

Die politische und religiöse Bedeutung des Provinzialoberpriesters im römischen Westen.

(Erweiterter Vortrag, gehalten 17. 6. 28 im Verein von Altertumsfreunden.)

Von
Ernst Bickel.

Das Werk, das die römische Republik mit der Okkupation der Po-Ebene, Spaniens und Afrikas begonnen hatte, fand seine ununterbrochene Fortsetzung und Krönung durch die cäsarische und augusteische Politik bis in die Antoninenzeit hinab. Um 200 n. Chr. haben die Bewohner Spaniens, die Kelten Britanniens und Galliens und die Germanen am Rhein kaum eine Fremdherrschaft mehr empfunden; sie fühlten sich, wie immer ihre Rasse war, als Träger einer hohen und einheitlichen okzidental-römischen Kultur. Dieser Romanisierungsprozeß des Okzidents ist von ungleich größerer Bedeutung, als die Hellenisierung des Orients nach Alexander dem Großen, weil er die antike Kultur aus dem Mittelmeergebiet hinaus in den Norden, an den Rhein, nach Nordfrankreich und nach Britannien geführt hat. Das Römertum ist eine viel fruchtbarere Verschmelzung mit den nordischen Rassen eingegangen, als das Hellenentum mit Kopten, Syrern, Phrygern und Parthern; dem okzidentalischen Wesen des romanisierten Westens hat die Zukunft gehört.

Je tiefer aber der weltgeschichtliche Sinn des Romanisierungsprozesses der Nordvölker im römischen Weltreich ist, desto dringlicher wird die Frage, auf welche Weise und mit welchen Mitteln Rom diese letzte und folgenreichste Aufgabe seiner Geschichte gelöst hat. Mit der Kriegskunst und der militärischen Kraft Italiens ist der Erfolg allein nicht zu erklären. Der Hauptteil der Leistung gehört der römischen Politik, deren Wege zu ergründen sind. Ein wichtiger Zug dieser römischen Politik bei der Gewinnung des Nordens, soweit diese eben nicht allein durch Zwang und Gewalt, sondern in kultureller und innerlicher Durchdringung von statten ging, bietet sich in der Institution des Provinzialoberpriesters, wie diese zur Zeit des Augustus für den Kaiserkult in den okzidentalischen Provinzen eingerichtet worden ist.

1. Die Verschmelzung von Religion und Politik im Provinzialkult.

Der provinzielle Kaiserkult ist in seiner antiquarischen Beschaffenheit nach vielen Richtungen hin bestimmt worden von O. Hirschfeld, Zur Geschichte des römischen Kaiserkultes (Kl. Schriften 1913 S. 471 ff.). Die provinzielle Einrichtung ist von Hirschfeld aus der Fülle der kommunalen Kaiserkulte

herausgehoben worden. Die Besonderheit des provinziellen Kaiserkultes bestand darin, daß mit seiner Einrichtung zugleich die Einrichtung von Provinziallandtagen organisch verbunden war. Die Festgemeinschaft, die den Zweck hatte, dem Kaiserkult zu dienen, hatte zugleich den anderen Zweck, die öffentlichen Interessen der Provinz zu vertreten, möglichst in Übereinstimmung mit dem Provinzialstatthalter, aber, wenn es not tat, auch über den Kopf des Statthalters hinweg unter unmittelbarer Bezugsetzung zu der Zentralregierung in Rom und zu dem Cäsarenhaus selber. Wie die Festversammlung der Abgesandten sämtlicher Stämme und Städte der betreffenden Provinz zugleich der politische Provinziallandtag war, so war zugleich der Provinzialoberpriester, der alljährlich von der Versammlung, wo nicht gewählt, so doch bestätigt wurde, politisches Organ als Präsident des Landtags.

Bei diesem politischen Charakter der Einrichtung des provinziellen Kaiserkultes könnte es verständlich scheinen, daß gerade in diesem Charakter die eigentliche Werbekraft für die ganze Institution gelegen habe, d. h. daß um der politischen Betätigung des Provinzialkonzils und des Provinzialpriesters willen die religiöse Verehrung des römischen Caesars von den Provinzialen mit in Kauf genommen worden sei. Eine solche Auffassung aber würde dem kulturgeschichtlichen Sachverhalt nicht gerecht werden. Umgekehrt ist zu erwägen, ob nicht gerade das religiöse Wesen und die religiöse Einkleidung die stärkste Empfehlung der politischen Institution war, die die Provinzialen zur tätigen Mitarbeit am römischen Regiment heranlockte und der Romanisierung diente.

Die Neuordnung der Welt, wie sie von Augustus und seinem Kreise ausgegangen ist, hat die Zeichen der Zeit verstanden, die nach einer religiösen Erneuerung des gesamten Lebens hindrängte. Der Umstand, daß das religiöse Leben und der religiöse Charakter die anderen großen Kulturgebiete, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst, Gesellschafts- und Staatsleben wieder stärker zu durchdringen suchte, kennzeichnet die damalige merkwürdige Wende der Zeiten. Augustus suchte die Moral und das öffentliche Gewissen erneut an die Religion zu binden durch Wiederherstellung von alten Kultgenossenschaften, Gebräuchen und Satzungen. Die Kunstdichtung der augusteischen Zeit gipfelte in dem Epos Virgils, das die Grundtugend seines Helden in der Frömmigkeit des *pious Aeneas* gefunden hat. Die religiöse Durchdringung bestimmte auch das Gesellschaftsleben damals bei der Prägung neuer Formen. Wenn beispielsweise in den italischen Landstädten sich im 1. Jahrh. n. Chr. eine neue gesellschaftliche Schicht, die der Augustalen gebildet hat, die als zweiter Stand zwischen dem der Ratsherrn, dem ersten, und dem gewöhnlichen Volke sich erhob, so ist ein solcher Prozeß an sich rein soziologisch; er brauchte an sich nichts mit dem religiösen Leben zu tun zu haben. Aber nach Augustus vollzog sich dieser soziologische Prozeß zugleich in einer Entwicklung von Religiosität, indem der Kaiserkult die Augustalen zusammenschloß¹⁾. In diesen

1) Mommsen hat dies verkannt, der der Augustalität jeden religiösen Charakter

Zusammenhang also gehört jene Verschmelzung von Religion und Politik, wie sie der Institution des provinziellen Kaiserkultes und des Provinzialoberpriesters eignet, in der der Diener des Kultus als solcher Vorsitzender des Landtags war, — als Priester zugleich ausführendes politisches Organ für gewisse Interessenvertretungen der Provinz.

Als religiöse Angelegenheiten konnten die Provinzialversammlungen bei den noch keiner Hochkultur teilhaftigen Kelten und Germanen viel rascher zu Achtung und Ansehen emporsteigen, als wenn hier eine rein politische Einrichtung der Fremdherrschaft den Vergleich mit den politischen Einrichtungen der verlorenen nationalen Selbständigkeit herausgefordert hätte. Wesensfremd ist freilich an und für sich den Nordvölkern auch die Religiosität des Herrscherkultes gewesen, wie sie in der Cäsarenverehrung ihnen nahegebracht wurde. Aber die Geschichte aller Zeiten und Völker stellt es für jegliche menschliche Entwicklungsstufe außer Frage, daß bei der Expansion religiöser Kräfte der fremde Ursprung auf die Dauer eigentlich nur zur Empfehlung gereicht.

Eine Art religiöser Andacht hat die römische Hochkultur gerade mit ihrer Weise, in einem politisch-kultischen Höhepunkte, d. h. dem Cäsar zu gipfeln, in den empfänglichen Gemütern der Nordvölker ausgelöst. Dafür bietet einen sprechenden Beleg der Historiker Velleius Paterculus (II 107), der als Reiterführer unter Tiberius im Jahre 5 n. Chr. bis an die Elbe gekommen ist. Eine Geschichte, die er damals selbst miterlebt hat, ist für den Eindruck des Römertums auf ein Volk wie das germanische bezeichnend. Als am rechten und linken Elbufer das germanische Aufgebot und die römische Macht einander gegenüberstanden, da ruderte ein älterer Germane, der durch seine körperliche Erscheinung und durch seine an der Tracht erkenntliche Würde sich auszeichnete, bis in die Mitte des Stromes und fragte, ob es ihm bei freiem Geleit gestattet werde, am römisch besetzten Ufer ans Land zu steigen und den Cäsar zu sehen. Dies wurde gewährt. Darauf landete er, betrachtete lange schweigend den Cäsar (*diu tacitus contemplatus Caesarem*) und äußerte sich nach Wiedergabe und Färbung des Berichtes durch Velleius folgendermaßen: „Unsere jungen Leute sind im Wahne befangen; sie verehren Euer göttliches Wesen (*vestrum numen*), solange ihr abwesend seid, wenn Ihr aber gegenwärtig seid, fürchten sie Euere Waffen, anstatt Eurem Schutze sich anzuvertrauen. Aber ich für meine Person habe durch Deine Gunst und Erlaubnis, Cäsar, die Götter, von denen ich vordem hörte, heute gesehen (*hodie vidi deos*), und keinen glücklicheren Tag meines Lebens habe ich ersehnt oder erlebt“. Und er erlangte noch, daß er die Hand Cäsars berühren durfte (*impetratoque ut manum contingeret*), dann kehrte er in sein Fahrzeug zurück und ohne Unterlaß auf Cäsar schauend (*sine fine respectans Caesarem*) fuhr er ans Ufer der Seinigen zurück.

Ganz allgemein veranschaulicht ein solches Geschehnis den Eindruck des Römertums auf das nordische Volkstum. Es war eben nicht nur die technische, absprach (Röm. Staatsrecht III S. 452 ff.). Hiergegen richtig Hirschfeld, Kl. Schriften S. 478, 4.

wissenschaftliche und künstlerische Höhe der Antike, die faszinierte, sondern zugleich die einzigartige religiöse Kristallisation der römischen Welt. In dem kaiserlichen Prinzen, nicht einmal in dem Augustus selber, schaute jener Germane die Inkarnation einer Macht, die trotz ihrer beliebig großen rationellen Gewaltmittel aus Religion und Kult Ehrfurcht und Majestät holte, und eben darum auf die religiöse Gebundenheit primitiverer Völkerschaften doch wieder anheimelnd wirken konnte.

Diese zur innersten Einheit gewordene Verschmelzung des Politischen und Religiösen, der neue Grundzug des augusteischen Römertums, ist also auch in der Einrichtung des provinziellen Kaiserkultes und des Provinzialoberpriesters vorhanden und für sie wesentlich. Trotz dieser Verschmelzung aber der beiden Momente in der Institution werden sie beide, die politische sowohl wie die religiöse Seite des provinziellen Kaiserkultes auch voneinander gesondert zu würdigen sein.

2. Die Stelle des Provinzialoberpriesters in der Geschichte der römischen Staatskunst.

Aus dem staats- und sakralrechtlichen, überhaupt antiquarischen Bilde des Provinzialkultes sind abgesehen von jener Verbindung mit der Einrichtung des Provinziallandtags folgende Einzelzüge hier besonders hervorzuheben.

Die Provinzialpriester waren regelmäßig römische Bürger, aber nicht Italiker — wie etwa Veteranen —, sondern sie waren zugleich einflußreiche Einheimische aus der Nobilität des betreffenden Landes. Ihr persönliches Ansehen floß demnach aus doppeltem Ursprung. Sie waren die gegebenen Vermittler und Begründer einer die provinziellen Sonderheiten verwertenden Romanisierung.

Das Amt des Provinzialpriesters war ein jähriges, kein lebenslängliches; sie waren *annui*, nicht *perpetui*; sie wurden durch das Vertrauen der Provinz (*ex consensu provinciae*) zwar nicht bestellt, aber doch bestätigt (Hirschfeld, a. a. O. Kl. Schriften S. 493 ff. P. Riewald s. v. Sacerdotes, Realenc. 2. Reihe I. Sp. 1653). Indem sie in den Kreis ihrer Landsleute nach Ablauf des Amtsjahres wieder zurücktraten, war ihre Abhängigkeit von dem Römertum angesichts ihrer ganzen persönlichen Stellung vornehmlich eine innere. Das Amt war keineswegs bloß eine Belohnung für Verdienste aus irgendwelcher früheren Wirksamkeit, sondern politischer Ehrgeiz mußte gerade die Machtliebenden unter den einheimischen Adligen veranlassen, in die Reihe derer zu treten, die dem Landtag ihrer Heimat präsierten und durch ihr höchstes Priesteramt eine unmittelbare Beziehung zum Cäsarenhaus selber erhielten.

Alsdann ist für den staatspolitischen Sinn des Provinzialkultes wesentlich, daß er nicht ausschließlich, und überhaupt nicht ursprünglich dem toten Kaiser, sondern daß er dem lebenden, dem regierenden galt, der zusammen mit der Gottheit *Roma*, und zwar unter Voranstellung dieser Gottheit in den Formeln *sacerdos Romae et Augusti* usw. verehrt wurde. Der Provinzialkult

war Herrscherkult, nicht sowohl Ahnen- bzw. Heroenkult. Gegensätzlich stellte sich also der von vornherein dem regierenden Augustus gewidmete Provinzialkult zu dem stadtrömischen Staatskult der *Divi*, wie er mit der Konsekration des Divus Iulius im Jahre 42 v. Chr. begonnen hatte; ebenso gegensätzlich zu den munizipalen Kaiserkulten der italischen Landstädte und der sonstigen Gemeinden des Reiches, die nach Hirschfelds Nachweis a. a. O. S. 490 gleichfalls meistens der Verehrung der verstorbenen Kaiser gegolten haben. Die auf Cassius Dio LI 20, 8 sich stützende Behauptung, daß Augustus die göttliche Verehrung seiner Person in Italien selber zu Lebzeiten abgelehnt habe, erleidet zwar immer größere Einschränkung (s. G. Wissowa, Philol. Wochenschrift XLIV 1924 Sp. 678). Immerhin beweisen die Inschriften, daß im munizipalen Kult die Verehrung der *Divi* überwog und anscheinend auch die Gottheit *Roma* weniger hinzutrat; das diesbezügliche Material, das bereits, soweit das Wort *flamen* in Betracht kommt, massenhaft ist, hat Fr. Geiger, *De sacerdotibus Augustorum municipalibus* (Diss. Halle 1913) zu überblicken versucht. Die an das Wort *flamen* gebundene Zusammenstellung in meinem Thesaurusartikel Bd. VI 1 Sp. 855 ff. läßt auch die zweifelhaften Fälle des überaus zahlreichen absoluten Gebrauchs der Priesterbezeichnung, was Verehrung der *Divi* bzw. des lebenden Kaisers, und was provinzialen oder munizipalen Kult angeht, einigermaßen abschätzen. Denn auch der provinziale Kult, so sehr er ursprünglich als Kult des lebenden Augustus eingerichtet war, ist auf die Dauer von der Verehrung der *Divi* nicht freigeblieben.

Das letzte Kennzeichen des Provinzialkultes, das den politischen Charakter der Einrichtung verdeutlicht, ist seine planmäßige Organisation von Rom aus. Diese hat Hirschfeld zu wenig im Auge behalten; wenn er a. a. O. S. 489 ebenso von einer „spontanen Einführung“ des provinzialen Kultes wie ebd. S. 479 von den aus „munizipaler Initiative“ hervorgegangenen Kultformen spricht. Auch seine Schlußfolgerung S. 491, daß aus der verschiedenen Benennungsweise *flamen* bzw. *sacerdos* des Provinzialoberpriesters im Westen, der im Osten ἀρχιερέως hieß, es erhelle, daß die Regelung der Kultformen nicht nach einer von Rom aus erlassenen gleichmäßigen Norm erfolgt sei, trifft den Kern der Sache nicht. Politische Initiative von Rom aus brauchte nicht in zentralistischer Reglementierung aufzutreten; sie durfte es überhaupt nicht, wenn sie als Romanisierungsmittel erfolgreich wirken wollte. Ob die Institution des Provinzialoberpriesters für die verschiedenen westlichen Provinzen einem einheitlichen Gedanken römischer Politik entsprungen ist, oder nicht, läßt sich weniger durch den Vergleich der einzelnen Statute, soweit sie erhalten oder zu ermitteln sind, entscheiden, als durch einen Überblick über das allgemeine Aufkommen der Einrichtung in den gesamten Provinzen des Westens.

Rasch hintereinander entstand der Provinzialkult mit Oberpriester zu Lebzeiten des Augustus für das von Cäsar eroberte Gallien, dann für das neu-gewonnene Germanenland bis zur Elbe und für manche Landschaften Spaniens. Für längst romanisierte Provinzen wie für Afrika dagegen und wohl auch für

die Narbonensis ist die Einrichtung um der gleichmäßigen Organisation der Provinzen willen erst später, z. T. unter Vespasian nachgeholt worden. Nimmt man den Provinzialoberpriester als Schrittmacher der Romanisierung auf Grund eines Gedankens der römischen Politik, so braucht man es nicht mit Hirschfeld S. 481 und anderen merkwürdig zu finden, wenn in Afrika und der Narbonensis die Einrichtung erst so spät Platz gegriffen hat.

Bahnbrechend hat im Westen die durch den Stiefsohn des Augustus, Drusus, vorgenommene Weihung der *ara Romae et Augusti* in Lugudunum 12 v. Chr. gewirkt. Das Gegenstück dieses Altars war die *ara Ubiorum* in Köln, die die germanischen Stämme zur Mitarbeit an der römischen Sache bewegen sollte. Bezeichnend für die kühne Zielsetzung dieser römischen Politik und die Bewußtheit ihres Vorgehens war es, daß zur Zeit der cheruskischen Insurrektion des Armin bereits ein Cherusker, und zwar ein solcher aus dem mächtigen Adelsgeschlechte des Segestes in Köln Kaiserpriester war (*Tac. ann.* I 57). Der stärkste Stamm war dazu ausersehen gewesen, eine nationale Repräsentation unter römischer Führung einzubürgern.

Bei der Eroberung Britanniens hat Kaiser Claudius dieselben Wege verfolgt, die die augustische Politik bei der Romanisierung Galliens und der Rheinlande eingeschlagen hatte. Alsbald nach der militärischen Besetzung erhielt Claudius als regierender Cäsar in Camulodunum seinen Tempel. Daß Staatsmänner wie Burrus und Seneca, die nach dem Urteil des Kaisers Trajan das römische Reich seit Augustus am besten geleitet haben, dem provinziellen Kaiserkult bei der Gewinnung Britanniens Bedeutung beigemessen haben, erhellt aus dem Umstand, daß sie trotz ihres Gegensatzes zur Agrippina die Konsekration des Claudius zugelassen haben (vgl. *Philologus* LXXVII 1921 S. 224 und *Philol. Wochenschr.* XLIV 1924 Sp. 847). Dem satirischen Esprit einer philosophischen Kritik mochte innerhalb der stadtrömischen Gesellschaft eine solche Konsekration lächerlich genug erscheinen, wie die Apokolokyntosis Senecas beweist. Aber das göttliche Wesen des römischen Cäsars, in der Person des Claudius verkörpert, von den britannischen Fürsten damals zuerst verehrt, konnte in Camulodunum nicht aus seinem Tempel gestoßen werden, ohne daß das zu romanisierende Land an der römischen Konsequenz irre geworden wäre.

Ein Überblick über sämtliche Provinzen des Westens, was die erste Einrichtung des Provinzialkultes angeht, findet sich unter besonderer Behandlung der Frage, ob Augustus selber bereits der erste Urheber in der betreffenden Provinz gewesen ist, bzw. wer unter seinen Nachfolgern, bei G. Herzog-Hauser s. v. Kaiserkult, *Realenc. Suppl.* IV 1924 Sp. 831 ff. Daß Augustus im allgemeinen den Kult seiner Person in den Provinzen im Gegensatz zu seiner Mißbilligung des Kultes in Italien bei seinen Lebzeiten (s. oben S. 5) gewünscht hat, zeigt eine Anekdote bei Quintilian *inst.* VI 3, 77. Hiernach empfing er eine Deputation aus der Provinzialhauptstadt Tarraco in Spanien, die ihm meldete, es sei eine Palme auf seinem damals noch munizipalen Altar gewachsen. „Das zeigt, wie oft Ihr ihn anzündet“ (*apparet quam saepe accendatis*), antwortete ironisch zugleich und aufmunternd Augustus.

Aber die einzelne Maßnahme, wie sie die Einrichtung des provinziellen Kultes und Oberpriesters ist, läßt sich in ihrer Bedeutung für die römische Staatskunst nur beurteilen auf dem Hintergrunde des größeren Zusammenhangs und der gesamten Organisation, die der Romanisierung des Okzidents seit Augustus gedient hat. War die Durchdringung der gallisch-germanischen Nordrassen mit der Kultur der Antike die Leistung des augusteisch-römischen Prinzipats während zweier Jahrhunderte, so hat, vor diese Aufgabe gestellt, Octavianus Augustus und haben seine Ratgeber und die Staatsmänner, die ihm folgten, andere Wege als Julius Cäsar eingeschlagen, der, wenn man Th. Mommsen hört, der Welt allein eine neue Ordnung gegeben haben soll. Julius Cäsar hatte aus dem römischen Weltreich eine hellenistische Monarchie machen wollen. Das enthusiastische Bild, das Mommsen im Schlußkapitel „Republik und Monarchie“ des dritten Bandes seiner römischen Geschichte von dem Organisations-Genius Cäsars gezeichnet hat, ist aus Dichtung und Wahrheit gemischt. Cäsar hat sich bei der Abschätzung der Kräfte, die in der politischen Tradition der römischen Gesellschaft seinen Plänen entgegenstanden, getäuscht. Das Königsdiadem, das Marc Anton ihm reichen sollte, ist ihm nicht zuteil geworden, weil die römische Senatorenschaft mit dem letzten Mittel innerpolitischer Erbitterung sich dagegen gestemmt hat.

Die Staatsordnung des Augustus ist keine monarchische im Vergleich zu derjenigen der hellenistischen Monarchien des Ostens gewesen. Auch die Staatsordnung des Augustus hat Mommsen zur Darstellung zu bringen gesucht. In seinem reifsten Werke, dem römischen Staatsrecht, hat er die Ordnung des augustischen Prinzipats auf zwei gleichberechtigte souveräne Gewalten, den Cäsar einerseits und andererseits den Senat, zurückführen wollen. Obschon diese Lehre nach manchen Richtungen hin der Bestimmung und Klärung und auch der Kritik unterliegt (vgl. M. Gelzer, *Historische Zeitschrift* 135, 1927, S. 173 ff.), so läßt sich doch das ganze erste Jahrhundert nach Chr. hindurch der Kampf zwischen dem cäsarischen und augusteischen Staatsgedanken verfolgen. Caligula, Nero und Domitian haben instinktiv Monarchen sein wollen. Die pisonische Verschwörung, deren Autorität der Senator Seneca gewesen ist, wie derjenigen gegen Cäsar Brutus, — die Mobilisierung der Provinz gegen Nero, — die senatorische Herrschaft des Nerva, die das domitianische Königtum ablöste, — erscheinen als die Gegenstöße gegen die Übereilung einer Entwicklung, die zwar von dem Prinzipat des Augustus zum Dominat des Diokletian schließlich hinführen mußte, aber erst nach der Lösung geschichtlicher Aufgaben, die eine cäsarische Monarchie nicht hätte lösen können.

Dem orientalischen Organismus einer hellenistischen Monarchie wäre die Romanisierung der Kelten Galliens und Britanniens und der Gallo-Germanen am Rhein schwerlich gelungen. Wären die römischen Statthalter im Westen die Satrapen eines Monarchen gewesen, hörig dem Winke einer einzelnen Persönlichkeit, so fragt es sich, ob die Auswirkung römischen Wesens bis nach Schottland und bis zum Rheine in gleicher Eindringlichkeit hätte stattfinden können, wie sie stattgefunden hat. Die Umbiegung jener gewaltigen Volks-

kräfte, die in den Nordrassen schlummerten, nach der römischen Seite hin konnte nur innerlich freien und selbstsicheren Persönlichkeiten, gleichsam römischen Charakterköpfen, glücken, die sich als Senatoren der Gesellschaft ihrer Senatoren gegenüber, gleich zu gleich, verantwortlich wußten. Mochten die Konsulare, die in jenen zukunftsreichen Provinzen des römischen Weltreichs geboten, ihren Rechenschaftsbericht formell auch dem Kaiser als seine Legaten und nicht dem Senate senden (Mommsen, Röm. Staatsrecht II S. 264 u. III §. 1216), so läßt es sich doch durch Beispiele belegen, daß diese Marschälle und Statthalter ihren Dienst als Dienst an dem römischen Vaterlande aufgefaßt haben, und nicht als Dienst an dem Kaiser.

Beispielsweise ist der Konsular L. Verginius Rufus zu nennen, der in den letzten Jahren der neronischen Zeit Germanien verwaltet hat und den Aufstand des Vindex, die ernstlichste Erhebung der Kelten seit dem Aufstand des Vercingetorix bewältigt hat¹⁾. Vindex hatte von römischer Weise und Staatsgebarung gelernt; sein Programm war eine nationale Emanzipation des Nordens von Italien. Verginius Rufus hat Vindex gegenüber das gefährdete Land für Rom neu gesichert. Die Kaiserwürde ist ihm nach der Besiegung des Vindex angeboten worden; damals schlug er sie aus und ebenso nach dem Tode des Nero wie zum dritten Male nach dem Tode des Otho. Seine politische Haltung und seine Einstellung als römischer Senator in einer Zeit, die auch schon unter den römischen Legionführern Landsknecht-Gestalten sah, zeigt seine Grabschrift, die uns der jüngere Plinius erhalten hat: „Hier liegt Rufus bestattet, der nach der Besiegung des Vindex einstmals die Herrschaft an sich nahm, nicht für sich, sondern für das Vaterland“. *Hic situs est Rufus, pulso qui Vindice quondam imperium adseruit, non sibi, sed patriae*²⁾.

Als zweites Beispiel für das politische Format jener Konsulare und Senatoren, die in freier selbständiger Wirkung für ihr Vaterland die Nordlande Rom gesichert haben, kann Gn. Iulius Agricola genannt werden, der für die Gewinnung Britanniens und seine römische Durchdringung am meisten bedeutet hat. Aber nicht für Domitian, der sich als Monarch des Agricola gebahren wollte, hat Agricola sein Werk getan; das wissen wir aus der Taciteischen Biographie des Agricola. Nur die Organisation und der fortwirkende Staatsgedanke des Augustus, der jeder Anlehnung an die ptolemäische Monarchie im Gegensatz zu Cäsar und Antonius bewußt aus dem Wege gegangen war, macht uns solche Erscheinungen wie Verginius Rufus und Gn. Agricola als Statthalter verständlich.

Aber ein kompliziertes Werk ist es gewesen und mußte es sein, das bei dem Tode des Augustus für die Staatsverwaltung der römischen Provinzen sich vorfand. Wenn nach der Ermordung Cäsars das von und unter Augustus neu erbaute Werk den römischen Senatoren und Konsularen freie und individuelle

1) Über Verginius Rufus und Julius Vindex s. Prosopographia Imp. Rom. III S. 403 ff. u. II S. 220 f.

2) S. Anhang: Adsertor libertatis S. 25 ff.

Betätigung in den Provinzen verstatet hat, und sie nicht nach Satrapenweise auf den Kaiser zu horchen brauchten, so war doch gerade dieser allgemeinen Vollmacht der Konsulare gegenüber in den Provinzen selber ein Sicherheitsventil notwendig — zur Sicherung des Cäsars in Rom selber und zur Sicherung der kontrollierenden Zentralgewalt. Die Selbständigkeit des Provinzialstatthalters nach der augustischen Ordnung mußte späteren Jahrhunderten übermäßig erscheinen; sie tritt als ein Schlüsselpunkt dieser Ordnung in jener denkwürdigen Rede des Maecenas gegen Agrippa hervor, die der Konsular und Historiker Cassius Dio B. LII unter Alexander Severus im Hinblick auf Vergangenheit und Zukunft der römischen Verwaltung entworfen hat, und die der Beschränkung der Macht des Provinzialstatthalters nunmehr das Wort redete (Ed. Schwartz, Realenc. III Sp. 1720). Nachdem nämlich während zweier Jahrhunderte die augustische Ordnung der Provinzialverwaltung ihr Werk der römischen Durchdringung der Provinzen erfüllt hatte, kündigt sich die zur Reform des Diokletian hinlaufende neue Entwicklung in jenen Darlegungen, die Dio den Maecenas vor Augustus und Agrippa halten läßt, an.

Aber die augustische Ordnung hatte in Wahrheit ihrerseits bereits an politische Mittel gegen die Eigenmacht des Statthalters gedacht. Gegen sie hatte es zur Zeit des Augustus und bei der damaligen Lage der Dinge kein besseres Mittel gegeben — wenn wir die allseitige Bedachttheit der augustischen Ordnung richtig durchschauen — als die Erweckung provinziellen Eigenlebens in den Provinziallandtagen und die Schaffung einer unmittelbaren Beziehung der Provinzialen zu der Person des Kaisers unter erlaubter Ausschaltung der Instanz des Statthalters in der Einrichtung des Provinzialoberpriesters¹⁾.

Dies ist die Stellung des Provinzialoberpriesters, die erkannt und festgehalten werden muß, in der Geschichte der römischen Staatskunst.

Wie ausgezeichnet diese Einrichtung funktioniert hat, indem sie zugleich dem Eigenleben der Provinz und zugleich der Anhänglichkeit an Rom selber gedient hat, zeigt sich am besten an dem Verhalten des Provinziallandtags der drei Gallien im Bataverkrieg. Damals beriefen die Remer, der führende Gau Belgiens, den Landtag der drei Gallien ein. Der Beschluß, den der Landtag trotz Anhörung mancher Freiheitsreden gefaßt hat, lautete dahin, daß die gegen Rom sich erhebenden Stämme, die Treverer und Lingonen, von der Auflehnung abzunehmen seien (Tacitus *hist.* IV 69 *scribuntur ad Treveros epistulae nomine Galliarum, ut abstinerent armis*).

So entrollt sich uns unter Ausgang von der Institution des Provinzialoberpriesters und unter besonderer Beziehung auf sie ein Blick auf die innere Dynamik der augusteischen Ordnung. Sofort möchte man da fragen, wer der eigentliche Urheber dieser vielseitig abgewogenen Ordnung war, die das politische Kräftespiel bei der Verwaltung und Romanisierung der Westprovinzen

1) Fälle der Beschwerdeführung der Landtage über die Statthalter finden sich genügend bei J. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* I² S. 509 ff., aber vgl. auch „Die fünf Edikte des Augustus“ usw. *Philol. Wochenschrift* XLVII (1927) Sp. 1194 u. 1226.

so klug geregelt hat. War Augustus selber der bei aller seiner Zurückhaltung einer echten Genialität teilhaftige Staatsmann? War es Agrippa, der für ihn den Kampf gegen Antonius entscheidend geleitet hat, und dessen höchste Bedeutung für den Principat des Augustus nach vieler Richtung bekannt ist, — oder wer war es unter seinen Ratgebern?

Aber die Frage nach der Urheberschaft der bedachten Weise der römischen Durchdringung der Westprovinzen darf überhaupt nicht in dieser persönlichen Zuspitzung gestellt werden. Man könnte wohl meinen, daß Mommsen nach seinem Hymnus auf „den ersten und doch auch den einzigen Imperator Caesar“ am Schlusse des dritten Bandes der Römischen Geschichte auf die Konzeption des vierten Bandes mit der Darstellung des Werkes des Augustus von äußeren Behinderungen und Zufälligkeiten abgesehen schon darum nicht gerne zurückgekommen wäre, weil er nach jener Schilderung Cäsars zu Augustus die rechte Einstellung nicht gefunden hätte¹⁾. Aber es wäre doch ein Irrweg nun Augustus als individuelle politische Genialität herausarbeiten zu wollen. Das hieße die Frage nach dem Wesen der höchsten Schöpfungen römischer Staatskunst, wie der Romanisierung des Westens, in völkisch bedingter Einstellung wenig gemäß dem Römertum auffassen. So wäre wohl wie ein deutscher, so ein hellenischer Historiker nach Art des Thukydides zu fragen veranlaßt gewesen, gewohnt die höchsten Erscheinungen politischer Geschichte in hellenischer Beschränkung auf einzelne Persönlichkeiten und ihr Gegenspiel zu beziehen, statt auf die Wirksamkeit wahrhaft überpersönlicher Bewußtheit einer ganzen bestimmten Gesellschaft. Aber nur darin läßt sich die eigentliche Kraftquelle der römischen politischen Geschichte ebenso wie z. B. in der Neuzeit diejenige der englischen fassen. Eher kann man die weltgeschichtliche Wirkung des Kardinalkollegiums der römischen Kirche, wo doch wahrlich ein allgemeiner Geist²⁾ entscheidend gewaltet hat, auf bestimmte Persönlichkeiten individualistisch zurückzuführen, als Einzelnamen nennen, die für die Höchstleistungen römischer Staatskunst einschließlich der Ordnung des Augustus verantwortlich sind. Nach Mommsen ist es bekanntlich das Imposanteste an der politischen Geschichte der römischen Republik, daß sie nicht von der einen und anderen großen Persönlichkeit gemacht worden ist, sondern sicherer getragen wurde von den namenlosen Senatoren, die zwischen den römischen Königen und den Cäsaren auf andere Weise zu wirken gewußt hätten als Cäsar und Alexander und jener Claudius um 300, der die Reihe durchbrach. Aber der Lebensnerv römischer Senatorenklugheit war nicht mit einer republikanischen Staatsform zum Absterben verurteilt. Als Staatsmann war Augustus nur der Funktionär einer Gesellschaft, die aus Krisen und Katastrophen sich zu einer neuen Haltung und neuen Erkenntnissen und zu einem neuen politi-

1) R. G. V S. 157 spricht er diesem das Empfinden für den Primat der Aussenpolitik gegenüber der inneren ab. Aber dieser für viele Epochen der Weltgeschichte erste Grundsatz aller Staatskunst gilt nicht für den römischen Imperialismus, der eben erst die Grenzen zum Kanal und Rhein vorgeschoben hatte, so dass ein Krieg in Gallien *velut externum* erscheinen konnte (Tac. *hist.* I 89).

schen Programm durchgerungen hatte. So wenig Männer wie die Scipionen das römische Weltreich geplant haben, so wenig hat auch Augustus die Maßnahmen für die Romanisierung des gallisch-germanischen Westens zum persönlichen Verdienste. Aber es ist vielleicht das Größte an Augustus, daß man niemals wissen wird, ob er ein eigentlich Großer gewesen ist, obwohl sein Leben in hellem persönlichen Lichte vor uns steht.

3. Die Religiosität des Kaiserkultes im Okzident.

An den Vorteil und Nutzen der Provinzialen, an ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen hat sich die Einrichtung des Kaiserkultes, sofern sie Provinziallandtage eingeführt hat, gewandt. Dieselbe Einrichtung aber hat ihr Ziel der Romanisierung auch durch die Mission religiöser Einwirkung zu verfolgen gesucht. Es läßt sich in wichtigen Beziehungen ausmachen, welche Wege Rom bei dieser religiösen Beeinflussung der keltisch-germanischen Bevölkerung durch den Kaiserkult gegangen ist. Ferner läßt sich bestimmen, welche Religiosität es letztlich gewesen ist, die unter der Kultform der Cäsarenverehrung ihren Einzug in den Nordlanden gehalten hat. Vier Hauptpunkte sind hier zu erörtern, wodurch die Grundlinien des erreichbaren Wissens gezogen werden.

Erstens wird man sich darüber klar sein müssen, daß der Kult des regierenden Kaisers in den Barbarenlanden des Nordens zu Lyon und Köln nicht ohne sogenannte *Interpretatio Romana*, d. h. Gleichsetzung der einzuführenden römischen Gottheit mit einer bereits vorhandenen einheimischen, ⁵aller Wahrscheinlichkeit nach eingebürgert wurde. Denn einmal ist im Gesamtbereich der antiken Mittelmeerkultur der Herrscherkult immer wieder auf solche Weise eingeführt worden. Der Herrscher ist als Inkarnation eines allgemein anerkannten Volksgottes aufgefaßt worden. So ist es im vorgriechischen Orient, besonders in Ägypten, und seit Alexander im Hellenismus der Fall gewesen. Was die römischen Cäsaren angeht, so hat über ihre Gleichsetzung mit bestimmten Göttern allgemeine Zusammenstellungen P. Riewald, *De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione* (Dissert. philol. Hal. XX 3, 1912) gebracht.

Liegt von hier aus der Schluß nahe, daß diese grundsätzlich bewährte und auch ohne Plan volkstümlich von selbst sich ergebende Einführungsweise des Cäsarenkultes von den Römern weder in Gallien noch sonst im Norden vergessen werden konnte, so trifft dieser Schluß mit einer anderen allgemeinen Erkenntnis zusammen, die wir betreffs der Einführung römischer Götter und Kultobjekte überhaupt in den Nordlanden besitzen. Hier gilt nämlich der sich immer mehr bestätigende Satz, daß wir berechtigt sind, jeden auf einem gallisch-germanischen Denkmal begegnenden Gott bis zum Erweise des Gegenteils für einen einheimischen unter römischem Deckmantel zu halten. G. Wissova, *Interpretatio Romana* (Archiv für Religionsw. XIX 1916/19 S. 39 ff. S. 48) hat diese von Dragendorff in jener Weise formulierte Lehre einer umfassenden Prüfung unterzogen und sicherlich ihre weitgehende Berechtigung

anerkannt. Bei diesem doppelten Sachverhalt also, — der allgemein-antiken Gleichsetzung des römischen Caesars mit Volksgöttern, und andererseits der instinktiven Bereitwilligkeit der Nordvölker, römische Namenfassung und Begriffsfestigung für die unentwickelteren und aufnahmefähigen Landkulte zuzulassen, — ist anzunehmen, daß der nach religiöser Anknüpfung suchende Cäsarenkult in Gallien und Germanien von dem Prozeß der „Interpretatio“ berührt und getragen worden ist.

Zu diesem Gesichtspunkt der Interpretatio kommt ein zweiter Umstand, der ebenfalls von vornherein bei der Frage zu beachten ist, in welcher Weise sich bei der Einbürgerung des Herrscherkultes im Norden der Wille der Römer und die Religiosität der Gallier und Germanen gefunden haben werden. Dieser zweite Umstand gibt den allgemeinen Erwägungen betreffs der Interpretatio genaueren Inhalt. Die Germanen haben einen ihrer Hauptgötter, Wotan, mit Mercur gleichgesetzt, bzw. die kolonisierenden Römer ersahen diese Gleichsetzung als sachgemäß. Dies steht sicher auf Grund des Tacitus-Zeugnisses *Germania 9 deorum maxime Mercurium colunt*, und infolge der Gleichsetzung des Mercur mit Wotan in der aus der römischen Kaiserzeit stammenden Wochentagsbenennung (*dies Mercurii* Wednesday). Der Grund, warum Mercur zu dieser Rolle gekommen ist, liegt nicht nur in der Bedeutung des Handels und seines Schutzes im Leben der Grenzbevölkerung, worin Wissowa, *Rel. u. Kult. der Römer* ² S. 306 und sonst einzig und allein die Ursache gesehen hat, sondern ebenso sehr in einem anderen Umstand. Mercur war zur Zeit des Augustus ein großer Kulturgott, insbesondere auch der Schutzgeist des Lesens und Schreibens geworden. Wo aber Hochkultur und Primitive zusammenstoßen, muß der Schutzgott eines solchen „großen Zaubers“, um an die Auffassung der Primitiven vom Lesen und Schreiben zu erinnern, höchste Ehrfurcht genossen haben. Eine solche Gottheit mußte bei Kelten und Germanen höheres Interesse erwecken als die Kriegsgötter, deren sie selber stärkere und bessere als die Römer besaßen.

Mercur ist offenbar im Verlaufe des ersten Jahrhunderts vor Chr. auch in der lateinischen Antike als besonderer Kulturgott hochgekommen, nachdem seit dem 3. Jahrh. v. Chr. der Hellenismus die Verschmelzung des Hermes mit dem ägyptischen Thoth vollzogen hatte (R. Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen*, 1901, S. 88 ff.). Varro freilich hat bei seiner Aufnahme des Bestandes alter römischer Religiosität in den *Antiquitates rerum divinarum* B. XIV den Mercur als Schutzgeist der *doctrina* noch nicht erwähnt. In den „Indigamentenlisten“ der Kirchenväter ist Mercur in dieser Funktion erst späterer Zusatz, der aber keineswegs, wie Wissowa, *Herm. LVI* (1921) S. 127 gemeint hat, aus gelehrter Reflexion entstanden ist (s. *Philol. Wochenschr.* XLI 1921 Sp. 833 f.). Vielmehr ist die Identifikation des lateinischen Mercur mit dem Hermes Logios als ein Vorgang volkstümlichen religiösen Lebens zu erachten, — von anderen, hier nicht zu erörternden Gründen abgesehen, eben auch darum, weil sich so leichter die neue gewaltige Bedeutung Mercur's in der Interpretatio des Nordens zu Cäsars und Octavians Zeit erklärt.

Derselbe Sachverhalt, der bei den Germanen die Gleichsetzung Wotans mit Mercur herbeigeführt hat, macht es auch verständlich, daß in der keltisch-römischen Interpretatio ebenfalls Mercur im Vordergrund gestanden hat. Das Zeugnis Cäsars über die Kelten *De bello Gall.* VI 17, 1 *deorum maxime Mercurium colunt* ist gleichlautend mit dem Zeugnis des Tacitus über die Germanen. Von Massilia, dem antiken Kulturzentrum des Nordwestens ist eine frühere und bedeutungsvollere Propaganda des griechischen Alphabets ausgegangen als die des lateinischen von Rom her (s. Ed. Norden, Die germ. Urgeschichte in Tac. Germania, 1920/22, S. 207). Der hellenistische Hermes Logios wird gewiß noch früher als in Italien von den Römern der Provence mit ihrem lateinischen Mercur gleichgesetzt worden sein. Weniger genau läßt sich nur darüber urteilen, welche keltischen Hauptgottheiten die römisch-keltische Interpretatio des Mercur-Hermes in Betracht gezogen hat. Neben Esus, für den H. Lehner, Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr. XV (1896) S. 45 f. in sehr beachtenswerter Weise eingetreten ist, mögen von den verschiedenen keltischen Kulturmittelpunkten aus noch andere Gottheiten in den Vordergrund gedrungen sein.

Wird nun aber dieser wahrscheinliche Sachverhalt im Auge behalten, daß die führende Kulturgottheit der römischen Invasion für Kelten und Germanen seit dem ersten Jahrh. v. Chr. Mercur wie als Handelsgott, so als Hermes Logios gewesen ist, so wird in Bezug auf den Kaiserkult und die nordisch-römische Interpretatio des Herrschergottes das Zeugnis des Horaz *carm.* I 2, 41 ff. wichtig, daß Octavian als Mercur aufgefaßt worden ist. Mercur ist in der Horazischen Vorstellung des vom Himmel entsandten Erlösers nur unter Zuhilfenahme des Glaubens an Hermes Logios verständlich; dies hat R. Reitzenstein, *Poimandres* (1904) S. 176 f. zuerst gesehen. Der ursprüngliche Handelsgott Mercur des republikanischen Italien reicht für die Horazische Vorstellung nicht aus.

Auf Grund antiquarischer Anzeichen hat aber bereits O. Hirschfeld, *Le conseil des Gaules* (1904), *Kleine Schriften* S. 127 ff. die Vermutung begründet, daß Augustus als Mercur in den gallischen Götterkreis seinen Einzug gehalten habe. Die eigene Beleuchtung Mercuris und seiner Rolle bei Kelten und Germanen als Gott der Schrift und jeglicher Unterrichtung kann der Vermutung Hirschfelds nur zu gute kommen. Sie wird empfohlen durch die einzigartige Einföhlung, die Hirschfeld gemäß seiner Arbeit an den römischen Inschriften Galliens in die gallisch-römischen Kulturverhältnisse gewonnen hat.

Als unbedingt notwendiger Eckpfeiler freilich dieser Anschauung Hirschfelds hat zu gelten, daß die von Horaz verkündigte Deutung Octavians als Mercur keine individuelle Bemerkung des Dichters war, sondern als Glaubensstimmung weiterer Kreise nachweisbar ist. Um Hirschfelds Lösungsversuch von der Einbürgerung des Herrscherkultes in Gallien anzunehmen, dazu gehört nicht nur entsprechendes Eingehen auf jenen ersten oben besprochenen Gesichtspunkt, nämlich die grundsätzliche Bedeutung der religiösen Interpretatio für die Nordvölker und andererseits überall für den Herrscherkult. Das Problem wird auch nicht zum Abschluß gebracht durch die an zweiter Stelle nunmehr

behandelte Beziehung der Cäsar- und Tacitus-Zeugnisse über Mercur auf etwaigen Hermes Logios-Kult der cäsarischen Provence und des augusteischen Italiens in Zusammenhang mit unserem Wissen von dem allgemeinen Aufkommen der Hermetik um die Zeitwende herum. Die eigentliche Entscheidung der ganzen Frage liegt vielmehr in jenem dritten Punkte, der zwar angeregt ist, aber noch endgiltig zu klären bleibt, nämlich dem, ob Octavian tatsächlich als Epiphanie Mercur's dem Zeitalter gegolten hat, das nach einer Kette von Weltkrisen die Segnungen der *Pax Augusta* entgegenzunehmen begann.

Was die innere Wahrscheinlichkeit der Gleichsetzung Octavians mit dem Hermes Logios angeht, so steht es damit so, daß Octavian, der Friedensbringer und Bürge der Eintracht, sehr wohl als Himmelsbote hermetischer Anschauung für Ordnung und Friede gedeutet werden konnte. Andererseits konnte gerade dieser Gott es sich schlecht gefallen lassen, als Rächer Cäsars genommen zu werden. In Bezug hierauf ist vielmehr m. E. das zögernde Wort des Horaz zu deuten: *patiens vocari Caesaris ultor*. M. E. erhellt schon aus dieser Wendung, daß Horaz bei der Gleichsetzung Octavians mit Mercur keine eigene Bemerkung giebt, sondern daß er als Römer fast widerwillig die Gleichsetzung Octavians gerade mit Mercur hingenommen hat.

Wichtiger als die innere Wahrscheinlichkeit ist aber die äußere Bezeugung der Gleichsetzung. Die Entscheidung liegt hier nicht bei Horaz, sondern bei den Inschriften. Bücheler, *Coniectanea (Ind. schol. Bonn. 1878/79) Kleine Schriften* II S. 326 hat einige aus Inschriften geholte Beobachtungen Mommsens (vgl. Röm. Staatsrecht III S. 456 u. sonst) über das Ineinandergehen von Mercurialen und Augustalen zur Erklärung der Horazstelle herangezogen. Hieran hat sich eine Fülle weiterer Beobachtungen anderer Gelehrten geschlossen, die aus Inschriften und sonstigen Denkmälern die volkstümliche Gleichsetzung Octavians mit Mercur zu erhärten suchten. Eine Zusammenstellung dieser Arbeiten findet sich bei K. Scott, *Mercur-Augustus und Horaz c. I 2, Herm. LXIII (1928) S. 16 f.*

Manches mußte freilich bei der Zusammenbringung dieses Stoffes infolge zweifelhafter Auflösung inschriftlicher Formeln und infolge der Heranziehung undatierter Urkunden ungewiß bleiben. So konnte es kommen, daß schließlich eine starke Kritik gegen den volkstümlichen Charakter der Gleichsetzung Octavians mit Mercur eingesetzt hat. Schärfer noch als Wissowa, der sich *Relig. u. Kult. der Römer* ² S. 80, 4 u. 93, 3 kritisch geäußert hat, bestritt P. Riewald, *Diss. Hal. XX 3 (a. a. O., s. oben S. 11) S. 269*, daß irgend jemand außer Horaz Mercur mit Augustus gleichgesetzt habe. Zum Teil mochte für diese Kritik bestimmend sein, daß bei der nachweisbaren persönlichen Neigung des Augustus, als Apollo zu erscheinen, der religionsgeschichtlich berechtigten Möglichkeit verschiedener Interpretationen Octavians nicht genügend Rechnung getragen wurde, — zum Teil, daß die Gesamtheit des inschriftlichen Materials zu wenig überblickt wurde, und darum um so leichter die übertriebene Skepsis Wissowas sich durchsetzte, die in einer Reihe wichtiger Punkte der römischen Religionsgeschichte zur Verkennung geschichtlicher Zusammenhänge m. E. ge-

führt hat. Den Gipfelpunkt freilich der negativen Kritik stellt jene Abhandlung Scotts im *Hermes* 1928 S. 15/33 dar. Doch gerade mit ihr hat es eine besondere Bewandnis.

Scott, der alle übrigen Beobachtungen über die Gleichsetzung Octavians mit Mercur in den Denkmälern als verfehlt oder wenigstens als zweifelhaft erwiesen zu haben glaubt, muss schließlich selber einen Fall herausstellen, der ihm von einem anderen Gelehrten (Bickermann) nachgewiesen wurde, und der eine klipp und klare Gleichsetzung des Augustus mit Mercur volkstümlich kleiner Leute aus Kos gibt, a. a. O. S. 32: *Imp. Caesari Divi f. Aug. Mercurio scrutarei*. Schon damit ist entschieden, daß bei der Horaz-Interpretation diejenigen auf dem rechten Wege sind, die eine individuelle Bemerkung des Horaz *carm.* I 2, seiner Kunst für nicht gemäß erachten, selbst im Gegensatz zu R. Heinze, *Ausg.* 6 S. 41. Im übrigen müssen aber angesichts eines jetzt sicher vorhandenen Falles andere Denkmäler wieder zuversichtlicher für die Veranschaulichung der volkstümlichen Gleichsetzung benutzt werden. So bleibt die Inschrift Dessau 6351 *L. Sattio L. l. Phileroti magistro Mercuriali et Augustalei Nolae*, selbst wenn man *Augustalei* nicht adjektivisch auf *magistro* bezieht (s. Scott S. 17), dennoch ein wahrscheinlicher Hinweis auf das Hervorgehen von Augustalen aus Mercur-Kollegien, wie es Mommsen auf Grund seiner Beobachtungen über das Vorkommen von Kollegien beider Art angesetzt hat. Die angeblichen *ministri Augusti, Mercurii, Maiaie* zu Pompei (Dessau 3207 u. 6390) sind allerdings nach Bormann mit Wissowa, *Rel. u. K.* 2 S. 80, 4 zu streichen; aber Wissowa selber hat darum ebenda S. 305, 3 nicht verkannt, daß die Mercurialen im mittleren und unteren Italien oft mit den Augustalen zusammenhängen.

Besonders umstritten ist die Beziehung auf Mercur-Augustus im Text der Weihinschrift einer *ara Augusta* aus dem Jahre 1 n. Chr. zu Rom (Dessau 3090. CIL. VI 30975), wo das Wort *Mercurio* nachträglich, aber ungefähr gleichzeitig einer Götterliste vorgesetzt worden ist, die mit der kapitolinischen Trias begann, indes vor dem *Iovi* der Trias den Zusatz *aeterno deo* aufweist. Hier hat Scott S. 19 den nachträglichen Zusatz mit einem Versehen des Steinmetz erklären wollen; der für den reichen Freigelassenen, den Stifter des Altars, wichtigste Handelsgott sei anfänglich ausgelassen worden. Riewald a. a. O. S. 269 hat die Deutung auf Augustus darum abgewiesen, weil der Name Mercur allein ohne Zufügung von *Augusto* oder Kenntlichmachung irgendeiner Beziehung auf ihn gesetzt sei. Aber die ganz ungewöhnliche Voranstellung Mercur auf einer *ara Augusta* stellt der Sache nach eine solche Beziehung dar, abgesehen von dem, was sogleich über *aeterno deo* auszuführen ist. Um des *aeterno deo* willen bleibt es nämlich misslich und unbefriedigend, sich mit dem Sachverhalt in der einfachen Weise Scotts abzufinden. Bezieht man *aeterno deo*, wie es jetzt meist geschieht, auf *Iovi*, d. h. steht es nicht selbständig, und soll es auch nicht zu dem einstweilen aus irgend einem Grunde ausgelassenen *Mercurio* gehören, so ist es die älteste Bezeugung des syrischen *Aeternus* im Zusatz zu Iuppiter; s. Cumont, *Realenc.* I Sp. 696, 44 s. v. *Aeternus*. Dabei ist

aeterno deo ungewöhnlich genug dem *Iovi* der kapitolinischen Trias vorausgestellt.

Nach Vollmer, Thes. l. l. I 1144, 49 wird *aeternus* in der Kultsprache nur von den Kaisern, den syrischen Göttern und deren römischen Hypostasen gesagt. Erst in nachantoinischer Zeit findet sich nach den Inschriften *Aeternus* im Abendlande verbreitet und gebräuchlicher Weise mit Iuppiter, Sol oder Apollo verbunden. Rein sprachlich kann *aeterno deo* im Latein der Weihinschrift des Jahres 1 n. Chr. lediglich den Gedanken an den Caesar wachrufen, — dies ist in Ergänzung, bzw. im Gegensatz zu der gesamten bisherigen Forschung m. E. festzustellen. Die *aeternitas* ist schon zu Augustus Zeit mit dem Wesen des Caesars entsprechend der Vorstellung von der Ewigkeit des Reiches verbunden, der die Formel des Staatskultes *pro aeternitate imperii* und die Anrufung als *Aeternitas imperii* bereits im 1. Jahrh. n. Chr. gilt (Wissowa, R. u. K.² S. 335). In der poetischen Sprache liegt natürlich die Bezeichnung *aeternus* für die Macht der Götter nahe, und das Adjektiv wird dort in solchem Sinne nicht selten gebraucht. Aber selbst bei den Dichtern heißt nach Carter, *Epitheta deorum* (1902) Iuppiter niemals *aeternus*, Mars z. B. nur in der Metonymie für *bellum* bei Lucan und Valerius Flaccus. Höchstens bei Vesta, der Schutzgottheit des dauernden Herdfeuers, könnte der Gebrauch von *aeternus* (Hor. *carm.* III 5, 11) noch kultischen Hintergrund besitzen, wie er ihn bei der Bezeichnung des *imperium* und des Caesars als *aeternus* bestimmt besitzt. Die Entwicklung, die zu der Anrede des Kaisers *aeternitas tua* später geführt hat und bereits für Plinius *epist.* X 41, 1 ersichtlich ist, beginnt schon mit Octavian-Augustus; vgl. Ovid. *fast.* III 421 *aeterni numina Caesaris*. Inscr. numm. Cohen I² p. 149 n. 565 (Emerita, Zeit des Augustus) *aeternitati(s) Augustae* (Thes. l. l. I 1141, 39 ff.). So wird die Götterreihe *Mercurio aeterno deo Iovi Iunoni reginae Minervae* usw. auf der stadtrömischen Weihinschrift des Jahres 1 n. Chr. trotz der nachträglichen Zusetzung von *Mercurio* nur durch den Kaiserkult Erklärung finden dürfen, nachdem die Gleichsetzung Mercuris mit Augustus anderweitig gesichert ist.

Manche Veranschaulichungen des Zusammenhangs zwischen Augustus und Mercur, so den *caduceus* auf Münzen und Kunstwerken der augusteischen Zeit, hat nicht einmal Scott S. 32 zurückweisen wollen. Auch der Larenkult spricht für einen solchen Zusammenhang, da mit den Laren Mercur ebenso oft wie der *genius Augusti* verbunden wird. Alles in allem hat die Religionsgeschichte bei der Untersuchung über die Einführung des römischen Herrscherkultes in Gallien und den Rheinlanden, wo Mercur jene Hauptrolle nach Caesar und Tacitus zufiel, damit zu rechnen, daß die Deutung des Augustus als Mercur zur Zeit dieser Einführung das Geheimnis weiterer Kreise und das Bekenntnis vieler im römischen Reiche gewesen ist.

Der ägyptisch-hellenistische Hermesglaube hat dem römischen Staatsgotte Mercur wichtigste Erweiterung seiner Bedeutung gebracht und die römische Augustusverehrung beeinflußt. Die Vergegenwärtigung dieses Sachverhaltes ist

unerlässlich, um die Möglichkeiten für das Aufkommen des Kaiserkultes, wie in manchen anderen Teilen des römischen Reiches, so im gallisch-germanischen Westen, wo besondere Verhältnisse in Betracht kommen, zu beurteilen. Dieser Sachverhalt ist aber auch weiter gegenwärtig zu halten, wenn die geschichtliche Stellung der Religiosität Festlegung finden soll, die im Kaiserkult Jahrhunderte hindurch wirksam war. Die Zusammenstellung der nach geschichtlicher Herkunft wie nach psychologischem Charakter verschiedenen religiösen Elemente, die den Kaiserkult ausmachen, ist der letzte und vierte Punkt, der jetzt nach Erledigung der Einführungsfrage dieses Kultes im Hinblick auf den römischen Westen zu erörtern ist.

Wie groß die Ausdehnung und wie eindringlich die Kraft der ägyptisch-hellenistischen Mercur-Religion im römischen Weltreich gewesen ist, läßt sich schwer abschätzen. Unabhängig von dieser Abschätzung aber kann das religiöse Wesen des provinziellen Kaiserkultes als ägyptisch bestimmt werden. Der provinzielle Kaiserkult ist seinem inneren Gehalt nach in der Hauptsache ägyptische Religiosität, daran kann kein Zweifel aufkommen. Denn ägyptisch sind nicht nur diejenigen Stimmungen dieses Kultes, die er aus der Hermetik bezogen hat, wenn anders die auch von Horaz angenommene Vorstellung des zur Erde niedergestiegenen und dort als *βασιλεὺς σωτήρ* wirkenden Gottmenschen der hellenischen Antike ebenso wie dem Römertum von Haus aus gefehlt hat. Ägyptische Religiosität ist aber auch unter Beiseitelassung solcher Hermetik gerade der provinzielle Kaiserkult in besonderem Sinne deshalb, weil die provinzielle Einrichtung, wie oben unter 2, S. 4 f. ausgeführt wurde, im Gegensatz zum römischen Staatskult der *Divi* und den munizipalen Kaiserkulten grundsätzlich als Herrscherkult des lebenden Caesars gedacht war. Auch der Herrscherkult war der hellenischen Antike und ebenso dem Römertum ursprünglich fremd gewesen. Nur zusätzlich und nachträglich hat sich die *Divi*-Verehrung mit der Verehrung des regierenden Herrschers im Provinzialkult verbunden.

Der römische Kaiserkult, als Gesamterscheinung religionsgeschichtlich gefaßt, entspringt, von der Beteiligung des Hermesglaubens abgesehen, zwei verschiedenen Wurzeln, dem hellenisch-antiken Heroenkult und dem ägyptisch-orientalischen Königskult, dem Kult des Pharaos. Altrömische Religiosität dagegen ist in der Cäsarenreligion der Römer nur insofern anzutreffen, als diese trotz ihrer hellenistisch-orientalischen Herkunft von dem römischen Organisationsgeist und dessen nüchterner Besonnenheit in der Begrenzung der Religion auf bestimmte Aufgaben des Lebens ergriffen worden ist. Hierauf ist bei der geschichtlichen Charakteristik des Priesteramtes des Provinzialoberpriesters und seines Verhältnisses zum altrömischen Flaminat unter 4, S. 20 ff. zurückzukommen. Ahnenkult dagegen, jener wenigstens echt antike Bestandteil des Kaiserkultes, ist der altrömischen Religiosität und ihrer Weise wesensfremd geblieben, im Gegensatz zu der hellenischen Frömmigkeit und auch im Gegensatz zu der dem Römertum angrenzenden etruskischen Kultur, die freilich das römische Wesen vorübergehend immer wieder beeinflusst hat (s. Der altrömische Gottesbegriff, 1921, S. 61 ff.).

Wie aber aus der Zusammenwirkung jener beiden Bestandteile, — aus dem hellenisch-antiken Heroenkult und aus dem orientalisches-ägyptischen Pharaonenkult der römische Kaiserkult geworden ist, dafür genügt es hier, der umsichtigen Erörterung von G. Herzog-Hauser, *Realenc. Suppl. IV* (1924) Sp. 806 ff. zu folgen. Der ägyptische Pharaos ist Nachkomme des Gottes Horus und zugleich Inkarnation desselben. Bei der Aufnahme dieser ägyptischen Religiosität durch die Antike ist besonders Alexanders des Großen zu gedenken. Bereits die göttliche Verehrung der Persönlichkeit Alexanders ist keineswegs aus dem griechischen Heroenkult allein zu verstehen¹⁾. Denn einerseits hat Alexander schon bei Lebzeiten göttliche Ehren als Zeus Ammon genossen. Der Heroenkult kann nicht bei lebenden, sondern nur bei verstorbenen Fürsten Kult begreiflich machen, wie er denn psychologisch zum Seelen- und Totenglauben gehört, während der Herrscherkult über den Animismus hinaus ein verwickelteres Gebilde ist. Ungewiß mag bleiben, ob die Verehrung des lebenden Alexander sich schon in offiziell vorgeschriebener Form vollzogen hat. Aber auch der reine Totenkult Alexanders unterscheidet sich bereits von dem gewöhnlichen Heroenkult der Hellenen durch Annäherung an den Pharaonenkult. Alexander ist nach seinem Tode in Ägypten nicht wie ein griechischer Heros, sondern wie ein Pharaos verehrt worden.

Nach dem Alexanderkult beginnt die zweite Stufe des hellenistischen Herrscherkultes mit der Einsetzung des offiziellen Kultes eines lebenden Herrschers durch die Ptolemäer. Ptolemaios II. hat ungefähr ums Jahr 270 v. Chr. den Reichskult der *θεοὶ Ἀδελφοί*, d. h. den staatlich vorgeschriebenen Kult eines Lebenden eingeführt (a. a. O. Sp. 810, 41 ff.), indem er die Gelegenheit ergriff, sich zuerst zusammen mit seiner verstorbenen Schwester und Gattin verehren zu lassen.

Zur Erhärtung dessen, was über die ägyptische Beziehung des augusteischen Kaiserkultes Anerkennung verlangt, kommt hinzu, daß überhaupt in jener Epoche sich eine Reihe starker Wellen ägyptischer Religiosität über den römischen Westen und Norden ergossen hat. Von der Hermes-Thoth-Religion, die den Kaiserkult beeinflußt hat, aber nicht in ihm aufgegangen ist, war oben S. 12 die Rede. Außerdem hat der Kaiser Caligula die Mysterien der Isis endgiltig zu einer römischen Staatsreligion erhoben, nachdem bereits die Triumvirn 43 v. Chr. einen Staatstempel der Isis erbaut hatten²⁾.

Es ist eine den Italikern wie den Nordvölkern ursprünglich fremde, orientalische Gesamteinstellung gewesen, die in der Cäsarenreligion mit dem Geheimnis des Herrschergottes ebenso wie in der Isisreligion von der Mutter mit dem Horus-Kinde und in der Religion des Hirten Hermes ihre Gläubigen

1) Hier scheint die Kritik *Realenc. Sp. 808, 54* an den sonst so belehrenden und ausgezeichneten Ausführungen Kornemanns zuzutreffen.

2) Der kleinasiatische Kult der Kybele — daran sei nebenbei erinnert — ist unter Claudius, nicht erst in der Antoninenzeit, wie Wissowa gemeint hatte, neu geordnet und in seinem gesamten Umfang den staatlichen Quindecimvirn unterstellt worden, vgl. *Rhein. Mus. LXX* (1918) S. 59 f. und Deubner, *Gnomon IV* (1928) S. 440.

gesucht hat. Dies ist die religiöse Legitimation des römischen Kaiserkultes, der sich vermessen hat, die Druidenreligion und die Mütterverehrung der Gallier wie den angestammten Glauben der Germanen zu verdrängen und zu ersetzen.

Wie frühe freilich diese Religiosität des Kaiserkultes wahrhaften Zugang zu den Gemütern des Volkes im Norden gefunden hat, darüber kann gestritten werden. Zunächst würde man glauben, daß eine breitere und innerlichere Wirkung der Cäsarenreligion erst mit der Antoninenzeit sich durchgesetzt hätte, da erst zu dieser Zeit allgemeiner die fremdländische Weise orientalischer Frömmigkeit auch im Norden sich ausgebreitet hat. Aber bei dem Kaiserkult kann doch schon früher eine bestimmte Anziehungskraft sich zu volkstümlicher Wirkung gesteigert haben. Denn er seinerseits trat mit der ganzen offiziellen Macht Roms und außerdem mit der Befürwortung aller jener einheimischen Notabeln vor die Menge, die aus der Bekleidung des Provinzialoberpriesteramtes Einfluß und Verfügung über öffentliche Geldmittel erlangt hatten. Es gibt sogar, abgesehen von dem bei Velleius Paterculus bezeugten allgemeinen Eindruck des Cäsargottes auf die Germanen (s. oben unter 1 S. 3), einen sprechenden geschichtlichen Beleg, daß der Gedanke des βασιλεὺς σωτήρ und politischen Heilandes, der nun einmal ein Kernstück der Religiosität des Kaiserkultes durch die seltsame geschichtliche Mission des Octavian Augustus geworden war, seine faszinierende Kraft bereits um die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. in den Nordlanden bewährt hat. Nach dem Bericht des Tacitus *hist.* II 61 hat sich der Boier Mariccus von niederer Herkunft im Jahre 69 als Erretter und Gott, — als *assertor* seiner Nation und als *deus*, — unter Vorschützung göttlicher Zeichen (*simulatione numinum*) ausgegeben. Des Wundermannes ist man Herr geworden; aber geglaubt hat das Volk an die Unverletzlichkeit des Gottes Mariccus noch während seiner Hinrichtung (*stolidum vulgus inviolabilem credebat*). Ohne die dem Norden durch den Cäsarenkult nahegebrachten Vorstellungen wäre dies Ereignis in solcher Form im Boier- und Haeduer-Land schwerlich zu Wege gekommen. Denn ebenso wie der Antike der βασιλεὺς σωτήρ Gedanke fremd gewesen war (s. oben S. 13), ist er auch den Kelten und Germanen nicht von sich aus gekommen. Aber es war das Schicksal dieses Gedankens, wo immer er als religiöses Geheimnis geoffenbart wurde, rasch und gründlich Fanatismus zu erzeugen.

Vom Standpunkt und der Kulturentwicklung der Kelten und Germanen aus gesehen, die das römische Wesen und die griechisch-orientalische Religiosität als ein Einheitliches empfinden mußten, bedeutet der Kaiserkult einen ersten erfolgreichen Romanisierungsversuch ihrer Frömmigkeit. Mit den gallischen und germanischen Kulturen des Nordens hat der Kaiserkult eine ganz andere Auseinandersetzung herausgefordert als Iuppiter-Zeus und die anderen Götter des antiken Pantheon. Durch den fortgesetzten mannigfachen Synkretismus waren diese antiken Götter zu jedem neuen Synkretismus mürbe und willfährig geworden. Die Namen der antiken Götter hat zwar die Interpretatio der Kelten und Germanen mit aller Bereitwilligkeit und im weitesten Umfange aufgenommen (s. oben S. 11). Aber deshalb ist man nicht der Notwendigkeit

enthoben, in jedem Einzelfalle zu prüfen, ob die einheimische Religiosität dadurch wesentlich umgestaltet worden ist. Der Kaiserkult dagegen hat etwas Neues und trotz der auch von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach benutzten Interpretatio etwas Feindliches und mit den bisherigen Kulturen Unverträgliches ins Land der Kelten und Germanen gebracht.

Der Kaiserkult hat eben im römischen Okzident nicht wie ein später Trieb der antiken, griechisch-römischen Religion gewirkt, sondern er gehört seinerseits — unbeschadet der oben gebrachten Zusammenstellung seiner Religiosität mit anderen ägyptischen Kulturen — in den noch größeren Zusammenhang jener orientalischen Religionen, die, wie der iranische Mithraskult vom 2. bis 4. Jahrhundert, und wie das Christentum von dem 2. Jahrhundert an, den Völkern des Okzidents ihren angestammten Glauben entrissen haben. Die Problematik des Kaiserkultes liegt darin, daß er selber zu jenen Religionen in gewissem Betracht gehört, mit denen er im Laufe der Jahrhunderte — zuletzt und zumeist mit dem Christentum — zu kämpfen gehabt hat, und dem er schließlich samt dem Gehalte seiner ägyptischen Frömmigkeit zu unterliegen bestimmt war. Aber der ägyptische Kern hat eine bedeutsame Epoche hindurch missionare Kraft dem Kaiserkult gesichert. Um seiner ägyptischen Frömmigkeit willen ist er für die Völker des erwachenden Okzidents wahrlich als etwas Anderes zu erachten als eine politische Geste und Untertanenzeremonie. Nicht zumeist das römische Volk im Glanze seiner Weltherrschaft noch der römische Imperator im Siege seiner Waffen ist von den Kelten und Germanen im Kaiserkult willig und unterwürfig verehrt worden, sondern ägyptische Mystik und Kultübung tausendjähriger Gewißheit hat gegen primitivere Frömmigkeit und rohere Götterverehrung erfolgreich im Felde gestanden.

4. Der Provinzialoberpriester im Westen und der römische Flaminat.

Ist die Religiosität des Herrscherkultes ägyptischen Ursprungs und sind hellenistisch-orientalische Glaubensanschauungen in ihm enthalten, so fragt es sich, ob das Priestertum des Provinzialkultes gleichfalls hellenistische Merkmale aufweist und wie sein Verhältnis zum altrömischen Priestertum ist. Der *flamen* bzw. *sacerdos* der okzidentalen Provinzen ist sowohl mit dem ἀρχιερεύς, dem provinziellen Kaiserpriester der östlichen Provinzen (s. Brandis, Realenc. II Sp. 471 ff.), wie mit den stadtrömischen Priestern und ihrer Eigenart zu vergleichen. Notwendig ist dazu freilich, einiges über den geschichtlichen Charakter und die verschiedenen Entwicklungslinien des altrömischen Priestertums voranzuschicken.

Mommsen hat mit seinem Blick für das Wesentliche in der italisch-römischen Gesamtentwicklung, Röm. Gesch. I S. 165 ff. neben die Einzelpriester bestimmter Gottheiten, als welche er die *flamines* faßte, und neben die Priesterschaften der Salier, Arvalen und Lupercer noch einen andersgearteten Kultdienst „religiöser Sachverständigenvereine“ oder „Kollegien geistlicher Sachverständigen“ gesetzt, als welche er die Pontifices, Augurn und

entsprechende Kollegien kennzeichnete. Hier fand er eine seines Erachtens „durchaus national-italische Institution“, die mit den eigentlichen Priestern der Römer, den *flamines* usw. nicht zu verwechseln sei. Nach Mommsen gab es „Priestertum und Priester in Rom genug; indeß wer ein Anliegen an den Gott hatte, wandte sich nicht an den Priester, sondern an den Gott“, wozu er aber regelmäßig „kundige Leute zuziehen und deren Rat vernehmen“ mußte.

Dieser von Mommsen als national-italisch ermittelte Begriff des pontificalen Kultdieners ist am meisten entgegengesetzt dem pneumatischen Priesterbegriff des Orients, wie er schließlich auf das Ekstatische und Prophetische hinzielt und sich rückwärts bis zum Schamanen früherer Kulturstufen (s. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Mythos u. Religion III² S. 430 ff.) verfolgen läßt. Ebenso wenig freilich ist jener spezifisch italisch-römische Pontifex-Begriff mit der Entwicklung gleichzusetzen, die zum Laienpriestertum neuzeitlicher Religionsweise geführt hat. Denn die Sachverständigen-Vermittlung des Pontifex usw. ist bei jener römischen Einstellung für den Verkehr mit der Gottheit regelmäßig und notwendig.

Besonders glücklich scheinen diese Darlegungen Mommsens über das römische Priestertum insofern zu sein, als sie bei aller Auffassungsgabe für die einzigartige italisch-römische Entwicklung des pontificalen Kultdieners doch nicht das Vorhandensein des pneumatischen Priestertums vergessen, das sicher für das älteste Rom in primitiver Erscheinungsweise anzusetzen ist, und dessen Rudimente in den altertümlichen Bruderschaften und Sodalitäten der Salier, Arvalen usw. schwer verkannt werden können.

Für Wissowa dagegen ist in seiner Darstellung der römischen Priesterordnung, *Rel. u. K. d. Römer*² S. 479 ff. bei seiner selbstgewollten Beschränkung auf die Staatsreligion, der römische Priesterbegriff ein einheitlicher. Die *sacerdotes publici p. R. Quiritium*, d. h. sowohl die Pontifices mit ihrer juristischen Beflissenheit und mit ihrer zentralen Bedeutung für alle Kunstfertigkeit und Wissenschaft in Rom sind ebenso wie die zeremoniösen Gestalten der ihrem Gott mit ihrem ganzen Haus und Dasein geweihten *Flamines* für die römische Religionsauffassung in gewissem Betracht nach Wissowa ein und dasselbe: sie sind nicht „Vertreter der Gottheit“ noch „Vermittler zwischen Gottheit und Mensch“, sondern „Organe der Staatsverwaltung“, bestimmt zur Ausführung der laufenden Gemeindeleistungen an die Gottheit und zur Pflege und Bewahrung der für den Verkehr mit der Gottheit maßgebenden Tradition und Satzungen. Entwicklungsgeschichtlich findet Wissowa nur insofern Unterschiede innerhalb der römischen Priesterschaft, als er die „Bruderschaften“ und „Sodalitäten“ der Arvalen, Salier usw. einer früheren Zeit zuweist, in der die Gemeinde die Ausübung ihrer sakralen Verpflichtungen einzelnen Geschlechtern übertragen hätte. Die jüngere Schicht der römischen Priestertümer dagegen sei entstanden infolge der Bestellung besonderer Staatspriester durch die Gemeinde, entweder zu Dienern einzelner Gottheiten, wie *Flamines* und Vestalinnen, oder zu Beratern auf verschiedenen Gebieten des sakralen Lebens, wie Pontifices und Augurn.

Die grundsätzliche Abweichung Wissowas von Mommsen besteht also darin, daß er das kultur- und religionsgeschichtliche Problem des doppelten Priesterbegriffes bei den Römern zu einem reinen Problem der Organisationsgeschichte vereinfacht. Dazu deckt sich jener von Wissowa festgestellte Unterschied der Organisationsweise der Priestertümer, was die Aufteilung der einzelnen Ämter angeht, nicht mit dem von Mommsen in den Vordergrund gestellten Unterschied des eigentlichen Priesters und sakralen Sachverständigen, weil Mommsen Flamines und Vestalinnen zu den eigentlichen Priestern gestellt hat, Wissowa diese gänzlich zu der jüngeren Schicht zieht.

In der Tat liegt hier bei aller Anerkennung der Mommsenschen Scheidung von Priesterschaften und Sachverständigen-Kollegien in der römischen Religionsgeschichte eine sachliche Schwierigkeit. Die Auffassung des Flaminats durch Mommsen bedarf einer Berichtigung. Denn derselbe Unterschied, den Mommsen für die Geschichte des gesamten römischen Gottesdienstes als wesentlich erkannt hat, kehrt innerhalb der Geschichte des Flaminats mehr oder weniger wieder. Die römischen Flamines sind ihrem eigentlichen Ursprung nach nicht durchweg, wie Mommsen gemeint hat, geweihte Einzelpriester bestimmter Gottheiten, denen sie ihr ganzes Leben lang dienten, sondern dieser letztere Begriff des *flamen*, der in der Geschichte des *flamen Dialis* gipfelt, ist erst im Zusammenhang mit einem vortarquinischen Organisationsversuch des römischen Flaminats richtig aufgekommen. In Wahrheit sind die latinisch-römischen *flamines* anfänglich zum Teil nichts als Opfergehilfen im allgemeinen Sinne gewesen, womöglich zu jährlichem Wechsel bestellt, die dem politisch religiösen Vertreter des Geschlechtsverbandes bzw. der Gemeinde (hier dem *rex*) beim Gottesdienste zur Seite standen. Darauf gehen meine Darlegungen Rhein. Mus. LXXI (1916) Beiträge zur röm. Religionsgeschichte I Flamen curialis und Iuno Curritis S. 555 f. und die Anordnung meines Artikels *flamen* im Thes. I. I. Der latinisch-römische *flamen* ist seinem Ursprung nach nicht wesentlich zu unterscheiden von dem allgemeinen Begriff des latinisch-römischen *sacerdos*; auch die Versuche *flamen* etymologisch zu bestimmen, führen auf ungefähr dieselben Begriffe, die auch in *sacerdos* (zu *sacer* und *dare*) vorhanden sind. Diese Vergegenwärtigung der ursprünglichen allgemeinen Bedeutungsverwandtschaft von *sacerdos* und *flamen* ist für den besonderen Zweck der Wesensbestimmung des Provinzialpriesters hier um so wichtiger, als im Provinzialkult die Terminologie *flamen* und *sacerdos* unterschiedslos gebraucht ist.

Um der Bezeichnung *flamen* des Provinzialoberpriesters willen, wie sie in manchen Provinzen des Okzidents für *sacerdos* der ältesten augustischen Gründungen, Lugudunum (s. Thes. I. I. VI 1, 850, 9) und Köln (s. Tac. ann. I 57) üblich ist (s. oben S. 6), bleibt also die Entscheidung in der Schwebe, ob die Inhaber des neuen Provinzamtens mehr der allgemeinen Bedeutung des *flamen* als Kulddiener überhaupt entsprechen sollten, oder ob die stadtrömischen Einzelpriester bestimmter Gottheiten, insbesondere der *flamen Dialis* als Vorbild gedacht waren. Denn die stadtrömischen *flamines* der *Divi* kommen nicht sowohl für den provinzialen Herrscherkult als für den munizipalen Kult der *Divi*

in den Provinzen als Vorbild in Betracht. Was aber den *flamen Dialis* angeht, in dem man jetzt meist das stadtrömische Vorbild des Provinzpriesters sieht, so ist folgendes zu beachten.

Die Bedeutung des *flamen Dialis* war im republikanischen Rom während des ersten Jahrhunderts v. Chr. stark zurückgegangen. Der römische Gottesdienst hat in den Jahren 87 bis 11 v. Chr. überhaupt ohne *flamen Dialis* funktioniert. Aber andererseits muß allerdings berücksichtigt werden, daß es sich bei dem Provinzialpriestertum um Gründungen des Augustus handelt, und daß damals in Rom alles getan worden ist, um alte Zeremonien und Institutionen in romantischem Glanze zu erneuern. So ist auch die Institution des von Augustus im Jahre 11 v. Chr. neu besetzten Juppiterflaminats eine Entwicklung gegangen, die dies Priestertum in den Mittelpunkt sakralen Interesses neu gestellt hat. Es ist mit einem Ritual umgeben worden, daß man zweifeln kann, ob es durchweg alt ist oder ob es durch Idealbilder gnostischer Priester-tümer in manchen Beziehungen lebhaftere Farben empfangen hat (s. Rhein. Mus. LXXI S. 555, 1). Einige Züge hat in der Folgezeit der *flamen Dialis* sicher aus dem Orient entlehnt. So bedeutet der mit Medaillonbildern versehene goldene Kopfreif des *flamen Dialis*, den Sueton *Dom.* 4, 4 bezeugt, eine Orientalisierung seiner Kopfbedeckung, die dem erhöhten Ansehen des Kybele-Kultes im Rom des 1. Jahrh. n. Chr. zuzuschreiben ist (s. Rhein. Mus. LXXII 1918 Beiträge zur röm. Religionsgeschichte II Zum Cybelekult S. 58). Die bei Varro und Verrius Flaccus zuerst bezeugte etymologische Verbindung des Wortes *flamen* mit *filum* (Wollfaden) wird in der Kaiserzeit dazu benutzt, um *pilleus* und *apex* des römischen Nationalpriesters mit den *στέμματα* der östlichen Priester gleichzusetzen (ebd. S. 56). Bezeichnend für das Ineinandergehen von römischem und orientalischem Ritus ist auch, daß umgekehrt die Kybelepriester von Statius *silv.* V 3, 183 *flamen* genannt werden können. Wie später die geweihten Mysterien des Mithras mit dem alten Fachwort der Fetialensprache *pater patratus* usw. sich nennen dürfen, so tragen dort bei Statius bereits zu Domitians Zeit die phrygischen Galli den ehrenvollen Namen der nationalen Priester, zumal des Juppiterpriesters, *flamen*.

Angesichts des zu solchen Entwicklungsmöglichkeiten neu belebten Juppiterflaminats der Kaiserzeit ist es schwer zu glauben, daß dies — bei der zeremoniösen Beengung der Lebensführung seines Trägers ohnehin unbeliebte und fast unmögliche Priestertum für den *sacerdos* des Provinzialamtes zu Lyon und Köln als Vorbild genommen worden sei. In dem uns CIL. XII 6038 (Dessau 6964) z. T. erhaltenen Statut des Provinzialpriesters zu Narbo allerdings weist einiges auf das Vorbild des *flamen Dialis* hin, was Hirschfeld, Kl. Schr. S. 491 und Dessau betont haben; so die Rolle der Frau des Provinzialpriesters und manche seiner Ehrenrechte. Aber das Narbonenser Statut ist vielleicht erst aus der Zeit Vespasians; bezeichnender Weise heißt dort der Priester *flamen*, nicht *sacerdos* wie in Lyon und Köln. Anzumerken ist außerdem, daß der Name *flaminica*, der den Munizipalpriesterinnen im Kaiserkult ganz gewöhnlich beigelegt wird, wo es *Divae* zu verehren gibt, im Provinzial-

kult natürlich nur für diejenigen Provinzen in Betracht kommt, wo der Priester selber *flamen*, nicht *sacerdos* heißt¹⁾. Im Narbonenser Statut selber ist übrigens, wie nebenbei bemerkt sei, nur *uxor flaminis*, nicht *flaminica* belegt. Indessen ein einziger Zug erinnert allerdings in diesem Statut an die superstitiöse Heiligkeit des stadtrömischen Priesterpaares *flamen Dialis* und *flaminica*, nämlich daß die Gattin des Priesters keinen Eid wider Willen zu leisten braucht, wohl deshalb, weil dieser sie zu den Unterirdischen in Beziehung brächte, und keine Leiche berühren soll: *neve invita iurato neve corpus hominis mor<tui attin-gito>*. Aber darum fehlt doch noch viel an der Gleichung der Gattin des Provinzialpriesters mit der zeremoniösen Erscheinung der Gattin des Dialis, der *flaminica* der Juno (s. Thes. VI 1 S. 862, 30). Die Ehrenrechte, die Flamen Dialis und Provinzflamen sonst gemeinsam haben (s. Wissowa, Rel. u. K. d. R.² S. 507), scheinen weniger die religiöse Charaktergebung als die politische Heraushebung der Persönlichkeit zu betreffen, so die im Narbonenser Statut an der Spitze stehende Begleitung durch *lictiores*. Diese zeichneten in der Provinz den Statthalter vor allem aus. Ihm stellt sich damit in gewissem Betracht der höchste Vertrauensmann der Provinzialen und zugleich der Vertrauensmann der Person des Kaisers zur Seite. Hierin, und weniger in der Angleichung an die religiöse Heiligung des Dialis tritt die Würde und Eigenart des Provinzamtbesitzers hervor, das die Notabeln der Landschaft, wie einstmals nach einer Angabe des Tacitus (s. oben S. 6) der Cherusker Segimundus in Köln, wahrzunehmen berufen wurden, und dessen höchste Schätzung unter anderen Plinius *epist.* II 13, 4 bezeugt.

Welche Ähnlichkeiten aber auch immer zwischen *flamen Dialis* und manchen Provinzialflaminaten bestanden haben mögen, durch einen wichtigen Unterschied werden die Ähnlichkeiten in den Hintergrund gedrängt, nämlich durch die Jährigkeit des Provinzamtbesitzers. Der ganz verschiedene Sinn des Provinzamtbesitzers wird dadurch herausgestellt. Die Persönlichkeit des Provinzflaminaten wird dadurch von dem schamanenhaften Dasein des grundsätzlich für sein ganzes Leben dem Gotte geweihten Juppiterflaminaten und seiner Mitpriesterin, der *flaminica* weit abgerückt.

Freilich gerade die Jährigkeit des Provinzamtbesitzers wollte Hirschfeld, Kl. Schriften S. 497 f. aus dem Orient und der Institution des östlichen ἀρχιερέως ableiten, weil dort der provinzielle Kaiserpriester entsprechend dem ägyptischen Alexanderpriester eponym ist, und weil andererseits die begrenzte Amtsdauer dem römischen Brauche zuwiderlaufe. Dazu genügt es aber, auf die Ausführungen oben S. 22 über das älteste Wesen des römischen Flaminats zu verweisen, den als jähriges Amt der stadtrömische *flamen curialis* und außer ihm

1) *flamen* heißt der Provinzialpriester in den spanischen Provinzen, in der Narbonensis und in den Alpen (Thes. VI 1 Sp. 850, 8), und dementsprechend ist der Titel *flaminica* für die Frau belegt in Spanien und in der Narbonensis, außerdem gelegentlich in Afrika (ebd. Sp. 863, 81). Nicht im Provinzialkult, sondern nur im Munizipalkult hat sich der ungefähre Gebrauch festgesetzt, daß absolut gesagt *flamen* auf den Kaiserpriester, *sacerdos* auf andere Kulte geht (ebd. 850, 13 ff.).

andere stadtrömische *flamines* zeigen. Der genauere Vergleich des Provinzpriesters des Westens mit dem ἀρχιερεύς des Ostens, den Hirschfeld a. a. O. S. 498 ff. vorgenommen hat, läßt denn auch deutliche Unterschiede zwischen den Einrichtungen hier und dort hervortreten.

Selbst was die Jährigkeit angeht, zeigt sich in den Gepflogenheiten ein Unterschied insofern, als mehrfache Bekleidung des Amtes im Orient nicht selten ist, dagegen im Okzident dafür das reiche Inschriftenmaterial zu versagen scheint. Dem orientalischen ἀρχιερεύς steht wie den munizipalen *Flamines* das Purpurgewand zu, dem okzidentalen die Praetexta. Der goldene Kranz, das Kennzeichen der orientalischen Priester ist in den nördlichen und westlichen Provinzen nicht nachweisbar.

So gibt gegensätzlich zu dem, was über den ägyptischen Ursprung des provinziellen Herrscherkultes und über seine Versetzung durch den Hermes-Merkur-Kult im Westen zu sagen war, das Amt des Provinzialpriesters an sich in bestimmter Weise den Schlüssel zur richtigen Erfassung des okzidentalen Charakters der ganzen Institution. Wie stark immer der Glaube an gottgeborene Erretter zur Zeit des Augustus auf Erden lebendig war, und wie leicht auch der Kaiserkult das Gefäß für eine ausschweifende Cäsarenmystik hätte werden können, — das Römertum hat Fremdes zu meistern gewußt. Ob es aramäische, iranische oder ägyptische Religionsideen gewesen sind, die von dem römischen Geiste ergriffen wurden, Rom hat die Mysterien des Orients, wie immer sie gewesen sein mögen, durch den Rechtsgehalt seiner Geistigkeit neu gestaltet.

Der Provinzialkult und der Provinzialpriester sind im Osten des römischen Weltreiches, wo es die Aufgabe des Römertums war, das hellenistische Erbe militärisch und juristisch zu festigen, von anderer Bedeutung als im römischen Okzident, von dem hier besonders gehandelt worden ist. Im Osten ist das Provinzialkonzil mit seiner hierarchischen Spitze, sofern die Einrichtung römischem Geiste gedient hat, nur von machtpolitischem, kaum kulturpolitischem Sinn. Im Westen dagegen, zumal in den neuerobernten Gebieten des Reiches, in Gallien, in den Rheinlanden und in Britannien, waren die Provinzialaltäre auch die zentralen Herde einer neuen Kultur, und die Flamme, die dort genährt wurde, leuchtete weniger noch als Symbol eines Herrschens denn als Verkündigung der Werdestunde neuer Nationen, die aus römischem Wesen und eigenem Wesen sich eine Zukunft bereiteten.

Adsertor libertatis.

Anhang zu S. 8.

Den Schlüssel zur Gestalt und zu dem Verhalten des Verginius, nämlich dessen Anhänglichkeit an die Ordnung des Augustus, hat Th. Mommsen nicht gefunden. In der Abhandlung „Der letzte Kampf der römischen Republik“ (Historische Schriften I S. 333 ff.) mißdeutet er die Dinge und Personen in dreifacher Hinsicht. Erstens hat es sich nicht um Wieder-

einführung der Republik gehandelt, sondern um eine Reaktion des augusteischen Staatsgedankens gegen den hellenistisch-orientalischen Despotismus des Nero, dem freilich Cäsars „Monarchie“ vorschweben konnte. Aber der Leser der Literatur des 1. Jahrhunderts wird sich unter anderem vergegenwärtigen, daß nicht nur Lucan in Cäsar den Frevler sieht, während er den Pompeius — in Wirklichkeit den Vorläufer des Prinzipats — verherrlicht, sondern daß z. B. auch Seneca viel mehr den Augustus als Cäsar dem Nero zum Vorbild hält. Ebenso verbindet Livius die scharfe Tendenz, Cäsar herabzusetzen, mit der Verehrung des Pompeius und der Freundschaft zu Augustus. Die Pax Augusta ist der geordnete Zustand des römischen Staatswesens, den gerade die damals kräftigsten Provinzen, wie die spanische des Galba, die Heimat des Seneca und Lucan, im 1. Jahrhundert die vornehmste Trägerin römischer Vitalität überhaupt, als Ideal betrachtet haben.

Auch Konsulare in Gallien und am Rhein, wie Verginius Rufus, haben bewußt dies Ideal erkannt, dem sie ihr politisches Dasein verdankten, eben weil sie nicht der republikanischen Nobilität entstammten, sondern zum augusteischen Senatorenstande gehörten. Damit ist der zweite Irrtum der Mommsenschen Einstellung gegeben, der darin besteht, daß er, über seine Mißdeutung der allgemeinen Bewegung der Provinz gegen Nero als letzten Kampf der Republik, Männern wie Verginius Rufus, geborenen Rittern, die Geistesverfassung der katonischen Adelsopposition (bei den Geheimverhandlungen mit Vindex S. 340 und sonst) zutraut. Auch nicht mit Labienus etwa sind solche Männer zu vergleichen, der, selbst ritterlicher Herkunft, aus Ehrgeiz und übermäßigem Selbstbewußtsein von Cäsar abgefallen war. Aus der ritterlichen Herkunft des Verginius leitet Mommsen freilich S. 341 nichts als Zaghaftigkeit ab, an den Platz des Nero zu treten, indem er Tacitus *hist.* I 52 folgt, der das 1. Jahrhundert als Kampf der cäsarischen Monarchie mit dem pompeianischen bzw. augusteischen Prinzipat nicht genügend begriffen hat.

Der dritte Irrtum Mommsens in jener Abhandlung besteht darin, daß er der Bewegung des Vindex, der einem aquitanischen Fürstengeschlecht entstammte, den national-gallischen Charakter zu sehr abspricht; nur z. T. hat er diese Einstellung in der Röm. Geschichte Bd. V S. 75 u. s. verbessert. Der Kampf des Vindex im Jahre 68, bei dem „die Blüte der keltischen Patrioten auf dem Schlachtfelde blutete“ (Mommsen S. 340), läßt sich eben nicht lösen vom gallischen Reich des Classicus und Sabinus, das 69—70 zu gründen versucht wurde.

Schließlich die wichtigste Einzelheit, die Mommsensche Interpretation des Ausdrucks *adseruit* in der Grabchrift des Verginius S. 341, 6 und seine Interpretation der Bezeichnung des Vindex als *adsertor libertatis* S. 336, 1 und S. 347 ff. in der langen Polemik gegen H. Schiller. Diese Ausdrucksweise kommt nach Mommsen nur dem zu, der „die Monarchie überhaupt stürzt, nicht einem, der einen schlechten Herrscher durch einen guten ersetzt“. Wenn aber Vespasian auf Senatsmünzen *adsertor libertatis publicae* heißt, — wenn Tacitus *Agr.* 3 von Nerva Cäsar sagt, *res olim dissociabiles miscuerit, princi-*

patum ac libertatem, so ist es klar, daß nicht durch Hinweis auf den Gebrauch solcher Ausdrücke, sondern auf andere Weise die Sache zu entscheiden ist, ob Verginius die *pax Augusta* oder den Freistaat des Cato für sein Ziel hielt.

Der Kernpunkt der Sache, den Mommsen in seinen bis heute maßgebenden, sehr scharfsinnigen und bestechenden Ausführungen *Adsertor libertatis* dennoch völlig verkannt hat, ist folgender: Augustus selber hat sein Werk als Restitution der Freiheit bezeichnet, und Antonius und Julius Cäsar gegenüber ist er auch in gewissem Betracht *libertatis p. R. vindex* (s. Wissowa, Religion u. Kultus d. R.² S. 139) gewesen. Als solcher und nicht als König erscheint er jedenfalls dem Empfinden des von ihm geschaffenen Senatorenstandes des 1. Jahrhunderts. Es bedeutet einen Verzicht auf das Sichversenken in die geistige Stimmung bestimmter römischer Generationen und Gesellschaftsschichten, wenn Mommsen meint, daß das *in libertatem adserere* usw. in der Auffassung der Römer des 1. Jahrhunderts nicht wahrhaft und ursprünglich, sondern nur in „Irrtum, Schmeichelei oder Lüge“ (S. 350 u. 352) auf die Aktionen des Augustus und dessen Rückgabe der Freiheit hätte gehen können. Unter politischer „Freiheit“ versteht jede Zeit und jede Gesellschaftsschicht etwas anderes (zur Zeit Mommsens verstanden manche darunter die belgische Verfassung). Das übrigens fragwürdige Ideal des Brutus und Cato war zur Zeit des Tacitus und schon früher nur noch romantische Abstraktion, nicht mehr irgendwelches politisches Regulativ. Vom Politischen verstand Tacitus noch weniger als vom Militärischen, was der Größe seines Werkes keinen Eintrag tut.
