

## Ägypten in der Selbstdarstellung der Flavier

STEFAN PFEIFFER

*Abstract:* Egypt formed the starting point for Vespasian in becoming the Roman emperor. In contrast to Augustus, Vespasian obviously was interested in Egyptian cults and deities. But it will be useful to examine the relation of all three Flavian emperors to Egypt and Egyptian cults. It will be demonstrated that Egypt actually was less important for the Flavian dynasty as assumed by some modern historians and that Vespasian's relationship to Egyptian gods was much closer than that of Domitian.

„Als erster ließ Tiberius Alexander, der Praefect Ägyptens, die Legionen am 1. Juli auf Vespasian schwören. Dieses Datum galt später als Tag der Thronbesteigung (*principatus dies*)“.<sup>1</sup> Mit diesen Worten beginnt Sueton seine Schilderung über die Kaiserproklamation des Vespasian. Zum zweiten Mal, nach gut hundert Jahren Prinzipat, erhielt damit ein römischer Bürger und Bürgerkriegsgeneral die Herrschaft über das römische Imperium von Ägypten aus. Zweifellos war, wie zu zeigen sein wird, Ägypten von besonderer Bedeutung für den ersten Prinzeps der Flavierdynastie.

Im Folgenden wird es zum einen darum gehen zu untersuchen, welche Rolle dem Land am Nil in der Selbstdarstellung der Flavier zukam, zum anderen ist aber auch auf die damit untrennbar verbundene Frage nach der Bedeutung einzugehen, die Ägypten und seine Religion für jeden Herrscher dieser Dynastie gehabt haben mag.<sup>2</sup>

### 1. Vespasian

Beginnen wir mit der Bedeutung des Landes für Vespasian: In der Literatur findet sich häufiger die Angabe, dass der Präfekt Ti. Iulius Alexander den General Vespasian zum Pharao gemacht habe,<sup>3</sup> was aber definitiv

1 Suet. Vesp. 6.3: *Tiberius Alexander praefectus Aegypti primus in verba Vespasiani legiones adegit Kal. Iul., qui principatus dies in posterum observatus est*; vgl. J. BJ. 4.617.

2 Für Durchsicht und Korrektur danke ich Angelika Paul und Holger Kockelmann (beide Trier) ebenso wie Martina Minas (Swansea).

3 Takács 1995: 96, spricht davon, dass Vespasian de facto Pharao wurde; Hölbl 2000: 117, denkt an eine sakrale Investitur Vespasians zum Pharao; ähnlich

falsch ist. Wenn der Präfekt Ägyptens nämlich die Legionen auf den General schwören ließ, dann wurde Vespasian römischer *imperator* und Usurpator der Stellung eines römischen Prinzeps und nicht ägyptischer Pharaos. Das Amt des Pharaos spielte in dieser Zeit überhaupt keine Rolle mehr, es gehörte einer ptolemäischen, wenn nicht gar vorhellenistischen Vergangenheit an; kein Kaiser vor Vespasian fühlte sich als ägyptischer Pharaos oder trat wie ein Pharaos auf, selbst wenn die Priester des Landes jeden Imperator als Pharaos an den Wänden ihrer Tempel beim Vollzug des Opfers vor den tiergestaltigen Göttern des Landes darstellten. Die Figur des ägyptischen Königs war nur noch eine religiöse Chiffre, die der ägyptischen Theologie nach den Welterhalt durch das Opfer vor den Göttern garantierte.

Wie einem ägyptischen Papyrus zu entnehmen ist und wie es beim Erscheinen eines Kaisers in einer Stadt auch nicht anders zu erwarten war, priesen die Alexandriner den von den Legionen in ihrem Land bestellten neuen Herrn überschwänglich.<sup>4</sup> Ein weiterer Papyrus hat uns wohl auch den Anfang der Dankesrede überliefert, die der neue Kaiser nach den Akklamationen an das Volk richtet.<sup>5</sup> Es heißt hier:

Ich höre mit Vergnügen, dass ihr euch in Übereinstimmung mit den Beschlüssen des hochheiligen Senates und der einhelligen Stellungnahme der getreuesten Truppen für mich freut, darüber, dass ich eure Fürsorge (*πρόνοια*) übernommen habe. Auch ich, der ich schon seit jeher eine ausnehmend freundliche Gesinnung gegenüber eurer Stadt hegte, ihr Männer von Alexandria, füge dieser meiner früheren Meinung nun noch die jetzige Rede hinzu, aus der ihr alles Beste hoffen sollt ... [---].<sup>6</sup>

Leider bricht der Papyrus genau an dieser Stelle ab. Es ist aber immerhin zu erfahren, dass der Kaiser nicht nur den *consensus* der „getreuesten Truppen“ (*π[ισ]τοτάτων στρατευμάτων*), sondern auch die *δόγματα* des Senats anführt. Seine Rede dürfte er folglich nach dem 22. Dezember 69 n. Chr., dem Tag des *senatus consultum* bezüglich seiner Anerkennung als *princeps*, gehalten haben. Hieraus ist wohl zu schließen, dass Vespasian erst nach dem 22. Dezember in Alexandria eingetroffen ist. Die Akklama-

Lembke 1994: 90-91; vgl. jetzt ebenfalls Firpo 2009: 44: „egli, come i faraoni e i Tolomei, era figlio di Amon-Ra“.

4 P. Fouad 1.8.2 = CPJ 2.418a; vgl. Montevecchi 1981.

5 Vgl. Gerstinger 1958: 198-199 zur Frage des Sprechers.

6 SB 6.9528: ἦδομαι ἀκούων ὑμᾶς ἀκολουθῶς τοῖς [τῆς ἰερῶ]τάτης συγκλήτου δόγμασι καὶ τῇ τῶν π[ισ]τοτάτων στρατευμάτων πρὸς ἐμὲ [ὁ]μοιῶν χαίρειν ἐπὶ τῷ παρεληφέναι με τὴν [περὶ ὑμ]ῶν πρόνοιαν· καὶ αὐτὸς δὲ [ἐ]ξ ἀρχῆ[ς] ἐξαίρετον σῶζων, ἄνδρες Ἀλεξανδρεῖς, τὴν πρὸς τὴν πόλιν ὑμῶν διάθεσιν προστίθημι τῇ προτέρᾳ μου γνώμῃ καὶ τὸν νῦν λόγον, ἐξ οὗ πάντα ἐλπ[ί]ζειν ὀφείλ[ετε] τὰ κάλλιστα; Übersetzung nach Gerstinger 1958: 197.

tionsfeierlichkeiten in der Stadt dürften deshalb, wie Gerstinger vermutet, im Januar des Jahres 70 n. Chr. stattgefunden haben.<sup>7</sup>

Als Bestätigung scheinen den oben angeführten Verfechtern einer Pharao-Theorie die Berichte des Tacitus, Sueton und Cassius Dio über den Aufenthalt des Vespasian in Alexandria zu dienen. Diese erzählen von den in Alexandria vollbrachten Wundern des Usurpators und seinem Besuch im Sarapisheiligtum von Alexandria. Der Heilgott Sarapis hatte einem Blinden und einem Lahmen offenbart, dass sie durch den neuen Kaiser Heilung erfahren würden. Entweder wird die Sendung durch Sarapis direkt erwähnt, oder ein Traumgesicht, das wohl der Gottheit zuzuschreiben ist, ließ die Kranken zu Vespasian kommen. Nach skeptischem Zögern vollbrachte Vespasian das Wunder und erwies damit seine Befähigung als Kaiser. Die folgende Tabelle zeigt die Übereinstimmungen und Abweichungen der drei Berichte voneinander:

Suet. Vesp. 7.2-3	D. C. 65.8.1-7	Tac. hist. 4.81
Es mangelt Vespasian noch an <i>auctoritas</i> und <i>maiestas</i> .		Die Götter zeigen eine gewisse Zuneigung ( <i>inclinatio</i> ) für Vespasian.
Blinder und Lahmer erscheinen vor Vespasian.	Blinder und Handgelähmter erscheinen vor Vespasian.	Blinder und Handgelähmter erscheinen vor Vespasian.
Sarapis hat den Kranken den Weg der Heilung gezeigt.	Die Kranken kommen aufgrund eines „Traumgesichtes“ (ἕξι ὄψεως ὀνειράτων).	Sarapis hat den Kranken geraten, Vespasian um Heilmittel zu bitten.
Skepsis des Vespasian: <i>vix fides</i>		Skepsis des Vespasian: <i>inridere, aspernari</i>
		Furcht Vespasians vor schlechtem Ruf ( <i>fama vanitatis</i> )
Ermunterung durch Beraterkreis ( <i>extremo hortantibus amicis</i> )		Ermunterung durch die bei den Bittsteller und durch Schmeichler ( <i>obsecratione ipsorum et vocibus adulantium</i> )
		Gutachten durch Ärzte

7 Gerstinger 1958: 201. Vgl. auch den Beitrag von Dorit Engster in diesem Band.

Durchführung des Wunders vor dem versammelten Volk ( <i>palam pro contione</i> )		Durchführung des Wunders vor dem versammelten Volk ( <i>erecta quae adstabat multitudine</i> )
Heilung des Blinden durch Speichel	Heilung des Blinden durch Speichel	Heilung des Blinden durch Speichel
Heilung des Lahmen durch Berührung mit Ferse an lahmem Bein	Heilung des Handgelähmten durch Tritt mit Fuß auf die kranke Hand	Heilung des Handgelähmten durch Tritt mit Fuß
		Beglaubigung des Wunders durch Tacitus
Das Wunder bringt Vespasian gute <i>fama</i> für den Einzug in Rom.	Das Wunder zeigt die Begünstigung durch die Gottheit (θεῖον αὐτὸν ἐσέμυυεν).	Das Wunder bringt Vespasian <i>gloria</i> .
	Vespasian ist für die Alexandriner trotz des Wunders kein Kaiser.	

Die Gottheit Sarapis hatte Vespasian also als Heilsherrscher verheißen und der Kaiser hatte als Werkzeug des Gottes seine Aufgabe erfüllt – so stellt es zumindest die senatorische Geschichtsschreibung dar. Das entsprach auch der zeitgenössischen stoischen Philosophie der römischen Elite, nach der der Kaiser, wie es sich etwa bei Seneca (clem. 1.1.2) formuliert findet, „Stellvertreter der Götter“ (*deorum vicis*) auf Erden ist. Ein Hinweis hingegen darauf, dass der Usurpator auf diese Weise als Pharao auftrat, ist nicht zu finden.

Bei Tacitus folgt dem Heilungswunder ein zweites, auch von Sueton überliefertes *miraculum*, das unter Ausschluss der Öffentlichkeit allein für Vespasian geschah. Als der Usurpator sich in den Sarapistempel zurückgezogen hatte, erschien ihm im Tempel sein Freigelassener Basilides, der sich zum gleichen Zeitpunkt eigentlich weit von Alexandria entfernt aufhielt und zudem krank war. Tacitus erklärt die „göttliche Erscheinung“ des Basilides als Herrschaftsbestätigung. Der Name Basilides geht schließlich auf das griechische Wort für König – *basileus* – zurück. Eine sakrale Investitur des Vespasian zum Pharao, wie sie der Ägyptologe Philippe Derchain aus dem Bericht herauslesen möchte, ist im Übrigen nicht nachzuweisen.<sup>8</sup> Hiergegen spricht schon die Tatsache, dass sich die Offenbarung im Tempel des Sarapis von Alexandria abspielte, also in einem

8 Derchain 1953; es handelt sich auch nicht, wie Firpo 2009: 44, schreibt, um „simboli di regalità in età tolemaica.“ Vgl. hierzu ausführlich Pfeiffer 2010.

Tempel griechisch-römischer Bauart, in dem mit Sicherheit kein rein ägyptischer Kult vollzogen wurde. Weiterhin wäre, wenn Vespasian zum Pharao gekrönt worden wäre, zu erwarten gewesen, dass dies an der traditionellen Stätte ägyptischer Krönungen, also in Memphis geschah.

Wichtig für die Frage nach der Bedeutung Ägyptens für die Flavier ist, dass Sarapis nicht nur in Alexandria, sondern auch in Rom zum religiösen Herrschaftslegitimierer des neuen Prinzeps wurde, denn die Wunder sorgten, wie Sueton und Tacitus berichten, für die nötige *gloria* und *fama* des Vespasian.<sup>9</sup> Wenn die Gottheit Sarapis für den guten Ruf Vespasians in Rom sorgen konnte, dann belegt das, dass auch die gräkoägyptische Religion selbst in Rom Fuß gefasst hatte.<sup>10</sup> So verwundert es dann nicht, dass Vespasian ganz offen seine Sympathie für die ägyptische Isis dadurch zum Ausdruck brachte, dass er gemeinsam mit Titus die Nacht vor dem Triumphzug anlässlich des Sieges über Iudaea in deren außerhalb des Pomeriums gelegenen Tempel verbrachte.<sup>11</sup> Zum ersten Mal sollte jetzt auf stadtrömischen Münzen das Iseum Campense erscheinen.<sup>12</sup>

Von größerer Bedeutung für den guten Ruf des Vespasian in Rom war aber wohl, dass er die Stadt mit dem Korn Ägyptens versorgte, weil zu dieser Zeit eine Nahrungsmittelknappheit herrschte.<sup>13</sup> Gerade die Funktion Ägyptens als Getreidelieferant akzentuiert dann auch die Weihung einer Nilstatue, also des Garanten der ägyptischen Fruchtbarkeit schlechthin, durch den *princeps* ins *templum Pacis*.<sup>14</sup> In dem Handeln des Kaisers und beispielhaft in der Weihung der Nilstatue zeigt sich ein gewandeltes Verständnis vom Nil und Ägypten in Rom. Bereits zu Beginn der Kaiserzeit war der Besitz des kornreichen Ägyptens von großer strategischer Bedeutung, doch führte dies damals noch nicht zu einer Anfreundung mit den dortigen Gottheiten. Octavian hatte bei seinem Triumphzug den Nil lediglich als gefesseltes Symbol des Landes mitgeführt.<sup>15</sup> Seine Ablehnung der Isisreligion gab er durch eine Verbannung derselben aus Rom deutlich

9 Suet. Vesp. 8.1: *Talis tantaque cum fama in urbem reversus.*

10 Vgl. Spahlinger 2004: 340.

11 J. BJ. 7.123.

12 Henrichs 1968: 80, mit Literatur und Belegen in Anm. 98; Lembke 1994, Katalog C: Münzen (S. 179-180).

13 Vgl. Tac. hist. 3.48.3; 4.52.2; J. BJ. 4.606.

14 Plin. nat. 36.58; vgl. Bonneau 1964: 337; Henrichs 1968: 74, mit Literatur in Anm. 76; zur Deutung der Nilellenzahl Plin. nat. 5.58; zum Fortwirken der Nil-darstellung Zimmermann 2003: 337-346.

15 Prop. 2.1.30ff.; Zimmermann 2003: 330 weist zudem auf eine Glaspaste in Würzburg hin, die Augustus als Sol-Apollon über einer gelagerten Euthenia und dem Nil sich erhebend zeigen soll, mit Verweis auf: Zwierlein-Diehl 1986: 189-190, Nr. 491, mit Taf. 86-87; vgl. hierzu Pfeiffer 2009b.

zu erkennen. Jetzt aber war aus dem Symbol des unterworfenen Ägypten ein positives Kennzeichen der Garantie der Getreideversorgung Roms geworden.

Bezüglich Vespasian ist festzuhalten, dass Ägypten in der bildlichen Repräsentation des Herrschers außerhalb des Nillandes selbst am Anfang seiner Herrschaft nahezu keine Rolle spielte. Das Land am Nil hatte aber trotzdem gerade zu Beginn seines Prinzipats eine ausgesprochen hohe Bedeutung in der Öffentlichkeitsarbeit des Usurpators. Das lag vielleicht erstens in der Tatsache begründet, dass die Einnahme Ägyptens auch den Beginn der Alleinherrschaft des Augustus markierte. Dieser wiederum hatte überhaupt kein Interesse für die indigenen Kulte und Religion des Landes.<sup>16</sup> Die einzige Gottheit, die Octavian ehrte, war Sarapis.<sup>17</sup> Möglicherweise knüpfte Vespasian an diese Reverenz des späteren Augustus an die griechisch-ägyptische Gottheit an. Hieraus entwickelte sich dann das komplexe Legitimationsgeschehen der religiösen Sanktionierung der Herrschaft Vespasians. So hatte für ihn der Gott eines seiner *superstitio* wegen verachteten Volkes durchaus eine wichtigere Bedeutung als für Augustus.

Der erste Prinzeps verbannte im Rahmen seiner Sitten- und Moralpolitik die ägyptischen Kulte aus der Stadt; Vespasian hingegen verbrachte die Nacht vor dem Triumphzug im Heiligtum der Isis auf dem Marsfeld. Zweitens war Ägypten aber, wie gesagt, vor allem deshalb wichtig, weil der Usurpator von hier aus die beste strategische Ausgangsposition hatte, um die Alleinherrschaft über das Imperium zu erlangen: Von Ägypten aus konnte er die Hauptstadt in Versorgungsschwierigkeiten bringen, weil das Land am Nil einen beträchtlichen Anteil an der Kornversorgung der *urbs* hatte. Das dürften bereits die antiken Autoren erkannt haben – so schreibt Sueton, dass Vespasian nach Alexandria ging *ut claustra Aegypti optineret*.<sup>18</sup> Gerade der Aspekt der Kornversorgung kommt dann auch in der Wei- hung der Nilstatue ins *templum Pacis* deutlich zum Ausdruck.<sup>19</sup>

## 2. Titus

Wenden wir uns nun dem älteren Sohn Vespasians zu, also Titus. Diesem war nach der Kaiserproklamation seines Vaters die Aufgabe zugefallen, den Krieg gegen die Juden zu einem Ende zu bringen. Nach dem römischen Sieg akklamierten die Soldaten in Judäa Titus aber als Imperator, so

16 Vgl. Pfeiffer 2009b.

17 Vgl. D. C. 51.16.4.

18 Suet. Vesp. 7.1.

19 Vgl. den Beitrag von Alessandra Bravi in diesem Band.

dass, wie es bei Sueton heißt, „der *Verdacht* entstand, er habe von seinem Vater abfallen und sich zum König des Orients (*Orientis rex*) machen wollen“.<sup>20</sup> Solchen Vermutungen zum Trotz brach Titus nach Rom auf. Am 25. April 71 n. Chr. erreichte er Alexandria, um hier eine Zwischenstation einzulegen.<sup>21</sup> Sein Aufenthalt im Land am Nil dauerte wohl etwas länger, denn er besuchte die alte Königsstadt Memphis und dies bestärkte die Sorge, er wolle die Herrschaft usurpieren. Sueton schreibt: „Dieser Verdacht verstärkte sich noch, als er auf dem Wege nach Alexandria anlässlich der Konsekration eines Apisstieres in Memphis ein Diadem trug“.<sup>22</sup>

Der kurze Bericht des Sueton scheint mir besonders aufschlussreich für das Verhältnis der flavischen Dynastie zu Ägypten, denn er zeigt, dass zumindest einer ihrer Vertreter sich nicht nur zu den Göttern Sarapis und Isis hingezogen fühlte, die zu dieser Zeit bereits eine eingehende Gräzisierung erfahren hatten, sondern auch zum indigenen Ägypten, das durch den Tiergott Apis repräsentiert wird. Hier fassen wir den Endpunkt eines Wandels in der Einstellung der römischen Kaiser zu den rein ägyptischen Tierkulten. Augustus hatte den Gott Sarapis soweit akzeptiert, dass er mit dem Hinweis auf die besondere Verehrung dieser Gottheit in Alexandria die Stadt vor einer Plünderung schonte. Er betrachtete den in griechischer Weise auftretenden Gott nicht als ägyptischen Gott. Verweigert hat Octavian hingegen den Besuch des Apisstieres, weil er, wie Cassius Dio schreibt, „Götter, nicht Rinder verehren wollte“.<sup>23</sup> Bereits Germanicus hatte diese Richtlinie verlassen und das heilige Tier besucht, und jetzt war es Titus, der dem Stier seine Reverenz erwies. Dieser Wandel zeichnete sich freilich bereits recht früh ab, denn auch Germanicus hatte ein Orakel der Tiergottheit eingeholt.<sup>24</sup>

Was genau Titus zur Teilnahme an den Konsekrationsriten des Apisstieres bewegte, können wir nicht wissen. Es scheint aber mehr als rein touristische Schaulust gewesen zu sein, denn dem Kaisersohn dürften die mit seinem Handeln verbundenen Implikationen in Bezug sowohl auf die

20 Suet. Tit. 5.3: *unde nata suspicio est, quasi desiscere a patre Orientisque sibi regnum vindicare temptasset.*

21 J. BJ. 7.116 belegt ist die Station in Alexandria auch durch P. Oxy. 34.2725.

22 Suet. Tit. 5.3: *quam suspicionem auxcit, postquam Alexandriam petens in consecrando apud Memphim bove Apide diadema gestavit.* Unklar ist, ob es sich bei der consecratio um eine Einsetzung oder eine Bestattung des Apisstieres handelt (vgl. Smelik/Hemelrijk 1984: 1943, Anm. 599).

23 D. C. 51.16.5.

24 Plin. nat. 8.71.185: *Responsa privatis dat (scl. Apis) e manu consulentium cibum capiendum: Germanici Caesaris manum aversatus est haud multo postea extincti;* vgl. Sol. 32.19 (Mommsen); Amm. Marc. 22.14.8; vgl. zum Ägyptenbesuch des Germanicus: Weingärtner 1969.

ägyptischen Untertanen als auch auf die öffentliche Meinung in Rom durchaus bekannt gewesen sein. Für die Ägypter bedeutete es, dass Titus als Pharaos auftrat und ihren Kulten die offene Sympathie bekundete, für die öffentliche Meinung in Rom, dass er seinen Anspruch auf ein orientalisches Königtum (s. o.: *Oriens regnum*) untermauerte. Diesbezüglich hatte bereits die enge Beziehung zur jüdischen Königin Berenike für böses Blut gesorgt, da man in ihr eine zweite Kleopatra sah.<sup>25</sup> Die Untermauerung des Anspruchs auf ein orientalisches Königtum gründete sich nicht so sehr auf der Teilnahme bei der *consecratio* des Apis selbst, sondern darauf, dass Titus ein *diadema* trug, also das Symbol orientalischen Königtums schlechthin. Sueton schrieb aber weiterhin, dass das Tragen des Diadems „nur der Sitte und dem Ritus der alten Religion entsprach“.<sup>26</sup> Es ist deshalb davon auszugehen, dass Titus nicht das hellenistische Königsdiadem trug, sondern eine der verschiedenen bekannten ägyptischen Kronen – vielleicht das Band mit dem Uräus an der Front oder die Doppelkrone von Ober- und Unterägypten.

In der bildlichen Repräsentation des Titus spielte Ägypten, möglicherweise aufgrund seiner nur zwei Jahre währenden Regierungszeit, keine Rolle mehr. Vielleicht wandte er sich auch bewusst ganz von Ägypten ab, nachdem er den Thron bestiegen hatte, so wie er auch allen anderen orientalisierenden Erscheinungsformen seiner Zeit als Thronfolger den Rücken kehrte.

### 3. Domitian

Mit Domitian, dem zweiten Sohn Vespasians, tritt uns ein Ausnahmekaizer entgegen, dessen negatives Bild durch die senatorische Geschichtsschreibung geprägt ist.<sup>27</sup> Betrachten wir zunächst die Zeit vor seinem Herrschaftsantritt: Im Jahr 69 geriet Domitian in Lebensgefahr, als die Vitellianer das Kapitol belagerten und in Brand setzten. Sueton berichtet, dass Domitian nur deshalb die Flucht aus der Umklammerung der Feinde gelang, weil er sich als Isispriester verkleidet hatte.<sup>28</sup> Man möchte also meinen, dass die ägyptische Göttin, der Domitian damit indirekt die Rettung verdankte, von besonderer Bedeutung für diesen Kaiser war. Es fällt nun aber ganz im Gegenteil auf, dass Isis in der mit der Rettung vom Kapitol verbundenen kaiserlichen Selbstdarstellung überhaupt keine Rolle

25 Vgl. Pfeiffer 2009a: 45-47; Wesch-Klein 2005 mit weiterer Literatur.

26 Suet. Tit. 5.3: *de more quidem rituque priscae religionis*.

27 Vgl. etwa Taeger 1960: 337; Scott 1936: 88.

28 Suet. Dom. 1.2: *Isiaci celatus habitu*.

spielt, dem Domitian also gar nicht an einer Propagierung dieser Sache gelegen war. Von Tacitus ist vielmehr zu erfahren, dass Domitian seine Rettung dem Staatsgott Jupiter zuschrieb: Er errichtete an der Stelle, wo er sich vor den Vitellianern auf dem Kapitol versteckt hatte, eine kleine Kapelle für Jupiter den Bewahrer (*conservator*), und, nachdem er Kaiser geworden war, ließ er Jupiter dem Schützer (*custos*) einen großen Tempel weihen.<sup>29</sup> In dem Heiligtum stand eine Statue des Gottes, die den Kaiser auf dem Schoß hielt, womit die Bewahrung vor den Truppen des Vitellius durch Jupiter gezeigt werden sollte.<sup>30</sup> Jupiter, nicht Isis, war auch die Gottheit in der Repräsentation des neuen *princeps*.

Doch auch Ägypten scheint eine gewisse Rolle für Domitian gespielt zu haben. Er ließ etwa das von einem Brand zerstörte Iseum Campense wiedererrichten.<sup>31</sup> Die klassische Archäologin Katja Lembke hat versucht, den Isistempel als Teil der ägyptenbezogenen Religionspolitik Domitians zu erklären. Von archäologischer Seite wurde aber angemerkt, dass weder die dort gefundenen ägyptischen Originale auf Veranlassung des Domitian nach Rom verbracht worden sein müssen, noch dass der Neubau auf einen Entwurf des Kaisers zurückzuführen sein muss.<sup>32</sup> Hier scheint also zumindest die archäologische Diskussion noch in Gange zu sein. Inwieweit Domitian wirklich den römischen Isiskult durch die Restaurierung favorisierte, muss aus diesem Grund offen bleiben. Da aber das Iseum unter Domitians Herrschaft wiedererrichtet wurde, ist davon auszugehen, dass er zumindest nichts gegen die ägyptische Religion hatte. Wahrscheinlich hatte er sogar ein ähnlich positives Verhältnis zum Land am Nil wie seine beiden Vorgänger. So erklärt es sich dann auch, weshalb er es zuließ, dass direkt vor dem erwähnten Iseum ein Obelisk errichtet wurde. Dieser Obelisk ist möglicherweise der, der heute auf der Piazza Navona steht.<sup>33</sup> Die Übersetzung einer seiner hieroglyphischen Inschriften lautet: „Er (scil. der Pharaon Domitian) hat diesen Obelisk aufgerichtet aus echtem Granitstein für seinen Vater Harachte“.<sup>34</sup> Man findet hier zudem die ägypti-

29 Arata 2009: 211-215.

30 Tac. hist. 3.74.1.

31 Martin 1982: 149, Anm. 10, mit betreffenden Quellenverweisen; vgl. auch Alfano 1996: 201.

32 Eingartner 1999: 38.

33 Lembke 1994: 210-212; hier findet sich auch die Transliteration der hieroglyphischen Texte mit einer deutschen Übersetzung; ebenso Grenier 1987: 938-945 mit französischer Übersetzung; grundlegend immer noch Erman 1896; Grenier 2009: 238 ist der Ansicht, dass der Obelisk vor dem templum Gentic Flaviae stand, weil Isis nicht ausreichend auf ihm erwähnt wird, so dass ein Bezug zum Iseum nicht möglich sei.

34 Übersetzung nach Lembke 1994: 211.

sche Titulatur des Kaisers. Von Bedeutung ist, dass die Inschriften und Szenen auf diesem Obelisken allem Anschein nach nicht von einem Ägypter zu Stein gebracht wurden, sondern von einem Bildhauer aus Italien<sup>35</sup> – nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form der Zeichen zeigt also, dass der Obelisk spezifisch für Domitian errichtet wurde und nicht, wie viele andere Obelisken, aus einer alten ägyptischen Stadt nach Rom importiert wurde, wobei die altpharaonischen Inschriften stehen gelassen wurden.<sup>36</sup>

Interessant sind zudem die Darstellungen auf dem Pyramidion des Obelisken, das in der Antike von kaum jemandem richtig gesehen werden konnte, da es nach oben hin abgeschrägt war. Es zeigt eindeutig die Krönung des Domitian zum ägyptischen Pharaos<sup>37</sup> und die Verleihung der ägyptischen Herrschaftsinsignien durch die ägyptischen Götter. In ähnlicher Weise ist die Krönung des Pharaos durch die Gottheiten auf ägyptischen Tempelreliefs des öfteren bis in die Zeit des Nero abgebildet.<sup>38</sup> Vielleicht weist die Darstellung Domitians bei seiner fiktiven ägyptischen Krönung auf den Zeitpunkt der Errichtung anlässlich seines Herrschaftsantritts im Jahr 81 hin.<sup>39</sup> Wie ist ein derart persönliches und eindeutig pharaonisches Objekt aber zu erklären? In Ägypten hätten wir kein Problem damit, denn auf diese Weise wurden alle Kaiser nach den alten Regeln des Pharaonentums präsentiert – hiermit hatte nicht einmal Augustus Probleme. In Rom hatte es so etwas aber vorher und auch danach (abgesehen einmal von dem Obelisken für Antinoos) nicht mehr gegeben. Ob Domitian aber mit dieser Darstellung seiner ägyptischen Inthronisierung auch einen innerrömischen Zweck erzielen wollte, lässt sich nicht sagen, weil wir nicht einmal wissen, ob Domitian über den Gehalt der Szenen in Kenntnis gesetzt wurde. Und selbst wenn er wollte, dass diese Szenen ebenso wie seine ägyptischen Thronnamen mit ihrem spezifisch sakral-ägyptischen Gehalt in Rom ausgestellt werden, so muss dies nicht bedeuten, dass er sich damit auch identifizierte. Eines lässt sich nämlich sagen: Es war ihm nicht wichtig, dass seine Untertanen in der Stadt hiervon etwas verstanden, denn grundsätzlich werden sie keinen großen Unterschied zwischen den Obelisken des Neuen Reiches mit ihren Hieroglyphen, die

35 Vgl. zuletzt Quack 2005: 400f.: Der Obelisk „ist speziell für Domitian hergestellt und beschriftet worden, und zwar angesichts der etwas merkwürdigen Zeichenformen, aber korrekten Sprache wohl von italischen Handwerkern nach der Vorlage eines ägyptischen Priesters.“

36 Zu den Obelisken in Rom vgl. allgemein Habachi 2000: 66-85; Ciampini 2004.

37 Vgl. hierzu Barta 1980: 531-533.

38 Tiberius: Hölbl 2004a: 51, Abb. 61; Nero: Hölbl 2000: 103, Abb. 138.

39 Habachi 2000: 83.

andere Kaiser nach Rom gebracht hatten, und dem Domitian-Obelisk gesehen haben. Sicher sagen lässt sich aber, dass der Kaiser seiner Repräsentation als Pharaos nicht nur in Ägypten, sondern auch in Rom zugestimmt hat.

Wie sehr jedoch die italischen Untertanen Domitian in Verbindung mit Ägypten bringen konnten, zeigt das Iseum von Benevent. Man errichtete hier einen Isistempe, zu dessen Ausstattung auch Pharaonenstatuen Domitians gehörten.<sup>40</sup> Überliefert sind ebenfalls zwei Obelisk, die sich an der Front des Heiligtums befunden haben dürften. Der Stifter Rutilius Lupus ließ an ihnen folgende Dedikationsinschrift in hieroglyphischer Schrift anbringen:<sup>41</sup>

Er errichtete einen Obelisk aus rotem Granitstein ... [für] Heil und Bringen des Herrn beider Länder, ‚Domitianus‘, der ewig lebt.<sup>42</sup>

Es findet sich nun in der Literatur die Auffassung, dass Domitian der erste Kaiser war, der ägyptische Götter auch in Italien bevorzugte und sich in Rom selbst sogar als Pharaos präsentierte.<sup>43</sup> Günther Hölbl ist sogar der Ansicht, „daß unter Domitian römische Kaiserideologie und altpharaonische Königsideologie bis zu einem gewissen Grad zur Synthese gebracht wurden“. Die pharaonische Rolle des Domitian hätte sich gar auf das gesamte Reich und die kaiserliche Politik bezogen.<sup>44</sup> Diese These, denn mehr ist es nicht, scheint mir mehr als zweifelhaft. Nur eine einzige schriftliche Quelle könnte sie vielleicht bestätigen: Plinius der Jüngere berichtet, dass der Kaiser einen Hang zu einer *peregrina superstitio* gehabt habe.<sup>45</sup> Hierunter könnte, neben anderen orientalischen Kulte oder auch der keltischen Religion, die alexandrinisch-ägyptische Religion zu verstehen sein.<sup>46</sup> Ansonsten findet sich in der domitiankritischen senatorischen

40 Quack 2005: 402; Müller 1969, Taf. 19 und Taf. 21.1; dass dieser Tempel von Domitian selbst in Auftrag gegeben wurde (so zuletzt Bravi 2009: 183, Anm. 23), ist, gerade unter Berücksichtigung der Stiftungsinschriften des Rutilius Lupus, sehr unwahrscheinlich.

41 So Müller 1969: 11; Iversen 1973: 17-20; Colin 1993: 253.

42 In der Übersetzung von Erman 1896: 153; Müller 1969: 10-11; Iversen 1973: 15-28; Colin 1993: 253-258.

43 Smelik/Hemelrijk 1984: 1934; vgl. Lembke 1994: 93; vgl. zuletzt auch Mania 2008: 114, der in den Inschriften der Obelisk Domitians Anspruch auf Göttlichkeit verwirklicht sehen wollte.

44 Hölbl 2004b: 531; vgl. Görg 2007: 174: „Ein weiterer Höhepunkt des ägyptisch ‚infizierten‘ Kaiserkultes ist mit den Flaviern erreicht, wobei Domitian eine nochmals exponierte Rolle als die eines tatkräftigen Vermittlers ägyptischer Kultur nach Italien zufällt.“

45 Plin. paneg. 49.8.

46 Tac. hist. 1.11; 2.4.3; 4.54; 5.8.2-3.

Geschichtsschreibung hingegen kein einziger weiterer Hinweis darauf, dass der Kaiser sich besonders für die ägyptische Religion interessiert hätte – was eine ausgezeichnete Möglichkeit der Kaiserkritik gewesen und sicherlich aufgegriffen worden wäre. Immerhin überschüttete Juvenal einen aus dem verruchten Kanopos stammenden Würdenträger Domitians namens Crispinus mit seinem Spott:

Wirft, aus ägyptischem Pöbel, Crispin, der Sklav aus Canopus,  
 Sich mit der Schulter nach vorn den purpurnen Mantel und fächelt  
 Luft sich im Sommer, daß blitzet sein Gold an den schwitzenden Fingern -  
 Denn bei der Hitze sind Ringe mit größeren Steinen zu lästig:  
 Schwer ist's, keine Satire zu schreiben!<sup>47</sup>

In der Forschung findet sich weiterhin die Ansicht, dass Domitian seine Selbstvergottung betrieben und aus diesem Grund besonders auf ägyptische Konzepte des Königtums zurückgegriffen habe.<sup>48</sup> Auch diesbezüglich lässt sich feststellen, dass ägyptisierende Elemente in der Kaiserrepräsentation, etwa auf Münzen oder in der Hofdichtung, überhaupt keine Rolle spielten.<sup>49</sup> Was sich aber bemerken lässt, ist ein Interesse des Kaisers für ägyptische Dekorationen, die sich meines Erachtens am ehesten als Zeugnisse einer Ägyptenmode bezeichnen lassen. Ähnliches ließ sich, freilich nicht in ganz so exzessiver Form, bereits beim Haus des Augustus konstatieren.<sup>50</sup> Ägypten und Ägyptisches sind jedoch insgesamt eher als Randerscheinungen in der allgegenwärtigen domitianischen Repräsentation zu werten. Die Bevölkerung nahm sie kaum wahr oder verstand sie nicht, und die Panegyriker haben Ägypten weitestgehend ignoriert. Einen Einfluss auf die kaiserliche Selbstdarstellung in den Provinzen hatten die ägyptischen Repräsentationsformen des Kaisers erst recht nicht. Weder finden sich Hinweise auf eine echte Hinwendung Domitians nach Ägypten, noch gibt es einen Beleg dafür, dass ägyptische Repräsentation und alexandrinische Götter in Zusammenhang mit dem domitianischen Kaiserkult und der Kaiserverehrung gebracht werden können. Aus kaiserkultischer Sicht fällt vielmehr auf, dass an die Stelle des Sarapis und der Isis, denen Vespasian verpflichtet war, Jupiter und Minerva traten.<sup>51</sup> Ausdrück-

47 Iuv. 1.26-30: *cum pars Niliacae plebis, cum uerna Canopi/Crispinus Tyrias umero reuocante lacernas/uentilet aestiuum digitis sudantibus aurum/nec sufferre queat maioris pondera gemmae,/difficile est saturam non scribere*; vgl. 4.23f.

48 Müller 1969: 23; Lembke 1994: 95; zuletzt Francocci 2005: 196.

49 Auf die positive Erwähnung alexandrinischer Götter in der Hofdichtung hat Martin 1982: 144-145, hingewiesen.

50 Söldner 2004: 209; dies. 2000; vgl. Lembke 2004: 14; Pfeiffer 2009b.

51 Vgl. Scott 1936: 91-92; Taeger 1960: 352; vgl. hierzu aber Malaise 1972: 416 und Turcan 1989, die versuchen, in Minerva eine interpretatio Romana der Isis-Neith

lich vor Augen führt uns das insbesondere die Tatsache, dass der Kaiser seine Rettung vor den Vitellianern nicht der Isis, sondern dem Jupiter zuschrieb.

#### 4. Ergebnisse

Was lässt sich also zum Rahmenthema „Ägypten in der Selbstdarstellung der Flavier“ festhalten? Meines Erachtens ist zunächst zu bemerken, dass das Verhältnis der drei flavischen Kaiser zur ägyptischen Religion, soweit wir das anhand der Quellen beurteilen dürfen, durchaus positiv war. Das ist insofern als besonders zu erachten, als dass gerade Vespasian als Usurpator auf den Thron kam, er also ein erhebliches Legitimationsdefizit hatte. Dieses Defizit versuchte er vor allem damit auszugleichen, sich in die Nachfolge des Augustus zu stellen und die von diesem wieder hergestellte Republik zu achten. Unter Augustus war Ägypten indessen Symbol der Bürgerkriegspartei des Marc Anton. Schon unter dem ersten *princeps* begann sich die Wahrnehmung des Nillandes jedoch zu ändern. In der Zeit Vespasians wurde nun ein Umgang sogar mit der orientalischen Religion nicht mehr als Negativum betrachtet. Sonst wäre es schwer zu erklären, weshalb Vespasian und Titus die Nacht vor dem Triumph über Judäa gerade im campensischen Iseum verbrachten und weshalb das Iseum nach dem großen Brand auf dem Marsfeld prachtvoll wiederaufgebaut wurde.

Ich denke jedoch, dass wir, anders als dies Teile der Forschung sehen, den Einfluss ägyptischer Repräsentationsmodi im Rahmen der Selbstdarstellung der drei ihrem Darstellungsstil nach sehr unterschiedlichen Kaiser, nicht allzu hoch ansetzen dürfen. Wenn Ägypten eine Rolle spielte, dann wohl vor allem deshalb, weil Rom von hier sein Korn bezog: Vespasian stellte die Nilstatue ins *templum Pacis*,<sup>52</sup> weil der Nil Symbol des unterworfenen Ägypten war und man dessen Fruchtbarkeit für sich vereinnahmen wollte.<sup>53</sup> Dieses positive Bild Ägyptens und des Nils erhielt im Übrigen eine völlige Neuinterpretation unter Trajan. In seinem *Panegyricus* auf Trajan schildert Plinius, wie der Nil den Anstieg verweigerte und der neue *princeps* die drohende Not in Ägypten behob:

Mag künftig der Nil, wenn ihm das lieb ist, sich auf sein Bett beschränken ... Für Rom hat das nichts zu bedeuten, und selbst für Ägypten nicht (*nihil hoc ad urbem ac*

---

zu erkennen. Das scheint mir jedoch in Rom kaum möglich – hierfür gibt es auf jeden Fall keinen Beleg. Siehe zu Minerva und Domitian: Girard 1981.

52 Vgl. zuletzt Bravi 2009: 177f. und in diesem Band.

53 Ähnlich dürften schon die ägyptischen Elemente der Dekoration der Aula Isiaca zu erklären sein.

*ne ad Aegyptum quidem*)<sup>54</sup> Da der Kaiser Ägypten Fürsorge (*opes*) und Versorgung (*cura*) gewährte, steht jetzt außerdem fest: Wir können ohne Ägypten auskommen, aber Ägypten nicht ohne uns.<sup>55</sup>

### Literaturverzeichnis

- Alfano, Carla (1998). L'Iseo Campense in Roma: relazione preliminare sui nuovi ritrovamenti, in: Nicola Bonacasa et al. (eds.), *L'Egitto in Italia dall'antichità al medioevo*. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano Roma, CNR – Pompei, 13-19 Novembre 1995. Roma. 177-206.
- Arata, Francesco Paolo (2009). I Flavi e il Campidoglio, in: Filippo Coarelli (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*. Milano. 210-217.
- Barta, Winfried (1980). Königskrönung, in: Wolfgang Helck/Eberhard Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie III*. Wiesbaden. 531-533.
- Bonneau, Danielle (1964). La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine. Paris.
- Bravi, Alessandra (2009). Immagini adeguate: opere d'arte greche nel Templum Pacis, in: Filippo Coarelli (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*. Milano. 176-183.
- Ciampini, Emanuele M. (2004). Gli obelischi iscritti di Roma. Roma.
- Colin, Frédéric (1993). Domitien, Julie et Isis au pays des Hirpins (CIL IX, 1153 et l'obélisque de Bénévnt), *CdÉ* 68: 247-260.
- Derchain, Philippe (1953). La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie, *CdÉ* 28: 261-279.
- Eingartner, Johannes (1999). Rezension zu Lembke 1994, *GGA* 251: 20-38.
- Erman, Adolf (1896). Die Obelisken der Kaiserzeit, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 34: 149-158.
- Firpo, Giulio (2009). La guerra giudaica e l'ascesa di Vespasiano, in: Filippo Coarelli (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*. Milano. 24-45.
- Francocci, Stefano (2005). L'Iseum et Serapeum du Champ de Mars: remarques sur les monuments égyptiens, in: Françoise Lecocq (ed.), *L'Égypte à Rome. Actes du Colloque de Caen. Des 28-30 septembre 2002*. Caen (= Cahiers de la MRSH-Caen No 41, janvier 2005). 187-199.
- Gerstinger, Hans (1958). Neue Texte aus der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien. *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 95, Nr. 15: 191-202.

54 Plin. paneg. 31.4; Übersetzung nach Kühn 1985.

55 Plin. paneg. 31.5; Übersetzung nach Kühn 1985; vgl. zur „realhistorischen“ Situation dieser Bemerkungen jetzt Jördens 2009: 207-209.

- Girard, Jean-Louis (1981). *Domitian et Minerve: une prédilection impériale*, ANRW 2.17.1: 233-245.
- Görg, Manfred (2007). *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III. Ägyptische Religion. Wurzeln – Wege – Wirkungen*. Stuttgart.
- Grenier, Jean-Claude (1987). *Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili. Un témoignage méconnu sur l'avènement de Domitien*, Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité 99: 937-961.
- Grenier, Jean-Claude (2009). *L'obelisco di Domiziano a piazza Navona*, in: Filippo Coarelli (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*. Milano. 234-239.
- Habachi, Labib (2000). *Die unsterblichen Obelisken Ägyptens. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage von Carola Vogel*. Mainz.
- Henrichs, Albert (1968). *Vespasian's visit to Alexandria*, ZPE 3: 51-80.
- Hölbl, Günther (2000). *Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharaos und seine Tempel. I. Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian, Tempelbau in Oberägypten*. Mainz.
- Hölbl, Günther (2004a). *Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharaos und seine Tempel. II. Die Tempel des römischen Nubien*. Mainz.
- Hölbl, Günther (2004b). *Die römischen Kaiser und das ägyptische Königtum*, in: Peter C. Bol/Gabriele Kaminski/Caterina Maderna (eds.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*. Stuttgart (Städels Jahrbuch N. F. 19). 525-537.
- Iversen, Erik (1968). *Obelisks in Exile. Volume One. The Obelisks of Rome*. Kopenhagen.
- Jördens, Andrea (2009). *Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum praefectus Aegypti*. Stuttgart.
- Kühn, Werner (ed., 1985). *Plinius der Jüngere. Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan*. Darmstadt.
- Lembke, Katja (1994). *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*. Heidelberg.
- Malaise, Michel (1972). *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*. Leyde.
- Mania, Ulrich (2008). *Zur kommunikativen Funktion der Aegyptiaca Romana in Heiligtümern*, in: Günther Schörner/Darja Šterbene Erker (eds.), *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum*. Stuttgart. 108-121.
- Martin, Alain (1982). *Domitien et les divinités alexandrines: le jugement des poètes*, in: Ghislaine Viré (ed.), *Grec et latin en 1982. Études et Documents dédiés à la mémoire de Guy Cambier*. Bruxelles. 143-152.
- Montevecchi, Orsolina (1981). *Vespasiano acclamato dagli Alessandrini*, Aegyptus 61: 155-170.
- Müller, Hans Wolfgang (1969). *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*. Berlin.
- Pfeiffer, Stefan (2009a). *Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian*. Darmstadt.

- Pfeiffer, Stefan (2009b). Octavian-Augustus und Ägypten, in: Altay Coskun/Heinz Heinen/Stefan Pfeiffer (eds.), *Repräsentation von Identität und Zugehörigkeit im Osten der griechisch-römischen Welt*. Frankfurt a. M.
- Pfeiffer, Stefan (2010). *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserkult und Kaiserverehrung in Ägypten* (erscheint Juni 2010 in *Historia Einzelschriften*).
- Quack, Joachim Friedrich (2005). Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung in Italien, in: *Das Städel* (ed.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*. Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie. 26. November 2005-26. Februar 2006. Tübingen. 389-404.
- Scott, Kenneth (1936). *The Imperial Cult under the Flavians*. Stuttgart/Berlin.
- Smelik, Klaas A. D./Hemelrijk, Emily A. (1984). „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“. *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, ANRW 2.17.4: 1852-2000.
- Söldner, Magdalene (2000). „...fruchtbar im Sommer der Nil strömt voll erquickender Flut...“ (Tibull 1, 7, 21ff.). *Ägyptenrezeption im augusteischen Rom*, *Antike Welt* 31: 383-393.
- Söldner, Magdalene (2004). Zur Funktion ägyptischer Elemente in der römischen Wanddekoration, in: Peter C. Bol/Gabriele Kaminski/Caterina Maderna (eds.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*. Stuttgart (Städel Jahrbuch N. F. 19). 201-212.
- Spahlinger, Lothar (2004). *Sueton-Studien II: Der wundertätige Kaiser Vespasian* (Sueton, Vesp. 7, 2-3), *Philologus* 148: 325-346.
- Taeger, Fritz (1960). *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. Zweiter Band. Stuttgart.
- Takács, Sarolta A. (1995). *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden/New York/Köln.
- Turcan, Robert (1989). *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris.
- Weingärtner, Dieter Georg (1969). *Die Ägyptenreise des Germanicus* (PTA 11). Bonn.
- Wesch-Klein, Gabriele (2005). Titus und Berenike: Lächerliche Leidenschaft oder weltgeschichtliches Liebesverhältnis?, in: Wolfgang Spiekermann (ed.), *Rom, Germanien und das Reich: Festschrift zu Ehren von Rainer Wiegels anlässlich seines 65. Geburtstag*. St. Katharinen. 163-173.
- Zimmermann, Martin (2003). Der Kaiser als Nil. Zur Kontinuität und Diskontinuität von Repräsentation im frühen Prinzipat, in: Gregor Weber/Martin Zimmermann (eds.), *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.* Stuttgart. 317-348.