

Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis

VON

ANGELOS CHANIOTIS

1. Ritualtransfer und Rekursivität von Ritualen im Kaiserkult

Kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. kam ein gewisser Alexander in seine Heimatstadt zurück, das kleine und völlig bedeutungslose Städtchen der südlichen Schwarzmeerküste Abonouteichos. Mit Hilfe eines Orakelspruches überzeugte er seine Mitbürger, einen Tempel zu errichten, in dessen Baugrube Glykon, der neue Asklepios, in Gestalt einer Schlange in Erscheinung treten sollte. Das neue Heiligtum wurde Sitz eines Orakels, einer Heilstätte und eines Mysterienkultes. Alexander bot somit in einem Paket, was die Gläubigen bislang oft in mehreren Heiligtümern suchen mußten. Eine ganze Reihe von Elementen im Kult des Glykon sind eindeutig als Übernahmen aus anderen zeitgenössischen Kulturen zu erkennen: Die Art der Befragung des Schlangengottes erinnert an die Orakelbefragung Apollons in Korope, des Amphilochos in Mallos und eines Kultes in Thyatteira; die Bezeichnungen für das Kultpersonal (*exeges, keryx, theologos, hypophetes* usw.) entsprechen genau jenen anderer Heiligtümer, vor allem von Mysterienkulturen; auch das Singen von Hymnen spielte wie in vielen anderen Kultzentren eine zentrale Rolle; und die Mysterien des Glykon, mit Hierophanten und Dadouchos, mit dem Ritual der Prorrhesis, der Ausweisung der Gegner des Kultes, und dem Dromenon – einem sakralen Schauspiel, in dem eine heilige Hochzeit und die Geburt eines göttlichen Kindes dargestellt wurden, erweist sich als ein plumptes Abbild der eleusinischen Mysterien. Die Kultgründung Alexanders des falschen Propheten stellt, zumindest in der Form, in der Lukian (*Alexander oder der falsche Prophet*) sie beschreibt, ein Paradebeispiel für zwei zentrale Aspekte der Entwicklung von Ritualen dar: für den Ritual-

transfer und für die Rekursivität von Ritualen.¹ Der Begriff des Ritualtransfers bezeichnet die Übertragung altrადierter Rituale in einen neuen kultischen, ideologischen, sozialen und z. T. räumlichen Kontext – in diesem Fall werden z. B. rituelle Praktiken des eleusinischen Kultes aus ihrem Kontext gerissen und an einen anderen Ort, aber auch in einen anderen kultischen Kontext verlagert. Die Rekursivität von Ritualen bezeichnet die selektive Übernahme einzelner Handlungen, Handlungssequenzen oder Äußerlichkeiten (z. B. Kleider, Bilder usw.), die eigentlich in anderen, z. T. ganz andersartigen Kulturen ihren Platz haben, durch einen neu gegründeten oder neu gestalteten Kult. Der Gründer oder Neugestalter des Kultes erfindet in der Regel keine neuen Rituale, sondern rekurriert auf bereits vorhandene Rituale und verbindet sie in ein neues Ganzes. Und dieses neue Ganze verdankt seine Besonderheit nicht der Eigenart jedes einzelnen Rituals, sondern der eigenartigen Kombination. Alexanders Unternehmen war lange Zeit erfolgreich. Zu diesem Erfolg verhalf ihm die Tatsache, daß einzelne Elemente seines Kultes den Kultteilnehmern vertraut waren, zum Teil aber auch die Tatsache, daß die geschickte und einzigartige Verbindung heterogener Elemente seinem Kult ein besonderes Profil gab und ihn – bei allen Ähnlichkeiten – von allen anderen zeitgenössischen Kulturen unterschied.

Die Begriffe von Ritualtransfer und Rekursivität von Ritualen sind bis zu einem gewissen Grade dafür geeignet, auch die Gestaltung, Aufnahme, Rezeption und Praktizierung des Kaiserkultes in den östlichen Provinzen des Reiches, mit denen ich mich hier ausschließlich befassen werde, zu verstehen. Die Betonung liegt aber auf dem Zusatz »bis zu einem gewissen Grad«. Denn die Beschäftigung mit dem Transfer und der Rekursivität von Ritualen ist gezwungenermaßen eine einseitige Beschäftigung mit der Rolle von Akteuren, mit der Rolle jener Männer (wir müssen davon ausgehen, daß es sich in der Regel um Männer handelt), die aktiv die Initiative für die Gestaltung des Kaiserkultes ergriffen; sie kann nur eine Beschäftigung mit Ritualexperthen sein, mit Mitgliedern der Elite einer Stadt oder einer Provinz – denn auch dies muß man stillschweigend voraussetzen, daß nämlich die Rituale als standardisierte und demnach normierte und inszenierte Handlungssequenzen das Produkt der Tätigkeit von Personen sind, die Normen einführen und vermitteln.² Der Kaiserkult hatte aber

¹ Unter den wichtigsten Arbeiten der letzten Zeit zu Alexander von Abounotichos sind zu nennen: MIRON 1996; SFAMENI GASPARRO 1996 und 1999; VICTOR 1997. Zum Ritualtransfer und zur Rekursivität von Ritualen im Kult des Glykon s. CHANIOTIS 2002a.

² Hierzu s. CHANIOTIS 2002b und 2003a.

nicht nur seine Akteure und Regisseure, sondern auch seine Zuschauer und Rezeptoren; um ihn als ein Phänomen der zeitgenössischen Ritualpraxis richtig zu verstehen, muß man auch die Rezeptoren des Kaiserkultes berücksichtigen. Dies ist außerordentlich schwierig. Wir haben zwar normative Texte (Regelungen des Kultes), uns fehlen aber performative Ritualtexte (Hymnen und Gebete) und vor allem deskriptive Texte (Beschreibungen des Vollzugs von Ritualen, wie etwa Kallixenos' Beschreibung der Pompe der Ptolemaia in Alexandrien). Wir kennen einige Normen des Kaiserkultes, aber über ihre Durchführung und ihre Wahrnehmung lassen uns die Quellen im Stich. Erst über Umwege können wir diese Aspekte – und dann nur unzureichend – studieren. Wir können z. B. nach Hinweisen auf Spannungen, auf ein mangelndes Interesse an oder sogar auf Ablehnung der Rituale des Kaiserkultes suchen; die Strafanrohungen bei nicht Vollzug der Rituale, wie im Falle des *hieros nomos* von Gytheion (SEG XI 923 Z. 30–32, 40–41) sind wohl als Hinweise auf solche Spannungen zu deuten. Ich folge einem anderen Umweg: Ich möchte die Rituale des Kaiserkultes vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Ritualpraxis bei der Götterverehrung untersuchen, um so Konvergenzen und Unterschiede festzustellen, die vielleicht Einblicke in die Stellung des Kaiserkultes im religiösen Leben im Osten des Reiches geben. Regionale Untersuchungen des Kaiserkultes sind gewiß nützlich; ihre mikroskopische und möglichst kontextnahe Analyse von Phänomenen ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Rekonstruktion des großen Bildes; aber auch dieses große Bild muß man von einer gewissen Distanz betrachten, um es überhaupt vollständig wahrnehmen zu können. Ich werde hier versuchen, die Konvergenzen zwischen den rituellen und zereemoniellen Praktiken des Kaiserkultes im östlichen Teil des Römischen Reiches und den zeitgenössischen Ritualen der Götterverehrung an wenigen ausgewählten Beispielen aufzuzeigen, dabei werde ich aber stets auch auf die methodischen Probleme unserer Beschäftigung mit den Quellen hinweisen – vor allem mit epigraphischen Quellen.

Die rituellen und zereemoniellen Praktiken des Kaiserkultes weisen bekanntlich viele Gemeinsamkeiten zum hellenistischen Herrscherkult auf.³ Wie der Herrscherkult so besteht auch der Kult des Kaisers aus einem Triptychon von Handlungen: der Prozession, dem Opfer und dem Wett-

³ S. z. B. PRICE 1984a, 23f.; Price (ebenda, 88–91) unterstreicht zu Recht auch die Übernahme römischer Praktiken; für die römischen Rituale s. CLAUSS 1999. Die Bibliographie zum hellenistischen Herrscherkult ist sehr umfangreich. Zu den Ritualen s. etwa HABICHT 1970, 139–144, 147–153; LANCIERS 1993; THOMPSON 2000; CHANIOTIS 2003b.

kampf. Dieses Triptychon macht ein Fest aus; der Ausdruck *pompe kai thysia kai agon* ist gewissermaßen ein Synonym des Wortes *heorte*. Alle Untersuchungen des hellenistischen Herrscherkultes betonen die Tatsache, daß der hellenistische Herrscherkult eine starke Parallelität zur kultischen Verehrung der Götter aufweist,⁴ und so überrascht es auch nicht, wenn sich der Kaiserkult in seiner äußeren Form und im Vokabular der Verehrung vom Kult der Götter nur wenig unterscheidet. Dies läßt sich in zahllosen Einzelheiten feststellen, und es war sicher beabsichtigt. In einer Kultregelung aus Mytilene wird z. B. die *lex sacra* über den Kult des Zeus (*Diakos nomos*) ausdrücklich als das Vorbild genannt, dem die Rituale der Geburtstagsfeier für Augustus folgen sollte.⁵ Ich werde mich im folgenden etwas ausführlicher mit solchen Einzelheiten befassen, weil sie für Transfer und Rekursivität von Ritualen im Kaiserkult von zentraler Bedeutung sind.

2. Die Inszenierung und die Rituale des Kaiserfestes

2.1. Geburtstag

Fangen wir mit dem Anlaß für das Feiern des Festes für den Kaiser an. In der Regel handelt es sich um den Geburtstag des Kaisers.⁶ Ebenso wurden wichtige Götterfeste am Geburtstag von Göttern gefeiert, z. B. die Thargelia am Geburtstag Apollons (7. Thargelion), die Panathenaia am Geburtstag Athenas (28. Hekatombaion), das Fest der Artemis in Ephesos am Geburtstag der Göttin (6. Thargelion).⁷ Diese Praxis stellt man auch bei den meisten Festen für hellenistische Herrscher⁸ sowie bei den Feiern (*eponymoi hemerai*) für andere Sterbliche fest.⁹ Diese Praxis war so weit verbreitet, daß ich mich hier auf wenige Belege beschränken kann. Der Geburtstag des Augustus in Athen wurde nach dem Vorbild der Geburtstagsfeier für Apollon gestaltet.¹⁰ Eine Inschrift aus Lyttos auf Kreta berichtet von der Weihung einer Statue an Trajan; dies wurde mit Geld fi-

⁴ S. z. B. HABICHT 1970, 195–200.

⁵ IGR IV 39 A Z. 7–8: Agon; A Z. 19–20: Opfer.

⁶ PRICE 1984a, 103–105, 118, 218. S. auch CHANIOTIS – RETHEMIOTAKIS 1992, 32; HOFF 1992, 230f.

⁷ Apollon: DEUBNER 1966, 179 Athena: ebenda, 23; Artemis: I.Ephesos 27.

⁸ S. z. B. HABICHT 1970, 148, 156; GAUTHIER 1989, 64–67.

⁹ Z. B. IscrCos ED 263; I.Ephesos 2223a; I.Tralles 220; J. BINGEN 1990 (Antinoos).

¹⁰ SEG XVII 34; vgl. hierzu MAVROJANNIS 1995, 92–94.

nanziert, das eigentlich für Schaustellungen anlässlich des Geburtstags des Kaisers bestimmt war, aber nicht vollständig ausgegeben worden war.¹¹ Das Geld, das für einen sakralen Zweck bestimmt war, aber nicht vollständig ausgegeben wurde, durfte nicht »zweckentfremdet« an die Stadtkasse zurückfließen, sondern wurde für eine weitere Weihung an den Kaiser, also weiterhin für einen sakralen Zweck, verwendet.¹² Die nächsten Parallelen liefern uns zwei Inschriften aus Stratonikeia, die nicht den Kaiserkult, sondern ein städtisches Fest betreffen. Die Stadt weihte Jahr für Jahr Statuen des Wohltäters Flavianus Hekatodoros vom Restbetrag des Geldes, das er für Spektakel vermacht hatte.¹³ Wie im Falle des Götterkultes, bei dem monatliche Opfer immer am gleichen Tag (z. B. dem 7. Tag für Apollon) stattfanden, so wurde auch der Geburtstag des Kaisers häufig nicht nur einmal im Jahr gefeiert, sondern jeden Monat am gleichen Tag, so z. B. in Pergamon.¹⁴

2.2. Inszenierung

Weitere Übereinstimmungen des Kaiserkultes mit der Verehrung der Götter treten zu Tage, wenn wir das Fest des Kaisers betrachten. Eine Heorte bestand aus drei Teilen: Prozession, Opfer mit Bankett und Agon. Die Prozession war seit der frühesten Zeit ein Ritual, das ohne Inszenierung gar nicht stattfinden konnte: Man mußte den Ausgangsort und den Zeitpunkt des Beginns der Prozession bestimmen, die Route, die Reihenfolge der Teilnehmer, ihre Kleidung, die musikalische Begleitung, möglicherweise die Stationen. Seit der hellenistischen Zeit beobachtet man ein gesteigertes Interesse an der Inszenierung der Prozession. Die einschlägigen Kultregelungen befassen sich immer weniger mit rein rituellen Aspekten, wie mit der Farbe und dem Geschlecht des Opfertieres, und immer mehr mit der Kleidung der Teilnehmer, ihrer Anordnung nach organisatorischen Prinzipien und hierarchischen Strukturen, mit Ordnung, mit dem Glanz der Prozession durch die Teilnahme von Reitern, Musikern und beliebten

¹¹ I.Cret. I,xviii 23: »vom Restbetrag der Schaustellungen (*theoria*) für den Geburtstag des Dominus«; zu diesem Text s. H. W. PLEKETS Kommentar in SEG XLIII 724.

¹² Zu diesem Phänomen s. z. B. IG X 2.2.1, 300 und mit meinem Kommentar in EBGR 1999 [2002], Nr. 73 und 181.

¹³ SEG XLIII 724–725: *ek pleonasmatos hon apelipe theorion*. Vgl. hierzu H. W. PLEKETS Kommentar in SEG XLIII 724 und meinen Kommentar in EBGR 1993/94 [1997], 311 Nr. 255.

¹⁴ IGR IV 35: *emmenos genesios tou Sebastou*; s. auch PRICE 1984a, 118.

Athleten, durch das Tragen von Kränzen und prächtigen Kleidern, mit der Schönheit und Größe der Opfertiere, mit dem Tragen von Kultgegenständen durch Spondophoren, Hieraphoren, Kalathophoren, Skeptrophoren, Pyrphoren, Kanephoren, Athliphoren, Lampadophoren, Kleidophoren usw.¹⁵ Auch in der Kaiserzeit befassen sich die normativen Texte mit der Inszenierung des Rituals. Die Kultregelung über den täglichen Dienst des Priesters im Asklepieion von Epidauros läßt trotz des sehr fragmentarischen Erhaltungszustandes des Textes doch das Interesse an einer Inszenierung erkennen. Dies spiegelt sich in den sehr detaillierten Anweisungen an den Priester wider, die exakt festlegen, wo, wann und wie er die Rituale durchführen soll. Der Ort wird genau angegeben (z. B. »im Inneren des Gebäudes, im Metroion,« »im Kultbau Aphrodites,« »vor der vorderen Tür«), die Türen werden genau angegeben, durch welche der Priester einzelne sakrale Räume betreten soll, der Zeitpunkt jeder Handlung wird bestimmt (z. B. »in der ersten Stunde«), ja sogar der für einzelne Kultfunktionäre vorgesehene Platz (»der Priester legt sich in der Mitte hin«, »der Pyrphoros setzt sich auf einen Thron«).¹⁶

All dies werden wir in den Texten, die den Kaiserkult betreffen, wiederfinden. Das Interesse für die Kleidung der offiziellen Teilnehmer erkennen wir z. B. in der Stiftungsurkunde der Demostheneia in Oinoanda:¹⁷ Demosthenes stiftete eine goldene Krone mit getriebenen Portraits von Hadrian und Apollon, die vom Agonothetes getragen werden sollte. Solche Kronen sind fester Bestandteil der Kleidung der Kaiserpriester.¹⁸ Derartige Priesterkronen haben eine lange Tradition im griechischen Kult. Eine solche Krone – für den Kult des Sarapis bestimmt – fand man im ägyptischen Kysis;¹⁹ es handelt sich um eine goldene Krone, die eine Statuette des Sarapis stützt. Auch der Ausdruck *stephanos tou theou* (»Krone des Gottes«) bezeichnet wahrscheinlich mit dem Bild des Gottes verzierte Kronen.²⁰ Die Inschrift aus Oinoanda ordnet an, daß der Agonothet die

¹⁵ Ausführlich zu diesem Thema s. CHANIOTIS 1995 und 1997a, 245–248. S. auch KÖHLER 1996 (vgl. CHANIOTIS 1997b).

¹⁶ LSCG Suppl. 25 A 2, 4–5, 8, 10–12, B 19, 22, C 28.

¹⁷ WÖRRLE 1988 (SEG XXXVIII 1462); vgl. ROGERS 1991.

¹⁸ RUMSCHEID 2000, 8–11, 39, nimmt zwar in dieser sehr verdienstvollen Arbeit an, daß diese Kronen nur für Agonotheten bestimmt waren und von Priestern des Kaiserkultes nur in ihrer Eigenschaft als Agonotheten getragen wurden. Diese Meinung kann ich nicht teilen, wie ich an anderer Stelle (EBGR 2000 [2003]) ausführen werde.

¹⁹ REDDÉ 1989, 431–433, 440f.

²⁰ Z. B. in Syll.³ 708 Z. 29 (Istros, ca. 100 v. Chr.) und SEG XLIII 773 LL. 23f. (Ephesos, 2. Jh. v. Chr.). Hierzu s. ROBERT 1960a, 459 mit Anm. 2; vgl. auch den Ausdruck *ho para tou theou stephanos*: RIGSBY 1999.

vorhin genannte goldene Krone und ein Purpurgewand tragen sollte (SEG XXXVIII 1462 Z. 56–57). Ähnlich ordnet eine koische Kultregelung an, daß der Nike-Priester einen purpurnen Chiton, goldene Ringe und einen Kranz aus jungen Zweigen tragen soll; der Priester des Dionysos in Skepsis trug einen goldenen Kranz, ein purpurnes Gewand und die zum Gewand passenden Schuhe.²¹ Die Kleiderordnung ist auch sonst Gegenstand der Urkunde aus Oinoanda: Die zehn Sebastophoroi sollen mit weißem Gewand und Selleriekrantz die Kaiserbilder und das Bild Apollons tragen (Z. 62–63).

2.3. *Tragen von Statuen*

Auch das Tragen von Götterstatuen, das in Oinoanda am Agon des Kaisers eine so wichtige Rolle spielt, gehört zu den beliebten Ritualen des Götterkultes, vor allem seit der hellenistischen Zeit.²² An der Spitze der Prozession für Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander trug z. B. der Stephanephoros die hölzernen und schön bekleideten Statuetten der 12 Götter (LSAM 32). Seit der hellenistischen Zeit begegnet uns auch der Ausdruck *agalma pompikon* als Bezeichnung solcher in Prozessionen getragener Statuen.²³ Im hellenistischen Herrscherkult ist dies eine Randerscheinung,²⁴ aber das Tragen des Bildes des Kaisers wird zu einem der wichtigsten Rituale des Kaiserkultes.²⁵ Dieses Ritual ist sowohl direkt als auch indirekt durch die Bezeichnungen *sebastophoros*, *eikonophoros* und *komistes theion protomon* belegt.²⁶ Von der Inschrift aus Oinoanda war bereits die Rede (SEG XXXVIII 1462 Z. 62: *propompousousin tas sebastikas eikonas*). Ein bekanntes Reskript von Antoninus Pius aus Ephesos betrifft die Erhaltung und Pflege der silbernen Kaiserbilder;²⁷ eine Steuer für die Pflege von Kaiserstatuen, die nicht als Kultstatuen dienten, sondern in Prozessionen getragen wurden, ist uns durch eine Gruppe von Ostraka in Ägypten belegt, die zuletzt von D. Fishwick studiert worden sind.²⁸ Eine vor wenigen Jahren veröffentlichte Inschrift belegt darüber hinaus die

²¹ LSCG 163 Z. 8–12; SEG XXVI 1334 Z. 11–12.

²² BÖMER 1952, 1900–1994; CHANIOTIS 1995, 158 mit Anm. 94.

²³ ROBERT 1981, 530f. Z. B. TAM III 136.

²⁴ Bilder der Herrscher werden in der Prozession der Ptolemaia in Alexandrien mitgeführt; s. RICE 1983, 102–110.

²⁵ PRICE 1984a, 189–190; CLAUSS 1999, 304.

²⁶ *Sebastophoros*: z. B. SEG XXXIX 1462 Z. 61; XLIV 1187; *eikonophoros*: MAMA IX 131; *komistes theion protomon*: P.Oxy. 519 und 1265 Z. 9.

²⁷ I.Ephesos 25 = OLIVER 1989, Nr. 9.

²⁸ FISHWICK 1989.

Existenz eines Vereins in Alexandrien, der der Pflege der Ikonen der Kaiser und dem Kult von Faustina Pharia Sosistolos gewidmet war.²⁹ Die Häufung von Zeugnissen in Ägypten ist natürlich nicht zufällig und hängt sicher mit der lokalen Tradition zusammen, Götterstatuen am Fest zu tragen.

2.4. *Opfer und Bankett*

Der Höhepunkt der Prozession ist das Erreichen des Altars und das anschließende Opfer. Opfertiere wurden sowohl für das Wohlergehen des Kaisers als auch an den Kaiser geopfert,³⁰ und dabei wird das für das olympische Opfer charakteristische Wort *thysia* (nicht etwa *enagismos*) verwendet. Das Ehrendekret für den Wohltäter Epameinondas von Akraiphia beschreibt seine Tätigkeit mit folgenden Worten (IG VII 2712 Z. 22–31): »Am Fest, nachdem er dem Hermes, dem Herakles und den Augusti einen Stier geopfert hatte, veranstaltete er einen Agon; ... er opferte den Augusti einen Stier und bot der Stadt einen Tag lang ein Bankett.« Beim Opfer für den Kaiser wurden auch die traditionellen Bräuche beachtet, wie die Prüfung der Opfertiere,³¹ die Bekräftigung der Teilnehmer, das Singen von Hymnen (s. u.), das Darbringen von Opferkuchen, das Brennen von Weihrauch, und das Anzünden von Lampen. Eine bekannte Kultregelung aus Pergamon liefert ein anschauliches Beispiel (IGR IV 292): Der *Eukosmos* (der für schöne Ordnung sorgende Kultbeamte) sollte an der monatlichen Geburtstagsfeier für Augustus und an den anderen Geburtstagsfeiern der Kaiser Kränze für die Sänger der Hymnen, ferner Opferkuchen (*popanon*), Weihrauch (*libanon*) und Lampen (*lychnous*) für Augustus zur Verfügung stellen.

Zum Opferritual gehört auch das anschließende Bankett.³² Es ist in diesem Zusammenhang zu betonen, daß dem Bankett (*demothoimia*, *euochia*) als sehr kostspieliger Angelegenheit auch in den Texten, welche die Götterverehrung betreffen, eine besondere Rolle zugeschrieben wird.³³ Der

²⁹ BERNAND – BERNAND 1998, 97–101 (SEG XLVIII 1960): *hoi apo sysseitiou Sebaston eikonon kai Fausteines Pharias Sosistolou Neas Sebastes*.

³⁰ Zu dieser Unterscheidung s. PRICE 1984a, 210–220. Zum Opfer an den Kaiser s. auch CLAUSS 1999, 316–318.

³¹ S. vor allem die Kultregelung aus Mytilene (IGR IV 39 A; vgl. PRICE 1984a, 217–219). Die Klausel über das Aufziehen der Opfertiere (A 21–29) läßt sich jetzt mit der entsprechenden Klausel eines Kultgesetzes aus Barygia, das das Opfer an Artemis Kindyas betrifft, vergleichen (SEG XLV 1508); zum Text aus Barygia s. jetzt auch ZIMMERMANN 2000.

³² S. z. B. IG VII 2172; SEG XLIII 717–718. Zum Bankett in der hellenistischen Zeit s. SCHMITT PANTEL 1981, 85–99 und 1992, 415–418.

³³ S. z. B. die Initiative des Damas in Milet: HERRMANN 1997, Nr. 134.

Text von Akraiphia ist ein gutes Beispiel für die Verflechtung von Kaiser- und Götterverehrung (IG VII 2712 Z. 55–90): Der Agon der Ptoia zu Ehren Apollons hatte seit 30 Jahren nicht mehr stattgefunden, als Epameinondas das Amt des Agonothetes freiwillig und mit großem Eifer übernahm. Er erneuerte den Agon, kombinierte ihn aber auch mit der Verehrung der Kaiser (*Ptoia kai Kaisareia*). Als die Zeit des Agons kam, verteilte er Brot und Wein an Bürger und ansässige Fremde gleichermaßen;³⁴ er veranstaltete in großem Stil die von den Vätern überlieferten Prozessionen und führte in gottesfürchtiger Haltung den traditionellen Reigentanz durch, brachte den Göttern und den Augusti Stieropfer dar, verteilte das Opferfleisch und organisierte Frühstück, Süßweinempfang und Abendessen zehn Tage lang; seine Frau lud die Frauen und Kinder sowie die erwachsenen Sklaven und Sklavinnen zum Bankett ein. Er war der erste, der auch die Skenetrien nicht vergaß. Und bei den Schaustellungen der thymelischen Agone bot er im Theater süßen Wein, so daß seine Großzügigkeit auch in den Nachbarstädten berühmt wurde.

2.5. Weihungen

Eine Gruppe von Inschriften übertrifft in ihrer Zahl alle anderen Zeugnisse für den Kaiserkult: die an Mitglieder des Kaiserhauses adressierten Weihinschriften. Nicht jede Inschrift auf einer Statuenbasis, die einen Kaiser nennt, ist allerdings eine Weihinschrift an einen Kaiser; leider werden gelegentlich Texte, in denen der Kaiser im Akkusativ genannt wird, als Weihinschriften mißverstanden, obwohl sie eigentlich nur die Errichtung einer Kaiserstatue belegen, nicht die Weihung einer Statue an den Kaiser. Aber auch nicht alle Inschriften, in denen der Name des Kaisers im Dativ steht, sind unbedingt als religiöse Weihungen an den Kaiser zu deuten und noch weniger belegen sie eine göttliche Verehrung des Kaisers. 1999 veröffentlichte Hasan Malay eine späthellenistische Inschrift aus dem Museum Çesme mit folgendem Inhalt:³⁵ »Euxenos, Sohn des Euxenos, nachdem er von den ihn bedrohenden Gefahren gerettet worden ist, (>weihte<) als Geschenk der Dankbarkeit (*charisterion*) an Apollon Nisyrites Soter und an Artemis Epiphanes und an Hermogenes, Sohn des Timokrates, der ihn mit Wohlwollen behandelt hat«. Der Name des Hermogenes steht genau wie die Namen von Apollon und Artemis im Dativ. Auch er ist als Emp-

³⁴ Zu Brot und Wein bei solchen Festen s. zuletzt JONES 1999, 8–17.

³⁵ MALAY 1999, Nr. 118. S. auch meinen Kommentar in EBGR 1999 [2002], Nr. 148.

fänger des Geschenkes genannt, m. E. weil er als Arzt Euxenos behandelt hatte. Daß Hermogenes von Euxenos kultisch verehrt wurde, ist ebenso wenig aus diesem Text zu schließen wie aus vielen anderen ähnlich formulierten Inschriften für Ärzte, die zusammen mit Göttern genannt sind. Ähnlich darf man im Falle von »Weihinschriften« an den Kaiser aus einem Dativ nicht unbedingt eine kultische Verehrung erschließen. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist eine Inschrift trajanischer Zeit aus Philadelpheia (SEG XL 1059, 116/117 n. Chr.). »Für Imperator Nerva Traianus Caesar Augustus Germanicus Dacicus Parthicus Optimus und die Katoikia hat Neoptolemos Markos, Sohn des Diodotos, Sieger an den Nemea von eigenem Geld die Statue des Zeus Soter aufgestellt«. Auf den ersten Blick würde man meinen, daß es sich hier um eine Weihung der Statue eines Gottes (Zeus) an einen anderen Gott (Trajan) handelt – also um einen »visiting Gott«; aber auch das Wort *katoikia* (Dorfgemeinde) steht im Dativ, obwohl die Katoikia kein Empfänger kultischer Ehren war (vgl. unten § 4). Die Sache läßt sich m. E. nicht eindeutig entscheiden, und das Vermeiden eines Verbes (*anatithemi*, *aphieroo*, *kathieroo*) macht die Entscheidung nicht gerade leichter. Es scheint mir aber wahrscheinlich, daß der Dativ hier und in ähnlichen Fällen eher als Hinweis auf ein Geschenk denn als Hinweis auf kultische Verehrung zu verstehen ist.

Es gibt aber ganz eindeutige Fälle, in denen wir es mit einer Weihung zu tun haben, ja sogar mit dem Vollzug von Weiheritualen, die in der Regel leider nicht näher erläutert werden. Daß die Aufstellung von Statuen mit Ritualen verbunden war, zeigt eine Inschrift aus Iasos (SEG XLIII 718, frühes 3. Jh. n. Chr.). Der Kaiserpriester M. Aurelius Daphnous Kataplous weihte im frühen 3. Jh. Statuen (*andriantes*, sicher keine Kultstatuen); ihre Aufstellung war mit einem Opfer (vgl. Z. 18/19: *tois synthysasi*) und einem Bankett verbunden, in dem der großzügige Priester alten Wein spendete. Selbst in christlicher Zeit führten die letzten Heiden Weiherituale im Zusammenhang mit der Aufstellung von Statuen durch. So stellte der Prätorianerpraefekt Flavius Eutolmius um 390 in Aphrodisias »nach Vollzug der traditionellen Weiherituale« eine Statue von Honorius auf.³⁶

2.6. Hymnen

Der Kaiserkult ist jedoch nicht allein ein Fall von Ritualtransfer, d. h. vom Übertragen altradiierter Rituale in einen neuen kultischen, ideologischen,

³⁶ ROUECHÉ 1989, Nr. 25. Für das Verb *kathieroo* in diesem Kontext vgl. I. Perge 56, 60–61, 65.

sozialen und z. T. räumlichen Kontext, noch wird er nur von älteren Traditionen gespeist; er ist vielmehr auch das Ergebnis aktueller Entwicklungen in der Ritualpraxis. Diese Konvergenz stellt man nur durch einen Vergleich mit Entwicklungen in den kaiserzeitlichen Ritualen fest, etwa in der immer wichtigeren Rolle des Singens von Hymnen im zeitgenössischen Kult. Alexander von Abonouteichos liefert hierfür ein gutes Beispiel.³⁷ Er forderte die Städte von Paphlagonien und Pontos auf, Knabenchöre zu entsenden, um für den Gott lobende Hymnen zu singen. Die Knaben stammten aus den besten Familien und sollen von besonderer Schönheit gewesen sein. Das Singen von Paianen ist bekanntlich mit dem Kult des Asklepios aufs engste verbunden, und so wäre es an sich nicht erstaunlich, wenn die Hymnodie auch im Kult Glykons, des Neuen Asklepios, eine so herausragende Stellung eingenommen hätte. Die regelmäßige Entsendung der Chöre läßt sich aber nicht nur so erklären; sie ist auch nicht nur Teil der Strategie Alexanders, die Eliten der Nachbarstädte institutionell mit seinem Heiligtum zu verbinden oder seinen aus schönen Knaben bestehenden Harem zu vergrößern, wie Lukian behauptet. In der Kaiserzeit beobachten wir eine wachsende Bedeutung der Hymnodie, die auch mit einer Verinnerlichung des Rituals zusammenhängt, mit dem Bedürfnis, die Götter mit Worten, nicht mit Taten zu ehren, mit einer Tendenz, das Interesse vom mechanischen Vollzug des Rituals auf das Lob der Macht und der Güte des Gottes (*aretologia*, *eulogia*, *hypsosis*) zu verlagern.³⁸ Ein Orakelspruch Apollons in Didyma bringt dies deutlich zum Ausdruck:³⁹ »Ihr Unseligen, was sollen mir wohlgenährte Hekatomben von Schafen, glänzende Statuen aus reichem Gold oder Standbilder, die aus Silber oder Erz kunstvoll hergestellt sind? Die Götter sind keines Besitzes bedürftig, sondern dessen, was alter Brauch ist – daran haben sie ihre Freude. Immer ist es fromm, wenn die Knaben wie früher bei meinem Tempel Hymnen singen, zu dem Augenblick, wenn die sich drehende Türangel im Begriff steht, den Orakelspruch aus dem unbetretbaren Inneren zu offenbaren. Ich habe Freude an jedem Gesang, selbst wenn es ein moderner ist; sehr aber, wenn er alt ist; am meisten aber, wenn er uralte ist, denn so ist es am besten. Für frommen Sinn gegen Gott wird es immer unverkürzten Dank geben. Mit Hymnen habe ich einst zum erstenmal die

³⁷ LUKIAN, Alexander 41. Diskussion bei VICTOR 1997, 49–50, 159–160; CHANIOTIS 2002a, 76–77.

³⁸ Zu Aretalogien s. MERKELBACH 1995, 214–224. Für *eulogeo* und *hypsoo* s. die zahlreichen Belege in den Beichtinschriften: PETZL 1994, Nr. 16, 20, 33, 34, 36, 37, 44, 54, 59, 60, 62–64, 68, 69, 80, 96, 97, 101.

³⁹ I.Didyma 217; Übersetzung bei MERKELBACH – STAUBER 1998, 76–77.

vielschadenden Krankheiten vertrieben, indem ich die Leid bringenden, verwünschten Fäden der Moiren erweicht habe.« Auch eine aus dieser Zeit, dem 2. Jh. n. Chr., stammende Inschrift von Stratonikeia ist aufschlußreich. Sosandros, Sekretär des Rates und Möchtegerndichter, stellte den Antrag, 30 Knaben auszuwählen, die jeden Tag in einer Prozession zu den Statuen des Zeus und der Hekate vor das Rathaus ziehen und einen von ihm verfaßten Hymnus singen sollten.⁴⁰ Die Begründung interessiert uns hier: »Es ist angemessen, daß wir unsere Eusebeia gegenüber den Göttern auch mit der *prosodos* (Bitte) und mit der *threskeia* (Religiosität) zeigen, die durch das Singen von Hymnen zum Ausdruck kommt.« Ein Orakel, das in Ephesos gefunden wurde, aber Koloë oder Sardeis betrifft (ca. 165 n. Chr.), empfahl als Mittel gegen die Pest, eine Statue der Artemis zu holen, und schloß mit den folgenden Worten: »Wenn ihr meine Befehle für die Göttin ausgeführt habt, dann verehrt sie, die Pfeile schleudernde, unbezwingbare, weithin treffende, vielgerühmte, scharfblickende Jungfrau, mit Hymnen und Opfern, und bei Reigen und festlichem Schmause sollen die Mädchen und die Knaben die Jungfrau preisen ...«⁴¹ Wenn wir auch im Kaiserkult eine starke Präsenz von Hymnoden beobachten⁴² oder nach dem Vorbild der *theologoi* und *aretalogoi* auch *sebastologoi* für die Lobpreisung der Kaiser eingeführt wurden,⁴³ so ist dies auch Folge der zeitgenössischen Tendenzen.

2.7. Ästhetisierung des Rituals

Auch wenn man epigraphisch überlieferte Regelungen, die den Kult des Kaisers betreffen, mit zeitgenössischen Kultgesetzen vergleicht, zeigen sich viele Parallelitäten, so in der Verwendung verschiedener Kultparaphernalia (wie tragbare Statuen, Weihrauchbrenner, Bankettische u. ä.) sowie in der starken Einbeziehung der Jugend (z. B. SEG XXXVIII 1462 Z. 65–67). Eine Konvergenz mit der zeitgenössischen Ritualpraxis ist aber vor allem in der Ästhetisierung des Rituals zu beobachten. Seit der hellenistischen Zeit häufen sich die Kultregelungen, die auf die Schönheit der Prozession, der Teilnehmer und der Opfertiere Wert legen und das Ritual

⁴⁰ I.Stratonikeia 1101; LSAM 69. Diskussion und weitere Beispiele bei CHANIOTIS 2003a.

⁴¹ SEG XLI 981; Übersetzung von H. Engelmann bei MERKELBACH – STAUBER 1998, 296–297.

⁴² S. zuletzt HALFMANN 1990, 21–26 (zu SEG XL 1128); für Rom s. PALMER 1993. Vgl. PRICE 1984a, 70, 88 mit Anm. 43, 90, 105, 118, 209, 247 Anm. 44.

⁴³ Zu *sebastologos* s. ROBERT 1960b, 321.

vor allem als Prachtentfaltung und schönes Spektakel erscheinen lassen wollen.⁴⁴ Die Dekrete, die Prozessionen betreffen, befassen sich fast ausschließlich mit der Schönheit (*kalos*), der Ordnung (*entaxia*), der Majestät (*epiphaneia*) und den ästhetischen Aspekten der Prozession (*charis*). Die verantwortlichen Magistrate wurden geehrt, weil sie ein schönes Spektakel (*thea*) angeboten hatten. Auch die Lektüre der zeitgenössischen Quellen verrät eine Transformation der Feste von Kulthandlungen zu Objekten ästhetischen Genusses. In einem Gedicht Theokrits (15, 21–24) bittet eine Frau ihre Freundin, zum Palast mitzukommen, um sich Adonis anzuschauen (*thasomenai*). Sie hätte gehört, daß die Königin in jenem Jahr etwas ganz Beeindruckendes vorbereitet hätte. Diese Frauen gingen nicht als Teilnehmer zum Fest, sondern als Zuschauerinnen eines von der Königin inszenierten Spektakels. Das Gedicht Theokrits entwickelt sich dann in eine Ekphrasis, eine Beschreibung dessen, was die Frauen mit staunenden Augen sehen: »Schau mal diese bunten Kleider, wie fein und elegant sie sind, als ob von Göttern genäht.«⁴⁵ Im 4. Mimos des Herodas wird der Besuch des Asklepiosheiligtums in Kos durch zwei andere Frauen als ein ästhetisches Erlebnis dargestellt und die reiche Ausstattung des Heiligtums mit Skulpturen hervorgehoben.

Diese Tendenz setzt sich ohne Unterbrechung bis in die Kaiserzeit fort. Der bereits erwähnte Antrag des Sosandros von Stratonikeia (s. o. Anm. 40) hat eine sehr deutliche ästhetische Komponente. Sein Antrag betrifft eigentlich das Singen eines Hymnus, die Abfassung eines performativen Ritualtextes. Sosandros' Dekret betrifft aber auch die Inszenierung der Performanz dieses Texts. Der Hymnus sollte jeden Morgen gesungen werden. 30 Knaben, alle weiß gekleidet, mit Kränzen auf dem Haupt und Zweigen in den Händen, sollten in einer Prozession, geführt vom Paidonomos und den Paidophylakes, durch die Straßen von Stratonikeia zum Rathaus ziehen. Dort sollten sie vor den Statuen des Zeus und der Hekate Platz nehmen. Ein Herold sollte sie begleiten, offenbar, um mit lauter Stimme um Stille zu bitten und das Gebet zu sprechen. Ein Kitharasieler sorgte für die musikalische Begleitung.

⁴⁴ Zum folgenden s. CHANIOTIS 1995 und 1997a, 245–248 (mit weiterer Literatur). Vgl. PRICE 1984a, 110–112.

⁴⁵ Vgl. GOLDHILL 1994, 216–223. Zur Ansicht, es handle sich hier um die Darstellung von »women's superficial religiosity« (LAMBERT 2001), gelangt man nur, wenn man dieses Gedicht Theokrits isoliert und nicht vor dem Hintergrund des hellenistischen Materials betrachtet.

Das Ehrendekret für den Kaiserpriester Apollonios von Kalindoia (1 n. Chr.) ist ein weiteres gutes Beispiel für das gleiche Interesse in der Kaiserzeit.⁴⁶ Apollonios hatte freiwillig das Amt des Priesters von Zeus, Roma und Augustus angenommen und mit besonderer Prunkentfaltung durchgeführt. »Er hat kein Übermaß an Ausgaben für die Götter und das Vaterland versäumt, indem er die Opfer, die über das ganze Jahr hinweg jeden Monat dem Zeus und Caesar Augustus dargebracht wurden, mit eigenen Mitteln dargeboten hat; er hat den Göttern prachtvolle Ehren (*teimas polyteleis*) dargebracht, für die Bürger ein üppiges Bankett und Trinkgelage angeboten (*hestiasin kai euochian megalomere*), indem er dem ganzen Volk (*pandemei*) in volksfreundlicher Art und Weise (*laikos*) ein Abendmahl und ein Triclinium anbot, und er hat die Prozession am Tag der Panegyris bunt und sehenswert gestaltet (*pompen poikilen kai axiotheaton*); er veranstaltete extravagante Spiele (*agonas polyteleis*), die dieser Götter würdig sind.« Der Mann wird ferner für die glanzvollen Leistungen (*epidoseis lamprotatas*) gelobt, für die Schaustellungen (*thea kai apate*) und das Vergnügen (*diachysis psyches*).

Die Inschrift von Oinoanda spricht eine ähnliche Sprache. Im Abschnitt über die Prozession heißt es z. B. (SEG XXXVIII 1462 Z. 62–65): »Es sollen 10 Sebastophoroi gewählt werden, die, bekleidet mit einem weißen Gewand und einem Selleriekrantz, die Kaiserbilder und das Bild des Gottes unserer Ahnen, Apollon, und den vorgenannten heiligen Altar tragen und ziehen und bei den Prozessionen geleiten sollen; ebenso sollen vom Agonothet gewählt werden 20 Mastigophoroi, die in weißen Gewändern ohne Unterkleid und mit Schilden und Peitschen vorangehen und für die Ordnung bei den Veranstaltungen im Theater sorgen sollen.« Es handelt sich nicht nur um Schaustellungen im Theater (Z. 68–69): »Es sollen die Prozessionen durch das Theater führen und gemeinsam an den Tagen des Festes opfern« (Übers. M. Wörrle). Prozessionen im Theater sind seit der spätklassischen Zeit immer häufiger belegt.⁴⁷ Solche Prozessionen sind an erster Stelle Spektakel.

⁴⁶ SEG XXXV 744.

⁴⁷ CHANIOTIS 1997a, 248 mit Anm. 149. Auch in Gytheion spielt das Theater eine zentrale Rolle im Kaiserkult; s. SEG XI 923 und PRICE 1984a, 109.

3. Die Organisation des Kaiserkultes

3.1. Priester

Auch die Organisation der Rituale des Kaiserkultes weist Merkmale auf, die man in der gleichen historischen Periode in der Organisation der Rituale des öffentlichen Götterkultes findet. Die Besetzung des Priesteramtes des Archiereus und der Archiereia durch ein Ehepaar (oder ein männliches und ein weibliches Mitglied der gleichen Familie) sollte m. E. als sicher gelten – auch wenn immer wieder Stimmen gegen diese Annahme erhoben werden.⁴⁸ Dies scheint auf den ersten Blick eine Besonderheit des Kaiserkultes zu sein, eine Folge der politischen Bedeutung und vor allem der gesellschaftlichen Bedeutung dieses Amtes für die Mitglieder der lokalen Elite. Es ist aber keinesfalls so. Ähnliches läßt sich auch in Götterkulten – wenn auch nicht sehr oft – feststellen. In Ormelai dienten ein Mann und seine Frau als Priester und Priesterin des Zeus Sabazios, in der Nähe von Thyatteira stellen wir dies im Kult der Thea Hekate Soteira fest.⁴⁹ Umgekehrt ist die lebenslängliche Besetzung des Amtes des Kaiserpriesters,⁵⁰ ja selbst sein Verkauf belegt.⁵¹ Eine Inschrift aus Kos registriert z. B. den Kauf des Priesteramtes des Asklepios und des Augustus durch eine Person für den Betrag von 10.000 Drachmen (IscrCos ED 266). Die Geldstrafen, die Grabschändern auferlegt wurden, waren nicht nur für die Finanzierung von Heiligtümern,⁵² sondern manchmal auch für den Kaiserkult gedacht.⁵³ Private Kultvereine waren nicht nur dem Kult von Göttern, sondern auch der Kaiserverehrung gewidmet.⁵⁴

⁴⁸ S. zuletzt CAMPANILE 1994, 22–25.

⁴⁹ Ormelai: IGR IV 889; Thyatteira: MALAY 1999, Nr. 36.

⁵⁰ Z. B. IGR III 115; I.Arykanda 38. Die Besetzung eines Priesteramtes *dia bioi* ist im Götterkult oft belegt; s. z. B. IscrCos 177 Z. 6; I.Alexandria/Troas 9; I.Adramytteion 23; I.Knidos 59; I.Selge 15 und 20. S. auch WÖRRLE 1990, 43f.

⁵¹ Allgemein zum Verkauf von Priesterämtern s. DEBORD 1982, 63–75; vgl. WÖRRLE 1990, 44–47.

⁵² Z. B. STRUBBE 1991, 34f. und 1997, 364–366 (Index); IPLIKÇIOĞLU 1991, 20.

⁵³ Z. B. I.Ephesos 3214; TAM V 2, 1281; MAMA VIII 552. Vgl. PRICE 1984a, 85 und 119.

⁵⁴ PRICE 1984a, 84. Vgl. die Existenz privater Stiftungen für die Finanzierung von Banketts am Geburtstag des Kaisers (z. B. I.Ephesos 3245).

3.2. *Persönliche Initiativen*

Ferner spielen auch persönliche Initiativen bei der Gestaltung von Ritualen im Kaiserkult eine ebenso große Rolle wie in der Götterverehrung. Für den Kaiserkult verweise ich auf die Initiativen von Apollonios in Kalindoia (s. o. Anm. 46), des Demosthenes in Oinoanda, des Potens und des Daphnos in Iasos (SEG XLIII 717–718). Auch bei der Götterverehrung wurden die Regelungen oft aufgrund der Initiative von Individuen geändert.⁵⁵ Das gleiche gilt in bezug auf Verhandlungen innerhalb einer Gemeinde für die Gestaltung des Kaiserkultes. Bei unseren normativen Texten handelt es sich um Beschlüsse aufgrund von Anträgen, die von Magistraten (seltener von Privatpersonen) gestellt und dann im Rat und in der Volksversammlung besprochen, kritisiert, ergänzt, geändert, abgelehnt oder angenommen wurden. Wir besitzen heute nur das Endergebnis eines Diskussionsprozesses. In den meisten Fällen können wir aber gar nicht wissen, ob es Widerstand oder Kritik gab, und wir werden auch niemals erfahren, wie viele Anträge über Rituale tatsächlich abgelehnt wurden. Selbst wenn die Anträge von der Volksversammlung angenommen wurden, läßt sich der Grad der Akzeptanz nicht bestimmen. Oppositionen sind schwer zu erahnen. Und in der Regel fehlen uns Hinweise darauf, ob die Mitglieder der Elite nur die Ansichten einer schweigenden Mehrheit artikulierten oder eigene Ideen präsentierten. Ein gutes Beispiel ist die mehrfach erwähnte Stiftungsinschrift der Demostheneia in Oinoanda (SEG XXXVIII 1462). Die ursprüngliche Epangeliä des Demosthenes erwähnt mit keinem Wort den Kaiser; erst der von der Gemeinde genehmigte Text spricht von der Krone mit dem Bild des Kaisers und von der Einbeziehung des Kaisers in das Fest.⁵⁶

4. Divergenzen zwischen Ritualen des Götter- und des Kaiserkultes

Bei allen Konvergenzen fällt aber vor allem der Unterschied zu einer deutlichen kaiserzeitlichen Tendenz in Richtung einer Verinnerlichung der Religion auf, die sich in vielen Formen äußerte, z. B. im Singen von Hymnen, in Aretalogien (Lobpreisungen der Götter), in Gebeten, in der Einweihung in Mysterien, in der persönlichen Frömmigkeit der Weihung, vor allem aber in der Forderung nach einem reinen Herzen. Vereinzelt finden auch im Kaiserkult diese Tendenzen ihren Niederschlag, etwa in der bereits erwähnten Rolle der Hymnen.

⁵⁵ CHANIOTIS 2002b und 2003a.

⁵⁶ ROGERS 1991.

Eine weitere Tendenz ist die Suche nach einem persönlichen Kontakt zwischen Menschen und Gott. Dies wäre durch eine private Verehrung des lebenden oder des toten Kaisers zu erreichen (Gebete, Gelübde, Weihungen), aber dies scheint im Osten des Reiches nur eine geringe Bedeutung besessen zu haben,⁵⁷ und dies unterscheidet den Kaiserkult etwa vom privaten Herrscherkult des Hellenismus, z. B. vom sehr weit verbreiteten privaten Kult Arsinoes.⁵⁸ Und doch hat jüngst F. Richard Epitheta wie *apobaterios*, *embaterios* und *epibaterios* mit dem Schutz, den der lebende Kaiser den Seeleuten gewähren sollte, in Verbindung gebracht.⁵⁹ Das Wohlergehen des Kaisers wurde zumindest indirekt mit dem Wohlergehen der Menschen assoziiert;⁶⁰ Mitglieder der Kaiserfamilie waren mit Eigenschaften belegt, die auch im privaten Bereich das Leben der Menschen positiv beeinflussten (z. B. Kindersegen).⁶¹ Auch Weihungen von Gegenständen an den lebenden Kaiser sind belegt, etwa in Pessinous, wo ein anonymes Kaiser einem Mann erlaubte, ihm einen kleinen aus Gold und Edelsteinen bestehenden Schatz zu weihen.⁶² Die Person der Kaiser wurde ferner anscheinend in Mysterienkulten mit einbezogen. Die Mitglieder eines dionysischen Mysterienvereins in Ephesos weihten eine Statue des Kaisers Hadrian, der als Synthronos des Dionysos bezeichnet wird (SEG XXVI 1272). Der Terminus *Sebastophantes* impliziert auch die Existenz von Mysterien des Kaisers.⁶³

In bezug auf das Gebet und das Gelübde kann man wohl nicht mehr A. D. Nocks Ansicht folgen, daß Gebete (auch Opfer, Gelübde und Weihungen) keinen Bestandteil des Kaiserkultes darstellten⁶⁴ – eine Ansicht, die jüngst wieder von D. Fishwick vertreten wurde.⁶⁵ Von Gebeten und Opfern spricht in eindeutiger Weise eine Inschrift aus Thyatteira.⁶⁶ Die

⁵⁷ Vgl. PRICE 1984a, 118–121. Für den Westen s. CLAUSS 1999, 413–419.

⁵⁸ Für die private Verehrung der hellenistischen Herrscher s. CHANIOTIS 2003b. Speziell zu Arsinoe s. z. B. MALAISE 1994; ANASTASSIADES 1998. Für private Opfer während der Prozessionen des Kaiserkultes s. PRICE 1984a, 112.

⁵⁹ RICHARD 1989. Zu diesen Epitheta s. z. B. OGIS 309; IG IV 701; I.Erythrai 60, 207.

⁶⁰ S. z. B. die Weihung eines Altars an Zeus in Firanlar (Bithynien) für das Wohlergehen eines Kaisers (Elagabal?), aber auch für gute Ernte: SEG XXXVIII 1273.

⁶¹ S. z. B. HABICHT 1996, 51–54; CLAUSS 1999, 342–353.

⁶² DEVREKER 1992, 25–26 (SEG XLII 1164, ca. 100 n. Chr.).

⁶³ ROBERT 1960b, 321–322; PLEKET 1965; HERRMANN 1996, 340f.; CLAUSS 1999, 339–341.

⁶⁴ NOCK 1930, 14. S. aber PRICE 1984b, 91–93.

⁶⁵ FISHWICK 1990.

⁶⁶ IGR IV 1273 Z. 11–13: *pasas tas eis ton theo(n kai) eis tous kyrious auto-
kra[toras] euchas kai thysias*. Anders FISHWICK 1990, 130.

Deutung zweier weiterer Zeugnisse ist problematischer. Eine Weihinschrift aus Aizanoi berichtet von der Weihung eines Altars an Zeus Anadotes, die Sebastoi Theoi und den Demos.⁶⁷ Die Weihung wird mit dem Verb *kathieroo* zum Ausdruck gebracht und als *euche*, Gelübde oder Erfüllung von Gelübde, für das Wohlergehen des Zeuspriesters Ti. Claudius Menogenes und seiner Familie bezeichnet. Wie in einem vorhin besprochenen Text (s. o. Anm. 35) läßt sich hier nicht eindeutig sagen, ob das Gelübde sowohl an Zeus Anadotes als auch an die Augusti adressiert war oder ob nur Zeus der Adressat des Gelübdes war, die Augusti (und der Demos) nur als Empfänger eines Geschenkes verstanden werden sollen; daß die Augusti im Gelübde und dem Opfer eingeschlossen waren, scheint zwar wahrscheinlicher, sicher ist es nicht. Problematisch ist auch ein Text aus Pednelissos (SEG II 718, 2. Jh. n. Chr.). Ein Priester des Zeus und Prothytes der Augusti weihte zusammen mit seiner Frau Hadrian und dem Demos 200 denarii als *euche*. Da auch in diesem Fall der Empfänger der Demos und der Kaiser ist, hat vielleicht hier das Wort *euche* nicht die Bedeutung »Gelübde«, sondern bezeichnet möglicherweise eine Epangelia – das Versprechen eines Geschenkes –, vielleicht als *summa honoraria* für die Bekleidung des Priesteramtes.⁶⁸

Auch wenn letztere Zeugnisse als Gelübde an die vergöttlichten Kaiser verstanden werden sollten, sind sie nicht zahlreich und scheinen eher eine Randerscheinung im Kaiserkult widerzuspiegeln. Ein anderer wichtiger Bestandteil der Rituale für die Götter, der in der Kaiserzeit nicht an Bedeutung verloren hatte, war die kultische Reinheit, wie dies aus zahlreichen Kultgesetzen hervorgeht. Die kultische Reinheit scheint jedoch für den Kaiserkult ebenso völlig bedeutungslos gewesen zu sein wie die Forderung nach einem reinen Sinn.⁶⁹

5. Eine weitere »inconsistency in Greek and Roman religion«

Wenn man den Kaiserkult in seine einzelnen Bestandteile zerlegt und sie separat betrachtet, stellt man mit wenigen Ausnahmen fest, daß er zum Teil traditionelle Rituale übernahm (Prozession, Opfer, Agon), zum Teil den kaiserzeitlichen Tendenzen der Gestaltung von Ritualen entsprach

⁶⁷ WÖRRLE 1995, 68–75 (SEG XLV 1719): *e[u]chen.. kathierosanton... anetheken*.

⁶⁸ Vgl. FISHWICK 1990, 123.

⁶⁹ Zur Verbreitung der Idee einer Reinheit des Sinnes vor allem in der Kaiserzeit s. CHANIOTIS 1997c.

(Ästhetisierung, Rolle für die Akkulturation der Jugend, wachsende Bedeutung der performativen Ritualtexte). Auch das einschlägige Vokabular der Kaiserverehrung weist Ähnlichkeiten zum geläufigen Vokabular der griechischen Rituale und des griechischen Götterglaubens auf (etwa Begriffe wie *thysia*, *bomos*, *eusebeia* usw.).⁷⁰ Ein wichtiger Aspekt des ideologischen Hintergrunds des Kaiserkultes – das Prinzip des *do ut des* – findet man sowohl in der griechischen Weihungspraxis als auch im hellenistischen Herrscherkult wieder.⁷¹ Schließlich wird die enge Verwandtschaft des Kaiserkultes mit den religiösen Traditionen der Götterverehrung auch durch die Assimilation von Mitgliedern der kaiserlichen Familie an einzelne Götter betont (z. B. des Augustus an Zeus Eleutherios, Zeus Patroos und Apollon, des Caius Caesar an Ares, des Claudius an Zeus Megistos, des Nero an Apollon, der Agrippina an Demeter Karpophoros, des Hadrian an Zeus Dodonaïos, Zeus Olympios Soter Ktistes, des Antoninus Pius an Zeus Eleutherios usw.).

Macht all dies die Rituale des Kaiserkultes zu Bestandteilen von Religion? Ist die *eusebeia* gegenüber dem Kaiser mit der Frömmigkeit gegenüber den traditionellen Göttern und der Gottesfurcht identisch, nur weil das gleiche Wort verwendet wird? Hier sind Verallgemeinerungen nicht zulässig. Die ambivalente Haltung gegenüber dem Kaiserkult im griechischen Osten wird vielleicht am besten durch eine vor kurzem veröffentlichte Inschrift aus Ioulis verdeutlicht:⁷² Es handelt sich um eine Weihung an die olympischen Götter und an die Theoi Sebastoi (d. h. Augustus und Livia) für das Wohlergehen des Augustus. Augustus erscheint hier also als jener der zugleich beschützt werden und (als Empfänger der Weihung) beschützen soll. Dies ist für uns befremdend. Befremdend ist auch, daß ein Tieropfer mal an einen Kaiser und mal (eigentlich viel öfter) für einen Kaiser dargebracht wird (s. o. Anm. 30). All dies erweckt den Eindruck, daß bei aller äußeren Ähnlichkeit und Parallelität der Götterkult und die Verehrung der Kaiser nichts miteinander zu tun haben. Und doch wäre dieser Eindruck m. E. falsch. Es ist irreführend, wenn wir uns auf die Diskrepanzen innerhalb des Kaiserkultes konzentrieren, ohne die Diskrepanzen innerhalb des griechischen Kultes zur Kenntnis zu nehmen. Ich gebe nur wenige Beispiele. Zahllose Menschen sprachen ein Gelübde und flehten die Götter um Hilfe an, offenbar, weil sie an ihre Macht glaubten.

⁷⁰ S. z. B. PRICE 1984b.

⁷¹ Weihungspraxis: GROTANELLI 1991; hellenistischer Herrscherkult: CHANIO-TIS 2003b; Kaiserkult: PRICE 1984a, 65–77 (»a system of exchange«). S. auch STEVENSON 1996.

⁷² ZOUMBAKI – MENDONI 1998 (SEG XLVIII 1129).

Und doch erfahren wir aus den Heilungswundern von Epidauros oder aus vielen Beichtinschriften, daß viele von ihnen gerade nach der Erfüllung ihres Wunsches das versprochene Weihgeschenk nicht darbrachten, also die Macht der Götter geringschätzten.⁷³ Menschen erbauten Gräber für die Verstorbenen und brachten Totenspenden dar, und doch schrieben viele auf die Grabsteine Texte, in denen sie dem Toten eine jede Existenz nach dem Tod verneinende Äußerung in den Mund legten.⁷⁴ Diskrepanzen und manchmal gezielte Viel- und Zweideutigkeiten sind keine Exklusivität des Kaiserkultes. Sie sind Aspekte einer nicht gestifteten, auf der lokalen Ebene praktizierten und vom Mangel einheitlicher Normen charakterisierten Religion. Henk Versnel hat vielfach auf dieses Phänomen hingewiesen.⁷⁵ Auch das Paradoxon der sterblichen Göttlichkeit gehört zu den Diskrepanzen, mit denen uns die griechische Kultpraxis konfrontiert.

Bibliographie

- A. ANASTASSIADES 1998. Arsinoes Philadelphou: Aspect of a Specific Cult in Cyprus. In: Report of the Department of Antiquities of Cyprus. 129–140.
- A. BERNAND – E. BERNAND 1998. Un procureur des effigies impériales à Alexandrie. In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 122. 97–101.
- J. BINGEN 1990. I.ThSy. 12 (SB I 1525). Antinous et l' épistrategè Gallus Marianus. In: R. DE SMET – H. MELAERTS – C. SAERENS (Hrsg.), *Studia Varia Bruxellensia ad orbem Graeco-Latinum Pertinentia*. II. Leuven. 5–12.
- F. BÖMER 1952. *Pompa*. In: RE XXI.2. 1878–1994.
- M. D. CAMPANILE 1994. I sacerdoti del Koinon d'Asia (I sec. a. C. – III sec. d. C.). Pisa.
- A. CHANIOTIS 1995. Sich selbst feiern? Die städtischen Feste des Hellenismus im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik. In: P. ZANKER – M. WÖRRLE (Hrsg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*. München. 147–172.

⁷³ Epidauros: HERZOG 1931, 27–29 Wunder Nr. 47 = LiDONNICI 1995, 120–121 Nr. C 4. Beichtinschriften: z. B. PETZL 1994, Nr. 59 Z. 2–11.

⁷⁴ Z. B. PEEK 1955, 1363. S. auch LATTIMORE 1942, 74–78; CHANIOTIS 2000, 160 mit Anm. 4–5.

⁷⁵ VERSNEL 1990 und 1994.

- A. CHANIOTIS 1997a. Theatricality Beyond the Theater: Staging Public Life in the Hellenistic World. In: B. LE GUEN (Hrsg.), *De la scène aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques*. Actes du Colloque, Toulouse 1997. Pallas, 41. Toulouse. 219–259.
- A. CHANIOTIS 1997b. Rezension von KÖHLER 1996. In: *Bonner Jahrbücher* 197. 435–439.
- A. CHANIOTIS 1997c. Reinheit des Körpers – Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen. In: J. ASSMANN – TH. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Schuld, Gewissen und Person. Studien zum Verstehen fremder Religionen* 9. Gütersloh. 142–179.
- A. CHANIOTIS 2000. Das Jenseits – eine Gegenwelt?. In: T. HÖLSCHER (Hrsg.), *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*. München-Leipzig. 159–181.
- A. CHANIOTIS 2002a. Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos. In: E. DABROWA (Hrsg.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*. Electrum 6. Krakow. 67–85.
- A. CHANIOTIS 2002b. Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Provinces. In: A. BENDLIN (Hrsg.), *Religion and Society in the Eastern Parts of the Roman Empire* (im Druck).
- A. CHANIOTIS 2003a. Das Bankett des Damas und der Hymnos des Sosandros: Öffentlicher Diskurs über Rituale in den griechischen Städten der Kaiserzeit. In: D. HARTH – G. SCHENK (Hrsg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg (im Druck).
- A. CHANIOTIS 2003b. The Divinity of Hellenistic Rulers. In: A. ERSKINE (Hrsg.), *Blackwell's Companion to the Hellenistic World*. Oxford (im Druck).
- A. CHANIOTIS – G. RETHEMIOTAKIS 1992. Neue Inschriften aus dem kaiserzeitlichen Lyttos. *Tyche* 7. 27–38.
- M. CLAUSS 1999. *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart – Leipzig.
- P. DEBORD 1982. *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*. Leiden.
- L. DEUBNER 1966. *Attische Feste*. Berlin (zweite Auflage).
- J. DEVREKER 1992. Nouveaux monuments et inscriptions de Pessinonte et d'ailleurs. In: *Epigraphica Anatolica* 20. 25–31.
- EBGR: A. CHANIOTIS et alii. *Epigraphic Bulletin for Greek Religion* 1987ff. In: *Kernos* 4, 1991 und folgende Bände.

- D. FISHWICK 1989. Statue taxes in Roman Egypt. In: *Historia* 38. 335–347.
- D. FISHWICK 1990. Votive Offerings to the Emperor?. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 80. 121–130.
- PH. GAUTHIER 1989. *Nouvelles inscriptions de Sardes II*. Genf.
- S. GOLDHILL 1994. The Naive and Knowing Eye: Ecphrasis and the Culture of Viewing in the Hellenistic World. In: S. GOLDHILL – R. OSBORNE (Hrsg.), *Art and Text in Ancient Greek Culture*. Cambridge. 197–223, 304–309.
- C. GROTTANELLI 1991. Do ut des?. In: G. BARTOLONI – G. COLONNA – C. GROTTANELLI (Hrsg.), *Atti del convegno internazionale »Anathema«. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico*, Roma 15–18 Giugno 1989. *Scienze dell'antichità* 3–4. 1989/90. Rom. 45–55.
- C. HABICHT 1970. *Gottmenschentum und griechische Städte*, München (zweite Auflage).
- C. HABICHT 1996. Iulia Kalliteknos. In: *Museum Helveticum* 53. 51–54.
- H. HALFMANN 1990. Hymnoden von Asia in Kyzikos. In: E. SCHWERTHEIM (Hrsg.), *Mysische Studien. Asia Minor Studien* 1. Bonn. 21–26.
- P. HERRMANN 1996. Mysterienverein in Sardeis. In: *Chiron* 26. 315–348.
- P. HERRMANN 1997. *Inschriften von Milet. Teil 1*. Berlin.
- R. HERZOG 1931. *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Leipzig.
- M. C. HOFF 1992. Augustus, Apollo, and Athens. In: *Museum Helveticum* 49. 223–232.
- I. Adramytteion: J. STAUBER 1996. Die Bucht von Adramytteion. *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 50. Bonn.
- I. Alexandria/Troas: M. RICL 1997. The Inscriptions of Alexandria Troas. *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 53. Bonn.
- I. Arykanda: S. ŞAHİN 1994. Die Inschriften von Arykanda. *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 48. Bonn.
- I. Cret.: M. GUARDUCCI 1935–1950. *Inscriptiones Creticae*. Rom.
- I. Didyma: A. REHM 1958. *Didyma II. Die Inschriften*, Berlin.
- I. Ephesos: H. WANKEL et alii 1979–1981. Die Inschriften von Ephesos. *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 11–17. Bonn.
- I. Erythrai: H. ENGELMANN – R. MERKELBACH 1972–1973. Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai. *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 1–2. Bonn.
- IGR: R. CAGNAT et alii 1911–1927. *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. Paris.
- I. Knidos: W. BLÜMEL 1992. Die Inschriften von Knidos. *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 41. Bonn.

- I. Perge: S. ŞAHİN 1999. Die Inschriften von Perge. Teil I (vorrömische Zeit, frühe und hohe Kaiserzeit). Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 54.1. Bonn.
- B. IPLIKÇIOĞLU 1991, Epigraphische Forschungen in Termessos und seinem Territorium I. Wien.
- IscrCos: M. SEGRE 1993. Iscrizioni di Cos, Rom.
- I. Selge: J. NOLLÉ – F. SCHINDLER 1991. Die Inschriften von Selge. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 37. Bonn.
- I. Stratonikeia: M. Ç. ŞAHİN 1981–1990. Die Inschriften von Stratonikeia. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 21–22. Bonn.
- I. Tralleis: F. B. POLJAKOV 1989. Die Inschriften von Tralleis und Nysa. I. Die Inschriften von Tralleis. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 36.1. Bonn.
- C. P. JONES 1999. Old and New in the Inscriptions of Perge. In: *Epigraphica Anatolica* 31. 8–17.
- J. KÖHLER 1996. Pompai. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur. Frankfurt.
- M. LAMBERT 2001. Gender and Religion in Theocritus, Idyll 15: Prattling Tourists at the Adonia. In: *Acta Classica* 44. 87–103.
- E. LANCIERS 1993. Die Opfer im hellenistischen Herrscherkult und ihre Rezeption bei der einheimischen Bevölkerung der hellenistischen Reiche. In: J. QUAEGBEUR (Hrsg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 29th of April 1991*. Leuven. 203–223.
- R. LATTIMORE 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Baltimore.
- L. R. LIDONNICI 1995. *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation, and Commentary*. Atlanta.
- LSAM: F. SOKOŁOWSKI 1955. *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris.
- LSCG Suppl.: F. SOKOŁOWSKI 1962. *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris.
- LSCG: F. SOKOŁOWSKI 1969. *Lois sacrées des cités grecques*. Paris.
- M. MALAISE 1994. Le culte d'Isis à Canope au III^e siècle avant notre ère. In: M.-O. JENTEL – G. DESCHÊNES-WAGNER (Hrsg.), *Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh*. Québec. 353–370.
- H. MALAY 1999. *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis. Tituli Asiae Minoris, Ergänzungsband 23*. Wien.
- MAMA: *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*.
- T. MAVROJANNIS 1995. Apollo Delio, Atene e Augusto. In: *Ostraka* 4. 85–102.

- R. MERKELBACH 1995. *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt.* Stuttgart-Leipzig.
- R. MERKELBACH – J. STAUBER 1998. *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 1. Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion.* Stuttgart-Leipzig.
- A. V. B. MIRON 1996. Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neos Asklepios Glykon. In: W. LESCHHORN – A. V. B. MIRON – A. MIRON (Hrsg.), *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag.* Saarbrücken. 153–188.
- A. D. NOCK 1930. Synnaos Theos. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 41. 1–62.
- OGIS: W. DITTENBERGER 1903–1905. *Orientis Graeci inscriptiones selectae.* Leipzig.
- J. H. OLIVER 1989. *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri.* Philadelphia.
- R. E. A. PALMER 1993. Paean and Paeanists of Serapis and the Flavian Emperors. In: R. M. ROSEN – J. FARRELL (Hrsg.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald.* Ann Arbor. 355–365.
- W. PEEK 1955. *Griechische Vers-Inschriften. I.* Berlin.
- G. PETZL 1994. *Die Beichtinschriften Westkleinasiens.* Epigraphica Anatolica 22. Bonn.
- H. W. PLEKET 1965. An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries. In: *Harvard Theological Review* 58. 331–347.
- P.Oxy: *The Oxyrhynchus Papyri.* London 1899ff.
- S. R. F. PRICE 1984a. *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge.
- S. R. F. PRICE 1984b. Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult. In: *Journal of Hellenic Studies* 104. 79–95.
- M. REDDÉ 1989. Le trésor de Douch. In: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.* 427–445.
- E. E. RICE 1983. *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus.* Oxford.
- F. RICHARD 1989. Les souverains en »theoi epibaterioi«. Sur un aspect particulier du culte imperial. In: *Navires et commerces de la méditerranée antique. Hommage à J. Rouge.* Lyon. 441–452.
- K. J. RIGSBY 1999. Greek Inscriptions from Ilion, 1997. In: *Studia Troica* 9. 347–352.
- L. ROBERT 1960a. Inscriptions de Didymes et de Milet. In: *Hellenica* 11/12. Paris. 440–489.

- L. ROBERT 1960b. Recherches épigraphiques. In: *Revue des Études Anciennes* 62. 276–361.
- L. ROBERT 1981. Le serpent Glycon d'Abônouteichos à Athènes et Artémis d'Ephèse à Rome. In: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. 513–535.
- G. M. ROGERS 1991. Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism. In: *Journal of Roman Studies* 81. 91–100.
- CH. ROUECHÉ 1989. *Aphrodisias in Late Antiquity*. London.
- J. RUMSCHEID 2000. Kranz und Krone. Zu Insignien, Siegespreisen und Ehrenzeichen der römischen Kaiserzeit. Tübingen.
- P. SCHMITT PANTEL 1981. Le festin dans la fête de la cité grecque hellénistique. In: *La fête, pratiques et discours. D'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*. Paris. 85–99.
- P. SCHMITT PANTEL 1992. La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques. Paris. 415–418.
- G. SFAMENI GASPARRO 1996. Alessandro di Abonutico, lo »pseudo-profeta« ovvero come costruirsi un'identità religiosa. I. Il profeta, »eroe« e »uomo divino«. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 62. 565–590.
- G. SFAMENI GASPARRO 1999. Alessandro di Abonutico, lo »pseudo-profeta« ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri. In: C. BONNET – A. MOTTE (Hrsg.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont*. Brüssel-Rom. 275–305.
- T. R. STEVENSON 1996. Social and Psychological Interpretations of Graeco-Roman Religion: Some Thoughts on the Ideal Benefactor. In: *Antichthon* 30. 1–18.
- J. H. M. STRUBBE 1991. »Cursed Be He That Moves My Bones«. In: CHR. A. FARAONE – D. OBBINK (Hrsg.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York-Oxford. 33–59.
- J. H. M. STRUBBE 1997. Arai epitymbioi. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue. In: *Inchriften griechischer Städte aus Kleinasien* 52. Bonn.
- TAM: *Tituli Asiae Minoris*.
- D. J. THOMPSON 2000. Philadelphus' Procession: Dynastic Power in a Mediterranean Context. In: L. MOOREN (Hrsg.), *Politics, Administration, and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19–24 July 1997*. Louvain. 365–388.

- H. S. VERSNEL 1990. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 1. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. Leiden.
- H. S. VERSNEL 1994. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual. Leiden.
- U. VICTOR 1997. Lukian von Samosata, Alexander oder Der Lügenprophet. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt. Leiden-New York-Köln.
- M. WÖRRLE 1988. Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda. München.
- M. WÖRRLE 1990. Inschriften von Herakleia am Latmos II. Das Priestertum der Athena Latmia. In: *Chiron* 20. 19–58.
- M. WÖRRLE 1995. Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi II: Das Problem der Ära von Aizanoi. In: *Chiron* 25. 63–81.
- K. ZIMMERMANN 2000. Späthellenistische Kultpraxis in einer karischen Kleinstadt. Eine *lex sacra* aus Bargylia. In: *Chiron* 30. 451–485.
- S. ZOUMBAKI – L. MENDONI 1998. Theoi Sebastoi in Kea-Kythnos. In: L. MENDONI – A. J. MAZARAKIS AINIAN (Hrsg.), *Kea – Kythnos. History and Archaeology. Proceedings of an International Symposium, Kea-Kythnos, 22–25 June, 1994.* Athen. 669–678.