac deum dici iussit* (Hier.). L'Ensslin (*Gottkaiser*, 71) sembra poco convinto che negli anni costantiniani sia scomparso, o per lo meno si sia attenuato, l'uso di *divinus* e *divus* a proposito della persona e delle cose imperiali. J. Vogt (*RLAC* III 354), citando e, a quanto pare, fraintendendo Ensslin, lo afferma invece decisamente, senza però indicare alcuna

testimonianza : potrebbe valere in tal senso, appunto, questo passo di Iuvencus ?

M. den Boer : Man könnte für *sacrum nomen* auch an die Beinamen Iovius und Herculius denken, obwohl natürlich auch das nicht für Konstantin spezifisch wäre.

M. Bowersock : Surely *solus regum* in the text of Juvencus isolates Constantine and presupposes an extended antecedent period of time.

M. den Boer : Merkwürdig sind doch die beiden letzten Strophen von Prud. *Perist.* II : der Kaiser, jetzt *servus dei*, schliesst die Tempel — an welche Vorgänge mag gedacht sein ? Und vom Marmor heisst es, er werde glänzen, Götterbilder aus Erz würden harmlose Kunstwerke sein.

M. Thraede : Der letzte Gedanke ist derselbe wie in *C. Symm.* I 501-5. Man denkt dabei an *Cod. Theod.* XVI 10, 15 (Arcadius, vJ. 399) : Verbot der *sacrificia*, aber Schutz der *ornamenta publicorum operum* (vgl. *Anth. Pal.* IX 528).

M. Millar : Übrigens finden wir solche Wiederverwendung von Kultfiguren als Kunstwerke auch bei der Ausstattung Konstantinopels in der Mitte des 4. Jhdts.

M. Thraede : Wenn wir einmal die letzte Strophe von *Perist.* II der genannten Stelle aus *C. Symm.* vergleichen, die jenem Edikt des Arcadius nähersteht (v. 506 : *talibus edictis*), können wir uns auch die *marmora* erläutern (*C. Symm.* I 501 : *marmora ... tincta lavate*, 502 : *statuas consistere puras*). — Die eigentlich merkwürdige Partie ist die vorletzte Strophe von *Perist.* II. Sie scheint nur von Verg. *Aen.* I 293 f. her verständlich, d.h. als Teil einer

aetas aurea-Verheissung ; der Märtyrer spricht unter Berufung auf das *iam regnant* der Apostel den Exorzismus gegen Juppiter und ersetzt diesen zugleich in einer Prophetie, die sich an die des Juppiter in *Aen.* I anlehnt. (Es bleibe offen, ob die panegyrische Beziehung Kaiser-Juppiter auf die Rolle des Märtyrers einwirkt.) An die Stelle von *claudentur Belli portae* (*Aen.* I 294) tritt bei Prudentius *templum claudat*, und alle Kola der Strophe variieren diesen Gedanken der Tempelschliessung (so kommen die Aequivalente *obstruere* und *obdere* beim Dichter nur in diesem Text vor, ebenso *valva* und *nefastus*, *vectes* und *pessulus* sonst nur noch zweibzw. einmal). Wie für die letzte Strophe eine historische, so wird für die vorletzte eine literarische zu empfehlen sein ; B und C verteilen sich dann auf zwei Sätze (Strophen), sind aber wieder in den grösseren Zusammenhang Rom-Märtyrer-Kaiser eingebettet, also, je nach dem wie hoch man den Anteil des Dichters an der Konzeption ansetzt, in A, B oder A-B.

INDEX LOCORUM

A. FONTES VETUSTIORES

I. AUCTORES

- A**damantius, *Dial.* p. 212, ed. Leipzig 1902: 258.
Ambrosius, sanctus: 133, 264, 268 / *In Luc.* VI 96: 258.
Ammianus Marcellinus, XXI 16, 8: 254.
Apollonius Tyanensis: 217.
Appianus: 10, 28 / *BC* II 148: 10 / *V* 19: 58 / *V* 539 sqq.: 58 / *Mith.* 330: 62.
Apuleius, Lucius, *Apol.* 85: 154 / *Mund.*: 131 / *Plat.*: 131.
Aristeas Iudeus, *Ep.*: 236.
Aristides, Aelius: 183-4, 195-201, 205-6, 211-2.
Or. XIX (Keil): 199 / XXI (Keil): 205 / XXIII (Keil) 78: 197 / XXVI (Keil) (*Ἑτερότητος*): 200 / 32: 200 / 109: 261 / XXVII (Keil): 195, 198-9 / 22: 196 / L (Keil) 101: 183.
Aristoteles, *EN* VIII 7, 6, 1159 a: 12 / *MM* II 11, 6, 1208 b: 12.
Arnobius: 132 / *Nat.* I 64: 132 / II 33: 132.
Artemidorus, *Onirocr.*: 181.
Athanasius Alexandrinus, sanctus: 129, 132, 217, 254 / *Apol. sec.* 2: 130 / *Gent.*: 130 / 9: 130 / 9-10: 130 / *H. Ar.* 19: 254.
Athenagoras: 115 / *Leg.*: 114-5 / 14-30: 115 / 19-29: 130 / 30: 115 / 37: 115.
Augustinus, sanctus: 11, 14, 28, 133, 216, 260 / *Civ.* IV 27: 14 / X 4: 216 / XXII 4: 15 / *Quaest. hept.* III 32: 260 / *Quant. anim.* 81, in *PL* XXXII 1080: 11.
[Augustinus], *Quaest. test.*: 229.

Aurelius Victor, S.: 218 / *Caes.* I 6: 46 / XXXIII: 24 / XL 15: 218 / XLI 10: 256 / 15: 254 / 22: 254.
[Aurelius Victor], *Epit.* XLI 20: 250.

- C**alpurnius, T., *Siculus*: 284, 293, 295.
El. I: 292-3 / 36-76: 293 / 46-76: 293 / 73: 294 / 76-88: 293 / IV: 292-4 / 5-9: 294 / 30: 294 / 70: 294 / 73-5: 293 / 82-6: 294 / 86 sqq.: 293 / 108: 294 / 125 sqq.: 293 / 137 sqq.: 294 / VII: 292-3.
Capitolinus, Iulius, *Pert.* 15, 1: 22.
Catullus, C. Valerius: 281, 295.
Celsus, philosphus: 14, 24, 29, 113, 115, 131, 226 / Ἀληθής λόγος: 113, 131, 134.
Cicero, M. Tullius: 13-5, 17-9, 52, 62, 73, 92-3, 107, 139, 263.
Att. XII 36 (= 275 Shackleton Bailey): 18-9 / XVI 15, 3: 53.
Epist.: 4.
Flacc.: 139 / 55 sqq.: 61.
Inv. II 66: 11.
Leg. II 28: 11 / 31: 11 / 55: 17 / 57: 23 / 58: 18 / III 8: 170.
Nat. deor.: 12, 28-9, 108, 130, 212 / II 6: 13 / 62: 15, 108 / III 49: 14 / 51: 13.
Phil. I 6, 13: 107 / II 43: 107 / 110: 52, 70 / III: 107.
ad Q. fr. I 1, 26: 62.
Rep.: 93 / II 20: 73 / *Somn.* Scip.: 92, 108.
Clemens Alexandrinus, T. Flavius: 129, 227.

- Prot.* II 26: 130 / IV 49: 130 / 54: 105 / 54 sqq.: 130.
Str. II 97, 1 sqq.: 236 / 100, 3 sq.: 236 / 103, 1 sq.: 236 / IV 151, 1: 236 / V 94, 4: 236.
- Clemens Romanus: 118, 236 / *I Clem.*: 111 / 60, 4-61, 1-2: 111 / 61, 1-2: 111.
- Cyprianus, Thascius Caecilius, episcopus Carthaginensis, sanctus: 145, 160, 267, 302 / *Epist.* 57, 1: 159 / 59, 6: 159 / 76-81: 160 / *Fort.* 12: 145.
- Cyrillus Alexandrinus, sanctus: 133 / *Iuln.*: 11.
- D**io Cassius Cocceianus: 10, 24, 27, 49-52, 55-6, 63-4, 94, 97, 202-5 / XLII 6, 3: 58 / XLIV 4, 1-2: 53 / 4, 8: 52 / 5, 1: 53 / 6, 1: 53 / 6, 3: 53 / 6, 4: 52-3 / 7, 2: 53 / 8, 1: 53 / XLVII 18, 5: 70, 98 / 19, 2: 71 / LI 19-20: 55 / 20: 10 / 20, 6-9: 55 / 20, 7: 94 / 20, 8: 49, 50 / LII 35-6: 204 / LIV 32, 1: 66 / LV 10 a, 2: 67 / LVI 25, 6: 48 / 34, 2: 15, 71 / 42, 3: 72 / 46, 2: 72 / 46, 5: 17 / LIX 11, 4 sqq.: 72 / 11, 5: 16 / 28, 1: 56 / LXX 4: 196 / LXXII 23: 181 / 36, 4: 205.
- Dio Chrysostomus: 131, 157, 191-5, 197, 200, 206, 208, 210-1 / I: 192 / XII (*Olymp.*) 60: 12, 210 / XXXI 66: 58 / XLV 1: 157, 207.
- Diodorus Tarsensis: 132.
- Dionysius Alexandrinus, *Fr.* ap. Eus. *H.E.* VII 1: 159 / VII 10-11: 160.
- [Dionysius Halicarnassensis], *Rb.*: 222 / 1: 223.
- [Diogenes]: 236-8 / *De regn.* (*Fr.* ap. Stob.): 224-5, 235 / ap. Stob. IV p. 265, 4-12 Hense (= 39, 5-13 Delatte): 238 / ap. Stob. IV p. 267, 12 Hense (= 42, 5 Delatte): 238 / ap. Stob. IV p. 268, 10 Hense (= 43, 7 Delatte): 238.
- E**cphantus] : 236-7 / *De regn.* (*Fr.* ap. Stob.): 224-5, 235 / ap. Stob. IV p. 272, 12-5 Hense (= 28, 3-6 Delatte): 237 / ap. Stob. IV p. 275, 1-5 Hense (= 31, 3-7 Delatte): 237 / ap. Stob. IV p. 277, 12 sqq. Hense (= 34, 3 sq. Delatte): 237.
- Ennius, Quintus: 15, 73.
- Epictetus: 183, 210 / *Diss.*: 182.
- Euhemerus Messenius: 108, 112, 114, 117, 129-30, 132-3 / *Sacra historia*: 113.
- Eusebius Pamphilus Caesariensis: 34, 132-3, 138, 216-7, 219, 222, 224-39, 241, 246, 253, 255, 262-3. *Chron. a. Abr.* 2132: 20.
- Fr. Dan.* 5, in *PG XXIV* 525 D: 234.
- H.E.* I 6, 4: 229 / IV 8, 2: 217 / 9: 158 / 13, 1-7: 158 / 26, 4: 169 / 26, 7-8: 125 / 26, 10: 158 / V 1: 153 / 1, 44: 158 / 1, 47: 158 / 21, 3: 154 / 21, 7: 154 / VI, 41, 4: 151 / VII 1: 159 / 10-11: 160 / 11, 6-11: 161 / 15: 150 / VIII 17, 3-10: 165 / IX 7, 3-14: 163.
- L.C.* 1-10: 220 / 11-18: 220 / 13: 133. Cf. *Tricennalis oratio*.
- M.P.* I 1: 162 / I 54 (recensio Syriaca): 162.
- P.E.*: 224.
- Tricennalis oratio* (sive *L.C.*), ed. Heikel: 32, 220-3, 225-7, 231-2, 234, 252, 255 / p. 195, 17: 222 / p. 196, 15: 220 / p. 196, 16: 223 / p. 196, 20: 228 / p. 197, 7 sqq.: 223 / p. 198, 33: 229 / p. 199, 1-31: 238 / p. 199, 32 sqq.: 236 / p. 200, 1-7: 233 / p. 200, 6: 232 /

p. 200, 19-21 : 233 / p. 200, 19-201, 1 : 234 / p. 201, 7-19 : 235 / p. 201, 19 sqq. : 238 / p. 201, 19-21 : 235 / p. 201, 20 sq. : 228 / p. 201, 24 sq. : 227 / p. 201, 28 : 228-9 / p. 201, 31-202, 2 : 228 / p. 202, 8 sqq. : 229 / p. 202, 34 : 230 / p. 203, 5 : 230 / p. 203, 6-9 : 231 / p. 203, 13-18 : 231 / p. 203, 25 : 231 / p. 203, 25 sqq. : 238 / p. 203, 26-7 : 232 / p. 204, 2 : 231 / p. 204, 11 sq. : 239 / p. 204, 11-206, 3 : 239 / p. 204, 20 sq. : 239 / p. 204, 21 : 231 / p. 205, 13 sq. : 239 / p. 205, 14 sqq. : 216 / p. 206, 4 sq. : 240 / p. 206, 4 sqq. : 233 / p. 211, 9-13 : 240 / p. 215, 31 : 229, 239.
V.C. : 219-20, 222, 240-1, 251-4, 256, 258, 267/IV 45 : 220 / 65 sqq. : 251 / 66 : 241 / 66-71 : 241 / 67 : 216, 253 / 67 sqq. : 251 / 68 : 254, 256 / 69 : 244, 251 / 70-1 : 262 / 71 : 242, 246, 251 / 72 : 251 / 73 : 256.
Eustochius, discipulus Plotini : 224.
Eutropius : 241, 265 / X 6 : 256 / 8 : 240 / 9,1 : 254.

Favorinus Arelatensis : 183-4.
Firmicus Maternus, Iulius : 132 / *Err.* XVI 4 sq. : 300 / XX 7 : 300 / XXIX 1 : 300.
Fronto, M. Cornelius : 115, 134 / *ad M. Caes.* IV 12, 4 (I p. 206
Haines, = p. 72 Naber) : 5.

Galenus, Claudius : 208-9.
Gellius, Aulus, XIII 4 : 106.
Gregorius Magnus, papa, sanctus,
In Evang. II 29, 6 : 258 / *In Ezech.*
II 1, 17 : 260.

Gregorius Nazianzenus, sanctus : 254 / *Or. IV (C. Julian. I)* 21 : 254.
Gregorius Nyssenus, sanctus : 236 / *V. Gr. Thaum.*, in *PG XLVI* 893-958 : 159 / in *PG XLVI* 944 : 159.

Hermes Trismegistus : 232.
Herodianus, Historicus, IV 2, 6-8 : 240.
Hierocles, Sossianus (= *PW* no 13) : 217.
Hieronymus, Sophronius Eusebius, sanctus : 133, 216, 250, 306 / *Chron.* : 256 / a. Abr. 2310 (p. 226 Helm) : 217 / a. Abr. 2353 (p. 234 Helm) : 250 / a. Abr. 2354 (p. 234 Helm) : 254 / *Epist.* 130, 2 : 265 / *In Dan.* III 18 : 216.
Hippolytus Romanus : 126 / *Antichr.* 25 : 126 / 49 : 126.
Homerus : 226.
Horatius Flaccus, Q. : 3, 44, 279-82, 284, 295-6, 304-6.
Ars 83-5 : 280, 305.
Carm. : 305 / I : 304 / I 2 : 3 / I 2, 43 : 283-4 / I 12 : 281 / I 12, 1-3 : 280 / I 12, 49-52 : 281 / II : 304 / II 20 : 4 / III : 304 / III 1, 1-4 : 281 / III 1, 5 sq. : 281 / III 3, 15 : 15 / III 25, 4-6 : 281 / IV : 282, 304 / IV 1, 1 : 282 / IV 2, 14-25 : 281 / IV 2, 22 sq. : 281 / IV 2, 37-9 : 298 / IV 14, 41-52 : 294 / IV 15 : 282, 294.
Carm. saec. : 281.

Ignatius Antiochenus, sanctus : 236 / *Eph.* 1, 1 : 236 / 2, 1 : 236 / 8,1 : 236 / *Magn.* 6, 2 : 236 / *Philad.* 1, 2 : 236 / *Polyc.* 1, 3 : 236 / *Trall.* 1,2 : 236.
Ioannes Damascenus, sanctus : 133.

Ioannes Malalas : 196 / *Chron.* XI, p. 279 (ed. Bonn) : 196.
 Iosephus, Flavius : 111, 153 / *BJ* VII 10, 1 : 153.
 Irenaeus Lugdunensis, sanctus: 236, 258 / *Haer.* V 5, 1 : 258.
 Julianus, Flavius Claudius, imperator: 11, 14, 138 / *Ad Athen.* 270 C Hertlein: 254 / 281 B Hertlein: 254 / *Caes.* : 186.
 Iustinus Martyr: 14, 109, 111-3, 115, 117, 127, 243 / *I Apol.*: 109, 113 : 17 : 112 / 17, 3 : 118 / 18, 1 : 110 / 21 : 14 / 21, 3 : 109 / 29, 4 : 112 / 68 : 158.
 Iuvencus, C. Vettius Aquilinus, presbyter Hispanus: 298-9, 307 / Praef.: 298 / IV 802-12 : 298 / IV 810 : 306.

Lactantius, L. Caelius Firmianus: 11, 132, 162, 224 / *Epit.* 23, 4: 132 / *Inst.* I 5, 20: 19 / 15, 6: 132 / II 16, 3: 132 / IV 27: 163 / V 2: 162-3 / II: 163 / II, 19: 159 / 13-14: 163 / 19-24: 163 / 20: 11.

[Lactantius] , *Mort. pers.* 34: 165.
 Leo Magnus, papa, sanctus: 304.

Libanius, *Or.* I 524 sqq.: 254 / XVIII 304: 138, 180.

Livius, Titus: 110 / I 16, 5-8: 108 / X 8, 12: 22 / *Perioch.* 139: 66, 68.
 Lucanus, M. Annaeus: 3, 283, 285-91, 305 / *Bell. civ.* : 286 / Prooem.: 284, 286-8 / I 8-32: 287 / 10-20: 287 / 13: 287 / 15-8: 287 / 19-20: 287 / 21-3: 285 / 33-66: 284, 287 / 60 sqq.: 288 / 66: 287 / 67: 288 / VII 387-9: 288 / 457-9: 288 / 568: 288 / IX: 285.

Lucianus: 201-2, 205 / *Alex.* 27: 181 / 48: 181, 199 / *Apol.* 13: 202 / *Cal.* 18: 16 / *Peregr.* : 211-2.

Macrobius Theodosius, Aurelius Ambrosius: 83.
 Manilius, M. : 287, 291.
 Marcus Aurelius Antoninus, emperor: 190 / *In semet ipsum libri:* 186 / II 2: 190 / V 27: 190 / VI 30: 186 / VIII 25: 186 / VIII 31: 186 / XII 3: 190.
 Martialis, M. Valerius: 44, 274 / *Epigr.* : 274 / V 8: 157 / VI 3: 10.
 Melito Sardensis: 113, 117-8, 130 / *Fr. ap.* Eus. *H.E.* : 138-9 / *ap.* Eus. *H.E.* IV 26, 4: 169 / IV 26, 7-8: 125 / IV 26, 10: 158 / *Fr. Syr.* (*De veritate sive Apologiae*), in *PG* V 1226-1232 (= *Spicilegium Solemense*): 113-4, 138-9 / in *PG* V 1227 B 14-C 6: 114 / 1230 B 14-16: 125 / 1230 C 3-11: 125 / 1232 B 1: 113.

Menander Laodicenus, rhetor: 152 / *De genere demonstrativo* (= *Rhet.* Gr. III p. 368 sqq. Spengel): 215, 221.

Minucius Felix, M. : 10, 14, 134 / *Oct.* : 29 / 20, 5-24: 129 / 21: 10, 14 / 24, 1: 129 / 24, 2: 129.

Musonius Rufus, C., philosophus: 238.

Oppianus Anazarbensis: 275.
 Oppianus Apamensis: 275.
 Origenes Adamantius: 32, 131, 134, 137, 171, 224, 226-8, 230-1, 236, 263.
Adnot. in III Reg., in *PG* XVII 57: 258.
Cels.: 137 / I 37: 230 / II 68: 14 / III 38: 24 / 81: 229 / VI 17: 229 / VII 32: 230 / VIII 17: 229, 236 / 65: 131 / 67: 131-2 / 68: 226.
Comm. in Rom. 9, 25-7, in *PG* XIV 1226 sq. : 230.
Hom. in Lev. I 3 (p. 285, 1 sqq.

- Baehrens) : 232 / IV 3 (p. 318, 1 sqq.) : 236 / IV 10 (p. 331, 9 sqq. Baehrens) : 232 / VI 3 (p. 364, 9 Baehrens) : 232, 266.
Io. II 6, 52 : 229 / II 8, 60 : 229 / VI 43, 225 (p. 152, 27 Preuschen) : 226 / XIII 8, 45 : 229 / XIII 25, 152 : 229 / XIX 7, 44 (p. 307, 1-2 Preuschen) : 228.
Mart. 47 : 229.
Sel. in Ps. XV 9, in *PG* XII 1215 : 258.
Orosius, Paulus : 132.
Ovidius Naso, P. : 278, 283-4, 288-9, 298.
Fast. : 15/I 530 : 283 / 531 : 13 / 609 : 283 / 613 : 299 / III 125 sq. : 284 / 701 : 74.
Met. : 283 / I 1 : 288 / XIV 824 : 16 / XV 745 : 74 / 819 sq. : 299 / 843-51 : 283 / 844 : 16 / 860 : 283 / 875 : 5.
Trist. : 274, 283 / V 2, 51 sq. : 284.
- P** amphilius Berytius (= *PW* n° 27): 224.
Pausanias, III 21, 6 : 77.
Petronius Arbitr. C. T. : 171.
Philo Alexandrinus : 32, 46, 111, 149, 224-5, 227, 232, 236.
De Abrabamo 1,5 : 229 / *De conf. ling.* 147 (II p. 257, 9 Cohn-Wendland-Reiter) : 236 / *De decal.* 155 (IV p. 303, 11 sqq. Cohn-Wendland) : 228 / *De migr. Abr.* 146 (II p. 296, 17 Cohn-Wendland-Reiter) : 236 / 197 : 231 / *De mut. nom.* 151 sqq. (III p. 182, 14 sqq. Cohn-Wendland) : 226-7 / 153 : 232 / *De opif. mundi* 25 (I p. 8, 1 Cohn-Wendland-Reiter) : 236 / *De poster. Caini* 23 (II p. 5, 18 sq. Cohn-Wendland-Reiter) : 236 / *De sobriet.* 57 : 231 / *De somn.* II 71 sq. : 232 / II 244 : 231 / *De spec. leg.* I 201 : 232 / I 271 sq. : 232 / I 290 : 232 / *In Flacc.* : 105 / *Leg. ad Gaium* : 105 / 132-5 : 149 / 149 sq. : 46 / 154 : 83, 94 / 200-3 : 149 / 353 : 157.
Philostorgius : 133, 219 / *H.E.* II 4, 18 : 254.
Philostratus, Flavius, *VS* p. 490 (II p. 10, ed. Teubner) : 184.
Pindarus : 280-2 / *O.* II 1-3 : 280.
Plato : 211, 301 / *Tbt.* : 229, 236.
Plinius Secundus Maior, C. : 92, 106, 109 / *Nat. praeft.* II 85 / *Nat.* II 18 sq. : 109 / II 27 : 106 / II 94 : 72, 93 / VII 188 sq. : 106 / XXXIV 58 : 58.
Plinius Caecilius Secundus Minor, C. : 107, 131, 140, 142, 152-3, 157, 166, 168-9, 171-2, 174, 184-5, 189, 197, 207-8.
Epist. : 154, 295 / X 8-9 : 157 / 35-6 : 154 / 52-3 : 154 / 81-2 : 157 / 96 : 152-3, 158, 166-7, 171, 174, 184-5 / 96, 5 : 170/97 : 152-3, 166-7, 171, 185 / 100-1 : 154.
Paneg. : 222 / I, 5 : 119 / 2, 3 : 107 / II : 107 / 14, 5 : 194 / 52 : 107 / 80, 4-5 : 193.
Plotinus : 224.
Plutarchus : 27, 62, 106, 187-92, 195, 197-8, 200, 205, 207-8, 211-2.
Ad princ. iner. 3, 780 D : 194 / *De comm. not.* 31, 1075 C : 23 / *De curios.* 15, 522 E : 208 / *Quom. adul. ab amic. internosc.* 12, 56 E-F : 191.
Vitae Parallelae : 191 / *Alex.* 3, 4 : 106 / *Arist.* : 189 / 6 : 188 / *Caes.* 48 : 58 / *Flam.* 16 : 62 / 16, 6-7 : 27 / *Luc.* 20 : 61 / 23 : 61 / *Rom.* : 207 / 28 : 190, 204 / 28, 4 : 108 / 28, 10 : 106, 108 / *Thes.* 36, 2 : 36.
[Plutarchus], *Apoph. Lac.* 25, 210 C-D : 89.
Porphyrius Tyrius, *Chr.* fr. 90 a
Harnack : 228.

Propertius, Sex.: 81, 283 / I 6: 81 / IV 11: 4.

Prudentius Clemens, Aurelius: 297, 300-4, 308.

C. Symm.: 307 / I Praef.: 304 / 24: 300 / 27 sq.: 300 / 30-41: 301 / 245-53: 300 / 247: 13 / 501: 307 / 501-5: 307 / 502: 307 / 506: 307 / 538-43: 300 / II Praef.: 304.

Perist. II: 302-3, 307 / 1-10: 302 / 457: 304 / 457-72: 304 / 458: 304 / 459: 304.

Quintilianus, M. Fabius, *Inst.* II 10, 10: 222 / III 4, 12: 222 / VI 3, 77: 156.

Scribonius Largus, *Compositionum liber*, Praef.: 75 / 60: 75 / 163: 75. Seneca, L. Annaeus: 76, 107, 110, 185-6, 238, 286, 288 / *Apocol.*: 186 / 1: 74 / 1,2 sq.: 72, 108 / 1, 3: 72 / 8, 3: 66 / *Dial.* IV (*De ira* II) 35, 6: 288 / IX (*De tranq. anim.*) 14, 9: 17 / XII (*Ad Polyb.*) 17, 5: 16 / *Nat.* V 17, 5: 14.

Servius Honoratus, Maurus, *Aen.* II 116: 23 / 178: 23 / IV 38: 23 / 512: 23 / V 45: 13, 199 / VI 325: 22 / XI 316: 23.

Sextus Empiricus, *M.* IX 35 (= *Adv. phys.* I 35): 10.

Silius Italicus, T. Catius: 284, 289-90 / *Punica*: 285 / Prooem.: 289 / III 593: 289 / 595: 290 / 607-11: 290 / 650 sq.: 290 / XIV 684-8: 289 / XVII 625: 289 / 651: 289 / 654: 289.

Sophocles, *Ai.* 1105: 228.

Spartianus, Aelius, *Pesc.* 11,5: 222 / *Sept. Sev.* 22: 16.

Statius, P. Papinius: 44, 274, 283, 291, 293, 295-6, 298 / *Ach.*: 291 / Prooem.: 291 / I 19: 291 / *Silv.*

I 6: 293 / *Theb.*: 291 / Prooem.: 292 / I 1-17: 291 / 16-31: 291 / 17 b-33 a: 292 / 30 sq.: 291.

[Sthenidas]: 236-8 / *De regn.* (*Fr. ap. Stob.*): 224-5, 235 / ap. Stob. IV p. 271, 9-11 Hense (= 46, 15-7 Delatte): 238.

Stobaeus, Ioannes: 224-5, 235 / I 49, 45 (= I p. 407 Wachsmuth = *Hermetica*, Exc. 24, I p. 494 sqq., ed. W. Scott = *Corp. Herm.* IV p. 53 sqq., ed. A. D. Nock-A.-J. Festugiére): 232 / IV p. 265, 4-12 Hense (= [Diotogenes], *Fr.*): 238 / IV p. 267, 12 Hense (= [Diotogenes], *Fr.*): 238 / IV p. 268, 10 Hense (= [Diotogenes], *Fr.*): 238 / IV p. 271, 9-11 Hense (= [Sthenidas], *Fr.*): 238 / IV p. 272, 12-5 Hense (= [Ecphantus], *Fr.*): 237 / IV p. 275, 1-5 Hense (= [Ecphantus], *Fr.*): 237 / IV p. 277, 12 sqq. Hense (= [Ecphantus], *Fr.*): 237.

Strabo, IV 3, 2, p. 192: 66 / VII 1, 4, p. 291 sq.: 69 / XII 8, 11, p. 576: 62 / XIII 1, 30, p. 595: 58 / XIV 1, 14, p. 637: 58 / XIV 2, 19, p. 657: 58.

Suetonius Tranquillus, C.: 109, 158, 169, 185, 207 / *Aug.* 52: 62, 155 / 58: 3 / 59: 46 / 98: 31 / 98, 2: 43 / 100: 34 / 100, 4: 72 / 100, 7: 108-9 / *Claud.* 2, 1: 66 / *Dom.* 13: 157 / *Nero* 16: 158 / *Tib.* 26: 78 / 51, 2: 74 / *Vesp.* 23, 4: 185 / 23, 8: 129.

Symeon Stylites: 263.

Symmachus, Q. Aurelius: 137 / *Rel.* 3 (*De ara vict.*): 34.

Tacitus, P. Cornelius: 78, 158, 168-9, 207-9, 289 / *Agr.* 14: 69 / *Ann.* I 9-10: 93 / 39: 67 / 57: 67, 69 / 78: 64 / IV 15: 63 / 37:

56, 78 / 37 sq.: 63 / 38: 78 / 55: 63 / V 2: 74 / XIV 31: 66 / XV 44: 158 / 44, 4: 166 / *Hist.* I 10, 7: 210 / I 50: 285 / II 38: 285 / IV 81: 208.

Tatianus: 109, 112, 117 / *Orat.*: 112, 139 / 4: 112 / 10: 112.

Tertullianus, Q. Septimius Florens: 14, 114-27, 129-31, 133, 136, 138, 145, 158, 167-9, 172, 236, 259, 266. *Apol.*: 116-7, 119-21, 124, 127, 129, 138-9 / 5, 1-2: 125 / 5, 2: 124 / 5, 5-8: 124 / 10: 15 / 10, 1: 117 / 10, 10: 117 / 13, 8: 117 / 21-24: 124 / 21, 3: 129 / 21, 24: 125 / 24, 8: 129 / 28-36: 116 / 28, 2: 118, 124 / 28, 2-30: 118 / 30, 4: 257 / 30, 4-5: 120 / 31, 2-3: 121 / 32, 1: 122-3 / 32, 2: 118 / 32, 22-3: 118 / 33, 1: 119, 121/33, 2: 119 / 33, 3: 129 / 33, 4: 119 / 34, 1: 119 / 34, 3: 119 / 34, 4: 119 / 35, 1: 121 / 35, 1-3: 120 / 35, 4: 120 / 35, 5-13: 120 / 36, 2-4: 121 / 39, 2: 122.

Coron. 2, 1: 126 / 2, 3: 126 / 13, 13: 126.

Fug. 2, 1-2: 124.

Idol.: 121 / 15: 120 / 15, 8: 121 / 24, 2: 124.

Mart.: 116.

Nat.: 116-7, 138 / I 10: 14 / I 10, 29-33: 117 / II 13, 1: 129.

Orat. 5, 1: 123 / 5, 3-4: 123.

Pall.: 122 / 4, 1: 129.

Pudic. 1, 6: 266.

Resurr. 22, 2: 123 / 24, 18: 123. *Scap.*: 121, 174 / 2, 5-9: 121 / 2, 6: 122 / 4, 5-6: 124.

Spect. 30, 2-3: 123 / 30, 3: 126-7.

Theocritus: 86 / XVII 125: 86.

Theodoreetus Cyrrhensis: 133, 219 / *Affect.* VIII: 133 / VIII 12-28: 133 / 60-1: 133.

Theodorus Mopsuestenus: 132-3.

Thucydides, II 43: 204.

Tibullus, Albius: 283 / I 6, 63: 283 / 7, 55: 283.

Ulpianus, Domitius, iurisconsultus, *De officio proconsulis lib.* VII: 159.

Valerius Flaccus, C., *Argonautica*: 290 / Prooem.: 290-1 / I 7-12: 291 / II: 291 / 16 sq.: 291 / 19-21: 291.

Valerius Maximus, M., I 2, 2 (*De simulata religione*): 12 / IX 1, 5: 65.

Vegetius Renatus, Flavius: 133.

Velleius Paterculus, C., II 75: 17 / II 124: 16.

Vergilius Maro, P.: 17, 44, 75, 276-9, 282-4, 286-91, 293-4, 296, 302, 304. *Aen.*: 278, 283, 287, 290 / I: 278, 283, 288-9, 308 / 272: 289 / 279: 301 / 291: 288 / 293 sq.: 307 / 294: 308 / IV 508: 23 / V 47: 17 / VI: 278 / VIII: 278 / 703: 288 / IX 642: 289. *Eel.* I: 30, 293 / 6 sq.: 276 / 6-8: 7 / 7: 43 / 18: 276 / IV: 276, 288, 294 / 10: 304 / VI 1: 276. *Georg.*: 276, 278, 287 / I Prooem.: 276-7, 288 / 24: 277 / III: 277 / 56: 278, 291 / IV 559 sq.: 299 / 809 sq.: 299.

Zosimus: 137, 250, 254 / II 39: 250 / 40: 254 / IV 46: 269 / 59, 3: 34 / V 38, 2: 34 / VI 18, 2: 34.

2. ANONYMA

Acta fratrum Arvalium: 21.

Acta Martyrum: 148-9, 153, 159.

Martyrium Apollonii: 154 / 4, 6: 118 / *Martyrium Carpi, Papyl et Agathonices*: 159 / *Martyrium Dasii*:

- 148 / *Martyrium Iustini*: 153 / *Martyrium Pionii*: 159 / 8: 150 / 18: 150 / *Martyrium Polycarpi*, 8, 2: 150 / 9: 118 / *Passio sanctae Crispinae*: 162 / *Acta proconsularia martyrii S. Cypriani*: 160, 162 / *Passio Maximi martyris*: 159 / *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*: 154, 162 / *Passio martyrum Scillitanorum*: 154 / 3: 118. *Anonymus Valesianus* (pars prior = *Origo Constantini*) 35: 250. *Anthologia Palatina*, IX 528: 307 / IX 656: 196. *BGU* 362: 147.

- Chronicon Paschale ad an. 337* (in *Chronica Minora*, ed. Th. Mommsen, I p. 235): 250. *CIL* III 399: 63 / VII 11 (= *Roman Inscriptions of Britain*, 91): 69 / X 8375 (*Feriale Cumanum*): 26 / XI 5265 (= *Edictum Constantini Magni et Fl. Constantini et Fl. Iul. Constanti et Fl. Constantis de nuncupatione Flaviae Constanti civitati Hispello danda*): 218, 253, 259, 267 / XII 5560: 253 / XII 6038 (= *ILS* 6964 = *FIRA* I 22): 66 / XIII 1541 (= *ILS* 7041): 68 / XIV 3579 (*Laudatio Matidiae*): 22. *Codex Bononiensis* 401³, f. 52^v: 278. *Codex Iustinianus*, I 8: 35. *Codex Parisinus Graecus* 450 (= *GCS* IX 1, p. 328): 158. *Codex Theodosianus*, XI 30, 16: 229 / XII 1, 166: 243 / XIII 4, 2: 253 / XVI 1, 2 (*Edictum Imp. Gratiani, Valentiniani et Theodosii ad populum urbis Constantinopolitanae*): 265 / XVI 10, 2: 259, 267 / XVI 10, 15 (*Edictum Arcadii*): 307. *Constitutio Antoniniana (de civitate)*: 70. *Consularia Constantinopolitana ad an. 337* (in *Chronica Minora*, ed. Th. Mommsen, I p. 235): 249-50.

- Corpus Glossariorum Latinorum* (ed. Goetz), II 156, 22: 229 / II 463, 32: 229. *Corpus Hermeticum*: 224, 232 / *Kore Kosmou* (= *Stobaei Hermetica*, Exc. 23): 232 / *Kore Kosmou* (= *Stobaei Hermetica*, Exc. 24), ap. Stob. I 49, 45 (= I p. 407 Wachsmuth = *Hermetica*, I p. 494 sqq., ed. W. Scott = *Corp. Herm.* IV p. 53 sqq., ed. A. D. Nock-A.-J. Festugière): 232 / *Libellus* 18 (= *Hermetica*, I p. 278, 14 sqq., ed. W. Scott = *Corp. Herm.* II p. 251 sq., ed. A. D. Nock-A.-J. Festugière): 223.

- DGE (Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora)* 647 (= *SG-DI* 311): 79 / 647, 55: 84. *Digesta Iustiniani*, XXXI 56: 16 / XXXI 57: 16.

- Edictum L. Aemilii Recti, praefecti Aegypti*, in E. M. Smallwood, *Documents illustrating the principates of Gaius, Claudius and Nero*, No. 370: 75. *Edictum Arcadii*, a. 399, in *Cod. Theod.* XVI 10, 15: 307. *Edictum Constantini Magni et Fl. Constanti et Fl. Constantis de nuncupatione Flaviae Constanti civitati Hispello danda* (= *CIL* XI 5265): 218, 253, 259, 267. *Edictum Galerii*, ap. Ps. Lact. *Mort. pers.* 34, sive ap. Eus. *H. E.* VIII 17, 3-10: 165, 173. *Edictum Germanici ad Alexandrinos*, in V. Ehrenberg-A. H. M. Jones, *Documents illustrating the reigns of Augustus & Tiberius*, No. 320 b: 76-7, 94-5. *Edictum Imp. Gratiani, Valentiniani et Theodosii ad populum urbis Constantinopolitanae* Thessalonicae

- latum, a. 380, in *Cod. Theod.* XVI 1, 2 : 265.
- Edictum «quartum» Diocletiani (de persecutione)*, a. 304 : 161.
- Elegiae in Maecenatem*, II 28 : 283 / II 28-53 : 283 / II 30 : 283.
- Epicedion Drusi (Consolatio ad Liviam)*: 283.
- Epistula Antonini Pii ad Larissaeos, Thessalonicenses, Athenienses et omnes Graecos* (= Melito, *Fr.*), ap Eus. *H. E.* IV 26, 10 : 158.
- Epistula Antonini Pii sive Marci Aurelii ad commune Asiae*, ap. Eus. *H. E.* IV 13, 1-7 (etiam in *Cod. Par. Gr.* 450) : 158.
- Epistula Claudii ad Alexandrinos*, in *Edictum L. Aemilii Recti, praefecti Aegypti*, in E. M. Smallwood, *Documents...*, No. 370 : 46, 75-9, 85.
- Epistula Claudii ad Thasios*, in Chr. Dunant-J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* II (1958), No. 179 : 76-8, 85, 156.
- Epistulae Dionysii Alexandrini*: cf. Dionysius Alexandrinus.
- Epistula Hadriani ad Minucium Fundanum, proconsulem Asiae provinciae*, ap. Eus. *H. E.* IV 9 sive ap. Iust. *I. Apol.* 68 : 158.
- Epistula Marci Aurelii ad legatum Lugdunensis coloniae*, ap. Eus. *H. E.* V 1, 44 et 47 : 158.
- Epistula Maximini ad urbem Tyrum*, ap. Eus. *H. E.* IX 7, 3-14 : 162-3.
- Epistula Tiberii ad urbem Cytheum*, in V. Ehrenberg-A. H. M. Jones, *Documents...*, No. 102 b : 76-7.
- Fasti (Praenestini, K. Aug., 30 B. C.)*: 66.
- Feriale Cumanum* (= *CIL X* 8375 = *ILS* 108) : 26.
- Feriale Duranum* : 26-7.
- FIRA (Fontes iuris Romani anteiusitiani)*, I 22 (= *CIL XII* 6038 = *ILS* 6964) : 66 / I 42 : 83 / III 35 (= *ILS* 7212) : 22.
- GIBM* 894, 6 sq. : 87 / 894, 9 sqq.: 87.
- Historia Augusta*: 137. Cf. etiam Capitolinus, Iulius, et Spartianus, Aelius.
- IG* V 1, 1160 : 77 / VII 2711, 6 : 151 / X 2, 1, 134 : 97 / XII 5, 557 : 87.
- IGRom* IV 140 : 196.
- ILS* (Dessau) 72 : 70 / 108 (*Feriale Cumanum*) : 26 / 112 : 49 / 272 : 8 / 322 : 20 / 6964 (= *CIL XII* 6038 = *FIRA* I 22) : 66 / 7041 (= *CIL XIII* 1541) : 68 / 7212 (= *FIRA* III 35) : 22 / 8787 : 43 / 9459 : 87 / 9495 : 8, 43.
- Inscr. Cret.* II p. 252, 14 : 97.
- Inscr. Delos*, 1517, 22 sqq. : 87.
- Inscr. Olymp.* 57 : 78.
- Inscr. Perg.* 378 : 87.
- Inscr. Prien.* 222 : 84.
- Inscr. Sardis*, 8, 75 : 83 / 8, 101 : 87 / 83 : 83 / 89 : 83 / 99 : 83.
- Laudes Domini*, 143 : 297-8 / 143-8 : 297 / 144 : 297-8 / 145 : 298.
- Lebas 1721 b : 61.
- Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, VI 4, 1 : 162 / XV 3 : 162.
- Octavia* 449 : 25.
- OGIS* 56, 26 : 86 / 90, 47 : 86 / 219, 6 sq. : 87 / 437 sqq. : 61 / 438 : 61 / 439 : 61 / 456 : 84 / 456, 42 sqq. : 86 / 458, 36 : 58 / 470 : 83 / 533 : 63 / 583 : 7, 44.
- Panegyrici Latini* (ed. Mynors, Oxford) : 222 / VI (VII) (= IX ed. Galletier) : 268 / VI (VII) 7 : 258 / X (II) 2, 5 : 37 / XI (III) 19 : 228 / XII (IX) 26, 2-5 : 252.

POxy 1265: 147 / 1449, 2: 147 / 1453: 146 / 2130: 148 / 3020: 156.

Res gestae Divi Augusti (Monumentum Ancyranum), 24: 58 / 25: 68.

Roman Inscriptions of Britain, 91 (=CIL VII 11): 69.

SEG II 549: 49 / IX 56 (= *Syll.* 750): 97.

SGDI 311, 12 sqq. (= *DGE* 647): 79.

*Syll.*³ (*SIG*) 680: 97 / 700: 97 / 750 (= *SEG* IX 56): 97 / 760: 56, 59, 87.

TAM II 3, 785: 162.

3. VETUS ET NOVUM TESTAMENTUM

Acta Apostolorum: 151, 169 / 3, 6: 230 / 13, 1: 258 / 13, 7-12: 170 / 14, 11-2: 31 / 17, 7: 149 / 18, 12-7: 170 / 19, 21-40: 170.

Apocalypse, 14, 8: 126 / 17, 1-9: 126 / 17, 12-4: 123 / 18: 126 / 18, 1-8: 126 / 20, 4: 145.

Daniel: 104, 121 / 3: 121 / 6: 121 / 7, 18: 234.

Decalogus (in *Ex.* 20, 2 sqq.; *Deut.* 5, 6 sqq.): 302.

Epistulae Ioannis, I 2, 18: 123 / I 4, 3: 123 / II 7: 123.

Epistulae Pauli: 236.
ad *Corinthios*, I 6, 17: 230 / I 12, 3: 170.

ad *Ephesios*, 5, 1: 236.
ad *Romanos*: 137 / 13, 1: 110 / 13, 2: 110 / 13, 7: 110.

ad *Thessalonenses*, II: 138 / II 2, 1-8: 138 / II 2, 3-12: 122 / II 2, 7: 123.

ad *Timotheum*, I 2, 1: 111, 121.
ad *Titum*, 3, 1: 111.

Epistulae Petri, I 2, 13-4: 111 / I 2, 14: 230 / I 2, 17: 112, 226 / I 2, 17-8: 111 / I 4, 15-6: 149.

Evangelium Ioannis, 1, 13: 226 / 11, 12: 226 / 11, 15: 226 / 12, 6: 226 / 18, 7: 226.

Evangelium Lucae, 20, 26: 110.

Evangelium Marci, 12, 17: 110.

Evangelium Matthei, 22, 21: 110.

Genesis: 240 / 17, 16: 232 / 23, 6: 232.

Hiezechiel, 24, 17: 260 / 24, 22: 260.

Isaias, 66, 1-2: 228.

Macchabei, I: 105 / II: 105 / III: 105.

II Reges, 3, 38: 226 / 9, 2: 226 / 10, 2: 226 / 10, 3: 226 / 10, 4: 226 / 11, 24: 226 / 12, 19: 226 / 13, 24: 226 / 13, 31: 226 / 13, 36: 226.

III Reges, 19, 13: 260.

II Samuel, 7, 8-16: 240 / 7, 13: 233 / 19, 4: 260.

Sapientia Salomonis: 104-5, 115, 130 / 6, 4: 110 / 14, 12-20: 113 / 14, 12-21: 131 / 14, 15-6: 113.

Testamentum Novum: 103, 138, 171, 221, 226, 258, 302.

Testamentum Veteris: 104, 171, 221, 226, 255, 258, 260.

B. AUCTORES RECENTIORES

- A**baecherli, A. L.: 65-6.
 Abbott, F. F.: 152.
 Adcock, F. E.: 52.
 Alföldi, A.: 52, 160, 246-7, 265,
 281, 289.
 Alföldi, M. R.: 258.
 Altmann, W.: 260.
 Arangio Ruiz, V.: 22.
 Aubert, A.: 232.
- B**abut, D.: 106, 189.
 Baehrens, W. A.: 232, 236.
 Baligan, G.: 278.
 Balsdon, J. P. V.: 16.
 Bardon, H.: 295.
 Bardy, G.: 241.
 Barnes, T. D.: 145, 149, 158.
 Baronio, C.: 241.
 Batiffol, P.: 219, 245-6.
 Bayet, J.: 17, 182.
 Baynes, N. H.: 218, 224, 229, 235,
 246.
 Beaujeu, J.: 9, 127, 182, 190-1,
 193-4, 211.
 Beaumarchais, P. A. Caron de: 4.
 Behr, C. A.: 196.
 Bell, H. I.: 75.
 Béranger, J.: 13.
 Berchem, D. van: 121-2, 124, 135.
 Bernand, E.: 8.
 Beurlier, E.: 35, 243-6.
 Bianchi Bandinelli, R.: 24.
 Bickerman(n), E. J.: 50, 71-2, 111,
 228, 246-7.
 Bidez, J.: 224.
 Birley, A.: 203.
 Bloch, M.: 209.
 Blumenthal, F.: 147.
 Bömer, F.: 283.
 Boer, W. den: 24, 123.
 Bogun, V.: 286-7.
 Bonsirven, J.: 111.
- Bourdeaux, I. de: 4.
 Bowersock, G. W.: 47, 96-7, 181,
 183.
 Brasiello, U.: 167.
 Bréhier, E.: 219, 225, 245.
 Broek, R. van den: 21.
 Brown, P.: 219.
 Bruun, P.: 247, 257-9, 261, 264.
 Burck, E.: 286.
 Burckhardt, J.: 222, 242, 248.
 Burkert, W.: 73.
- C**agnat, R.: 249.
 Calderone, S.: 255.
 Camelot, P. Th.: 130.
 Cancik, H.: 295.
 Cange, Ch. du Fresne, Sieur du: 241.
 Casaubon, I.: 19.
 Caster, M.: 201-2.
 Castritius, H.: 20.
 Cerfaux, L.: 49, 52, 106, 134, 195.
 Charlesworth, M. P.: 47, 69, 77, 79,
 80, 84, 95, 155-6.
 Chiarini, P.: 222.
 Chinard, G.: 4.
 Clarke, G. W.: 158.
 Classen, C. J.: 50, 65, 73-4.
 Cohn, L.: 226-8, 236.
 Cohn-Haft, L.: 209.
 Collingwood, R. G.: 69.
 Corte, M. della: 5.
 Cullmann, O.: 123.
 Cumont, F.: 212.
- D**aniélou, J.: 226.
 Daremberg, Ch.: 260.
 Degrassi, A.: 15.
 Deininger, J.: 51, 64-7, 81.
 Delatte, L.: 225, 229, 237-8.
 Dessau, H.: 8, 26, 43, 49, 66, 68,
 70, 87.
 Doblhofer, E.: 279, 281.

Dragendorff, H. : 66.
 Drewbear, Th. : 58.
 Dunant, Chr. : 76, 156.
 Duncan-Jones, R. P. : 67.
 Dvornik, F. : 188, 195.

Eck, W. : 173.
 Eckhel, J. H. : 242-4, 265.
 Ehrenberg, V. : 66, 76-7.
 Eitrem, S. : 247.
 Ensslin, W. : 218, 229, 256, 306.
 Ernout, A. : 4.
 Espérandieu, E. : 6.
 Etienne, R. : 9.

Fabia, P. : 253.
 Festugière, A.-J. : 223, 232.
 Fishwick, D. : 51, 54, 69, 85.
 Fitzler, K. : 83.
 Flacelière, R. : 191.
 Fleischer, U. : 277.
 Fleury, Cl. : 216.
 Fliche, A. : 241.
 Fowler, W. W. : 4.
 Fraenkel, Ed. : 279, 281, 306.
 Frere, S. : 69.
 Friedländer, L. : 71.
 Fuhrmann, M. : 301.

Gagé, J. : 73, 91.
 Galletier, Ed. : 268.
 Galsterer, H. : 278.
 Gascou, J. : 218, 253.
 Geffcken, J. : 245.
 Gerin, P. : 248.
 Gerke, F. : 258.
 Gernertz, G. : 287.
 Gesche, H. : 52.
 Gibbon, Ed. : 242.
 Godefroy, D. : 306.
 Goetz, G. : 229.
 Goltz, H. : 241.
 Goodenough, E. G. : 224.
 Gothofredus : cf. Godefroy, D.

Graillot, H. : 260.
 Grant, M. : 81.
 Grégoire, H. : 216, 253.
 Grierson, P. : 219.
 Grimal, P. : 287-8.
 Guignebert, Ch. : 121-2, 125.

Habicht, Chr. : 90, 164, 210.
 Haines, C. R. : 5.
 Harnack, A. von : 134, 228-9.
 Heikel, I. A. : 216, 220, 222-3, 227-36, 238-40.
 Heisenberg, A. : 219.
 Heitmann, A. : 236.
 Helm, R. : 217, 250.
 Henrichs, A. : 208.
 Henry, P. : 224.
 Hense, O. : 237-8.
 Herrmann, P. : 68, 84, 146, 156.
 Hertlein, Fr. K. : 254.
 Hirschfeld, O. : 49, 243-5.
 Hohl, E. : 19.
 Holland, L. A. : 22.
 Hornus, J. M. : 122.
 Hosius, C. : 25.

Instinsky, H. U. : 251.

Jahn, O. : 260.
 James, W. : 11.
 Johnson, A. C. : 152.
 Jones, A. H. M. : 66, 76-7.
 Jones, C. P. : 188.
 Juster, J. : 106, 111, 118.

Kaniuth, A. : 247.
 Karayannopoulos, I. : 219.
 Keil, B. : 183, 195-200, 205.
 Kienast, D. : 279.
 Klein, R. : 279.
 Klingner, Fr. : 285.
 Knipfing, H. : 159.
 Knoche, U. : 59, 60, 278.

- Knopf, R. : 148, 159.
 Koenen, L. : 288.
 Koetschau, P. : 226, 229-30, 236.
 Kornemann, E. : 76, 244-5.
 Krascheninnikoff, N. : 45, 49, 65-7.
 Kroll, J. : 232.
 Krüger, G. : 148, 159.
 Kruse, H. : 147, 154.
 Kytzler, B. : 292.
- L**abriolle, P. de : 15.
 Laffi, U. : 80-1, 83-4.
 La Penna, A. : 3.
 Larsen, J. A. O. : 48.
 Last, H. : 170.
 Latte, K. : 44-5, 51, 72, 75, 163.
 Le Bas, Ph. : 61.
 Lefèvre, E. : 290.
 Leisegang, H. : 232.
 Le Nain de Tillemont, L. S. : 216,
 240-3.
 Levy, I. : 111.
 Lietzmann, H. : 87.
 Löwenklau, J. : 216.
 Lohmeyer, E. : 134.
 L'Orange, H. P. : 277.
- M**cCrum, M. : 66.
 Magie, D. : 64, 196.
 Marquardt, J. : 71.
 Martin, V. : 241.
 Mattingly, H. : 257.
 Maurice, J. : 248-9.
 Mazza, M. : 227.
 Mazzarino, S. : 218, 222, 227, 264.
 Merki, H. : 236.
 Meslin, M. : 125-6, 133.
 Meyer, A. : 134.
 Meyer, Ed. : 52.
 Migne, J.-P. : 113.
 Millar, F. : 149, 183, 203.
 Möbius, H. : 3.
 Molthagen, J. : 42, 160.
 Momigliano, A. : 42.
 Mommsen, Th. : 24, 49, 170, 253.
- Monceaux, P. : 121-4.
 Montauzan, G. de : 253.
 Moreau, J. : 254.
 Moretti, L. : 64.
 Münter, F. : 65, 68.
 Muratori, L. A. : 241.
 Musurillo, H. : 148-9, 159.
- N**apoléon 1^{er} : 4.
 Nash, E. : 20.
 Niemeyer, H. G. : 5.
 Nilsson, M. P. : 163, 212.
 Nissen, Th. : 300.
 Nock, A. D. : 6, 10, 23, 33, 43, 45,
 47, 49, 83, 94, 138, 179-80, 188-9,
 201, 207, 223, 232, 287.
 Nörr, D. : 45.
- O**liver, J. H. : 21, 200.
 Opelt, I. : 275.
- P**alanque, J.-R. : 250, 253.
 Paoli, U. E. : 167.
 Pascal, B. : 263.
 Paschoud, Fr. : 259.
 Pease, A. S. : 14-5, 23.
 Peterson, E. : 235.
 Pignoli, A. : 23-4, 48, 220, 250,
 253-4.
 Pippidi, D. M. : 17, 75, 164.
 Pitra, J.-B. : 113.
 Pleket, H. W. : 24, 147-8.
 Pöschl, V. : 279.
 Poinssot, L. : 7.
 Polotsky, H. J. : 147.
 Pouilloux, J. : 76, 156.
 Preger, Th. : 219.
 Preuschen, E. : 228-9.
 Prumm, K. : 103.
 Puech, A. : 112.
- R**eardon, B. P. : 197.
 Reiter, S. : 236.
 Renan, E. : 113.

- Richard, J.-C. : 16, 18, 20.
 Richmond, I. A. : 69.
 Riewald, P. : 273.
 Robert, J. : 8-9, 48, 64, 147.
 Robert, L. : 7-9, 24, 48, 64, 147-8,
 185.
 Rohde, G. : 212.
 Ronconi, A. : 167, 169.
 Rossi, G. B. de : 242, 265.
 Rossner, M. : 64.
 Roux, G. : 23.
 Ruhbach, G. : 148, 159.
 Rutz, W. : 286.
 Ryberg, I. S. : 15, 276.
- S**aglio, E. : 260.
 Saint-Simon, C. H. de Rouvroy, Cte
 de : 4.
 Sainte Croix, G.E.M. de : 161, 174.
 Sauter, F. : 274-5, 294.
 Schmitt, C. : 235.
 Schmitthenner, W. : 274, 280.
 Schönberger, O. : 286.
 Schönebeck, H. von : 260.
 Schwarte, K. H. : 158.
 Schwyzter, Ed. : 79, 84.
 Scott, K. : 179, 186-91.
 Scott, W. : 223-4, 232.
 Seeck, O. : 83, 234, 244-6.
 Seel, O. : 285.
 Seidl, E. : 146.
 Seston, W. : 217-8, 251-2.
 Shackleton Bailey, D. R. : 19.
 Smallwood, E. M. : 9, 22, 75-6, 157.
 Spengel, L. : 215, 221.
 Spini, G. : 6.
 Steele, R. B. : 290.
 Stein, A. : 182.
 Stein, E. : 250, 253.
 Stewart, Z. : 179-80, 201.
 Strack, P. : 194.
 Straub, J. : 229, 239, 259, 268.
 Sullivan, J. P. : 273.
 Sutherland, C. H. V. : 58, 83.
 Swoboda, H. : 182.
- Sydenham, E. A. : 257.
 Syme, R., Sir : 49.
- T**aeger, F. : 44, 49, 52, 65, 187,
 217, 225-6, 299.
 Tarn, W. : 225.
 Taylor, L. R. : 7, 49, 52, 65-8, 79, 164.
 Thierfelder, A. : 286.
 Thomas, E. B. : 6.
 Thummer, E. : 305.
 Tondriau, J. : 49, 52, 106, 134, 195.
 Toynbee, J. M. C. : 50.
- U**sener, H. : 223.
- V**ermander, J. M. : 113-4.
 Veyne, P. : 20.
 Voetter, O. : 248-9, 264.
 Vogelstein, M. : 277.
 Vogt, J. : 162, 247, 306.
 Vollenweider, M.-L. : 3.
 Voltaire (F. M. Arouet, dit) : 5.
- W**achsmuth, C. : 232.
 Waltzing, J.-P. : 117, 119, 122, 125.
 Wegner, M. : 5.
 Weijden, P. van der : 297, 299.
 Weinstock, St. : 52, 65, 72-3, 164,
 198-9.
 Welles, C. B. : 87.
 Wendland, P. : 226-8, 236.
 Wessel, K. : 258.
 Wilamowitz-Möllendorff, U. von :
 27, 77.
 Wilpert, J. : 245, 258.
 Wissowa, G. : 45, 54.
 Wistrand, E. : 285, 287, 289-90.
 Woodhead, A. G. : 66.
- Z**etzel, J. E. G. : 152.
 Ziegler, K. : 222.
 Zucker, Fr. : 77.

INDEX NOMINUM

N. B. *Deorum, heroum, virorum, mulierum gentiumque nomina minutis rectis, geographica nomina minutis obliquis scripta sunt.*

A

- Abdera* : 9.
- Ablabius, praefectus praetorii (*PW* n° 1) : 254.
- Abraham : 20, 232-3, 240, 263, 302.
- Abruzzi* : 22.
- Absalom, filius David : 260.
- Achaei : 151.
- Achaia* : 152.
- Acheron* : 15.
- Achilles : 291.
- Acilius C.F. L.n. Glabrio, M. (*PW* n° 35) : 62.
- Acræphia* : 97, 151.
- Actium* : 54, 68, 87, 277.
- Adrastus, sacerdos, e Lapetho, urbe Cypria : 7, 43.
- Aegypti* : 95, 140.
- Aegyptus* : 20, 30, 46, 48, 66, 75, 95, 103, 228.
- Aelius Faustus, epistrategus, ducenarius : 148.
- Aemilianus, imperator : 161.
- Aemilius Rectus, L., praefectus Aegypti (*PW* n° 125) : 75.
- Aeneas : 6, 17, 22, 29, 287.
- Africa* : 28, 66-8, 115-6, 121-2, 129, 160.
- Agamemnon : 260.
- Agesilaus : 89.
- Agrippa, C., Augustalis Sami : 156.
- Agrippa, M., Augustalis Sami : 156.
- Agrippina = Iulia (*PW* n° 556) Agrippina, filia Germanici : 3.
- Ain Tebernok* : 253.
- Albis, flumen Germaniae* : 66-8.
- Alexander III, rex Macedonum : 106, 130, 225, 280, 287.
- Alexander Abonuteichus (*PW* n° 70) : 181, 212.

- Alexandrea, urbs Aegypti* : 46, 66, 77, 85, 105, 129, 149, 151, 208-9, 248-9.
- Alexandrini : 46, 75-6, 78-9, 155.
- Alphaeus, lector ecclesiae Caesareae : 162.
- America* : 4, 140.
- Ancyra* : 148.
- Ancyron, villa Constantini prope Nicomediam sita* : 241.
- Andreas Salos, eremita : 263.
- Annia Galeria Faustina (Maior), uxor Antonini Pii (*PW* n° 120) : 20, 186.
- Annia Galeria Faustina (Minor), uxor Marci Aurelii (*PW* n° 121) : 259.
- Annius, M., quaestor an. 117 : 97.
- Annius Verus, pater Marci Aurelii (*PW* n° 91) : 186.
- Annius Verus, M., filius Marci Aurelii (*PW* n° 95) : 114.
- Antinous (*PW* n° 5) : 112, 115, 130, 133, 217.
- Antiochea, urbs Syriae* : 248-9.
- Antiochus III Magnus : 62, 86.
- Antiochus IV Epiphanes : 104-5.
- Antonia Minor, filia M. Antonii triumviri (*PW* n° 114) : 43.
- Antonini : 22, 190.
- Antoninus Pius, imperator : 19, 20, 22-3, 109, 113-4, 158, 174, 186, 191, 196, 259.
- divus : 20, 24.
- Antonius, sanctus : 8.
- Antonius M.f. M.n., L. (*PW* n° 23) : 63.
- Antonius M.f. M.n., M. (*PW* n° 30) : 8, 53-4, 57-60, 63, 68, 107.
- Apamea* : 81.

- Apelles Colophonius (*PW* n° 13) :
— 58.
- Aphrodisias* : 151.
- Aphrodite : 59.
- Apollo : 51, 59, 60, 198, 267, 291,
293.
- Apollo Pasparius : 53.
- Aquileia* : 250.
- Arabes : 263.
- Arcadius, Flavius, imperator (*PW*
s.v. *Arkadios* n° 2) : 307.
- Arelas* : 248-9.
- Ares : 59.
- Ariadna : 109.
- Aristides : 188.
- Arius Didymus : 186.
- Arminius, sacer C. Iulii Segimundi,
dux Cheruscorum (*PW* n° 1) : 69.
- Arsinoe* : 147, 151.
- Artemis : 151.
- Asclepius : 14, 26, 33, 108-9, 115,
133, 181, 195, 197-8, 200.
- Asia* : 49, 55-9, 61-5, 67, 70, 74, 78,
80-1, 83, 85, 87, 94, 96, 98, 151,
153, 158, 174, 183, 195.
- Asia Anterior* : 7, 57, 76, 196.
- Asiani : 55.
- Assyrii : 103.
- Athena (signum) : 58.
- Athenae* : 9, 36, 140, 147, 158, 196.
- Athenienses : 140.
- Augusta Taurinorum* : 8.
- Augusta Treverorum* : 248-9.
- Augustus, imperator : 3-6, 8, 9, 13,
16-7, 26-7, 30-1, 33, 41-52, 64,
66-7, 71-2, 75, 77-80, 82-98, 103,
109, 119, 126, 146, 148, 152, 156,
180, 182, 186, 202, 218, 235, 243,
267, 278-81, 283-4, 290, 295, 298,
300, 302, 304, 306.
- Augustus deus : 8.
- Augustus divus Caesar : 9, 95.
- Augustus filius Maiae : 3.
- Augustus, mensis : 82.
- Caesar Augustus : 17.
- Caesar divi filius : 95.
- deus noster Caesar : 17.
- divus Augustus : 17, 26, 56, 70,
83-4, 92, 95.
- divus Iulius, Caesar Augustus
divi f. Pater Patriae : 17.
- Genius Augusti : 50.
- gens Augusta : 7.
- Imperator Caesar divi filius : 83.
- Imperator Caesar divi filius Au-
gustus : 83.
- Imperator Caesar divi filius divus
Augustus : 84.
- Imperator Caesar divi filius divus
Augustus Olympius : 84.
- Imperator Caesar divus Augus-
tus : 84.
- Iustitia : 52.
- Mercurius Augustus : 3.
- novus Apollo : 59.
- novus Dionysus : 59.
- Octavianus : 7, 8, 53-60, 62-3,
68, 70, 72, 76, 80-4, 90, 93-5,
99, 107, 276-8.
- Pax Augusta : 52, 58, 279.
- Salus Augusti : 52.
- Zeus Eleutherius Sebastus : 218.
- Zeus Patrous : 87.
- Aurelius M.f. Cotta, C. (*PW* n° 96) :
12, 15, 28, 108.

B

- Babylon* : 126.
- Baetica* : 9, 66-7, 78.
- Barnabas, comes Pauli apostoli : 31.
- Hermes : 31.
- Beneventum* : 20.
- Berenice II, uxor Ptolemaei III : 86.
- Bithynia* : 55, 70, 184-5.
- Bithynii : 55.
- Boeotia* : 151.
- Britannia* : 6, 29, 35, 66-9.

C

- Caecilia Paulina, uxor (?) Maximini*

imperatoris (*PW* n° 138) : 259.

- Caecilius Metellus Creticus, Q. (*PW* n° 87) : 97.
 Caecilius Metellus Macedonicus Q.f., Q. (*PW* n° 94) : 97.
 Caecilius Metellus Pius Scipio, Q. (*PW* n° 99) : 57, 65.
 Caecilius Natalis, persona in Minucii Felicis dialogo « Octavio » (*PW* n° 100) : 29, 134.
 Caesar, C. Iulius : 52-4, 56-61, 63, 66, 68, 70-4, 86-7, 91-4, 97, 107, 199, 285-9.
 — C. Iulius Imp. Cos. III : 17.
 — Caesar, mensis : 82.
 — Clementia Caesaris : 52.
 — divus Caesar e divo : 146.
 — divus Iulius : 52-3, 65, 70-1, 73, 92, 164.
 — Fortuna Caesaris : 52.
 — Iuppiter Iulius : 52-3.
 — Sidus Iulium : 72, 92-3.
 — Victoria Caesaris : 52, 72.
Caesarea, urbs Palaestinae : 150, 156 (*Tiberieum*), 162, 224, 228.
 Caligula, imperator : 9, 16, 56, 64, 72, 85, 90, 105, 148-9, 151-2, 157, 217.
 Callistus, episcopus Romanus : 266.
 Callistus, libertus : 75.
Campus Martius : 18-20, 24.
Camulodunum, colonia Romanorum in Britannia : 66.
 Caninius Celer, rhetor (*PW* n° 2) : 186.
Canopus : 86.
Capestrano : 22.
Capitolium : 58, 259, 268.
Capreae : 74, 76.
 Caracalla, imperator : 31, 147.
Caria : 147.
Carthaea : 87.
Carthago : 7, 116, 289.
 Cassius Longinus, C. (*PW* n° 59) : 57.
 Cato Censorius, M. Porcius : 286.
Chalcis : 27, 62.
 Christiani : 42, 75, 103-6, 109-18, 120-5, 127, 129, 131-7, 139-42, 145-6, 149-54, 157-60, 163-6, 168-75, 181, 184-5, 204, 240, 257, 259-60, 263-5, 268.
 Christus : 4, 14-5, 23, 31, 33-5, 103, 109-11, 121, 123, 125-6, 128-9, 134, 139, 141, 145, 149, 160, 170, 184, 217, 229, 251, 258, 263-4, 267, 297-9, 301-3.
Cilicia : 20.
Circius, vens : 14.
Claros : 62.
 Claudia, nurus M. Antonii : 63.
 Claudii : 23.
 Claudius, imperator : 3, 16, 42, 46, 66, 69, 70, 74-9, 82-3, 85, 94, 155-6, 185.
 — deus : 75.
 — deus noster Caesar : 75.
 — divus Augustus Caesar divi filius : 83.
 — Pax Augusta Claudiana : 78.
 Claudius Balbillus, Ti., astrologus (*PW* Suppl.-Bd V n° 82) : 78.
 Claudius Cogidubnus, Ti. : cf. Cogidumnus.
 Claudius Drusus, Nero (*PW* n° 139) : 66.
 Claudius II Gothicus, imperator : 264.
 Claudius Maximus (*PW* n° 239) : 186.
 Clio, Musa : 280.
 Cogidumnus, rex Britannorum = (?)
 Claudius (*PW* n° 117) Cogidubnus, Ti., rex, legatus Augusti in Britannia : 69.
 Coi : 58.
 Commodus, imperator : 6, 115, 154, 182-3, 199, 205.
 Concordia : 51.
 Constans, imperator : 233-4, 250.
 Constantinidae : 234, 250, 252.
Constantinopolis : 219 (*Basilica Apostolorum*), 220, 241, 242 (*Basilica Apostolorum*), 248-9, 253, 262 (*Basilica Apostolorum*), 263, 307.

Constantinus, imperator : 130, 147,
162, 180-1, 215-6, 218-20, 222,
224, 232-3, 236, 239-57, 259, 261-9,
277, 297-9, 306-7.
— divus Constantinus : 240, 246,
248-9, 261, 264.
— divus Constantinus Augustus :
248.
— divus Constantinus Pater : 248.
— divus Constantinus Pater Aug.:
248-50.
— Hagios : 219.
— Helios : 219.
Constantinus II, imperator : 233,
250, 267.
Constantius, Iulius (*PW* n° 3) : 254.
Constantius I Chlorus, imperator :
22, 260, 264-5.
Constantius II, imperator : 233-4,
242, 254, 259, 262, 265, 268.
Corinthus : 170.
Cornelia, mater C. et Ti. Sempronii
Gracchi (*PW* n° 407) : 17.
Cornelia, uxor Paulli Aemilii Lepidi
(*PW* n° 419) : 4.
Cornelius Dolabella, P. (*PW* n° 141):
57.
Cornelius Cn.f. Gallus, C. (*PW*
n° 164) : 48.
Cornelius L.f. L.n. Lentulus, P.
(*PW* n° 202) : 97.
Cornelius Lentulus Marcellinus, Cn.
(*PW* n° 228) : 97.
Cornelius Scipio, P. (*PW* n° 333) :
152.
Cornelius Scipio Africanus Maior, P.
(*PW* n° 336) : 12, 289.
Cous : 3, 9, 58.
Crescens, philosophus Cynicus (*PW*
n° 3) : 115.
Creta : 97.
Curia (Rome) : 72.
Cyme, oppidum Aeolidis : 79, 80, 84.
Cyprus : 7, 9, 170.
Cyrene : 97.
Cyzicus : 61-2, 195-6, 248-9.

Damasus I, episcopus Romanus :
265.
Daniel, propheta : 121.
Darius II : 104, 121.
Dasius, martyr : 148.
David, rex Iudeorum : 226, 233,
240, 260.
Decius, imperator : 145, 150, 154,
158-60, 173-4.
Delmatius, Flavius, imperator : 233-
4, 254.
Delphi : 198.
Demetrius I Poliorcetes : 225.
Dia, dea : 24.
Dido, regina Carthaginiensium : 6,
22, 29.
Didyma : 64.
Diocletianus, imperator : 162, 173,
217, 248, 252, 306.
Dionysius Alexandrinus, episcopus :
161-2.
Dionysus : 14, 59, 105, 108-9, 141, 148.
Dioscuri : 18, 33, 108, 115, 288.
Domitia Longina, uxor Domitiani
(*PW* n° 103) : 8.
Domitia P.f. Lucilla, mater Marci
Aurelii (*PW* n° 105) : 186.
Domitianus, imperator : 8, 17, 44,
93, 107, 157, 166, 194, 199, 205,
207-8, 217, 289-91, 296.
— deus : 157.
Domitius Ahenobarbus, L. (*PW*
n° 28) : 66-7.
Domitius M.f. M.n. Calvinus, Cn.
(*PW* n° 43) : 57.
Druides : 42, 139, 142.
Drusus Iunior = Drusus Iulius
(*PW* n° 137) Caesar : 3, 4.

Elagabalus, imperator : 205.
Elias, propheta : 245, 257-8, 260.
Elis : 192.
Eliseus, propheta : 257-8.
Enoch, patriarcha : 258.
Ephesus : 55, 62, 96, 151, 170.

- Eresos* : 53.
Etruria : 6.
Euippe : 147.
 Eumenes II, rex Pergamenorum : 86-7.
Europa : 215, 250, 261, 264.
- F**abius Maximus, Paullus (*PW* n° 102) : 80-2.
 Fabius Persicus, Paullus (*PW* n° 120) : 74-5.
Faunus : 293.
 Felicianus, Flavius (*PW* n° 2) : 253.
Felicitas, martyr : 162.
Fides Romana : 27, 62.
Flavia, gens : 18, 93.
Flavia Domitilla, filia Vespasiani (*PW* n° 226) : 17.
 — diva Domitilla Augusta : 17.
Flavia Domitilla (*PW* n° 227) : 258.
Flavia Iulia Augusta, filia Titi (*PW* n° 232) : 18.
Flavii : 23.
Fortuna : 91.
Fortuna Redux : 51.
Forum Holitorium (Rome) : 66.
Forum Romanum : 18.
Fratres Arvales : 24.
Fructuosus, martyr et sanctus : 161.
- G**ades : 194, 205.
Galatae : 87.
Galatia : 63.
Galba, imperator : 3, 91, 93.
Galerius, imperator : 140, 162, 165, 173.
Gallia : 6, 66, 68.
Gallia Ulterior : 67.
Gallienus, imperator : 24, 148, 160.
Gallio = Annaeus (*PW* n° 12) Novatus, L., frater Senecae : 170.
Gallus, imperator : 159.
Gangra : 146, 156.
Genius : 4, 50, 92, 117-8, 147, 154-5, 167, 219, 246.
- Germania* : 67.
Germanicus, imperator : 3, 76-8, 82, 94-5.
Glycon, serpens (*sive* Glycon-Asclepius) (*PW* n° 1) : 181.
Gracchi : cf. Sempronius.
Graeci : 55-6, 81, 86-7, 115, 151, 156, 158, 192, 208, 210-1.
Graecia : 4, 65, 207, 210, 280.
Gratianus, imperator : 34, 264, 266, 268.
Gytheum : 46, 76-7, 95, 155.
- H**adrianus, imperator : 9, 17, 19-21, 59, 78, 148, 158, 172-3, 183, 186, 191, 196, 259, 295.
 — divus Antoninus Augustus Pius : 17.
 — Zeus Ephorius : 9.
 — Zeus Olympius : 9.
Halicarnassus : 87.
Hector : 115.
Helena : 18.
Heraclea : 248-9.
Heracles : 108-9, 133, 192-4, 205.
Heracles (signum) : 58.
Heracles Melqart : 194.
Herculanum : 5.
Hercules : 6, 14-6, 18, 23, 26, 32, 218.
Hercules Gaditanus : 194.
Hercilius, cognomen aliquot imperatorum : 32, 218, 252, 307.
Hermammon, amicus Dionysii Alexandrini : 159.
Hermes : 31.
Herodes I, rex Iudeorum : 217.
Hierocles, Sossianus (*PW* n° 13) : 217.
Hierosolyma : 105, 220 (*Basilica Sepulchri*), 224.
Hispani : 67.
Hispania : 66, 68, 194.
Hispania Citerior : 64, 67.
Hispania Tarraconensis : 9.
Hispellum : 218, 253, 259, 267.

- Horeb, mons Arabiae Petraeae* : 260.
Horus : 232.
Hypaepa : 83.
- I**acob, filius Isaac : 263.
Iamnia : 148-9.
Ianus : 55, 216, 295.
Iasus : 86.
Ilium : 43.
Ioanna, virgo Aurelianii : 210.
Ioannes, apostolus : 123, 126, 145, 230.
Ionas, propheta : 258.
Iordanes : 257.
Iovianus, imperator : 265.
Iovius, cognomen aliquot imperatorum : 218, 252, 307.
Isaac, filius Abraham : 263.
Isis : 141, 232.
Israel : 302.
Italia : 6, 30, 49-51, 58, 155, 185, 194.
Iuba II, rex Maurorum : 129.
Iudaea : 105, 148.
Iudei : 42, 75, 85, 104-6, 111, 118, 133, 139-40, 142, 149.
Iulia, gens : 73, 91-2, 282.
Iulia Avita Mamaea, mater Severi Alexandri (*PW* n° 558) : 152.
Iulia Domna, uxor Septimii Severi (*PW* n° 566) : 3.
Iulia Drusilla, soror Gai Caligulae (*PW* n° 567) : 16, 70, 72, 108.
— *diva Drusilla* : 16.
Iulia (Mamaea) Maesa, soror Iuliae Domnae (*PW* n° 579) : 259.
Iulianus Apostatus, imperator : 179-81, 186, 265.
Iulii : 23, 91, 267.
Iulii-Claudii : 91, 93, 208, 286.
Julius Amynias, C., Augustalis Sami : 156.
Julius Caesar, L. (*PW* n° 143) : 73.
Julius Caesar, Sex. (*PW* n° 152) : 73.
Julius Proculus : 73, 108.
Julius Vercondaridubnus, C., Aeduus (*PW* n° 523) : 68.
- Iunius Brutus, M.* (*PW* n° 53) : 57.
Iuno : 289.
Iuppiter : 3, 12, 35, 37, 53, 89, 119, 126-8, 194, 218, 252, 263, 278, 281, 283, 288-90, 293-4, 302, 308.
— *Iuppiter Exsuperans* : 131.
— *Iuppiter Hammon* : 106.
— *Iuppiter Julius* : cf. *Caesar*.
Iustitia : 52, 248.
- L**abienus, Q. (*PW* n° 5) : 57.
Laconia : 46, 76.
Laodicea, urbs Phrygiae (Nymphaeum) : 64.
Lapethus : 7.
Larissa : 158.
Laurentius, diaconus Romanus, martyris et sanctus : 302.
Lete : 97.
Licinius (*PW* n° 31 a) = (*Valerius*)
Licinianus Licinius : 162, 256.
Licinius Lucullus, L. (*PW* n° 104) : 61-2.
Livia Drusilla, mater Tiberii, uxor Augusti (*PW* n° 37) : 17, 63, 67, 70, 72, 74-5, 77-8, 94.
Livius Geminus, senator (*PW* n° 21) : 72.
Lixus : 6.
Lucilius Balbus, Q. (*PW* n° 20) : 29, 108, 212.
Lucius Verus, imperator : 109, 114, 197, 259.
Lucterius, dux Cadurcorum (*PW* s.v.) : 68.
Lucterius Leo, M., filius Lucterii Seneciani (*PW* s.v.) : 68.
Lugdunensis : 158.
Lugdunum : 66 (*Ara Augusti et Romae*), 68, 116, 153, 248-50, 256.
Lusitania : 9, 67.
Lutetia Parisiorum : 4.
Lycia : 162.
Lycus : 64.
Lysander : 90.
Lystra : 31.

Maecenas, C. : 186, 202-5.
 Maia, filia Atlantis et Pleiones : 3.
 Marcellinus, papa (*PW* n° 32) : 258.
 Marcus Censorinus, C. (*PW* n° 44): 48-9.
 Marcus Aurelius, imperator : 5, 78, 109, 114-5, 153, 158, 181, 183, 186, 190, 197, 199, 259.
 Maria, mater Christi : 8, 263.
 Marinus, centurio Romanus : 150.
 Mars : 6, 15.
 — Mars Ultor : 51.
Martres Tolosanes : 6.
 Matidia, filia Ulpiae Marcianae, sororis Traiani (*PW* n° 1) : 21-2.
 — Augusta : 21.
Mauretania : 6.
 Maximianus Herculius, imperator : 32, 263-4.
 — divus Maximianus : 263.
 Maximinus, imperator : 161-3.
 Maximinus Thrax, imperator : 158.
Mediolanum : 268.
 Meliboeus, pastor : 7.
 Menelaus : 115.
 Mercurius : 3, 60.
Mesopotamia : 6.
 Messalla = Valerius (*PW* n° 261)
 Messalla Corvinus, M. : 3.
Messene : 152.
Miletopolis : 87.
Miletus : 56, 64, 85.
 Minerva : 69.
 Minucius Fundanus, C., proconsul Asiae (*PW* n° 13) : 158.
 Minos : 128.
 Mithras : 182.
 Mithridates VI Eupator Dionysus, rex Ponti (*PW* n° 12) : 36, 62.
 Mucius Scaevola, Q. (*PW* n° 22) : 14, 61, 96.
 Musae : 277, 280.
Mylasa : 49.
 Myron Eleutherius (*PW* n° 8) : 58.
Mytilene : 84-5.

Nabis, rex Lacedaemoniorum : 96.
 Nabuchodonosor : 104, 121, 216.
Narbo Martius : 49.
Narbonensis : 66, 253.
Neapolis, urbs Campaniae : 50.
 Nemesis : 3, 150.
 Neptunus : 69.
 Nero, imperator : 3, 8, 9, 25-6, 31, 37, 42, 91, 93, 142, 145, 158, 166-70, 173-4, 191, 208, 284-8, 296, 304.
 — Apollo novus : 9.
 — Asclepius Caesar : 9.
 — Nero Asclepius : 26.
 Nerva, imperator : 9.
Nicaea, urbs Bithyniae : 55.
Nicomedia : 55, 248-9.
Nicopolis, urbs Epiri : 183.
 Nike : 147, 151.
 Numenius Atticus, praetorianus (*PW* n° 3) : 71-2.

Octavianus : cf. Augustus.
Oeta : 14.
Olympia : 9, 211.
 Olympias, mater Alexandri III : 106.
 Otho, imperator : 93.
Oxyrhynchus, urbs Aegypti (Sebasteion) : 148.

Pacuvius, Sex. (*PW* n° 12) : 82.
Palæstina : 35, 85, 105, 111, 231.
Palatium : 66.
Pamphylia : 162.
 Pan : 293.
Pannonia : 6.
Paphos : 9.
 Parisii : 5.
 Parthi : 57-8.
Parthia : 228.
 Paulus, apostolus : 31, 103, 110-1, 121-3, 137, 149, 170, 236, 302, 304.
 — Zeus : 31.
Pax : 51.

- Peloponnesus* : 192.
Peregrinus Proteus, Parius, philosophus Cynicus (*PW* n° 16) : 164, 211-2.
Perelius Hedulus, P., sacerdos templi Gentis Augustae Carthagine : 7.
Perennius, proconsul (in Actis Apollonii) : 154.
Pergameni : 55-6.
Pergamum : 9, 55-6, 63, 64 (*Asclepium*), 83, 84 (*Asclepium*), 87, 94, 98, 148, 181-2 (*Asclepium*), 198 (*Asclepium*).
Pericles : 204.
Perpetua, martyr : 162.
Persae : 103.
Persia : 30.
Pertinax, imperator : 22-3.
Petrus, apostolus : 111-2, 149, 230, 304.
Pharsalos : 56-7, 91.
Phazemon-Neapolis : 146, 156.
Philippi : 57.
Philippus II, rex Macedonum : 130.
Philo, filius Apollonii, ex Ilio, urbe Macedoniae : 43.
Phoenix : 21.
Phraates IV, rex Parthorum : 55.
Phrygia : 228.
Piazza Armerina : 31.
Pilatus, Pontius, procurator Iudeae : 110, 125, 156.
Pionius Smyrnensis, presbyter et martyr : 150, 159.
Polemon, neocorus Smyrnensis (*PW* n° 7) : 150, 159.
Pollux : 16, 26.
Polycarpus Smyrnensis, episcopus et martyr : 150-1, 153.
Polyrrhenia : 97.
Pompeia Plotina, uxor Traiani : 21.
Pompeii : 5, 31, 50.
*Pompeius Magnus, Cn. (*PW* n° 31)* : 57.
*Pompeius Magnus, Sex. (*PW* n° 33)* : 8, 86-7.
- Pontus* : 168.
Priene : 84.
Procopius Scythopolitanus, martyr : 161-2.
Ptolemaeus I Soter : 86.
Ptolemaeus III Euergetes : 86.
Ptolemaeus IV Philopator : 105.
— *novus Dionysus* : 105.
Ptolemaeus V Epiphanes : 86.
Puteoli : 31, 33, 43.
- Q**uintius Flaminius, T. : 27, 62, 95.
Quinta, Alexandrina, martyr (*PW* n° 2) : 151.
Quirinalis, collis : 18, 118.
Quirinus : 15, 73, 94, 103.
- R**emus : 304.
Rhadamantus : 128.
Rhea Silvia : 6.
Rhenus : 68.
Rhodos, insula : 48.
Rhodos, dea : 48.
Roma : 3-6, 8, 9, 11, 13, 16, 18, 20-1, 23-4, 30, 36, 42, 46-7, 49-52, 54, 56, 58-9, 63, 68, 72, 78, 84, 89, 91, 93-4, 97-8, 103-5, 107, 116, 125, 138, 140-1, 155, 162, 171, 181, 188, 198, 210-1, 228, 244-6, 249, 251, 260, 268, 277-8, 283, 285, 287-9, 294, 296, 300-4, 308.
Roma, dea : 9, 27, 45, 48, 55-6, 59, 60, 62-3, 66-7, 70-1, 76, 81, 83-4, 94-8, 148, 278.
Romani : 13-4, 48, 55, 61, 92, 105, 108-9, 119, 141, 156, 162, 171, 205, 210, 253, 278.
Romulus : 15-6, 73, 103, 108, 129, 248, 304.
— *Quirinus* : 15, 73.
Rosette, urbs Aegypti : 86.
- S**abina, Vibia, filia Matidiae, uxor Hadriani : 22.

- Salus (Hygieia) : 63.
Samus : 57-8, 84, 86, 156 (*Heraeum*).
Sardinia : 68.
Satanas : 123, 126-7.
Saturnius, proconsul (in *Actis Scilliitanorum*) : 154.
Scillium : 116.
Seyrus : 36.
Secunda, uxor Claudi Maximi : 186.
Sedatius Severianus, M. (*PW* n° 1) : 181.
Segimundus, C. Iulius, filius *Segestes* : 68.
Seleucidae : 105, 111, 228.
Semele : 18.
Sempronius Gracchus, C. (*PW* n° 47) : 8, 17.
Sempronius Gracchus, Ti. (*PW* n° 54) : 8.
Septimius Severus, imperator : 3, 23, 46, 116, 124, 158, 203, 240.
Serapis : 197.
Sergius Paulus, L. (*PW* n° 34) : 170.
Sertorius, Q. (*PW* n° 3) : 65.
Servilia, filia P. *Servilii Isaurici* (*PW* n° 104) : 63.
Servilius Isauricus, P. (*PW* n° 67) : 62-3, 96.
Severi : 6, 173.
Severus Alexander, imperator : 152, 202, 205.
Sicilia : 68.
Silas (= *Silvanus*), comes Pauli apostoli : 149.
Simeon' Stylites : 263.
Smyrna : 63, 67, 81-2, 150 (*Nemeum*), 151, 199, 200.
Socrates : 140.
Sol : 267.
Spes : 66.
Syria : 20, 228.
- T**
Amuda, oppidum *Mauretaniae* (*Tetuan, museum*) : 6.
Tarraco : 67, 156.
- Tarragonensis* : 9, 71, 161.
Telmessus : 87.
Templum Augusti et Romae (Tarraco) : 67, 71.
Templum Caesaris (Romae) : 58.
Templum Gentis Augustae (Carthagine) : 7.
Templum Iani (Romae) : 55.
Templum Iovis Olympii (Athenis) : 196.
Templum Quirini (Romae) : 94.
Templum Romae et Augusti (Pergami) : 94, 148.
Templum Tiberii, Liviae et Senatus (Smyrnae) : 63, 67, 78.
Templum Vespasiani (in Foro Romano) : 18.
Testes Iehova : 140.
Thasii : 76, 78.
Thasus : 46, 76-7, 85, 156.
Theodosius I Magnus, imperator : 265.
Theseus : 36.
Thessalonica : 97, 149, 158, 265.
Thinissut, locus ignotus (in Tunisia) : 43.
Tiberius, imperator : 7, 27, 42-3, 45-6, 63-4, 66-7, 72, 74, 76-80, 82, 85, 89, 94-6, 125, 155-6.
Titianus, C. *Maesius Aquillius Fabius* (*PW* n° 5) : 253.
Titus, imperator : 16-7.
Tityrus, pastor : 7, 30.
Tolosa : 6.
Traianus, imperator : 6, 9, 17, 19-22, 119, 140, 152-3, 157-8, 166, 168-74, 184-5, 191-4, 197, 205, 209, 246.
— divus *Traianus Parthicus* : 20-1.
— divus *Traianus Parthicus Augustus Pater* : 21.
— divus *Traianus Pater* : 20.
— triumphus *Parthicus* : 21.
Tralles : 61.
Trebонius, C. (*PW* n° 6) : 57.
Troas : 228.
Tullia, filia *Ciceronis* (*PW* n° 60) : 18.
Tullius Cicero, M., frater *Ciceronis* (*PW* n° 30) : 62.

Tullius Cicero, Q., frater Ciceronis
(*PW* n° 31) : 62.

Tunes : 6.

Tunisia : 8.

Tyrus : 162-3, 194, 205.

Tzars, imperatores : 264.

Ubii, gens Germaniae : 67-8.
Ulpia Marciana, soror Traiani : 19,
21.
— diva Augusta : 19.

Vaccius Labeo, L. : 79.
Valentinianus I, imperator : 242,
244, 264-5, 268.
— divus : 264.
Valerianus, imperator : 150, 154,
160, 173, 257, 259.
Valerius Flaccus, L. (*PW* n° 179) :
61.
Valerius Flaccus, L., Iunior (*PW*
n° 180) : 61.
Ventidius Bassus, P. (*PW* n° 5) : 57.
Venus : 60, 74, 278, 282-3, 289-90.
— Venus Anadyomene (signum) : 58.
— Venus Genetrix : 91-2.
— Venus Stratonicis : 53.
— Venus Victrix : 91-2.

Vercingetorix : 68.
Vespasianus, imperator : 18, 37, 66-7,
69, 91, 93, 109, 129, 185-6, 208-10,
289-91.

Vesta : 16, 51, 74.

Via Latina (sepulchrum Valeriorum) :
260.

Victoria Virgo : 66, 147.

Vindobona, urbs Norici : 17, 258.

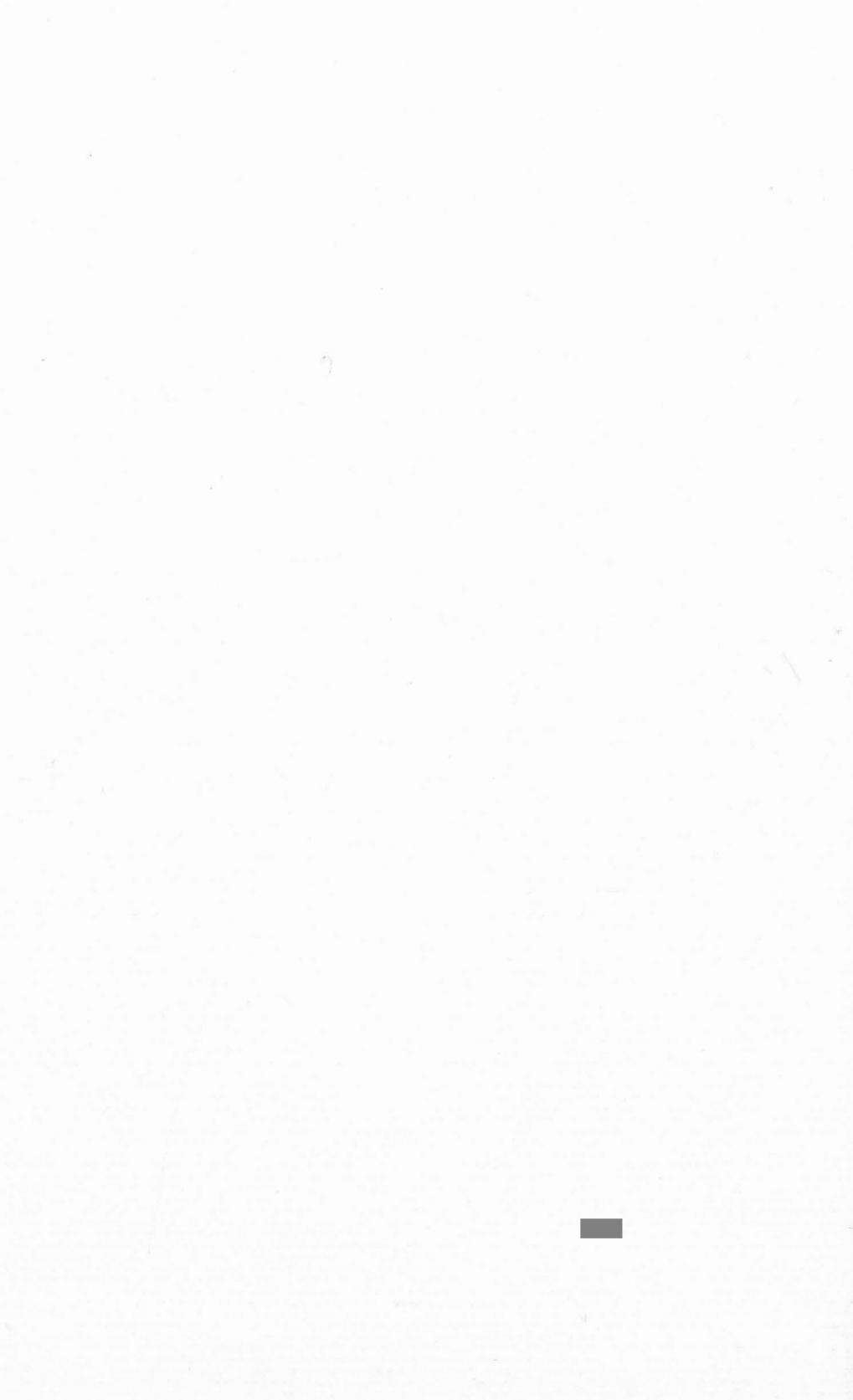
Vipsanius Agrippa, M. (*PW* n° 2) :
186, 202.

Vitellius, imperator : 93.

Volcacius Tullus, L. (*PW* Suppl.-
Bd IX n° 18) : 81.

Yahweh : 111.

Zelotai, secta : 105.
Zeus : 9, 27, 31, 62, 190, 192-3.
— Zeus (signum) : 58.
— Zeus Antiochensis : 182.
— Zeus Eleutherius Sebastus : cf.
Augustus.
— Zeus Ephorius : cf. Hadrianus.
— Zeus Olympius : cf. Hadrianus.
— Zeus Patrous : cf. Augustus.
— Zeus Philippicus : 53.
— Zeus Seleucus : 53.



DÉPOSITAIRES
SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113,*
CH 3012 Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille,*
Paris VII^e.

GRANDE-BRETAGNE
ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ALLEMAGNE

A. FRANCKE VERLAG GmbH,
Dachauerstrasse 48, D 8 München 2.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2, Milano 220.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

FONDATION HARDT

CH 1253 VANDOEUVRES-GENÈVE

ou à la

LIBRAIRIE DROZ

11, rue Massot, CH 1206 Genève

VOLUMES PARUS

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON *par* Pierre CHANTRAIN — F. CHAPOUTHIER — Olof GIGON — H. D. F. KITTO — H. J. ROSE — Bruno SNELL — W. J. VERDENIUS. *Epuisé.*
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE *par* Jean BAYET — Pierre BOYANCE — Friedrich KLINGNER — Victor PÖSCHL — Augusto ROSTAGNI — L. P. WILKINSON. *Epuisé.*
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE *par* Pierre COURCELLE — Olof GIGON — W. K. C. GUTHRIE — H. I. MARROU — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK. *Epuisé.*
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ *par* Marcel DURRY — Kurt von FRITZ — Krister HANELL — Kurt LATTE — Arnaldo MOMIGLIANO — Jacqueline DE ROMILLY — Ronald SYME. *Epuisé.*
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN *par* A. H. ARMSTRONG — Vincenzo CILENTO — E. R. DODDS — Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Richard HARDER — Paul HENRY — H.-Ch. PUECH — H. R. SCHWYZER — Willy THEILER.
- VI (1960) EURIPIDE *par* Hans DILLER — J. C. KAMERBEEK — Albin LESKY — Victor MARTIN — André RIVIER — R. P. WINNINGTON-INGRAM — G. ZUNTZ. *Epuisé.*
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE *par* Kurt von FRITZ — Pierre GRIMAL — G. S. KIRK — Antonio LA PENNA — F. SOLMSEN — W. J. VERDENIUS. *Epuisé.*
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES *par* H. C. BALDRY — Albrecht DIHLE — Hans DILLER — Willy PEREMANS — Olivier REVERDIN — Hans SCHWABL.
- IX (1963) VARRON *par* C. O. BRINK — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. DELLA CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA, avec la participation de J.-H. WASZINK — Burkhardt CARDAUNS — Alain MICHEL.
- X (1964) ARCHILOQUE *par* Winfried BÜHLER — Kenneth J. DOVER — Nicolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND, avec la participation de Bruno SNELL — Max TREU — Olivier REVERDIN.
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE *par* G. J. D. AALDERS — Donald ALLAN — Pierre AUBENQUE — Olof GIGON — Paul MORAUX — Rudolf STARK — Raymond WEIL.
- XII (1966) PORPHYRE *par* Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Jean PÉPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE *par* Andreas ALFÖLDI — Frank E. BROWN — Emilio GABBA — Einar GJERSTAD — Krister HANELL — Jacques HEURGON — Arnaldo MOMIGLIANO — P. J. RIIS — Franz WIEACKER, avec la participation de Denis VAN BERCHEM et J.-H. WASZINK.
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par* A. E. RAUBITSCHEK — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE — Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK, avec la participation de Albrecht DIHLE et Gerhard PFOHL.
- XV (1970) LUCAIN *par* Berthe MARTI — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE — Werner RUTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par* Marcel DURRY.
- XVI (1970) MÉNANDRE *par* E. W. HANDLEY — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOUSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHIL. *Entretiens préparés et présidés par* E. G. TURNER.
- XVII (1972) ENNIUS *par* Otto SKUTSCH — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN — Peter WÜLFING-VON MARTITZ — Werner SUERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par* Otto SKUTSCH.
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHHA I *par* Ronald SYME — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLEY — G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par* Kurt von FRITZ.
- XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par* E. BICKERMAN — Chr. HABICHT — J. BEAUJEU — F. S. B. MILLAR — G. W. BOWERSOCK — K. THRAEDE — S. CALDERONE. *Entretiens présidés et préparés par* Willem DEN BOER.
- XX (A paraître en 1974) POLYBE *par* F. W. WALBANK — H. H. SCHMITT — Paul PEDECH — G. A. LEHMANN — D. MUSTI — E. MARSDEN — C. NICOLET — F. PASCHOUDE — A. MOMIGLIANO. *Entretiens organisés et présidés par* Emilio GABBA.
- XXI (A paraître en 1975) PROCLUS.