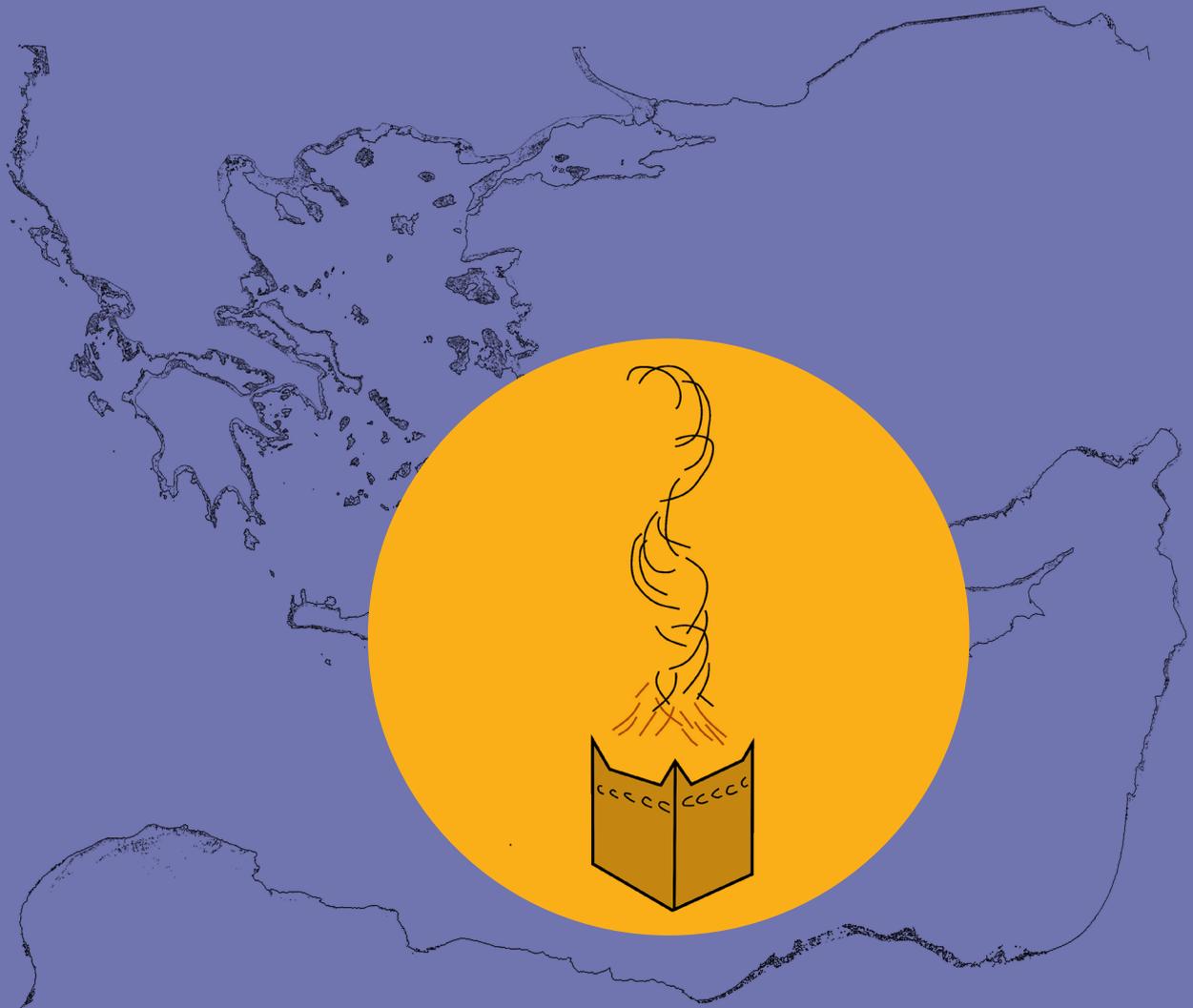


# DER KULT VON ARSINOE II. ALS TEIL DER PTOLEMÄISCHEN RELIGIONSPOLITIK

Formierung, Adressaten und seine Anwesenheit in der Ägäis,  
sowie Betrachtung dessen als Vorstufe des hellenistischen Isis-Kultes

**Nasser Bovoleti Ayash**





Rechte vorbehalten  
freier Zugang

Dieses Werk als Ganzes ist durch das Urheberrecht und bzw. oder verwandte Schutzrechte geschützt, aber kostenfrei zugänglich. Die Nutzung, insbesondere die Vervielfältigung, ist nur im Rahmen der gesetzlichen Schranken des Urheberrechts oder aufgrund einer Einwilligung des Rechteinhabers erlaubt.

**Propylaeum**  
FACHINFORMATIONSDIENST  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Publiziert auf Propylaeum-DOK, dem Fachrepositorium von Propylaeum,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2024.

Die Online-Version dieser Publikation ist dauerhaft frei verfügbar (Open Access).  
doi: <https://doi.org/10.11588/propylaeumdok.00006315>

Publiziert bei  
Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek  
Propylaeum – Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften  
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg  
<https://www.uni-heidelberg.de/de/impressum>

Text © 2024, Nasser Bovoleti Ayash

Umschlagillustration: Nasser Bovoleti Ayash

„Μῆτερ μὴ με δάκρυε· τίς ἢ χάρις· ἀλλὰ σεβάζου“



## **Inhaltsverzeichnis**

Einleitung .....	1
I. Hintergründe des Herrscherkultes in Ägypten und Griechenland.....	5
I.1 Rückblick auf den Herrscherkult vor den Ptolemäern .....	5
I.1.1 Rückblick auf den Herrscherkult in Ägypten.....	5
I.1.2 Rückblick auf den griechischen Herrscherkult.....	7
I.2 Herrscherkult und dynastische Repräsentation unter Ptolemaios I. ....	10
I.3 Dynastischer Kult unter Ptolemaios II. ....	13
II. Einführung des Arsinoe-Kultes.....	18
II.1 Anpassung an die einheimische Tradition: Aneignung und Entwicklung .....	22
II.2 Anpassung an das griechische Publikum: Repräsentation und Apologie .....	27
II.3 Arsinoes Assoziation mit Gottheiten .....	34
II.3.1 Arsinoe als Aphrodite.....	35
II.3.2 Arsinoe als Isis.....	39
III. Der Arsinoe-Kult in der Ägäis .....	45
III. 1 Politische Präsenz des Ptolemaios II. in der Ägäis.....	45
III.1.1 Geopolitische Bedeutung der Ägäis.....	45
III.1.2 Religion als politisches Mittel.....	46
III.2 Zu Ehren Arsinoes umbenannte Siedlungen in der Ägäis .....	51
III.3 Arsinoe-Miniaturtafeln .....	55
III.4 Diskussion der Miniaturtafeln .....	61
IV. Die rapide Verbreitung des Isis-Kultes: Zufall oder politischer Erfolg?.....	66
IV.1 Der hellenistische Isis-Kult und seine Verbreitungsmodi .....	66
IV.2 Isis als Fortführung des Arsinoe-Kultes.....	70
IV.3 Die politische Stellung der „wandernden“ Priester ägyptischer Gottheiten.....	72
V. Fazit .....	75
Anhänge.....	76
Karten .....	83
Abbildungen .....	85
Abbildungsverzeichnis .....	95
Literatur.....	96
Primärquellen .....	96
Sekundärquellen .....	99
Abkürzungen .....	108

## Einleitung

Arsinoe II. (ca. 316–270/268 v. Chr.) hatte ein überaus bewegtes Leben und fand sich im Mittelpunkt der politischen Ereignisse. Sie war dreimal verheiratet mit drei zentralen Figuren der Diadochenkriege: zuerst mit Lysimachos, anschließend mit ihrem Halbbruder Ptolemaios Keraunos, und schließlich bis zu ihrem Tod mit ihrem Vollbruder Ptolemaios II. in Alexandria, wo sie die ptolemäische Politik erlebt und beeinflusst hatte. Letzterer führte einem gemeinsamen Kult für sich und Arsinoe II. und nach ihrem Ableben einen eigenen Kult für seine Schwester ein. Beide Kulte fanden sowohl innerhalb als auch außerhalb Ägyptens Verbreitung und galten als Muster für die zukünftige Verehrung der Ptolemäer.

Die Einführung des eigenen Kultes von Arsinoe II. innerhalb und außerhalb Ägyptens zeigt raffinierte und vielschichtige Bemühungen auf, verschiedene Kulturen, aber auch verschiedene Ränge der hellenistischen Gesellschaft anzusprechen. Um diese Ziele zu erreichen, zeigte die ptolemäische Verwaltung ein Verständnis für die griechische, aber auch für die ägyptische Tradition, auf die sie sich stützte. Dabei scheute man aber auch nicht davor zurück, innovative und kühne neue Elemente einzubringen, die in der hellenistischen Periode und darüber hinaus fortgesetzt wurden. Diese Religionspolitik war mit den politischen Ambitionen der Ptolemäer verknüpft und verschaffte der Gestalt von Arsinoe *post mortem* Vortrieb.

Ein weiterer Punkt ist die mögliche Beziehung zum hellenistischen Isis-Kult. Die genauen Anfänge der Entstehung dieses Kultes im frühen 3. Jh. und seine erste Verbreitung um die Mitte des 3. Jh. im Mittelmeerraum sind jedoch weniger gut bekannt. Der Kult von Arsinoe II. und ihre teilweise Gleichsetzung mit Isis wurden schon lange als ein erster Schritt oder Vorläufer für den sich zeitgleich entwickelnden hellenistischen Isis-Kult betrachtet. So kann die Verehrung Arsinoes II. als eine Art Archetyp oder sogar als eine frühe Phase des Isis-Kultes angesehen werden. Wenn der Isis-Kult tatsächlich mit dem Kult von Arsinoe II. assoziiert wurde, so liegt es nahe, dass dies zur Akzeptanz und Popularisierung des Isis-Kultes beitrug und die Grundlage für seine spätere Entwicklung im hellenistischen Kulturraum legte. Der hellenistische Isis-Kult fand sich in verschiedenen Gebieten der griechisch-römischen Welt und war durch eine Vielfalt an Formen und eine umfassende geografische Verbreitung gekennzeichnet. Die frühesten Erwähnungen der Göttin Isis (hellenistischer Art) außerhalb Ägyptens konzentrieren sich auf Zypern und die Ägäis und lassen sich auf die zweite Hälfte des 3. Jh. datieren. Zur Erforschung dieser Phänomene soll eine Vertiefung in den Arsinoe-Kult vorgenommen werden.

Besonderes Augenmerk wird auf ihren Einfluss in der Ägäis gelegt, also in einer Region, die schon bald nach Einführung des Kultes der ptolemäischen Kontrolle entglitt. Diese ist eine Region von großer symbolischer Bedeutung für alle hellenistischen Mächte gewesen und gleichzeitig ein

Gebiet, in dem die territorialen Ambitionen der Ptolemäer zu dieser Zeit besonders stark waren.<sup>1</sup> Ferner wurde dort auch kurz darauf der Isis-Kult stark verbreitet. Die Analyse der Assoziationen und möglichen Überlappungen zwischen dem Arsinoe- und dem Isis-Kult soll daher auch die verschiedenen Modi der Verbreitung und die politischen Aspekte dieser beiden Kulte beleuchten.

Diese Arbeit widmet sich dann der Untersuchung folgender Fragestellungen: Details des Arsinoe-Kultes, konzentriert auf dessen frühen synkretistischen Elementen und dessen Darstellung gegenüber des ägyptischen und Griechischen Publikums; sein Einfluss außerhalb Ägyptens, und besonders in der Ägäis; die Assoziation mit dem hellenistischen Isis-Kult. Dabei wird sich auf die politische Ebene der Religionspolitik der Ptolemäer konzentriert.

In Kapitel I wird zuerst (I.1) die Thematik des Herrscherkultes unter Betrachtung der Entwicklung dieses Konzepts in Ägypten und Griechenland bis in die hellenistische Zeit hinein dargestellt.<sup>2</sup> Dieser kurze Rückblick dient zum Verständnis mancher für diese Arbeit zentraler Punkte. Danach wird die Religionspolitik der ersten zwei Ptolemäer aufgearbeitet, anfangend mit Ptolemaios I. und seiner Politik gegenüber der einheimischen Elite und Traditionen, und einer Einführung in die dynastische Repräsentation (I.2).<sup>3</sup> Insbesondere sind die politischen Handlungen von Ptolemaios II. hervorzuheben, die durch die Neuheit der sich entwickelnden hellenistischen dynastischen Wahrnehmung sowie durch den Versuch gekennzeichnet sind, eine multiethnische Umgebung anzusprechen (I.3),<sup>4</sup> auf der Politik des Ptolemaios I. aufbauend.<sup>5</sup>

Als deutliches und für diese Arbeit zentrales Beispiel dafür können die Maßnahmen zur Stellung und Vergöttlichung von Arsinoe II. dienen, die in Kapitel II vorgestellt werden.<sup>6</sup> In Bezug darauf wird eine Reihe neuer kultischer Elemente eingeführt, die sich an zwei Zielgruppen richten, nämlich einerseits an das ägyptische (II.1) und andererseits an das griechische Publikum (II.2).<sup>7</sup> Dabei wird auf neuen religionspolitischen Konzepten aufgebaut, die über die etablierten Normen der Tradition der beider Adressatengruppen hinausgehen. Es wird versucht sie zu respektieren, ohne vor innovativen Ansätzen und experimentellen Vorgehensweisen zurückzuschrecken. In Kapitel II.3

---

<sup>1</sup> Für die Politik des Ptolemaios II. in der Ägäis: Meadows 2013; Hauben 2013; Grabowski 2013; 2014. Die geografische Verteilung der ptolemäischen Präsenz mit Betrachtung der Zeit wurde auf Bagnall 1976 basiert.

<sup>2</sup> Grundlegende Literatur zu diesem Thema (und ähnlich dargestellt für die kommenden Punkte) ist für den ägyptischen Herrscherkult: Assmann 1970; Blöbaum 2006; David 2002; Herklotz 2007; und für den griechischen: Chaniotis 2013; Habicht 1956.

<sup>3</sup> Für die Politik von Ptolemaios I.: Caneva 2018; Gorre 2018. Für die frühen Entwicklungen der hellenistischen Isis und Einführung von Serapis: Dunand 1972; Heyob 1975.

<sup>4</sup> Thompson 2000; Hauben 2013.

<sup>5</sup> Minas-Nerpel 2019, Meeus 2020.

<sup>6</sup> Für eine Biografie der Arsinoe II. und ihren Kult: Carney 2013; Longega 1960; Hölbl 2001; Segre 1937; Skuse 2017; Minas-Nerpel 2014; Caneva 2013; van Oppen de Ruyter 2010.

<sup>7</sup> Für die ägyptischen Aspekte des Kultes: Quaegebeur 1971<sup>a</sup>; 1971<sup>b</sup>; 1983; Nilsson 2010; Albersmeier–Minas 1998; für die griechischen Aspekte allgemein: Fraser 1972; Chesire 1982; Pachis 2003; 2010; in Kultform: Minas 1995; Thompson 1973; in der Hofpoesie: Bing 2003; Giapantzali 2021; Reed 2000; Adorjányi 2017; 2021.

werden die synkretistischen Aspekte des Kultes um Arsinoe II. präsentiert, mit einem Schwerpunkt auf Aphrodite und Isis.<sup>8</sup>

Während des betrachteten Zeitraums hatten das Engagement und die Ambitionen der Ptolemäer in der Ägäis ihren Höhepunkt erreicht, der um die Zeit des Todes von Arsinoe II. und kurz danach kulminiert (Kapitel III). Diese politische Stellung wird in Kapitel III.1 zusammengefasst. In diesem Zeitraum wurde die propagandistische Nutzung Arsinoes in der Region durch ihren Kult verbreitet.<sup>9</sup> Die Verwendung der Figur Arsinoes sowie auch die Form dieses Kultes bedürfen einer Erläuterung, die über den bloßen dynastischen Kult hinausgeht. Möglicherweise könnte sie durch ihre frühere Rolle und Ansprüche auf den Thron von Makedonien beeinflusst worden sein (und auch durch ihren Sohn mit Lysimachos, der möglicherweise zu dieser Zeit Mitregent war). Dann der Fokus wird auf zwei unterschiedliche Arten von Evidenz gelegt, die innerhalb des betrachteten Zeitrahmens auftreten. Diese sind zum einen die Verwendung des Namens der Königin in den umbenannten Siedlungen außerhalb Ägyptens, die sich in der Ägäis fast ausschließlich auf diesen Namen beschränken. Diese Arsinoes stehen hauptsächlich mit militärischen Einsätzen in Verbindung (Kapitel III.2). Zum anderen sind die Miniaturtafeln (oder Miniaturaltäre) Arsinoes zu betrachten, die den religiösen Aspekt betreffen (Kapitel III.3).<sup>10</sup> Die vergleichende Untersuchung dieser beiden Phänomene kann Einblicke in die Natur und mögliche Zusammenhänge dieser beiden Formen der Expansion bieten (Kapitel III.4).

In Kapitel IV folgt eine Auseinandersetzung mit der potenziellen Verbindung zwischen Arsinoe und der hellenistischen Isis.<sup>11</sup> Als weiterer Punkt wird die methodologische Gefahr vorgestellt, dass spätere Informationen für die indirekte Feststellung der Charakteristika der frühhellenistischen Isis verwendet werden könnten. Zunächst werden die Zusammenhänge der beiden Kulte besprochen. Inwiefern kann argumentiert werden, dass der eine Kult die Fortsetzung des anderen darstellt, oder dass der erste den Weg für den zweiten bereitet hat? Dabei werden nicht nur theologische Aspekte betrachtet, sondern auch eine eingehende Analyse der Expansionsmechanismen vorgenommen. Darüber hinaus werden die vorhandenen Belege bezüglich zur religiösen Organisation und Hinweise auf politische Motivation oder eine zentralisierte Struktur sorgfältig untersucht.

Die vielfältigen Charakteristika des eigenen Kultes von Arsinoe II. werden in dieser Arbeit dargestellt. Dieser Kult kann außerhalb Ägyptens, insbesondere in der Ägäis, als kurzlebig

---

<sup>8</sup> Für den Arsinoe-Synkretismus allgemein: Chesire 1982; Pachis 2010; für die Parallelen zu Aphrodite: Demetriou 2010; Gutzwiller 1992<sup>a</sup>; 1992<sup>b</sup>; Giapatzli 2021; für die Parallelen zu Isis: Plantzos 1991–92; Albersmeier – Minas 1998; Thompson 1973; Hölbl 2001; zur Assoziation mit Isis- und Aphrodite-Kultobjekten: Plantzos 1991–92; 2011; Thompson 1955; 1973; für den hellenistischen Isis-Kult: Bricault 2020; Bricault – Versluys 2014; für deren Darstellungscharakteristika: Albersmeier 2004; 2005<sup>b</sup>; Krug 2004.

<sup>9</sup> Für die Politik des Ptolemaios II. in der Ägäis: Meadows 2013; Hauben 2013; Grabowski 2013; 2014.

<sup>10</sup> Für die zu Arsinoe umbenannten Städte: Bagnall 1976; Grabowski 2013; für die Miniaturtafeln: Caneva 2014; Schreiber 2011; Schorn 2001.

<sup>11</sup> Für den hellenistischen Isis-Kult: Dunand 1972; Heyob 1975; Pachis 2003; 2010; Bricault 2020; Bommas 2004.

betrachtet werden, aber seine Verbreitung darf als eine Vorstufe für die Verbreitung weiterer ägyptischer Kulte, die die hellenistische – und später die römische – Zeit charakterisiert.

# **I. Hintergründe des Herrscherkultes in Ägypten und Griechenland**

Das folgende Kapitel dient als einleitender Abschnitt zur Hauptthematik dieser Arbeit. Zunächst erfolgt eine – wenn auch nur kurze – Darstellung der Elemente der komplexen Thematik des Herrscherkultes in der vorptolemäischen Ära in Ägypten und Griechenland, wobei der Fokus darauf liegt, diejenigen Aspekte hervorzuheben, die für den Arsinoe-Kult relevant sind. Anschließend werden die Maßnahmen der ersten beiden Ptolemäer in Bezug auf den Herrscherkult und ihre Religionspolitik im Kontext der zeitgenössischen Atmosphäre präsentiert.

## **I.1 Rückblick auf den Herrscherkult vor den Ptolemäern**

### **I.1.1 Rückblick auf den Herrscherkult in Ägypten**

Die Anfänge des Herrscherkultes in Ägypten lassen sich schon im Alten Reich beobachten, und diese Praxis setzt sich in den folgenden Epochen der Geschichte bis in die hellenistische Zeit fort. Obwohl die Tradition des Herrscherkultes als Bestandteil der Maat gilt, der kosmischen Ordnung, die in den religiösen Bräuchen kodifiziert wurde, unterliegen die Natur und die Aspekte dieser Herrscher-Gottheit stets einer Entwicklung.<sup>12</sup> Oft werden diese Nuancen vernachlässigt, wenn die hellenistische Zeit betrachtet wird, da sie als monosemantisch aufgefasst werden, wobei der Pharao mit Re oder Horus gleichgesetzt wird. Die Einführung in diesem Kapitel soll nicht implizieren, dass der Herrscherkult erst als ägyptischer Import nach Griechenland kam. Dennoch ist es in der Betrachtung des Arsinoe-Kultes von Bedeutung, einen kurzen Blick auf frühere Entwicklungen zu werfen, um das religiöse Klima bis und während der Entstehung des hellenistischen Herrscherkultes zu verstehen und die mögliche Wechselwirkung zwischen den beiden Kulturen besser zu erfassen.

Schon die ersten Pharaonen tragen ihre deutliche Beziehung zum Göttlichen zur Schau, insbesondere zu Horus und Re. In Inschriften wird ihr Titel schon während der ersten Dynastie innerhalb von einem Serech (zeichnerische Darstellung des Palastes und Vorläufer der Kartusche) geschrieben, vor dem der Horus-Falke steht. Später entwickelt sich die Pharao-Titulatur zu fünf Namen, die jeweils ein bestimmtes Präfix hatten (in der Umschrift sind die Präfixe aber normalerweise nicht dargestellt).<sup>13</sup> Einer der fünf pharaonischen Titel, der sogenannter Eigennamen, hatte das s<sup>3</sup>-r<sup>c</sup> (oder Sa-Re) als Präfix, was „Sohn des Re“ bedeutet.<sup>14</sup> Auf einer ersten Ebene stellt dieses Präfix den Re oder Re-Harachte als persönlichen Schützer des Pharaos dar. Der Pharao ist nicht mit dem Gott identisch, sondern wird als Manifestation des göttlichen Beschützers auf der Welt gesehen. Er bietet in der realen Welt im Namen der mit ihm verknüpften Gottheit Schutz. Der Pharao nimmt die Rolle des Re ein, wie deutlich auf Tempeln des Neuen Reiches angekündigt wurde.<sup>15</sup> Relevant für

---

<sup>12</sup> Zu den verschiedenen Kodifizierungen und der Entwicklung der Assoziation des Pharaos mit dem Göttlichen siehe Assmann 1970; Posener 1960; Tietze 2017.

<sup>13</sup> Herklotz 2007, 42.

<sup>14</sup> Ein typisches Beispiel im Neuen Reich bietet die Titulatur des Tutmosis III. (nach Reisner 1921, 67).

<sup>15</sup> „Re hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden für immer und ewig (...) Der Name des Königs ist im Himmel wie der des Re. Er lebt in Herzensweite wie Re-Harachte. Die Menschen jubeln, wenn sie ihn sehen. Die Menschen

den göttlichen Aspekt des Pharaos ist die Ansage „Er lebt in Herzensweite des Re-Harachte“. Re-Harachte ist eine weitere Entwicklung des Re, übersetzt als der Re der zwei Horizonte oder Re des Horizontes, und bezieht sich wahrscheinlich auf den Aufgang oder Untergang der Sonnenscheibe, der als ein Übergangsritus gesehen wurde. Dieser wurde als Spiegelung der kosmischen Ordnung, der Maat, verstanden, die von dem Pharao verkörpert und versichert wird:<sup>16</sup> Die Welt kann ohne den Pharao nicht weitergehen. So ist seine Rolle als Beschützer des Landes noch weiter erhoben, denn sie stellt eine Voraussetzung dar, um den Rückfall ins Chaos zu verhindern. Dementsprechend gestaltet sich die plastische Darstellung des Pharaos neben dem Gott.<sup>17</sup> Diese Aspekte überleben bis in die Eisenzeit und sind auch in Nachbarkulturen belegt.<sup>18</sup>

Die zweite Etappe des ägyptischen Herrscherkultes besteht in der Verehrung nach dem Tod, wobei eine Verbindung zu Osiris hergestellt und dessen Rolle als Garant für das Leben im Jenseits betont wird. Eine wichtige Rolle für die Festigung der Macht des Pharaos spielt der Kult in den Totentempeln neben den Pyramiden. Ohne, dass an dieser Stelle näher auf die Theologie des Osiris-Kultes eingegangen werden kann, sei zusammengefasst gesagt, dass der Tod als ein weiterer Übergangsritus betrachtet wird, durch den der Tote transformiert wird und als ewiges Wesen im Jenseits weiterlebt. Es ist in dieser Phase, dass der Pharao die völlig göttliche Identität bekommt.<sup>19</sup> Diese Umwandlung wird stark mit dem Konzept des Katasterismos in Verbindung gebracht, bei dem der Pharao sich mit den im Himmel lebenden Göttern vereinigt. Ein deutlicher Hinweis darauf findet sich in der zuvor erwähnten Inschrift einiger neureichlichen Tempel: „Der Name des Königs ist im Himmel wie der des Re“. Bereits im Alten Reich wird dies in den Pyramidentexten im Grab des Unas klar verdeutlicht: Dort reist der verstorbene Unas gemeinsam mit Re und Thoth durch den Himmel zu einem gemeinsamen Ziel.<sup>20</sup> Nach dem Alten Reich wird die Beziehung zum Himmel auf die Assoziation des Pharaos mit dem Sonnen-Re und seinen täglichen Lauf durch Tag und Nacht beschränkt. Die chthonischen Aspekte der nächtlichen Reise der Sonnenscheibe, oft mit der Beteiligung des Pharaos, wie sie bei den Unterwelts- und Himmelsbüchern beschrieben wird, gewinnen

---

machen ihm Ovationen in seiner Rolle des Kindes.“ (Auszug aus einem Text, der auf mehreren Tempeln des Neuen Reiches zu belegen ist.) Siehe Assmann 1970, 48; Text 37.

<sup>16</sup> Blöbaum 2006, 23–26. Obwohl es keine Prinzipien der Herrschaftsideologie in Ägypten gab, wurde eine Anpassung auf der Webers Definitionen der traditionellen Herrschaft (Weber 1922) vollzogen. Siehe dazu Fußnote 32.

<sup>17</sup> So die Cella des Tempels von Abu Simbel zeigt den Pharao neben Re-Harachte gleichgesetzt mit den anderen Göttern, sowohl in der Größe als auch in seiner Stellung mittig innerhalb der insgesamt vier Figuren.

<sup>18</sup> Ein Beispiel dazu ist die Ehrung des Äthiopierkönigs Aspelta (6. Jh. v. Chr.) als Sohn des Re zeigt. (Reisner 1921, 67).

<sup>19</sup> Bickel 2006, 82–88.

<sup>20</sup> Sprüche 210, 130; 217, 152. Übersetzung der Texte ins Englische in Faulkner 1910. Siehe auch David 2002, 94–95.

an Bedeutung.<sup>21</sup> Die Sterne jedoch bleiben gemäß den Totenbüchern als Aufenthaltsort der Seele nach dem Tod bestehen.<sup>22</sup>

In den instabilen Zeiten der Ersten Zwischenzeit werden die Pharaonen der ersten Dynastien mit Ehrfurcht betrachtet. Der Pharao versucht daher, seine Legitimation zu begründen, indem er eine Beziehung zu den alten Pharaonen beansprucht. So wird der Herrscherkult in der Tradition verankert und weitergeführt. Neue Elemente werden aber ebenfalls eingeführt. Seit dem Mittleren Reich und im Neuen Reich steigt die Wichtigkeit des Amun in der ägyptischen Theologie. Amun war die Hauptgottheit in Theben und wurde mit der Zeit als Schöpfergott und König der Götter angesehen. Ab dem Neuen Reich wird eine direkte Beziehung zu dieser Gottheit hergestellt, indem Amun als leiblicher Vater des Pharaos dargestellt wird.<sup>23</sup> In einer Inschrift im Terrasentempel von Deir el-Bahri behauptet Hatschepsut, Amun sei ihrer Mutter in Gestalt von Thutmosis I. erschienen und habe sie gezeugt, sodass er der leibliche Vater der Hatschepsut wurde.<sup>24</sup> So ist der lebende Pharao als Gott zu verstehen.

Als die Griechen nach Ägypten kamen, knüpften sie an diese Tradition an. Sogar die Geschichte über Zeus, der in der *Interpretatio Graeca* mit dem Amun gleichgesetzt wird, der der leibliche Vater Alexanders sei, weist direkte Parallelen zu ägyptischen Sagen auf.<sup>25</sup>

Wenngleich der hellenistische Herrscherkult keinesfalls als importiertes Phänomen angesehen werden kann,<sup>26</sup> sollten einigen Parallelen zum ägyptischen Phänomen nicht ignoriert werden. Ein Hinweis über den Versuch, den pharaonischen Kult ins griechische Verständnis zu bringen, bietet die Erzählung Herodots über die mythische Reise des lebendigen Pharaos in die Unterwelt. Die Träger griechischer Kultur interpretierten diese Abenteuer, indem sie Parallelen zu den Reisen griechischer Heroen in die Unterwelt zogen.<sup>27</sup>

### **I.1.2 Rückblick auf den griechischen Herrscherkult**

Bevor explizit der Herrscherkult ptolemäischer Art betrachtet wird, soll eine kurze Einführung in das Thema des griechischen Herrscherkultes gegeben werden. Für die archaische Zeit ist vorrangig

---

<sup>21</sup> In den Unterwelts- und Himmelsbüchern begleitet der König sowohl Re als auch die anderen Gottheiten. Dies ist zum Beispiel im „Buch von der Nacht“ (Roulin 1996), in der Sonnenlitanei (Hornung 1975–76) und im Pfortenbuch (Zeidler 1999) dargestellt. Es ist interessant, dass das Pfortenbuch auf Königgräbern beliebter ist als das Amduat, was vermutlich kein Zufall ist.

<sup>22</sup> Das ist im Spruch 149 der Todesbücher zu sehen. So in zwei Beispiele vom neuen Reich: TM 134265; 11. Stätte (übersetzt von B. Backes): „Als Gott bin ich erschienen. Ich habe von der Nahrung der beiden Opferfelder gegessen, indem ich zum Ufer der Unvergänglichen (Zirkumpolarsterne) gestiegen bin. Die Maat-Türen stehen mir offen“ (Totenbuchprojekt Bonn, TM 134265, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134265>); TM 134267; 12. Stätte (übersetzt von B. Backes): „Ich bin einer von den Unvergänglichen (Sternen) und den Unvergänglichen („Sterninnen“) auf ihr. Mein Name wird nicht vergehen“ (Totenbuchprojekt Bonn, TM 134267, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134267>); siehe auch Backes 2009.

<sup>23</sup> Zum Thema der Verbindung des Pharaos zu Amun siehe Nadig 2014; Kees 1954.

<sup>24</sup> Van de Mierop 2010, 173.

<sup>25</sup> Bosch-Puche 2013, 131; 150–152.

<sup>26</sup> Diese Ansicht lehnen Forscher ab, wobei der griechische Charakter dieses Phänomens betont wird. Siehe Ehrenberg 1958, 27; Fraser 1972, 213; Pfeiffer 2008, 37–50; Nilsson 1950, 98.

<sup>27</sup> Hdt., 2,122.

die Beziehung zum Heldentum wichtig, die eine göttlichen Abstammung implizierte, was aber nicht zu einem persönlichen Kult führte. Eine heroische Abstammung im homerischen Modell war schon für den Adel der frühen archaischen Zeit zu beobachten.<sup>28</sup> Ein wichtiger Schritt in dieser Entwicklung bis zum Herrscherkult war die Tyrannis. Peisistratos nämlich behauptete, er sei ein Nachfahre des Herakles. Sein Bauprogramm auf der Akropolis und die Errichtung des Zeus-Tempels betonte dies. Besonders aussagekräftig hierfür sind die Herakles-Reliefs, die auf der Akropolis gefunden wurden.<sup>29</sup> Ferner bewohnte er die Akropolis, die als Residenz der mythischen Könige galt.<sup>30</sup> Da eine analytische Besprechung der Entwicklung des Herrscherkultes und die Rolle der Tyrannis den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden, seien hier nur die Gründe für dessen Entstehung skizziert.

Im Vergleich zu Gottheiten können die lebendigen, vergöttlichten Könige oder Herrscher in der Gegenwart ihren Schutz einem Volk anbieten.<sup>31</sup> In diesem Zuge wird der König durch sein Charisma selbst gottähnlich.<sup>32</sup> Tatsächlich stehen am Anfang der Tradition der Vergöttlichung vor einem Feind gerettete Völker, die dem entsprechenden Herrscher huldigen und ihn auch vergöttlichen. Man hat versucht, das Phänomen des auf den König bezogenen Kultes damit zu erklären, dass die Städte sich an herausragende Könige zu ihrer Rettung wandten, die somit die Funktion von Göttern übernommen und die gleichen Ehrungen wie die Unsterblichen erlangt hätten.<sup>33</sup>

Die erste Verehrung von lebendigen Sterblichen im griechischen Raum, die zu Beginn der Tradition der Huldigung des Beschützers steht, ist die von Lysander seitens der Samier 404 v. Chr.<sup>34</sup> Eine entscheidende Wandlung zur Kanonisierung solcher Ehrungen tritt aber erst mit Alexander ein,<sup>35</sup> auch wenn die Tendenz dazu unter Philipp II. angefangen hat.<sup>36</sup> So erscheint der hellenistische Herrscherkult in Folge einer langen Entwicklung, die in der Lebenszeit Alexanders kulminierte. Diese neue Tendenz ist in frühen Vergöttlichungen zu sehen, wie im Fall von Demetrios in Athen. Für die ersten griechischen Herrscher bleibt diese Gleichsetzung mit den Göttern immer im Begriff des Schutzes ummantelt. Es handelt sich um einen Schutz, der – anders als im Falle der traditionellen Götter, deren Macht im Jenseits sichtbar wird – in der Gegenwart fassbar und präsent ist, mit einem

---

<sup>28</sup> Zu Aspekten der archaischen Sozialstruktur in Homer und den Elitenanspruch auf heroische Abstammung siehe van Wees 1992, 153–162; Raaflaub 1997.

<sup>29</sup> Mehr zu diesem Thema und zu den symbolischen Zielen des Peisistratos siehe Boardman 1972.

<sup>30</sup> Hdt., 1,59,5–6.

<sup>31</sup> Hier wird Bezug genommen auf den vielzitierten Hymnus der athenischen Bürgerschaft zu Ehren des Demetrios Poliorketes (Zeile 5–10): ἄλλοι μὲν ἡμακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοὶ ἢ οὐκ ἔχουσιν ὅτα ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἔν, σὲ δὲ παρόνθ' ὀρῶμεν, οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν εὐχόμεθα δῆ σοι. (Duris von Samos, FGrHist 76 F 13.) Zur Diskussion siehe Chaniotis 2013, 431; Pfeiffer 2008, 45.

<sup>32</sup> Siehe Max Webers Definition der Herrschaftstypologie (Weber 1922): legale Herrschaft 2–3; traditionelle Herrschaft 3–6; charismatische Herrschaft 6–12.

<sup>33</sup> Pfeiffer 2008, 40; Habicht 1956, 232.

<sup>34</sup> Chaniotis 2013, 434.

<sup>35</sup> Zu göttlichen Ehren, die Alexander in Athen in oder vor dem Jahr 323 v. Chr. erhielt, siehe Arr., an. 7,23,2. Über die Entwicklung des Herrscherkultes unter Alexander siehe auch Taeger 1951.

<sup>36</sup> Baynham 1994.

wortwörtlichen Verständnis von ἐπιφάνεια. Das ist auch an den Beinamen der vergöttlichten Könige, wie Soter, Nikator oder später Epiphanes zu sehen.<sup>37</sup>

In der hellenistischen Zeit, in Folge des zu Ehren Alexanders aufgekommenen Herrscherkultes, teilt der Herrscherkult auch Aspekte der Tradition des Heroenkultes. Insbesondere<sup>38</sup> wurde die Tradition der Verwandtschaft mit Helden und Göttern von den meisten hellenistischen Dynastien fortgeführt. Die Ptolemäer beanspruchten ihre Abstammung sowohl von Herakles als auch von Dionysos.<sup>39</sup>

Ein wichtiger Unterschied zur pharaonischen Verehrung ist, dass die Vergöttlichung als eine politische Entscheidung betrachtet werden darf, die in städtischen Kulturen zu Ehren der lebenden hellenistischen Herrscher resultierte.<sup>40</sup> Ein Aspekt dieser Entscheidung, die sich in vielen Fällen unterscheidet, ist, ob die Ehren oder sogar die Vergöttlichung von einer dankbaren Stadt oder anlässlich eines Sieges verliehen wurde oder zentral als Teil der Religionspolitik des jeweiligen Königtums.<sup>41</sup> Diese Ehrungen weisen konkrete Formeln auf, wie ein Tempel mit Altar und Kultbild, Opferweihungen durch eine dafür gewidmete Priesterschaft oder die Etablierung offener Veranstaltungen und Feste griechischer Art wie Prozessionen und Agone. Die Städte, die solchen Maßnahmen ergriffen, widmeten dem ehrenden Herrscher Monatsnamen und Phylen- bzw. Bezirksnamen.<sup>42</sup> Die Gründe für diese Maßnahmen sind in der Regel durch diese Städte betriebenen Politik zu finden und nicht unbedingt zentral organisiert. Somit versuchten die Städte, die Unterstützung der jeweiligen Herrscher zum Ausdruck zu bringen, von denen sie entsprechend Schutz und Geschenke bekamen.<sup>43</sup>

Chaniotis schlägt allerdings vor, dass der Unterschied des lebenden Königs zu den Göttern noch klar erhalten bleibt. Er beurteilt diese These anhand einer Inschrift aus Latmos.<sup>44</sup> Dorthin wird ein monatliches Opfer für die Götter und die königliche Familie angeordnet, wobei der Begriff „Götter“ den König oder seine Familie nicht miteinschließt.<sup>45</sup> In einer weiteren Inschrift, die dem Dionysos und dem Attalos gewidmet ist, wird beiden Verehrten die Verantwortung für das Wohlergehen

---

<sup>37</sup> Chaniotis 2013, 431–432.

<sup>38</sup> Ein weiterer Aspekt des οἰκιστῆς wurde auch von Ptolemäer verwendet (siehe unten: S. 12; Fußnote 70).

<sup>39</sup> Chaniotis 2013, 434. In der von Ptolemaios III. errichteten Adulis-Stele (OGIS 54) wird die Abstammung von Herakles, Sohn des Zeus, durch Ptolemaios I. und von Dionysos durch Berenike deutlich behauptet. Während der gleichen Herrschaft ist eine Assoziation zwischen dem Kult der Theoi Adelphoi und Zeus stärker geprägt, wie eine Weihung in Alexandria für die „Götter Adelphoi, den Olympischen Zeus und Zeus Synomosios“ zeigt (OGIS 65). Für die Auswahl dieser Gottheiten können für Ägypten spezifische Gründe vermutet werden: Herakles erscheint in Ägypten mit seinem Sieg gegen Busiris als Eroberer (Isokr., or. 11,36) und Dionysos galt, ebenfalls neben seiner Stelle als Eroberer fremder Länder, seit Herodot als Äquivalent zu Osiris (Hdt., 2,42,2), mit dem sich die pharaonische Herrschaftsrepräsentation assoziierte (Herklotz 2007, 44).

<sup>40</sup> Weihungen in griechischen Tempeln und Gründung von Wettkampfspiele (agonen) als auch Teilnahme daran dienen als eine Form der Legitimation (Meeus 2020, 300–304)

<sup>41</sup> Mit der Ausnahme von Arsinoe II. ist der Kult der verstorbenen Herrscher eine offizielle Veranstaltung und nicht als Privatkult belegt. Chaniotis 2003, 432–33.

<sup>42</sup> Habicht 1956, 138–153.

<sup>43</sup> Habicht 1956, 160.

<sup>44</sup> Chaniotis (2003, 433) bespricht die Inschrift SEG XXXVII 859 als bezeichnend für ein Beispiel des frühen hellenistischen Herrscherkultes insgesamt.

<sup>45</sup> θυσίας τε συντελεσθῆναι τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσι καὶ τοῖς τέκτοινς αὐτῶν. (SEG XXXVII 859, Z. 10).

der Person, die das Opfer darbringt, übertragen.<sup>46</sup> Daraus lässt sich schließen, dass der lebende König zwar eine herausgehobene Stellung über einen gewöhnlichen Sterblichen einnimmt, aber dennoch den Göttern untergeordnet bleibt. Diese vorsichtige Formulierung lässt sich auch in der Nikouria-Inschrift erkennen (die im folgendem Kapitel diskutiert wird): Dort wird erwähnt, dass der verstorbene Ptolemaios vom Nesiotischen Bund „in Gott-ähnlicher Art“ geehrt wird.<sup>47</sup> Allerdings wird er in dem Satz, der die Tugend des Königs sowohl den Göttern als auch seinen Ahnen gegenüber zeigt, separat von den Göttern genannt.<sup>48</sup>

Die Quellenlage bezüglich der Anfänge dieses Phänomens bei den ersten hellenistischen Herrschern ist problematisch.<sup>49</sup> Diese Problematik erstreckt sich auf die allgemeine historiografische Lücke, die die Zeit betrifft, auf die sich diese Arbeit konzentriert, nämlich ab Alexander bis in der ersten Hälfte des 3. Jh.<sup>50</sup> Angesichts der begrenzten Quellenlage wurden in der Forschung bestimmte Methoden vorgeschlagen, um mit den vorhandenen Quellen umzugehen und Spekulationen zu vermeiden. Zudem sollten Phänomene und Ereignisse nicht unterschätzt werden, deren unterrepräsentierte Darstellung auf das relative Schweigen der Quellen zurückzuführen ist und nicht ihre tatsächliche Bedeutung widerspiegelt.<sup>51</sup>

## I.2 Herrscherkult und dynastische Repräsentation unter Ptolemaios I.

Die Ptolemäer in ihrer Rolle als Pharaonen knüpfen schnell an den Herrscherkult der ägyptischen Tradition an. Die oben erwähnte Beziehung von Alexander zu Zeus-Amun kann als Beispiel der Anpassung der Griechen an die ägyptische Herrscherideologie gesehen werden. Daran knüpft auch Ptolemaios I. an.<sup>52</sup>

Im Verlauf der Diadochenkriege passte Ptolemaios seine semantische Aufladung an die zeitgenössische politische Atmosphäre an. Zunächst regierte er als Satrap bis zum Jahr 305, als er den Titel des Königs erhielt.<sup>53</sup> In ähnlicher Weise erfolgte seine erste Erhebung zum Gott in Rhodos

---

<sup>46</sup> SEG XXXIX.1334. Wie in dieser Weihung zu sehen ist, wird der König nach dem Gott erwähnt.

<sup>47</sup> πρό[σήκ]ει πᾶσι τοῖς νησιώταις τετιμηκόσιμ πρότερον τῶν σωτήρα Πτολεμαῖον ἰσοθέοις τιμαῖ[ς] (IG XII.7 506, Z. 26–28).

<sup>48</sup> τὴν τε πρὸς τοὺς θεοῦ[ς] εὐσέβ]ειαν διαφυλάττωγ καὶ τὴν πρὸς τοὺς π[ρογόνου]ς εὐνοίαν διατηρῶν (IG XII.7 506, Z. 22–24).

<sup>49</sup> Habicht 1956, 129–139.

<sup>50</sup> Meeus 2020, 291–292, Préaux 1975–76; Préaux 1978, 88.

<sup>51</sup> Meeus 2013, 90–94.

<sup>52</sup> Es ist möglich, dass die Legenden über Ptolemaios I. bereits während seiner Regierungszeit entstanden sind. (Meeus 2020, 297): Alexander wurde im Traum von einer Schlange auf die Stelle hingewiesen, an der die Heilpflanze wuchs, die das Leben des Ptolemaios rettete; ein Ereignis das die göttliche Vorsehung (θεῶν πρόνοίαν) zeigen sollte (Diod. 17,103,7); Weitere mythologische Erzählungen beinhalten die Vermutung, dass Ptolemaios nicht von Lagos, sondern von Philipp abstammte, was ihn zu einem Halbbruder von Alexander machen würde. Es gibt auch die Erzählung, dass ein Adler Ptolemaios als Kind vor dem starken Sonne und Regen schützte (siehe Van Oppen de Ruyter 2013).

<sup>53</sup> Diod., 20,53,3. Siehe Diskussion in Thompson 1998, 100.

304 v. Chr.<sup>54</sup> Dies fand zeitlich kurz nach der Deifizierung von dem im Rhodos besiegt dem Demetrios und seinem Vater Antigonos Monophthalmos in 307 v. Chr. statt.<sup>55</sup>

Einer der Hauptpunkte der Politik des Ptolemaios I. ist der Umgang mit der Priesterschaft Ägyptens. Schon Alexander versuchte, die ägyptischen Traditionen zu ehren, wie sein Verhalten in Bezug auf die Bestattung des Apis-Stieres zeigt.<sup>56</sup> Auch ließ Alexander durch seinen Besuch im Zeus-Amun-Orakel in Siwa<sup>57</sup> seine Königswürde auch vor seinen ägyptischen Untertanen als Sohn des Amun bestätigen, ein Element, das wie oben diskutiert seit dem Neuen Reich zu beobachten ist.<sup>58</sup> Dieser Respekt schien auch in den Reihen der makedonischen Soldaten gewahrt zu werden.<sup>59</sup> Ein ähnliches Vorgehen wurde auch von Ptolemaios I. verfolgt, der mit Landschenkungen an die Tempel seine Tugend und seinen Euergetismus zeigte und mit der Stiftung der Apis-Bestattung in den Schritten Alexanders folgte.<sup>60</sup> Diese Tugend scheint sich in den verschiedenen Tempelweihungen dieser Zeit auszudrücken, in (betontem) gewissem Kontrast zu den in Ägypten verhassten Persern.<sup>61</sup> Ein unklarer Punkt ist, ob diese archäologisch belegten Weihungen im Auftrag des Satrapen erfolgten oder ob sie unabhängig von den lokalen Priestern im Namen der argeadischen Könige durchgeführt wurden.<sup>62</sup>

Das Verhältnis der Ptolemäer zur ägyptischen Elite wurde intensiv erforscht, und es lässt sich nachvollziehen, dass sich ein Teil der alten Elite an die neue Herrschaft anpassen musste, während gleichzeitig Wege für eine neue Elite gebahnt wurden.<sup>63</sup> Auf der anderen Seite – dem entgegengesetzt, was auf den ersten Blick anhand der ohnehin begrenzten Quellenlage naheliegend erscheinen könnte – legten die Diadochen durchaus eine gewisse Achtsamkeit gegenüber der einheimischen Bevölkerung und Elite an den Tag.<sup>64</sup> Zumindest im Fall des Priestertums wurde die Etablierung enger institutioneller Bindungen zur Krone erst mit der Einführung des dynastischen Kultes ab den Regierungen von Ptolemaios II. an eindeutig, während sie sich unter Ptolemaios I. durch Akte des

---

<sup>54</sup> Diod., 20,100,2–4; Paus., 1,8,6. Allerdings ist die Ehrung des Ptolemaios als Soter durch die Rhodier umstritten, da sie nur von Pausanias erwähnt wird. Siehe Hazzard 1992.

<sup>55</sup> Habicht 1956, 44. Zur Deifizierung von Demetrios und Antigonos und manchen Details zu ihrem Kult: Plut., Dem. 10,1-4; Diod., 20,45-46.

<sup>56</sup> Thompson 1988, 99.

<sup>57</sup> Arr., an. 3,3–5; Diod., 17,51,1–3; Plut., Alex. 27.

<sup>58</sup> Herklotz 2007, 43. Der Titel „Sohn des Amun“ erscheint in der ägyptischen Titulatur Alexanders als Teil seines Eigennamens in der Kartusche (für verschiedene Varianten dieses Namens siehe Bosch-Puche 2014, 91).

<sup>59</sup> Dies lässt sich anhand der Anweisungen des Kommandanten Peukestas an seine griechischsprachigen Truppen nachvollziehen, die sich im heiligen Bezirk aufhielten und denen der Zugang zum Innenraum untersagt war. Für die Datierung des Befehls von Peukestas, der unter der argeadischen Herrschaft, möglicherweise zu Lebzeiten Alexanders zu verorten ist, siehe Turner 1974.

<sup>60</sup> Thompson 1988, 107.

<sup>61</sup> Herklotz 2007, 43.

<sup>62</sup> Dieses Verhalten, bei dem die Pflege der Tempel auf privatem Euergetismus basierte, reicht bis in die vorptolemäische Zeit zurück. Siehe Caneva 2018, 90; Gorre 2018, 130–131.

<sup>63</sup> Gorre 2018, 128–132; Verhoeven 2005.

<sup>64</sup> Meeus 2013, 91.

Euergetismus manifestierten. Die Verbindung der Ptolemäer zur Priesterschaft, insbesondere der memphitischen, wurde als ein Wettbewerb charakterisiert, der beiden Parteien zugutekommt.<sup>65</sup>

Der *communis opinio* nach benötigte die neue makedonische Elite kulturelle Vermittler, um sie in ihrem korrekten Verhalten den Tempeln gegenüber und dem zu befolgenden Protokoll zu unterstützen, was letztendlich für sie vorteilhaft und profitabel war. Die Rolle der Vermittler hatte auch politische Aspekte. Das zeigt sich an der Satrap-Stele,<sup>66</sup> wo die fruchtbare Interaktion zwischen Ptolemaios und den Priestern von Buto durch die Arbeit der Berater von Ptolemaios ermöglicht wird, der in dieser Zeit noch als Satrap agierte.<sup>67</sup> Unter dieser Kategorie könnte auch der Priester<sup>68</sup> Manetho gezählt werden, dessen historiografische Arbeit als eine kulturelle Vermittlung für die makedonische Elite charakterisiert werden kann. Holistisch betrachtet überstieg die Rolle der Priester weiterhin diejenige der Vermittler, da sie als Träger des kulturellen Gedächtnisses des Landes agierten und Zugang zu vielfältigem Wissen hatten, was eine Legitimation in den Augen der breiten Bevölkerung ermöglichte.<sup>69</sup>

Zu Beginn der hellenistischen Zeit stand der Kult um Alexander an der Spitze der offiziellen Staatsreligion.<sup>70</sup> Die Pflege des  $\sigma\omega\mu\alpha$  und seine erste Aufbewahrung in Memphis deuten darauf hin, dass versucht wurde, den bereits zu Lebzeiten Alexanders begonnenen Kult fortzusetzen und als Bindeglied zur lokalen Tradition zu nutzen. Wie bereits erwähnt können einige Stiftungen, bei denen Alexanders Name auftaucht, als spätere Ergänzungen betrachtet werden, die darauf abzielten, einen Bezug zum vergöttlichten Herrscher herzustellen oder Tugendhaftigkeit ihm gegenüber zu demonstrieren.<sup>71</sup> Die Inszenierung einer Verbindung zum Alexanderkult diente aber auch der Legitimierung des Ptolemaios und seiner Herrschaftsansprüche. Dies wird deutlich in der prominenten Position des *Soma* in Alexandria im Königsviertel<sup>72</sup> und der Erhebung des Alexanderkultes zum eponymen Kult.<sup>73</sup>

Zu den frühen religiösen Neuerungen im hellenistischen Ägypten gehörte die Einführung des Serapis-Kultes, der aufgrund seiner Verbindung mit dem Isis-Kult, der für diese Arbeit relevant ist, in diesem Zusammenhang angemessen kurz behandelt wird. Die *communis opinio* akzeptiert die Etymologie des Serapis als von Osiris-Apis abgeleitet.<sup>74</sup> Die Assoziation mit Apis ist ferner anhand

---

<sup>65</sup> Memphis wurde von einer Stärkung der thebanischen Priesterschaft geschützt, und die Ptolemäer pflegten gute Beziehungen zu einer Institution, die über gewaltigen Reichtum und Einfluss verfügte (Thompson 1988, 99–102).

<sup>66</sup> Siehe auch Thompson 1988, 117. Für eine Wiedergabe des Texts der Satrap-Steile mit Übersetzung und Kommentar siehe Schäfer, 2011.

<sup>67</sup> Thompson 1988, 102; 107; Caneva 2018, 94.

<sup>68</sup> Die Forschung ist uneinig über die Stellung von Manetho als Priester. Siehe Yoyotte et al 1997, 37. Über das Ziel seines Werkes siehe z. B. Koenen 1983, 145.

<sup>69</sup> Verhoeven 2005, 279.

<sup>70</sup> Zu Alexander als „Oikistes“ siehe Caneva 2018, 118.

<sup>71</sup> Caneva 2018, 92–94.

<sup>72</sup> Caneva 2018, 118; Caneva 2016, 42–47.

<sup>73</sup> Chaniotis 2013, 437.

<sup>74</sup> Heyob 1975, 3.

der topografischen Beziehung zwischen dem Grab der Apis-Stiere und des Serapeion festzustellen.<sup>75</sup> Die genaue Datierung der Entwicklung dieser Gottheit in Bezug auf die uns bekannte Darstellung des Serapis gestaltet sich als schwierig,<sup>76</sup> doch der Serapis-Kult scheint während der Herrschaft von Ptolemaios Soter eingeführt worden zu sein.<sup>77</sup> Als *terminus ante quem* wird das Jahr 291 v. Chr. vorgeschlagen, das Todesjahr von Menander, der den Σάραπις θεός erwähnte.<sup>78</sup>

Ebenso stellt sich die Frage nach den Adressaten des Serapis-Kultes. Eine frühe Theorie besagt, dass der neue Kult ein Versuch war, die ägyptische mit der griechischen Kultur zu vereinen.<sup>79</sup> Diese Meinung wurde jedoch bereits zu Beginn des 20. Jh. kritisiert, da man argumentierte, dass Ptolemaios solche Maßnahmen insofern nicht nötig gehabt hätte, als dass diese Kulturgruppen bereits miteinander in Kontakt standen.<sup>80</sup> Fraser behauptet, die Adressaten waren die Griechen, für die ein Schutzpatron geschaffen werden sollte.<sup>81</sup>

### I.3 Dynastischer Kult unter Ptolemaios II.

Unter den verschiedenen Dynastien haben die Ptolemäer den am weitreichendsten ausgebildeten und komplexesten dynastischen Kult aller hellenistischen Dynastien aufgebaut.<sup>82</sup> Ab Ptolemaios II. wird ein dynastischer Kult eingeführt, der die Elemente der zwei Traditionen zusammenbringt, aber auch weiterentwickelt.<sup>83</sup> Die ptolemäischen Tempel, die an das ägyptische Volk gerichtet sind, zeigen keinerlei Unterbrechung in der Form des Pharaonenkultes. Allerdings lassen sich die Elemente der göttlichen Stellung des lebenden Königs gemäß der oben erwähnten nuancierten Unterscheidung im griechischen Herrscherkult auch in den ägyptischen Tempeln erkennen.<sup>84</sup> Die ersten Schritte zur Einführung des Kultes der regierenden lagidischen Familie basierten auf dem wachsenden Kult um Alexander den Großen, wie bereits erwähnt in Bezug auf Ptolemaios I. Später in seiner Regierungszeit, etwa um 290 v. Chr., etablierte Ptolemaios I. den staatlichen Kult um Alexander.<sup>85</sup> Dieser Kult war von dem Kult um Alexander als Gründer von Alexandria getrennt, wie die Namen der Priester

---

<sup>75</sup> Thompson 2012, 24–25.

<sup>76</sup> Für eine Zusammenfassung der Datierungsversuche für die Einführung des Serapis-Kultes siehe Heyob 1975, 2–6. Es ist wichtig anzumerken, dass die frühesten bekannten Beispiele dieser Darstellung mit dem Kalathos tragenden, bärtigen Figur auf Münzen aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammen und nicht auf eine Zeit vor Ptolemaios III. zurückdatiert werden können (Fraser 1960, 3; Dunand 1973, I, 58).

<sup>77</sup> Fraser 1960, 2–3; Heyob 1975, 4–6.

<sup>78</sup> Dunand 1973, I.51. Die Erwähnung von Menander stammt aus einem Katalog byzantinischer Zeit, der Werke von Menander auflistet, darunter eine Erwähnung des Serapis (P. Oxy. XV 1803, Z. 4–10).

<sup>79</sup> Heyob 1975, 4.

<sup>80</sup> Schubart 1918, 339; Visser 1938, 20–21.

<sup>81</sup> Fraser 1960, 19. Wenn OGIS 16 in Betracht gezogen wird (siehe Fußnote 314) ist der Serapis-Kult außerhalb Ägyptens (Halikarnassos) schon auf das Jahr 271 v. Chr. zu datieren. Heyob 1975, 5–6.

<sup>82</sup> Grabowski 2014, 22.

<sup>83</sup> Zur Adaption der ägyptischer Königsideologie bei den Ptolemäern, als auch Bewertung der frühen Forschungstand, siehe Koenen 1983.

<sup>84</sup> „La nature humaine du monarque se trahit sans s'avouer“ (Posener 1960, 39). Für eine analytische Studie diesbezüglich, die sich auf die Königstitulatur in Tempeln der ptolemäischen Zeit konzentriert, siehe Derchain-Urtel 1975.

<sup>85</sup> Fraser 1972, 213–216.

zeigen.<sup>86</sup> Diese Kulte formten die Grundlage für weitere entscheidende Maßnahmen seines Nachfolgers Ptolemaios II. Der Kult Alexanders wurde als eine *a posteriori* Grundlage für den gesamten ptolemäischen dynastischen Kult charakterisiert, obwohl das Priestertum dessen erst unter Ptolemaios IV. eine dynastische Bedeutung erlangte.<sup>87</sup>

Die tatsächliche Entwicklung und der Aufbau des dynastischen Kultes bis in die Regierungszeit von Ptolemaios IV. begann aber erst während der Herrschaftszeit von Ptolemaios II. (285–283/2 v. Chr. Mitregent seines Vaters und dann Alleinherrschaft oder Zusammen mit Arsinoe II. bis 246 v. Chr.).<sup>88</sup> Er führte verschiedene religiöse Reformen im Zusammenhang mit dem dynastischen Kult ein, die einerseits mit dem griechischen Herrscherkult verbunden waren und andererseits Elemente des traditionellen Pharaonenkults aufzeigten (wie in Kapitel II für den Fall Arsinoe II. dargestellt wird). Diese Bemühungen standen in engem Zusammenhang mit den politischen Ambitionen Ptolemaios II. sowohl im Kernland als auch in Gebieten außerhalb Ägyptens. Im Vergleich zu der eher *ad hoc* Annäherung seines Vaters agierte Ptolemaios II. organisierter und methodischer, was sich nicht nur in der Außenpolitik widerspiegelte, sondern auch in der damit verbundenen religiösen Politik.<sup>89</sup>

Diese organisierte Methodik wird durch seine erste kultische Handlung deutlich, nämlich die Vergöttlichung seines verstorbenen Vaters im Jahr 282 v. Chr., was in der Etablierung der Ptolemaieia für das Jahr 279/278 v. Chr. mit Anlass des Quinquenniums des Todes von Ptolemaios I. kulminierte. Dabei handelte es sich um eine Prozession und um Festspiele, die in Alexandria organisiert wurden.<sup>90</sup> Die Prozession war eher auf ein griechisches Publikum ausgerichtet, da ägyptische religiöse Feste mehr auf Tempeln und Kultbildern basierten.<sup>91</sup> Es darf angenommen werden, dass diese Prozession sich auf die ersten Ptolemaieia bezieht, die möglicherweise alle vier Jahre stattfanden.<sup>92</sup> Ebenfalls wird von besuchenden Würdenträger aus dem Ausland berichtet, was mit Inschriften aus der Ägäis gut zusammenpasst. Die Nikouria-Inschrift<sup>93</sup> informiert über eine Tagung des Synedrions des Nesiotischen Koinon auf Samos, die unter dem Einfluss der ptolemäischen Regierung stattfand, wie die Anwesenheit von Philokles von Sidon zeigt.<sup>94</sup> Auf der Tagung wurde beschlossen, an den

---

<sup>86</sup> Edelmann 2007, 255.

<sup>87</sup> Caneva 2008, 118. Zu diesem Punkt ist die propagierte Parallelisierung Alexanders und Ptolemaios I. in Theokrit relevant (siehe unten).

<sup>88</sup> Carney 2013, 66–67.

<sup>89</sup> Meadows 2013, 35. Ein Beispiel dafür ist, wie Bruneau erwähnt, dass die wertvollen Geschenke an Delos bis auf eine Ausnahme alle während der Herrschaft von Ptolemaios II. gemacht wurden. Dies deutet darauf hin, dass seine Unterstützung nicht auf isolierten Opfergaben beruhte, sondern vielmehr durch die Organisation von jährlichen Festen erfolgte (die eine Aufnahme war ein Geschenk von Arsinoe II., was an sich, wie unten erläutert, von Bedeutung ist). Siehe Bruneau 1970, 516.

<sup>90</sup> Die Details sind einem Bericht aus zweiter Hand zu entnehmen, da Athenaios sich auf eine Referenz von Kallixeinos von Rhodos stützt, der wiederum auf Grundlage von Aufzeichnungen berichtet (Athen., *deipn.* 5, 197c–203b = FGRII 727 F2).

<sup>91</sup> Thompson 2000, 368.

<sup>92</sup> Zur Diskussion über das genaue Datum siehe Thompson 2000, 381–388.

<sup>93</sup> Das Datum der Inschrift wird auf 281/280 v. Chr. festgelegt. (Meadows 2013, 28).

<sup>94</sup> Über die Stellung von Philokles und seine Rolle in der ptolemäischen Politik siehe Hauben 2013, 52; 63–64.

Veranstaltungen der Ptolemaieia teilzunehmen, die mehrmals als „isolympisch“ bezeichnet werden,<sup>95</sup> und drei *Theoroi* nach Alexandria zu entsenden.<sup>96</sup> In dieser Inschrift wird der Verstorbene, typischerweise für den griechischen Herrscherkult, als „Befreiender und Gesetzzurückgebender“ bezeichnet.<sup>97</sup> Ein weiterer Hinweis findet sich in der Kallias-Inschrift, wo festgestellt wird, dass Kallias bei der ersten Durchführung der Ptolemaieia eine Delegation (θεωρίαν) nach Alexandria leitete.<sup>98</sup>

Das Ziel der Durchführung dieser großen und aus organisatorischer Sicht ambitionierten Veranstaltung könnte unter anderem darin bestanden haben, einen Bezugspunkt für das weitläufige, aber locker miteinander verbundene Herrschaftsgebiet der Ptolemäer in der Hauptstadt zu schaffen.<sup>99</sup> Gleichzeitig aber wurden lokal in den Gebieten unter dem Einfluss der Ptolemäer weitere Feste durchgeführt, ebenfalls Ptolemaieia genannt. Für den Fall von Delos könnten diese sogar gleichzeitig mit der zentralen Ptolemaieia organisiert worden sein.<sup>100</sup> Die gleiche Inschrift erwähnt die Weiheopfer der Nesioten auf Delos an den „weiteren Götter und dem Ptolemaios Soter und dem König Ptolemaios“ zu Ehren.<sup>101</sup> Trotz der schon diskutierten schlichten Trennung zwischen Götter und Herrschern,<sup>102</sup> die auch hier zwischen den anderen Göttern und den zwei Ptolemäern zu erkennen ist, wird der Anspruch des Ptolemaios II. auf Vergöttlichung griechischer Art somit klar. So wurde zur gleichen Zeit um 279 v. Chr. auch die Witwe des geehrten Königs Berenike deifiziert, und beide als Rettergötter verehren (θεοῖ σωτήρες).<sup>103</sup>

Der nächste Schritt, als Fortsetzung der Ehren an das erste dynastischen Paar, stellte den berühmtesten in der Religionspolitik des Ptolemaios II. dar und diente als tonangebendes Modell für die späteren Ptolemäer: Die Einführung der Götterehre für sich selbst zusammen mit seiner bereits mit ihm verheirateten Schwester Arsinoe II. um 272–271 v. Chr.<sup>104</sup>

Er integrierte den Kult um seine Person und um Arsinoe II. in den bestehenden Kult um Alexander, indem er den Titel der *Theoi Philadelphoi* im Titel des Priesteramts für Alexander hinzufügte.<sup>105</sup> Dadurch betonte er ihren göttlichen Status und stärkte ihre Legitimation innerhalb des religiösen Rahmens der ptolemäischen Dynastie. Indem sie sich eng mit dem Kult um Alexander verbanden, strebten Ptolemaios II. und Arsinoe II. danach, ihre Autorität zu stärken und sich als von den Göttern eingesetzte Herrscher darzustellen sowie mit dem eponymen Kult des Landes

---

<sup>95</sup> IG XII.7 506, Z. 7–8, 21, 26, 39.

<sup>96</sup> IG XII.7 506, Z. 5–6, 53–57.

<sup>97</sup> Τάς τε πόλεις ἐλευθερώσας καί τοὺς νόμους ἀποδοῦς (IG XII.7 506, Z. 13–14); eigene Übersetzung.

<sup>98</sup> IG II.3,1 911 = SEG XXIX 60, Z. 55–58.

<sup>99</sup> Meadows 2013, 31.

<sup>100</sup> Bruneau 1970, 520–2. Die Inschrift IG XI.4 1038, Z. 23 erwähnt die ersten Ptolemaieia auf Delos.

<sup>101</sup> θύουσιν οἱ νησιῶται ἐν Δήλῳ τοῖς τε ἄλλοις θεοῖς καὶ Σωτῆρι Πτολεμαίῳ καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ (IG X.4 1038, Z. 23–25); eigene Übersetzung.

<sup>102</sup> Siehe S. 9.

<sup>103</sup> Chaniotis 2003, 436.

<sup>104</sup> Hauben 2013, 46; Longega 1968, 101–02.

<sup>105</sup> Chaniotis 2022, 136.

verbunden zu werden.<sup>106</sup> Postum wurde Arsinoe II. ein eigener, vom zuvor erwähnten autonomer, Kult zugestanden. Diese zwei Kulte werden im nächsten Kapitel näher betrachtet.

Der ptolemäische Königs Kult etablierte sich in allen Landesteilen Ägyptens bis in die römische Zeit,<sup>107</sup> auch mit lokalen Kulturen eingemischt. So in den Tempeln der einheimischen Götter waren die Ptolemäer dann σύνναοι θεοί.<sup>108</sup> Allerdings lassen sich in den verschiedenen Tempeln die menschlichen Aspekte des Königs erkennen, was zu der grundsätzlichen, feinen Trennung zwischen dem lebendigen König und den Gottheiten im griechischen Herrscher Kult wie oben erwähnt gut passt.<sup>109</sup>

Ein allgemeines Charakteristikum des ptolemäischen dynastischen Kultes ist der Bezug auf zwei Traditionen, die der Griechen und die der Ägypter. In der oben erwähnten Prozession in Alexandria gibt jedoch einige Aspekte, die einen ägyptischen Einfluss zeigen, wie zum Beispiel die 2000 gleichfarbigen Stiere, was der ägyptischen Tradition passt.<sup>110</sup> Des Weiteren vollzog man in Ägypten besonders Brandopfer und Trankspenden zugunsten der Herrscher, was auch in der ägyptischen Tradition gesehen werden darf.<sup>111</sup> Oft ist keine klare Beziehung zwischen den zwei Gattungen zu sehen, sondern sie können voneinander unterschieden werden. So wird in Kallimachos' Epigramm 51 Berenike II. als die vierte Charis bezeichnet,<sup>112</sup> und ohne, dass eine direkte synkretistische Beziehung zwischen Charis und Hathor impliziert zu sein scheint, wird die ägyptische Gottheit mit Berenike stark assoziiert. Wie schon erwähnt wurde eine göttliche Abstammung für die Ptolemäer inszeniert, nämlich von Herakles und Dionysos.<sup>113</sup> Dadurch wurde auch die Beziehung zu Zeus betont.<sup>114</sup> Da nun Zeus von den Griechen mit Amun gleichgesetzt wurde, ließ sich diese Abstammung auch mit der einheimischen Tradition in Übereinstimmung bringen.<sup>115</sup>

Die höfische Dichtung diente der schlichten Darstellung und Verbreitung dieser Ideologie. In seinem Idyll 17 beschreibt Theokrit ein Treffen im Olymp (Z. 13–33), bei dem Alexander und Ptolemaios I. nebeneinander Platz nehmen, während Herakles sich auf seine Enkelkinder freut.<sup>116</sup> Ein charakteristisches Merkmal besteht darin, dass sowohl Alexander als auch Ptolemaios die Waffen des Herakles tragen und ihm beim Aufstehen behilflich sind.<sup>117</sup> In diesem Abschnitt werden Ptolemaios I. und Alexander auf gleicher Ebene dargestellt, da sie gleichrangig nebeneinander sitzen

---

<sup>106</sup> Hauben 2013, 46; Grabowski 2014, 121.

<sup>107</sup> Für die Rolle des Arsinoe-Kultes in der Etablierung dieses Phänomen, siehe Caneva 2012, 79–88.

<sup>108</sup> Herklotz 2014, 45.

<sup>109</sup> Eine analytische Studie der Königstitulatur in den ptolemäischen Tempeln in Dendera und Edfu, die diesen Punkt hervorhebt, bietet wie oben erwähnt Derchain-Urtel 1975.

<sup>110</sup> Athen., deipn. 5,202a; Siehe auch Thompson 2000, 369.

<sup>111</sup> Pfeiffer 2008, 31–33.

<sup>112</sup> Kall., epigr. 51.

<sup>113</sup> Siehe Fußnote 39.

<sup>114</sup> Chesire 1982, 107; Fraser 1972, 203.

<sup>115</sup> Maehler – Strocka 1978, 106.

<sup>116</sup> ἄμφω γὰρ πρόγονός σφιν ὁ καρτερὸς Ἡρακλείδας (Theokr., eid. 17, Z. 26).

<sup>117</sup> τῷ μὲν τόξον ἔδωκεν ὑπωλένιον τε φάρετραν, τῷ δὲ σιδάρειον σκύταλον κεχαραγμένον ὄζοις (Theokr., eid. 17, Z. 30–31).

und die gleiche Ehre genießen. Zudem führen sie in ihrer Rolle als Waffenträger das Erbe des Herakles fort. Implizit wird auch die Gleichsetzung der von Ptolemaios II. durchgeführten Maßnahme der Vergöttlichung seines Vaters mit der Vergöttlichung Alexanders angedeutet, die eine Generation zuvor stattfand. Beide Ereignisse werden ähnlich dargestellt und als von Zeus vollzogene Vergöttlichung zusammengefasst.<sup>118</sup>

Im gleichen Idyll wird vor dem Hauptteil, dem Lob an Ptolemaios II.,<sup>119</sup> eine parallele Ehrung an Berenike und ihre Patronin Aphrodite gewidmet.<sup>120</sup> Ptolemaios II. selbst wird nicht als Gott dargestellt, sondern gleich anderen Halbgöttern geehrt.<sup>121</sup> Der Grund dafür mag darin liegen, dass Theokrit versuchte, sich an die Befindlichkeiten der Griechen anzupassen. Diese Herausforderung wird besonders am Thema der Geschwisterehe deutlich, das diese sensiblen Grenzen am stärksten berührte (mehr zu diesem Thema in Kapitel II.2). Im Folgenden Kapitel geht es spezifisch um Arsinoe II. und ihren Kulten. Die Verankerung dieser sowohl in der ägyptischen als auch in der griechischen Tradition kann im Rahmen der Legitimierung der „traditionellen Herrschaft“ nach Max Webers Typologie betrachtet werden, obwohl die charismatischen Eigenschaften von Arsinoe als ein Auslöser dafür angesehen werden können.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> ὅτι σφεων Κρονίδης μελέων ἐξείλετο γῆρας, ἀθάνατοι δὲ καλεῦνται εἰοὶ νέποδες γεγαῶτες (Theokr., eid. 17, Z. 24–25.)

<sup>119</sup> Theokr., eid. 17, Z. 58–138.

<sup>120</sup> Theokr., eid. 17, Z. 34–58. Berenike wird als Schützling von Aphrodite dargestellt.

<sup>121</sup> ἴσα καὶ ἄλλων μνάσομαι ἡμιθέων (Theokr., eid. 17, Z. 135–136).

<sup>122</sup> Siehe Fußnote 32.

## II. Einführung des Arsinoe-Kultes

In diesem Kapitel sind die wichtigsten Aspekte der Vergöttlichung Arsinoes II. dargestellt. Nach einer Einführung biografischer Elemente<sup>123</sup> werden die Charakteristika dieses Kultes und dessen Form gemäß der zwei Adressatengruppen untersucht.

Arsinoe II. war die Tochter von Ptolemaios I. Soter und Berenike I. und wurde im Jahr 316 v. Chr. geboren. Sie betrat nach der Schlacht von Ipsos zum ersten Mal die politische Szene, als ihr Vater im Jahr 300/299 v. Chr. ihre Heirat mit Lysimachos arrangierte, um die engen Beziehungen zwischen den beiden Königen angesichts der Macht des Seleukos zu stärken. Von Anfang an zeigte sie einen beträchtlichen politischen Willen und Ehrgeiz am Hof ihres alternden Ehemannes, was einen Höhepunkt in ihrer vermuteten Rolle im Kontext des Mordes an ihrem Stiefsohn Agathokles erreichte. Im Krieg mit Seleukos starb Lysimachos im Jahr 281 v. Chr. Arsinoe heiratete daraufhin Ptolemaios Keraunos, nachdem dieser Seleukos ermordet hatte. Um seine Macht zu festigen, tötete er zwei Söhne von Arsinoe, die seine Rivalen hätten werden können. Da sie sich bedroht fühlte und Schutz suchte, begab sich Arsinoe im Jahr 279 v. Chr. über Samothrake nach Ägypten an den Hof ihres Bruders Ptolemaios II. Dort wurde ihre politische Einflussnahme mit der Verbannung von Arsinoe I., der Ehefrau ihres Bruders, und der anschließenden Heirat mit ihm in Verbindung gebracht. Obwohl die Daten umstritten sind, scheint die Heirat zu ihrem Bruder um 275 v. Chr. stattgefunden zu haben.<sup>124</sup> Folglich wurde die Einführung des Kultes der Theoi Adelphoi um 272/271 v. Chr. vorgenommen. Arsinoe starb 270 oder 268 v. Chr., und kurz danach wurde ihr separater Kult eingeführt.

In ihrer Lebenszeit zeigte Arsinoe II. Ehrgeiz und dynamisches Verhalten und genoss auch eine politische Gravitas durch die eigenen dynastischen Ansprüche sowie die ihrer Kinder, die von Ptolemaios II. genutzt wurde. Die Quellen liefern nur wenige Informationen über Arsinoes Aktivitäten während ihres Aufenthaltes in Ägypten. Zuweilen wird angenommen, dass Arsinoe, die über einen starken Charakter und ein großes Ego verfügte, in Kontrolle ihres eigenen Schicksals war, und ferner, dass sie eine wichtige Rolle am neuen Hof spielte und Einfluss auf die Außenpolitik Ptolemaios II. hatte.<sup>125</sup> Diese charakterliche Beurteilung ist in den antiken Quellen überliefert; so die Angabe des Historikers Memnon, der in seiner Geschichte über Herakleia Arsinoes starken Charakter erwähnt, in dessen Rahmen Arsinoe dem alten Lysimachos gegenüber Stärke bewies.<sup>126</sup> Insbesondere im Bereich der Außenpolitik wird ihr zugeschrieben, die ptolemäischen Kontakte mit Italien

---

<sup>123</sup> In Longega 1968 und Carney 2013 sind die folgenden biographischen Angaben analytischer diskutiert. Für den Stand der Forschung bezüglich der Aspekte des Lebens von Arsinoe II. und ihre Wirkung, siehe Carney 2013.

<sup>124</sup> Grabowski 2014, 117; Longega 1968, 77–78.

<sup>125</sup> Pfeiffer 1926, 167; Longega 1968, 83–88; Thompson 1955, 199–200; Tarn 1926, 161. Ihre Ambitionen und persönliche Stärke sollen zur Macht Ägyptens beigebracht haben (Thompson 1955, 206). Unter anderem behauptet Tarn (1964, 53), sie und nicht Ptolemaios II. habe den syrischen Krieg gewonnen.

<sup>126</sup> ἦν γὰρ δεινὴ περιελθεῖν ἢ Ἀρσινόη. (FGrHist 434, 5.4).

im Jahr 273 v. Chr.<sup>127</sup> und hauptsächlich mit dem Ägäisraum geknüpft zu haben. Durch ihre Ehe mit Lysimachos und Keraunos hatte sie Ansprüche auf die makedonischen Besitzungen. Ihre Rolle, sei es praktisch oder symbolisch, hatte einen Einfluss auf die politische Sprache von Ptolemaios II. So ist darauf zu schließen, dass sie Maßnahmen der dynastischen Repräsentation und Vergöttlichung, die Arsinoe II. betreffen, und denen sich im Folgenden zugewendet wird, von ihr selbst mitgetragen, wenn nicht sogar von ihr konzipiert wurden.

Während der Aufenthalt am Hof von Lysimachos erscheinen die ersten Herrschaftsrepräsentationen von Arsinoe. Lysimachos hatte zu Ehren seiner Tochter die Stadt Smyrna zu Eurydikeia umbenennen lassen und Ephesos zu Arsinoeia.<sup>128</sup> Zudem brachte er zu Ehren seiner Gemahlin im umbenannten Ephesos zwischen 286 und 281 v. Chr. Silbertetradrachmen und Kupfermünzen mit einem Frauenkopf, der Artemis darstellt, heraus. Der göttliche Grundtyp wird einem Porträt etwas angenähert, und es könnte unter dem Bild von Artemis das von Arsinoe erkennbar sein, was auch die Buchstaben Ἀρσι(νοειτῶν) betonen. Doch diese Darstellung ist noch weit entfernt von dem Porträt einer vergöttlichten Person.<sup>129</sup>

Auf dem Weg nach Ägypten verweilte Arsinoe auf Samothrake. Kurz darauf wurde neben der vermutlich während der Herrschaft von Lysimachos gegründeten Rotunda im Temenos der Großen Götter zusätzlich das Propylon gebaut.<sup>130</sup> Die Weihinschrift der Rotunda erwähnt Arsinoe als Königin, was laut einiger Forschungsmeinungen eine spätere Datierung, nach der Heirat mit Ptolemaios II. nahelegt.<sup>131</sup> In diesem Kontext ist problematisch, dass Arsinoe als Gemahlin des schon verstorbenen Lysimachos erwähnt wird, wobei der Titel Königin keinen direkten Bezug hat.<sup>132</sup> Das lässt die Möglichkeit offen, dass diese Weihung vor die Heirat mit Ptolemaios II. zu datieren ist. Falls die späte Datierung stimmt, könnte die Erwähnung des Lysimachos, in Kombination mit der auffälligen Vernachlässigung des Ptolemaios Keraunos, mit dem Arsinoe in der Zwischenzeit verheiratet wurde, indikativ für Arsinoes Ansprüche in der Region sein. Das Interesse des Ptolemaios II. für den Kult der Großen Götter wurde schon früher, um ca. 281 v. Chr., geäußert, wie inschriftlich belegt ist.<sup>133</sup> In Kapitel III wird die Wirkung des Kultes der Großen Götter eingängiger besprochen.

---

<sup>127</sup> Bis heute bleibt offen, ob Arsinoe tatsächlich eine aktive Rolle innehatte oder ob ihr Name lediglich von Ptolemaios II. genutzt wurde (Grabowski 2014, 120).

<sup>128</sup> Teils stellte dies eine neue Gründung von Ephesos ab 294 v. Chr. mit einer Neustadt dar, sowie mit dem Umzug der Einwohner von Lebedos und Kolophon. Obwohl der neue Name nur bis zum Tod von Lysimachos blieb, wurde die neue Ordnung der Stadt erhalten (Rogers 2001). Die Beziehung zu Arsinoe könnte in den Ereignissen mit Ptolemaios dem Sohn (261–260 v. Chr.) in Verbindung gebracht werden.

<sup>129</sup> Brunelle 1973, 13.

<sup>130</sup> Die Gründung der Rotunda schon zu Lebenszeiten von Lysimachos ist möglich (Carney 2013, 38), aber nicht sicher. Das Propylon wird aus stilistischen Gründen etwas später als die Rotunda vermutet. Siehe auch Diskussion S. 49.

<sup>131</sup> Meadows 2013, 29; Anm. 36.

<sup>132</sup> [βασ]ιλίσσα Ἀρ[σινόη βασιλέως Πτολε]μαίου θυγά[τηρ] βασιλέω[ς Λυσιμάχου γυνή εὐχίην Θε]οῖς Μεγάλ[οις] (IG XII.8 227).

<sup>133</sup> IG XII.8 228.

Im Zusammenhang mit Arsinoe ist sowohl der Kult der Adelphoi Theoi als auch der eigene Kult der Arsinoe besonders relevant.<sup>134</sup> Der Kult der Theoi Adelphoi wurde im Jahr 272 v. Chr. etabliert und sogar dem Alexander-Kult hinzugefügt.<sup>135</sup> Die früheste Erwähnung der Theoi Adelphoi stammt aus einer Papyrus-Urkunde von 272/1.<sup>136</sup> Eine wichtige Quelle bieten auch Münzen des Typus „Theon Adelphon“. Das Fest der zweiten Ptolemaieia oder Ptolemaios’ Hochzeit mit Arsinoe sind als Anlass für die Herausgabe der Theon-Adelphon-Münzen wahrscheinlich.<sup>137</sup> Die Geschwistererhe wird als Anlass für die Einführung des Titels Philadelphos, und der Sieg im syrischen Krieg als Anlass für die Einführung des Doppelfüllhorns vermutet,<sup>138</sup> das ein wichtiger Teil der Darstellung von Arsinoe II. wird, wie in diesem Kapitel diskutiert wird.

Bei dem Eigenkult von Arsinoe ist sowohl der genaue Anfang als auch die Verbindung mit ihrem Tod nicht unumstritten. Die *communis opinio* tendiert dahin, dass dieser Kult anlässlich ihres Todes eingeführt wurde. Nach ihrem Tod wurde Arsinoe in der göttlichen Gesellschaft empfangen und durch einen eigenen eponymen Kult verehrt als neue ägyptische Gottheit aber auch mit einer Priesterschaft griechischer Art.<sup>139</sup> Dieser Kult wurde jährlich mit einer neu ernannten Priesterin versehen wurde, die den Titel *Kanephoros* trug, ein Begriff, der sich auf die griechische Tradition bezieht.<sup>140</sup> Zu den Argumenten, dass der Kult von Arsinoe während ihrer Lebenszeit angefangen hat, gehört die Interpretation ihrer überlieferten Erwähnung als *Basilissa* im Rahmen ihr Eigenkult,<sup>141</sup> was aber nicht überzeugend ist.<sup>142</sup> Arsinoes Todesdatum ist wahrscheinlich anhand der Mendes-Stele für Juli 270 v. Chr. anzusetzen. Da die Pithom-Stele jedoch das Jahr 268 v. Chr. für ihren Tod belegen könnte, ist diese Datierung noch umstritten<sup>143</sup>.

---

<sup>134</sup> Die Weihung des Priesters Moschos im Bereich von Memphis an die zwei Herrscher ohne das Epitheton Philadelphos lässt die Möglichkeit einer Vergöttlichung des Paares schon vor die Einführung des Kultes des Philadelphoi zu: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης Μόσχος ὁ ἱερεὺς τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος Ἀγδίσται ἐπηκόοι ἰδρύσατο (OGIS 28).

<sup>135</sup> Siehe zum Beispiel: Chaniotis 2003, 437; Hauben 2013, 46. Es wird vermutet, dass der Ruhm, den Arsinoe II. durch den Sieg im syrischen Krieg erwarb, zu ihrer Deifizierung führte (Longega 1968, 100; Tarn 1964, 53; Avraamides 1971, 66).

<sup>136</sup> Thompson 1973, 56 Anm. 3.

<sup>137</sup> Brunelle 1973, 12.

<sup>138</sup> Siehe z.B. Thompson 1973, 55.

<sup>139</sup> Longega 1968, 103; Hölbl 101–103.

<sup>140</sup> Minas 1995, 44; Thompson 1998, 118; Caneva 2013; zu belegten Kanephoren siehe Clarysse et al. 1983, 24.

<sup>141</sup> Plantzos 1991/92, 126–127.

<sup>142</sup> Siehe auch S. 24; 26.

<sup>143</sup> Die Vermutung, dass die Mendes-Stele von der alleinigen Herrschaft des Ptolemaios II. zeugt, erlaubt es, die Datierung des Todes für 268 v. Chr. vorzunehmen. Die scheinbar widersprüchliche Angabe der Pithom-Stele ist zu lösen, insofern Arsinoe im 16. Jahr des Ptolemaios am Leben war, was aber nicht sicher ist (van Oppen de Ruiter 2010, 140; Minas 1994, 209). Ferner wurde die Annahme, dass die zwei Stelen verschiedene Jahresrechnungen benutzten, stark kritisiert (van Oppen de Ruiter 2010, 140). Da eine *Kanephoros* für das Jahr 269 v. Chr. gesichert ist, würde die späte Datierung, die von van Oppen de Ruiter unterstützt wird, auf einen eigenen Kult für Arsinoe schon in ihrer Lebenszeit hindeuten. Andererseits würde die frühe Datierung bedeuten, dass ihre Erwähnung in der chremonideischen Inschrift *post mortem* ist, was für den Einfluss von Arsinoe II. spricht (van Oppen de Ruiter 2010, 140). Die späte Datierung wurde in den letzten Jahren mehr Akzeptanz gewonnen (Carney 2013, 104). Eigener Meinung aber scheint die frühe Datierung insgesamt unproblematischer. Ein weiteres neuer Indiz für das frühe Datum ist der Vergleich des Himmels an den zwei vorgeschlagenen Daten, wie unten ausführlicher diskutiert wird (S. 32).

Ähnlich dazu, wie zehn Jahre zuvor die Deifizierung ihres Vaters aktiv durch die Etablierung von Kulturen und Festen als ein Mittel zur Vereinigung seiner Herrschaftsgebiete ausgenutzt wurde, scheint es auch für die Deifizierung von Arsinoe II. der Fall zu sein. Nach ihrem Tod wurde der Kult sowohl an das ägyptische als auch an das griechische Publikum weitertradiert. Die nachfolgenden Details in diesem Kapitel sollen verdeutlichen, dass Ptolemaios II. alle Schritte unternahm, um sicherzustellen, dass das Dekret zur Göttlichkeit seiner Schwester-Gemahlin umgesetzt und der Kult populär wurde.<sup>144</sup> Zur gewollten Botschaft dieser Maßnahmen an das griechische Publikum siehe Kapitel III.

Arsinoeia-Tempel wurden im Land errichtet; in Memphis stand er mit dem Ptah-Tempel in Verbindung.<sup>145</sup> In Alexandria ist die Einführung des Kultes im Stadtplan selbst sichtbar. Dort wurde das Arsinoeion wie auch das Heiligtum der Aphrodite-Arsinoe Euploia-Zephyritis beim Kap Zephyrion an prominenten Stellen errichtet.<sup>146</sup> Zudem wurden Straßennamen mit Epitheta von Arsinoe benannt.<sup>147</sup>

Zahlreiche Bildnisse der Königin weisen griechische oder ägyptische Elemente auf, aber auch eine Kombination der beiden Traditionen ist belegt.<sup>148</sup> Arsinoe wird auf Münzen mit Hörnern als Symbol der Deifizierung dargestellt<sup>149</sup> und ihr Kult wurde mit der Einführung des Doppelfüllhorns (Abb. 1.a) versehen. Ihre Darstellungen auf Münzen zeigen eben eine sorgfältig durchdachte Ikonografie der Göttlichkeit, die sowohl für die Ägypter als auch für die Griechen gleichermaßen bedeutend gewesen sein dürfte.<sup>150</sup>

Eine weitere Gattung stellt eine Reihe von Siegeln und Ringen dar, die das Porträt der vergöttlichten Arsinoe tragen und meist aus Knochen und anderen günstigen Materialien mit ungenauer Kunstfertigkeit hergestellt sind (Abb. 1.b; c). Sie sind in Ägypten zu finden, haben aber auch eine weite Verbreitung bis zum Schwarzen Meer und Zypern aufzuweisen. Ihr Material zeigt, dass sie von den unteren sozialen Schichten genutzt wurden, aber sie strahlen eine gewisse künstlerische Raffinesse aus, und es scheint ein gemeinsamer Stil hinter den Ringen zu stecken, was darauf hinweist, dass sie unter königlicher Anweisung entstanden sein müssen. Einige Beispiele von höherer Qualität deuten auf diesen Punkt hin.<sup>151</sup>

Die Vermischung der beiden Traditionen ist auch in anderen Gattungen zu erkennen, die von Gräberfeldern bis hin zu alltäglichen Objekten reichen. Insbesondere in Alexandria entwickelte sich dadurch eine lokale Identität für die Griechen. Unter den Gattungen, die an dieser Stelle relevant

---

<sup>144</sup> Hölbl 2001, 103.

<sup>145</sup> Hölbl 2001, 102.

<sup>146</sup> Siehe zum Beispiel: Hauben 2013, 47; Meadows 2013, 30; Longega 1968, 106–07.

<sup>147</sup> Fraser 1972, 35–36; Longega 1968, 105; Cheshire 1982, 109.

<sup>148</sup> Carney 2013, 111–120.

<sup>149</sup> Plantzos 1991/92, 128.

<sup>150</sup> Hölbl 2001, 103.

<sup>151</sup> Plantzos 1991/92, 130–131.

sind, fällt auch die Gattung der Faience-Oinochoen, welche Arsinoe mit Doppelfüllhorn wiedergeben (Abb. 2.a; 2.b). Thompson analysierte über 300 Objekte, von denen 292 katalogisiert sind. Sie schlägt vor, dass dieser Typus größtenteils in Alexandria hergestellt und verwendet wurde. Sie zeigen eine Verschmelzung von Formen aus der traditionellen griechischen, italienisch-griechischen und ägyptischen Stilrichtung, aber letztendlich muss ihr Erscheinungsbild den Griechen fremd gewesen sein und ist spezifisch für die ägyptische Tradition.<sup>152</sup> Ferner bietet diese Gattung einen wichtigen Befund für den theologischen Synkretismus von Arsinoe II., der in Kapitel II.3 präsentiert wird.

## II.1 Anpassung an die einheimische Tradition: Aneignung und Entwicklung

Im Folgenden werden anhand einiger repräsentativer Funde der ägyptischen Gattung und Sprache Aspekte der Arsinoe-Darstellungen untersucht, durch die ihre Vergöttlichung mit der ägyptischen Tradition in Verbindung gebracht werden kann.<sup>153</sup> Diese Betrachtung widmet sich auch den impliziten Assoziationen mit Isis,<sup>154</sup> wobei eine monosemantische Gleichsetzung mit einer Gottheit nicht angenommen werden kann.

Eine besondere Gattung, die ihre außergewöhnliche politische Bedeutung als auch ihren göttlichen Status betont, sind die Stelen und Reliefs, auf denen Ptolemaios II. seine Schwestergemahlin Arsinoe II. anbetet.<sup>155</sup> Eines der bekannteren und aufgrund seiner Lage im renommierten Philae-Tempel eines der wichtigsten Beispiele ist auf der dortigen Nordwand von Raum VII zu sehen, wo Ptolemaios II. vor Isis steht, hinter der wiederum seine verstorbene Frau Arsinoe zu erkennen ist (Abb. 4). Bis auf die Kopfbedeckung sind die zwei Figuren von Isis und Arsinoe gleich in traditionellem ägyptischem Stil und mit der gleichen Geste gefertigt. Beide tragen ein Zepter in einer Hand und den Anch in der anderen. Dies sind die typischen Attribute der Isis.<sup>156</sup> Eine ähnliche Darstellung kann man in der Lünette der Pithom-Steile erkennen (Abb. 5), wo in einer gespiegelten Rechts-links-Darstellung Arsinoe II. in beiden Teilen hinter Isis steht, die Opfer des Ptolemaios II. empfangend. Die Bearbeitung der zwei Szenen führen dazu, dass die zwei Bildnisse von Arsinoe II. im Zentrum der Lünette gesehen werden.<sup>157</sup>

Somit kann diese Beispiele, als erster Schritt für die Charakteristika der Deifizierung der Arsinoe und eine erste Gleichsetzung mit Isis dienen. In diesem Beispiel bezieht sich die Anspielung auf die traditionelle, vorptolemäische Isis, und es gibt keine weiteren Darstellungen des

---

<sup>152</sup> Thompson 1973, 1–9.

<sup>153</sup> Die Darstellung ägyptischer Art von Arsinoe II. während der ganzen ptolemäischen Zeit in Weihreliefs und Tempeln beträgt 158 Exemplare (Nilsson 2010, 14). Hier wurde eine repräsentative Auswahl vorgenommen.

<sup>154</sup> Zu weiteren inschriftlichen Erwähnungen von Arsinoe als Bildnis von Isis siehe Quaegebeur 1983, 114–15.

<sup>155</sup> Für eine ausführliche Studie dieser Gattung siehe Quaegebeur 1971<sup>a</sup>, Annex; Quaegebeur 1971<sup>b</sup>. Für die Relevanz dieser Szene aufgrund der Assoziation Arsinoe II. mit Isis siehe Dunand 1973, 35.

<sup>156</sup> Bianchi 1988, 47.

<sup>157</sup> In der rechten Szene opfert Ptolemaios II. den Gottheiten Atum, Osiris, Horus, Isis, Arsinoe II., und in der linken Szene Atum, Isis und Arsinoe II. (Plantzos 2011, Abb. 14.).

Synkretismus, die auf den hellenistischen Isis-Kult hinweisen, oder die Form der der vergöttlichten Arsinoe, wie sie in den folgenden Beispielen erscheinen.<sup>158</sup>

Aus dem Kunsthandel stammt ein bilinguales Weihrelief, das als eine Weihung an die vergöttlichte Arsinoe II. interpretiert wird (Abb. 6).<sup>159</sup> Sowohl aufgrund stilistischer Aspekte als auch anhand paläografischer Charakteristika der griechischen Inschrift ist das Relief in die Regierungszeit von Ptolemaios II. oder Ptolemaios III. zu datieren. Der ägyptische Text<sup>160</sup> erwähnt die Königin in Zeile 1 als ḥm.t nsw.t, die übliche Form für die Gemahlin des Pharaos. In Zeile 2 fährt die Beschreibung fort mit dem in der ptolemäischen Zeit üblichen Begriff sn.t nsw.t mr.t=f mr=s šw (wortwörtlich: „Schwester des Königs, die er liebt und die ihn liebt“), um so den Sinn des griechischen φιλάδελφος zu übermitteln – und zwar in einem Nebensatz mit einem reziproken Ausdruck, der am treffendsten die zwei Richtungen des gemeinten Gefühls ausdrückt. Es ist zu betonen, dass der Begriff mit einer intrinsischen Bedeutung für das einheimische Publikum versehen wird, denn er wird nicht einfach transkribiert (wie später in römischer Zeit die Titel Augustus und Cäsar), sondern übersetzt, und zwar ausführlich. Zum Vergleich werden in späteren Beispielen Ptolemaios II. und Arsinoe II. bloß als ntr.wj sn.wj (die beiden Geschwistergötter) bezeichnet.<sup>161</sup> Ferner beinhaltet die übliche Form im Laufe der ptolemäischen Zeit bloß das Terminus mr-sn (Geliebte der Schwester), oder ntr.t mr-sn (Göttin, Geliebte der Schwester).<sup>162</sup>

Zeile 3 erwähnt die Königin, deren Name traditionsgemäß innerhalb der Kartusche eingeschrieben ist. Arsinoe wird mit dem Titel „Königin von Ober- und Unterägypten“ versehen, mit der für den Pharaos gewöhnlichen Formel: nsw.t-bj.tj (der sogenannte Thronname der pharaonischen Titulatur), der bis zu diesem Zeitpunkt sehr selten mit weiblichen Pharaoninnen verbunden wird, und zwar in der Regel nur dann, wenn die Königin allein herrscht.<sup>163</sup> Andere Königstitel, nämlich nb.t-tj.wj („Herrin der beiden Länder“), ḥnw.t-tj.wj („Gebietlerin der beiden Länder“) und ḥk<sup>3</sup>.t t<sup>3</sup>.t n Kmt („größere Herrscherin von Ägypten“) werden nämlich mit βασιλίσσα übersetzt, aber entsprechen keiner mitregentischen Funktion, die nur der Titel nsw.t-bj.tj aufweist.<sup>164</sup> Dieser Titel erscheint für Arsinoe II. insgesamt sechsmal, alle während der Regierungszeit von Ptolemaios II.<sup>165</sup> Zum

---

<sup>158</sup> Thompson 1998, 118.

<sup>159</sup> Albersmeier – Minas 1998. Nilsson 2010, 8.

<sup>160</sup> (Zeile 1): „Die sehr Beliebte und Große an Gunst, Tochter des Königs, Königsgemahlin, große Tochter“. (Zeile 2): „Schwester des Königs, die er liebt und die ihn liebt, große Königsgemahlin“. (Zeile 3): „die Königin von Ober- und Unterägypten Arsinoe Philadelphos, gerechtfertigt“ (Albersmeier – Minas 1998, 6).

<sup>161</sup> So im Opet-Tempel in Karnak (Minas-Nerpel 2014, 162).

<sup>162</sup> Siehe auch die Diskussion des Nesisti-Grabes in Quaegebeur 1971<sup>a</sup> 246–47. Diese Bezeichnung ist bei der Titulatur der Priester des Kultes der Arsinoe II. oft belegt. Für Variationen der Priester-Titulatur siehe Quaegebeur 1971<sup>b</sup>, 263.

<sup>163</sup> Zum Beispiel in der oben erwähnten Philae-Pforte; in Oberägypten wird Arsinoe ebenfalls nur mit dem t<sup>3</sup>-wj Titel bezeichnet.

<sup>164</sup> Quaegebeur 1971<sup>a</sup>, 202–206; Albersmeier – Minas 1998, 6. Einen weiteren Vergleich bietet die zweisprachige Inschrift vom alexandrinischen Serapeum, wo der Königstitel βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης in der hieroglyphischen Übersetzung als nsw.t-bj.tj für Ptolemaios IV., aber als ḥk<sup>3</sup>.t für Arsinoe III wiedergegeben wird (CPI 023; Brugsch 1891, 917). ḥk<sup>3</sup>.t, was als Herrscherin zu übersetzen wäre, deutet nicht auf eine Mitregentschaft hin.

<sup>165</sup> Viermal in Unterägypten im Delta: Mendes, Sais, Maasara und Tanis (Quaegebeur 1971<sup>a</sup>, 203), in Athribis (George 1982, 11–16) und einmal in Oberägypten im hier besprochenen Relief.

Vergleich kennt Quaegebeur ca. 50 Erwähnungen von Arsinoe II. in Ägypten.<sup>166</sup> Diese Stellung von Arsinoe II. wird *post mortem* daran deutlich, dass Ptolemaios II. nie wieder heiratet. Somit wird die Stellung von Arsinoe II. durch eine herausragende politische und symbolische Bedeutung charakterisiert. Sie verbleibt sogar nach ihrem Tod als ewige Gemahlin des Ptolemaios II., und so bleibt das Kultpaar des fortwährenden Kultes der Theoi Adelphoi ungestört.<sup>167</sup> Interessant bezüglich der Deutung ihrer Erhebung in die Mitherrschaft ist, inwieweit diese erst nach ihrem Tod als Element eingebracht wurde, das mit ihrer (zweiten) Vergöttlichung und der Etablierung ihres eigenen Kultes in Verbindung steht. Diese Annahme für die *post mortem* Erhebung zum Mitregentin teilt Quaegebeur,<sup>168</sup> aber sie ist nicht gesichert.<sup>169</sup> Weiteres zum genauen Todeszeitpunkt von Arsinoe II. auf S. 20.

Aus dem vorliegenden griechischen Text lassen sich wichtige Erkenntnisse über den Stifter des Reliefs ableiten.<sup>170</sup> Es geht um einem Pastrophoren namens Totoes, der sich als Schiffer der Arsinoe bezeichnet. Παστοφόρος könnte hier als ein Titel des Weihenden verwendet werden, da es keinen expliziten Bezug zu Arsinoe gibt, wie im Fall der Funktion ναύτης, die sich mit einer Genitivverbindung zu Arsinoe verbindet. Die Forschung ist sich nicht einig über die genaue Deutung dieses Priesteramtes, das als Schreinträger verstanden werden könnte. Hier von Relevanz ist, dass dieser Titel anscheinend mit einer traditionellen ägyptischen religiösen Funktion in Verbindung steht.<sup>171</sup> Ferner ist es von einem Priester ägyptischen Namens gestiftet. Neben seiner Priesterschaft scheint Totoes einen königlichen Dienst auszuüben, was unter ναύτης zu verstehen ist, sei es ein Schiff namens Arsinoe oder für Arsinoe selbst.<sup>172</sup> Eine weitere Deutung oder Begründung für die Weihe eines Schiffes an Arsinoe könnte in der Funktion der Göttin Arsinoe als Schutzpatronin der Seefahrt und Flussfahrt liegen (siehe Diskussion S.37).

Einen der wichtigsten Funde, die mit der Einführung des Kultes von Arsinoe für die ägyptische Zielgruppe zusammenhängen, stellt die Mendes-Steile dar, wo Arsinoe sowohl unter den Ehrenden

---

<sup>166</sup> Quaegebeur 1971<sup>b</sup>, 239.

<sup>167</sup> Die Wirkung dieser Mitregentschaft, sei es in realer oder symbolischer Hinsicht – in dem Fall, dass dies nach dem Tod von Arsinoe II. geschehen ist – könnte mit der breiteren Außenpolitik des Ptolemaios in der Ägäis verbunden sein, und die Verwendung des Namens der verstorbenen Gattin diesem Zweck dienen. Diese Mitregentschaft kann sich auch in anderen Instanzen manifestieren, mit einer Vermutung im Fall der chremonideischen Inschrift, wie in Kapitel III diskutiert wird.

<sup>168</sup> Quaegebeur 1971<sup>a</sup>, 205–206.

<sup>169</sup> Ein Gegenbeispiel kann ein Architrav eines Tempels aus Athribis darstellen, wo sich noch eine Erwähnung von nsw.t-bj.tj für Arsinoe zu finden scheint, diesmal allerdings während ihrer Lebenszeit (Medelhavsmuseet Stockholm, Inv. Nr. MM 10 026.); zur strittigen Frage, ob dieser Architrav zu Lebzeiten der Arsinoe II. zu datieren ist, siehe Albersmeier – Minas 1998, 7; George 1982, 11–16; wo die Bezeichnung m<sup>3</sup>.t hr.w („die Gerechtfertigte“) diskutiert wird, die oft, aber nicht ausschließlich, mit verstorbenen Pharaonen in Verbindung steht.

<sup>170</sup> ΑΘ[ / Ἀρσινόη/ θεᾶ/ φιλαδέλ/ φω Τοτοῆς/ παστοφόρος/ ναύτης/ Ἀρσινόης. Abgeleitet vom Majuskelschrift (Albersmeier – Minas 1998, 11). Die Ungenauigkeit der griechischen Buchstaben im Gegensatz zu den Hieroglyphen ist auffällig, aber nicht erstaunlich für diese Zeit (siehe Abb. 5).

<sup>171</sup> Merkelbach 1995, 123. Albersmeier – Minas legen nicht fest, für welche Gottheit Totoes παστοφόρος ist. Für eine Zusammenfassung der Meinungen um die genaue Deutung dieses Priesteramtes siehe Albersmeier – Minas 1998, 13.

<sup>172</sup> Albersmeier – Minas 1998, 13.

als auch unter den Geehrten gezeichnet wird (Abb. 7).<sup>173</sup> Der Text der Stelle berichtet über die Restauration des Tempels und die Wiederetablierung des Widder-Kultes (Zeilen 1–10). Ab Ende der Zeile 10 bis Zeile 13 findet sich die Arsinoe II. erwähnende Angabe. Zeile 13 ist indikativ für die Verbreitung des Arsinoe-Kultes in Ägypten und bietet eine Erklärung für die Widderhörner in ihrer Kompositkrone.<sup>174</sup>

Ab diesem Punkt wird es üblich, Arsinoe II. mit der typischen dreiteiligen Kompositkrone zu sehen, die die gedrehten Widderhörner, die Krone Unterägyptens und die Hathor-Krone an der Spitze darstellt.<sup>175</sup> Die Geierhaube und der Uräus sind wie üblich beinhaltet (siehe z. B. Abb. 8). Diese Bezugnahme ist anders als die ersten Erscheinungen, wie diejenigen, die im Philae-Tempel und auch an weiteren Stellen erprobt wurden. Diese Krone stellt nämlich eine Neuerung in der ägyptischen Ikonografie dar, die anhand der Widderhörner und der Angabe der Mendes-Stele für den postumen Kult von Arsinoe eingeführt wurden.<sup>176</sup> Eine weitere Entwicklung und gleichzeitig ein Bruch mit der Tradition ist die Personifizierung der Gesichtszüge der Arsinoe, das dem Portrait auf Münzen oder in anderen Medien ähnelt. Anders als bei dem zuvor diskutierten Relief und dem Tor von Philae lässt sich hier ein minimaler Einfluss hellenistischer Darstellung auf den Gesichtszügen erkennen.<sup>177</sup> Für das Betrachten dieser Elemente als Parallele zum entwickelten Bildnis von Isis siehe unten (S. 39). Die Widderhörner für die Arsinoe-Krone, die in Mendes etabliert wurde (wie die Mendes-Stele berichtet), stellt einen weiteren Bezug auf Isis dar.<sup>178</sup> Ferner, zeigen die überlieferte Texte ein Versuch der Assoziation zwischen Isis und Arsinoe II.;<sup>179</sup> eine Gottheit, die wie die Isidorus-Hymne zeigt, ein universale Zuständigkeit bekommt.<sup>180</sup> Zum Schluss ist zu betonen, dass manche der Attribute von Arsinoe wie das W<sup>3</sup>s (Was)-Zepter, Šhm (Sekhem)-Zepter und Anch auch für Isis gelten, wenn auch nicht ausschließlich. Zur direkten Verbindung zu Isis gibt es weitere Hinweise, wie im Grab des Arsinoe-Priesters Nesisti, wo Arsinoe als Isis bezeichnet wird.<sup>181</sup> Das zeigt

---

<sup>173</sup> Auf der Darstellung in der Lünette ist Arsinoe II. sowohl in der Gruppe der Ehrenden, zusammen mit Ptolemaios II. und ihrem Sohn Ptolemaios Neos (?) zu sehen – wobei sie schon in der Tracht der *Kanephoros* gekleidet ist – als auch in der Gruppe der geehrten Gottheiten, die in der Trias von Mendes, dem Widder und Arsinoe selbst zu sehen ist.

<sup>174</sup> „Seine Majestät befahl, dass ausgestellt würde ihr Widderbild in sämtlichen Tempeln. Das gefiel gar wohl Ihren Propheten, dass man sie finden sollte gleich den Götter wegen ihrer wohlthätigen Gesinnungen gegen alle Menschen“. In der Übersetzung von Brugsch 1875, 37.

<sup>175</sup> Zu einer analytischen Besprechung der Kompositkrone der Arsinoe in Ägypten siehe Nilsson 2010.

<sup>176</sup> Carney 2013, 113.

<sup>177</sup> Wie in Abb. 6 zu sehen ist; Bianchi stellt bezüglich Abb. 8 eine Ähnlichkeit in der Darstellung der Gesichtszüge von Isis zur Münzabbildung des Gesichts von Arsinoe fest. Bianchi 1988 169; Kat. Num. 65.

<sup>178</sup> Eine synkretistische Form von Isis, Isis-Hedjet (Isis von Mendes), wurde manchmal mit den Hörnern einer Ziege oder eines Widders dargestellt, vermutlich, um sie mit der lokalen Gottheit Banebdjedet zu assoziieren, die in der Stadt Mendes verehrt wurde. Für Informationen über die Verbindung von Isis-Hedjet mit der Göttin Arsinoe siehe Riggs 2012, 64–65.

<sup>179</sup> Minas-Nerpel 2022, 61–62.

<sup>180</sup> Isidorus, vermutlich ein Ägypter, schrieb vier Hymnen über seine Gottheit an das griechische Publikum adressiert, wie die Sprache und Form zeigt, die aber ägyptische Charakteristika bewahrt (Koenen 1983, 145; Moyer 2016, 216; 235–40).

<sup>181</sup> „ (...) mein Herr wiederholte meine Belohnung, zeichnete er mich aus in dem hohen Amte einer Propheten der Tochter und Schwester des Königs, der Frau des Gottes Amun, der Tochter des Regenden, der Landesherrin Arsinoe, der den Bruder liebenden Göttin, der Isis“ (Originaltext und Übersetzung: Brugsch 1891, 908–909).

auch eine Inschrift des 20. Jahres des Ptolemaios (also nach dem Tod Arsinoes), wo Arsinoe wieder als Isis genannt wird.<sup>182</sup>

Dieses darf im Kontext eines allgemeinen Vergleiches des Herrscherpaares mit Isis und Osiris gesehen werden, sowie in Anbetracht der Tatsache, dass die Königin durch die Heirat mit Osiris ihre Legitimation erlangt, als Parallele zu Isis' Mitherrschaft mit Osiris.<sup>183</sup> In diesem Sinne wird aus Perspektive des ägyptischen Publikums der oben erwähnte Titel der *nšw.t-bj.tj* durch die Geschwisterehe erlangt.<sup>184</sup> Dieser Aspekt der Königsgötter wird im griechischen Raum als Zeus und Hera übersetzt,<sup>185</sup> was in kulturellen Mischformen zu sehen ist, wie die Darstellung des Ptolemaios neben Arsinoe als Blitzbündel tragende Figur im Tempelrelief vom el-Hagar zeigt (Abb. 9).<sup>186</sup>

Ihr Kult genoss die Akzeptanz des ägyptischen Publikums; seine Verbreitung im Lande mit ihr als *Kanephoros* ist in Alexandria, Memphis, Ptolemais und Theben belegt, mit einer Priesterschaft, die archaisierende Bezüge nimmt.<sup>187</sup> Weiterhin ist ihre Erwähnung als Tochter des Amun (S<sup>3</sup>.t jmn.t) als Bezugnahme auf frühere Herrscher zu sehen, aber der Bezug auf eine Frau ist bemerkenswert.<sup>188</sup> Diese Archaismen können sogar als Element angesehen werden, das die Geschwisterehe an sich charakterisiert. Oft gesehen ist die Forschungsmeinung, besonders in älteren Publikationen, dass die Geschwisterehe nur die Griechen schockiert hätte, da es als Barbarismus vonseiten der Ptolemäer angesehen wurde, die sozusagen einfach ‚die gängige ägyptische Sitte der Geschwisterehe übernommen‘ hätten. Diese Ansicht basierte sich auf antiken Quellen<sup>189</sup> die in der älteren Forschung weniger kritisch übernommen wurden.<sup>190</sup> Die Forschung legte Wert auf das Verständnis dieses Schrittes in Zusammenhang mit pragmatischen Gründen auf ägyptischen Mythen und Traditionen basiert,<sup>191</sup> wobei die zeitgenössische ägyptische Sitte weniger betrachtet wurde. Nämlich die

---

<sup>182</sup> In der 11. Zeile steht: „Sie sprachen vor Seiner Majestät: o Fürst! Unser Herr! Lasse aufstellen ein Bild der Prinzessin, der Erbin beider Länder, der Isis Arsinoe Philadelphé“ (Wiedemann 1883, 390–391).

<sup>183</sup> Herklotz 2007, 44; Anm. 64.

<sup>184</sup> Arsinoe ist zwar selten zusammen als *Basilissa* und *Philadelphos* benannt, aber dieser Fall ist belegt, wie in einem Beispiel von Ptolemaios in der Kyrenaika (OGIS 33) zu sehen ist. Das widerlegt die Annahme Thompsons, dass es keine Darstellung der zwei Epitheta gibt (Thompson 1973, 56–57).

<sup>185</sup> Siehe Diskussion in Kapitel II.2. **Fehler! Textmarke nicht definiert.**

<sup>186</sup> Ptolemaios trägt ein Blitzbündel in völlig griechischer Art, das eindeutig für Zeus verwendet wird. British Museum Num. EA 1056; Bianchi 1988, 103–104, Kat. Num. 14. Siehe auch Carney 2013, 113–114.

<sup>187</sup> Wiedemann 1883, 390. Die Integration des dynastischen Kultes in der Priesterschaft ist am Beispiel des Priesters Nesisti zu sehen, der den Kult von Ramses II. and Arsinoe II. und der schon verstorbenen Philotera führte (Hölbl 2001, 102–103). Der Bezug auf Ramses II. darf als ein Zeichen von Archaismus gesehen. Weiterführend zur Priesterschaft von Arsinoe II. siehe Quaegebeur<sup>a</sup> 1971.

<sup>188</sup> An sich ist das in der Tradition Alexanders zu sehen; in der ägyptischen Tradition für Herrscher des Neuen Reiches belegt, wie Ramses II. und Amenhotep III. (Chesire 1982, 108); für Hatschepsut als Tochter des Amun siehe Fußnote 24; auch von Relevanz: Plantzos 1991–92, 121–122.

<sup>189</sup> Ἀρσινόην μὲν, ὡς πατριὸν τοῦτο τοῖς Αἰγυπτίοις, τὴν ἀδελφὴν γαμεῖ (Memnon FG<sup>r</sup>Hist 434, 8.4) Es ist zu betonen, dass in diesem Narrativen, Ptolemaios in einem negativen Licht darzustellen, indem in der folgenden Passage der Tod von Arsinoes Kindern durch Lysimachos ihm zugeschrieben wird. Es scheint, dass in Memnons Darstellung eine Verwechslung mit Ptolemaios Keraunos vorliegt. Bei Pausanias die Behauptung ist wiederholt: οὗτος ὁ Πτολεμαῖος Ἀρσινόης ἀδελφῆς ἀμφοτέρωθεν ἐρασθεὶς ἐγήμεν αὐτήν, Μακεδόσιν οὐδαμῶς ποιῶν νομιζόμενα. Αἰγυπτίοις μὲντοι ὧν ἦρχε (Paus., 1,7,1).

<sup>190</sup> Das ist eine Meinung der Historiker, die sich nicht in die ägyptische Tradition vertieft haben. Siehe z. B. Macurdy 1932, 118; Witt 1971, 48.

<sup>191</sup> Carney 2013, 74–80

Geschwisterehe entsprach diese Sitte in der pharaonischen Tradition seit der Bronzezeit nicht mehr der Norm. In der Eisenzeit wurde dies für die vorptolemäische Zeit nur für Psammetech I. behauptet, was an sich umstritten ist; ansonsten ist die Geschwisterehe mit einer Ausnahme während der 22. Dynastie überhaupt kaum belegt.<sup>192</sup>

So rufen alle diese Maßnahmen alte Sitten herauf, worin der Ratschlag der ägyptischen Priesterschaft zu erkennen ist, und dürfen trotz Anknüpfungspunkten an traditionelle Elemente als eine Neuschöpfung verstanden werden. Die Einführung der neuen Titulatur für die Königin wird für die spätere Königinen der Dynastie weitertradiert.<sup>193</sup> Ferner genoss dieser Kult eine breite Akzeptanz, sodass z. B. hauptsächlich in Faiyum, das nach ihr benannt wurde, Arsinoe als Eigenname für ägyptische Frauen verwendet wurde.<sup>194</sup>

## II.2 Anpassung an das griechische Publikum: Repräsentation und Apologie

Arsinoe II. stellt mit ihrer Rolle als Schutzpatronin der Seefahrer eine Ausnahme dar, da die Bevölkerung ansonsten keinen Appell an den Schutz eines verstorbenen Herrschers richtet.<sup>195</sup> Die Tatsache, dass die ersten eponymen Priester dieses Kultes, Patroklos Sohn des Patroon und Kallikrates Sohn des Boiskos, gleichzeitig als Stratege und Nauarch in der Ägäis aktiv waren, deutet auf eine beabsichtigte Botschaft an das griechische Publikum hin. Darüber hinaus ist die Verbindung dieses Kultes mit dem Kult des Alexander und die Tatsache, dass er das eponymische Priestertum beinhaltet, bezüglich der staatlichen Propaganda des Kallikrates von Bedeutung.<sup>196</sup>

Die skandalöse Natur der Ehe zwischen Ptolemaios II. und Arsinoe II. sowie die strikte Bestrafung öffentlicher Kritik werden am besten am Beispiel des Sotades verdeutlicht: Dieser wurde von Patroklos entweder mit einer langjährigen Gefängnisstrafe oder mit dem Tode aufgrund seiner satirischen Dichtung bestraft, die die Geschwisterehe verspottete.<sup>197</sup> Wie oben erwähnt (S. 16) zeigt Idyll 17 von Theokrit einen Versuch der Anpassung an die griechischen Sensibilitäten. Der Schluss des Idylls darf sodann als eine Apologie der Geschwisterehe zwischen Ptolemaios II. und Arsinoe II. betrachtet werden (die selbst aber nicht namentlich erwähnt wird, sondern nur als Gattin und Schwester).<sup>198</sup> Ihre Ehe wird mit der Ehe zwischen Zeus und Hera verglichen.<sup>199</sup>

---

<sup>192</sup> Middleton 1962, 605.

<sup>193</sup> Minas-Nerpel 2022, 61–63.

<sup>194</sup> Thompson 1955, 200; Kiessling 1933, 542. Für die Rolle der memphitischen Priesterschaft, und der organisatorischen Faktor dieses Kultes, siehe Caneva 2012, 88.

<sup>195</sup> Chaniotis 2003, 432–433.

<sup>196</sup> Bing 2003, 244 (mehr dazu in Kapitel III.1.2).

<sup>197</sup> Von der langjährigen Haft berichtet Plutarch (Plut., de liber. 14); Haft und Hinrichtung wird von Athenaeus (anhand einer Erwähnung von Hegesander) berichtet (Athen., deipn. 14,621 a–b). Genauerer dazu siehe Hauben 2013, 55–56; 64–65.

<sup>198</sup> Theokr., eid. 17, Z. 128–134.

<sup>199</sup> ὧδε καὶ ἀθανάτων ἱερὸς γάμος ἐξετελέσθη οὓς τέκετο κρείουσα Ῥέα βασιλῆας Ὀλύμπου· ἐν δὲ λέχος στόρνυσιν ἰαύειν Ζηνὶ καὶ Ἥρῃ. (Theokr., eid. 17, Z. 131–133).

Diese Apologie kann auch in der Widmung von Kallikrates in Olympia gesehen werden, wo er zwei Bronzestatuen von Ptolemaios II. und von Arsinoe II. auf zwei ionischen Säulen dem Zeus widmete. Der gesamte Komplex befindet sich am östlichen Rand des offenen Areals des Temenos, genauer (östlich) vor der Echohalle, und besteht aus einem 20 m langen und 4 m breiten Podest mit einer Exedra. Auf beiden Seiten des Podests stehen auf zwei Stylobaten die zwei Säulen, die 8,9 m hoch und mit den Bronzestatuen gekrönt sind.<sup>200</sup> Die gesamte Baumaßnahme zeichnet sich durch ein prachtvolles und kühnes Design aus, das eine starke Symmetrie aufweist. Ferner bestehen die Stylobaten und Säulen aus Marmor, während das Podest und die Exedra aus Kalkstein gefertigt sind, was zur Symmetrie beiträgt.<sup>201</sup> Diese Symmetrie, die sogar an den beiden Weihinschriften der Statuen zu erkennen ist,<sup>202</sup> könnte den vereinheitlichenden Charakter des Königspaars und vermutlich des Kultes der Philadelphoi widerspiegeln, der direkt nach dessen Einführung oder in Vorbereitung und zur Zeit der Weihung noch nicht formell etabliert war.<sup>203</sup> Es wurde beobachtet, dass die topografische Platzierung der Statuen starke symbolische Assoziationen mit den Tempeln von Zeus und Hera aufweist. Die Statuen stehen gegenüber den jeweiligen Tempeln und befinden sich in einem ähnlichen Winkel zu ihnen.<sup>204</sup> Nämlich ist der Weihkomplex in seinem Gesamteindruck mit anderen Gebäuden gedacht, und die beiden Statuen sind sehr symmetrisch gegenüber der Hera- und Zeus-Tempel gestellt (Abb. 10).<sup>205</sup> So erfolgt eine Verbindung von Geschwistergöttern zu Geschwistergöttern.<sup>206</sup> Diese Inszenierung passt gut zur früher erwähnten Parallelisierung zu dem Götterpaar durch Theokrit. Zu beachten sind auch die Weihungen des Kallikrates auf Samos, seiner Heimat, im Hera-Tempel (Siehe III.1). Nach dem Philippeion, das am Rande des Temenos an seiner westlichen Seite gebaut wurde (Abb. 10, links), stellt dieser Komplex das zweite Monument dynastischer Art dar, das im Temenos gebaut wurde. Der topografische Kontrast zum Philippeion betont das gewagte Eingreifen im östlichen Teil des Temenos, nah des Stadioneingangs und gegenüber dem Hera- und dem Zeustempel sowie des Pelopeions.

<sup>200</sup> Hoepfner 1971, 15.

<sup>201</sup> Hoepfner 1971, 15.

<sup>202</sup> Bing 2003, 244. Beide Inschriften (OGIS 26–27) folgen der gleichen Formulierung, angepasst für die jeweilige Statue. OGIS 27 lautet: βασι[ι]λισσαν Ἀ[ρ]σινόην βα[ρ]σιλέως Πτολεμαίου κ[α]ι βασιλί[σ]σης Βερενίκης Καλλικράτη[ς] Βοΐσκου] Σάμιος Διὶ Ὀ[λ]υμπίῳ].

<sup>203</sup> Die Weihung wird vermutlich anlässlich des dreifachen Sieges von Arsinoe bei Wagenrennen in der 126. oder 127. Olympiade gefertigt worden sein, also 276 oder 272 v. Chr. (Bing 2003, Anm. 23), wobei der Kult der Theoi Philadelphoi im Jahr 272 v. Chr. eingeführt wurde. Die zweite Möglichkeit legt eine Überlappung mit dem Kult nahe, was daher wahrscheinlicher erscheint (Bennett 2005, 94).

<sup>204</sup> Hoepfner 1971, 45–49; Bing 2003, 253–254

<sup>205</sup> Eigene Messungen auf den verfügbaren Karten wurden durchgeführt (Abb. 10). Die Winkel wurden von den beiden Statuen aus gemessen und beziehen sich auf die Linie, die senkrecht zur Linie der Exedra verläuft und mit dem lokalen topographischen Zugang übereinstimmt. Den Messungen zufolge beträgt der Winkel von der Arsinoe-Statue nordwärts bis zur südlichsten Säule des Hera-Tempels 17° und zum Eingang 20°. Von der Ptolemaios-Statue beträgt der Winkel von der senkrechten Linie südwärts bis zur nördlichsten Säule des Zeus-Tempels 19° und zu dessen Eingang 26°. Hoepfner zeigt einen Winkel, gemessen vor (östlich) der Echohalle, hinter der Mitte der Exedra, wo beide Statuen in genauer Sichtlinie der jeweiligen Ecken der Tempel von Zeus und Hera sind (Hoepfner 1971, Beilage 1). Diese Linien sind in Abb. 10 reproduziert.

<sup>206</sup> „Thus Ptolemy and Arsinoe as king and queen, but also as brother and sister, become the visual counterparts to the divine couple, the brother-sister sovereigns Zeus and Hera“. Bing 2003, 254.

Der Bezug auf die panhellenischen Festspiele ist auch im Sieg des von Kallikrates geforderten Tethrippon in den pythischen Spielen zu sehen. Kallikrates hatte einen den Theoi Adelphoi gewidmeten Statuenkomplex errichten lassen, der von Poseidippos (AB 74) commemoriert wurde.<sup>207</sup> Der Sieg im Sitz von Apollon dient dem ptolemäischen Anspruch auf Legitimierung in traditionell griechischer Art.<sup>208</sup> Ferner – wie im Fall seines Vaters zehn Jahre früher – wird der Kult der dynastischen Repräsentanten auch mit Festspielen etabliert, wie im Fall der Philadelpheia in Delos 268 v. Chr.<sup>209</sup>

Nur wenige Beispiele für Hofpoesie sind überliefert, weshalb jegliche Rekonstruktion dieser Fragmente mit Vorsicht behandelt werden muss. Die Hofpoesie sollte im Rahmen der Entwicklung Alexandrias zu einem Hof der Geisteswissenschaft beitragen, mit dem Mouseion Alexandrias im Mittelpunkt, was die königliche Förderung genoss, für die Arsinoe eine große Rolle gespielt haben soll.<sup>210</sup> Die Wichtigkeit der Musen für die königliche Darstellung ist an der Stiftung einer Statue von Arsinoe beim Mouseion in Helikon erkennbar.<sup>211</sup> Diese kulturelle Unterstützung ist mit der Machtsteigerung der Ptolemäer verbunden, und somit ist die Arbeit der Hofpoeten nicht nur als Zierde zu betrachten, sondern darüber hinaus als Mittel für die Etablierung dieser Macht im Auge des gebildeten Publikums.<sup>212</sup> Die zu betrachtenden Hofpoeten sind Theokrit, Kallimachos und Poseidippos,<sup>213</sup> wo Arsinoe besonders repräsentiert wird: Im Gegensatz zu den anderen zwei weiblichen Personen, die in der Hofdichtung gelobt werden – Berenike I. fehlt im Werk des Kallimachos und Berenike II. bei Theokrit und Poseidippos – ist Arsinoe in den poetischen Werken aller drei Hofdichter präsent. In den meisten Fällen stellt sie außerdem entweder die Hauptfigur oder den thematischen Schwerpunkt dar, um den sich der Inhalt aufbaut, wie im Fall des bereits besprochenen Idyll 17.

In der Ἀδωνιάζουσαι (Idyll 15) widmet die Sängerin (αἰοιδός) einen Hymnus zu Ehren von Adonis (100–144). Nachdem sie den ehrenden Teil an Berenike in drei Versen abgeschlossen hat (106–108), folgt darauf, wieder in drei Versen, ein Lob an Arsinoe (109–111). Diese sind ausreichend, um die ersten schmeichelhaften Kommentare zu ihrer Ehre beispielhaft darzulegen. Die Sängerin sagt: „Zu deinem eigenen Vergnügen, Göttin mit den vielen Namen und Tempeln, verwöhnt Arsinoe, Tochter der Berenike, ähnlich wie Helena an Schönheit, pflegt Adonis mit allem Guten“ (eigene Übersetzung).<sup>214</sup> Auf die Vergleiche mit Helena in diesem Idyll wurde auch anderswo

---

<sup>207</sup> Die Erhebung seiner Patronen wird darin betont, dass Kallikrates in Z. 15 schlicht als ἄνθρωπος Σάμιος bezeichnet wird (Bing 2003, 248).

<sup>208</sup> Bing 2003, 252.

<sup>209</sup> Siehe Diskussion unten, S. 59.

<sup>210</sup> Pfeiffer 1926, 161; Barbantani 2020, 110–111; Stephens 2006.

<sup>211</sup> καὶ Ἀρσινόης ἐστὶν ἐν Ἑλικῶνι εἰκὼν, ἣν Πτολεμαῖος ἔγχευεν ἀδελφὸς ὧν (Paus., 9,31,1). Die Staupe könnte allerdings auch Arsinoe III. betreffen (Barbantani 2020, 114).

<sup>212</sup> Pfeiffer 1926, 167.

<sup>213</sup> Für eine Einführung zu Theokrit und Datierungsfragen, siehe (Gow – Page 1965; 326–339). Für einen Vergleich zwischen Kallikrates und Poseidippos und ihren Unterschieden siehe (Stephens 2005, 229–48).

<sup>214</sup> τὴν δὲ χαριζομένα, πολυώνυμε καὶ πολύναε, ἃ Βερενικεῖα θυγάτηρ Ἑλένα εἰκοῖα Ἀρσινόα πάντεσσι καλοῖς ἀτιτάλλει Ἄδωνιν (Theokr., eid. 15, Z. 109–111).

betont.<sup>215</sup> Theokrit reserviert für Arsinoe zwei lobende Bezüge, von denen der erste zwischen Mutter und Tochter hergestellt wird und in gewisser Weise induktiv funktioniert. Da es genau wie für Berenike eine Ehre ist, wie Aphrodite als Tochter von Dione bezeichnet zu werden, wird Arsinoe wiederum als eigene Tochter von Berenike bezeichnet, wobei die Mutter anstelle des Vaters als Bezugspunkt dient. Wenn wortwörtlich Arsinoe als Aphrodite gesehen wird, was der Kult von Arsinoe-Aphrodite-Euploia zeigt (siehe Kapitel II.3.1), dann dürfen die hofpoetischen Erwähnungen der Zuwendungen Aphrodites an Berenike als, wenn auch indirektes, hochgradig schmeichelhaftes Lob für Arsinoe II. verstanden werden. Ptolemaios II. habe zwar „als erster aller Sterblichen Vater und Mutter Tempel erbaut“,<sup>216</sup> aber Arsinoe bekommt einen Teil der Anerkennung dafür zugesprochen.

Was den Vergleich mit Helena betrifft gehört das Ἑλένης ἐπιθαλάμιον (Idyll 18) zu den höfischen Gedichten, das von Philologen so ausgelegt wird, dass das Paar Helena und Menelaos eine Spiegelung des Paares Arsinoe und Ptolemaios darstellt, und dass Theokrit mit diesem Gedicht subtil, aber wesentlich auf sie anspielt.<sup>217</sup> Die Assoziation von Arsinoe mit Helena wird durch die Tatsache unterstützt, dass sie ebenfalls dreimal verheiratet war.<sup>218</sup> Darüber hinaus eröffnet ihre Rolle als subtile Korrektorin ihres Ehemannes und ihr kluges Verständnis im Gespräch mit Menelaos und Telemachos in der *Odyssee* eine weitere Ebene für diese angenommene Assoziation, die den selbstständigen Charakter Arsinoes zeigen sollte.<sup>219</sup>

Die Verehrung des Adonis, wie von Arsinoe konzipiert, wird durch verschiedene Fäden gewoben, die auf der ägyptischen und griechischen Tradition und Mythologie basieren, und verfolgt das Ziel, sowohl das ägyptische als auch das griechische Element zu befriedigen und zu assimilieren. So können in der Verehrung des Adonis Elemente aus dem Osiris-Ritual identifiziert werden. Reed kommt zu dem Schluss, dass Arsinoe im Idyll sowohl die griechischen Adonia als auch das ägyptische Osiris-Ritual konstant, aber auch kreativ verfälschen lässt. Für den einheimischen Ägypter ist der Anblick von Arsinoe beruhigend: Die neue Dynastie verfolgt, im Gegensatz zu den Persern, die alten Sitten der Pharaonen.<sup>220</sup> Aber auch die Griechen können mit der Art und Weise beruhigt sein, wie die Ptolemäer die einheimische Tradition in einen griechischen Rahmen übertragen.<sup>221</sup> Letztendlich werden die Rituale des ägyptischen Königtums aus der Perspektive zweier griechischer Hausfrauen erzählt, die sogar fremd sind.<sup>222</sup> Ferner wird darin, wie das alltägliche Leben in

---

<sup>215</sup> Foster 2006, 135–137; 140–147.

<sup>216</sup> Pfeiffer 1926, 167.

<sup>217</sup> Griffiths 1979, 86–91.

<sup>218</sup> Mit Menelaos, Paris und Deiphobus. Über diesen Heiratsvergleich siehe Pfeiffer 1926, 168.

<sup>219</sup> Hom., Od. 4,1–305. Die zahlreichen Evokationen der homerischen Epen sind ein zentrales Thema in der Forschung über die Hofpoesie, das aber die Ziele dieser Arbeit sprengen würde. Siehe dazu Bing 1988; Foster 2006, 140–142; Hunter 2021.

<sup>220</sup> Siehe Seite 11.

<sup>221</sup> Reed 2000, 319–351.

<sup>222</sup> Ihre fremde Aussprache wird verspottet, was die Reaktion von Gorgo verursacht, stolz über ihre syrakusische Abstammung zu reden (Theokr., eid. 15, Z. 88–91). Das Ganze darf als Anspielung auf die Rolle Alexandrias als Metropole aller Griechen verstanden werden.

Alexandria präsentiert wird, ein Aspekt der Sicherheit evoziert.<sup>223</sup> Noch ein Ziel der Organisation der Adonia durch Arsinoe und deren Betrachtung in dem Idyll durch einfache Hausfrauen besteht darin, eine Annäherung an den weiblichen Teil der Bevölkerung zu erreichen, von dem sie selbst auch Vorteile erwarten kann (mehr dazu in Kapitel II.3). Das Idyll 15 ist sodann eine indirekte Lobeshymne sowohl auf Arsinoe als auch auf Ptolemaios, die als Stabilitätsfaktoren und Quellen des Wohlstands für ihr Land hervorgehoben werden.<sup>224</sup>

Zu kallimachischen Erwähnungen Arsinoes gehört das Wort Ἄνασσα am Anfang des Epilogs zur Aitia 4,<sup>225</sup> ein Ἐπιθαλάμιος für Arsinoe, von dem nur der erste Vers erhalten ist, als auch dessen lateinischer Titel Arsinoes Nuptias, der ähnlich zu Idyll 15 als eine Verklärung der Geschwisterehe verstanden darf.<sup>226</sup> Die drei ausführlichsten Erwähnungen, die hier relevant sind, sind die Ektheosis Arsinoes (Anhang 1), Epigramm 5 (Anhang 2) sowie Elemente der *Kome Berenikes*, aus der Aspekte auch in Catulls Carmen 66 präsent sind (*Coma Berenices*, Anhang 3).

Der Text der Ektheosis<sup>227</sup> sowie dessen Titel wird in der Diegesis des Milan-Papyrus zusammengefasst als Ἐκθέωσις Ἀρσινόης (die Vergöttlichung von Arsinoe). Es wird behauptet, dass „sie von den Dioskuren entführt wurde und zu ihren Ehren ein Altar und ein Tempel in der Nähe des Bezirkes Emporion errichtet wurden“.<sup>228</sup>

Die Hauptquelle für den kallimachischen Text stellt der Berliner Papyrus dar, dessen Anfang sehr fragmentarisch, der mittlere Teil am besten erhalten (Z. 39–75) und der Schluss verloren ist (siehe Anhang 1).<sup>229</sup> Bereits zu Beginn des Gedichts, unmittelbar nach der Anrufung Apolls, wird vom Aufstieg Arsinoes in den Himmel mithilfe der Dioskuren und ihrer Gegenwart an der Seite des Mondes berichtet.<sup>230</sup> Das Epitheton Ἄνακες wird den Dioskuren zugeschrieben, die schon zu Anfang der hellenistischen Zeit als astrale Gottheiten betrachtet wurden.<sup>231</sup> Angesichts der erwähnten Verbindung zwischen Arsinoe und Helena haben die Dioskuren bereits eine verbindende Rolle, die ihre Einmischung in die Vergöttlichung von Arsinoe rechtfertigt. Dennoch erwähnt Pausanias, dass die

---

<sup>223</sup> Theokr., eid. 15, Z. 47–53.

<sup>224</sup> Stephens 2006, 111–112.

<sup>225</sup> Kall., ait. 4; Pfeiffer (1949, 124) merkt an, dass es sich sowohl um Berenike als auch um Arsinoe handeln könnte.

<sup>226</sup> Pfeiffer 1926, 167–168.

<sup>227</sup> Zur Transitivity und weiteren sprachlichen Charakteristika dieses und anderer Wörter und wie sie in den hellenistischen Herrscherkult passen siehe Habicht 1956, 173–74.

<sup>228</sup> Ἐκθέωσις Ἀρσινόης. φησὶν δὲ αὐτὴν ἀνηρπᾶσθαι ὑπὸ τῶν Διοσκούρων καὶ βωμὸν καὶ τέμενος αὐτῆς καθιδρῦσθαι πρὸς τῷ Ἐμπορίῳ (Dieg. X 10, P. Mil. 18); eigene Übersetzung.

<sup>229</sup> Kall., frg. 228. Für einen umfassenden Überblick über Korrekturen oder Ergänzungen, die im Laufe der Zeit von Philologen vorgeschlagen wurden, siehe Austin 2006, 57–68.

<sup>230</sup> Kall., frg. 228, Z. 5–7.

<sup>231</sup> Mögliche Gründe für die Verwendung dieses Beinamens für die beiden Zwillingbrüder sind von Plutarch erwähnt. Er versucht, eine Etymologie für ἀναξ von dem Ausdruck ἀνακῶς ἔχειν (schützen) herzustellen. Weiter schlägt er vor, es sei mit dem attischen Wort für „obenhin“, ἀνεκάς, verbunden, mit Bezug auf die Sternkonstellation: εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες διὰ τὴν τῶν ἀστέρων ἐπιφάνειαν Ἄνακας ὀνομάζεσθαι· τὸ γὰρ ἄνω τοὺς Ἀττικοὺς ἀνεκάς ὀνομάζειν, καὶ ἀνεκάθεν τὸ ἄνωθεν (Plut., Thes. 33,2). Der Altar der Dioskuren auf Thera, der von Artemidoros geweiht ist, stellt zwei *Poloi* und zwei Sterne dar, was eine Assoziation zu den Sternen schon in der Mitte des 3. Jh. beweist (Siehe Abbildung bei S. 101 in IG XII.3 422). Zum Bezug zu den Dioskuren und weiterführend zu den Altären von Artemidoros siehe Diskussion S. 49.

Dioskuren in einigen Fällen mit den samothrakischen Kabiren identifiziert wurden,<sup>232</sup> was angesichts der Bedeutung von Samothrake für Arsinoe relevant wirkt.

Ein weiterer Hinweis zum Thema Katasterimos stammt aus dem Gedicht über die Haarlocke der Berenike, das ansonsten hauptsächlich durch Catulls Carmen 66 bekannt ist (Anhang 3).<sup>233</sup> Die Haarlocke wurde im Tempel der Arsinoe-Zephyritis geweiht und verschwand prompt, um am Himmel zu erscheinen, wo der Astronom Konon sie als ein neues Sternbild erkannte.<sup>234</sup> Obwohl der Text hauptsächlich Berenike II. betrifft, ist die Bedeutung von Arsinoe im Katasterimos offensichtlich. Nicht nur, dass das Wunder in ihrem Tempel geschah, sondern auch ihr eigener Aufstieg zu den Sternen wird in den Versen 51–58 beschrieben (Anhang 1).

Der *ales equos* (V. 54), der von Memnon abstammt, bezieht sich auf die memnodischen Vögel.<sup>235</sup> Es handelt sich um einen magischen, unsterblichen Vogel, sowohl in der Mythologie als auch in seiner Darstellung mit Ähnlichkeiten zum Phönix, der hier als Reittier von Arsinoe vorkommt. Pausanias' Erwähnung in Bezug auf die Statue von Arsinoe im Mouseion bei Helikon, die von einem Vogel begleitet wird, verstärkt diesen Punkt. Pausanias interpretiert den Vogel fälschlicherweise als Strauß, was für ihn verwirrend ist.<sup>236</sup> Diese Statue dient in der Folge als visuelles Mittel für den Katasterimos, der im fortgehenden Kult von Arsinoe fest verankert ist.

Im griechischen Kontext ist seit den frühesten Erwähnungen bei Homer deutlich erkennbar, dass die Sagen der Verwandlung in Sterne stark auf ätiologischen Motiven basieren, ein Phänomen, das bis zu Aratos von Soloi zurückverfolgt werden kann.<sup>237</sup> Insbesondere in den kallimachischen Exzerpten wird deutlich, wie die bereits in der griechischen Philosophie etablierte Vorstellung der Reise der Seele zu den Sternen mit der mythologischen Verwandlung in Sterne verknüpft wird. In Ägypten findet man den Höhepunkt der Entwicklung ätiologischer Erzählungen, wobei die Verbindung zwischen Apotheose und der Verwandlung zu Sternen besonders deutlich wird.<sup>238</sup> Die Anfänge dieser spezifischen Art von Herrscher-Katasterimos, die fest in der Herrscherideologie der hellenistischen und folglich der römischen Zeit etabliert wurde, können anhand der Ektheosis nach dem Tod von Arsinoe belegt werden. Die *Kome Berenikes* sowie weitere Elemente dieses Kultes

---

<sup>232</sup> Pausanias erklärt, es gäbe keine Übereinstimmung darüber, wer die Ἄνακτες sind, und führt weiter aus, dass manche sie mit den Dioskuren oder den Kouretes übereinbringen, aber die meisten mit den Kabiren: οἴτινες δὲ θεῶν εἰσὶν οἱ Ἄνακτες παῖδες, οὐ κατὰ ταῦτά ἐστιν εἰρημένον, ἀλλ' οἱ μὲν εἶναι Διοσκούρους, οἱ δὲ Κούρητας, οἱ δὲ πλέον τι ἐπίστασθαι νομίζοντες Καβείρους λέγουσι (Paus., 10,38,7).

<sup>233</sup> Dieses basiert auf dem in nur wenigen Fragmenten erhaltenen Original von Kallimachos (Kall., frg. 110). Für eine weiterführende Besprechung der kallimachischen Fragmente und der Anpassung durch Catull siehe Clayman 2011, 230–231.

<sup>234</sup> Clayman 2011, 229–230.

<sup>235</sup> Ov., met. 13,600–619.

<sup>236</sup> τὴν δὲ Ἀρσινόην στρουθὸς φέρει χαλκῆ τῶν ἀπτήνων: πτερὰ μὲν γε καὶ αἴται κατὰ ταῦτά ταῖς ἄλλαις φύουσιν, ὑπὸ δὲ βάρους καὶ διὰ μέγεθος οὐχ οἷά τε ἐστὶν ἀνέχειν σφᾶς ἐς τὸν ἀέρα τὰ πτερὰ. (Paus., 9,31,1). Die Darstellung des Phönix war ihm offenbar unbekannt, da sie erst mit den Münzen Hadrians weite Verbreitung fand, auf denen der Phönix tatsächlich Ähnlichkeiten mit dem Strauß aufweist (Thompson 1955, 201–202). Zur Ähnlichkeit der Phoenix-Darstellung zum Strauß auf hadrianischen Münzen siehe Mattingly 1936, Taf. 47, 8–9.

<sup>237</sup> Bechtold 2011, 71–73.

<sup>238</sup> Bechtold 2011, 61.

verdeutlichen die kontinuierliche Weiterentwicklung dieser Idee unter der Herrschaft von Ptolemaios II. und III.<sup>239</sup>

Die Anknüpfungspunkte zur ägyptischen Religion dürfen keinesfalls übersehen werden. Die auffällige Ähnlichkeit dieser Geschichte mit den Pyramidentexten von Unas ist bemerkenswert. Wie oben (S. 6) bereits dargestellt, wird in den Pyramidentexten und Unterwelts- sowie Himmelsbüchern die Reise des Pharaos von Gottheiten begleitet, die unter anderem eine Verbindung zu ihm haben wie die Dioskuren im Fall von Arsinoe. Genauer können diese theologischen Aspekte – aufgrund des Mangels an erhaltenen schriftlichen Quellen – in der Beschreibung des Tempels von Arsinoe verstanden werden. Es wird berichtet, dass Ptolemaios II. einen Obelisk in deren Tempelbezirk errichten ließ,<sup>240</sup> was an sich eine Verbindung zum himmlischen Bildnis von Isis darstellt.<sup>241</sup> Die zeitliche Nähe des Todes von Arsinoe zum *Epitole* (heliakischer Aufgang) des Sirius muss eine Sensation verursacht haben<sup>242</sup> und bot eine weitere Verbindungsmöglichkeit zu Isis, deren Identifikation mit dem am Himmel bekannten Bereich, den die Römer als *Canis Minor* bezeichneten, und der mindestens seit dem Mittleren Reich bekannt ist.<sup>243</sup>

Durch die Mendes-Stele und die Erwähnungen eines Vollmondes kann das Datum auf den 9. oder 10.07.270 v. Chr. (in der frühen Datierung) festgelegt werden.<sup>244</sup> Eine Beobachtung des nächtlichen Himmels selbst an diesem Datum bietet ein weiteres Indiz zur schrittweisen Entwicklung der Assoziationen zwischen Arsinoe und Isis, nämlich, dass sich an diesem Tag Venus in Gemini am östlichen Horizont vor dem Sonnenaufgang befand, neben dem heliakisch aufgehenden Sirius (Abb. 11).<sup>245</sup>

---

<sup>239</sup> Ferner als die Tatsache, dass die Umwandlung der Haarlocke von Berenike zu einem Sternzeichen im Tempel von Arsinoe geschah, bieten die Belege eines magnetischen Tempels einen Hinweis auf den besonderen Charakter dieses Kultes. Dorthin soll die Statue von Arsinoe vom Dach mittels magnetischer Kräfte gehängt worden sein. (Plin., nat. 34.42; Auson., mos. 310–317). Der Komplex wurde mittels magnetischen Materials für die Haare der Arsinoe und magnetischer Steine für das Tempeldach gerechtfertigt (Pfommer 2004, 456–57). Diese Darstellung könnte Arsinoe auf ihrer Reise in den Himmel darstellen.

<sup>240</sup> Plin., nat. 36, 67.

<sup>241</sup> Plantzos 1991–92, 121.

<sup>242</sup> Plantzos 1991–92, 121; Thompson 1973, 66.

<sup>243</sup> Wilkinson 2003, 167–68. Die Ikonografie von Sopdet (Sirius) ist in der ptolemäischen Zeit durch die Charakteristika und sogar durch den Name der Isis dargestellt. Siehe auch die Aretologie von Isis Spruch 9 (Siehe S. 43).

<sup>244</sup> Zur Debatte über das Todesjahr von Arsinoe, siehe oben, Fußnote 143. Im 15. Jahr im Monat Pachon ist die Gottheit in den Himmel gegangen. (Van Oppen de Ruiter 2010, 140). Diese Übersetzung wurde in der ersten Ausgabe (Brugsch 1875) nicht gelesen. Siehe dazu auch Schäfer 2011.

<sup>245</sup> Die Anwesenheit von Venus und Merkur in Gemini am 9.–10. Juli 270 v. Chr. bietet eine neue Erkenntnis sowohl für die Wahrscheinlichkeit des früheren Datums als auch für die erhobene Wichtigkeit der Dioskuren in der Apotheose von Arsinoe und mit ihrer Himmelsreise auch eine weitere Betonung der Identifikation mit Aphrodite (Sirius' Aufgang wurde in der Forschung bereits beobachtet; siehe Fußnote 242). Fragen, ob diese Assoziationen anlässlich dieser Phänomene konzipiert wurden (die so als Anlass des Arsinoe-Aphrodite-Tempels verstanden werden), oder ob sie nur dadurch betont wurden, sollten in einer zukünftigen Arbeit betrachtet werden. Diese stellen sich in der Anmerkung Catulls über die Memnoniden, und in einer Betrachtung des Ausdrucks *παρέθεις σελάνα* („von den Götter heimlich entführt und am vollem Mond“, V. 5–6) sowie in dessen Vergleich mit einem weiteren Fragment des Kallimachos, das über eine Entführung während des Vollmondes berichtet (*ὡς ἐν πασσελήν(ῳ) ἤρπασμένης*, Kall., frg. 228; siehe dazu auch Austin 2006) ist eine Debatte entstanden im Zusammenhang des Todes mit dem Vollmond oder dem neuen Mond (van Oppen 2010, 142). Die neuen Erkenntnisse unterstützen ersteren Fall.

Platon erläutert in seinen Werken den himmlischen Ursprung der Seele und den Himmel als Ziel der tugendhaften Seele nach dem Tod.<sup>246</sup> Im Mythos des Er wird analytischer über die Reise im Himmel berichtet.<sup>247</sup> Späteres platonisches Denken untersucht die Reise anhand anderer Anhaltspunkte, von denen die Rolle des Mondes als erste Station der Seele in seiner Reise berichtet wird.<sup>248</sup> Diese Rolle des Mondes ist nicht explizit bei Platon zu lesen, aber sein Anfang im *Timaios* könnte als impliziert verstanden werden.<sup>249</sup> Dieser philosophische Einfluss ist nicht zufällig, denn Arsinoe II. unterstützte das Mouseion als einen Sammelpunkt für Dichter und Philosophen.<sup>250</sup> Unter Mitbeachtung dieses Punktes darf die Diskussion der Reise der Seele Arsinoes, die, als ἀστέρια bezeichnet, den Mond überholt (V. 5–6), im Sinne platonischer Philosophie als erste Station ihrer Seele angesehen werden. Der Katasterismos kann dementsprechend als eine Vermischung der pharaonischen Tradition mit der griechischen Philosophie verstanden werden, die zur Schöpfung eines neuen Elements im dynastischen Kult führt.

Im weiteren Bezug zur Ektheosis Arsinoes nimmt der Charakter der Philotera im mittleren Abschnitt, der eine sicherere Lesart ermöglicht, eine zentrale Rolle ein.<sup>251</sup> Die Erwähnungen von Proteas (Z. 39), und Elemente der Erzählung über die Gottheit Philotera verbinden das Gedicht mit der homerischen Tradition.<sup>252</sup>

Ein letzter zu beachtender Aspekt ist, dass der Trauer um ihren Verlust in Ägypten in Form persönlicher Trauer starker Ausdruck verliehen wurde.<sup>253</sup> Darin wird Arsinoe in einer schlichten und vertraulichen Weise als junge Frau eher statt als Herrscherin angesprochen.<sup>254</sup>

### II.3 Arsinoes Assoziation mit Gottheiten

An diesem Punkt geziemt es sich, einen genaueren Blick auf die die synkretistischen Elemente von Arsinoe zu werfen. Diese sollen für die Argumentation in dieser Arbeit herangezogen werden, die die Möglichkeit einer Entwicklung des Arsinoe-Kultes hin zum hellenistischen Isis-Kult untersucht.

<sup>246</sup> Plat., Phaid. 107d–115a; rep. 10,613e–621b; leg. 967d4–968a1; Gorg. 523a–527e. Weiter wird in der Diskussion des Kosmos in *Timaios* berichtet, dass die Seele, wenn sie sich als tugendhaft erwiesen hat, nach dem Tod zurück zum eigenen Stern kehrt: τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου (Plat., Tim. 42b3–c1), von dem sie ursprünglich stammt, nach der Verteilung des Demiurgen: συστήσας δὲ τὸ πᾶν ἐς διεῖλεν ψυχᾶς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις (Plat., Tim. 41d8–42a3). Für eine Betrachtung dieser Thematik siehe Männlein-Robert 2020; Wilfried 2007.

<sup>247</sup> Plat., rep. 10.614–10.621.

<sup>248</sup> Plut., de fac. 940f–945d; de sera. 563b–568a; de gen. 590b–592e.

<sup>249</sup> ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τᾶλλα ὅσα ὄργανα χρόνου (Plat., Tim. 42d).

<sup>250</sup> Pfeiffer 1926, 166.

<sup>251</sup> Sie ist die jüngere Schwester von Ptolemaios und Arsinoe, die bereits verstorben und im Himmel vergöttlicht ist. Bei ihrer Rückkehr von Sizilien nach Lemnos bemerkt sie mitten auf dem thrakischen Meer den Rauch der Feuer, die in Ägypten entzündet wurden, um den Tod von Arsinoe anzukündigen. Besorgt über die Herkunft des Rauchs aus ihrer Heimat bittet sie die Göttin Charis, auf den Athos zu steigen, um die Situation in Alexandria zu überblicken und sie über die Geschehnisse zu informieren. Tatsächlich teilt Charis ihr später mit, dass die Nachrichten nicht erfreulich seien und dass die Stadt den Verlust von Arsinoe betraure. (Kall., frg. 228, Z. 39–75).

<sup>252</sup> Beispielsweise erfährt sie vom Geschehen auf dem Heimweg von einer Reise, wie Poseidon in der *Odyssee* (Hom., Od. 5,282–90). Zu homerischen Elementen siehe Fußnote 219.

<sup>253</sup> Kall., frg. 228, Z. 7–10; 70–75.

<sup>254</sup> Pfeiffer 1926, 168.

Wie zu erwarten, besteht in dieser Zeit keine eindeutige monosemantische Verbindung zu einer bestimmten Gottheit, da die synkretistische Natur der Kulte in dieser Periode die Integration und Aufnahme einer vielfältigen Ikonografie und Symbolik widerspiegelt. Dies trifft auch auf den Fall Arsinoes zu, wie die Verwendung der Hathor-Krone und der Widderhörner zeigt. Die Verwendung dieser Symbole und die gezielte Adressierung verschiedener Gruppen für diesen Kult deuten auf eine Vermischung und Verschmelzung verschiedener Gottheiten und religiöser Vorstellungen hin.

So ist Arsinoes Verschmelzung mit Hera und des Königs mit Zeus auch in Ägypten, im Rahmen der Geschwisterehe, zu sehen.<sup>255</sup> Die weniger repräsentierte Assoziation mit Athene darf als Teil der Allianz mit Sparta interpretiert werden, wie unten besprochen, und die mit Demeter als traditionell griechische Parallel zu Isis.<sup>256</sup> In diesem Sinne ist eine Assoziation der vergöttlichten Königin mit Demeter auch in den Weizenähren in ihrer Krone und dem Epitheton καρποφόρος erkennbar.<sup>257</sup>

Arsinoes eigener Kult scheint sich vor allem auf den Aspekt des Gleichnisses mit Aphrodite und Isis zu konzentrieren, und gleichzeitig auf die Propagierung mancher Elemente der noch ägyptischen, aber langsam hellenisiert werdenden Isis.

### II.3.1 Arsinoe als Aphrodite

Gemäß des schon besprochenen Idyll 15 des Theokrit übernimmt die Königin persönlich die Organisation des Adonifestes und verantwortet die „Pflege“ des Adonis, um Aphrodite zu ehren. Dieses Element erinnert zwangsläufig an die Verknüpfung zwischen Adonis und Aphrodite, aber auch, wie oben angedeutet, an das persönliche Interesse und die „Pflege“, die Aphrodite selbst für Berenike I. aufbrachte. Die Anknüpfung an den Kult von Aphrodite dient sodann als Festigung der dynastischen religiösen Verknüpfungen. Wie Fraser es formuliert: „the popularity of Aphrodite appears to have been the result of Arsinoe’s own initiative“.<sup>258</sup>

Aphrodite war eine Schutzgöttin der Navigation und der Seefahrer.<sup>259</sup> Aphrodite-Tempel waren bereits in Häfen weit verbreitet und wurden mit epithetischen Ehrennamen in Verbindung mit dem Meer wie *Galenaia*, *Pontia*, *Epilemnia* und auch *Euploia* bezeichnet, was in mehreren Städten

---

<sup>255</sup> Siehe oben, S. 27.

<sup>256</sup> Demeter wurde schon zu der Zeit von Herodot parallel zu Isis gesetzt (Hdt., 2,156), und ihr Kult seit dem Anfang der ptolemäischen Zeit in Ägypten sowohl bei den Griechen als auch bei den Einheimischen verbreitet, mit einer erhabenen Rolle der Frauen (Pachis 2010, 65–66). Insbesondere ab Berenike ist Demeter mit Isis verwechselbar (Pachis 2003, 135; 151).

<sup>257</sup> Pachis 2003, 142–44.

<sup>258</sup> Fraser 1972, 197.

<sup>259</sup> Demetriou 2010, 69–70. In diesem Artikel zeigt Demetriou auf, dass der Grund für die Existenz von Tempeln und Statuen der Aphrodite am Meeresufer über die Rolle der heiligen Prostitution hinausgeht. Bereits aus ihrem mythologischen Ursprung heraus lässt sich die Verbindung der Aphrodite zum Meer erkennen (Hes., theog. 188–198). Nicht nur erscheint sie aus dem Meer, sondern es wird auch eine Reise durch das Meer deutlich, angefangen von Kythera bis hin nach Zypern.

nachgewiesen ist, die bereits in der vorhellenistischen Zeit entstanden sind.<sup>260</sup> Dieser Aspekt wird durch die Weihungen in ihren Tempeln deutlich.<sup>261</sup> Besonders erwähnenswert ist die Stadt Naukratis, ein griechischer Ankerpunkt in Ägypten vor der ptolemäischen Zeit, die sich unter diesen Städten befindet.

Im 3. Jh. betonen mehrere Epigramme die schützende Rolle der Statue der Göttin am Meer. In einem Epigramm von Mnasakles von Sikyon werden die Vorbeifahrenden dazu aufgerufen, einen Halt einzulegen und den Tempel der Gottheit zu ehren.<sup>262</sup> Mnasakles erörtert den Temenos von Aphrodite und verwendet dabei das Epitheton *Εἰναλία*. In dieser Art von Epigramm wird jedoch oft direkt auf die Statue der Gottheit am Meer Bezug genommen, wobei sprachliche Hinweise auf die Verbindung zwischen Statue und Meer gegeben werden. Diese Angaben belegen laut Demetriou die Anerkennung dieses Kultes der Aphrodite am Meeresufer sowohl durch die Dichter dieser Epigramme als auch durch das Publikum, wobei Bezug auf die idyllische Landschaft genommen wird.<sup>263</sup> In einem anonymen Epigramm wird beispielsweise eine Statue (*ξόανον*) von Aphrodite am Strand des Meeres mit sanften Wellen dargestellt.<sup>264</sup> Der Ausdruck der sanften Wellen (*ἀπαλὸν κῶμα*) könnte auf den Wunsch nach einer guten Seereise hinweisen. Eine ähnliche Annäherung ist im Epigramm von Anyte von Tegea zu erkennen (Anhang 4), die im 3. Jh. agiert hatte.<sup>265</sup> Die Erwähnung einer sanften Reise wird durch die Betonung von *φίλον πλόον* hervorgehoben, was durch den stillen Dialog zwischen der Göttin und dem Meer verdeutlicht wird. Die Kypris (Aphrodite) findet Gefallen daran, das Meer anzusehen, damit eine freundliche Seereise für die Schiffsleute stattfinden kann (*φίλον ναύτησι τελεῖ πλόον*). Auf der anderen Seite erzittert das Meer, wenn es die Statue erblickt. Die Machtverhältnisse zwischen Aphrodite und dem Meer werden in diesem Epigramm deutlich, da das Meer sich dem Anblick Aphrodites unterwirft. Dies lässt eine positive Wirkung des Xoanon der Aphrodite-Statue zu erwarten.<sup>266</sup>

Das Verhältnis zwischen dem Händler und der Gottheit ist reziprok. Wenn Aphrodite dem Händler dabei hilft, Gewinne zu erzielen, wird sie davon ebenfalls profitieren, wie es in den

---

<sup>260</sup> In Olbia, Delos, Kilikien und Piräus (Demetriou 2010, 74–75). Über eine Zusammenfassung der Tempel von Aphrodite an Häfen siehe ebd., 68–69. Aphrodite Euploia ist inschriftlich im Piräus (IG II.2 2872) für das Jahr 97/6 v. Chr. belegt, was mit einem Aphrodite-Kult im 4. Jh. verknüpft werden kann. Laut Pausanias wurde ein Kult für Aphrodite von Konon in Athen „am Meer“ eingeführt, nach seinem Sieg gegen Sparta in 394 v. Chr. bei Knidos: *πρὸς δὲ τῇ θαλάσῃ Κόνων ὠκοδόμησεν Ἀφροδίτης ἱερόν* (Paus., 1,1,3). Noch ein Beispiel im 4. Jh. von Aphrodite als Patronin eines Händlers mit deutlicher Wirkung auf die gute Reise ist im Fall einer Inschrift des Phaeinos, Sohn des Zenodoros zu sehen: *Ἀφροδίτῃ (...) ἧ γὰρ] ἐπεὶ ποτὲ νῆμ μέγαν ἔμπορον εἰς ἄλλα ἔβησα[ς] [ἐ]ξ ὁσίων ὄσιος δῶμα συνέσχεν ἀνήρ* (SEG XXIX 838).

<sup>261</sup> Zu den Ankern als Weihung in ihren Tempeln siehe Demetriou 2010, 79.

<sup>262</sup> Anth. Pal. IX, 333; nach einer Interpretation sind es die Schiffe, die einen Stopp machen sollten. Siehe Demetriou 2010, 71.

<sup>263</sup> Demetriou 2010, 71–73.

<sup>264</sup> Anth. Pal. XVI, 249.

<sup>265</sup> Anth. Pal. IX, 144; Skinner 2005, 107.

<sup>266</sup> Für die reziproke Beobachtung zwischen Meer und Statue wird das Wort *Δερκόμενος* verwendet; siehe Anth. Pal. XVI, 249.

Weihinschriften belegt ist.<sup>267</sup> Das ist auch in Anekdoten überliefert, in denen das wundersame Eingreifen der Aphrodite Händlern geholfen hat, Gewinne zu erzielen.<sup>268</sup>

Der Kult von Arsinoe wurde mit dieser Funktion sowohl im griechischen Kontext wie auch im ägyptischen Kontext verbunden, wie es im Fall des besprochenen Weihreliefs erkennbar ist (S. 24), in dem Totoes sie in seiner Funktion als Seemann von Arsinoe (ναύτης Ἀρσινόης) ehrt.<sup>269</sup>

Die Assoziation wird im Kult der Arsinoe-Aphrodite Euploia-Zephyritis am Kap Zephyrion verfestigt, den Kallikrates einführte,<sup>270</sup> und der eine Verbindung der maritimen Aspekte Aphrodites mit dem neuen Kult der Aphrodite-Arsinoe herstellt, wie es in den Dichtungen von Poseidippos zum Ausdruck kommt. Dieser spiegelt den Versuch Ptolemaios II. zur Verbreitung des Kultes seiner Schwester wider.<sup>271</sup> Drei Epigramme von Poseidippos nehmen explizit Bezug auf dieses Heiligtum. Sie fordern diejenigen, die mit dem Schiff daran vorbeifahren auf, ihr zu huldigen: AB 116 (Anhang 5), 119 (Anhang 6), AB 39 (Anhang 7). Kallikrates ist mit seinem Titel als Nauarch mit Patronymikon und Ethnikon erwähnt, und die geografische Lage des Tempels wird ebenfalls deutlich gemacht.<sup>272</sup> Insbesondere AB 119 bietet in seiner sprachlichen Formulierung eine Verbindung zu den oben erwähnten Epigrammen an die am Strand liegenden Statuen von Aphrodite: Sie garantiert die gute Schifffreise (εὐπλοία), indem sie das Meer besänftigt (ἐκλιπανεῖ πέλαγος). In AB 116 sollen alle Leute Schutz in diesem Heiligtum finden, die an allerlei Arten von Wellen (παντὸς κύματος) leiden, da es ein guter Hafen sei (ιερόν εὐλίμενον).

Gleichzeitig ist die Adressierung an alle Frauen in Bezug auf die Annäherung Arsinoes an Frauen im Kontext von Aphrodites Funktion als Patronin der Liebe in Epigrammen von Poseidippos zu sehen (AB 36; 37; 38; 39; 116; 119),<sup>273</sup> sowie auch in Epigramm 5 von Kallimachos. In Bezug auf die Epigramme des Poseidippos wurde die Meinung geäußert, dass sie als eine Lehre des neuen Kultes für das griechische Publikum agieren, was auch Kallimachos' Epigramm 5 betrifft.<sup>274</sup> Im kallimachischen Epigramm (Anhang 2) wird ein langer Text über eine Frau präsentiert, die von Smyrna nach Alexandria reist. Unterwegs in Keos entdeckt sie eine (Nautilus-)Muschel, die sie der Arsinoe widmet. Hier werden sowohl die Rolle der Schutzpatronage für Seefahrer als auch die Rolle

---

<sup>267</sup> So wird Aphrodite in einem Epigramm (Anth. Pal. IX, 601) als Schützerin aller Seefahrer (πάσις ναυτιλῆς φύλακι) mit der deutlichen Aussage dargestellt, dass, wenn es Gewinne gäbe, man wissen werde, dass das Schiff ein geteiltes Eigentum sei: „Gegrüßt sei, oh Herrin Kypris, wenn du Gewinne und begehrten Reichtum schenkst, dann wirst du erfahren, dass das Schiff ein gemeinsamer Besitz ist“; eigene Übersetzung. Das ist auch in der oben erwähnten Inschrift SEG XXIIIX 838 zu sehen.

<sup>268</sup> Dem Händler Dexikreon wurden Gewinne geschaffen (Plut., qu. Gr. 303c–d) und Herostratos wurde das Schiff gerettet (Athen., deipn. 15,675f–676c).

<sup>269</sup> Wobei diese Funktion schon im 4. Jh. außerhalb des griechischen Raums an Orten mit kulturellen Berührungspunkten betrachtet wurde: zum Beispiel findet sich schon eine zweisprachige Inschrift in Phönizisch und Griechisch aus der Zeit 325–300 v. Chr. (SEG XXXVI 798), in der Aphrodite den Schutz der Seefahrer sicherte.

<sup>270</sup> Meadows 2013, 29.

<sup>271</sup> Hölbl 2001, 103. In der Forschung herrscht aber auch die Meinung, dass dieser Kult in Arsinoes Lebenszeit etabliert wurde. Siehe Grabowski 2014, 29.

<sup>272</sup> Demetriou 2010, 72–3; Stephens 2004; Bing 2003, 246.

<sup>273</sup> Für eine Einordnung der Epigramme und Vergleich mit anderen Fragmenten, siehe Obbink 2004; Stephens 2004.

<sup>274</sup> Fantuzzi–Hunter 2004, 385–386.

der persönlichen Gottheit der Frauen hervorgehoben. Die Erwähnung des Nautilus ist doppeldeutig. Einerseits zeigt sie den persönlichen und sogar intimen Charakter dieses Kultes auf, andererseits verstärkt sie die Assoziation mit dem Meer. Dies ergibt sich aus den Beschreibungen von Aristoteles über den Nautilus, dessen Bewegung der eines Seemannes ähnlich sei,<sup>275</sup> was die Etymologie des Wortes von *Ναύτης* erkläre. Eine weitere Bedeutung der Muschel in Verbindung mit der Rolle von Aphrodite, die auch Arsinoe übernimmt, ist die der Schutzpatronin der Liebe sowie allgemein der Patronin für unverheiratete Frauen, die eine gute Ehe wünschen.<sup>276</sup> Schließlich ist zu beachten, dass der Strand von Ioulis auf Keos mit der Stadt Arsinoe-Koressos, die zu Ehren von Arsinoe umbenannt wurde, identifiziert werden sollte (siehe Diskussion auf S. 53).

Hegeso (AB 36) widmet Arsinoe ein Leinentuch, damit es vom Wind bewegt wird (*ἀνεμοῦσθαί*). Die Ähnlichkeit mit einem Segel ist bemerkenswert. In AB 37 wird auf den Mythos von Arion Bezug genommen, in dem ein Delphin eine Lyra trägt.<sup>277</sup> In AB 38 widmet Epikratis, eine befreite Sklavin, der Gottheit den ersten Becher, aus dem sie als freie Frau getrunken hat. Dadurch wird deutlich, dass der Schutz von Arsinoe sich an Frauen aller sozialen Schichten richtet.<sup>278</sup> Es wird vermutet, dass diese Widmungen im Heiligtum in Zephyrion stattfanden, ebenso wie die Errichtung der Statuengruppe anlässlich des Sieges bei den pythischen Spielen.<sup>279</sup>

Die Assoziation mit Aphrodite setzt in diesem Sinne drei Aspekte fort: erstens die Patronage der Seehändler, zweitens die der Frauen und drittens die der einfachen Menschen wie Seefahrer und befreite Sklaven. Zwei Inschriften aus Kos, die frühestens ins 2. Jh. v. Chr. datiert werden und aus einem Tempel für Aphrodite stammen, der zum Meer hin ausgerichtet ist, zeigen all diese Elemente. In ihnen werden befreite Sklaven, verheiratete Frauen, Fischer sowie heimkehrende Seereisende zur Verehrung der Gottheit aufgerufen.<sup>280</sup> Der Kult der Aphrodite-Arsinoe ist daher als ein Privatkult zu verstehen,<sup>281</sup> im Gegensatz zu dem dynastischen Arsinoeion. Frauen bringen einfache Geschenke wie Muscheln (Kall. epigr. 5), ein Tuch (AB 37) oder einen Becher (AB 38) dar. Der Aspekt des privaten Kultes wird auch im P. Oxy. XXVII 2465 angedeutet (Siehe S. 63).

<sup>275</sup> Aristot., hist. zoon 525a,22–25; 622b,5–15.

<sup>276</sup> Gutzwiller 1992<sup>a</sup> 359–385; Gutzwiller 1992<sup>b</sup> 194–209; Giapatzli 2021, 74–75.

<sup>277</sup> Über die unklare Lesung der Lyra siehe Adorjáni 2017. Weiter stellt der Bezug auf Arion ein Versuch der Aneignung der musischen Traditionen der archaischen Zeit dar, die im Mouseion unter der Patronage der Philadelphnen weitergeht. Die Etablierung des Kultes von Arsinoe in Delos zusammen mit der apollonischen Trias (Hölbl 2001, 104) und die schon erwähnte Statue von Arsinoe in Helikon sind hier relevant.

<sup>278</sup> Weiterführend zu diesen Epigrammen siehe Stephens 2004.

<sup>279</sup> Siehe Fußnote 207.

<sup>280</sup> Genau analysiert haften zur Bezahlung an den Tempel folgende Gruppen: diejenigen, die in Kriegsschiffen dienen: *τοὶ στρατευόμενοι ἐν ταῖς μακραῖς ναυσὶν ἐ[πεῖ] κα καταλύοντι τὸν πλοῦν* (SEG L 766, Z. 5–6); diejenigen, die in diesem Jahr von der Sklaverei befreit wurden: *τοὶ ἐλευθερούμενοι ἐν ᾧ κα ἐνιαυτῷ ἐλευθερωθῶντι* (SEG L 766, Z. 25–26); die Fischer und die Seemänner, die aus der Stadt fahren und um die Insel segeln: *ἀλιεῖς τοὶ ὀρμόμενοι ἐκ τᾶς πόλιος καὶ τοὶ ναύκλαροι τοὶ πλέοντες περὶ τὰν χώραν* (SEG L 766, Z. 28–29); die verheirateten Frauen, die nach ihrer Heirat die Göttin ehren, sowie für ihre Ehe Geld geben und ein Opfer an alle Götter darbringen sollen: *τιμῶσαι τὰν θεόν, ὅσαι κα γαμῶνται, χρηματισθείσας εἰσωμοσίας, θυόντω πᾶσαι τᾷ θεῷ ἱερῆον μετὰ τὸν γάμον ἐν ἐνιαυτῷ* (Iscr. di Cos ED 178, Z. 17–20); und letzgens die Händler, die Seemänner und diejenigen die von der Stadt ausfahren: *ἐμποροί[ς] καὶ τοί[ς] ναύκλαροι[ς] τοί[ς] ὀρμόμενοι[ς] ἐκ τᾶς πόλιος* (Iscr. di Cos ED 178, Z. 23–24).

<sup>281</sup> Grabowski 2014, 29.

### II.3.2 Arsinoe als Isis

Die Elemente der ägyptischen Isis im Kult von Arsinoe wurden oben bereits besprochen. Im Folgenden wird ein Fokus auf die neuen Elementen gelegt, die einen verschmolzenen Kult schafften und auf die Entwicklung der Isis hellenistischer Art hin zeigen. Die uns als hellenistische Isis bekannte Form ist ab dem späten 3. Jh. belegt. Die Quellenlage der ersten Hälfte des 3. Jh. bietet kaum Anhaltspunkte für die Darstellung der Isis, aber vermutlich steht sie eher dem traditionellen Bildnis nahe.<sup>282</sup>

Die Hofpoesie als auch manche Aspekte des Arsinoeion, inklusive seiner Lage in der unmittelbaren Nähe vom Isis-Tempel, sind als offensichtliche Bezüge zu Isis zu werten.<sup>283</sup> Aber inwieweit stimmt diese alexandrinische Isis schon mit der uns aus späteren Quellen bekannten hellenistischen Isis überein?

Die Frage nach der ursprünglichen Erscheinungsform der hellenistischen Isis ist aufgrund von Datierungsproblemen und der Vielzahl und Unterschiedlichkeit der vorhandenen Zeugnisse schwierig zu rekonstruieren. Dennoch gibt es zwei Elemente, die aufgrund ihrer häufigen Darstellung als mögliche Merkmale des hellenistischen Isis-Bildnisses betrachtet werden können. Diese sind das Isisgewand, die Krone als auch die Haartracht der Isis, die auch als Korkenzieherlocken bekannt ist (diese Elemente als auch weitere, von der griechischen Tradition beeinflusste, tauchen in ägyptischen Darstellungen auf, sodass sich auch im konservativen Ägypten das Bildnis gravierend verändert).<sup>284</sup> Das Isisgewand, mit charakteristischer Faltenwurf und Knoten vor der Brust, kommt in der Darstellung von Arsinoe II. vor, und in diesem Kontext vermutlich das erste Mal für eine ptolemäische Herrscherin (Abb. 3).<sup>285</sup> Dies ist der Fall für das oben diskutierte Weihrelief (Abb. 6).<sup>286</sup> Diesbezüglich relevant ist das Relief in Abb. 8.<sup>287</sup> Die Haartracht, die Korkenzieherlocken aufweist, oft mit Geierhaube bedeckt, kann als frühes Beispiel für die Verwendung dieser Art von Haartracht dienen, obwohl sie in dieser Zeit nicht als explizites Merkmal der Isis verstanden wurde.<sup>288</sup> Obwohl der Ursprung dieser Haartracht trotz früherer Annahmen nicht sicher ägyptisch ist, ist sie in ihrer ägyptischen Form in den Darstellungen der Isis weit verbreitet.<sup>289</sup> Isis wird mit einer Krone dargestellt, für die die Forschung den Namen *Basileion*, von Plutarch erwähnt, weiter führt.<sup>290</sup> Ihre Charakteristika gehen über Gemeinsamkeiten mit der Hathorkrone hinaus.<sup>291</sup> Veymiers weist in seiner

---

<sup>282</sup> Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 311.

<sup>283</sup> Siehe oben, S. 33.

<sup>284</sup> Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 311.

<sup>285</sup> Albersmeier 2005<sup>a</sup>; Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 311.

<sup>286</sup> Das Isisgewand erscheint in Reliefs sehr selten und, zumindest in der frühen ptolemäischen Zeit, nur bei den Königinnen (Albersmeier – Minas 1998, 19–22).

<sup>287</sup> Zur Diskussion der neuen Stilelemente, die dieses Beispiel darstellt siehe Diskussion S. 25.

<sup>288</sup> Für Betrachtung der Haartracht siehe Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 310; Krug 2004, 183–84.

<sup>289</sup> Bothmer 1996, 225.

<sup>290</sup> Plut., de is. 19; siehe auch: Veymiers 2014; Alpass 2010, 93.

<sup>291</sup> Bricault 2019, 2.

Analyse des *Basileions* darauf hin, dass diese Krone von ptolemäischen Königinnen getragen worden sein soll, *bevor* sie als Element des hellenistischen Isis-Bildes erschien. Daher schlägt er vor, dass das *Basileion* der Königinnen als Modell für das neue Bild der Göttin gedient haben könnte, und nicht umgekehrt.<sup>292</sup> Albersmeier plädiert dafür, dass die Verbreitung der Elemente der Haartracht und des Gewands der Königinnen in Bezug auf Isis als Absicht interpretiert werden sollten, und verortet den Anfang dieser Tendenz im 2. Jh.<sup>293</sup> Doch schon das Erscheinungsbild von Arsinoe II. stellt neben der Haartracht und dem Isisgewand auch ihre Kompositkrone dar (deren Charakteristika oben auf S. 25 erläutert wurden) und kann als erste Erscheinung solchen Schmuckes für die Ptolemäerinnen gelten.<sup>294</sup> In diesem Sinne könnte diese Behauptung Albersmeiers trotz mangelnder Evidenz schon für die Zeit von Arsinoe II. vorgeschlagen werden.

Im Bereich der Kunst griechischer Gattung weist die numismatische Darstellung der Arsinoe ein Element auf, das mit einem Attribut der Isis identifiziert wurde. Es handelt sich um ein Szepter mit blütenförmiger Spitze, das unter anderem Thompson und Chesire als das Lotus-Szepter der Isis verstehen.<sup>295</sup> Dieses Motiv lässt sich zu Münzbildern des Zeus zurückverfolgen, die bis in die spät-klassische Zeit zurückreichen,<sup>296</sup> aber es kommt auch als Attribut von Hera vor.<sup>297</sup> Diese Assoziation mit dem Götterpaar scheint sich bis in die römische Zeit zu erstrecken, dort zu sehen auf römischen Münzen von Jupiter und Juno.<sup>298</sup>

In der traditionellen ägyptischen Kunst erscheinen verschiedene Szepterformen, die mit Blüten gekrönt sind. Allerdings sind diese in der Regel mit einem Uräus verbunden. Chesire versucht, genaue Ähnlichkeiten zu der vorptolemäischen pharaonischen Darstellung zu erkennen, was aber vorsichtiger erforscht werden sollte. Ihre Beobachtung jedoch, dass dieses Motiv in der ptolemäischen Zeit häufiger vorkommt, ist in den großen Tempelanlagen belegt (Edfu, Philae), aber auch besonders während der Regierungszeit Ptolemaios II. neben der Pharaonen-Kartusche.<sup>299</sup> Dieses Element während der Regierungszeit von Ptolemaios II. kann als Teil der Religionspolitik gegenüber den ägyptischen Adressaten verstanden werden. Es stellt beileibe keinen gewöhnlichen Bestandteil der pharaonischen Darstellung dar, sondern kann aufgrund seiner Häufigkeit als eine Neuerung betrachtet werden. Die Verwendung dieses Szepters auf den Münzen von Arsinoe II. könnte

---

<sup>292</sup> Veymiers 2014, 200–201. Voraussetzung für diese Annahme ist, dass die Isis-Krone nicht bloß als Variation der Hathor-Krone verstanden wird.

<sup>293</sup> Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 311–13.

<sup>294</sup> Speziell zum Isisgewand siehe Albersmeier 2004. Dieses wurde auch von Priesterinnen der Arsinoe getragen (Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 313).

<sup>295</sup> Thompson 1973, 83. Brunelle 1973, 16; das Motiv besteht aus einem langen, von einer runden Scheibe bekrönten ovalen Aufsatz. Darunter befinden sich zwei dünne Spitzen, die blütenblattähnlich geformt sind (Chesire 1982, 105).

<sup>296</sup> Franke – Hirmer 1972, Taf. 194, Abb. 676.

<sup>297</sup> Waddington – Babelon – Reinach 1925, Taf. A, 8.

<sup>298</sup> Mit Darstellung eines szeptertragenden Zeus und Juno, jeweils auf Quadriga, in die Zeit 135–126 v. Chr. datiert. (Kent et al. 1973, Taf. 10,3).

<sup>299</sup> Chesire 1982, 106.

daher als Versuch gelten, dieses bereits in der griechischen Tradition bekannte Element mit dem vereinigenden, überkulturellen dynastischen Kult in Verbindung zu bringen.

Die Parallelisierung zu Isis im Rahmen der ägyptischen Tradition wurde bereits angesprochen (S. 25), aber sie vollzieht sich auch im Rahmen des griechischen Kontextes.<sup>300</sup> Doch auch ferner von Tempelereignissen kann sie in neuen Gattungen direkt gesehen werden: Von der schon oben eingeführten Gattung der Faience-Oinochoen (S. 22) betrifft ein Teil Arsinoe II. und bietet Hinweise für die kultischen Assoziationen der Königin sowie der Verschmelzung der Elemente der Agathe Tyche und Isis.<sup>301</sup> In drei Vaseninschriften ist die gleichen Ankündigung zu erkennen: ἀγαθῆς Τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Ἴσιος (Abb. 2.c; 2.d).<sup>302</sup> Ferner erscheint sie mit Doppelfüllhorn und Phiale, die Elemente sowohl von Demeter als auch von Tyche darstellen (siehe Abb. 2.a; und 2.b, wo Agathe Tyche berufen wird).<sup>303</sup> Es sieht so aus, als dass mit den postum für Arsinoe eingerichteten Kulten auch die Verbindung der späteren Ptolemäerinnen mit Isis einsetzte.<sup>304</sup> Ein Beweis sind die Darstellungen mit dem Doppelfüllhorn auf Münzen und die Gattung der Siegel und Ringe von Arsinoe (siehe oben S. 21; Abb. 1). Auch der Obelisk, der zum Arsinoeion gebracht wurde, war ein wesentlicher Bestandteil des Isis-Kultes. Die Parameter des Katasterismos, die oben erörtert wurden, sowie die weiteren Verbindungen zu Isis, führten Platzos zum Schluss, dass „auf diese Weise Isis unter direkten Hofschutz kam, was die religiöse Politik der Ptolemäer kennzeichnete“ (eigene Übersetzung).<sup>305</sup> In diesem Lichte darf auch der Obelisk erklärt werden, der erste Objekt dieser Art, dass von einer Fremdmacht transportiert wurde; dieser wurde vor dem Arsinoeion aufgestellt.<sup>306</sup>

Was die Erwähnung von Agathe Tyche betrifft, geht es hier um eine weitere Assoziation mit Arsinoe, die später im Rahmen des synkretistischen Verständnisses Aspekte der Isis übernehmen wird. Diese Gottheit erscheint als eine Kultpersonifikation im 5. Jh. mit einer Vielfalt an Interpretationen.<sup>307</sup> Ihr blinder und stark säkularisierter Charakter, wie er im philosophischen Denken, aber

---

<sup>300</sup> Hypomnema des Priesters Phemennas, ein Priester von Isis und Serapis, der Isis und Arsinoe weiht: [ἐπιτελ]ῶ (...) τὰς θυσίας τῆι Ἴσι καὶ Ἀρσινόηι Φιλαδέλφωι ὑπὲρ τοῦ βασι[λέως] (HGV PSI V 539, Z. 3).

<sup>301</sup> Thompson 1973, 51–52

<sup>302</sup> Br. Al. Mus. 8=SB I, 601; Br. Al. Mus. 9=602; und sehr fragmentarisch in Br. Al. Mus. 9a=SB I, 653.

<sup>303</sup> Fraser 1972 I, 242–243; Thompson 1973 31–32. In der Lesung vom häufigeren Ἀγαθῆς Τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου (Abb. 2.b) wird keine parataktische Lesung zweier Gottheiten, sondern Epitheta von Arsinoe angenommen (Thompson 1973, 125–126). Das wird dennoch in den Beispielen verstärkt, wo auch Isis erwähnt wird (siehe vorherige Fußnote; Abb. 2.c; 2.d).

<sup>304</sup> Diese Identifikation mit Isis wird zuerst für Arsinoe II. vollzogen und wird als tonangebend für spätere ptolemäische Herrscherinnen betrachtet: Berenike II., Kleopatra III., Kleopatra VII. (Bricault – Versluys 2014, 8–9; Minas-Nerpel 2022, 59–64).

<sup>305</sup> „In this way Isis came under direct court patronage which marked the religious policy of the Ptolemies“. Plantzos 1991–92, 121.

<sup>306</sup> „hic fuit in Arsioneo positus a rege supra dicto munus amoris, coniuge eademque sorore Arsinoe.“ (Plin., nat. 14, 68). Der Obelisk bietet neben dem Pharos einen Bezugspunkt für die Seereisenden und ferner auf die ägyptische Tradition allgemein, aber auch zu Nektanebo, der mit dem dynastischen Kult wegen seiner angenommenen Assoziation mit Alexander wichtig wäre (Grabowski 2014, 29). Diese Maßnahme ist bemerkenswert, da Obelisken nicht die Regel in der frühptolemäischen Zeit waren (Pfommer 2004, 455).

<sup>307</sup> Hamdorf 1964, 37–40.

auch in Komödien propagiert wurde,<sup>308</sup> wurde nicht vom breiten Publikum akzeptiert, das das Epitheton „Agathe“ als ein protreptisches Lob für die Gottheit beifügte. Diese Gottheit wurde dementsprechend entwickelt, sodass sie, zunächst das Schicksal der Gemeinde oder auch der Polis betreffend,<sup>309</sup> vermutlich unter orientalischem Einfluss<sup>310</sup> zu einer persönlichen Gottheit wurde, die in diesem Fall besänftigt werden sollte.

In Bezug auf den theologischen Charakter ist sodann auch eine Entwicklung in der mit Arsinoe verglichenen Isis zu beobachten; diese bewegt sich von der ägyptischen, traditionellen Isis weg zu einer Form, die im griechischen Raum nicht nur an Demeter angenähert, sondern auch mit Elementen von Aphrodite und Hera bereichert wird,<sup>311</sup> ebenso aber auch von Agathe Tyche.<sup>312</sup>

Diese Isis-Arsinoe-Gleichsetzung wurde aber auch außerhalb Ägyptens propagiert, und wurde sogar gemeinsam mit Isis in verschiedenen Orten der Ägäis und Kleinasien verehrt, wie in Kapitel III und IV diskutiert wird.<sup>313</sup> Hier wird ein frühes Beispiel davon angeschnitten, das vermutlich die allererste Serapis-Erwähnung außerhalb Ägyptens betrifft, in der Arsinoe II. als Synnaos von Serapis und Isis dargestellt wird.<sup>314</sup> Der Stifter ist ein Schiffer, was eine Verbindung zu Totos, dem Schiffmann von Arsinoe im Weihrelief (S. 24), herstellen lässt. Die Isis-Assoziationen sind früh auf die Seefahrt, aber auch auf einfache Frauen konzentriert, indem sie als Isis Pelagia, Pharia, Soteira und Euploia benannt wird, Rollen, die von Aphrodite genommen wurden.<sup>315</sup> Die Rolle der Agathe Tyche wird auch übernommen, indem sie nicht das blinde Schicksal inkorporierte, sondern ein sehendes.<sup>316</sup>

---

<sup>308</sup> Diese in der Welt des frühen Hellenismus kulminierende Ansicht kann in einem zugespitzten Beispiel in einer Komödie des Philemon gesehen werden, wo Tyche nicht als Gottheit dargestellt wird, sondern als das, was von selbst geschieht (Nilsson 1950, 99).

<sup>309</sup> Schon in der klassischen Zeit, wie in einer Inschrift aus dem Jahr 378 v. Chr. zu sehen ist: τύχη ἀγαθῆ τῆι Ἀθηναίων καὶ τῶν [συμμ]άχων τῶν Ἀθηναίων (Syll. I, 147, Z. 7–9); ferner wurde Tyche als Stadtpatronin gesehen, wie die Tyche von Antiochia, deren Krone die Stadtmauer ist (Hölscher 2006, 217–18).

<sup>310</sup> Für eine Diskussion der Göttin Manat, deren Etymologie in verschiedenen semitischen Sprachen und Eigenschaften eine Vorstufe oder Parallele zur (persönlichen) Agathe Tyche darstellt siehe Langton 1930. Für die Vermutungen der Assoziation mit dem ägyptischen Ka siehe Thompson 1973, 52, Anm. 6.

<sup>311</sup> Plantzos 1991–92, 121; Pachis 2010, 94. Der Aspekt vom Letzteren als Götterkönigin wird im Aspekt von Isis, Gattin des Herrschergottes Serapis erhalten.

<sup>312</sup> Es gibt keine Belege in Ägypten im 3. Jh. bis auf die oben erwähnten Oinochoen, wo die Namen Agathe Tyche, Philadelphos, oder Isis neben Arsinoe II. auftauchen; dies ist nicht der Fall mit anderen Königinnen wie Berenike II. Die Weihung an Agathe Tyche ist inschriftlich in städtischen Ehrungen in Kleinasien an das Herrscherpaar belegt: ἀγαθῆ τύχη βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης θεῶν ἀδελφῶν (OGIS 55).

<sup>313</sup> Plantzos 1991–92, 121; Hölbl 2001, 99–104; Anm. 172, 173.

<sup>314</sup> Ein Tempel wird zugunsten des Königs und Gott Ptolemaios II. dem Serapis, Isis und Arsinoe Philadelphos in Halikarnassos gegründet: Ἀγαθῆ τύχηι Π[τολεμαίου βασιλέως] τοῦ Σωτήρος καὶ θεοῦ Σαράπι, Ἴσι, Ἀρσινόηι [Φιλαδέλφωι] τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο [—] Χαρήμονος νε[ωποιήσ.] (OGIS 16) Siehe Anhang 8.

<sup>315</sup> Bricault 2020, 149–54; Merkelbach 66–67. Für eine Einführung zum aus späteren Zeiten bekannten Synkretismus mit Aphrodite siehe Bricault 2020, 40–41. Isis als Patronin von Frauen wird von Heyob 1975 analysiert.

<sup>316</sup> Hier wird Bezug auf spätere Vorstellungen von Isis genommen, wie in den Metamorphosen von Apuleius, wo Isis statt als „blinde“ als sehende Fortuna dargestellt wird; eine der vielen Erscheinungsformen der Isis, auf die man sich verlassen kann, und von deren Licht auch die Götter profitieren: „in tutelam iam receptus es fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat“ (Apul., met. 11,15). Im gesamten Werk wird das Schicksal wiederholt als Ursache für Lucius' Leiden genannt, und in der Tat wird die halb sprichwörtliche, halb reale Tyche der griechischen Romantik in den Metamorphosen als ein fast sichtbarer Feind konzipiert, über den Lucius und viele andere bitterlich klagen, anders als die sehende Isis-Tyche, deren Servitute der Protagonist sich freiwillig ergeben soll (Tatum 1969, 491–92).

Der Kult von Arsinoe verbindet also in ihrer synkretistischen, schlichten Verbindung mit Agathe Tyche, Aphrodite und Isis einige Elemente, die auch außerhalb Ägyptens verbreitet wurden, und auf eine Neuschöpfung hinweisen, die, worauf die Forschung sich einigt,<sup>317</sup> als Amalgamation anzusehen ist. Es lässt sich eine Verbindung zur sich in dieser Zeit entwickelnden hellenistischen Isis herstellen, wobei die Form ist uns erst aus späterer Zeit bekannt. Insbesondere sind die Aspekte der Meerespatronage, der privaten, persönlichen Gottheit einfacher Leute und besonders Frauen (wie die Zahl der einfachen Ringe und Siegel als auch die einfachen Geschenke in den Epigrammen zeigen), die vermutliche Assoziation mit Sirius anhand ihres Todestages sowie Darstellungselemente wie das Doppelhorn, Gewand und Haarlocken zu nennen. In Worten von Weber vermitteln all diese Maßnahmen „das Bild einer gewaltigen ‚Propaganda-Maschinerie‘“,<sup>318</sup> was eine sehr präzise Aussage für den Arsinoe-Kult ist. Obwohl er außerhalb Ägyptens die Herrschaft von Ptolemaios II. nicht überlebt, stehen diese Aspekte mit der Verbreitung der hellenistischen Isis in Zusammenhang (siehe Kapitel IV).

Das ist auch in der Isis–Aretologie zu sehen. Sowohl in der Inschrift von Andros als auch in der Aretologie von Kyme wird festgestellt, dass der vorliegende Text von einem Originaltext bei dem Tempel des Ptah in Memphis kopiert wurde.<sup>319</sup> Deren philologischen Charakteristika erlauben eine Datierung des Originals ins 3. Jh. v. Chr.<sup>320</sup> In der Betrachtung des Textes sind Elemente der Isis-Theologie festzustellen, die mit dem Arsinoe-Kult und insbesondere mit dem Aphrodite-Arsinoe-Kult verknüpft sind (siehe Anhang 9). Mehrere Sprüche evozieren die Elemente der ägyptischen Herkunft von Isis (Spr. 1, 4, 6, 7, 9, 19, 55).<sup>321</sup> Sprüche 7 nimmt Bezug auf die Identifizierung von Isis mit dem Stern Sirius in der Funktion von Sopdet, und zwar mit dessen heliakischem Aufgang, der oben erwähnt wurde, und im Rahmen des Katasterismos von Arsinoe. Isis wird als Verwalterin der himmlischen Objekte gezeigt (Spr. 10–12, 43). Sie erscheint als Privatgottheit für Frauen (Spr. 8),<sup>322</sup> und gleichzeitig als Patronin der Heirat und der Kindergeburt (Spr. 15–16, 25, 28). Die Patronage des Segelns und der Seefahrt wird in Sprüche 13 und 47 offenbar.<sup>323</sup> Ihre Macht und Kontrolle über das Unwetter wird betont (über den Blitz in Spr. 40 und über Regen in Spr. 52) als auch über Gewässer und über den Wind (Spr. 37, 41). Zuletzt erscheint sie explizit als Entscheiderin darüber, ob Schiffe sinken oder nicht (Spr. 48). So haben aus den 55 Sprüchen sieben mit dem Wetter und der Seefahrt zu tun und fünf mit Frauen, sogar im sprachlichen Stil auf die in diesem Kapitel besprochenen Elemente des eingeführten Arsinoe-Kultes Hinweise zu finden sind.

<sup>317</sup> Heyob 1975, 9.

<sup>318</sup> Weber 1993, 10.

<sup>319</sup> *τάδε ἐγράφηι ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει, ἥτις ἔστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστιάῳ*, IK Kyme 41, Z. 3–4 (Anhang 9).

<sup>320</sup> Quack 2003, 319; Merkelbach 1995, 113–119. Faktisch ist aber die uns früheste bekannte Version aus Maroneia, aus dem Ende des 2. Jh. (Jördens 2013, 153). Für die Forschung zu diesem Thema siehe Jördens 2013, 147–159.

<sup>321</sup> Wobei mit synkretistischen Elemente versehen, wie in Spruch 3 zu sehen ist, worin Isis als Tochter des Kronos betrachtet wird.

<sup>322</sup> *ἐγὼ εἰμι ἢ παρὰ γυναιζὶ θεὸς καλουμένη.*

<sup>323</sup> *ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὖρον, (Spr. 13); ἐγὼ ναυτιλίας εἰμι κυρία, (Spr. 47).*

Wies der Isis-Kult zur Zeit der Deifizierung Arsinoes diese Funktionen schon auf oder wurden sie vom Arsinoe-Kult in den Isis-Kult übernommen? Im Fall von Aphrodite ist deutlich ein Versuch erkennbar, Arsinoe mit deren existenten Charakteristika zu verknüpfen. Der Mangel an ähnlicher literarischer Verknüpfung mit Isis lässt die Möglichkeit offen, dass diese Funktionen der Isis-Kultes vor dem Einführung des Arsinoe-Kultes nicht existierten (mehr dazu in Kapitel IV).

### III. Der Arsinoe-Kult in der Ägäis

#### III. 1 Politische Präsenz des Ptolemaios II. in der Ägäis

##### III.1.1 Geopolitische Bedeutung der Ägäis

Der ägäische Raum, mehr noch als die symbolische Bedeutung der Zentren panhellenischer Heiligtümer im Kern der griechischen Welt verfügte über eine wichtige strategische und wirtschaftliche Lage. Für Ptolemaios I. Soter war es von großer Bedeutung, bestimmte strategische Gebiete unter seiner Kontrolle zu haben, in denen er militärische Stützpunkte errichten konnte, um eine sichere Schifffahrt in der Ägäis und im Mittelmeer zu gewährleisten.<sup>324</sup> Für den Zugang zum Schwarzen Meer, wo sich die ptolemäische Vernetzung ausbreitete, ist die Wichtigkeit der Kontrolle über die Ägäis offensichtlich.<sup>325</sup> Dies lässt sich in der Kämpfen der Diadochenkriege und die Zeit kurz danach in der Region erkennen, in der die Ptolemäer bis zur Mitte des 3. Jh. ihre Ansprüche direkt geäußert hatten.<sup>326</sup> Die Klerouchoi, die in Regionen mit fruchtbarem Ackerland angesiedelt wurden, waren Anlass für die Gründung neuer Städte in den neu eroberten Gebieten.<sup>327</sup> Diese Städte fungierten als Handels- und Durchgangs- bzw. Umschlagzentren für den Transport von Waren in die Gebiete der Ägäis und des Mittelmeers.<sup>328</sup> Insbesondere die Entwicklung des Handels in den Hafenstädten führte zur Gründung der ersten wirtschaftlichen Zentren in den heiligen Stätten der orientalischen Kulte,<sup>329</sup> wie beispielsweise Rhodos, Piräus und Delos.<sup>330</sup>

Der Handel war eng mit der Landwirtschaft verbunden, da die Landwirte von den Händlern abhängig waren, um ihre Produkte zu verkaufen. Getreide gehörte zusammen mit Wein und Öl zu den beliebtesten Handelswaren, die auf die Inseln der Ägäis, nach Syrien, Italien, Piräus und bis in der Krim gebracht wurden. Die bedeutendsten Wirtschaftszentren waren Alexandria, Delos und Rhodos. Insbesondere während Hungersnöten wurde der Bedarf an Getreidelieferungen dringlicher, in die die ptolemäischen Politik eingriff.<sup>331</sup> Die politische Präsenz der Ptolemäer in der Ägäis verschwand in der unmittelbaren Zeit nach Ipsos keineswegs, ist aber vor allem sporadisch erkennbar.<sup>332</sup> In Athen ist die erste direkte Einmischung der Ptolemäer eher als Fußnote im Rahmen der Belagerung der Stadt durch Demetrios 294 als Antwort auf Lachares zu sehen.<sup>333</sup> Das steht im starken Kontrast zu der Einmischung im Jahr 287 v. Chr., von der die Kallias-Inschrift berichtet, und

---

<sup>324</sup> Buraselis 2013, 106.

<sup>325</sup> Gesandte von Ptolemaios sind in Herakleia, Samsun und Pelagia bis zur Krim belegt.

<sup>326</sup> Für eine detailliertere Auseinandersetzung siehe Green 1990; Chaniotis 2022.

<sup>327</sup> Die hellenistischen Klerouchoi sind normalerweise mit militärischen Pflichten verbunden (Chaniotis 2004, 182).

<sup>328</sup> Pachis 2003, 105–106, 130–131.

<sup>329</sup> Zu diesem Ausdruck, siehe Fußnote 513.

<sup>330</sup> Pachis 2003, 98–99.

<sup>331</sup> Rathbone 1983, 45–47. Ferner aus der Dürre des 4. Jhs (Pazdera 2006, 51–60) sind zwölf Fällen von Getreidemangel zwischen 338 und 281 v. Chr. belegt (Pazdera 2006, 237–322).

<sup>332</sup> Zur Quellenlage siehe S. 10.

<sup>333</sup> Obwohl 150 Schiffe geschickt wurden, gelang es Demetrios 300 Schiffe zu sammeln (Plut., Dem. 33). Der Versuch scheint von Anfang an wenn nicht zahn, dann eher *in promptu* und ohne Entschlossenheit d.h. ohne Beharren auf einen Kontakt verlaufen zu sein.

die zur Steigerung der systematischen politischen Einmischung von Ptolemaios II. in der Ägäis führte, was auch die Kontrolle des Koinon der Kykladen spätestens ab 280 v. Chr. zeigt.<sup>334</sup>

Diese Verschiebung der Politik hin zu einem aktiveren Engagement ist nicht als isoliertes Phänomen, sondern im Kontext eines Zuwachses der Macht der Ptolemäer in der Ägäis zu sehen, für die die Forschung vorschlägt, Arsinoe persönlich habe eine große Rolle gespielt,<sup>335</sup> die aber – wie aus den oben erwähnten Punkten hervorgeht – schon vor der Ankunft von Arsinoe in Ägypten als Initiative Ptolemaios II. angefangen haben müssen.<sup>336</sup>

Diese Ansprüche kulminieren in den kriegerischen Auseinandersetzungen des Chremonideischen und des Zweiten Syrischen Krieges, deren Hauptphase sich in der 260ern entwickelte, und die zur Beendigung der politischen Vorherrschaft der Ptolemäer in der Ägäis führten.<sup>337</sup> Diese Phase beginnt kurz nach dem Tod von Arsinoe II. Ihre Rolle in der Steigerung dieser Versuche wird angenommen, die vermutlich auch auf ihrer Rolle als Königin von Lysimachos und Keraunos aufbaute.

### III.1.2 Religion als politisches Mittel

Im Vergleich zu seinem Vater agierte Ptolemaios II. auf höchst methodische Weise, was sich an der Sicherung der Kontrolle des Nesiotischen Bundes zeigt.<sup>338</sup> Dies könnte aber auch darin begründet sein, dass in den ersten zwei Jahrzehnten seiner Herrschaft die ptolemäische Thalassokratie kulminierte.<sup>339</sup> Allgemein ist in der Ägäis eine Unterstützung von Kulturen zu sehen, die mit der dynastischen Theologie verbunden sind. So finanzierte Ptolemaios II. den Apollon-Tempel in Didyma, den Herakles-Tempel in Herakleia Pontika und das Asklepeion auf Kos.<sup>340</sup> Weiter sind von Städten Ehrungen an die deifizierten Mitglieder der Lagiden gerichtet.<sup>341</sup> Als Teil der Politik der Städte ist der Arsinoe-Kopf<sup>342</sup> und die Statue der zwei Philadelphoi in Athen zu betrachten, die in der Zeit von Pausanias vor dem Odeion stand.<sup>343</sup> Diese dürfen im Rahmen der Nutzung der dynastischen Kulte

---

<sup>334</sup> Die Kallias-Inschrift (IG II.3 1 911) bietet eine Zusammenfassung der Verbindungen der Ptolemäer zu Athen und ihrer Entwicklung unter Ptolemaios II. (Meadows 2013, 27–34; Habicht 1992, 69–71). Für die Methodik des Ptolemaios II. und Betrachtung der Nikouria-Inschrift siehe Diskussion oben, S. 14.

<sup>335</sup> Siehe Fußnoten 135, 352.

<sup>336</sup> Über die Regierungszeit von Ptolemaios II. und seine frühe Politik in der Ägäis, siehe Kapitel I.3. Über Arsinoes Lebenslauf, Siehe S. 123.

<sup>337</sup> Hauben 2013, 41; Meadows 2013, 37–38.

<sup>338</sup> Siehe Diskussion S. 14.

<sup>339</sup> Hauben 2013, 40.

<sup>340</sup> Grabowski 2014, 123.

<sup>341</sup> Diese Fälle, wie z. B. von Byzanz, wo Ptolemaios II. mit einem Kult und mit einem ihm gewidmeten Tempel geehrt wurde (Bagnall 1976, 159; Habicht 1956, 161) und sogar der Isis-Weihe auf der Krim (Bricault 2020, 23–27), können eher als Beispiele der politischen Allianz dieser Orte mit den Ptolemäern zusammenhängen als mit einer weiten Verbreitung dieser Kulte im privaten Kontext. Insbesondere der Kult in Byzanz, der schon zu Anfang der Regierung von Philadelphos datiert werden kann, könnte als Zeichen von Dankbarkeit der Stadt gegenüber dem ptolemäischen Herrscher (ähnlich wie im Fall von Rhodos) für das Aufrechterhalten einer gewissen Neutralität und für Landschenkungen betrachtet werden (Habicht 1956, 116–141).

<sup>342</sup> Thompson 1955, Taf. 54,1–2. Der Kopf ist aus ägyptischem Basalt gefertigt, was ihn als Import deuten lässt.

<sup>343</sup> Paus., 1,8,6.

von Poleis gesehen werden, die so ihre Beziehungen mit dem Ptolemäer zu sichern suchten.<sup>344</sup> Diese Tendenz wird auch im Drama *Hypobolimaios* von Alexis vermittelt, wo vier Becher zum Wohl jedes der zwei Geschwisterpaare und einer an ὁμόνοια getrunken werden, die in Bezug auf die Allianz mit Athen zu interpretieren ist.<sup>345</sup>

Die Repräsentation von Arsinoe im griechischen Raum allgemein, wie in Olympia, der Sieg bei den pythischen und olympischen Spielen, sowie die Statue in Helikon wurden oben bereits erwähnt (Kapitel II.2). Dazu sind auch die Gründung der Philadelphieia-Festspiele vom Nesiarch Hermias auf Delos,<sup>346</sup> der Arsinoeia-Festspiele auf Thera<sup>347</sup> und der Philadelphieion genannte Tempel an Arsinoe und die apollinische Trias auf Delos<sup>348</sup> zu zählen. Andere Instanzen aber zeigen einen Kult, der deutlich an Arsinoe gerichtet ist. So wurde in Kos ein Kult um Arsinoe gemäß einer Orakeldeutung gegründet.<sup>349</sup> Weiter ist die Bezeichnung Arsinoes als *Chalkoikos* relevant, was im Kontext der Allianz mit Sparta zu sehen ist.<sup>350</sup> Auf dem Psefisma von Chremonides, während des Archonats von Peithidemos (269 v. Chr.), das den Anfang des Chremonideischen Krieges ankündigt, steht, dass Ptolemaios der προαίρεσις (Vorhaben, Haltung) seiner Ahnen und seiner Schwester folgt.<sup>351</sup> Dieser Punkt stellt die Seltenheit der Zustimmung einer Frau zur Bildung eines Bündnisses dar, was für viele Forscher darauf hindeutet, dass Arsinoe die ptolemäische Politik in der Ägäis prägte.<sup>352</sup> Aber die Datierung ihres Todes auf 270 v. Chr. würde bedeuten, dass die Erwähnung von Arsinoe als *post mortem* angesehen werden muss.<sup>353</sup> Dies könnte dann als ein Echo ihrer politischen Gravitas am ptolemäischen Hof erklärt werden, aber auch als ein Versuch, die politischen Ansprüche Arsinoes in der Ägäis fortzusetzen, die nun nach ihrem Tod in Form ihrer göttlichen Präsenz weitergeführt wurden, sodass ihr Tod diese Ansprüche nicht verhinderte. In diesem Fall könnte diese Erwähnung sowie die Verbreitung des Arsinoe-Kultes in der Ägäis als Ausdruck der diesbezüglich eleganten Politik von Ptolemaios II. angesehen werden.

---

<sup>344</sup> Grabowski 2014, 123. Diese sind Götter, mit denen die ptolemäische Propaganda eine Beziehung kultivierte (siehe Kapitel II.2).

<sup>345</sup> Da der Tod von Alexis in 270 v. Chr. zu datieren ist, stellt diese Weihung eher einen Bezug zur Geschwisterehe als auf die Allianz in Psefisma des Chremonides her. Die Angabe des Fragments lautet: Ἄλεξις ἐν Ὑποβολιμαίῳ: ἐγὼ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως τέτταρα χυτρίδι ἀκράτου: τῆς τ' ἀδελφῆς προσλαβὼν τῆς τοῦ βασιλέως ταῦτ' ἀπνευστί τ' ἐκπιῶν ὡς ἂν τις ἦδιστ' ἴσον ἴσῳ κεκραμένον, καὶ τῆς Ὅμονοίας, διὰ τί νῦν μὴ κωμάσω ἄνευ λυχνούχου πρὸς τὸ τηλικούτο φῶς; (Athen., deipn. 11,107). Zur Deutung von *Homonoia* siehe Thompson 1955, 200.

<sup>346</sup> Meadows 2013, 36; Bruneau 1970, 533–545.

<sup>347</sup> Θηραῖοι ἐστεφάνωσαν ἐν [Α]ρσινόοισιν ἐλαίας ἔρνεσιν Ἀρτεμίδωρον, ὃς ἀνάουσις κτίσει βωμούς (IG XII.3 1343).

<sup>348</sup> Bruneau 1970, 528–530; 533–534.

<sup>349</sup> Gemäß Inscr. di Cos. ED 61+189. Die symbolische Wichtigkeit von Kos für die dynastische Repräsentation als Geburtsort von Ptolemaios II. ist oben gedeutet (siehe Segre 1937, 286–90; Chaniotis 2013, 436). Laut Bagnall gab es zwischen Kos und Ptolemaios II. freundliche Beziehungen, ohne direkten Nachweis einer ptolemäischen Herrschaft (Bagnall 1976, 103–104).

<sup>350</sup> Grabowski 2014, 30. Zu den Epitheta von Arsinoe II. siehe Fußnote 147.

<sup>351</sup> ὃ τε βασιλεὺς Πτολεμαῖος ἀκολούθως τεῖ τῶν προγόνων καὶ τεῖ τῆς ἀδελφῆς προ[α]ίρεσει φανερός ἐστιν σπουδάζων ὑπὲρ τῆς κοινῆς τ[ῶν] Ἑλλήνων ἐλευθερίας (IG II.2 687, Z. 16–18). Zur unsicheren Zeitrahmen dieses Krieges siehe z.B. Fußnote 337.

<sup>352</sup> Tarn 1913, 262, 293; Paschidis 2008, 166–68; Longega 1968, 83–95; Grabowski 2014, 30.

<sup>353</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Paschidis (2008, 168). Über die Debatte des Todesdatums von Arsinoe 270 oder 268 v. Chr., und die Annahme des Ersteren in dieser Arbeit siehe Fußnote 143 und ferner die Diskussion auf S. 33.

Die Durchsetzung der ptolemäischen Politik im Namen der verstorbenen Arsinoe ist dennoch interessanter, da sie nicht stark auf Ptolemaios Neos, dem Sohn von Arsinoe II. und Lysimachos basierte, der zumindest unmittelbar nach dem Tod seiner Mutter noch als Kronprinz betrachtet wurde.<sup>354</sup>

Die ägyptische Flotte, die in der Ägäis operierte, das Protektorat des Nesiotischen Bundes, die Flottenstützpunkte auf anderen Inseln und der Euergetismus waren die wichtigsten Mittel zur Aufrechterhaltung des ptolemäischen Einflusses in der Region. Der Arsinoe-Kult, der mit ihrer Rolle als Beschützerin der Seeleute verbunden war, erfüllte diese Zwecke ideal und wurde als politisch motiviert angesehen.<sup>355</sup> Zentral in dieser Diskussion sind die Rollen der Träger der ptolemäischen Gewalt. Wie oben erwähnt, wurde das eponyme Priestertum des Kultes der Philadelphoi von Patroklos Sohn des Patroon und Kallikrates Sohn des Boiskos versehen. Beide waren stark in der politischen Situation in der Ägäis vor und während des Chremonideischen Krieges involviert.

Patroklos agierte in der Rolle eines Militärkommandanten, der Philokles aus Sidon folgte.<sup>356</sup> Er etablierte militärische Pfosten unter anderem auf Methana und Koressos auf Keos, die wahrscheinlich unter seinem Amt zu Arsinoe umbenannt wurden.<sup>357</sup> Kallikrates agierte ebenfalls in der Ägäis, aber seine Rolle scheint (trotz des Titels Nauarch) weniger mit militärischen Tätigkeiten und mehr mit der Propaganda der ptolemäischen Politik zu tun gehabt zu haben, ein Aspekt derer dem Kult der Arsinoe gewidmet ist.<sup>358</sup> Seine Einführung des Kultes von Aphrodite-Arsinoe Euploia am Kap Zephyrion wurde oben betrachtet, ebenso wie seine Weihung in Olympia für die Theoi Adelpheoi und ihre implizierte Assoziation mit Hera und Zeus (Kapitel II.2). Weiter weihte er an Aphrodite in Paphos und Hera auf Samos; Zentren traditioneller Kulte.<sup>359</sup> In Ehrungen, die er bekam, erschien Arsinoe II. im Rahmen der dynastischen Ehrung.<sup>360</sup> Er fungierte als Vermittler zwischen der sich entwickelnden dynastischen Religion der Ptolemäer und der griechischen Religion. Hauben zufolge war Kallikrates „a worshiper of the most *Hellenic* among goddesses ... (and he) promoted the most *Hellenistic* of the new cult forms: that of the living royals“.<sup>361</sup>

---

<sup>354</sup> Ptolemaios Neos, eine Figur, die nicht einfach zu identifizieren ist, erscheint in Ägypten (z. B. in der Mendes-Stele und in den Abydos-Königlisten) als Mitregent. Vermutlich wurde dies mit Anlass seines Putsches während des Chremonideischen Krieges beseitigt, aber das erklärt nicht seine Abwesenheit vom Psephisma des Chremonides. Eine analytische Betrachtung der Rolle und Position von Ptolemaios Neos liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Siehe dazu Heinen 1972, 97–100; Hauben 2013, 48; Skuse 2017; Carney 2013, 124–126.

<sup>355</sup> Grabowski 2014, 30; Meadows 2013, 30.

<sup>356</sup> Hauben 2013, 52–64.

<sup>357</sup> Hauben 2013, 58.

<sup>358</sup> Über den Kontrast der Rollen dieser zwei Amtsträger siehe Hauben 2013.

<sup>359</sup> Hauben 2013, 49. Die Assoziationen dieser zwei Gottheiten mit Aspekten des Arsinoe-Kultes (siehe Kapitel II.3) könnten sekundär sein, aber es gilt zu erforschen, inwiefern die Ehrung dieser weiblichen Gottheiten als eine Etappe Richtung Kult von Arsinoe gedacht wurde, oder ob sie davon unabhängig betrachtet werden sollte. Die Methodik und das systematische Vorgehen sowohl Ptolemaios II. als auch von Kallikrates lassen Ersteres annehmen.

<sup>360</sup> [ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ] [Βερενίκης, Σωτήρων, καὶ] ὑπὲρ Ἀρσινόης [ἢ Φιλαδέλφου, καὶ ὑπὲρ Καλλικράτου Βοίσκου, τοῦ [ναυάρχου], [...]]τος ἀνέθηκεν (IG XII.6 2 588). In dieser Ehrung aus Samos, seinem Heimatland, erscheint Kallikrates eher gleichrangig zu den Ptolemäern, im Vergleich zu seiner bescheidenen Bezeichnung in der Hofpoesie.

<sup>361</sup> Hauben 2013, 50.

Die Verwendung des Kultes als einer Form theologischer Begründung der Fortsetzung der Ansprüche von Arsinoe in der Nordägäis kann in der Hofpoesie beobachtet werden. Die Erwähnung des Rauches in der Ektheosis von Arsinoe,<sup>362</sup> der von der Pharos-Insel bis nach Thrakien sichtbar ist, enthält einen weiteren Hinweis auf die Zusammengehörigkeit des ganzen ptolemäischen Gebietes bis Thrakien, wo Arsinoe Königin war. Insbesondere ist die Rotunda im Temenos der Großen Götter von Samothrake relevant, die Arsinoe vermutlich als Königin von Lysimachos geweiht hatte.<sup>363</sup> Das Propylon dazu kann mit größerer Sicherheit kurz nach der Rotunda datiert werden, aber ob es eine Weihung aus den 270er-Jahren ist, nachdem Arsinoe in Ägypten Zuflucht gefunden hatte, ist nicht sicher.<sup>364</sup> Dies lässt sich schlicht deuten als ptolemäischen Anspruch an die einst lysimachischen Gebiete, die nach dem Tod von Arsinoe als Ort des Sitzes von ptolemäischen Gottheiten oder Gottheiten mit hergestellter enger Verbindung zu Arsinoe umgedeutet werden sollten.<sup>365</sup> Mit dieser Deutung könnte auch die oben erwähnte Verbindung der Dioskuren – als Kabiren – mit dem dynastischen Kult um Arsinoe betrachtet werden (S. 31). Es ist bemerkenswert, dass die Beziehung der Dioskuren zu Arsinoe, die auf ihrer bereits besprochenen Assoziation mit Helena basiert, als allerfrüheste Etappe der Verbreitung des Isis-Kultes außerhalb Ägyptens angesehen werden kann, da Isis und die Dioskuren auf einem Fresko in der Krim als Schmuck eines Schiffes erscheinen, was sich mit der Schutzfunktion der Seefahrt erklären lässt, die Isis, parallel zu Arsinoe, innehält.<sup>366</sup>

Dieser Bezug auf die Dioskuren und Kabiren scheint auch mit den Weihungen der ptolemäischen Propagandisten verfolgt zu werden. So ehrt auf Samos die Volksversammlung Kallikrates mit einer Weihung an die „Soteren-Dioskuren“.<sup>367</sup> Auch Artemidoros aus Perge, der auf Thera als Träger eines ptolemäischen Imperiums gilt, baut einen Altar für die Soteren-Dioskuren<sup>368</sup> und weiht

<sup>362</sup> *σαμάντριαν ἃ δὲ πρῶς ἐνόησ' ἰ[ωάν] ἄν οὐλα κυλινδομένην ἐδίωκ[ον] αἶραι.* Kall., frg. 228, Z. 40–41 (Anhang 1); in Übersetzung von Pfeiffer (1926, 169): „Ein Zeichen von fernem Brand sah sie Wolken von Rauch nahn; die wälzten sich dicht geballt, da der Wind sie dahintrieb“. Das ist nicht der einzige Fall in der Hofpoesie, in dem Elemente aus Ägypten in die Ägäis gelangen, was hier auch als schlichte Spiegelung politischer Ambitionen verstanden werden kann. So erwähnt Kallimachos die Verbindung des Nils mit dem Flüsschen Inopos auf Delos: Es komme Wasser heraus, wenn die Nilflut aus Äthiopien kommt, das durch die Erde fließt und so auf Delos erscheint (Kall., hymn. 4, 206–208; Übersetzung nach Merkelbach 1995, 152). Hier folgt Kallimachos dem Glauben der Zeit, dass Flüsse unter dem Meer fließen und an einem entfernten Ufer erscheinen können, wie Alpheios und Arethousa bei Syrakus (siehe Merkelbach 1995, 152).

<sup>363</sup> IG XII.8 227: siehe Fußnote 132. Ein Teil der Forschung verortet den Bau der Rotunda von Arsinoe erst nach der Flucht Arsinoes nach Alexandria (Meadows 2013, 29; Longega 1968, 39–42). In diesem Fall ließe sich der Bezug auf ihren ersten Ehemann als eine Äußerung der Ansprüche von Arsinoe in Thrakien verstehen. Zur Datierungsdebatte siehe S. 19.

<sup>364</sup> Frazer (1990, 143; 232) behauptet für beide Strukturen eine Datierung vor 280 v. Chr.

<sup>365</sup> In der Ektheosis bewegt sich der Rauch vom Scheiterhaufen durch die Ägäis bis nach Thrakien, dem Wohnort des Hephaistos (Anhang 1: Kall., frg. 228, Z. 40–44; 56: *ἃ λίγνυς ἀφ' ὑμετ[έρας] πόλιος φορεῖται* (in eigener Übersetzung: „der Feuerrauch, der von eurer Stadt getragen wird“). Diese Stelle zusammen mit dem Empfang von Philotera durch Charis auf Lemnos in der Ektheosis (Kall., frg. 228, Z. 44–75) bezieht sich stark auf den Besuch der Thetis bei Hephaistos und Charis im 18. Buch der Ilias (für weitere sprachliche und inhaltliche Bezüge auf Homer siehe Fußnote 219; Giapatzli 2021, 92; Anm. 81).

<sup>366</sup> Bricault 2020, 23–27; Anm. 111.

<sup>367</sup> „[ὁ δῆμος ὁ Σαμίων Κα]λλικράτην Βοίσκου, [ναύαρχον, Διοσκούρο]ις Σωτήρησιν“ (Samos 341).

<sup>368</sup> IG XII.3 Suppl. 422. Zur Assoziation mit den Sternen, die dieser Altar beweist, siehe Fußnote 231.

den „samothrakischen Göttern“, was als erste private Weihung an diese Gottheiten gilt.<sup>369</sup> Artemidoros' Bezug zu den Ptolemäern zeigt seine Ehrung an Ptolemaios III. und seinen Vater und Großvater<sup>370</sup> sowie seine Ehrung mit Olivenzweig während der oben erwähnten Arsinoeia-Festspiele, die ihn als Gründer von Altären nennen.<sup>371</sup>

Parallel zur politischen Verbreitung des Kultes, die hier in den Fällen von Kallikrates und lokal auf Thera von Artemidoros angeführt ist, sollten an dieser Stelle zwei weitere Verbreitungsmodi besprochen werden. Einerseits ist der Einfluss der dionysischen *Technitai* (τεχνῖται) in Betracht zu ziehen, die unabhängig von der zentralen Politik agierten.<sup>372</sup> Ein relevantes Fragment berichtet eine Weihung einiger *Technitai* nach dem Rückkehr aus einem Sotereia-Festspiele, in dem sie vom einem Doppelfüllhorn trinken.<sup>373</sup> Eine weitere Gruppe sind die Händler, die geschickt die vorherrschende Situation nutzten, und in der Zeit der neu entstehenden Wirtschaftszentren maßgeblichen Einfluss auf die Preisbildung von Handelswaren ausübten, was wiederum die Gesamtwirtschaft und die Währungskurse beeinflusste.<sup>374</sup> Diese geografische Expansion ging einher mit einer kulturellen Verbreitung, insbesondere im Hinblick auf die Verehrung ägyptischer Kulte, wie der von Arsinoe und später der von Isis, da diese, wie schon dargestellt, an Seefahrer gerichtet waren.<sup>375</sup> Dieser Verbreitungsmodus gilt in der Forschung als zentral in der Verbreitung des Isis-Kultes (mehr dazu in Kapitel IV.1).

In den folgenden Unterkapiteln wird die Beweislage der Orte mit direktem Bezug auf Arsinoe, d. h. die zu Ehren Arsinoes umbenannten Städte (III.2) sowie die Fundorte der Miniaturtafeln (III.3) betrachtet und die Überlappung dieser miteinander als auch mit Orten der ptolemäischen Präsenz diskutiert. Diese werden oft in der Forschung konstatiert, aber wie im Folgenden gezeigt wird, scheint es, dass eine derartige Korrelation schwierig zu belegen ist.

---

<sup>369</sup> IG XII.3 Suppl. 1337; Meadows 2013, 29.

<sup>370</sup> IG XII.3 464.

<sup>371</sup> Siehe Fußnote 347. Artemidoros aus Perge scheint aktiv am politischen Leben auf der Insel teilgenommen zu haben und ist in verschiedenen Inschriften geehrt. Seine Ehrungen an Homonoia (IG XII.3 1341, IG XII.3 1342) nach einer Erscheinung Homonoias in seinem Traum (in IG XII.3 1336) können im Kontext der Funktion von Artemidoros' vermuteter Rolle als Amtsträger der Ptolemäer gesehen werden (Meadows 2013, 36). Die Deutung von Homonoia als Bezug auf die ptolemäische Allianz darf auch im erwähnten Fragment des Alexis vermutet werden (Fußnote 345). Unter den vielen Ehrungen von Artemidoros in Thera an traditionelle Götter wie Zeus (IG XII.3 1345), Apollon (IG XII.3 1346) und Poseidon (IG XII.3 1347) gehört auch eine Weihung an Tyche (IG XII.3 1338). Ein Bezug zu dem um diese Zeit entwickelten Tyche-Kult im Zusammenhang mit dem Arsinoe-Kult wäre spekulativ, aber nicht unfundiert. Die Stadt Thera hat ihn mit verschiedenen Ehrungen bedacht, die mit der Erhebung zum Heros nach dem delphischen Orakel kulminierten (IG XII.3 1349/863).

<sup>372</sup> Anastasiades 1998, 130.

<sup>373</sup> „εθύσαμεν γὰρ σήμερον Σωτήρια πάντες οἱ τεχνῖται μεθ' ὧν πῶν τὸ δίκηρας, ὡς τὸν φίλτατον βασιλέα πάρεμι“ (Athen., deipn. 11,497c).

<sup>374</sup> Pachis 2003, 76; 92–93; 99; 105.

<sup>375</sup> Bricault 2020, 140–170.

### III.2 Zu Ehren Arsinoes umbenannte Siedlungen in der Ägäis

Die Umbenennung oder Neugründung von Städten mit Namen hellenistischer Herrscher ist eine ausführlich belegte Sitte in allen Diadochenreichen, was auch mit ihren Legitimation verknüpft wurde.<sup>376</sup> Hier werden Siedlungen namens Arsinoe erwähnt, die im Raum Zypern, Ägäis und dazwischen zu finden sind. Weitere sind ansonsten in ptolemäischen Gebieten in der Kyrenaika<sup>377</sup> und am Roten Meer<sup>378</sup> zu finden (Karte 1). Diese Umbenennungen werden als Manifestation der beanspruchten Thalassokratie der Ptolemäer angesehen, und ferner wurde die Nutzung gleicher Namen als Versuch vorangetrieben, den *disiecta membra* des uneinheitlichen Ptolemäerreiches einen gemeinsamen Bezugspunkt zu bieten (siehe Karten 1, 2).<sup>379</sup> Ähnlich zu den Neugründungen am Roten Meer und in Libyen wurden die Städte ausgewählt, da sie als Knotenpunkte für Handelswege fungierten, und auch wegen der strategischen Lage als Basis der Flotte, wie hauptsächlich im Fall von Methana und Keos zu sehen ist. Ferner wurden sie wegen des Zugangs zu Holz ausgewählt.<sup>380</sup> Es ist zu beobachten, dass bis auf Faiyum und dem ganzen zugehörigen Gau keine Umbenennung zu Arsinoe als Neugründung einer großen Stadt vorgenommen wurde, so wie in anderen hellenistischen Reichen inklusive der Umbenennung von Ephesos durch Lysimachos zu seiner Frau Arsinoe und Milet zu Eurydike, seiner Tochter. Die ptolemäischen Posten sind eher klein und kurzlebig. Von daher ist die tatsächliche kulturelle Auswirkung vieler dieser Posten fraglich.

Die Umbenennung von Ephesos zu Arsinoe unter der Herrschaft von Lysimachos ist mit der in diesem Kapitel diskutierten Liste nicht verbunden und wird deshalb nicht betrachtet. Konope in Ätolien wurde als Arsinoe von Ptolemaios II. neu gegründet, aber ohne, dass konkrete Beziehungen zu den Ptolemäern gegeben waren. Ein Bezug zu den Ptolemäern ist nur im Rahmen der Euergesie zu finden.<sup>381</sup> Methana und Koressos wurden als typische militärische Stützpunkten in Vorbereitung auf oder während des Chremonideischen Krieges ausgewählt, Attika strategisch umrahmend.<sup>382</sup>

**Methana** ist der einzige Teil der ägäischen Raums, der für lange Zeit kontrolliert wurde.<sup>383</sup> Neben ihrer strategischen Lage neben Athen könnte die Bedeutung der Stadt gemäß einer ins 2. Jh. datierten Inschrift aus Methana mit dem Sammeln und Verwalten von Holz verbunden sein.<sup>384</sup> Die

---

<sup>376</sup> Meeus 2020, 304–306; Habicht 1956, 160–165.

<sup>377</sup> Arsinoe-Teuchira (Longega 1968, 117).

<sup>378</sup> Arsinoe, unbekannter Ort am Roten Meer; Arsinoe-Olbia im troglodytischen Bereich; und südlich beim heutigen bab-el-Mandib, nördlich von Dira an der Meeresstraße zum Golf von Aden. Des Weiteren Arsinoe im Gau Faiyum, das ebenfalls zu Arsinoe umbenannt wurde. Longega 1968, 115–116.

<sup>379</sup> Grabowski 2013 70, Meadows 2013, 31.

<sup>380</sup> Hauben 2013, 40.

<sup>381</sup> Strab., geogr. 10,2,22. Dieser Name kann als Beweis für politische Beziehungen mit den Ptolemäern oder sogar Lysimachos dienen, der erste Ehemann von Arsinoe, dessen Name ebenfalls in einer ätolischen Stadt auftaucht (Woodhouse 1892–93, 351).

<sup>382</sup> Zu den Posten des Patroklos gehört auch die kleine Insel Patroklos direkt neben Kap Sounion. Methana wurde als „Klein-Gibraltar“ bezeichnet (Robert 1960; 157–9; Bagnall 1976, 135).

<sup>383</sup> Bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (Habicht 1992, 90).

<sup>384</sup> [τὰς δὲ τομᾶς τὰς] λιθίνας καὶ τὰς ξυλίνας νν [καὶ τὰς ἀναγωγᾶς] καὶ τὰς καταγωγᾶς καὶ πα[ραγωγᾶς μηθαμᾶ μη]θεις κωλυέτω (IG IV.2 1 75, Z. 9–11). „Keiner soll das Sammeln von Stein und Holz; dessen Einschiffung, Ausschiffung

Forschung ist sich uneinig bezüglich des genauen Zeitpunktes der Umbenennung von Methana, aber die *communis opinio* neigt dazu, dafür die Zeit unmittelbar nach dem Tod von Arsinoe anzusetzen, da Patroklos diese Änderung im Rahmen der Maßnahmen vor dem Anfang des Chremonideischen Krieges durchführte.<sup>385</sup> Dieser *terminus post quem* ist für die Deutung einer Inschrift relevant: Die Einwohner von Arsinoe-Methana weihen Poseidon Tempel im benachbartem Kalaureia mit dem Ethnikon Ἀρσινοεῖς πελοπονήσου (Abb. 12).<sup>386</sup> Ähnlich zu vergleichbaren Weihungen ist nur Ptolemaios als König erwähnt, wobei Arsinoe als Philadelphos genannt wird, und nicht ihr Bruder, da dort Φιλάδελφον (im Akkusativ)<sup>387</sup> und nicht φιλαδέλφων steht, was eine seltene Formulierung darstellt.<sup>388</sup> In seiner Besprechung eines der Altäre mit ähnlicher Formulierung behauptet Schreiber, dass kein Bezug auf die Deifizierung des Königs zu vermuten sei.<sup>389</sup> Die Weihung in Kalaureia kann dieser Deutung zufolge als an den König Ptolemaios und die Göttin Arsinoe Philadelphos gelten, was das Argument unterstützt, dass die verstorbene Arsinoe in ihrer Rolle als Göttin die ptolemäischen Ambitionen fortsetzte.<sup>390</sup> Anders als in anderen Orten scheint im Fall von Methana der neue Name geblieben zu sein, wie sich in einem Vertrag mit Troizen und Arsinoe aus dem 2. Jh. zeigt.<sup>391</sup> Hiller ist der Meinung, dass auch der Kult von Arsinoe fortbestanden hat, auch wenn die Bezugsperson des Kultes vergessen wurde, und zum Konzept der ägyptischen Königin abstrahiert wurde: während die Namen der „Arsinoen, Bereniken und Kleopatern“ sich möglicherweise änderten, jedoch die Bezeichnung *Basilida* erhalten blieb.<sup>392</sup> Das Wort *Basilis* wurde in der ersten Hälfte des 3. Jh. in Thera im Isis-Tempel verwendet, wo den Βασι[λ]ισταί eine Weihe an Isis, Serapis und

---

und Produktion hindern“; eigene Übersetzung. Zur Deutung der Wörter ἀναγωγῆ, καταγωγῆ und παραγωγῆ in diesem Abschnitt im Rahmen des Holzhandels siehe ArchEph 1925–26, 73.

<sup>385</sup> Wallensten – Pakkanen 2009, 160.

<sup>386</sup> Im dorischen Dialekt lautet die Weihung: Βασιλῆ Πτολεμαῖον καὶ Ἀρσινόαν Φιλάδελφον ἅ πόλις ἅ τῶν Ἀρσινοέων ἀπὸ Πελοποννάσου Ποσειδάνι (Wallensten – Pakkanen 2009, 155).

<sup>387</sup> Die Verwendung des Akkusativs in den von Caneva behandelten 58 Weihungen an Arsinoe ist nur zweimal zu sehen: in diesen Fall und in einer weiteren Weihung in Ägypten (Caneva 2014 Kat. Num. 17; 58).

<sup>388</sup> Caneva sammelte 58 Weihungen, die Arsinoe II. erwähnen. Weihungen an das Königspaar mit ähnlicher Formulierung sind nur in drei Beispielen aus Ägypten zu sehen: Caneva 2014, Kat. Num. 1; 2 (OGIS 725); 13.

<sup>389</sup> Caneva 2014, Kat. Num. 1. Dieser Miniaturaltar, heute in Dresden aufbewahrt, trägt auf der einen Seite die Inschrift Βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου und Ἀρσινόης Φιλάδελφου, οἱ ἱερεῖς auf der anderen. Die erwähnten Priester dürfen als Priester der einzigen als Gottheit bezeichneten Figur angenommen werden, nämlich von Arsinoe (Schreiber 2011, 198).

<sup>390</sup> Eine analytische Betrachtung der Weihungen des Ptolemaios II. nach dem Tod Arsinoes, die diese Tendenz betrachtet, liegt, wenn auch relevant für diese Arbeit, außerhalb ihres Rahmens. Es stellt aber ein Desiderat dar, welcher Prozentanteil diese Unterscheidung betrifft; wie sie geografisch verbreitet sind, und wie sie für die weiteren Ptolemäer verwendet werden (als Fortsetzung der Forschung von Caneva 2014). Beispielsweise kann eine ähnliche Unterscheidung festgestellt werden in der Weihung auf Thera während der Regierungszeit Ptolemaios III. (IG XII.3 1387): „an den König Ptolemaios, Sohn des Ptolemaios, und Berenike und den Rettergöttern und Arsinoe Philadelphos“; eigene Übersetzung. Der Vollständigkeit halber sollte betont werden, dass diese Mischform ansonsten nur in Ägypten belegt ist (siehe Fußnote 387). Ein Vergleich, der hier exemplarisch und ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit den Gegensatz zu späteren Herrschern hervorhebt, ist eine Weihung am Tempel des Serapis, der Isis und des Anubis auf Thera (IG XII.3 1387), wo steht: „an den König Ptolemaios und die Königin Arsinoe, Götter Philopatoren (...)“; eigene Übersetzung. In diesem Beispiel werden Ptolemaios IV. und Arsinoe III. beide als Könige und als Götter angesprochen.

<sup>391</sup> Bagnall 1976, 135; ArchEph 1925–26, 26. Weiterhin taucht das Ethnikon in einer Auflösung eines Streits zwischen Epidaurus und Methana auf, wo die zwei Parteien als Ἐπιδαύριοι καὶ Ἀρσινοεῖς genannt werden (ArchEph 1925–26, 71).

<sup>392</sup> ArchEph 1925–26, 74.

Anubis gemacht wurde.<sup>393</sup> Im Zusammenhang mit Methana deutet die separate Erwähnung von Arsinoe auf dem Altar in Kalaureia auf einen frühen Bezug hin.

**Koressos** auf der Insel Keos ist der andere zu Arsinoe umbenannte Ort in Bezug auf die Patroklos-Kampagne. Von der eher kurzfristigen Anwesenheit der ptolemäischen Armee ist nur wenig geblieben, sogar ptolemäische Münzen betragen bloß fünf Exemplare.<sup>394</sup> Ferner wird angenommen, dass die militärische Präsenz auf der schon kleinen Siedlung zu ihrem Niedergang und so zur Annexion von Koressos durch Ioulis führte.<sup>395</sup> Interessanterweise stammt der einzige Zusammenhang zwischen Arsinoe-Koressos und dem Arsinoe-Kult aus dem erwähnten Kallimachischen Epigramm 5 (Anhang 2), als Selenaiä nach ihrer Ankunft in Alexandria ein Nautilus-Gehäuse der Arsinoe weiht, das sie auf dem Strand von Ioulis (vermutlich Arsinoe-Koressos gemeint) während ihrer Reise von Smyrna gefunden hat.<sup>396</sup> Da in diesem Epigramm viele künstliche Elemente vermutet werden,<sup>397</sup> reflektiert es eher die Intention, im Rahmen der Hofpropaganda auf eine globale Wirkung des Arsinoe-Kults anzuspielen, als das tatsächliche Vorhandensein eines solchen Kultes auf Koressos. Aus archäologischer Sicht gibt es keine Evidenz dazu. Ferner wurde der Name wahrscheinlich nicht lange beibehalten, was ein *terminus ante quem* in der Theorodokoi-Inschrift belegt.<sup>398</sup>

Von den ptolemäischen Besatzungen auf Kreta ist bis auf Itanos<sup>399</sup> nur **Rhithymna** kontinuierlich ptolemäisch geblieben. Der Name Arsinoe ist auf Münzen belegt, die nur aus der Region um Rhithymna stammen, was die Wahrscheinlichkeit einer zweiten Arsinoe auf Kreta verringert.<sup>400</sup> Ähnlich wie im Fall von Koressos wird ihre Erwähnung im magnetischen Dekret vermutet.<sup>401</sup> Der originale Name wird aber schon in der Theorodokoi-Inschrift benutzt.<sup>402</sup>

An der kleinasiatischen Küste sind, von Osten beginnend, drei Arsinoes mit Sicherheit belegt: Arsinoe-**Patara** in Lykien erscheint in den Zenon-Papyri als eine Haltestelle für Seefahrer, und ist ansonsten nur bei Strabon belegt, wo auch der Hafen erwähnt wird. Ptolemaios II. hat die Stadt umbenannt, aber laut Strabon wurde diese Umbenennung nicht beibehalten.<sup>403</sup> In **Pamphylien** wird

---

<sup>393</sup> IG XII.3, 443.

<sup>394</sup> Eine Münze aus Karthaia berücksichtigend. Alle Münzen sind aus der Zeit von Ptolemaios II. (Cherry – Davis 1991, 18). Zu beachten ist aber die Tatsache, dass in den Kykladen die ptolemäischen Münzen überhaupt fehlen, mit Ausnahme von Delos.

<sup>395</sup> Cherry – Davis 1991, 23–26.

<sup>396</sup> Siehe Diskussion auf S. 38.

<sup>397</sup> Gutzwiller 1992b.

<sup>398</sup> Wobei ein Dekret aus Magnesia 205 v. Chr. Koressos noch als Arsinoe nennt (Syll 562). Es ist immer möglich, dass die Theodorokoi-Liste die traditionellen Namen der Städte verwendet. Ferner ist die Datierung dieser Liste umstritten, und schwankt in der Forschung zwischen der Mitte des 3. Jh. und der Mitte des 2. Jh. Für die diesbezügliche Debatte siehe Cherry – Davis 1991, 14.

<sup>399</sup> Bagnall 1976, 120–21.

<sup>400</sup> Bagnall 1976 119–120. Die Annahme einer zweiten Arsinoe als Hafen von Lyktos ist nur aus einer späteren Quelle belegt. Siehe dazu Bagnall 1976, 120.

<sup>401</sup> Cherry – Davis 1991, 14; Anm. 3.

<sup>402</sup> Siehe Fußnote 398 oben.

<sup>403</sup> Πτολεμαῖος δ' ὁ φιλάδελφος ἐπισκευάσας Ἀρσινόην ἐκάλεσε τὴν ἐν Λυκία, ἐπεκράτησε δὲ τὸ ἐξ ἀρχῆς ὄνομα (Strab., geogr. 14,3,6). Das ist dennoch interessant, da die ptolemäische Präsenz gut belegt ist. In Xanthos gab es eine Garnison, und ein Dekret mit dem Regierungsjahr von Ptolemaios wurde gefunden (Bagnall 1976, 108).

ein Arsinoe bei Alanya vermutet. Nicht vieles ist über die ptolemäische Kontrolle in Pamphylien bis zu ihrer vermutlichen Herrschaft ab 278 v. Chr. bekannt. Unter den fünf erwähnten Städten sind ein Ptolemais und ein Arsinoe.<sup>404</sup> Die Angaben eines Ethnikons gibt es zweimal.<sup>405</sup> Strabon benennt ihre Lage als östlich von Korakesion, dessen Hafen betont wird.<sup>406</sup> Aber es herrscht die Annahme, dass Strabon sich geirrt hat, und dass Arsinoe eine Neugründung von Korakesion war.<sup>407</sup> Diese Angabe würde die Lage zu einem imposanten Fort umwandeln.<sup>408</sup> In **Kilikien** wird ein weiteres Arsinoe bei Bozyazi vermutet. Eine Inschrift erwähnt den Aetos des Apollonios, Stratege des Ptolemaios III. als Gründer, und die Nutzung des Namens Arsinoe zu Ehren der Königmutter.<sup>409</sup> Für die Einwohner von Arsinoe und für Gesandte aus Nagidos wird der Kult der Theoi Adelphoi und Homonoia erwähnt, sowie ein Tempel der Arsinoe.<sup>410</sup> Um den Überblick über den Nordosten des Mittelmeers zu beenden sind drei weitere Arsinoes auf **Zypern** zu erwähnen: in Marion, in Famagusta und bei Palepaphos.<sup>411</sup>

Diese Übersicht (in Karte 1 angedeutet) zeigt, dass die Arsinoes eher mit militärischen und Handelsnetzwerken sowie der Sicherung von Holzquellen<sup>412</sup> vonseiten der Ptolemäer verbunden sind. Mit der Ausnahme von Methana schien die Benennung nach Arsinoe nicht lange erhalten zu bleiben. Erwähnungen des Arsinoe-Kults stammen aus Arsinoe in Kilikien, indirekt aus Methana, und vermutlich aus Palepaphos, und sind für andere Orte im Rahmen der üblichen dynastischen Politik belegt.<sup>413</sup> Anders als in der Forschung oft erhofft weisen die zu Arsinoe umbenannten Siedlungen keinen direkten Bezug auf das private Element des Arsinoe-Kultes auf, das über die dynastische Politik hinausgeht, mit Ausnahme der erwähnten Situation in Methana.<sup>414</sup> Dieser Mangel an Überlappung ist in der Karte 1, 2 illustriert.<sup>415</sup> Das Problem wird deutlicher, wenn einige Aspekte der Verbreitung der ägyptischen Kulte betrachtet werden, für die oft die These geäußert wird, dass

---

<sup>404</sup> Bagnall 1976, 114.

<sup>405</sup> In einer Bestattung in Alexandria (Br. Al. Mus 191); Theodoros Sohn des Demetrios, der Kommandant von Charadros in Kylikien, wird in einer Inschrift auf Zypern aus dem späten 3. Jh. als Arsinoeus von Pamphylien erwähnt (Mitford 1961, 134–35; Kat. Num. 35).

<sup>406</sup> Πρόσορμον ἔχουσα (Strab., geogr. 14,5,3). Ferner wird die Lage als zwischen Nagidos und Kelenderis bestimmt.

<sup>407</sup> Bagnall 1976, 114. Insgesamt wird diese Stadt nur zweimal in den literarischen Quellen genannt; Zur Identifizierung der Stadt, siehe Kirsten – Opelt 1989, 62.

<sup>408</sup> Bagnall 1976, 114.

<sup>409</sup> πόλιν ἔκτισεν Ἀρσινόην ἐπόνυμον τῆς μητρὸς τοῦ βασιλέως (SEG IXL 1426, Z. 21–22), (Kirsten – Opelt 1989).

<sup>410</sup> (SEG IXL 1426, Z. 38–39; 44). Die Bedeutung Letzterer für die Außenpolitik der Ptolemäer wurde oben angeschnitten.

<sup>411</sup> Grabowski 2013, 70. Insgesamt wurden die Orten aller zu Arsinoe umbenannten Städten auch in der Internetseite <<https://topostext.org/the-places>> geprüft.

<sup>412</sup> Grabowski (2013, 70) erwähnt Kilikien und Pamphylien, aber auch Methana sollte dazu zählen (Fußnote 384).

<sup>413</sup> Bei Palepaphos könnte eine Statue von Aphrodite von der Zeit des Ptolemaios III. als Arsinoe II. – Aphrodite interpretiert werden (Hermay 2006, 111–112). Für eine ausführliche Analyse des Arsinoe-Kultes auf Zypern siehe Michel 2021.

<sup>414</sup> Hauben 2013, 53; Anm. 96; Grabowski 2013, 72. Der Kult von Amanthos ist aber nicht bei Marion, wie Grabowski impliziert.

<sup>415</sup> Diese zeigt die Verbreitung der Miniaturaltäre in der Ägäis, die die Hauptquelle für die Arsinoe-Kult in der Ägäis darstellt. Die Gattung der inschriftlichen Belege in Weihungen an Arsinoe II. auf griechischer Sprache geht darüber hinaus, und ist in Caneva 2014 zusammengefasst.

sie mit Orten der militärischen Präsenz überlappend sind.<sup>416</sup> Im Fall des Arsinoe-Kults ist eine solche Schlussfolgerung kaum nachvollziehbar, wie in Karte 2 zu sehen ist.<sup>417</sup>

Die problematische Quellenlage wird im nächsten Kapitel im Kontext der Ausbreitung des Arsinoe-Kults in der Ägäis betrachtet, und es wird der Versuch unternommen, eine Unterscheidung zwischen städtischem und privatem Kult von Arsinoe vorzunehmen.

### III.3 Arsinoe-Miniaturtafeln

Früh in der Forschung wurde die Präsenz der Miniaturtafeln auffällig, die mit der Verbreitung des Arsinoe-Kultes in Verbindung gebracht wurden.<sup>418</sup> Diese Tafeln (auch als Miniaturaltäre erwähnt) wurden in der Regel auf weniger aufwendigem Material wie Kalkstein eingemeißelt, mit einer Widmung an „Arsinoe Philadelphos“ ohne weiteren Text. Die genaue Funktion ist aufgrund des Erhaltungszustandes nicht immer sicher, und zwar, ob es sich um eine Tafel oder einen Altar handelt, mit wenigen Beispielen, die sogar als Statuenbasis interpretiert werden.<sup>419</sup> In diesem Kapitel werden diese als Miniaturtafeln und Altärchen bezeichnet, wobei der Fokus auf denjenigen in der Ägäis liegt.<sup>420</sup> Die Altärchen weisen eine gewisse Homogenität auf, was der gemeißelte Ausdruck betrifft und die allgemein einfachere Herstellung. Die weite Verbreitung dieser Tafeln legen nahe, dass sie durch offizielle Wege verbreitet wurden, aber ihre oft einfache Herstellung deutet eher auf eine private als auf eine offizielle Funktion hin.<sup>421</sup> Es handelt sich um 38 Inschriften,<sup>422</sup> davon nur zwei aus Ägypten,<sup>423</sup> und der Großteil von außerhalb: auf Zypern wurden 18 (acht davon in Paphos) und in der Ägäis 17 gefunden,<sup>424</sup> in Galiläa eine (siehe Karten 1, 2).<sup>425</sup> Wie oben erwähnt wurde ein Zusammenhang mit der Verbreitung der Flotte postuliert, was näher untersucht werden sollte.<sup>426</sup> Im Anhang 10 ist eine Auflistung dieser Tafeln in der Ägäis zu sehen, die auch in diesem Abschnitt diskutiert werden.

---

<sup>416</sup> Glomb et al. 2018, Abb. 3.

<sup>417</sup> Karte 2 beinhaltet nicht ausführlich die militärische Präsenz, sondern die Hauptorte, für die explizit eine solche Präsenz in der Herrschaftszeit von Ptolemaios II. belegt ist, nach Bagnall 1976.

<sup>418</sup> Starck 1894, 234–236; Perdrizet 1896, 358–59; Hauben 2013, 52; Longega 1968, 119–121; Caneva 2014; Schreiber 2011.

<sup>419</sup> Die in der Forschung gewöhnlichen Bezeichnungen Miniaturtafeln und Altärchen werden hier benutzt; in der analytischen Betrachtung unten wird darauf hingedeutet, wenn die Funktion als Altar, Tafel oder Statuenbasis deutlich ist.

<sup>420</sup> Diese genaue Definierung schließt die Objekte Kat. Num. 4, 12, 14 nach Caneva 2014 aus. Über diese Gattung siehe Caneva 2014, 94–96; Schreiber 2011, 188–194. Keine dieser Arbeiten ist vollständig; hier wird versucht, die gesamte Gattung zu präsentieren. Diejenigen von der Ägäis werden analytisch präsentiert (siehe unten); diejenigen außerhalb der Ägäis werden nicht vollständig diskutiert, aber alle sind in Karte 1 dargestellt.

<sup>421</sup> Zu einem analytischen Katalog, der die beinschrifteten Steine, Vasen, die als Weihungen an Arsinoe dienen, sowie die Miniaturtafeln beinhaltet, siehe Caneva 2014, 109.

<sup>422</sup> Zu den von Schreiber 35 erwähnten Inschriften (Schreiber 2001, 188) wird hier ein zweites in Minoa gefundenes Exemplar, ein drittes Exemplar aus Thera als auch das relativ neue Exemplar von Galiläa mitgezählt.

<sup>423</sup> In Alexandria und Banha (Schreiber 2011, Tafel 52).

<sup>424</sup> Insofern die Statuenbasis aus Milet mitgezählt wird.

<sup>425</sup> In Philoteria am Galiläischen Meer, das nach der Schwester von Arsinoe II. und Ptolemaios benannt ist, wurde die einzige Miniaturtafel dieser Gattung in Koilesyrien gefunden. Es ist die einzige, bis auf Barha in Ägypten, die an einem Binnengewässer gefunden wurde (Tal 2019).

<sup>426</sup> Siehe Hauben 2013; Grabowski 2013.

Diese Gattung der Miniaturtafeln bietet direkte Hinweise auf den Arsinoe-Kult außerhalb Ägyptens. Sie steht im Kontrast zu den großzügigen Maßnahmen der „ptolemäischen Propagandisten“, wie beispielsweise den eindrucksvollen Weihungen von Kallikrates in Olympia. Während in den Poleis typischerweise der dynastische Kult verehrt wurde, bieten diese Miniaturtafeln einen spezifischen Bezug zu Arsinoe und deuten auf eine private Form der Verehrung hin. Die Datierung ist nicht vollkommen klar, wird aber zwischen dem Tod von Arsinoe und dem Tod von Ptolemaios II. 246 v. Chr. vermutet. Die *post mortem*-Datierung ist durch das Epitheton *Thea* nachvollziehbar, wie in zwei Beispiele aus Alexandria zu sehen ist: ein Altar, heute in Münster aufbewahrt (Abb. 13.a) und eine Miniaturtafel im Louvre (Abb. 13.b).<sup>427</sup> Das ist in der Ägäis nicht vertreten, aber die Ähnlichkeit der Formulierung, in Kombination mit der Ende der ptolemäischen Herrschaft in der Ägäis kurz darauf, könnte ein zeitlicher Zusammenhang dieser Tafeln erlauben.

Was besonders auffällt, und was laut Stark Arsinoe von anderen Königinnen unterscheidet, ist die große Anzahl und geografische Verbreitung der Arsinoe-Inschriften, d. h. solche, in denen nur der Name der Königin ohne gleichzeitige Nennung ihres Gemahls vorkommt – wobei z. B. der oben erwähnte Dresdner Altar beide Geschwister-Könige zeigt.<sup>428</sup> An sich finden Ehrungen an Arsinoe nicht exklusiv auf den Tafeln statt. Unter den Weihungen an Arsinoe in Ägypten können der schon besprochene Ägypter Totoes, ein Grieche namens Thestor, und die Priesterin Timo erwähnt werden.<sup>429</sup> Diese Beispiele und die Miniaturtafeln weisen meistens eine gewisse Homogenität auf, und weisen eine Affinität mit einem privaten Charakter parallel zu dem offiziellen Kult auf, der die öffentliche Sphäre prägt.<sup>430</sup>

Die Abstammung dieser Gattung ist problematisch. Entgegen früheren Behauptungen ist die Weihung an das Serapeion in Alexandria weniger wahrscheinlich, da dort der König Ptolemaios und Arsinoe Philadelphos als θεοῖ σωτήρες bezeichnet werden. Die Beispiele auf Zypern liefern jedoch einen wichtigen Hinweis auf den Hintergrund und die Verbreitung dieser Tafeln. Das Aphrodite-Heiligtum in Paphos, das als ptolemäisches Zentrum auf Zypern diente, steht in Verbindung mit dem Kult der Arsinoe-Aphrodite und weist auf die alexandrinische Herkunft dieses Kultes hin.<sup>431</sup> Auf Zypern lassen diese Altäre neben den 18 Miniaturtafeln in acht Ortschaften zusammen mit statuarischen und inschriftlichen Belegen auf eine Verbreitung über die gesamte Insel schließen.<sup>432</sup> Es lässt sich vermuten, dass diese Miniaturtafeln auf Zypern nicht nur öffentliche Kultstätten waren, sondern auch private Kulte repräsentierten, die über die dynastische Verehrung hinausgingen. Das

---

<sup>427</sup> Schreiber 2011, 195; Brun 1991, 101.

<sup>428</sup> Schreiber 2011, Abb. 4; 5. Siehe Fußnote 389.

<sup>429</sup> Ἀρσινόην Φιλάδελφον/ [Θ(?)]έστωρ Σατύρου Ἀλεξανδρεῦς (OGIS 32); die Weihung einer Priesterin auf einer Kalksteintafel unbekannter Herkunft: Ἀρσινόη Φιλαδέλφωι Τιμῶ ἡ ἱέρεια (Caneva 2014, 111). Die Analyse von Caneva betrachtet die Deklination der geweihten Arsinoe, die variieren kann, wie diese zwei Beispiele zeigen. Die Miniaturtafeln sind im Genitiv formuliert, wie im Anhang zu sehen ist.

<sup>430</sup> Caneva 2014, 87.

<sup>431</sup> Michel 2021, 9.

<sup>432</sup> In Idalion ist ein Arsinoeion belegt (Michel 2021, 8).

ist die Interpretation einer Statuenbasis aus Chytroi, die eine Weihung von einem Alexandriner an Arsinoe Philadelphos Naias darstellt, die als Verbindung zum Arsinoe-Aphrodite-Euploia-Kult verstanden wird (siehe Abb. 13.c).<sup>433</sup>

Eines der Ziele dieser Arbeit ist es, die Verbreitung dieses Kultes in der Ägäis zu verfolgen. Dabei werden die im ägäischen Raum gefundenen Altärchen untersucht und in Zusammenhang mit der bekannten militärischen und politischen Präsenz der Ptolemäer betrachtet.

Es folgt eine Auflistung dieser Fundorte mit den Ergebnissen bezüglich des archäologischen Kontexts, in dem sie gefunden wurden. In der Ägäis sind zwölf Altärchen aus den Kykladen, eines aus Methymna, zwei aus Milet, eines aus Kaunos und eines aus Eretria bekannt. Diese werden im Folgenden präsentiert, mit Hinweis auf ihre Nummer im Katalog von Caneva<sup>434</sup> und den entsprechenden Eintrag in Anhang 10 dieser Arbeit (siehe auch Karte 2). Für jeden Ort wird nach der Kontextualisierung der Miniaturtafeln die allgemeine ptolemäische Präsenz besprochen.

In **Methymna**, unmittelbar südlich der Stadt am Strand von Molyvos, wurde in zweiter Nutzung eine Marmortafel mit der Angabe *Arsinoe Philadelphos Thea* gefunden.<sup>435</sup> Die Lesung *Thea* wäre ein Hapax für die in der Ägäis gefundenen Arsinoe-Täfelchen, wobei diese Lesung als unsicher gilt.<sup>436</sup> Die Inschrift ist leider verloren, was nähere Betrachtung ausschließt.<sup>437</sup> Laut Boeckh soll diese Inschrift von einem Ägypter gefertigt worden sein, da die Buchstaben ägyptischer Art seien.<sup>438</sup> Am Anfang der hellenistischen Zeit befindet sich Lesbos unter ptolemäischem Einfluss, wobei die genaue Chronologie nicht eindeutig ist. Diese Präsenz ist mit Elementen belegbar, die trotz des schwierigen Quellenstandes dieser Zeit an menschlichen Interaktionen und ptolemäischen Festen erkennbar sind.<sup>439</sup> Vor dem Jahr 259 v. Chr. kann nur eine knappe und möglicherweise kurzzeitige Präsenz in Betracht gezogen werden.<sup>440</sup> Bagnall schätzt die ptolemäische Präsenz in der Nordägäis in der Zeit von Ptolemaios II. als insgesamt schwach ein, und tatsächlich ist sie nur durch die Arsinoe-Miniaturtafel belegt. Andere Argumente wie die Freundschaft zu Byzanz und weitere Kontakte

---

<sup>433</sup> Dazu bietet die alexandrinische Herkunft des Weihenden ein Indiz für die Abstammung dieses Kultes (Michel 2021, 5).

<sup>434</sup> Caneva 2014, 109–115.

<sup>435</sup> Der Fundort liegt in der Ruine der Kirche Hagia Marina, wo zwei Marmorinschriften existieren, die dort als Spolien verwendet worden sind. CIG II 2168c; IG XII.2 213; Caneva 2014, Kat. Num. 43. Anhang 10, 1.

<sup>436</sup> Caneva 2014, 113; Brun 1991, 101–102; wenn die Lesung *Thea* richtig ist, dann ist dies das vierte Beispiel, mit den anderen drei Beispielen in Ägypten (Caneva 2014, 95; Kat. Num. 4, 12, 14).

<sup>437</sup> Nach Abfrage des Verfassers bestätigte die Ephorie der Altertümer von Lesbos, dass die Inschrift verloren ist (Antwort erhalten am 08.08.2023, mit Kennzeichen: 362268). So konnte dieses Beispiel in der statistischen Analyse auf S. 61 (in Anhang 11: Kurve 1 zusammengefasst) nicht mitberechnet werden.

<sup>438</sup> „character literarum Aegypticus est; itaque haec inscription ab homine Aegyptio profecta iudicanda“ (Boeckh, CIG II. Add. 2168c).

<sup>439</sup> Unter anderem wurden Ptolemaieia und Serapieia gefeiert (IG XII.2 511), und es wird anhand von IG XII.2 500 für einen Monat namens Ptolemaios argumentiert (Buchholz 1975, 151).

<sup>440</sup> Bagnall 1976, 162. Die beanspruchte Wiedereroberung der Nordägäis durch Ptolemaios III. in der Adulis-Inschrift (OGIS 54) ist nur einer der Belege dafür.

am Schwarzen Meer zeigten keinen konkreten Einfluss. Er lässt die Möglichkeit für eine ptolemäische Kontrolle um die 260er-Jahre offen, die Anfang der 250er-Jahre verloren wurde.<sup>441</sup>

In **Eretria** wurde im Haus IV, zwischen dem Brunnen und einem Eckraum, eine 18 × 20 cm große Steinplatte mit der Einritzung Ἀρσινόης Φιλαδέλφου gefunden, die ursprünglich auf einem Steinaltar angehängt war (Abb. 14).<sup>442</sup> Reber interpretiert den Fund dahingehend, dass der Hausbesitzer vermutlich Handelsverbindungen mit Ägypten unterhielt. Der Fundort befindet sich unmittelbar neben den Räumen, die als Küche und Schlafzimmer interpretiert werden,<sup>443</sup> was den häuslichen Kontext betont. Ptolemäische Münzen aus dem 3. Jh. wurden in Eretria gefunden, was nicht selten für Euböa und Bötien ist, und werden im Bezug zu dem Handel dort gesehen.<sup>444</sup> Eine ägyptische Präsenz ist mindestens ab dem frühen 3. Jh. anzunehmen, wie die Weihung von Ägyptern an Isis zeigt.<sup>445</sup> In Eretria ist eine der frühesten Iseia in der Ägäis für ca. 285 v. Chr. belegt.<sup>446</sup>

Auf **Delos** wurde eine Miniaturtafel der Arsinoe gefunden.<sup>447</sup> Deren genaue Provenienz ist nicht bekannt; Bruneau argumentiert für die Wahrscheinlichkeit eines häuslichen Kontexts, auch anhand der Deutung des P. Oxy. XXVII 2465.<sup>448</sup> Eine analytische Betrachtung von Delos als symbolisches und religiöses Zentrum der Kykladen und des Nesiotischen Koinon unter Rücksichtnahme auf die umfangreiche Quellenlage liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Die Nesiarchen widmeten den Ptolemäern Phialen, und auf der Insel wurden seit Beginn der Herrschaft der Ptolemäer ptolemäische Dynastie-Kulte gefeiert, wie oben dargelegt. Was Arsinoe betrifft, widmete der Nesiarch Hermias 268 v. Chr. 3300 Drachmen für den Kult der Arsinoe zur Gründung der Philadelphiea-Spiele.<sup>449</sup> Ferner gibt es zwei spätere Erwähnungen des Philadelphieion, ein Tempel für Arsinoe II., dessen Gebäude repariert werden musste.<sup>450</sup> Bruneau vermutet diesen originalen Bau für die Zeit kurz nach Arsinoes Tod, ähnlich wie die Philadelphiea-Spiele.<sup>451</sup> Diese Maßnahmen müssen nicht als privat verstanden werden, sondern in Verbindung mit den offiziellen Geschäften des Nesiarchs, der in der Zeit der militärischen Mobilisierung am Anfang des Chremonideischen Krieges agierte.<sup>452</sup> Der Kult von Arsinoe überlebte, wie die Gaben von athenischen Administratoren des Jahres 156 v.

---

<sup>441</sup> Bagnall 1976, 159. Die Annahme von Brun (1991, 105–8), dass der Priester Damon im Dekret aus Methymna, IG XII Suppl. 115, in die Zeit vor 260 v. Chr. zu datieren ist, lehnt Bagnall ab (1976, 162).

<sup>442</sup> Reber 1990, 113; SEG XL, 763; Caneva 2014, Kat. Num. 57; Anhang 10, 2.

<sup>443</sup> Reber 1990, 114.

<sup>444</sup> Bagnall 1976, 203.

<sup>445</sup> Αἰγύπτιοι Ἴσιδι (IG XII Suppl. 562). Heyob vermutet eine Datierung im 4. Jh. (Heyob 1975, 7).

<sup>446</sup> Bommas 2004, 144.

<sup>447</sup> IG XI.4 1303; Caneva 2014, Kat. Num. 42; Anhang 10, 3.

<sup>448</sup> Bruneau 1970, 544. Siehe Diskussion S. 63.

<sup>449</sup> Bruneau 1970, 528–29; 544; Tarn 1913, 292.

<sup>450</sup> Dieser Tempel stellt zusammen mit dem Arsinoeion in Chytroi und dem in Arsinoe in Kilikien die einzigen bekannten Tempel für Arsinoe in Orten mit Miniaturtafeln oder in für Arsinoe umbenannten Städten dar.

<sup>451</sup> Bruneau 1970, 533.

<sup>452</sup> Bruneau 1970, 544.

Chr. an Arsinoe und Lysimachos zeigen.<sup>453</sup> Auf der Insel sind Serapeia am Ende des 3. Jh. belegt (Karte 2; Diskussion dazu in Kapitel IV).

Auf **Paros** wurden drei Miniaturtafeln gefunden: eine aus Kalkstein in Ayios Eustathios,<sup>454</sup> eine aus Marmor in Paroikia,<sup>455</sup> und eine weitere ebenfalls in Paroikia, die auf beiden Seiten doppelbeschriftet ist.<sup>456</sup> Auf der Insel gibt es keine direkten Hinweise auf ptolemäische Einmischung auf der Insel bis auf diese drei Miniaturtafeln.<sup>457</sup>

Auf **Ios** wurde eine Miniaturtafel gefunden.<sup>458</sup> Was die ptolemäischen Präsenz betrifft: Auf der Insel sind diplomatische Beziehungen mit der ptolemäischen Gewalt belegt, wie die Entsendung von Richtern nach Ios.<sup>459</sup> Die Intervention von Zenon, Kommandant der ἄφρακτα πλοῖα, der von Bacchon dem Nesiarch geschickt wurde, um ein lokales Problem zu lösen, wird in der Forschung als eine der ersten Erwähnungen des Koinon der Nesioten überhaupt genannt,<sup>460</sup> aber gibt keine direkte Evidenz für eine Garnison auf der Insel.

Auf **Thera** wurde eine Inschrift aus weißem Marmor in dem Weg zwischen der Hauptstraße und dem oberen Tor des Theaters ausgegraben, das in die *cavea* führt.<sup>461</sup> Eine zweite wurde im Apollon-Tempel im Bereich des Tempels der ägyptischen Götter gefunden,<sup>462</sup> und auch eine dritte wurde gefunden.<sup>463</sup> Die ptolemäische Präsenz auf der Insel ist durch Patroklos' Entsendung des Epistates Apollodotos sowie durch die Entsendung von Richtern belegt.<sup>464</sup> Ferner wurden die Arsinoeia-Festspiele und die Rolle von Artemidoros bereits besprochen.<sup>465</sup> Im Tempel der ägyptischen Gottheiten, der durch Felseinarbeitungen und Nischen charakterisiert ist, befindet sich eine Inschrift, die in die erste Hälfte des 3. Jh. datiert: Διοκλῆς καὶ οἱ Βασι[λ]ισταὶ τὸν θησαυρὸν Σαράπι Ἴσι Ἀνοῦβι.<sup>466</sup> Wie im Fall von Methana diskutiert, könnte der Terminus *Basilistai* tatsächlich als ein abstrahierter Hinweis auf Arsinoe dienen. Witschel sieht in seiner Diskussion der weiblichen Namen der späteren Stoa Basilike als eine frühhellenistische Abstammung des Terminus *Basilissa* für möglich, wobei er zeigt, dass eine direkte Stiftung der Stoa für die Ptolemäer nicht denkbar ist.<sup>467</sup> Die

---

<sup>453</sup> ID 1417, face A.col. I.1, Z. 8–33.

<sup>454</sup> IG XII.5, 264; Caneva 2014, Kat. Num. 43; Anhang 10, 4.

<sup>455</sup> Als Spolie in der Burg von Paroikia. IG XII.5, 265; Caneva 2014, Kat. Num. 44; Anhang 10, 5.

<sup>456</sup> Als Spolie in der Kirche von Ekantotapiliani. IG XII.5, 266; Caneva 2014, Kat. Num. 45; Anhang 10, 6.

<sup>457</sup> Bagnall 1976, 150.

<sup>458</sup> IG XII.5, 16; Caneva 2014, Kat. Num. 46; Anhang 10, 7.

<sup>459</sup> Bagnall 1976, 146–148. IG XII.5 7.

<sup>460</sup> IG XII.5 1004; zur vermutlichen Identifizierung dieses Zenon mit dem in Athen erwähnten Kommandant des Ptolemaios siehe Meadows 2013, 27.

<sup>461</sup> IG XII.3 1386; Caneva 2014, Kat. Num. 47; Anhang 10, 8.

<sup>462</sup> IG XII.3 462; Caneva 2014, Kat. Num. 49; Ath. Mitt. 21, 259; Anhang 10, 9. Mit diesem Bereich, das auch als Iseion bezeichnet wird, wird der Arsinoe-Kult verbunden; siehe Witschel 1997, 43.

<sup>463</sup> IG XII Suppl. 156; Caneva 2014, Kat. Num. 48; Anhang 10, 10.

<sup>464</sup> Hauben 2013, 55–56.

<sup>465</sup> Siehe Diskussion S. 50.

<sup>466</sup> Siehe oben, Fußnote 393. Diskussion in Ath. Mitt. 1896, 21, 258.

<sup>467</sup> Witschel 1997, 27–28.

von Hiller vorgeschlagene Abstrahierung des Titels von Arsinoe dürfte die spätere Hinweise auf einen Bezug auf eine Königin erklären.

Aus **Amorgos** neben der Chora der Insel stammt eine Miniaturtafel aus grauem Marmor, laut Weil wohl aus Minoa verschleppt.<sup>468</sup> In Minoa wurde im Bereich des Theaters und des Bouleuterion in einer eher monumentalen Anlage noch eine Miniaturtafel aus Schiefer gefunden (Abb. 15).<sup>469</sup> Die Inschrift wurde in einem Bereich entdeckt, der öffentlichen Gebäuden vorbehalten war. Der dort gefundene Porträtkopf, den Marangou hypothetisch als das Porträt eines frühen Ptolemäers betrachtet, könnte darauf hindeuten, dass es sich bei diesem Bereich um einen öffentlichen Kultplatz für den Dynastiekult handelte.<sup>470</sup> Daher ist es möglich anzunehmen, dass die Inschrift zu einem öffentlichen Schrein der Arsinoe gehört haben könnte. Bemerkenswert ist auch, dass sich das vermutete Serapeion von Minoa in derselben Gegend befindet.<sup>471</sup> Dies zeigt eine Parallele zum Serapeion von Alexandria oder Halikarnassos auf, wo Arsinoe neben der Gottheit verehrt wurde, oder mit dem Fundort einer der Miniaturtafeln auf Thera. Auf Arkesine wurde eine Miniaturtafel aus weißem Marmor in einer der Feldmauern gefunden.<sup>472</sup> Weil zufolge entspricht diese Inschrift in der Größe und Anordnung genau einer solchen, die aus Amathous ins Louvre gebracht wurde.<sup>473</sup> Eine zweite Miniaturtafel aus Arkesine aus lokalem Marmor wurde gefunden.<sup>474</sup> Die frühe ptolemäische Präsenz in Amorgos ist inschriftlich belegt, nicht zuletzt wegen der Anwesenheit der Nikouria-Inschrift, die ursprünglich auf Amorgos eingerichtet wurde.<sup>475</sup> Aber es gibt keine Evidenz für eine militärische Präsenz oder politische Einmischung.<sup>476</sup>

Am Südmarkt von **Milet** wurde ein Miniaturaltar aus Stein gefunden, bei dem nicht klar ist, ob es sich um einen Altar oder eine Weihgeschenkbasis handelt.<sup>477</sup> Aus einem ähnlichen Bereich, im Schutt der Faustinathermen, stammt eine Statuenbasis aus Marmor mit einer Eintiefung am oberen Rand für Opfergaben.<sup>478</sup> Milet ist im Kontext der Auseinandersetzungen am Ende des

---

<sup>468</sup> IG XII.7 263; Weil 1876, 336; Die Erwähnung Weils vom Acker des Prasinus könnte man auch auf den von Marangou erwähnten Prasinus beziehen, dessen Ackerfelder aber Richtung Arkesine zu finden sind (Konferenz „Περὶ τῶν ἀρχαιοτήτων ἰδίως“, 22.–24.10.2014). In der Literatur wird der Ursprung der Inschrift als Minoa weitertradiert, was hier auch mit Vorbehalt angenommen wird. Caneva 2014, Kat. Num. 51; Anhang 10, 11.

<sup>469</sup> SEG XL, 739; PAA 1989, 281–282; Tafel 202,a; EA 1989, 112; Abb. 106; Caneva 2014, Kat. Num. 53. Anhang 10, 12. Schreiber beinhaltet diese Inschrift in seinem Katalog nicht (Schreiber 2011, 188).

<sup>470</sup> Marangou 1994, 376.

<sup>471</sup> Robert 1966, 206–211.

<sup>472</sup> IG VII 99; Caneva 2014, Kat. Num. 50; Anhang 10, 13. In IG werden diese als auch IG VII 99 als *Marmor caruleus* bezeichnet. Starck (1894, 235) beschreibt die zwei Gegenstände als für Anatheme bestimmt, obwohl die Nutzung als Statuenbasen für möglich bleibt.

<sup>473</sup> Weil 1876, 336.

<sup>474</sup> IG XII.7 264; Caneva 2014, Kat. Num. 52; Anhang 10, 14.

<sup>475</sup> Fischer – Perrakis 2019, 34

<sup>476</sup> Bagnall 1976, 148–149.

<sup>477</sup> Knackfuss 1924, 349 Nr. 288; Caneva 2014, Kat. Num. 54; Anhang 10, 15. Da es eine Statuenbasis ist, inkludiert sie Schreiber nicht in seiner Liste. Aber die Nutzung als Statuenbasis ist auch für andere Miniaturtafeln (insbesondere aus Paros) nicht ausgeschlossen. Da hier die Gattung der „Miniaturtafel“ an der Inschrift basiert ist, wird dieses Exemplar in Anhang 10 inkludiert.

<sup>478</sup> Knackfuss 1924, 350, Nr. 289; Caneva 2014, Kat. Num. 55; Anhang 10, 16.

Chremonideischen Krieges relevant, und ferner mit der unklaren Rolle des Ptolemaios Neos verwo-  
ben.<sup>479</sup> Zumindest während der Ereignisse mit Timarchos scheint, der Interpretation Habichts zu-  
folge,<sup>480</sup> Milet nicht garnisoniert gewesen zu sein.<sup>481</sup>

In **Kaunos** wurde im Theater ein beschrifteter Stein gefunden, der möglicherweise auf einen  
Altar gehängt worden war, vielleicht in Verbindung mit dem Aphrodite-Heiligtum (Abb. 16).<sup>482</sup> Ab  
309 v. Chr. und für die gesamte Dauer des 3. Jh. blieb Kaunos ptolemäisch.<sup>483</sup> In Alexandria wird  
über ein „karisches Nest“ diskutiert, dass in den Beziehungen Kariens mit Ägypten schon aus der  
prehellenistischen Zeit stammt.<sup>484</sup> So stellte Kaunos, aus dem auch Zenon stammt, sowohl geogra-  
fisch als auch kulturell und politisch einen wichtigen Knotenpunkt Ägyptens mit der Ägäis dar.

Der Kult der Arsinoe in der Ägäis ist anhand dieses Befundes bekannt. Kurz zusammengefasst  
sind Arsinoe-Tempel auf Delos (Philadelphieion), Kos und ansonsten in Arsinoe-Kilikien und auf  
Zypern mit Sicherheit auf Chytroi, sowie Festspiele für Arsinoe auf Delos und Thera belegt.

### III.4 Diskussion der Miniaturtafeln

Alle Miniaturtafeln aus der Ägäis sind in vergleichbaren Maßen gefertigt und verweisen auf den  
gleichen, im Genitiv verfassten Text, bis auf die Miniaturtafel aus Methymna, die – in einer unsi-  
cheren Lesung – das Epitheton *Thea* aufweist.<sup>485</sup> Die durchschnittlichen Maße<sup>486</sup> (Mittelwert) be-  
tragen: 16,89 cm für die Höhe und 25,25 cm für die Breite, der Median (Zentralwert) beträgt 18 cm  
für Höhe und 22 cm für die Breite und mit einer Standardabweichung ( $\sigma$ ) von 4,84 cm für die Höhe  
und 7,73 cm für die Breite, was als eng beurteilt werden kann. Die Normalverteilung (Gaußsche  
Kurve) der Werte für die ägäischen Miniaturtafeln als auch Informationen über die hier erwähnten  
statistischen Werte sind in Anhang 11 (Kurve 1) präsentiert. Ausgehend von der Normalverteilung,  
die in Kurve 1 zu sehen ist, als auch von der angemessenen engen Standardabweichung und der Nähe  
der Median- und Durchschnittswerte – auch, wenn sie auf teils zerstörten/brüchigen Befunden basie-  
ren – liegt es statistisch gesehen nahe, einen gemeinsamen Referenzpunkt für diese Inschriften an-  
zunehmen.<sup>487</sup> Bereits zu dieser Zeit ist bemerkenswert, dass die Mehrheit der untersuchten Beispiele

---

<sup>479</sup> Kallikrates, der propagandist seiner Mutter, Arsinoe II., führt eine Gruppe von Philoi zu Milet, was für Hauben ein  
Zeichen seiner weitergeführten Loyalität auch nach ihrem Tod zu ihr sei (Hauben 2013, 48).

<sup>480</sup> Habicht 1957, 220.

<sup>481</sup> Bagnall 1976, 81.

<sup>482</sup> SEG XLIV, 895; Anhang 10, 17. Caneva beinhaltet diese Inschrift in seinem Katalog nicht. Marek (2006 246–247)  
basiert die Interpretierung als Altar auf der Meinung von Robert (1990, 616–634), dass alle solche Exemplare Altäre  
seien.

<sup>483</sup> Bagnall 1976, 98–99.

<sup>484</sup> Hauben 2013, 43. Über die Minderheit der Karier in Memphis siehe Thompson 1988, 87–88.

<sup>485</sup> Siehe Fußnote 436.

<sup>486</sup> Aus der statistischen Analyse ist ein Exemplar aus Thera nicht inkludiert, sowie das Exemplar aus Methymna, da es  
verloren ist (siehe Fußnote 437).

<sup>487</sup> Diese statistischen Daten sind indikativ, da eine umfassende Analyse einen Vergleich mit einem statistisch großen  
Datensatz von zeitgenössischen Inschriften beinhalten sollte, um eine Varianz zu ermitteln. Weiterhin ist der zerstörte  
Zustand vieler dieser Täfelchen zu berücksichtigen.

eine deutliche Präferenz für die Verwendung des Genitivs zeigte.<sup>488</sup> Dies ist ein Hinweis darauf, dass sie, auch wenn es sich um eine von privaten Personen durchgeführte Initiative handelte, auf ein gemeinsames Motiv zurückgehen.<sup>489</sup> Diese Einheitlichkeit im Rahmen der 38 Arsinoe-Täfelchen in und außerhalb der Ägäis (wie in Karte 1 zu sehen ist; Abb. 13.b; 13.d) steht im Kontrast zu anderen Gattungen der Arsinoe-Weihungen in Ägypten und Zypern, was Form, Kasus und Inhalt der Arsinoe-Weihungen insgesamt betrifft.<sup>490</sup> Diese Homogenität weist auf einen Kommunikationsweg hin.<sup>491</sup> Ein gemeinsames Element dieser beinschrifteten Objekte, das auch die Beispiele aus Zypern und Philoteria betrifft, ist das Material, das Objekt an sich, die Sprache und die Form der Buchstaben. Schon früh in der Forschung wurde beobachtet, dass die Weihgabe an sich arm ist und die Fundorte, wie Hyaloussa auf Zypern oder Arkesine, als der großen Königin unwürdig erscheinen.<sup>492</sup> Auch im Beispiel aus Eretria – in einem Haus, das mit lukrativen Objekten ausgestattet wurde – ist die Einfachheit der Miniaturtafel bemerkenswert. Zu dieser Regel gibt es Ausnahmen, wie in Paros und Amorgos, wo lokaler Marmor benutzt wurde. Das ist aber im Fall der Marmor produzierenden Inseln nicht unbedingt in Hinblick auf eine lukrative Darstellung zu interpretieren. Die Interpretation des Kontextes der Miniaturtafeln in der Ägäis wird dadurch erschwert, dass die meisten von ihnen als Spolien in zweiter Nutzung gefunden wurden.<sup>493</sup>

In den meisten Fällen aber fehlt die direkte ptolemäische militärische und manchmal sogar politische Präsenz. Wie in Karte 2 dargestellt, gibt es nur wenig Überschneidung der Fundorte mit gesicherter oder belegter ptolemäischer militärischer Präsenz. Die Implizierung, dass die zu Arsinoe umbenannten Städte oder Städte militärischer Präsenz mit den Miniaturtafeln verbunden sind,<sup>494</sup> hält einer genauen Überprüfung nicht stand, was die Karte anschaulich macht. Selbst auf den Kykladen, die bis zum Ende des Chremonideischen Krieges unter ptolemäischer Kontrolle standen, sind für zwei der drei Inseln, wo mehr als eine Miniaturtafel gefunden wurde, nämlich auf Paros und Amorgos, keine Hinweise auf eine direkte ptolemäische Präsenz zu finden. Ähnlich ist die Situation mit den zu Arsinoe umbenannten Städten, von denen in keiner eine Miniaturtafel gefunden wurde. Vielmehr wurde nur in Philoteria eine Miniaturtafel in einer Stadt gefunden, die einen dynastischen

<sup>488</sup> Über die Verwendung des Genitivs für die Weihungen an Mitglieder des dynastischen Hauses siehe Fassa 2015, 3.

<sup>489</sup> Exemplarisch erwähnt sind die fast gleichen Maßen der Exemplare aus Eretria (Anhang 10,2), eines aus Paros (Anhang 10,4) und eines aus Thera (Anhang 10,9); sowie die zwei Exemplare aus Minoa (Anhang 10, 10; 11), die zusammen mit den Exemplaren aus Milet und Kaunos die flächenmäßig größten Exemplare dieses Korpus darstellen (Anhang 10,14–16). Bemerkenswert ist, dass sowohl das größte Exemplar (Anhang 10, 11) als auch das kleinste (Anhang 10,13) aus Amorgos stammen.

<sup>490</sup> Obwohl in fernen Gebieten auch eine gewisse Abweichung von der in der Ägäis herrschenden Norm festzustellen ist, z. B. ist das Beispiel aus Philoteria in Galiläa deutlich kleiner und misst 10 cm in der Länge und 9,6 cm in der Höhe (siehe Abb. 13.d; Tal 2019), was sich durch die abseitige Position des Fundortes erklären lässt.

<sup>491</sup> Das betrifft die Maße und die Form der Schrift (Perdizet 1896, 358). Für das Beispiel aus Methymna ist, wie oben erwähnt, eine ägyptische Hand erkennbar; ein Beispiel aus Amorgos wurde mit einem im Louvre befindlichen, aus Ägypten stammenden Beispiel verglichen, dessen Maßen eine Höhe von 19 cm und eine Breite von 21 cm betragen.

<sup>492</sup> Perdizet 1896, 359.

<sup>493</sup> Das betrifft mit Sicherheit die Exemplare aus Paros, Methymna, Milet, und drei der vier Exemplare von Amorgos.

<sup>494</sup> Hauben 2013; 52–53; Grabowski 2013, 70–72.

Namen trägt. Die Arsinoe-Städte sind mit ihrer militärischen Präsenz und militärischen Lage verbunden, und eine Ehrung der Arsinoe, wie im Fall Kilikiens zu sehen ist, beschränkt sich zunächst auf den Rahmen des dynastischen Kultes. Nur auf Thera und Delos ist eine offizielle Ehrung Arsinoes (unter anderem in Verbindung mit den oben erwähnten Festspielen Philadelphieia und Arsinoeia) in einem Ort mit belegter Miniaturtafel gesichert, obwohl derartiges auch für Amorgos vermutet wird.<sup>495</sup>

Die zweite Erklärung für diese Tafeln ist mit Handelsnetzwerken verbunden, und ferner mit dem parallel zum offiziellen dynastischen Kult entwickelten Aspekt des Arsinoe-Kultes, nämlich dem Bezug auf die einfachen Leute als Patronin von Frauen und Seefahrt. Solche Altäre sind auf den oben diskutierten Faience-Vasen zu sehen (siehe S. 41), wo die Weihung an Arsinoe–Isis im Abb. 2.c direkt auf der fragmentarisch erhaltenen Abbildung des Altars zu sehen ist. Die Erwähnung von einfachen, privaten Altären in P. Oxy. XXVII 2465 wurden in der Forschung als ein literarischer Beleg für die Gattung aufgefasst, der sich in den einfachen Miniaturaltären äußerte (Anhang 12).<sup>496</sup> Bereits Robert hat die Möglichkeit des häuslichen Kontextes für das Beispiel auf Delos erkannt und vergleicht es mit dieser Papyrusurkunde, laut der Sand-Altärchen auf Dächern oder vor das Haus gestellt worden seien, und denjenigen dienten, die nicht entlang des Prozessionsweges ein Haus auf dem Weg selbst hatten.<sup>497</sup> Bezüglich der Betrachtung des Inhaltes des Papyrus-Fragments (siehe auch Anhang 12 mit zwei Lesungen) wird neben einem Thesmophorion und einem Ptolemaion (nur hier belegt) in Fr. 2, col. 1, Z. 2 ein [τέμε]νος τοῦ Ἀρσιν[οειου] erwähnt, der mit dem Tempel der Arsinoe zu identifizieren ist.<sup>498</sup> In Zeilen 7–11 wird eine Prozession mit Teilnahme der Prytaneis, Priester, Gymnasiarchen, Epheben und der Rabdophoroi erwähnt, die zusammen mit (μετά) der Kanephoros gehen dürfen, und kein anderer (μηδεῖς βαδιζέτω). Das Element der Prozession wird durch den in Zeile 15 erwähnten Weg (ὁδόν) deutlich, dem die Kanephoros folgt. In den folgenden Zeilen (12–18) werden diejenigen ermutigt, die bereit sind, Opfer darzubringen. Die Art des Opfers bleibt offen, bis auf zwei Tiere, die nach der Lesung von Turner Ziege und Bock seien. Eine neuere Lesung dieser Stelle von Schorn aber gibt Schaf und Ziege an.<sup>499</sup> Dieser Abschnitt endet mit Bestimmungen bezüglich des Altars, der für die oben genannten Opfer verwendet werden und aus Sand gefertigt werden soll, und auch mit Hülsenfrüchten als Opfer versehen ist. Die Kanephoros ist schon 269 v. Chr. zu belegen und stellt einen Versuch der Publizität für den neu etablierten Arsinoe-Kult dar.<sup>500</sup> Die Auswahl bestimmter Wörter lässt vermuten, dass es sich bei dem Papyrus-Text um eine Art

---

<sup>495</sup> Dazu muss erneut auf die vermutlich mangelhaften Informationen aufgrund der problematischen Quellenlage hingewiesen werden.

<sup>496</sup> Caneva 2014, 94.

<sup>497</sup> Robert 1966 206–207; Bruneau 1970, 545; Caneva 2014, 93.

<sup>498</sup> Turner erkannte die Verbindung zu der in der Zeit der Publikation nur durch die Diegesis des Kallimachos bekannten Erwähnung (siehe Dieg. X 10; in dieser Arbeit auf S. 31 diskutiert).

<sup>499</sup> Schorn 2001, 207–208.

<sup>500</sup> Siehe auch oben, Fußnoten 140, 143.

Dekret handelt, das Teil des offiziellen Versuchs darstellt, den Arsinoe-Kult im weiteren alexandrinischen Publikum zu verbreiten.<sup>501</sup> Das Ziel einer breiten Beteiligung ist recht explizit, da der Text Zuschauer ermutigt, teilzunehmen. Ferner darf die Inklusion der Epheben und der Gymnasiarchen in diese Richtung verstanden werden, weist aber dennoch einen starken Bezug zur hellenischen Sitte auf. Das wird einem Element gegenübergestellt, das eher an die ägyptischen Adressaten gerichtet oder von der einheimischen Tradition beeinflusst ist: das Verbot von bestimmten Tieren. Zuerst wird Turners Lesart betrachtet: Das Verbot von Ziegen- bzw. Widderopfern. In diesem expliziten Befehl könnte man einen Versuch erkennen, die ägyptische Bevölkerung anzusprechen oder ein Element einzuführen, das durch die ägyptische Religion geprägt wurde, nämlich die Bedeutung des Widders und der Ziege für Gottheiten wie Isis und Amun, zumindest in ihrer Form in der Delta-Region und speziell in der Mendes-Region.<sup>502</sup> Die neuere Lesart von Schorn jedoch würde das obige Argument schwächen,<sup>503</sup> wobei der Bezug auf Ziegenhörner relevant bleibt. Schorn versucht, seine Lesung von Schaf und Ziege im Rahmen belegter Kulte griechischer Art zu erklären, wo diese Tiere als zum Opfern ungeeignet galten.<sup>504</sup> Weiter erkennt Schorn Elemente der Arsinoe-Aphrodite Euploia in dieser Art von Opfer, so die Hülsenfrüchte in Verbindung mit Aphrodite und den Sand als Hinweis auf Aphrodite Pelagia.<sup>505</sup> Ferner sieht Schorn einen Hinweis auf den assimilierten Arsinoe-Isis-Kult anhand des Verbotes von Ziegen im Iseion von Tithorea, von dem Pausanias berichtet (Paus., 10,32,16), und dem allgemeinen Verbot der Schafopfer im Isiskult (S. Emp., Pyrrh. Hyp. 3,220) sowie die bekannte Enthaltung der Isis-Priester von Schaffleisch (Verg., Aen. 2,714).<sup>506</sup> Zur Verbindung zum Isis-Kult siehe Kapitel IV. In beiden Lesarten ist eine Gegenüberstellung zweier Elemente zu sehen, eines griechischen und eines ägyptischen, was die Bemühungen der ptolemäischen Religionspolitik aufzeigt. Dies könnte als ein implizierter Hinweis auf das synkretistische Konstrukt verstanden werden, das für Arsinoe geprägt wird und unmittelbar nach ihrem Tod stattfindet, wie die Mendes-Stele berichtet.

Die Miniaturtafeln und weitere Altäre der Arsinoe, die oben eingeführt wurden,<sup>507</sup> könnten als Spiegelung der einfacheren Sandaltäre in P. Oxy. XXVII 2465 verstanden werden, die auch das gleiche Prinzip der Einfachheit und des häuslichen Aspektes dieses Kultes vermitteln. Die Mitbeachtung der erwähnten Siegel und Ringe, die aus einfachem Material hergestellt und in Ägypten und Zypern gefunden wurden, und der diskutierten Epigramme, die den Fokus auf einfache Gaben legen,

---

<sup>501</sup> P. Oxy. XXVII 2465, 124; Schorn 2001, 200.

<sup>502</sup> Amun wurde nämlich mit dem Widder assoziiert, und Isis-Hedjet (Isis von Mendes) wurde manchmal mit den Hörnern einer Ziege oder eines Widders dargestellt (siehe Fußnote 178).

<sup>503</sup> Caneva stimmt mit der Lesung von Schorn überein (2014, 99).

<sup>504</sup> Auf Thasos für Herakles und die Chariten; in Epidauros für Asklepios; auf Delos für verschiedene orientalische Gottheiten; in Lindos für Athena; in Tithorea für Isis und Asklepios (Schorn 2001, 209).

<sup>505</sup> Schorn 2001, 211.

<sup>506</sup> Schorn 2001, 213–14.

<sup>507</sup> Siehe Fußnoten 389, 427.

erscheint hier geziemend.<sup>508</sup> Die Verbreitung dieser Objekte dürfen mit Aspekten der Annäherung des Kultes der Arsinoe-Aphrodite an einfache Menschen und Frauen in Zusammenhang gebracht werden. Dies könnte die Einfachheit der Tafeln erklären, sogar oft im reichen Kontext, wie im Fall der Eretria-Tafel in einem wohlhabenden Haus. Ähnlich könnte die Verbreitung durch Händler eine Erklärung für das Vorkommen an Orten außerhalb des ptolemäischen Einflussgebietes wie Eretria oder Methymna, oder an Orten mit geringer militärischer Präsenz wie Paros und Amorgos bieten.<sup>509</sup> Ihre Anwesenheit ist daher als Hinweis auf die Entwicklung des in Kapitel II erläuterten Privatkults der Arsinoe zu deuten,<sup>510</sup> der sich parallel zum offiziellen dynastischen Kult ausbreitete und an Orte mit ptolemäischer Präsenz gebunden war, im Gegensatz zum Privatkult, der an diesen Orten in Erscheinung treten kann (siehe Delos, Thera, Paphos), aber sich auch darüber hinaus ausbreitete (siehe Lesbos, Eretria). Dies wäre einfacher an Orten, die direkten Kontakt mit Ägypten hatten, wie in Kaunos, der Metropole einer alexandrinischen Minderheit, oder in Paphos, wo die erwähnte Weihung eines Alexandriners den Bezug auf Aphrodite-Arsinoe hervorhebt.<sup>511</sup>

---

<sup>508</sup> Siehe S. 21 für die Siegel und Ringe; S. 38 für die Epigramme.

<sup>509</sup> Glomb et al. analysieren dieses Netzwerk in Bezug auf die Verbreitung des Isis-Kultes (siehe Kapitel IV).

<sup>510</sup> Die Diskussion in Kapitel II.3 zur Verbindung mit Agathe Tyche und mit Aphrodite betont die Rolle der Seefahrt-Patronage. Bruneau 1970, 544.

<sup>511</sup> Abb. 13.c; Fußnote 433.

#### **IV. Die rapide Verbreitung des Isis-Kultes: Zufall oder politischer Erfolg?**

Diese Anpassungen des Kultes von Arsinoe II. außerhalb Ägyptens, insbesondere in der Ägäis, überstanden die politischen Rückschläge von Ptolemaios II. während des Chremonideischen und des Zweiten Syrischen Krieges nicht – mit einigen Ausnahmen, wie im Fall von Delos gesehen wurde. Eine schwierig zu beantwortende Frage besteht darin, inwieweit die Verbreitung des Isis-Kultes, die ab dem Ende des 3. Jh. v. Chr. deutlich belegt ist, den Leitlinien des Kultes um Arsinoe II. folgte. Die frappierenden Ähnlichkeiten der zwei Kulte haben dazu geführt, dass in den meisten Werken, die sich mit dem Isis-Kult oder Arsinoe II. befassen, darauf hingewiesen wird.<sup>512</sup> Aber selten wird diese Beobachtung genauer verfolgt, da es eine Kontinuitätslücke gibt, die sich aus den spärlichen Quellen ergibt, sowie aus der Tatsache, dass die Ägäis – ein Ort, an dem der Kult der hellenistischen Isis außerhalb Ägyptens etabliert wurde – zu dieser Zeit nicht mehr unter ptolemäischem Einfluss stand. Dies eröffnet eine Aporie bezüglich der genauen Art der Verbindung zwischen Isis und Arsinoe II. In Bezug darauf scheinen drei Möglichkeiten zu bestehen:

1. Der Isis-Kult steht nicht in direkter Verbindung zu dem Kult um Arsinoe. Anhand der festgestellten Ähnlichkeiten scheint diese Möglichkeit ausgeschlossen zu sein. Diese Ähnlichkeiten, wie oben diskutiert wurde (Kapitel II.3.2), umfassen ikonografische Gemeinsamkeiten, synkretistische Elemente in Verbindung mit Aphrodite und schließlich auch die Adressaten des Kultes: Frauen, Seefahrer und einfache Menschen. In Kapitel IV.1 werden die frühen Etappen des hellenistischen Isis-Kultes zusammengefasst und die vermutete Verbindung beider Kulte geprüft.

2. Die Verbreitung des Kultes erfolgte unabhängig, wobei häufig ägyptische Priester beteiligt und direkte Bezüge zu Memphis erkennbar waren. Dennoch wurden die ikonografischen Elemente und Verweise auf Isis auf „natürliche Weise“ mit Elementen des Arsinoe-Kultes integriert, da Letzterer bereits Merkmale des hellenistischen Isis-Kultes aufwies (IV.2).

3. Die Verbreitung des Isis-Kultes wurde teilweise von der ptolemäischen Politik gefördert, als ein zweiter, sanfter Versuch der kulturellen Expansion, der weniger direkte Bezüge zu den dynastischen Elementen aufwies und in Gebieten stattfand, die mittlerweile außerhalb des ptolemäischen Einflussgebiets lagen (IV.3).

#### **IV.1 Der hellenistische Isis-Kult und seine Verbreitungsmodi**

Der Isis-Kult gilt als einer der sogenannten „orientalischen Kulte“ der hellenistischen und später der römischen Zeit, die zusammen mit anderen fremden Kulturen im Mittelmeerraum verbreitet wurden. Die Bezeichnung „orientalischen Kulte“, die bis heute benutzt wird, geht zurück zu Cumont und weist veraltete Forschungsmeinungen auf; nämlich die Behandlung dieser Kulte als fremd und letztendlich als äquivalent, ohne den heterogenen Charakter und Ursprung dieser in Betracht zu

---

<sup>512</sup> Siehe z. B. Bricault 2020, 23–42; Pachis 137–151; Moss 2017, 50–52.

nehmen.<sup>513</sup> Die Forschung ist sich einig, dass die hellenistische Isis eine Neuschöpfung ist, und dass sie aus Alexandria stammt.<sup>514</sup> Die schnelle Verbreitung ist mit Sicherheit für das Ende des 3. Jh. belegt und existiert zwischen Standardisierung und Varianz.

Der Isis-Kult dieser Periode ist zeitlich entfernt von seiner Anfangsphase und wird deshalb davon getrennt behandelt. Wenn methodologische Aneignungen aus dem Diskurs späterer Zeit vorgenommen werden, sollte dies eher vorsichtig geschehen, um Anachronismen zu vermeiden. Denn tatsächlich hat sich die Forschung der Anfänge dieser Kulte oft auf Konzepte der Ideenbewegung späterer Epochen konzentriert, sowie auch auf Aspekte des Synkretismus unter der religionsgeschichtlichen Schule und später im Rahmen der von Ugo Bianchi eingeführten „italienischen“ Schule.<sup>515</sup> Des Weiteren werden theologische Konzepte des Isis-Kultes anhand späterer, bzw. römischer Ideen geprägt, die in vielerlei Hinsicht eine neue Ebene des Kultes geschaffen haben, die aber nicht unbedingt mit der hellenistischen verbunden ist.<sup>516</sup>

Der hellenistische Isis-Kult wird als eine Weiterentwicklung der traditionellen Isis angesehen. Dazu gehört neben den Aspekten des Mysterienkultes und der Theologie<sup>517</sup> auch die Darstellung. Die Frage nach dem ursprünglichen Bildnis der hellenistischen Isis (wie auf S. 39 dargestellt), sind das Isisgewand, die Haartracht der Isis, die auch als Korkenzieherlocken oder libysche Locken bekannt ist, und die Isis-Krone.<sup>518</sup> Ersteres basiert auf ägyptischer Kleidung, während Zweiteres mit großen Variationen dargestellt wird und auch in Verbindung mit anderen Frisur-Elementen kombiniert wird. Für die Charakteristika der Arsinoe-Krone (*Basileion*) wurde etabliert, dass sie den Anfang der Tradition der speziellen Kronen der ptolemäischen Königinnen darstellt. Das neue Bildnis setzte sich in der griechisch-römischen Welt durch und galt als ägyptisch, ist aber nie auf Tempelwänden in Ägypten zu finden, die ihre konservativen Traditionen weiterführten.<sup>519</sup> Das Bildnis von Isis kann sodann als *exoticum* mit Hinweisen auf die ptolemäischen Königinnen interpretiert werden.

Bis Ende des 3. Jh. sind 64 Orte für ägyptische Gottheiten außerhalb Ägyptens bekannt.<sup>520</sup> Isis erscheint in Kombination mit Serapis<sup>521</sup> und oft in Verbindung mit anderen ägyptischen Gottheiten wie Osiris, Anubis, oder Horus-Harpokrates.<sup>522</sup> Die ersten belegten solcher Orte sind

---

<sup>513</sup> Quack–Witschel 2017, 5–6.

<sup>514</sup> Heyob 1975, 9; Thompson 1973, 1–9.

<sup>515</sup> Pachis 2018, 2–6.

<sup>516</sup> So gibt es in den Schriften Plutarchs einen Versuch, den Isis-Kult in den Rahmen der zeitgenössischen platonischen Denkweise zu integrieren. Wie von Brenk ausgedrückt war es ein Ziel Plutarchs „to platonize the Isis cult“ (Brenk 2017, 308). Daher sind Interpretationen hellenistischer Religionsvorstellungen auf der Grundlage kaiserzeitlicher Quellen mit Vorsicht zu behandeln.

<sup>517</sup> Über die Parallelen zu den Eleusinischen Mysterien siehe Chaniotis 2022, 410–415; Giambatista 2017; zu Aretologien siehe S. 43.

<sup>518</sup> Albersmeier 2005<sup>b</sup>, 311.

<sup>519</sup> *ibid.*

<sup>520</sup> Bommas 2004, 142.

<sup>521</sup> Die meisten Weihungen in dieser Zeit sind für beide dieser Gottheiten eher getrennt durchgeführt (Fraser 1960, 4).

<sup>522</sup> Voutiras 2013, 3. In den meisten frühen Tempeln in der Ägäis ist die Trias Serapis – Isis – Anubis oft anzutreffen (z. B. Priene, Amorgos, Thera).

Halikarnassos,<sup>523</sup> Delos,<sup>524</sup> Athen<sup>525</sup> und schon im 4. Jh. Kyme, wo Isis zusammen mit Aphrodite in einem Tempel nahe des Meeres geehrt wurde, was mit der Charakterisierung *Pelagia* und mit der Seefahrt patronage verbunden sein könnte.<sup>526</sup>

Diese Kulte sind oft als private Kulte für reisende Ägypter, wie im Fall der oben erwähnten frühen Kult in Athen. Vor dem Ende des 3. Jh. handelt es sich in der Ägäis um 16 Orte (siehe Karte 2).<sup>527</sup> Für diesen ist eine Einnahme der jeweiligen Polis zu sehen. So wieder in Athen wird vor dem Ende des 3. Jh. ein breiterer Kult ägyptischer Gottheiten eingeführt. 214 v. Chr. ist eine Gemeinde von Sarapiastai bezeugt (IG II.2 1292) und die offizielle Anerkennung des Kultes erfolgt kurz nach 200 v. Chr.<sup>528</sup> Diese Kulte behalten jedoch ihren exotischen Charakter und weisen einige gemeinsame Charakteristika auf.

Für alle – bis auf das Felsenheiligtum auf Thera – ist ein Bezug zum Meer oder zu Süßwasser erkennbar.<sup>529</sup> So ein Fall ist bei Delos wo das Sarapeion A und B am Inopos-Zisterne gebaut wurden, ein Bach von dem man behauptete, es sei mit dem Nil verbunden.<sup>530</sup> Die Form und Orientierung der frühen ägäischen Tempel folgen den ägyptischen Tempeln nicht; sie weisen ferner keinen gemeinsamen Plan auf, sondern eher eine *ad hoc* Implementierung.<sup>531</sup> Die Repräsentation von Isis nimmt in diesem Zug einen völlig griechischen Stil an, aber manche Elemente sind mit Verfremdungseffekten angereicht, die ihren ägyptischen Charakter betonen. Das betrifft auch die Hymnen sowie einige Sprüche der Aretologie.<sup>532</sup> Die behandelte Aretologie ist zwar unsicher, wird aber in ihrer uns unbekannt Form für das 3. Jh. postuliert.<sup>533</sup> Wie im Kapitel II.3.2 erwähnt wurde, stellen Aspekte der hellenistischen Isis über Meerespatronage und Schutz der Frauen Ähnlichkeiten mit dem Arsinoe-Kult her, die durch das synkretistische Element mit Aphrodite verstärkt wurden, wie die Epitheta *Pharia* und *Pelagia* zeigen.<sup>534</sup>

---

<sup>523</sup> In einer Inschrift sind die Weihenden Ptolemaios Soter (im Genitiv), der Gott Serapis und Arsinoe im Dativ genannt (Haussoullier 1880, 400). Siehe Fußnoten 81 und (für den Text) 314.

<sup>524</sup> Weihung eines Altars am Anfang des 3. Jh. (IG XI.4 1306). Heyob (1975, 7) vermutet eine Datierung der Inschrift auch am Ende des 4. Jh.

<sup>525</sup> In Athen wird im 4. Jh. ein Isis-Tempel in Piräus erwähnt, den „die Ägypter“ erbaut haben: οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἰσιδος ἱερὸν ἱδρύνται (IG II.2 337, Z. 43–45). Für Weiteres zum Privatkult von Ägyptern im 4. Jh. siehe Fußnote 536.

<sup>526</sup> Bommas 2004, 142.

<sup>527</sup> Perinthos, Eretria und Piräus sind im 4. Jh. belegt. Bommas (2004, 145) zählt Perinthos und Piräus nicht mit. Auf Delos befinden sich drei Tempel. Siehe auch Bricault 1997.

<sup>528</sup> Heyob 1975, 7.

<sup>529</sup> Bommas 2004, 144. Verg., Aen. 2,116: nam et in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur (wenn im Isis-Tempel Wasser ausgegossen wurde, so sagt man, es stamme aus dem Nil; Übersetzung nach Merkelbach 1995, 152).

<sup>530</sup> Brun–Kyriakidis 2021, 17–22. Über die in der Antike vermutete Verbindung von Inopos zu dem Nil, siehe Kall., hymn. 4, 206–208; auch Fußnote 362.

<sup>531</sup> Bommas 2004, 143–46.

<sup>532</sup> Sprüche 1, 4, 6, 7, 9, 19, 55. Siehe auch Fußnote 321.

<sup>533</sup> Siehe Fußnote 320. Die uns früheste bekannte Version ist die aus Maroneia, gegen Ende des 2. Jh. (Jördens 2013, 153). Für eine Darstellung der Forschung zum Thema siehe Jördens 2013, 147–159.

<sup>534</sup> Siehe Fußnote 315.

Solche Orte privater Verehrung von ägyptischen Göttern sind in der klassischen Zeit belegt, wie beispielsweise in Piräus,<sup>535</sup> Perinthos und Eretria.<sup>536</sup> Die Verbreitung im 3. Jh. ist auf Reisende, Söldner und Händler zurückzuführen, und wurde allgemein von privaten, zelosig motivierten Anhängern getragen, da die Orte der Verbreitung oft an wichtigen Häfen zu finden sind, also an Eingangspunkten für ferne Händler.<sup>537</sup> Eine gewisse Überlappung mit Orten ptolemäischer Präsenz oder Orten, wo Arsinoe-Miniaturtafeln gefunden wurden (wie in Karte III zu sehen ist), ist in Delos, Thera, Amorgos, und Eretria zu sehen, oder auch auf Kos, wo ein Arsinoe-Kult eingeführt wurde (siehe oben),<sup>538</sup> aber die Verbreitung geht darüber weiter hinaus, was die Erklärung der Handelsrouten wahrscheinlicher macht. Die Inseln, die in der Produktion von Getreide selbstversorgend waren, waren für die Händler kein attraktives Ziel, da sie keinen Gewinn erzielten. Auf diesen Inseln ist auch festzustellen, dass ägyptische Kulte nicht so weit verbreitet sind,<sup>539</sup> nicht zuletzt, weil der Isis-Kult von Händlern getragen wurde, da sie mit der Meeressicherheit verbunden wurden.

Für diese Verbreitung wird das Phänomen des privaten Kultes angenommen, der an manchen Orten zu einem öffentlichen entwickelt wurde, ein Prozess, der in der Antike bekannt war, und im Fall dieser frühen Tempel der ägyptischen Gottheiten außerhalb des ptolemäischen Einflussbereiches erklären könnte.<sup>540</sup> So ein Beispiel ist Thessaloniki, wo das sogenannte Serapeion der älteste Tempel für ägyptische Götter auf dem griechischen Festland ist, mit einer Gründung zu Anfang des 3. Jh. Seine Position *intra muros*, nahe des westlichen Tores, und in der Nähe des Hafens südlich sowie des sakralen Raumes nördlich, kann als privilegiert betrachtet werden.<sup>541</sup> Funde ägyptischen Ursprungs im Serapeion deuten auf eine Ausrichtung des Tempels an Reisende aus Ägypten hin.

In dieser vermuteten Umwandlung des privaten Isis-Kultes zu einem öffentlichen,<sup>542</sup> der allerdings Elemente der mystischen Einweihung beinhaltet, erscheint die Rolle des ägyptischen Priesters im Kult zentral. Laut einer Inschrift aus Priene, die die ägyptische Zeremonie im Tempel von Serapis, Isis und Anubis reguliert, ist die Anwesenheit eines Priesters aus Ägypten erforderlich, der „mit Erfahrung die Weihung macht, und keinem anderen ist es erlaubt, der keine Erfahrung hat, bis auf den Priester“ (eigene Übersetzung).<sup>543</sup> Stavrianopoulou schätzt die Anwesenheit des ägyptischen

---

<sup>535</sup> Siehe Fußnote 525.

<sup>536</sup> Für Perinthos: Fraser 1960, 37, Numm. 6. In Eretria wurde aber der hellenistische Isis-Tempel schon zu Anfang des 3. Jh. gegründet, was eher auf eine Kontinuität des Kultes als auf eine neue Einführung hindeutet (Heyob 1975, 7). Siehe auch Fußnote 445.

<sup>537</sup> Heyob 2015, 8–10; Magness 2001, 162.

<sup>538</sup> Siehe Fußnote 349.

<sup>539</sup> Glomb 2018, 14.

<sup>540</sup> Eine frühe Illustration dieses Prozesses ist im Fall des privaten Kultes des Asklepios anhand des Telemachos von Acharnais vorhanden, der im 4. Jh. öffentlich geworden ist (Aleshire 1989, 14–15). Dieses Beispiel wird von Voutiras genutzt, um die Debatte über die in der schriftlichen Überlieferung tradierte Meinung bezüglich der Geschlossenheit der griechischen Poleis neuer Kulte gegenüber anzusprechen (Voutiras 2013, 2).

<sup>541</sup> Voutiras 2013, 4–5.

<sup>542</sup> Heyob betont in ihrer Betrachtung des Isis- und des Serapis-Kultes den privaten Aspekt dieser Kulte, bevor sich schließlich der öffentliche Trend herausbildete. Heyob 1975, 7.

<sup>543</sup> τὸν Αἰγύπτιον τὸν συντελέσοντα τῆ[ν] θυσίαν ἐμπείρως μὴ ἐξέστω δὲ μηθεὶ ἄλλωι ἀπείρως τῆ[ν] θυσίαν ποεῖν τῆ[ι] θεᾷ ἢ ὑπὸ τοῦ ἱερέως (SEG XV, 688, Z. 21–22).

Priesters als einen Versuch ein, die „Authentizität“ des ägyptischen Kultes zu projizieren: „feeling the authenticity surely contributed to the intensity of religious experience“.<sup>544</sup> Daraus ergibt sich ein Erklärungsmuster für die oben besprochenen „authentischen“ Elemente und „Verfremdungseffekte“ der Isis in Darstellung und Hymnen.<sup>545</sup>

Die Gründung wird oft von einzelnen Personen, oft Priestern eingeleitet, mit Erwähnungen, die eine Traumerscheinung der Gottheit involvieren. Dies ist der Fall für die Erwähnung der Gründung des Tempels für Serapis und Isis in Opus (Lokris) und für die inschriftlich belegte Gründung des Serapeions auf Delos.<sup>546</sup> Die auf Ende des 3. Jh. datierte Inschrift beschreibt, wie der Priester Apollonios den Serapis-Tempel gegründet hat, aber auch, dass er der dritte Priester in seiner Familie ist, da er die Priesterschaft von seinem Vater geerbt hat und dieser sie wiederum von seinem Vater. Dieser Großvater, ebenfalls Apollonios genannt, sei von Ägypten mit der Ikone des Serapis ausgefahren und habe die Rolle des reisenden Priesters angenommen.

## IV.2 Isis als Fortführung des Arsinoe-Kultes

Die Betrachtung der Beziehungen zwischen den Kulten von Arsinoe und Isis beinhaltet methodologisch gesehen problematische Punkte. Es ist wichtig, solche methodologischen Herausforderungen zu berücksichtigen und weitere Forschung und Analysen durchzuführen, um ein umfassenderes Verständnis der Zusammenhänge zwischen dem Isis-Kult, dem Arsinoe-Kult und der politischen Situation in der Ägäis zu erhalten. Wie in Kapitel IV.1 erwähnt, gab es schon parallel zu oder auch vor Arsinoe ein Vorkommen des Isis-Kultes in der Ägäis. Entweder existierte der hellenistische Isis-Kult parallel zum Arsinoe-Kult, obwohl die Belege dafür hauptsächlich aus der Zeit ab dem späten 3. Jh. stammen, oder die hellenistische Isis basierte auf dem Archetyp des Arsinoe-Kultes und entwickelte sich davon ausgehend weiter. Diese Theorie erlaubt die Annahme, dass der Isis-Kult eine etablierte Verehrung fortsetzte, angefangen mit synkretistischen Ähnlichkeiten mit der Person von Arsinoe, und anschließend in der Zeit nach dem Rückzug der politischen Präsenz der Ptolemäer in der Ägäis, die über die Person Arsinoes hinausging. Karte 2 zeigt eine gewisse Überlappung früher Orte mit Kulteinrichtungen an die ägyptischen Götter und Orten mit Arsinoe-Miniaturtafeln. Die Betrachtung des Arsinoeions auf Kos und die Ehrungen an Arsinoe in Athen, die in Karte 2 als Orte nicht auftauchen, sollten dazugezählt werden.<sup>547</sup> Die klare Überlappung ist aber mit Orten mit Handelsbeziehungen zu Ägypten zu sehen, wie Rhodos, das drei Kultorte aufweist.<sup>548</sup>

---

<sup>544</sup> Stavrianopoulou 2009, 216–218.

<sup>545</sup> Diese Verfremdungseffekte sind auch in kaiserzeitlichen Darstellungen der Isis bekannt, wie z. B. eine Darstellung von Isis in Pompei (Haus Regio IX 3.15; Cubiculum, Nordwand; Neapel, Museo Archaeologico Nazionale Inv. 8836), wo Isis mit Krokodil neben einer Sphinx und einem mit ägyptischen Charakteristika versehenen (dem Gott Bes ähnelnden) Diener sitzt.

<sup>546</sup> Für Opus siehe IG X.2 1 255; Merkelbach, 1973, 49–54; für Delos: IG XI.4 1299.

<sup>547</sup> Auf der anderen Seite wird Methana in der Karte nicht als Ort mit früh etabliertem Heiligtum an die ägyptischen Götter gezeigt, da, obwohl der Isis-Tempel ins 3. Jh. datiert werden könnte, diese Datierung nicht gesichert ist.

<sup>548</sup> Für die maritime Verbindung von Rhodos zu Ägypten und seine Rolle für den Handel im 3. Jh. siehe Gabrielsen 2013, Abb. 4.1.

Methana illustriert diese Punkte gut. Ein Isis-Tempel existiert dort in Verbindung mit dem Philometroon, wie von Pausanias angegeben wurde,<sup>549</sup> wo auch eine Weihung an die großen Götter existierte. Die Etablierung von Isis-Tempeln in Verbindung mit der dynastischen Repräsentation des späten 3. Jh. und gleichzeitig mit Elementen wie der Weihung an die Großen Götter, die schon früher während der Verbreitung des Arsinoe-Kultes etabliert wurden, dient als ein Beispiel für das „normale“ Fortsetzen etablierter Kultelemente. Hiller nimmt an, dass der Bezug auf *Basilida* als eine Abstrahierung des Arsinoe-Kultes zu einer allgemeinen Königin-Göttin (auch unter Berücksichtigung der Basiliden auf Thera) möglicherweise für die symbolische Fortführung dessen steht, was in der 260er-Jahren für Arsinoe geschaffen wurde.<sup>550</sup> Dieses Phänomen ist auch auf Zypern im Fall der Paphia Aphrodite zu beobachten. Der Anfang des Kultes von Aphrodite in Paphos wird als lokale Ausprägung des Aphrodite-Arsinoe-Euploia-Kultes angesehen.<sup>551</sup> Dies zeigt sich in den Charakteristika Aphrodites, der Anzahl an Miniaturtafeln in Paphos, das mit acht Exemplaren an erster Stelle steht, und den allgemeinen Ehrungen von Arsinoe, die sie auf der Insel genoss.

Die Person Arsinoes war in diesen Kulturen integriert, ist aber in Vergessenheit geraten und wurde von der synkretistischen Parallele zu Isis oder Aphrodite dominiert. Die schlichten synkretistischen Verwebungen, die in Kapitel II dargestellt sind, trugen zur Verbreitung des Arsinoe-Kultes bei, führten aber auch dazu, dass Details zur Person von Arsinoe in den mit ihr synkretisierten Parallelen verschwanden und darin aufgesogen wurden. Dies erklärt, warum Orte, die Beweise für einen privaten Kult für Arsinoe bieten, bei Hafenstädten lagen, die später von Aphrodite (Zypern, Kos<sup>552</sup>) oder Isis (in den meisten Orten in der Ägäis) abgelöst wurden, wobei nur die ikonografischen und theologischen Elemente erhalten blieben.

Die Überlappung mit Orten, die den Namen Arsinoe tragen oder wo Arsinoe-Tafeln gefunden wurden, wie in Karte 2 zu sehen ist, wurde erwähnt.<sup>553</sup> Allerdings darf die große Verbreitung des Isis-Kultes nur als Hinweis und nicht als ein Beweis für Kontinuität angesehen werden, sondern könnte auch auf Zufall beruhen – insbesondere, da es an vielen Orten, an denen der frühe Isis-Kult praktiziert wurde, keine Anzeichen für den Arsinoe-Kult gibt.<sup>554</sup> Es wird vielmehr die These unterstützt, dass die Verbreitungswege des privaten Arsinoe-Kultes (die sich auf Handelswege konzentrierten und mit einfachen Menschen in Verbindung standen) im Laufe des 3. Jh. vom Isis-Kult

---

<sup>549</sup> Paus., 2,34; obwohl die Gründung im 3. Jh. auf Basis der Verbindung mit dem Philometroon gut möglich ist, wird Methana aufgrund der Unsicherheit als früher Kultort von Isis in Karte 2 nicht angezeigt.

<sup>550</sup> Siehe Diskussion S. 59.

<sup>551</sup> Siehe Fußnote 433.

<sup>552</sup> Siehe Fußnote 280.

<sup>553</sup> Siehe Diskussion S. 70.

<sup>554</sup> Eine analytische Betrachtung der frühen Orte des Isis-Kultes geht über die Ziele dieser Arbeit hinaus (zur frühen Verbreitung der Isis-Tempel siehe Bommas 2004 für eine Zusammenfassung, und Dunant 1973 für eine analytischere Betrachtung). Versuche, solche Überlappungen zu identifizieren, können auch einen methodologischen Fehler beinhalten, wie zum Beispiel im Fall von Eretria, wo die Existenz eines privaten Kultes für Arsinoe in Haus IV nicht unbedingt mit dem später in derselben Stadt etablierten Isis-Tempel korreliert werden kann.

übernommen wurden, und er die Charakteristika annahm, die ursprünglich für Arsinoe geschaffen wurden, wie in diesem und Kapitel und in Kapitel IV.1 besprochen wurde.

### IV.3 Die politische Stellung der „wandernden“ Priester ägyptischer Gottheiten

Bereits zu Beginn des 20. Jh. gab es Stimmen, die sich gegen die frühere Theorie aussprachen, dass politische Motive hinter der Ausbreitung des Isis-Kultes oder allgemeiner der Kulte an ägyptische Götter gestanden hätten.<sup>555</sup> Roussel äußerte seine Skepsis deutlich in Bezug auf jegliche Implikationen ptolemäischer Einflussnahme bei der Etablierung dieses Kultes auf Delos.<sup>556</sup> Fraser erweiterte diese Methodik auf andere Orte mit früher Präsenz des Kultes und kam zu dem Schluss, dass keine ptolemäische Einmischung unterstellt werden kann oder sollte.<sup>557</sup> Eines der Argumente, die zu diesem Schluss führen, ist, dass die geografische Verteilung dieser frühen Kultstätten weit außerhalb der Sphäre politischen Einflusses der Ptolemäer liegt. Obwohl keine direkte Stiftung zu berücksichtigen ist, könnte die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass die ptolemäische Propaganda diese Verbreitung unterstützt hatte. So die oben erwähnen Inschrift der Serapiastai auf Thera (Fußnoten 393, 466), darf als ein Beispiel der Beziehung des ptolemäischen Herrschers mit einem Zentrum des Isis-Kultes außerhalb Ägyptens.<sup>558</sup>

Die Rolle der wandernden Priester und die Notwendigkeit der Anwesenheit eines erfahrenen Ägypters bei den Kulthandlungen wurde bereits erwähnt.<sup>559</sup> Der Priester Apollonios deutet Memphis in seiner Erwähnung als Ursprung der Kultstatue, die sein Großvater mitgenommen hatte.<sup>560</sup> Ferner ist in der Aretologie von Kyme angedeutet, dass dessen Inhalt *verbatim* vom Ptah-Tempel (Hephaestion) von Memphis kopiert wurde.<sup>561</sup> In der Ägäis wurden sodann nicht nur die charakteristischen Kultmerkmale der Isis übernommen, sondern auch Kultelemente und heilige Texte direkt aus Ägypten übertragen. Obwohl eine private Motivation nicht ausgeschlossen werden kann, scheint es zumindest eine offizielle Genehmigung der Tempelverwaltung gegeben zu haben, um einen solchen Transfer zu ermöglichen. Die Frage, ob diese Übertragung auf einen gezielten Proselytismus des memphitischen Tempels zurückzuführen ist<sup>562</sup> oder ob staatliche Hilfe involviert war, bleibt jedoch schwierig zu klären. Es ist anzumerken, dass die engen und gegenseitigen Beziehungen zwischen den memphitischen Tempeln und der ptolemäischen Herrschaft (wie bereits in Kapitel I.2 diskutiert) darauf hindeuten, dass solche Aktivitäten zumindest unter Tolerierung und möglicherweise sogar mit Zustimmung der ptolemäischen Regierung stattgefunden haben könnten.

---

<sup>555</sup> Heyob 1975, 8.

<sup>556</sup> Roussel 1916, 244.

<sup>557</sup> Fraser 1960, 47.

<sup>558</sup> Fassa 2015, 5

<sup>559</sup> Siehe Fußnoten 544; 546 und der damit verbundene Text.

<sup>560</sup> αὐτὸς δ' οἱ δηναῖα πατὴρ ἐκόμισσεν ἀπ' αὐτῆς Μέμφιδος (IG XI.4 1299, Z. 37–38).

<sup>561</sup> τὰδε ἐγράφηι ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει, ἣτις ἔστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστίῳ (Anhang 9, Z. 3–4). Siehe Fußnote 319.

<sup>562</sup> Witt (1971, 48–9) benutzt das Wort „Missionierung“ für die Verbreitung des Isis-Kultes.

Insbesondere nach den Niederlagen in den 260er-Jahren könnten die Ptolemäer versucht haben, ihre Religionspolitik im Ausland weiterzuverfolgen und eine ägyptische Gottheit einzusetzen, die nicht explizit mit dem dynastischen Kult verbunden war.

Dies ist vor allem deshalb anzunehmen, da die implizierte Verknüpfung der Isis mit der ptolemäischen Königin weitergeführt wurde. Die Entstehung der Isis „hellenistischer Art“ wird von Pachis für die Zeit von Berenike II. vermutet, die ihrerseits in die Fußstapfen Arsinoes getreten war.<sup>563</sup>

Dieser Aspekt wirft die Frage auf, wie andere hellenistische Mächte auf das Phänomen des Isis-Kultes reagiert und ob sie ihn als fremde Bedrohung betrachtet haben.<sup>564</sup> In der Analyse der seleukidischen Münzen durch Wright wird die Seltenheit der Isis-Darstellung klar.<sup>565</sup> Eine Ausnahme sind einige Serien des 2. Jh., die eine Tendenz der Verwendung von ägyptischen Gottheiten auf seleukidischen Münzen zeigen, an deren Spitze Isis ist, wobei auch Serapis und Harpokrates vorkommen. Zuerst sind die Serien unter Antiochos IV. zu betrachten, die im Rahmen seines Sieges im Krieg gegen Ägypten geprägt wurden,<sup>566</sup> und dann die Gattung der nachfolgenden Jahrzehnte, die mit Kleopatra Thea in Verbindung gebracht werden kann.<sup>567</sup> Nach Kleopatra Thea verschwindet das Motiv ägyptischer Gottheiten von der seleukidischen Münzprägung. Dieses Fallbeispiel zeigt die Verbindung von Isis mit den Ptolemäern auch im Kern des seleukidischen Reiches, und zwar im Versuch Antiochos', die Aneignung dieses Kultes vor den politischen Gegnern zu sichern.

Für dieses Phänomen sind zwei Punkte zentral: erstens die zeitliche Erscheinung des hellenistischen Isis-Kultes außerhalb Ägyptens und zweitens die Untersuchung der Träger dieses Kultes und seine Verbreitungsmodi. Wie bereits gesehen, überlappen sich Orte mit belegten Elementen des Arsinoe-Kultes in den 260er-Jahren nicht immer mit Orten der politischen Präsenz der Ptolemäer. Ähnliches lässt sich für Orte mit früherer Präsenz des Kultes der Isis und des Serapis an neuen Orten sagen, die unter der Herrschaft der Antigoniden lagen, wie in Thessaloniki. Dieser fremde Kult scheint von den Antigoniden angeeignet worden zu sein, wie die Weihung eines antigonidischen

---

<sup>563</sup> Pachis 2010, 152–155.

<sup>564</sup> Es ist denkbar, dass einige hellenistische Mächte den Aufstieg des Isis-Kultes als eine Art fremde Bedrohung empfanden, insbesondere, wenn er mit der ptolemäischen Herrschaft und ihrer kulturellen Expansion in Verbindung gebracht wurde. Auf der anderen Seite könnten einige hellenistische Mächte den Isis-Kult möglicherweise bloß als eine kulturelle Bereicherung betrachtet haben. Das Thema kann in diesem Kapitel nur angeschnitten werden, da eine genauere Betrachtung außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt.

<sup>565</sup> Wright summiert seine Untersuchung in sechs Tafeln, die die göttlichen Motiven auf die seleukidischen Münzen ab Antiochos IV. darstellen, geordnet nach den Regionen und Gattungen (Wright 2009, 201–206).

<sup>566</sup> Die numismatische Reform von Antiochos IV. wurde in der Zeit des Krieges mit Ägypten entwickelt und eingeführt. Die Elemente wie die Verwendung des ptolemäischen Adlers und Serapis-Kopfes zeigen seine politischen Ambitionen und seine Ideologie (Nerwell 1917, 23; 27; Wright 2009, 194). Gleichzeitig, nachdem 169 v. Chr. 15 Städte die Rechte an eigener Münzprägung erhalten haben, erscheint Isis auf dem Revers einiger Münze aus Byblos und Ptolemais-Akkon, die enge Beziehungen zu Ägypten hatten (Wright 2005, 72).

<sup>567</sup> Wie auf den Tafeln von Wright zu sehen ist, zeigt die Mehrheit der Münzen eine Verbindung zwischen Kleopatra Thea und dem direkt mit ihr verknüpften Herrscher – zuerst in Prägungen von Alexander I. Balas, der durch Kleopatra seine Legitimation sicherte, als seine Thronbesteigung mithilfe Ptolemaios VI. Philometor erfolgte und er dessen Bündnis mit der Heirat seiner Tochter sicherte. Weiterhin wird Isis in Münzprägungen von Antiochos VI. (der Sohn von Kleopatra Thea) und in Prägungen von Antiochos VII. Sydetes (Ehemann von Kleopatra Thea) dargestellt.

Herrschers an Isis und Osiris zeigt (IG X.2 1).<sup>568</sup> Gleichzeitig zeigt diese Inschrift einen Versuch der Kontrolle der makedonischen Administration dem Tempel gegenüber.

Vor diesem Hintergrund kann nicht behauptet werden, dass eine direkte ptolemäische Einmischung stattfand. Gleichzeitig aber schien das ptolemäische Narrativ von dieser Verbreitung zu profitieren. Es lässt sich nur spekulieren, liegt allerdings im Rahmen des Möglichen, dass die Ptolemäer die Verbreitung des Isis-Kultes, wenn auch indirekt, unterstützt hatten, und dass die wandernden Priester nicht völlig unabhängig agierten.<sup>569</sup>

---

<sup>568</sup> Die Inschrift IG X.2 1 von 187 v. Chr. informiert über den Beschluss von König Philipp V., dass das Serapeion den Schutz des Staates genieße, aber gleichzeitig die wirtschaftlichen Einkommen unter seine Kontrolle gerieten. Über den Kontrast öffentlichen und privaten Charakter dieses Kultes, siehe Voutiras 2013.

<sup>569</sup> Zur vollständigen Betrachtung dieser Thematik wären die Verhaltensnormen gegenüber Priestern zu betrachten. Für einen Einschnitt darin siehe Stavrianopoulou 2009, 213–229.

## V. Fazit

Diese Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, den Hintergrund und die Entwicklungsgeschichte des dynastischen Kultes im frühhellenistischen Ägypten darzustellen und dabei den innovativen Charakter des Arsinoe-Kultes durch interdisziplinäre Faktoren der griechischen und ägyptischen Studien zu betonen.

Diese Darstellung der Merkmale und Verbreitungsmuster des Kultes um Arsinoe II. sowohl in Ägypten als auch darüber hinaus zeigt auf, dass eine bedeutende kreative Anpassung an bereits bestehende Muster des Herrscherkultes in Ägypten sowie des dynastischen Kultes hellenistischer Prägung vollzogen wurde. Dazu gehören die Entwicklung einer neuen Theologie und die Anpassung an verschiedene Gottheiten, vor allem Aphrodite und Isis. Gleichzeitig wird die Ausrichtung auf zwei Adressatengruppen betont, einerseits mit Anpassung an den philosophischen Hintergrund des gebildeten Griechentums, mit Elementen des Katasterismus, der Musenanrufung und der höfischen Dichtung, sowie synkretistischen Assoziationen mit griechischen Gottheiten. Andererseits tritt die Verwendung traditionell ägyptischer Formen zutage. Gleichzeitig wurde die parallele Adressierung an verschiedenen Stände betont. Diese zeigt sich in Darstellungen der lukrativen Art, mit einem offiziellen, öffentlichen Kult und einer dem dynastischen Kult entsprechenden Repräsentation in den verbündeten Poleis einerseits, und als privater Kult, der mit bescheidenen Weihungen und Altären an das einfache Volk gerichtet ist, andererseits.

Die Umsetzung dieses neuen Kultes innerhalb der Außenpolitik wurde demonstriert, indem die in der Literatur weit verbreiteten Themen der nach Arsinoe benannten Städte und die Verbreitung der Miniaturtäfelchen und deren Überlappung mit Orten der ptolemäischen Militärpräsenz sowohl untereinander als auch mit Hilfe von Kartenmaterial erforscht wurden. Die Analyse der Verbreitung der Miniaturtäfelchen und ihrer Bedeutung im religiösen Rahmen der Zeit lässt den Schluss zu, dass die Ausbreitung des Kultes – im Gegensatz zu den zu Ehren Arsinoes umbenannten Städten – kaum mit der militärischen Präsenz der Ptolemäer verbunden ist. Ein Zusammenhang besteht eher mit den Handelswegen und der Deutung des Arsinoe-Kults in den unteren Ständen. Diese Analyse fasst, nicht nur die bereits vorhandene Literatur zusammen, sondern ergänzt sie wo nötig, um so eine ganzheitliche Sicht auf das Thema zu bieten.

Eine komplexe Frage besteht darin, inwieweit die Verbreitung des Isis-Kultes, der seit dem späten 3. Jh. v. Chr. gut belegt ist, den Leitlinien des Kultes um Arsinoe II. folgte, zu dem es auffällige Ähnlichkeiten bestehen. Dieses Thema wird in der Literatur einschlägig behandelt. In dieser Arbeit wurde eine genauere Betrachtung der möglichen Mechanismen hinter diesem Phänomen angenommen. Es scheint, dass von einer solchen Kontinuität ausgegangen werden kann, und ferner, dass eine politische Einmischung der Ptolemäer in der Ausbreitung des Isis-Kultes trotz verbreiteter gegenteiliger Meinungen nicht auszuschließen ist.

## Anhänge

### 1. Ektheosis Arsinoes: Kall. frg. 228, 1–17; 39–75

- [ Ἀγέτω θεός, οὐ γὰρ ἐγὼ δίχ]α τῶνδ' ἀείδειν  
π] ροποδεῖν Ἀπόλλων  
] κεν δυναίμαν  
Κατ] ἃ χεῖρα βᾶσαι.  
5 [νύμφα, σὺ μὲν ἀστερίαν ὑ]π' ἄμαξαν ἤδη  
κλεπτομέν]α παρέθεις σελάνα  
] ἀτενεῖς ὄδυρμοί  
] μία τοῦτο φωνά  
ἀμετέρα] βασίλεια φρούδα  
10 τ] ἰ παθῶν ἀπέσβη;  
ἃ δ] ἐ χύδαν ἐδίδασκε λύπα  
]. μέγας γαμέτας ὁμεύνω  
] αν πρόθεσιν πύρ' αἴθειν ]  
λεπτὸν ὕδωρ  
15 Θέτ] ἴδος τὰ πέραια βωμῶν.  
].[.]ωδε Θήβα.  
] .ας  
σὺ δὲ καὶ [... ] η·  
] φερτα  
20 ] .θη·  
τ] ὄλμας  
] α·  
] ρειδης· ( Ἡφαιστος?)  
ν] ὕμφας  
25 ] πλοιοι(ὄπλοιοι? πέπλοιοι?)  
] αι  
] ει·  
στόματ' οἷς [...] ου  
]  
30 ]ας ]  
αντῶν ]  
βας ]  
μον· ]  
πόλις ἄλλ[α] τευξεῖ·  
35 ] φέρει θάλα[σσ]αν ]  
ἃ παναγῆς ε.[...]σ·  
]ν τὰ τάλαντα [. . . ]·  
]ων τὰ καλὰ πτ[. . . ]ἃ  
Πρωτῆ ἢ μὲν ὧδ' ἐτύμοι κατάγο[ντο φᾶμαι. suppl. Wil.  
40 σαμάντριαν ἃ δὲ πυρᾶς ἐνόησ' ἰ[ω]άν  
ἄν οὔλα κυλινδομέναν ἐδίωκ[ον αὔραι < . . . >  
ἠδ' ἄμ μέσα Θρηϊκίου κατὰ νῶτα [πόντου  
Φιλωτέρα· ἄρτι γὰρ οἱ Σικελὰ μὲν Ἔνν] α  
κατελείπετο, Λαμνιακοὶ δ' ἐπατεῦ[ντο βουνοί Wil.  
45 Δηοῦς ἄπο νεισομένα· σέο δ' ἦν ἄπ[υ]στος  
ὧ δαίμοσιν ἀρπαγίμα, φάτο δ' ἠμιδ[ ]  
ἔξευ Χάρι τὰν ὑπά[τ]αν ἐπ' Ἄθω κολώ[ναν,  
ἀπὸ δ' αὔγασαι, ἐκ πεδίου τὰ πύρ' αἰ σαπ[. σαφανῆ  
τ]ίς ἀπώλετο, τίς πολίων ὀλόκαυτος ἀ[ῖ]θει.  
50 ἔνι μοι φόβος· ἀλλὰ ποτεῦ· νότος αὐ[  
νότος αἴθριος· ἦρά τι μοι Λιβύα κα[κοῦ]ται;  
τάδ' ἔφα θεός· ἀλλ' ὅποτε σκοπιὰν ἐπ[έ]πτα ἃ δ'

- χιονώδεα, τὰν ἀπέχειν ἐλάχιστ[ον ἄρκτου ἄστρον  
 ἦκει λόγος, ἐς δὲ Φάρου περίσαμο[ν ἀκτάν  
 ἐσκέψατο, θυμολιπῆς ἐβόα[σε  
 55 ‘ναὶ ναὶ μέγα δὴ τ[ι κακόν  
 ἀ λίγνυς ἀφ’ ὑμετ[έρας πόλιος φορεῖται.’  
 ἃ δ’ ἦνεπε ταῦτα[  
 τάν μοι πόλιν ἄ με[  
 [...]  
 60 κείρουσιν· ὃ δ’ ἐς φίλι[  
 πόσις ὄχετο πενθερ[  
 ἄκουσά τε Μακροβίω[ν  
 ὄφρα δύσποδας ὡς ἐ π[  
 θεὸς ἔδραμεν· αὐτίκ[α  
 65 ἤξει δόμον.’ ἃ μὲν [  
 οὐκ ἦδε· τᾷ δὲ Χάρ[ις βαρὺν εἶπε μῦθον· ‘μή μοι χθονός –  
 οὐχί [τεὰ Φάρος ἀθάλωται –  
 περικλαίειο· μηδὲ τι[  
 ἄλλα μέ τις οὐκ ἀγαθ[ὰ φάτις οὔαθ’ ἦκει.  
 70 θρῆνοι πόλιν ὑμετέρ[αν  
 οὐχ ὡς ἐπὶ δαμοτ[έρων  
 χθών· ἀλλά τι τῶ[ν] μεγάλων ἐ[  
 τάν τοι μίαν οἰχομ[ένα]ν ὁμόδελφον [αὐτάν  
 κλαίοντι· τὰ δ’ ἄ[ κεν ἴ]δης, μέλαν [ἀμφίεσται  
 75 χθονὸς ἄστεα· ν[ωῖτ]έρων τὸ κρατ[

Wiedergabe nach Giapatzli 2021, 89–99; basierend auf der editio princeps (Wilamowitz-Moellendorff 1912) und Pfeiffer 1949 (fr. 228) mit Addierungen von Austin 2006.

## 2. Epigramm der Selenaiia: Kall. epigr. 5 = Athen. deipn. 7,106

κόγχος ἐγὼ Ζεφυρῖτι πάλαι τέρας· ἀλλὰ σὺ νῦν με  
 Κύπρι Σελιναίης ἄνθεμα πρῶτον ἔχεις,  
 ναυτίλος ὃς πελάγεσσιν ἐπέπλεον, εἰ μὲν ἀῆται,  
 τείνας οἰκείων λαῖφος ἀπὸ προτόνων,  
 εἰ δὲ Γαλιναίη, λιπαρὴ θεός, οὖλος ἐρέσσω  
 ποσσί νιν, ὅστ’ ἔργωι τοῦνομα συμφέρεται,  
 ἔστ’ ἔπεσον παρὰ θῖνας Ἰουλίδας, ὄφρα γένωμαι  
 σοὶ τὸ περίσκεπτον παίγνιον, Ἀρσινόη,  
 μηδὲ μοι ἐν θαλάμησιν ἔθ’ ὡς πάρος, εἰμὶ γὰρ ἄπνους,  
 τίκτηται νοτερῆισ’ ὤεον ἀλκυονίς.  
 Κλεινίου ἀλλὰ θυγατρὶ δίδου χάριν, οἶδε γὰρ ἐσθλά  
 ῥέζειν καὶ Σμύρνης ἐστὶν ἀπ’ Αἰολίδος.

## 3. Erwähnung des Katasterismos von Arsinoe II. in der *Coma Berenices*: Catull. 66, 51–58

- 51 abiunctae paulo ante comae mea fata sorores  
 lugebant, cum se Memnonis Aethiopsis  
 unigena impellens nutantibus aera pennis  
 obtulit Arsinoes Locridis ales equos,  
 55 isque per aetherias me tollens auolat umbras  
 et Veneris casto collocat in gremio.  
 ipsa suum Zephyritis eo famulum legarat  
 58 Graiia Canopitis incola litoribus.

**4. Epigramm der Anyte: Anthologia Palatina IX, 144**

Κύπριδος οὔτος ὁ χῶρος, ἐπεὶ φίλον ἔπλετο τήνῃ  
αἰὲν ἀπ' ἠπείρου λαμπρὸν ὄρῃν πέλαγος,  
ὄφρα φίλον ναύτησι τελεῖ πλόον· ἀμφὶ δὲ πόντος  
δειμαίνει λιπαρὸν δερκόμενος ξόανον.

**5. Epigramm bezüglich des Heiligtums der Arsinoe-Aphrodite Euploia am Kap Zephyrion: Pos. AB 116**

Μέσσον ἐγὼ Φαρίης ἀκτῆς στόματός τε Κανώπου  
ἐν περιφαινομένῳ κύματι χῶρον ἔχω  
τήνδε πολυρρήνου Λιβύης ἀνεμώδεα χηλὴν  
τὴν ἀνατεινομένην εἰς Ἴταλὸν ζέφυρον,  
ἐνθα με Καλλικράτης ἰδρύσατο καὶ βασιλίσσης  
ἱερὸν Ἀρσινόης Κύπριδος ὠνόμασεν.  
Ἄλλ' ἐπὶ τὴν Ζεφυρίτιν ἀκουσομένην Ἀφροδίτην,  
Ἑλλήνων ἀγναί, βαίνετε, θυγατέρες,  
οἳ θ' ἄλδος ἐργάται ἄνδρες, ὁ γὰρ ναύαρχος ἔτευξεν  
τοῦθ' ἱερὸν παντὸς κύματος εὐλίμενον.

**6. Epigramm bezüglich des Heiligtums der Arsinoe-Aphrodite Euploia am Kap Zephyrion: Pos. AB 119 = Athenaeus VII 318d**

Τοῦτο καὶ ἐν ποταμῷ καὶ ἐπὶ χθονὶ τῆς Φιλαδέλφου  
Κύπριδος ἰλάσκεσθ' ἱερὸν Ἀρσινόης,  
ἣν ἀνακοιρανέουσιν ἐπὶ Ζεφυρηίδος ἀκτῆς  
πρῶτος ὁ ναύαρχος θήκατο Καλλικράτης.  
Ἦ δέ τοι εὐπλοίην δώσει, καὶ χεῖματι μέσσω  
τὸ πλατὺ λισσομένοις ἐκλιπανεῖ πέλαγος.

**7. Epigramm bezüglich des Heiligtums Arsinoe-Aphrodite Euploia am Kap Zephyrion: Pos. AB 39**

αἰ μέλλων ἄλλα νηὶ περᾶν καὶ πεῖσμα καθάπτειν  
χερσόθεν, Εὐπλοία “χαῖρε” δὸς Ἀρσινόη,  
πό]τιαν ἐ νηοῦ καλέων θεόν, ἣν ὁ Βοῖσκου  
ναυαρχῶν Σάμιος θήκατο Καλλικράτης,  
ναυτίλε, σοὶ τὰ μάλιστα· κατ' εὐπλοίαν δὲ διώκει  
τῆσδε θεοῦ χρήζων πολλὰ καὶ ἄλλος ἀνὴρ·  
εἵνεκα καὶ χερσαῖα καὶ εἰς ἄλλα διὰν ἀφιεῖς  
εὐχὰς εὐρήσεις τὴν ἐπακουσομένην

**8. Weihung am Tempel von Halikarnassos: OGIS 16**

1 ἀγαθῆι τύχηι· ὑ[πὲρ Βασιλέως]  
Πτολεμαίου τοῦ [βασιλέως καὶ]  
σωτήρος καὶ θεοῦ [Πτολεμαίου]  
Σαράπι, Ἰσι, Ἀρσινόη[ι Φιλαδέλφωι]  
5 τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο [—]  
Χαιρήμονος νε[ωποίης.]

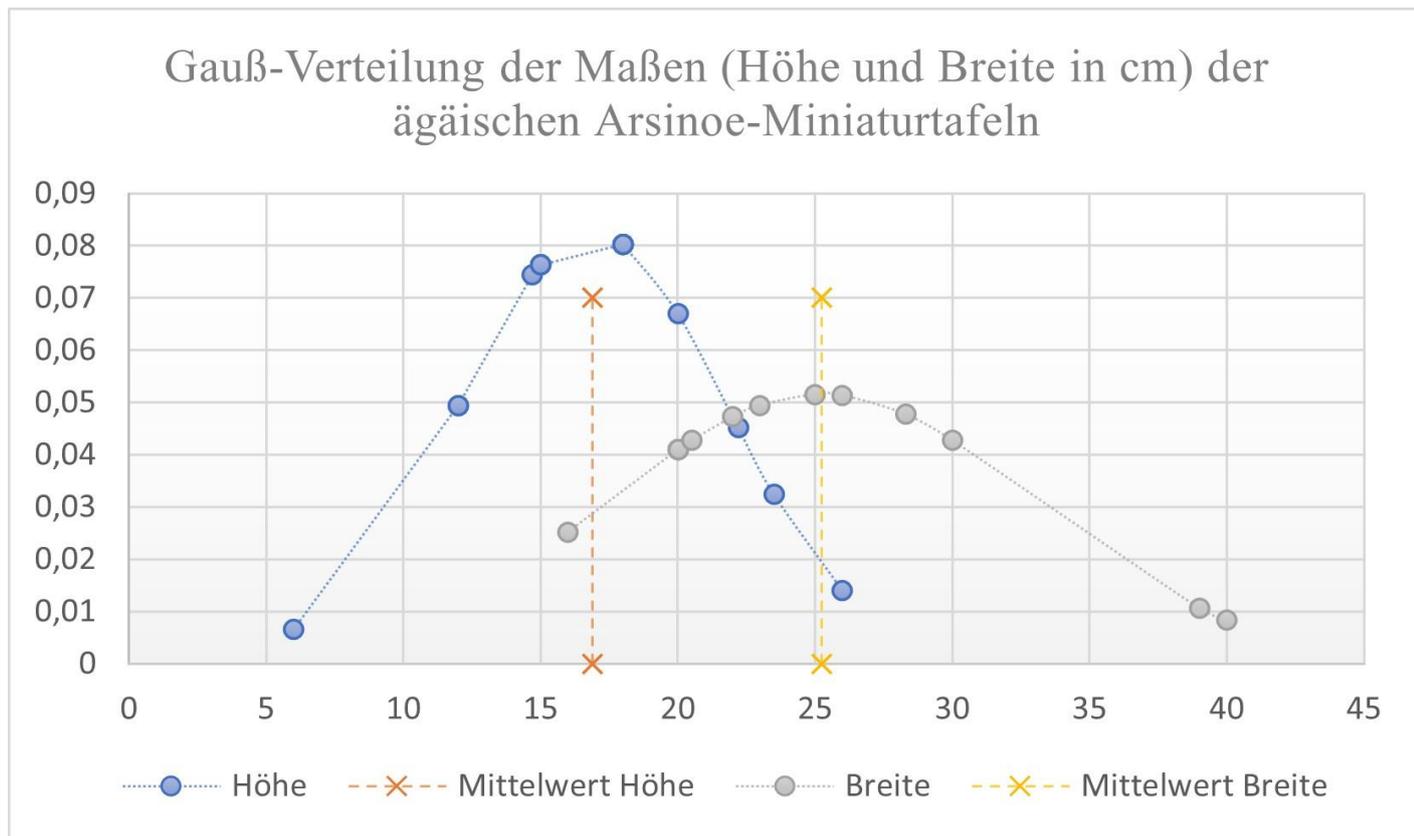
## 9. Aretologie von Isis aus Kyme: IK 40

- 1 Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας Μάγνη[ς]  
ἀπὸ Μαιάνδρου Ἴσιδι εὐχὴν·  
τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει, ἥτι-  
ς ἔστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστήῳ· (Spruch 1) Εἴσις {<sup>26</sup>Ἴσις}<sup>26</sup> ἐγὼ εἶ-  
5 μι ἢ τύραννος πάσης χώρας· καὶ ἐπαιδεύθην ὑπ[ὸ]  
Ἑρμοῦ καὶ γράμματα εὔρον μετὰ Ἑρμοῦ, τὰ τε ἱερὰ  
καὶ τὰ δημόσια γράμματα, ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς  
πάντα γράφηται. (Spr.2) ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην,  
καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται μεταθεῖναι.  
10 (Spr.3) ἐγὼ εἶμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. (Spr.4) ἐγὼ εἶμι γ[υ]-  
νὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείδος {<sup>26</sup>Ὀσίριδος}<sup>26</sup> βασιλέως. (Spr.5) ἐγὼ εἶμι ἢ καρπὸν  
ἀνθρώποις εὐροῦσα. (Spr.6) ἐγὼ εἶμι μήτηρ Ὠρου βασιλέως.  
(Spr.7) ἐγὼ εἶμι ἢ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα. (Spr.8) ἐγὼ  
εἶμι ἢ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη. (Spr.9) ἐμοὶ Βούβαστος  
15 πόλις ὠκοδομήθη. (Spr.10) ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ.  
(Spr.11) ἐγὼ ἄστρων ὁδοὺς ἔδειξα. (Spr.12) ἐγὼ ἡλίου καὶ σελήνης[ς]  
πορέαν συνεταξάμην. (Spr.13) ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὔρον. (Spr.14) ἐ-  
γὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα. (Spr.15) ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα  
συνήγαγον. (Spr.16) ἐγὼ γυναῖκα δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς  
20 φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα. (Spr.17) ἐγὼ ὑπὸ τέκνου γονεῖς  
ἐνομοθέτησα φιλοστοργῆσαι. (Spr.18) ἐγὼ τοῖς ἀστόρ-  
γ<ω>ς γονεῦσιν διακειμένους τειμω<ρ>ίαν ἐπέθηκα.  
(Spr.19) ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσίριδος τὰς ἀνθρωποφα-  
γίας ἔπαυσα. (Spr.20) ἐγὼ μῆσεις ἀνθρώποις ἐπέδει[ξ]-  
25 ξα. (Spr.21) ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα. (Spr.22) ἐγὼ  
τεμένη θεῶν ἰδρυσάμην. (Spr.23) ἐγὼ τυράννων ἀρ-  
χὰς κατέλυσα. (Spr.24) ἐγὼ φόνους ἔπαυσα. (Spr.25) ἐγὼ στέρ-  
γεσθαι γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν ἠνάγκασα. (Spr.26) ἐγὼ  
τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου ἐποίη-  
30 σα. (Spr.27) ἐγὼ τὸ ἀληθὲς καλὸν ἐνομο[θέ]τησα νομίζε[σ]-  
θαι. (Spr.28) ἐγὼ συγγραφὰς γαμικὰς εὔρον. (Spr.29) ἐγὼ διαλέκτους  
Ἑλλησι καὶ βαρβάρους ἔταξα. (Spr.30) ἐγὼ τὸ καλὸν καὶ αἰσχροῦ[ν]  
διαγεινώσκεσθαι ὑπὸ τῆς Φύσεως ἐποίησα. (Spr.31) ἐγὼ  
ὄρκου φοβερότερον οὐθὲν ἐποίησα. (Spr.32) ἐγὼ τὸν ἀδίκως  
35 ἐπιβουλεύοντα ἄλλοις {ἄλλω} ὑποχείριον τῷ ἐπιβου-  
[λ]ευομένῳ παρέδωκα. (Spr.33) ἐγὼ τοῖς ἄδικα πράσσουσιν  
τειμωρίαν ἐπιτίθημι. (Spr.34) ἐγὼ ἰκέτας ἔλεᾶν ἐνομοθ[έ]-  
τησα. (Spr.35) ἐγὼ τοὺς δικαίως ἀμυνομένους τειμῶ. (Spr.36) πᾶ-  
ρ' ἐμοὶ τὸ δίκαιον ἰσχύει. (Spr.37) ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων  
40 [κ]αὶ θαλάσσης εἶμι κυρία. (Spr.38) οὐθεὶς δοξάζεται ἄνευ τῆς ἐ-  
μῆς γνώμης. (Spr.39) ἐγὼ εἶμι πολέμου κυρία. (Spr.40) ἐγὼ κεραυ-  
νοῦ κυρία εἶμι. (Spr.41) ἐγὼ πραῦνω καὶ κυμαίνω θάλασσαν.  
(Spr.42) ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου αὐγαῖς εἶμι. (Spr.43) ἐγὼ παρεδρεύω τῇ  
τοῦ ἡλίου πορείᾳ. (Spr.44) ὃ ἂν ἐμοὶ δόξη, τοῦτο καὶ τελεῖται[ι].  
45 (Spr.45) ἐμοὶ πάντ' ἐπέκει. (Spr.46) ἐγὼ τοὺς ἐν δεσμοῖς λύω. (Spr.47) ἐγὼ  
ναυτιλίας εἶμι κυρία. (Spr.48) ἐγὼ τὰ πλωτὰ ἄπλωτα ποιῶ ὅ]-  
ταν ἐμοὶ δόξη. (Spr.49) ἐγὼ περιβόλους πόλεων ἔκτισα. (Spr.50) ἐ-  
γὼ εἶμι ἢ Θεσμοφόρος καλουμένη. (Spr.51) ἐγὼ ν<ή>σους {<sup>26</sup>νήσους}<sup>26</sup> ἐγ β[υ]-  
[θ]ῶν εἰς φῶ<ς> ἀνήγαγον. (Spr.52) ἐγὼ ὄμβρων εἶμι κυρία. (Spr.53) ἐγὼ  
50 τὸ ἱμαρμένον νικῶ. (Spr.54) ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει. (Spr.55) χαῖρε Αἴγυπτε θρέψασά με.

## 10. Arsinoe-Miniaturtafeln in der Ägäis

	Ort	Inskrift	Kontext	Material des Inskrifträgers	Maße in cm (Höhe/Breite)	Text
1	Methymna	IG XII.2 513	unsicher	Marmor	nicht vorhanden	[Α]ρσινόης [θεᾶς] [φιλ]αδέλ[φου]
2	Eretria	SEG XL 763	häuslich	Stein	18/20	Ἀρσινόης/ Φιλαδέλφου
3	Delos	IG XI.4 1303	Häuslich (?)	Weißer Marmor	15/20/2,6	Ἀρσινόης / Φιλαδέλφου
4	Paros	IG XII.5 264	unsicher	Kalkstein	30/19/20	Ἀρσινόης/ Φιλαδέλφο/ υ
5	Paros	IG XII.5 265	unsicher	Marmor	14,7/20	Ἀρσινόης/ Φιλαδέλφου
6	Paros	IG XII.5 266	unsicher	Kalkstein	15/26	a. Ἀρσινόης/ [Φιλαδέλφου] b. [Ἀρ]σινόης/ [Φ]ιλα[δ]έλφου
7	Ios	IG XII.5 16	unsicher	Stein	15/39/8	Ἀρσινόης /Φιλαδέλφου
8	Thera	IG XII.3 1386	öffentlich	weißer Marmor	12/20,5/6	Ἀρσινόης/ Φιλαδέλφου
9	Thera	IG XII.3 462	öffentlich	Stein	18/23/11	Ἀρσινόης/ Φιλαδέλφου
10	Thera	IG XII Suppl. 156	unsicher	Stein	nicht vorhanden	Ἀρσ[ινόης]/ Φιλ[αδέλφου]
11	Amorgos/Minoa	IG XII.7 263	öffentlich	grauer Marmor	18/40	Ἀρσινόης Φι/λαδέλφου
12	Amorgos/Minoa	SEG XL, 739	öffentlich	Schiefer	20/40	Ἀρσινόης/ [Φιλ]αδέλ[φου]
13	Amorgos/Arkesine	IG XII.7 99	unsicher	grauer Marmor	12/24	Ἀρσινόης/ Φιλαδέλφου
14	Amorgos/Arkesine	IG XII.7 264	unsicher	Marmor (lokal)	6/16	[Ἀρσινόης/ Φιλ]αδέλφου
15	Milet	Knackfuss 1924, 288	öffentlich	Stein	22,2/28,3	Ἀρσινόης / Φιλαδέλφου
16	Milet	Knackfuss 1924, 289	öffentlich	Marmor	23,5/20	[Ἀρ]σινόης / [Φιλ]αδέλφου
17	Kaunos	SEG XLIV 895	öffentlich	grauer Marmor	26/22	Ἀρσινόης / [Φιλ]αδέλφου

## 11. Kurve 1



Kurve 1: Gauß-Verteilung<sup>570</sup> der Maße der Miniaturtafeln. Der Mittelwert für beide Maße ist angegeben. Ferner beträgt die Standardabweichung<sup>571</sup> für die Höhe 8,07 und für die Breite 6,75.

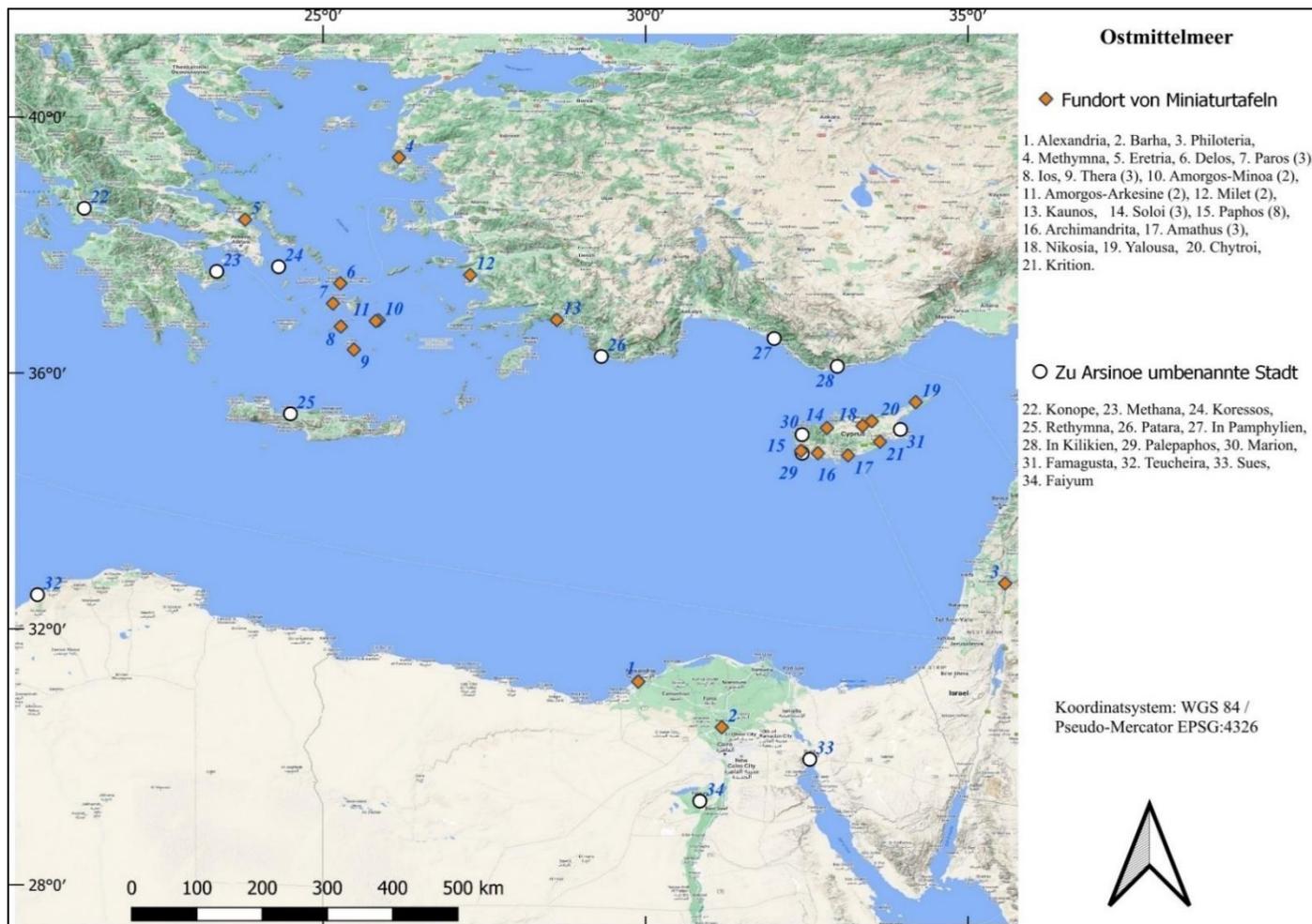
<sup>570</sup> Normalverteilung oder Gauß-Verteilung, die erzeugt wurde mithilfe des Mittelwerts und der Standardabweichung, eine Kennzahl, die aufzeigt, wie weit die jeweiligen Werte um den Mittelwert (Durchschnitt) streuen.

<sup>571</sup> Die Standardabweichung ist ein Maß dafür, wie weit die einzelnen Zahlen verteilt sind. Sie gibt an, wie weit die einzelnen Messwerte im Durchschnitt von dem Erwartungswert (Mittelwert) entfernt sind.

12. Satyros, Über die Demen von Alexandria: Fr. 2, col. 1, 1–23

Nach Turner: P. Oxy. XXVII 2465	Nach Schorn 2001, 219
1 ].[ ].τ.[.].[ ]λου καὶ του[ ]νος τοῦ Ἀρσιν[	1 [-----].[-----] [-----].τ.[.].[-----] [ ca. 12 ]λου καὶ του[ ca. 13 ] [ ca. 12 ]νος τοῦ Ἀρσιν[οείου ca. 3 ]
5 ]Θεμοφόριον ] ]. Πτολεμαίειο[ μ]ηδεῖς βαδιζέτ[ω ] τῆι κανηφόρωι [	5 [ ca. 13 ] Θεμοφόριον [ ca. 8 ] [ ca. 13 ]. Πτολεμαίειο[ ca. 8 ] [ ca. 12 μ]ηδεῖς βαδιζέτ[ω ca. 6 ] [ ca. 6 σύν] τῆι κανηφόρωι [καὶ τῶ ἀγάλ-] [ματι τῆς Α]ρ[σιν]νόης Φιλαδέλφ[ου πλήν]
10 [μετὰ] πρυτάνεων καὶ ἱερέων κ[αὶ γυμνασι-] [άρχων] καὶ ἐφήβων καὶ ραβδοφ[όρων.] [οἱ δὲ] βουλόμενοι θύειν Ἀρσιν[όηι Φιλα-] [δέ]λφωι θυέτωσαν πρὸ τῶν ἰδ[ρυμά-] [των] ἢ ἐπὶ τῶν [.]. μάτων ἢ κα[τὰ τὴν]	10 [τῶν] πρυτάνεων καὶ ἱερέων κ[αὶ ca. 6 ] [ 2-3 ] καὶ ἐφήβων καὶ ραβδοφ[όρων. ] [οἱ δὲ] βουλόμενοι θύειν Ἀρσιν[όηι Φιλα-] [δέ]λφωι θυέτωσαν πρὸ τῶν ἰδ[ίων οἶ-] [κ]ων ἢ ἐπὶ τῶν [δ]ωμάτων ἢ κα[τὰ τὴν]
15 ὁδὸν ἧ ἄν ἡ καν[η]φόρος βαδίζ[ηι. ] ἧ ὄρνεον πάντες θυέτωσαν. [ἧ ὀποῖ-] α ἄν βούληται ἔ[κα]ςτος πλή[ν τ]ρά- γου καὶ αἰγός. το[ῦς] δὲ βωμοῦ[ς πο]ιεῖτω- σαν πάντες ἐξ ἄμ[μ]ου. εἰάν δὲ τ[ι]νες	15 ὁδὸν ἧ ἄν ἡ καν[η]φόρος βαδίζ[ηι. ὄσπρια] ἧ ὄρνεον πάντες θυέτωσαν. [ἧ ἄ ἱερεῖ-] α ἄν βούληται ἔ[κα]ςτος πλή[ν προ]βά- του καὶ αἰγός. το[ῦς] δὲ βωμοῦ[ς πο]ιεῖτω- σαν πάντες ἐξ ἄμ[μ]ου. εἰάν δὲ τ[ι]νες
20 [οἱ]κοδομητοὺς πλινθίνους ἔχ[ως]ι<v> ἐπ[ι-] [β]αλλέτωσαν ἐπάνω ἄμμον καὶ [ἐπ' αὐ-] τῆς τὰς χίζας ἐπιθέτωσαν ἐφ' [αἷς τὰ] [ὄ]σπρια κατακαύσου[σι]ν σκηνο. [ ] ...	20 [ο]ικοδομητοὺς πλινθίνους ἔχ[ως]ι<v> ἐπ[ι-] [β]αλλέτωσαν ἐπάνω ἄμμον καὶ ἐ[π' αὐ-] τῆς τὰς χίζας ἐπιθέτωσαν ἐφ' [αἷς τὰ] [ὄ]σπρια κατακαύσου[σι]ν σκηνο. [ ] ...

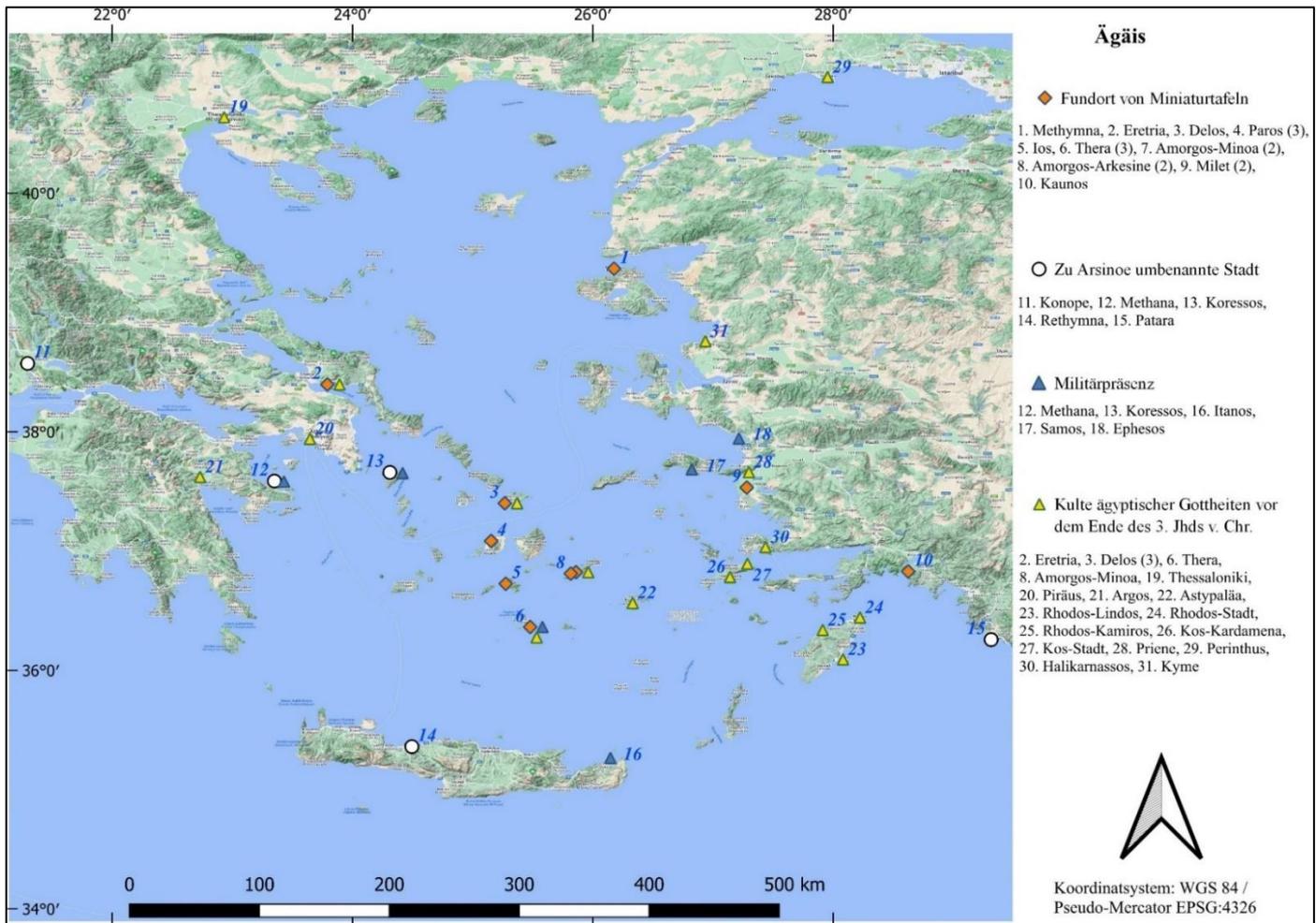
(Links: P. Oxy. XXVII 2465; rechts: Schorn 2001, 219.)



Karte 1. Verteilung der Fundorte der Miniaturtafeln und der zu Arsinoe umbenannten Städten im Ostmittelmeer.<sup>573</sup> In der Legende der Miniaturtafel wird die Anzahl der Miniaturtafeln in Klammern angedeutet, wenn es mehr als eine ist.

<sup>572</sup> Die Karten wurden mit dem Programm „QGIS 3.28.11 Firenze“ erzeugt (QGIS.org (2023): QGIS Geographic Information System. Open Source Geospatial Foundation Project: <<http://qgis.org>>).

<sup>573</sup> Sofern der Fundort nicht exakt bekannt ist, gilt die Angabe für die Region. Die Stadt Myos Hormos an der ägyptischen Küste des Roten Meeres, die ebenfalls zu Arsinoe umbenannt wurde, ist nicht in dieser Karte zu sehen.



Karte 2. Verteilung der Fundorte der Miniaturtafeln und der zu Arsinoe umbenannten Städte in der Ägäis. In der Legende der Miniaturtafel wird die Anzahl der Miniaturtafeln oder Tempel in Klammern angedeutet, wenn es mehr als eine(r) ist. Die Orte mit eindeutiger, gewissermaßen dauerhafter militärischer Präsenz der Ptolemäer werden angedeutet.<sup>574</sup>

<sup>574</sup> Die Orte mit militärischer Präsenz sind hier auf indikative Weise angeführt und sind keinesfalls ausführlich; sie dienen hier als kartografische Repräsentation der Situation in der Ägäis, die in Kapitel III diskutiert wird. Wegen der zeitlichen Unsicherheit wird Methana hier nicht unter den frühen Kultorten angezeigt, obwohl das möglich ist (siehe Fußnote 549). Ägyptische Gottheiten sind in Athen einmal auf der Karte eingezeichnet, aber dies betrifft sowohl die Erwähnung von Sarapiastai in 214 v. Chr. (IG II.2 1292) und die offizielle Anerkennung des Kultes um 200 v. Chr. als auch die im 4. Jh. gegründeten Tempel für Isis (siehe Fußnote 525).

## Abbildungen



Abbildung 1.a (links): Münze der Arsinoe II. Avers: Porträt Arsinoe II. Revers: Doppelfüllhorn; Beschriftung Ἀρσινόης Φιλαδέλφου; 1.b (rechts oben): Knochenring, Oxford, Ashmolean Museum 1891.237. 1.c (rechts unten): Knochenring, Nicosia J 741.

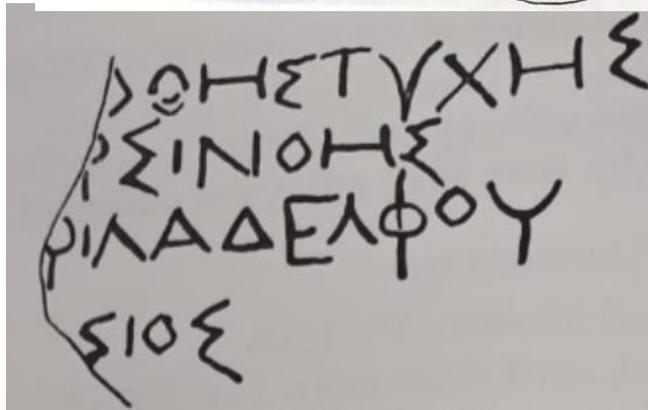
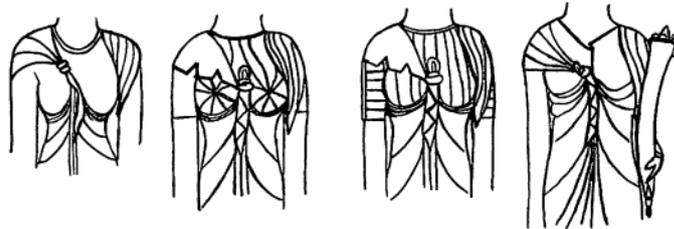
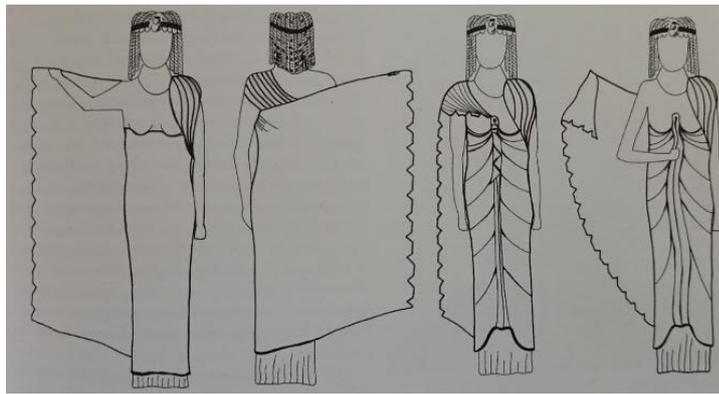


Abbildung 2.a (oben links): Fragment einer Faience-Oinochoe mit Frau (Arsinoe), ein Doppelfüllhorn tragend; Baltimore, Walters Art Gallery 48.315; 2.b (oben rechts): Arsinoe zwischen Altar und Säule, ein Doppelfüllhorn tragend, dem einen Altar libierend; mit der Beschriftung ἀγαθῆς Τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου; London, British Museum 73.8-20.389; 2.c (unten links): Fragment einer Oinochoe mit Darstellung eines Altars mit der Inschrift: ἀγαθῆς Τύχης [Α]ρσινόης Φιλαδέλφου Τισίος; Faksimile: 2.d (unten, rechts); Alexandrian Museum 16168.



5 Varianten des Untergewandes beim Isisgewand

5a Glattes Untergewand

5b Sternförmige Falten

5c Längsfalten

5d Chiton



Abbildung 3.a (oben): Wicklung des Isisgewandes; 3.b (mitte): Varianten des Untergewandes beim Isisgewand; 3.c (unten links): Rückenpfeilstatue mit Isisgewand, Alexandria, Griechisch-Römisches Museum, Inv. Num. 31424; 3.d (unten rechts): Statue der vergöttlichten Arsinoe II. New York, Metropolitan Museum of Art, Inv. Num. 20.2.21.



Abbildung 4: Wandrelief im Tempel von Philae, Nordwand von Raum VII an der äußeren Mauer des Heiligtums, östlich des Tors; Ptolemaios II. weiht an Isis und Arsinoe II.

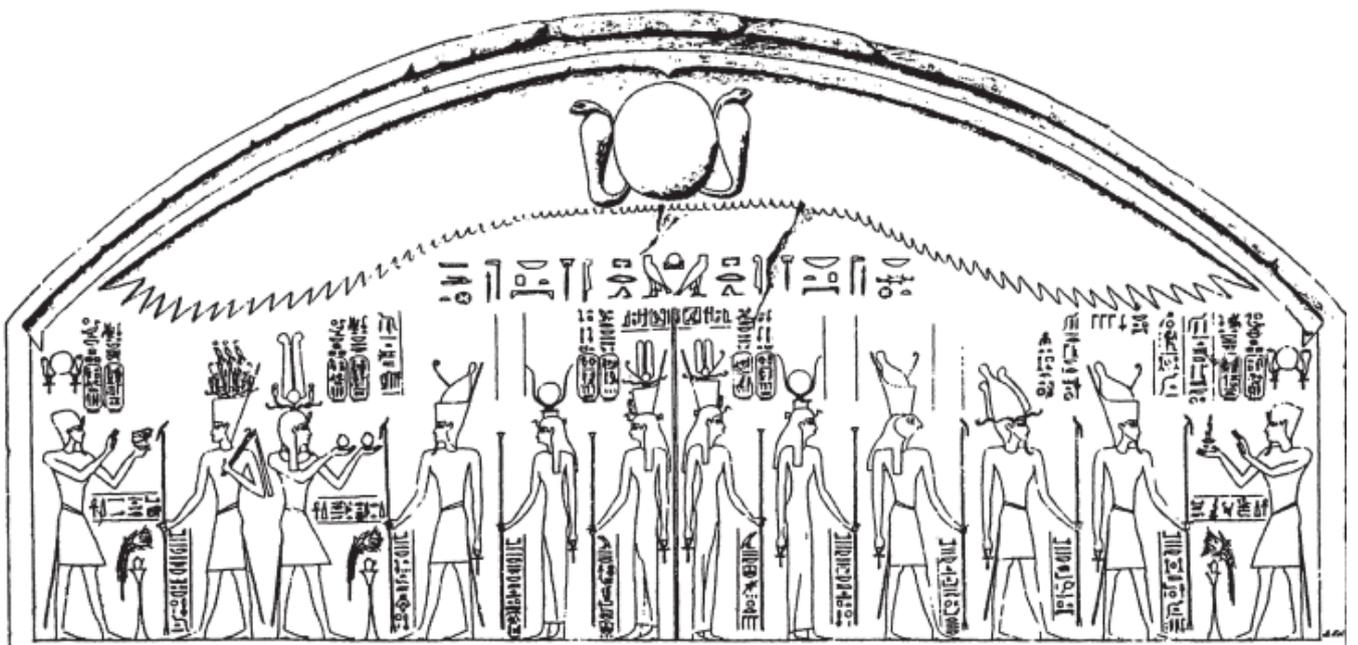


Abbildung 5: Lünette der Pithom-Stele; in der rechten Szene opfert Ptolemaios II. den Gottheiten Atum, Osiris, Horus, Isis, Arsinoe II.; und in der linken Szene Atum, Isis und Arsinoe II. Somit ist Arsinoe II. doppelt mittig der Lünette zu sehen.

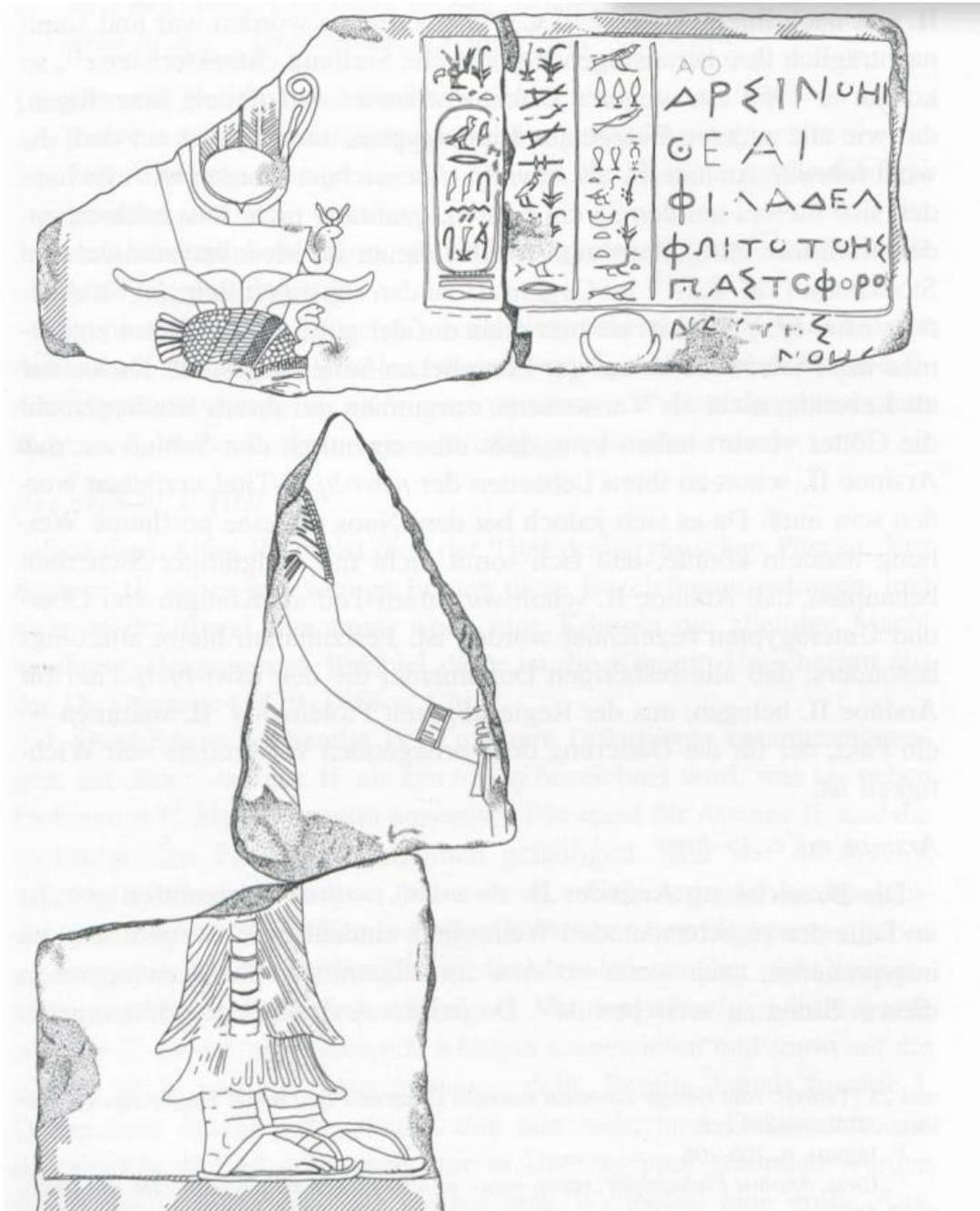


Abbildung 6: Weihung des Totoes an Arsinoe Philadelphos

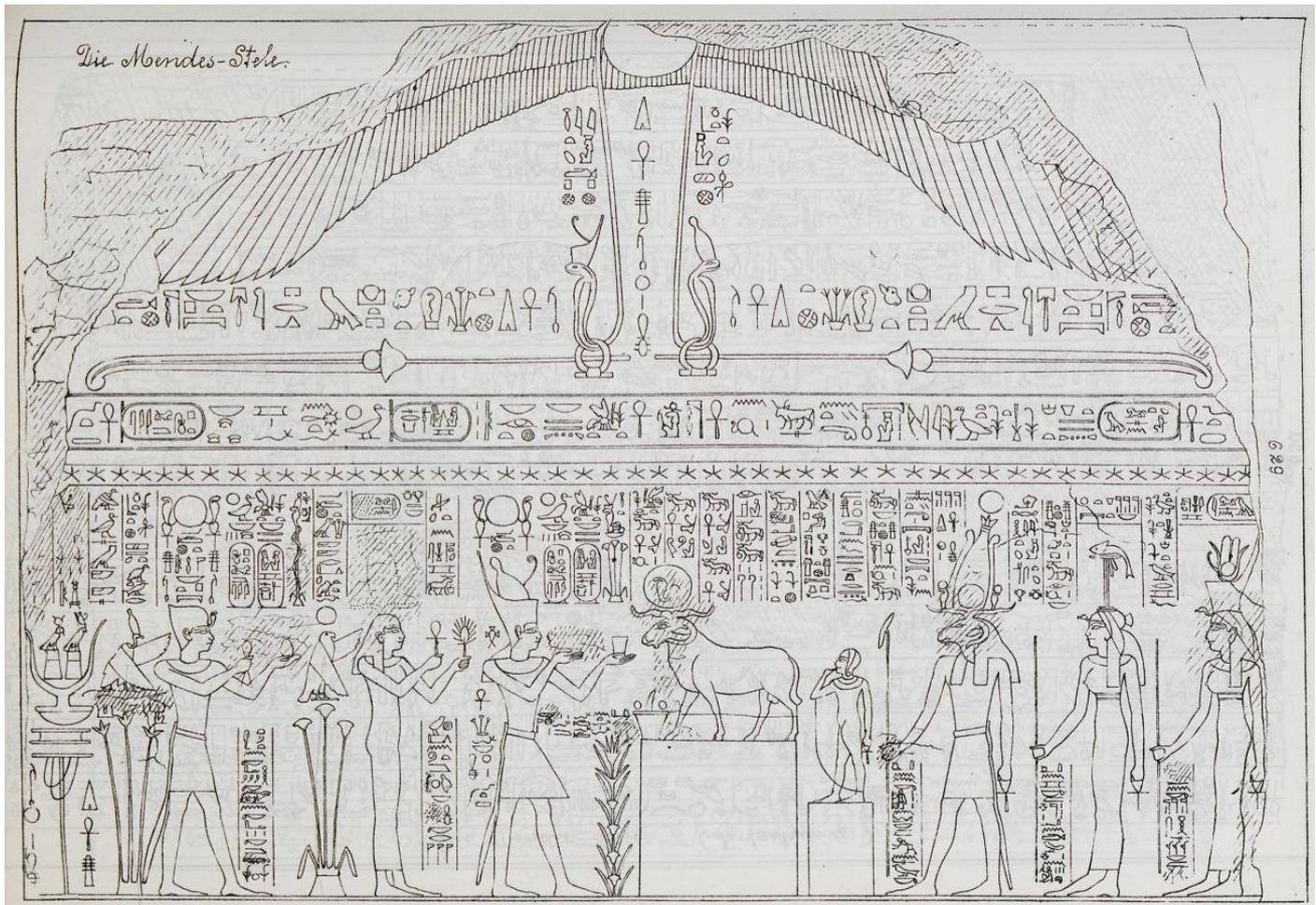


Abbildung 7: Lünette der Medes-Stele. Arsinoe II. steht sowohl unter der ehrenden Figuren, hinter Ptolemaios II. und Ptolemaios Neos, als auch unter den geehrten Gottheiten, hinter der Trias von Mendes und Harpokrates.



Abbildung 8: Tempelrelief von Königin Arsinoe II. mit Kompositkronen



Abbildung 9: Relief vom Tempel des Ptolemaios II. in Tel e-Hagar, mit Darstellung von Arsinoe II. und Ptolemaios II. Ptolemaios trägt ein Blitzbündel in völlig griechischer Art.



Abbildung 10: Hintergrund: Teil vom Gesamtplan des Grabungsgeländes von Olympia am Ende des 20. Jh. auf der Grundlage älterer Pläne und moderner Vermessungsarbeiten. Vordergrund: Die Pfeile und Gradmessung vom Verfasser hinzugefügt. Die helleren Linien stellen eine Reproduktion des von Hoepfner (Hoepfner 1971, Beilage 1) beobachteten Winkels dar, genommen vor (östlich) der Echohalle, hinter der Mitte der Exedra, wo sich beide Statuen in genauer Linie der Ecken der jeweiligen Tempel von Zeus und Hera befinden (siehe Fußnote 205).

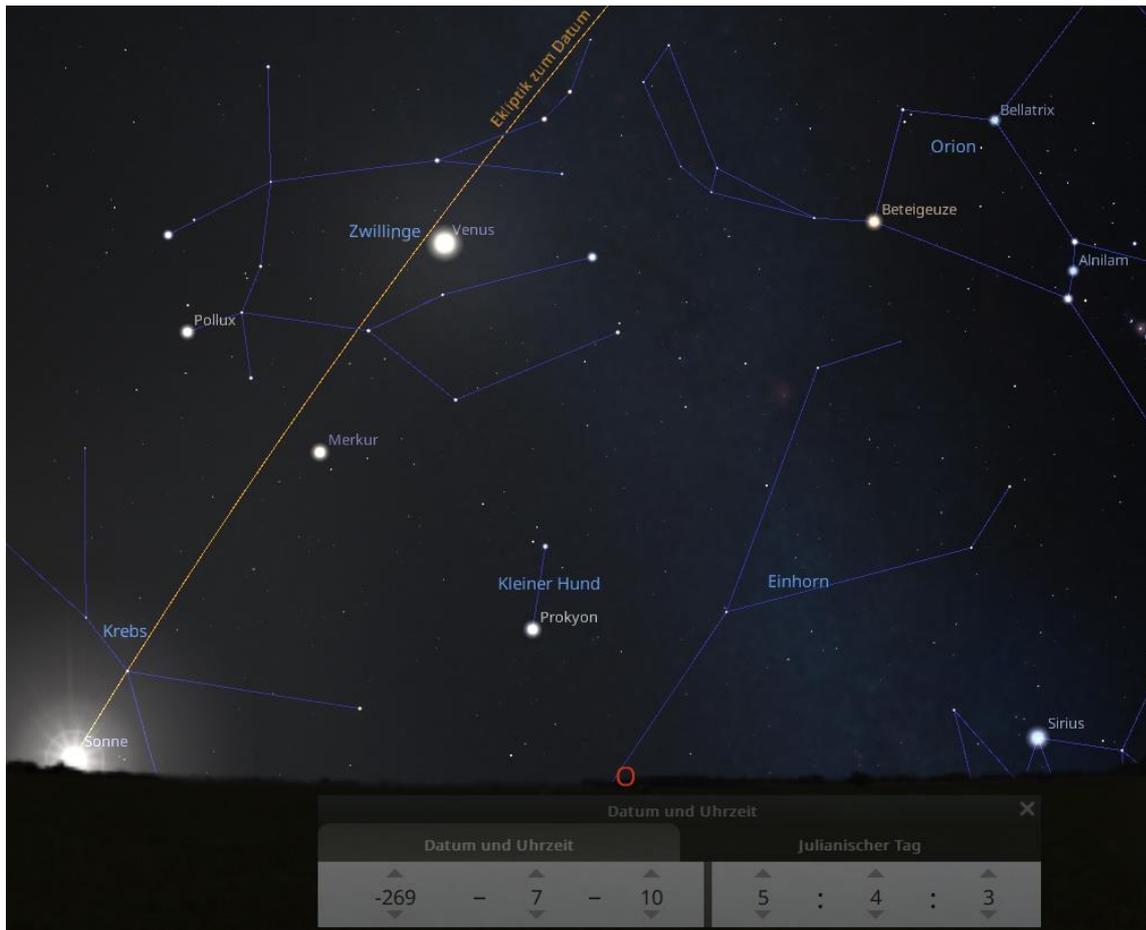


Abbildung 11: Sonnenaufgang von Alexandria am 10. Juli. 270 v. Chr. (Stellarium, angegebenes Datum soll 269 sein, da das Programm das Jahr 0 mitberechnet. Venus in Gemini im Osten). Position von Venus und Merkur mit Ephemeriden berechnet.



Abbildung 12: Statuenbasis mit Weihung der Stadt Methana-Arsinoe im kalaurinischen Poseidon-Tempel

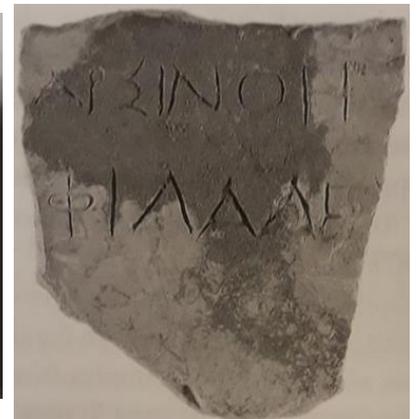


Abbildung 13: Altäre, Miniaturtafeln und Statuenbasis von Arsinoe II. außerhalb der Ägäis. 13.a (oben links): Miniaturaltar der Arsinoe II. Münster, Archäologisches Museum der Universität, Inv. 104; 13.b (oben rechts): Kalkstein-Miniaturtafel im Louvre; Kat. Num. Ma 194; ursprünglich aus Alexandria (Höhe: 19 cm, Breite: 21 cm); 13.c (unten links): Statuenbasis aus Chytroi mit Weihung des Arsitokles Sohn des Aristokles von Alexandria und Arsinoe Philadelphos Naias; Metropolitan Museum of Arts, inv. 74.51.2378; 13.d (unten rechts): Miniaturtafel aus Philoteria in Galiläa (Höhe: 10 cm, Breite: 9,6 cm).



Abbildung 14: Miniaturtafel der Arsinoe Philadelphos in Eretria, Haus IV; Eretria, Museum M 101. Anhang 10,2.



*Abbildung 15: Miniaturtafel der Arsinoe Philadelphos in Minoa-Amorgos; Anhang 10, 12.*



*Abbildung 16: Miniaturtafel der Arsinoe Philadelphos in Kaunos; Anhang 10, 17.*

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1.a: Münze der Arsinoe Philadelphos; nach Plantzos 1991–92, Taf. 17.b.

Abb. 1.b: Knochenring, Oxford, Ashmolean Museum 1891.237; nach Plantzos 1991–92, Taf. 18.a.

Abb. 1.c: Knochenring, Nicosia J 741; nach Plantzos 1991–92, Taf. 18.c.

Abb. 2.a = Titelbild: Oinochoe-Fragment. Baltimore, Walters Art Gallery 48.315; nach Thompson 1973, Taf. A.5.

Abb. 2.b: Skizze einer Faiance-Oinochoe. London, British Museum 73.8-20.389; nach Thompson 1973, Abb. 2.

Abb. 2.c = Titelbild: Fragment einer Faiance-Oinochoe mit Darstellung eines Altars mit Inschrift; Alexandrian Museum 16168; nach Thompson 1973, Taf. 50, 142.

Abb. 2.d: Faksimile des Fragments einer Faiance-Oinochoe von Abb. 2.c; nach Thompson 1973, 172–3.

Abb. 3.a: Wicklung des Isisgewandes; nach Albersmeier 2004, Abb. 6.

Abb. 3.b: Varianten des Untergewandes beim Isisgewand; nach Albersmeier 2004, Abb. 5.

Abb. 3.c: Rückenpfeilstatue mit Isisgewand. Alexandria; Griechisch-Römisches Museum; Inv. Num. 31424; nach Albersmeier 2004, Abb. 1.

Abb. 3.d: Statue der vergöttlichten Arsinoe II. New York, Metropolitan Museum of Art, Inv. Num. 20.2.21; nach Albersmeier 2004, Abb. 4.

Abb. 4: Wandrelief im Tempel von Philae, an der äußeren Mauer des Heiligtums, östlich des Tors; nach Rowlandson 1998, 29, Taf. 2.

Abb. 5: Lünette der Pithom-Stele; nach Plantzos 2011, Abb. 14.

Abb. 6: Weihrelief des Totoes an Arsinoe Philadelphos; Zeichnung im Erhaltungszustand von Ulrike Denis; nach Albersmeier – Minas 1998, Taf. 2.

Abb. 7: Brugsch 1884, 629; <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/brugsch1884bd4>> (abgerufen am 22.06.2023, 13:00).

Abb. 8: Tempelrelief von Königin Arsinoe II. Harvard Art Museums collections online, Inv. Nr. 1983.96; Harvard Art Museums/Arthur M. Sackler Museum, Gift of Mr. and Mrs. Samuel H. Lindenbaum; <<https://hvard.art/o/289668>> (abgerufen am 10.07.2023, 6:00 Uhr).

Abb. 9: Relief vom Tempel des Ptolemaios II. in Tel e-Hagar, mit Darstellung von Arsinoe II.; British Museum Num. EA 1056; <<https://www.britishmuseum.org/collection/image/602557001>> (abgerufen am 10.07.2023, 7:00 Uhr); Verwendungslizenz: CC BY-NC-SA 4.0.

Abb. 10: Hintergrund: Teil vom Gesamtplan des Grabungsgeländes von Olympia am Ende des 20. Jh. Auf der Grundlage älterer Pläne und moderner Vermessungsarbeiten; nach Kyrieleis 2011, Abb. 4.

Abb. 11: Bild in Stellarium produziert. (Stellarium Astronomy Software 23.2. Open source Software: <<https://stellarium.org/de/>>)

Abb. 12: Weihung der Stadt Methana-Arsinoe im kalaurinischen Poseidon-Tempel; Skizze nach Wallensten – Pakkanen 2009, Abb. 6.

Abb. 13.a: Miniaturaltar Arsinoe II. Münster, Archäologisches Museum der Universität, Inv. 104; nach Schreiber 2011, Taf. 53,3.

Abb. 13.b: Kalkstein-Tafel im Louvre, ursprünglich aus Alexandria (Höhe: 19 cm, Breite: 21 cm); Kat. Num. Ma 194; <<https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010275947>> (abgerufen am 10.07.2023, 8:00 Uhr).

Abb. 13.c: Statuenbasis aus Chytroi; Metropolitan Museum of Arts, inv. 74.51.2378 (© Shared under a Creative Commons CC0 1.0 licence); nach Michel 2021, Abb. 2.

Abb. 13.d: Miniaturtafel aus Philoteria in Galiläa; nach Tal 2019, Abb.1.

Abb. 14: Miniaturtafel der Arsinoe Philadelphos. Eretria, Museum M 101; nach Reber 1990, Taf. 22,9.

Abb. 15: Miniaturtafel der Arsinoe Philadelphos in Minoa-Amorgos; Anhang 10,11; nach PAA 1989, Taf. 202a.

Abb. 16: Miniaturtafel der Arsinoe Philadelphos in Kaunos; Anhang 10,16; nach Marek 2006, 246; Kat. Num. 56.

# Literatur

## Primärquellen

- Anth. Pal. IX; XVI = Anthologia Palatina: *The Greek Anthology, Volume III: Book 9: The Declamatory Epigrams*. Übers. von W. R. Paton. Loeb Classical Library 84. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917; *Volume V: Book 13: Epigrams in Various Metres. Book 14: Arithmetical Problems, Riddles, Oracles. Book 15: Miscellanea. Book 16: Epigrams of the Planudean Anthology Not in the Palatine Manuscript*. Übers. von W. R. Paton. Loeb Classical Library 86. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918, 157–392.
- Anyte von Tegea = Anthologia Palatina IX, 144
- Apul., met. 11 = Apuleius, *Metamorphoses: Apuleius. Metamorphoses (The Golden Ass), Volume II: Books 7–11*. Hrsg. u. übers. von J. Arthur Hanson. Loeb Classical Library 453. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, 238–296.
- Aristot., hist. zoon = Aristoteles, *historia animalium: Aristotle. History of Animals, Volume I: Books 1–3*. Übers. von A. L. Peck. Loeb Classical Library 437. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965; *Volume II: Books 4–6*. Übers. von A. L. Peck. Loeb Classical Library 438. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970; *Volume III: Books 7–10*. Hrsg. u. übers. von D. M. Balme. Loeb Classical Library 439. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Arr., an. 3; 7 = Arrian, *de expeditione Alexandri: Arrian. Anabasis of Alexander, Volume I: Books 1–4*. Übers. von P. A. Brunt. Loeb Classical Library 236. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, 222–335; *Volume II: Books 5–7. Indica*. Übers. von P. A. Brunt. Loeb Classical Library 269. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, 202–305.
- Athen., deipn. 5; 7; 11; 14; 15 = Athenaios, *Deipnosophistae: Athenaeus. The Learned Banqueters, Volume II: Books 3.106e–5*. Hrsg. u. übers. von S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 208. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, 370–564; *Volume III: Books 6–7*. Hrsg. u. übers. von S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 224. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, 268–565; *Volume V: Books 10.420e–11*. Hrsg. u. übers. von S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 274. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, 204–492; *Volume VII: Books 13.594b–14*. Hrsg. u. übers. von S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 345. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011, 98–380; *Volume VIII: Book 15. General Indexes*. Hrsg. u. übers. von S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 519. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012, 2–218.
- Auson., mos. = Ausonius. *Volume I: Books 1–17*. Übers. von Hugh G. Evelyn-White. Loeb Classical Library 96. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919, 225–268.
- Catull., carmen 66 = Catull, *carmina: Catullus, Tibullus. Catullus. Tibullus. Pervigilium Veneris*. Übers. von F. W. Cornish, J. P. Postgate, J. W. Mackail. Neu bearbeitet G. P. Goold. Loeb Classical Library 6. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913, 128–135.
- Diod., 17; 20 = Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica: Diodorus Siculus. Library of History, Volume VIII: Books 16.66–17*. Übers. von C. Bradford Welles. Loeb Classical Library 422. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963, 105–472; *Volume X: Books 19.66–20*. Übers. von Russel M. Geer. Loeb Classical Library 390. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954, 135–445.
- Duris von Samos = FG rHist 76.
- Hdt., 1; 2 = Herodot, *historiae: Herodotus. The Persian Wars, Volume I: Books 1–2*. Übers. von A. D. Godley. Loeb Classical Library 117. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.
- Hes., theog. = Hesiod, *Theogonia: Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*. Hrsg. u. übers. von Glenn W. Most. Loeb Classical Library 57. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018, 2–85.
- Hom., Od., 4; 5 = Homer, *Odyssea: Homer. Odyssey, Volume I: Books 1–12*. Übers. von A. T. Murray. Neu bearbeitet George E. Dimock. Loeb Classical Library 104. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919, 118–219.
- Isokr., or. 11 = Isokrates, *orationes: Isocrates. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against*

- Euthynus. Letters.* Übers. von La Rue Van Hook. Loeb Classical Library 373. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1945, 100–133.
- Kall., ait. 4 = Kallimachos, aitia, Epilog des 4. Buchs: Callimachus, Musaeus. *Aetia, Iambi, Hecale and Other Fragments. Hero and Leander.* Hrsg. u. übers. von C. A. Trypanis, T. Gelzer, Cedric H. Whitman. Loeb Classical Library 421. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973, 308–309.
- Kall., epigr. 5; 51 = Kallimachos, epigrammata: Callimachus, Lycophron, Aratus. *Hymns and Epigrams. Lycophron: Alexandra. Aratus: Phaenomena.* Übers. von A. W. Mair, G. R. Mair. Loeb Classical Library 129. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921, 402–405; 440–41.
- Kall., frg. 110; 228 = Kallimachos, fragmentum: Pfeiffer, R. (1949). *Callimachus. Volumen II: Fragmenta* (Oxford), addenda and corrigenda 2.114–116; Kallimachos Pfeiffer, R. (1949). *Callimachus. Volumen I: Fragmenta* (Oxford), fr. 228.
- Kall., hymn. 4 = Kallimachos, Delos-Hymnus: Callimachus, Lycophron, Aratus. *Hymns and Epigrams. Lycophron: Alexandra. Aratus: Phaenomena.* Übers. von A. W. Mair, G. R. Mair. Loeb Classical Library 129. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921, 84–111.
- Memnon = Memnon von Herakleia: FGrHist 434.
- Menander = P. Oxy. XV 1803.
- Mnasakles von Sikyon = Anth. Pal. IX, 333.
- Ov., met. 13 = Ovid. *Metamorphoses, Volume II: Books 9–15.* Übers. von Frank Justus Miller. Neu bearbeitet von G. P. Goold. Loeb Classical Library 43. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916, 227–298.
- Paus., 1; 9; 10 = Pausanias, Graeciae description: Pausanias. *Description of Greece, Volume I: Books 1–2 (Attica and Corinth).* Übers. von W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 93. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918; *Volume IV: Books 8.22–10 (Arcadia, Boeotia, Phocis and Ozolian Locri).* Übers. von W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 297. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- Plat., Gorg. = Plato, Gorgias: Plato. *Lysis. Symposium. Gorgias.* Übers. von W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925, 247–533.
- Plat., leg. = Plato, Leges: Plato. *Laws, Volume I; II.* Übers. von R. G. Bury. Loeb Classical Library 187; 192. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Plat., Phaid = Plato, Phaedo: Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo.* Hrsg. u. übers. von Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017, 266–524.
- Plat., rep. = Plato, de re publica: Plato. *Republic, Volume I; II.* Hrsg. u. übers. von Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 237; 276. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Plat., Tim. = Plato, Timaeus: Plato. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles.* Übers. von R. G. Bury. Loeb Classical Library 234. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929, 1–254.
- Plin., nat. 14; 34; 36 = Plinius der Ältere, naturalis historia: Pliny. *Natural History, Volume IV: Books 12–16.* Übers. von H. Rackham. Loeb Classical Library 370. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1945, 185–286; *Volume IX: Books 33–35.* Übers. von H. Rackham. Loeb Classical Library 394. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952, 125–258; *Volume X: Books 36–37.* Übers. von D. E. Eichholz. Loeb Classical Library 419. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, 1–162.
- Plut., Alex. = Plutarch, Alexander: Plutarch. *Lives, Volume VII: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar.* Übers. von Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 99. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919, 223–440.
- Plut., Dem. = Plutarch, Demetrius: Plutarch. *Lives, Volume IX: Demetrius and Antony. Pyrrhus and Gaius Marius.* Übers. von Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 101. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920, 1–136.

- Plut., de fac. = Plutarch, de facie in orbe lunae: Plutarch. *Moralia, Volume XII: Concerning the Face Which Appears in the Orb of the Moon. On the Principle of Cold. Whether Fire or Water Is More Useful. Whether Land or Sea Animals Are Cleverer. Beasts Are Rational. On the Eating of Flesh.* Übers. von Harold Cherniss, W. C. Helmbold. Loeb Classical Library 406. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957, 2–226.
- Plut., de gen. = Plutarch, de genio Socratis: Plutarch. *Moralia, Volume VII: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife.* Übers. von Phillip H. De Lacy, Benedict Einarson. Loeb Classical Library 405. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 362–512.
- Plut., de is. = Plutarch, de iside et osiride: Plutarch. *Moralia, Volume V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles.* Übers. von Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 306. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936, 3–193.
- Plut., de liber. = Plutarch, de liberis educandis: Plutarch. *Moralia, Volume I: The Education of Children. How the Young Man Should Study Poetry. On Listening to Lectures. How to Tell a Flatterer from a Friend. How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue.* Übers. von Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 197. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927, 1–70.
- Plut., de sera. = Plutarch, de sera numinis vindicta: Plutarch. *Moralia, Volume VII: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife.* Übers. von Phillip H. De Lacy, Benedict Einarson. Loeb Classical Library 405. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, 170–302.
- Plut., qu. Gr. = Plutarch, quaestiones Graecae: Plutarch. *Moralia, Volume IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?* Übers. von Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 305. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936, 174–252.
- Plut., Thes. = Plutarch, Theseus: Plutarch. *Lives, Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola.* Übers. von Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 46. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914, 1–88.
- Pos., 36; 37; 38; 39; 116; 119 = Poseidippos, Epigrammata: AB
- S. Emp., pyrrh. hyp. 3 = Sextus Empiricus, Pyrrhoneiai hypotyposesis: Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism.* Übers. von R. G. Bury. Loeb Classical Library 273. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933, 324–513.
- Strab., geogr. 10; 14 = Strabon, Geographica: Strabo. *Geography, Volume V: Books 10–12.* Übers. von Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library 211. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928, 2–181; *Volume VI: Books 13–14.* Übers. von Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library 223. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929, 196–386.
- Theokr., eid. 15; 17; 18 = Theokrit, Eidyllia: Theocritus, Moschus, Bion. *Theocritus. Moschus. Bion.* Hrsg. u. übers. von Neil Hopkinson. Loeb Classical Library 28. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, 205–227; 243–268.
- Verg., Aen. 2 = Vergil, Aeneis: Virgil. *Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1–6.* Übers. von H. Rushton Fairclough. Neu bearbeitet von G. P. Goold. Loeb Classical Library 63. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916, 316–371.

## Sekundärquellen

Adorjáni, Z. (2017). Arion und Arsinoe: Bemerkungen zu Poseidippos P.Mil.Vogl. VIII 309, col. VI 18–25 (= fr. 37 Austin–Bastianini). *ZPE*, 203, 69–75.

Adorjáni, Z. (2021). Bemerkungen zur Ektheosis Arsinoes des Kallimachos: Gattung, Struktur und Inhalt. *Philologus*, 165(1), 2–24.

Albersmeier, S. & Minas, M. (1998). Ein Weihrelief für die vergöttlichte Arsinoe II. In W. Clarysse, A. Schoors & H. Willems (Hrsg.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Part I. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (S. 3–29). *Orientalia Lovaniensia Analecta* 84, Leuven.

Albersmeier, S. (2004). Das „Isisgewand“ der Ptolemäerinnen: Herkunft, Form und Funktion. In P. C. Bol, G. Kaminiski & C. Maderna (Hrsg.), *Fremdheit – Eigenheit: Ägypten, Griechenland und Rom, Austausch und Verständnis. Symposition des Liebieghauses, Frankfurt am Main vom 28.–30. November 2002 und 16.–19. Januar 2003*, (S. 421–432). Michael Pächt, München.

Albersmeier, S. (2005)<sup>a</sup>. Die Statuen der Ptolemäerinnen. In H. Beck, P. C. Bol & M. Bückling (Hrsg.), *Ägypten – Griechenland – Rom: Abwehr und Berührung, Ausstellungskatalog: 26. November 2005–26. Februar 2006* (S. 252–257). Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt am Main.

Albersmeier, S. (2005)<sup>b</sup>. Griechisch-römische Bildnisse der Isis. In H. Beck, P. C. Bol & M. Bückling (Hrsg.), *Ägypten – Griechenland – Rom: Abwehr und Berührung, Ausstellungskatalog: 26. November 2005–26. Februar 2006* (S. 310–314). Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt am Main.

Albersmeier, S. (2018). The Garments of the Devotees of Isis. In V. Gasparini & R. Veymiers (Hrsg.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis* (S. 448–469). Brill, Leiden.

Aleshire, S. B. (1989). *The Athenian Asklepieion: The People, their Dedications, and the Inventories*. Gieben, Amsterdam.

Alpass, P. (2010). The Basileion of Isis and the Religious Art of Nabataean Petra. *Syria. Archéologie, Art et Histoire*, 87, 93–113.

Anastasiades, A. (1998). Ἀρσινόης Φιλαδέλφου: Aspects of a Specific Cult in Cyprus. *Report of the Department of Antiquities, Cyprus*, 129–140.

Assmann, J. (1970). *Der König als Sonnenpriester: ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*. Augustin, Glückstadt.

Austin, C. (2006). L’Apothéose d’Arsinoé (P.Berol. 13417 A = Callim. fr. 228 Pf.). In G. Bastianini & A. Casanova (Hrsg.), *Callimaco Cent’ Anni di Papi: Atti del Convegno Internazionale di Studi* (S. 57–68). Papirologico G. Vitelli, Firenze.

Avraamides, A. (1971). *Studies in the History of Hellenistic Cyprus 323–80 B.C.* (Dissertation), University of Minnesota.

Backes, B. (2009). „Was zu sagen ist“ – Zum Gesamttitel des Totenbuchs. In B. Backes, M. Müller-Roth & S. Stöhr (Hrsg.), *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag* (S. 5–27). (Studien zum altägyptischen Totenbuch, 14) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Bagnall, R. S. (1976). *The Administration of the Ptolemaic Possessions Outside Egypt*. Brill, Leiden.

Barbantani, S. (2020). Ptolemaic Women’s Patronage of the Arts. In E. D. Carney & S. Müller (Hrsg.), *The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World* (S. 108–120). Routledge, London & New York.

Baynham, E. (1994). The Question Of Macedonian Divine Honours For Philip II. *Mediterranean Archaeology*, 7, 35–43.

Bechtold, C. (2011). *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers: Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus*. V & R Unipress, Göttingen.

Bennett, C. (2005). Arsinoe and Berenice at the Olympics. *ZPE*, 154, 91–96.

Bianchi, R. (1988). *Cleopatra’s Egypt: Age of the Ptolemies*. Brooklyn Museum Bookshop, NY.

Bickel, S. (2006). Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild: Aspekte von Politik und Religion in Ägypten. In R. G. Kratz & H. Spieckermann (Hrsg.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, 1* (S. 79–99). Mohr Siebeck, Tübingen.

- Bing, P. (1988). *The Well-Read Muse: Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*. Hypomnemata. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Bing, P. (2003) Posidippus and the Admiral: Kallikrates of Samos in the Milan Epigrams. *Greek Roman and Byzantine Studies*, 43(3), 243–66.
- Blöbaum, A. I. (2006). „Denn ich bin ein König, der die Maat liebt“: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft (*Aegyptiaca Monasteriensia*, 4), Aachen.
- Boardman, J. (1972). Herakles, Peisistratos and Sons. *Revue Archéologique*, 1, 57–72.
- Bommas M. (2005). Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung Isis. In H. Beck, P. C. Bol & M. Bückling (Hrsg.), *Ägypten – Griechenland – Rom: Abwehr und Berührung, Ausstellungskatalog: 26. November 2005–26. Februar 2006* (S. 315–330). Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt am Main.
- Bosch-Puche, F. (2013). The Egyptian Royal Titulary of Alexander the Great, I: Horus, two Ladies, Golden Horus, and Throne Names. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 99, 131–54.
- Bosch-Puche, F. (2014). The Egyptian Royal Titulary of Alexander the Great, II: Personal Name, Empty Cartouches, Final Remarks, and Appendix. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 100, 89–109.
- Bothmer, B. V. (1996). Hellenistic Elements in Egyptian Sculpture of the Ptolemaic Period. In K. Hamma (Hrsg.), *Alexandria and Alexandrianism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and the Humanities and Held at the Museum, April 22–25, 1993* (S. 215–230). Getty Publications, Los Angeles.
- Brenk, F. E. (2017). Plutarch: Philosophy, Religion, and Ethics. In D. S. Richter & W. A. Johnson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic* (S. 291–310). Oxford University Press, Oxford.
- Bricault, L. & Versluys, M. J. (2014). Isis and Empires. In L. Bricault & M. J. Versluys (Hrsg.), *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15, 2011* (S. 1–35). Brill, Leiden.
- Bricault, L. (1997). Les Cultes Isiaques en Grèce Centrale et Occidentale. *ZPE*, 119, 117–122.
- Bricault, L. (2020). *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Brill, Leiden.
- Brugsch, H. (1875). Die große Mendes-Stele aus der Zeit des zweiten Ptolemäers. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 13(1–12), 33–40.
- Brugsch, H. (1884). Historisch-biographische Inschriften altaegyptischer Denkmäler [Themenheft]. *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum* 4.
- Brugsch, H. (1891). Historisch-biographische Inschriften altaegyptischer Denkmäler [Themenheft]. *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum* 5.
- Brun–Kyriakidis, H. (2021). *Egyptian Cults and Sanctuaries on Delos*. Epitome of École Française D’Athènes.
- Brun, P. (1991). Les Lagides à Lesbos: Essai de Chronologie. *ZPE*, 85, 99–113.
- Bruneau, P. (1970). *Recherches sur les Cultes de Délos à l’Époque Hellénistique et à l’Époque Impériale*. E. de Boccard, Paris.
- Brunelle, E. (1976). *Die Bildnisse der Ptolemäerinnen*. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
- Buchholz, H. G. (1975). *Methymna: archäologische Beiträge zur Topographie und Geschichte von Nordlesbos*. Philipp von Zabern, Mainz.
- Buraselis, K. (2013). Ptolemaic Grain, Seaways and Power. In K. Buraselis, M. Stefanou & D. J. Thompson (Hrsg.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies, in Waterborne Power* (S. 97–107). Cambridge University Press, Cambridge.
- Caneva, S. G. (2012). Queens and Ruler Cults in Early Hellenism. *Kernos*, 25, 75–101.
- Caneva, S.G. (2013). Arsinoe Divinizzata al Fianco del Re Vivente Tolemeo II. Uno Studio di Propaganda Greco-Egiziana. *Historia*, 62, 280–322.
- Caneva, S. G. (2014). Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe Philadelphos, From Alexandria and Beyond. In F. Muccioli & T. Gnoli (Hrsg.), *Divinizzazione, Culto del Sovrano e Apoteosi: Tra Antichità e Medioevo* (S. 25–58). Bologna University Press.
- Caneva, S. G. (2016). *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty* (Studia Hellenistica, 56). Peeters, Leuven.

- Caneva, S. G. (2018). Ptolemy I: Politics, Religion and the Transition to Hellenistic Egypt. In T. Howe (Hrsg.), *Ptolemy I Soter: A Self-Made Man* (S. 88–127). Oxbow Books, Oxford.
- Carney, E. D. (2013). *Arsinoe of Egypt and Macedon*. Oxford University Press, Oxford.
- Chanotis, A. (2003). The Divinity of Hellenistic Rulers. In A. Erskine (Hrsg.), *A Companion to the Hellenistic World* (S. 431–44). Blackwell publishing, Malden & Oxford.
- Chanotis, A. (2004). The Great Inscription, its political and social institutions and the common institutions of the Cretans. In E. Greco & M. Lombardo (Hrsg.), *La Grande Iscrizione di Gortyna. Centoventi anni dopo la scoperta. Atti del I Convegno Internazionale di Studi sulla Messara* (S. 175-194). Scuola Archeologica Italiana di Atene, Athens.
- Chanotis, A. (2022). *Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus* (von M. Hallmannsecker aus dem Englischen übers.) (2. Aufl.). WBG, Darmstadt [Original erschienen 2018].
- Cherry, J. & Davis, J. L. (1991). The Ptolemaic Base at Koressos on Keos. *BSA*, 86, 9–28.
- Clarysse, W., van der Veken, G. & Vleeming, S. P. (1983). *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt (P. L. Bat. 24): Chronological Lists of the Priests of Alexandria and Ptolemais With a Study of the Demotic Transcriptions of their Names*. Brill, Leiden.
- Clayman, D. L. (2011). Berenice and her Lock. *Transactions of the American Philological Association*, 141(2), 229–246.
- David, R. (2002). *Religion and Magic in Ancient Egypt*. Penguin, UK.
- Demetriou, D. (2010). Τῆς πάσης ναυτιλῆς φύλαξ: Aphrodite and the Sea. *Kernos*, 23, 67–89.
- Derchain-Urtel, M. T. (1975). Gott oder Mensch? *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, 3, 25–41.
- Dunand, F (1973). *Le Culte d'Isis Dans le Bassin Oriental de la Méditerranée* (Etudes préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain, 26). Brill, Leiden.
- Edelmann, B. (2007). *Religiöse Herrschaftslegitimation in der Antike: Die religiöse Legitimation orientalisches-ägyptischer und griechisch-hellenistischer Herrscher im Vergleich* (Pharos: Studien zur griechisch-römischen Antike 20). Scripta Mercaturae Verlag, St. Katharinen.
- Ehrenberg, V. (1958). *Der Staat der Griechen II. Teil: Der hellenische Staat*. B.G. Teubner, Leipzig.
- Fantuzzi, M. & Hunter, R. (2004). *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Fassa, E. (2015). Sarapis, Isis, and the Ptolemies in Private Dedications, *Kernos*, 28, 133–153.
- Faulkner, R. O. (1910). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Clarendon Press, Oxford.
- Fischer, N. N.; & Perrakis, S. (2019). Η επανεύρεση του ψηφίσματος της Νικουριάς (IG XII 7, 506), *Γραμματεῖον*, 8, 33–42.
- Foster, J. A. (2006). Arsinoe II as Epic Queen: Encomiastic Allusion in Theocritus, Idyll 15. *Transactions of the American Philological Association*, 136(1), 133–148.
- Franke R. & Hirmer M. (1972). *Die Griechische Münze* (2. Aufl.). Hirmer Verlag, München.
- Fraser, P. M. (1960). The Cult of Sarapis in the Hellenistic World. *Opuscula Athenensia*, 3, 1–54.
- Fraser, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria, I*. Oxford University Press, Oxford.
- Frazer, A. K. (1990). The Propylon of Ptolemy II [Themenheft]. In K. Lehmann & P. W. Lehmann (Hrsg.), *The Propylon of Ptolemy II, Samothrace: Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts of New York University (Volume 10)*. Princeton University Press, Princeton.
- Gabrielsen, V. (2013). Rhodes and the Ptolemaic Kingdom: The Commercial Infrastructure. In K. Buraselis, M. Stefanou & D. J. Thompson (Hrsg.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies, in Waterborne Power* (S. 66–81). Cambridge University Press, Cambridge.
- George, B. (1982). Ptolemaios II. und Arsinoe II. vor den Göttern von Athribis. *Medelhavsmuseet Bulletin*, 17, 11–16.
- Giambatista, V. (2017). Greek and Roman Philosophy and Religion. In P. F. Esler (Hrsg.), *The Early Christian World* (Aufl. 2.), Bd. I (S. 48–72). Routledge, London & New York.
- Giapantzali, S. (2021, 26. August). *Mele of Callimachus (frr. 226 – 229 Pf.)*. Editorial and Generic Questions. MA-Abschlussarbeit. Zugriff über Aristoteles-Universität Thessaloniki: <https://texts.helit.duth.gr> [20.09.2023].
- Glomb, T., Mertel, A., Pospíšil, Z., Stachoň, Z. & Chalupa, A. (2018). *Ptolemaic Military Operations Were a Dominant Factor in the Spread of Egyptian Cults Across the Early Hellenistic Aegean Sea*. *PLoS ONE*, 13(3), e0193786. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0193786>.

- Gorre, G. (2018). Ptolemy Son of Lagos and the Egyptian Elite. In T. Howe (Hrsg.), *Ptolemy I Soter: A Self-Made Man* (S. 128–154). Oxbow Books, Oxford.
- Gow A. S. F. & Page, D. L. (Hrsg.). (1965). *Anthologia Graeca. The Greek Anthology: Hellenistic epigrams. Vol. 2*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Grabowski, T. (2013). Ptolemaic Foundations in Asia Minor and the Aegean as the Lagids' Political Tool. *Electrum*, 20 (doi: 10.4467/20800909EL.13.004.1433), 57–76.
- Grabowski, T. (2014). The Cult of the Ptolemies in the Aegean in the 3rd Century BC. *Electrum*, 21 (doi: 10.4467/20800909EL.14.001.2778), 21–41.
- Green, P. (1990). *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*. Berkley, Los Angeles.
- Griffiths, F. T. (1979). *Theocritus at Court*. Brill, Leiden.
- Gutzwiller, K. (1992)<sup>a</sup>. Callimachus' Lock of Berenice: Fantasy, Romance, and Propaganda. *American Journal of Philology*, 113(3), 359–385.
- Gutzwiller, K. (1992)<sup>b</sup>. The Nautilus, the Halcyon, and Selenai: Callimachus's Epigram 5 Pf. = 14 G.-P. *Classical Antiquity*, 11(2), 194–209.
- Habicht, C. (1956). *Gottmenschen und griechische Städte* (Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 14). Beck, München
- Habicht, C. (1992). Athens and the Ptolemies. *Classical Antiquity*, 11(1), 68–90.
- Hamdorf, F. W. (1964). *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*. Philipp von Zabern, Mainz.
- Hauben, H. (1983). Arsinoé II et la Politique Extérieure de l'Égypte. In E. van Dack, P. van Dessel, W. van Gucht (Hrsg.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium, (Studia Hellenistica 27)* (S. 99–127). Katholieke Universiteit, Leuven.
- Hauben, H. (2013). Callicrates of Samos and Patroclus of Macedon, Champions of Ptolemaic Thalassocracy. In K. Buraselis, M. Stefanou & D. J. Thompson (Hrsg.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power* (S. 39–65). Cambridge University Press, Cambridge.
- Haussoullier, B. (1880). Inscriptions d'Halicarnasse. *BCH*, 4, 395–408.
- Hazard, R. A. (1992). Did Ptolemy I Get his Surname from the Rhodians in 304? *ZPE*, 93, 52–56.
- Heinen, H. (1972). Untersuchungen zur hellenistischen Geschichte des 3. Jh. v. Chr. zur Geschichte der Zeit des Ptolemaios Keraunos und zum Chremonideischen Krieg. *Historia Einzelschriften*, 20, 97–100.
- Herklotz F. (2007). *Prinzeps und Pharao: Der Kult des Augustus in Ägypten*. Verlag Antike, Frankfurt am Main.
- Hermay A. (2006). Nouveaux Documents sur le Culte d'Aphrodite à Amathonte, II.: La Tête en Marbre: Aphrodite Kypria? *BCH*, 130(1), 101–115.
- Heyob, S. K. (1975). *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*. Brill, Leiden.
- Hölbl, G. (2001). *A History of the Ptolemaic Empire* (T. Saavedra, Trans.). Routledge [Original erschienen 1994].
- Hölscher, T. (2006). *Klassische Archäologie: Grundwissen* (2. Aufl.) WGB, Darmstadt.
- Hoepfner, W. (1971). Zwei Ptolemaierbauten: Das Ptolemaierweihgeschenk in Olympia und ein Bauvorhaben in Alexandria [Themenheft]. *Ath. Mitt.*, 1. Beiheft.
- Hornung, E. (1975–976). Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei): Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil 1: Text; Teil 2: Übersetzung und Kommentar [Themenheft]. *Aegyptiaca Helvetica*, 2/3.
- Hunter, R. (2021). Theocritus and the Bucolic Homer. In P. Kyriakou, E. Sistikou & A. Rengakos (Hrsg.), *Brill's Companion to Theocritus* (S. 223–241). Brill, Leiden.
- Kees, H. (1954). Das Gottesweib Ahmes-Nofretere als Amonspriester, *Orientalia* 23, 57–63.
- Kent, J., Overbeck, B. & Stylow, A. (1973). *Die Römische Münze*. Hirmer Verlag, München.
- Kiessling, E. (1933). Zum Kult der Arsinoe im Fayum. *Aegyptus*, 13(3/4), 542–546.
- Kirsten, E. & Opelt, I. (1989). Eine Urkunde der Gründung von Arsinoe in Kilikien, *ZPE*, 77, 55–66.
- Knackfuss, H. (1924). *Der Südmarkt und die benachbarten Bauanlagen (Milet 1, 7)*. Schoetz und Parphysius Verlag, Berlin.
- Koenen, L. (1983). Die Adaption ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof. In E. van Dack, P. van Dessel, W. van Gucht (Hrsg.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium, (Studia Hellenistica 27)* (S. 143–190). Katholieke Universiteit, Leuven.

- Krug, A. (2004). Isis – Aphrodite – Astarte. In P. C. Bol, G. Kaminski & C. Maderna (Hrsg.), *Fremdheit – Eigenheit: Ägypten, Griechenland und Rom, Austausch und Verständnis. Symposium des Liebieghauses, Frankfurt am Main vom 28.–30. November 2002 und 16.–19. Januar 2003*, (S. 181–190). Michael Pächt, München.
- Kyrieleis, H. (2011). *Olympia. Archäologie eines Heiligtums*. Philipp von Zabern, Mainz.
- Langdon, S. (1930). The Semitic Goddess of Fate, Fortuna-Tyche. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 21–29.
- Longega, G. (1968). *Arsinoe II*. Università di Padova, Padova.
- Maehler, H. & Strocka, V. M. (Hrsg.). (1978). *Das ptolemäische Ägypten: Akten des internationalen Symposions, 27–29. September 1976 in Berlin*. Philipp von Zabern, Mainz.
- Macurdy, G. (1932). *Hellenistic Queens: A Study in Woman-Power in Macedon, Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt*. [John Hopkins University Studies in Archaeology, 14], Greenwood Press Baltimore.
- Männlein-Robert, I. (2020). From Hades to Heaven: Plato and His Pupils on the Soul. *Intersezioni. Rivista di Storie delle Idee* 3, 287–312.
- Magness, J. (2001). The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods. *The Harvard Theological Review*, 94(2), 157–177.
- Marangou, L. (1994). Amorgos and Egypt in Hellenistic and Roman Periods: Old and New Evidence. In M.-O. Jentel & G. Deschênes-Wagner (Hrsg.), *Tranquillitas: Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh* (S. 371–378). Université Laval, Québec.
- Marek, C. (2006). Die Inschriften von Kaunos [Themenheft]. *Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte, Band 55*. Verlag C. H. Beck, München.
- Mattingly, H. (1936). *Coins of the Roman Empire in the British Museum, Vol. III. Nerva to Hadrian*. Printed by order of the Trustees of the British Museum, London.
- Meadows, A. (2013). The Ptolemaic League of Islanders. In K. Buraselis, M. Stefanou & D. J. Thompson (Hrsg.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies, in Waterborne Power* (S. 19–38). Cambridge University Press, Cambridge.
- Meeus, A. (2013). What We Do not Know About the Age of the Diadochi: The Methodological Consequences of the Gaps in the Evidence. In V. A. Troncoso & E. M. Anson (Hrsg.), *After Alexander: The Time of the Diadochi (323–281 BC)* (S. 84–98). Oxbow Books, Oxford.
- Meeus, A. (2020). The Strategies of Legitimation of Alexander and the Diadochoi: Continuities and Discontinuities. In K. Trampedach & A. Meeus (Hrsg.), *The Legitimation of Conquest Monarchical Representation and the Art of Government in the Empire of Alexander the Great (Studies in Ancient Monarchies, 7)* (S. 291–318). Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Merkelbach, R. (1995). *Isis Regina – Zeus Serapis: Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. B.G. Teubner, Stuttgart & Leipzig.
- Michel, A. (2021). Arsinoe Philadelphus in Cyprus. *Kyprios Character: History, Archaeology & Numismatics of Ancient Cyprus*, HAL Id: halshs-03094270; <https://shs.hal.science/halshs-03094270> [20.09.2023].
- Middleton, R. (1962). Brother-Sister and Father-Daughter Marriage in Ancient Egypt. *American Sociological Review*, 27(5), 603–611.
- Minas-Nerpel, M. (1994). Die Pithom Stele: Chronologische Bemerkungen zur frühen Ptolemäerzeit, Aspekte spät-ägyptischer Kultur. In M. Minas-Nerpel & J. Zeidler (Hrsg.), *Aspekte Spätägyptischer Kultur, Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag (Aegyptiaca Treverensia, 7)* (S. 203–212). Philipp von Zabern, Mainz.
- Minas-Nerpel, M. (1995). Die Κανηφόρος: Aspekte des ptolemäischen Dynastiekults. In H. Melaerts (Hrsg.), *Le Culte du Souverain Dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe Siècle avant notre ère. Actes du Colloque International, Bruxelles 10 mai 1995 (Studia Hellenistica 34)* (S. 43–60). Katholieke Universiteit, Leuven.
- Minas-Nerpel, M. (2014). Koregentschaft und Thronfolge: Legitimation ptolemäischer Machtstrukturen in den ägyptischen Tempeln der Ptolemäerzeit. In F. Hoffmann & K. Schmidt (Hrsg.), *Orient und Okzident in hellenistischer Zeit: Beiträge zur Tagung „Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit“*. Würzburg 10.–13. April 2008 (S. 143–166). Brose, Vaterstetten.
- Minas-Nerpel, M. (2019). ‘Seeing Double’: Intercultural Dimensions of the Royal Ideology in Ptolemaic Egypt. In J. Budka (Hrsg.), *Egyptian Royal Ideology and Kingship under Periods of Foreign Rulers: Case Studies from the First Millennium BC. Munich, May 31–June 2, 2018* (S. 189–206). Harrassowitz Verlag,
- Minas-Nerpel, M. (2022). The Creation of New ‘Cultural Codes’: The Ptolemaic Queens and Their Syncretic Processes With Isis, Hathor, and Aphrodite. In J. Spier & S. Cole (Hrsg.), *Egypt, Greece, Rome: Cross-cultural Encounters in Antiquity* (S. 59–78). The J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

- Mitford, T. B. (1961). Further Contributions to the Epigraphy of Cyprus. *AJA*, 65(2), 93–151.
- Moss, A. (2017). *The Development and Diffusion of the Cult of Isis in the Hellenistic Period*. MA-Abschlussarbeit. University of Arizona.
- Moyer, I. (2016). Isidorus at the Gates of the Temple. In I. Rutherford (Hrsg.) *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BCE - 300 CE* (S. 209–244). Oxford University Press, Oxford.
- Nadig, P. (2014). *Hatschepsut*. Philipp von Zabern, Mainz.
- Newell, E. T. (1917). The Seleucid Mint of Antioch. *American Journal of Numismatics*, 51, 1–151.
- Nilsson, M. P. (1950). Griechischer Glaube. (B. Christ, aus dem Schwedischen übers.) Leo Lehnen Verlag, München [Original erschienen 1950].
- Nilsson, M. (2010). *The Crown of Arsinoë II.: The Creation and Development of an Imagery of Authority* (Dissertation). University of Gothenburg.
- Obbink, D. (2004). Posidippus on Papyri Then and Now. In B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou & M. Baumbach (Hrsg.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil.Vogl. VIII 309)*. (Hellenic Studies Series 2). Washington, DC: Center for Hellenic Studies. [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_AcostaHughesB\\_etal\\_Hrsg.Labored\\_in\\_Papyrus\\_Leaves.2004](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_AcostaHughesB_etal_Hrsg.Labored_in_Papyrus_Leaves.2004) [20.09.2023].
- Pachis, P. (2003). *Ισις Καρποτόκος, Τόμος Ιος: Οικουμενή. Προλεγόμενα στον συγκρητισμό των ελληνιστικών χρόνων*. Barbounaki, Thessaloniki.
- Pachis, P. (2010). *Η λατρεία της Ισιδας και του Σάραπι: Από την τοπική στην οικουμενική κοινωνία*. Barbounaki, Thessaloniki.
- Pachis, P. (2018). General Characteristics of the Hellenistic Era. In L. Martin & P. Pachis (Hrsg.), *Studies in Hellenistic Religions* (S. 1–34). Cascade books, Oregon.
- Paschidis, P. (2008). *Between City and King: Prosopographical Studies on the Intermediaries Between the Cities of the Greek Mainland and the Aegean and the Royal Courts in the Hellenistic Period (322–190 BC)* [Themenheft] (*Meletemata* 59). De Boccard, Athens.
- Pazdera, M. (2006). *Getreide für Griechenland: Untersuchungen zu den Ursachen der Versorgungskrisen im Zeitalter Alexanders des Großen und der Diadochen* (Antike Kultur und Geschichte, 9). LIT Verlag, München.
- Perdrizet, P. (1896). Notes sur Chypre, *BCH*, 20, 336–363.
- Pfeiffer, R. (1926). Arsinoe Philadelphos in der Dichtung, *Die Antike*, 2, 161–174.
- Pfeiffer, S. (2008). *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*. C. H. Beck.
- Pfommer, M. (2004). Arsinoe II. und ihr magnetischer Tempel. In P. C. Bol, G. Kaminski & C. Maderna (Hrsg.), *Fremdheit – Eigenheit: Ägypten, Griechenland und Rom, Austausch und Verständnis. Symposium des Liebieghauses, Frankfurt am Main vom 28.–30. November 2002 und 16.–19. Januar 2003*, (S. 455–462). Michael Pächt, München.
- Plantzos, D. (1991–1992). Ἐκθέωσις Ἀρσινόης: on the Cult of Arsinoe Philadelphos, *Archaïognosia* 7, 119–134.
- Plantzos, D. (2011). The Iconography of Assimilation: Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions. In P. Iossif, A. S. Chankowski & C. C. Lorber (Hrsg.), *More Than Men, Less Than Gods* (S. 389–415). Peeters, Leiden.
- Posener, G. (1960). De la Divinité du Pharaon [Themenheft], *Cahiers de la Société Asiatique*, 15.
- Préaux, C. (1975–76). Sur le Naufrage de la Littérature Historique de l'Âge Hellénistique. *Orientalia lovaniensia periodica*, 6/7, 455–462.
- Préaux, C. (1978). *Le Monde Hellénistique: La Grèce et l'Orient de la Mort d'Alexandre à la Conquête Romaine de Grèce (323-146 av. J.-C.)* (Bd. 2). P.U.F., Paris.
- Quack, J. F. (2003). „Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder“ – Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretologie. In Hanegraaff, W. J. (Hrsg.), *Egypt – Temple of the Whole World (studies in the history of religions XC VII)* (S. 319–366). Brill, Leiden.
- Quack, J. F. & Witschel, C. (2017). Religious Confluences in the Roman Empire; or: Why ‘Oriental Cults’ Again? In S. Nagel, J. F. Quack & C. Witschel (Hrsg.), *Entangled Worlds: Religious Confluences Between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus (Orientalische Religionen in der Antike Bd. 22)* (S. 1–22), Mohr Siebeck, Tübingen.
- Quaegebeur, J. P. (1971)<sup>a</sup>. Documents Concerning a Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis. *Journal of Near Eastern Studies* 30(4), 239–270.
- Quaegebeur, J. P. (1971)<sup>b</sup>. Ptolémée II en Adoration Devant Arsinoé II Divinisée, *BIFAO* 69, 191–217.

- Quaegebeur, J. P. (1983). Trois Statues de Femme d'Époque Ptolémaïque. In H. De Meulenaere & L. Limme (Hrsg.), *Atribus Aegypti: Studia in Honorem Bernardi V. Bothmer a Collegis Amicis Discipulis Conscripta* (S. 109–127). Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles.
- Raaflaub, K. (1997). Homeric Society. In I. Morris & B. B. Powell (Hrsg.), *A New Companion to Homer* (S. 624–648). Brill, Leiden.
- Rathbone, D. (1983). The Grain Trade and Grain Shortages in the Hellenistic East. In P. Gransey & C. R. Whittaker (Hrsg.), *Trade and Famine in Classical Antiquity* (S. 45–55). Cambridge Philological Society, Cambridge.
- Reber, K. (1990). Vorbericht über die Grabungen der Schweizerischen archäologischen Schule in Haus IV von Eretria. *Antike Kunst* 33(2), 111–114.
- Reed, J. D. (2000). Arsinoe's Adonis and the Poetics of Ptolemaic Imperialism. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 130, 319–351.
- Reisner, G. A. (1921). The Historical Inscriptons from Gebel Barkal [Themenheft]. *Sudan Notes and Records*, 4.
- Riggs, C. (Hrsg.). (2012). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford University Press, Oxford.
- Robert, L. (1960). Recherches Épigraphiques VIII. Alcée de Sardes, *Revue des Études Anciennes*, 62, 342–346.
- Robert, L. (1966). Sur un Décret d'Ilion et sur un Papyrus Concernant des Cultes Royaux. In A.E. Samuel (Hrsg.), *American Studies in Papyrology, Essays in Honor of C. Bradford Welles* (S. 175–211). The American society of papyrologists, New Haven, CT.
- Robert, L. (Hrsg.). (1990). *OMS, vol. VII*.
- Rogers, G.M. (2001). The Foundation of Arsinoeia. *Mediterraneo Antico: Economie, Società, Culture*, 4.2, 587–630.
- Roulin, G. (1996). *Le Livre de la Nuit: Une Composition Égyptienne de l'au-delà (Ire Partie: Traduction et Commentaire)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen.
- Roussel, P. 1916. *Les Cultes Égyptiens à Délos du IIIe au Ier Siècle av. J.-C.* Berger-Levrault, Paris & Nancy.
- Rowlandson, J. (1998). *Women and Society in Greek and Roman Egypt*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schäfer, D. (2011). *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen (Studia Hellenistica 50)* (S. 132–138). Katholieke Universiteit, Leuven.
- Schorn, S. (2001). Eine Prozession zu Ehren Arsinoes II. (P. Oxy. XXVII 2465, fr. 2: Satyros, Über die Demen von Alexandria). In K. Geus & K. Zimmermann (Hrsg.), *Punica, Libyca, Ptolemaica: Festschrift für Werner Huss zum 65. Geburtstag, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen* (S. 199–220). Peeters, Leuven.
- Schubart, W. (1918). *Einführung in die Papyruskunde*. Weidmansche Buchhandlung, Berlin.
- Segre, M. (1937). Il Culto di Arsinoe Filadelfo Nelle Citta Greche, *BSAA* 31, 286–294.
- Skuse, M. L. (2017). Coregency in the Reign of Ptolemy II: Findings from the Mendes Stela. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 103(1), 89–101.
- Skinner, M. B. (2005). Homer's Mother. In E. Greene (Hrsg.), *Women Poets in Ancient Greece and Rome* (S. 91–111). University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- Starck, M. L. (1894). Inschriften aus der Zeit der Ptolemäer. *Ath. Mitt.*, 21, 212–237.
- Stavrianopoulou, E. (2009). Norms of Public Behaviour Towards Greek Priests: Some Insights from the Leges Sacrae. In P. Brulé (Hrsg.), *La Norme en Matière Religieuse en Grèce Ancienne: Actes du XIIe Colloque International du CI-ERGA (Rennes, septembre 2007)* (S. 213–229). Presses universitaires de Liège, Liège.
- Stephens, S. A. (2004). For You, Arsinoe. In B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou & M. Baumbach (Hrsg.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on a Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil. Vogl. VIII 309) (Hellenic Studies Series)* (S. 161–176). Center for Hellenic Studies, Washington, DC.
- Stephens, S. A. (2005). Battle of the Books. In K. Gutzwiller (Hrsg.), *The New Posidippus* (S. 229–248). Oxford University Press, Oxford.
- Stephens, S. A. (2006). Ptolemaic Pastoral. In M. Fantuzzi & T. D. Papanghelis (Hrsg.), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral* (S. 91–117). Brill, Leiden.
- Taeger, F. (1951). Alexander der große und die Anfänge des Hellenistischen Herrscherkults. *Historische Zeitschrift*, 172(2), 225–244.
- Tal, O. (2019). Arsinoë II Philadelphia at Philoteria/Bet Yerah (Israel). *ZPE*, 209, 181–184.
- Tarn, W. W. (1913). *Antigonos Gonatas*. Clarendon Press, Oxford.
- Tarn, W. W. (1926). The First Syrian War. *The Journal of Hellenic Studies*, 46(2), 155–162.

- Tarn, W. W. (1964). *Hellenistic Civilisation* (3<sup>rd</sup> ed. Revised by the Author and Griffith, G. T). Meridian Books, Cleveland; New York.
- Tatum, J. (1969). The Tales in Apuleius' *Metamorphoses*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 100, 487–527.
- Thompson, D. B. (1955). A Portrait of Arsinoe Philadelphos. *AJA*, 59(3), 199–206.
- Thompson, D. B. (1973). *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience*. Oxford University Press, Oxford.
- Thompson, D. J. (1988). *Memphis Under the Rule of the Ptolemies* (2<sup>nd</sup> ed.). Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- Thompson, D. J. (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, (Studia Hellenistica 36)* (S. 365–88). Katholieke Universiteit, Leuven.
- Tietze, C. (2017). Pharao – Leben Im Alten Ägypten: Das Konzept der Ausstellung. *Antike Welt*, 2, 31–37.
- Turner, E. G. (1974). A Commander in Chief's Order From Saqqara. *Journal of Egyptian Archaeology* 60, 239–42.
- Van De Mieroop, M. (2010). *A History of Ancient Egypt*. Wiley-Blackwell, New Jersey.
- Van Oppen de Ruiter, B. F. (2010). The Death of Arsinoe II Philadelphus: The Evidence Reconsidered. *ZPE*, 174, 139–150.
- Van Oppen de Ruiter, B. F. (2013). Lagus and Arsinoe: An Exploration of Legendary Royal Bastardy. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 62(1), 80–107.
- Van Wees, H. (1992). *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History*. Brill, Amsterdam.
- Verhoeven, U. (2005). Die interkulturelle Rolle von Priestern im ptolemäischen Ägypten. In H. Beck, P. C. Bol & M. Bückling (Hrsg.), *Ägypten – Griechenland – Rom: Abwehr und Berührung, Ausstellungskatalog: 26. November 2005–26. Februar 2006* (S. 279–284). Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt am Main.
- Veymiers, R. (2014). Le Basileion, les Reines et Actium. In L. Bricault & R. Veymiers (Hrsg.), *Bibliotheca Isiaca III* (S. 195–236). Ausonius editions, Bordeaux.
- Visser, C. E. (1938). *Götter und Kulte im Ptolemäischen Alexandrien*. N. V. Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, Amsterdam.
- Voutiras, E. (2013). Sanctuaire Privé – Culte Public ? : Le Cas du Sarapieion de Thessalonique. In V. Dasen & M. Piérart (Hrsg.), *Idia kai Dèmosia: Les Cadres « Privés » et « Publics » de la Religion Grecque Antique* (S. 273–288). Presses Universitaires de Liège, Liège.
- Waddington, W. H., Babelon, E. & Reinach, T. (1925). *Recueil Général des Monnaies Grecques d'Asie Mineure, 1,1*. Paris.
- Wallensten, J. & Pakkanen, J. (2009). A New Inscribed Statue Base From the Sanctuary of Poseidon at Kalaureia. *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*, 2, 155–65.
- Weber, G. (1993). *Dichtung und höfische Gesellschaft: Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Weber, M. (1922). Drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. *Preußische Jahrbücher*, 187, 1–12.
- Weil, R. (1876). Von den griechischen Inseln. *Ath. Mitt.*, 1, 328–350.
- Wiedemann, A. (1883). Zur Chronologie der Arsinoe Philadelphos. *Rheinisches Museum für Philologie*, 38, 384–393.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1912). Neues von Kallimachos I: Lieder des Kallimachos. *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 524–544.
- Wilfried, E. (2007). Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch. In M. Labahn & M. Lang (Hrsg.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Band 24)* (S. 315–340). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- Wilkinson, R. H. (2003). *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, London.
- Witschel, C. (1997). Beobachtungen zur Stadtentwicklung von Thera in hellenistischer und römischer Zeit. In W. Hoepfner (Hrsg.), *Das Dorische Thera: Stadtgeschichte und Kultstätten am nördlichen Stadtrand* (S. 17–46). Mann, Berlin.
- Witt, R. E. (1971). *Isis in the Graeco-Roman World*. Thames & Hudson, London.
- Woodhouse, W. J. (1892). Aetolian Inscriptions. *The Journal of Hellenic Studies*, 13, 338–355.

Wright, N. L. (2005). Seleucid Royal Cult, Indigenous Religious Traditions, and Radiate Crowns: The Numismatic Evidence. *Mediterranean Archaeology*, 18, 67–82.

Wright, N. L. (2009). Non-Greek Religious Imagery on the Coinage of Seleucid Syria. *Mediterranean Archaeology*, 22/23, 193–206.

Yoyotte J., Charvet, P. & Gompertz, S. (1997). *Strabon: Le Voyage en Égypte. un Regard Romain*. Nil Editions, Paris.

Zeidler, J. (1999). *Pfortenbuchstudien (Teil I: Textkritik und Textgeschichte des Pfortenbuches; Teil II: Kritische Edition des Pfortenbuches nach den Versionen des Neuen Reiches)* (Göttinger Orientforschungen, 4) [Themenheft]. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

## Abkürzungen

- AB. Austin C., G. Bastianini. 2002. *Possidippi Pellaei quae supersunt omnia*. Milan: LED.
- AJA American Journal of Archaeology
- ArchEph Archaïologikē Ephēmeris (Athens).
- Ath. Mitt. Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung (Berlin)
- P. L. Bat. Papyrologica Lugduno-Batava
- BCH Bulletin de Correspondance Hellénique (Paris)
- BSA The Annual of the British School at Athens
- BSAA Bulletin de la Soc. d'Archéologie d'Alexandrie. Alexandrie, Soc. de Publ. égyptienne
- BIFAO Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale
- Br. Al. Mus. Breccia, Evaristo. Iscrizioni greche e latine. „Service des Antiquités de l'Égypte. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie“. Cairo 1911.
- CIG *Corpus inscriptionum graecarum*. 4 Bd. Berlin 1828–1877.
- CPI *Corpus of Ptolemaic Inscriptions*, University of Oxford
- EA Τὸ Ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας
- FGrHist F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin 1923–.
- HGV Heidelberger Gesamtverzeichnis der Griechischen Papyrusurkunden Ägyptens, <<https://aquila.zaw.uni-heidelberg.de/start>>.
- ID *Inscriptions de Délos*. 7 vols. Paris 1926-1972. vol. 3 [5], nos. 1400–1496, Hrsg. Félix Durrbach and Pierre Roussel (1935).
- IG II.2 *Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores, 2nd edn.*, Parts I–III, Hrsg. Johannes Kirchner. Berlin 1913–1940. – Part I, 1-2 (1913-1916) = Decrees and Sacred Laws (Nos. 1–1369); Part III, 1 (1935) = Dedications and Honorary Inscriptions (Nos. 2789-5219).
- IG II.3 *Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores, 3rd edn.* Berlin 2012–. Part I, *Leges et decreta*. Fasc. 2, *Leges et decreta annorum 352/1-322/1*, Hrsg. Stephen D. Lambert. Berlin 2012. (Nos. 292–386.); fasc. 4, *Leges et decreta annorum 300/299-230/29*, Hrsg. Michael J. Osborne and Sean G. Byrne. Berlin 2015. (Nos. 844–1134.); fasc. 5, *Leges et decreta annorum 229/8–168/7*, Hrsg. Voula N. Bardani and Stephen V. Tracy. Berlin 2012 (Nos. 1135–1461).
- IG IV.2 *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis*. 2nd edn. Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*, Hrsg. Friedrich Hiller von Gærtringen. Berlin 1929.
- IG VII *Inscriptiones Graecae, VII. Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae*, Hrsg. Wilhelm Dittenberger. Berlin 1892.
- IG X.2 *Inscriptiones Graecae, X. Inscriptiones Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae. Pars II: Inscriptiones Macedoniae. Fasc. 1: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae*, ed. Charles Edson. Berlin 1972.
- IG XI.4 *Inscriptiones Graecae XI. Inscriptiones Deli*, fasc. 4, Hrsg. Pierre Roussel. Berlin 1914. Nos. 510–1349.
- IG XII Suppl. *Inscriptiones Graecae, XII. Supplementum*, Hrsg. F. Hiller von Gærtringen. Berlin 1939. Addenda to IG XII,2–3, 5, and 7–9.
- IG XII.2 *Inscriptiones Graecae, XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, 2. Inscriptiones Lesbi, Nesi, Tenedi*, Hrsg. William R. Paton. Berlin 1899.
- IG XII.3 *Inscriptiones Graecae, XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, 3. Inscriptiones Symes, Teutlussae, Teli, Nisyri, Astypalaeae, Anaphes, Therae et Therasiae, Pholegandri, Meli, Cimoli*, Hrsg. Friedrich Hiller von Gærtringen. Berlin 1898.

- IG XII.3 Suppl. *Inscriptiones Graecae, XII,3. Supplementum*, Hrsg. Friedrich Hiller von Gaertringen. Berlin 1904.
- IG XII.5 *Inscriptiones Graecae XII,5. Inscriptiones Cycladum*, Hrsg. Friedrich Hiller von Gaertringen. 2 vols. Berlin 1903–1909. — Ios, Sikinos, Naxos, Paros, OIiaros, Siphnos, Seriphos, Kythnos, Keos, Gyaros, Syros, Andros and Tenos.
- IG XII.6 2 *Inscriptiones Graecae, XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, 6. Inscriptiones Chii et Sami cum Corassiis Icariaque. — Pars II. Inscriptiones Sami insulae: dedicationes, tituli sepulcrales, tituli Christiani, Byzantini, Iudaei, varia, tituli graphio incisi, incerta, tituli alieni. Inscriptiones Corassiarum* (nos. 537–1216), Hrsg. Klaus Hallof.
- IG XII.7 *Inscriptiones Graecae XII,7. Inscriptiones Amorgi et insularum vicinarum*, Hrsg. Jules Delamarre. Berlin 1908.
- IG XII.8 *Inscriptiones Graecae XII,8. Inscriptiones insularum maris Thracici*, Hrsg. Carl Friedrich. Berlin 1909. — Lemnos, Imbros, Samothrace, Thasos, Skiathos (etc.) and Skyros.
- Iscr. di Cos Segre, Mario. *Iscrizioni di Cos*. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente, 6. Rome 1993.
- JHS Journal of Hellenic Studies (London)
- OGIS Dittenberger, Wilhelm. *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*. 2 vols. Leipzig 1903–1905. — Für Ägypten: siehe Étienne Bernard. *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie: Répertoire bibliographique des OGIS*. «Annales littéraires de l'Université de Besançon», 272. «Centre de Recherche d'Histoire Ancienne», 45; Paris 1982.
- OMS L. Robert, *Opera Minora Selecta, vol. I–VII* (Hakkert, Amsterdam 1969–1990).
- PAA Praktika tēs en Athēnais Archaiologikēs Hetaireias (Athens).
- Samos McCabe, Donald F. *Samos Inscriptions. Texts and List*. «The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia», The Institute for Advanced Study, Princeton (1986). Packard Humanities Institute CD #6, 1991.
- SB Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, Hrsg. Friedrich Priesigke. (1915) Friedrich Bilabel, Emil Kiessling and Hans-Albert Rupprecht. Vols. 1-18, 1915-1993. Strassburg (vol. 1), nos. 1-6000.
- SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 12-25, Hrsg. Arthur G. Woodhead. Leiden 1955-1971. Vols. 26-41, Hrsg. Henry W. Pleket and Ronald S. Stroud. Amsterdam 1979-1994. Vols. 42-44, Hrsg. Henry W. Pleket, Ronald S. Stroud and Johan H.M. Strubbe. Amsterdam 1995-1997. Vols. 50- , Hrsg. Angelos Chaniotis, Ronald S. Stroud and Johan H.M. Strubbe. Amsterdam 2003-
- Syll *Sylloge Inscriptionum Graecarum* W. Dittenberger (3. Auflage), Hrsg. Friedrich Hiller von Gaertringen, Johannes Kirchner, Hans Rudolf Pomtow and Erich Ziebarth. 4 vols. Leipzig 1915-1924.
- Pf. Pfeiffer, R. (1949). *Callimachus* (2 Bände) Oxford: Clarendon Press.
- P. Mil. 18 M. Norsa, G. Vitelli.; Hrsg. (1934) Δηγήσεις di poemi di Callimaco in un papiro di Tebtynis. Papyri della R. Università di Milano
- P. Oxy. XV Bernard P. Grenfell, Arthur S. Hunt, E. Lobel u. a.; Hrsg. (1922). The Oxyrhynchus Papyri part XV, London, Egypt Exploration Fund.
- P. Oxy. XXVII E. G. Turner, J. Rea, L. Koenen, J. M. F. Pomar; Hrsg. (1962). The Oxyrhynchus Papyri, part XXVII, London, Egypt Exploraton Society.
- PSI Papyri della Società Italiana: <<http://www.psi-online.it/home>>
- TM Text im Trismegistos-Datenbank <[www.trismegistos.org/text/](http://www.trismegistos.org/text/)>
- ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

