

Mächtige Könige und mächtige Priester?

Kommunikation und Legitimation im ptolemäischen Ägypten*

Gregor Weber

1. Einleitung

Am 9. Januar des Jahres 257 v. Chr. schrieben die ägyptischen Hathor-Priester von Aphroditopolis, dem heutigen Atfih in Mittelägypten, 80km südlich von Kairo gelegen, in griechischer Sprache an den Dioiketes Apollonios, den bekannten Finanzminister unter Ptolemaios II.:

„Die Priester der Aphrodite an Apollonios, den Dioiketes, Grüße. Wie auch der König an Dich geschrieben hat, 100 Talente an Myrrhe für die Bestattung der Hesis zu geben, so bist Du wohl beraten, wenn Du Anweisung erteilst, dass sie gegeben werden. Denn Du weißt genau, dass die Hesis nicht in den Gau zurückgebracht wird, wenn wir nicht alles bereit haben, was sie für die Bestattung brauchen, weil am selben Tag [– ca. 10 Zeichen fehlen –]. Wisse, dass die Hesis Isis ist. Möge Sie Dir Gunst beim König verleihen.“¹

Dieser Papyrusbrief hat die Bestattung der Hesis-Kuh zum Gegenstand, für die die Hathor-Priester offenkundig zuständig waren: Die Kuh – identisch mit der weißen Hesat-Kuh, der Mutter des Mnevis-Stiers von Heliopolis und des Apis-Stiers von Memphis – war offenkundig außerhalb des Gaus verstorben und musste rituell be-

* Eine ausführliche Fassung des Beitrags, vor allem mit den entsprechenden Nachweisen, erscheint in: Tschoop, Silvia Serena/Weber, Wolfgang E. J. (Hgg.): *Kommunikation und Macht*, Berlin 2012, 11–37.

¹ PSI IV 328 = Sel. Pap. II 411 = P. Zen. Pestm. 50: οἱ ἱερεῖς τῆς Ἀφροδίτης Ἀπολλωνίῳ [τῷ διοικητῆ] ἡ χαίρειν. καθάπερ καὶ ὁ βασιλεὺς γέγραπέν σοι δοῦναι εἰς τὴν ταφή[ν τῆς Ἑσιτος] ζυμύρνης τάλαντα ἑκατόν, καλῶς ἂν ποιήσῃς συντάξας [δοθῆναι. οὐ γὰρ] ἀγνοεῖς ὅτι οὐκ ἀνάγεται ἡ Ἑσις εἰς τὸν νομὸν ἐὰμ μὴ ἔτοιμα ἔ[χ]ωμεν τὰ δεο]ντα ὅσα ποτὲ χρήαν ἔχουσιν εἰς τὴν ταφήν, διὰ τὸ αὐθημερόν [– ca. 10 –] γίνωσκε δὲ εἶναι τὴν Ἑσιν Εἴσιν· αὐτὴ δέ σοι δοίη ἐπαφροδίσιαν πρ[ὸς τὸν βασι]λέα. Vgl. dazu den Kommentar von Tait 1980, dort auch zur Interpretationsgeschichte des Papyrustextes; außerdem Orrieux 1983, 95; Hölbl 1993, 17–20, mit weiterer Literatur.

stattet werden, bevor die nächste Kuh installiert werden konnte. Dies hatte sich trotz der – tatsächlichen oder angeblichen – Zusage des Königs, Myrrhe bereitzustellen, offenkundig verzögert. Es ist unklar, ob die Angabe für die Myrrhe das Gewicht oder eine Wertangabe, dann für die Gesamtkosten der Bestattung, meint; die Kosten sind nur schwer zu schätzen, da nur für das 2. Jh. v. Chr. Preisangaben vorliegen, sie dürften aber mit mindestens 40 Talenten beträchtlich gewesen sein². Die Priester belehrten Apollonios darüber, dass die heilige Kuh mit der Göttin Isis, deren Kult unter den Ptolemäern einen Aufschwung erlebte, nach ihrem Tod identisch sei – vielleicht deshalb, „damit Apollonios der menschengestaltigen Isis mehr Verständnis entgegenbringe als der heiligen Hesis-Kuh.“³ Es erfolgte also eine Gleichsetzung von Hesar, Hesis, Isis, Hathor und Aphrodite, wobei Hathor als Mutter der Isis-Hesar und zugleich als Schutzgöttin des Königs galt. Es ist nicht auszuschließen, dass es kurz nach Absendung des Schreibens noch zu einer direkten Begegnung zwischen den Priestern und Apollonios kam, der am Isis-Fest im Serapeion von Memphis teilnahm und anlässlich solcher Feste von Priester-Abordnungen aufgesucht wurde.

Für mein Thema ist von Relevanz, dass die Priester Apollonios gegenüber einen selbstbewussten Ton angeschlagen haben, als sie versuchten, ihr Anliegen, das sie als berechtigt ansahen, durchzusetzen⁴. Mehr noch: Der Wunsch für Apollonios am Schluss des Briefes ist durchaus als Drohung zu verstehen, denn Apollonios konnte *auch* der Gunst des Königs verlustig gehen, sollte er sich *nicht* für Hesis-Isis einsetzen wollen⁵. Solche Schreiben in einem derartigen Tonfall kennen wir – mit unterschiedlichen Forderungen und nicht nur auf den Tierkult bezogen – für die gesamte Ptolemäerzeit, wenngleich nur ein Bruchteil der Korrespondenz vorliegt⁶. Es ist auch nichts über die Reaktionen und Reaktionszeiten der offiziellen Stellen in den fraglichen Fällen bekannt, doch darf davon ausgegangen werden, dass den Priestern bewusst war, wie sie Erfolg haben würden – anders formuliert: Auch die nicht so bedeutenden Priesterschaften wie in Atfih signalisierten eine Macht, die sie gegenüber dem anderen Machtfaktor in Ägypten, dem hellenistischen König und seinen Helfern, einzusetzen

² Huß 1994, 120 Anm. 303 geht wohl zu Recht davon aus, dass das Gewicht von (und nicht der Geldbetrag für) 100 Talente Myrrhe gemeint ist. Eine Vorstellung von den z. T. erheblichen Kosten für Bestattung und Mumientransport – bezogen auf Menschen – vermittelt Drexhage 1994 mit etlichen Beispielen.

³ So Heinen 1994, 163. Hölbl 1993, 18f. geht davon aus, dass dem Dioiketes die Riten und Abläufe bekannt waren, und sieht in der Passage eine Beschreibung des theologischen Inhalts der Begräbnisfeierlichkeiten.

⁴ So auch Huß 1994, 120.

⁵ Gunst ist in der höfischen Gesellschaft aufgrund der Konkurrenz zwischen den Freunden des Königs ein höchst knappes und deshalb umstrittenes Gut, dazu Weber 1997, 46ff. Hölbl 1993, 20 und 32f. interpretiert die Passage allein im Kontext der Eigenschaft ägyptischer Götter, „dem frommen Verehrer Berufserfolg und Wohlstand zu verbürgen“.

⁶ Huß 1994, 118–122; Heinen 1994, 163f.

vermochten, obwohl sie zur Durchsetzung ihrer Interessen kein Machtinstrument wie ein Heer aufweisen konnten⁷.

Daraus ergeben sich zwei Fragen: einmal nach dem Verhältnis zwischen den beiden Machtfaktoren im ptolemäischen Ägypten, nämlich den Königen makedonischer Abstammung, die als Fremdherrscher zusammen mit einigen 10.000 Zuwanderern aus der gesamten griechischen Welt als Machthaber in Ägypten fungierten⁸, und den verschiedenen ägyptischen Priesterschaften, die eine gewachsene Struktur aufwiesen und die Elite des Landes repräsentierten. Die Tempel arbeiteten als eigene Wirtschaftseinheiten, die Priester nahmen eine Mittlerfunktion gegenüber der ägyptischen Bevölkerung wahr⁹. Letztlich „war ihre Rolle unerlässlich zum Regieren des Landes. Sie wußten genau, daß die Kommunikation zwischen Herrschern und Beherrschten nur über sie möglich war. Dies bedeutete Macht und zog Privilegien nach sich.“¹⁰

Von besonderem Interesse muss hierbei die Zeit vom Beginn der ptolemäischen Herrschaft sein, als nach der Achämenidenherrschaft und der Alexanderzeit die Machtverhältnisse neu ausverhandelt wurden, bis zum Ende des 3. Jh. v. Chr., als durch die Existenz von Gegenpharaonen in Oberägypten eine empfindliche Störung im Gefüge eintrat¹¹. Die Beantwortung dieser Frage, die nur in einer größeren Studie und in interdisziplinärer Zusammenarbeit erfolgen kann, ist umso wichtiger, als die Forschung hierzu kontroverse Positionen – Opposition oder Kollaboration seitens der Priester, ein Nord-Süd-Gefälle in der Valenz der Priesterschaften oder eine zeitliche Entwicklung im Verhältnis zwischen König und Priestern – vertritt und noch erhebliche Desiderate bestehen¹².

Zuwenden möchte ich mich deshalb heute einer zweiten Frage, nämlich nach den Formen der Kommunikation in diesem Prozess der Ausverhandlung von Macht. Sie fand nicht nur brieflich statt, sondern wir kennen etliche Inschriften als offizielle Dokumente, etwa von den Priestersynoden, die seit 243 v. Chr. (vielleicht auch schon seit

⁷ Vgl. den Schlusssatz von Huß 1994: „Mögen auch die ägyptischen Priester gewöhnlich nicht an den Schaltstellen der politischen Macht gesessen sein, so übten sie doch auf das Leben von Millionen von Bewohnern Ägyptens einen tiefgreifenden Einfluß aus – und manchmal (etwa durch den Hohenpriester von Memphis) vielleicht gar auf den König selbst“ (186).

⁸ Für das 3. Jh. v. Chr. wird von einer Gesamtbevölkerung von vier Millionen mit maximal 5%, also 200.000, Griechen ausgegangen, dazu mit regional stark differierenden Anteilen; die Zahlen nach Fischer-Bovet 2007, die allerdings für das Fayum-Becken von bis zu 25% Griechen und Makedonen ausgeht; dazu Clarysse/Thompson 2006, mit weitaus geringeren Gesamtzahlen. Die frühere Forschung bezieht sich stets auf Turner 1984, 167, der ein Verhältnis von sieben Millionen Ägyptern zu 100.000 Griechen veranschlagt.

⁹ Otto 1908, 255–259; Sauneron 1988, 114; Pernigotti 1997, 176–179.

¹⁰ Pfeiffer 2004, 12.

¹¹ Um diese Zeit lässt sich eine verstärkte Hellenisierung der Ägypter feststellen; dazu sehr differenziert: Klinkott 2007, 232f.

¹² Pfeiffer 2004, 6f.; Baines 2004, 34. Die Positionen sind wiederum im Kontext der übergreifenden Frage nach dem Verhältnis zwischen Griechen/Makedonen und Ägyptern zu sehen.

266/65 v. Chr.) stattfanden und zu denen alle Priester in der Regel nach Alexandria reisen mussten¹³. Außerdem sind etliche Besuche der Könige zu verschiedenen Anlässen in der ägyptischen *χώρα* bekannt. Schließlich hat man priesterlichen Selbstzeugnissen zufolge mit Kontakten einiger Priester zum Königshof zu rechnen. Allerdings darf man jenseits der Datierungsproblematik die Zeugnisse nicht mit Verallgemeinerungen überstrapazieren und hat vor allem Aussageintention und Adressaten zu berücksichtigen.

Im Folgenden möchte ich in vier Schritten vorgehen: Im ersten Abschnitt erfolgt eine kurze Definition von Macht, da sich der Begriff in einer intensiven Diskussion befindet¹⁴. Dann behandle ich einige Charakteristika zu den ägyptischen Priestern¹⁵. Der dritte Abschnitt widmet sich Formen der Kommunikation zwischen Priestern und Königen, und zwar primär aus der Perspektive der Priester. Im vierten Abschnitt ziehe ich ein Resümee und bringe noch einen weiteren Aspekt in die Diskussion ein, dessen Klärung weiteren Forschungen vorbehalten bleibt. Viele Einzelaspekte werden bekannt sein und etliches kann ich auch nur anreißen, doch kommt es mir auf eine Zusammenschau der Faktoren und die Benennung offener Probleme an, die für das Verhältnis von Macht und Kommunikation relevant sind.

2. Macht – Versuch einer Definition

Hilfreich erscheint mir die Unterscheidung des Politikwissenschaftlers Gerhard Göhler zwischen transitiver und intransitiver Macht¹⁶. Für transitive Macht kann man die bekannte Definition Max Webers in Anspruch nehmen, nämlich „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“¹⁷. Die Ausübung von Macht kann

¹³ Dazu Quack 1999, 278; Quack 2008, 287.

¹⁴ Macht ist nach Weber 1980, 28, „soziologisch amorph“. Deshalb ist in jedem Fall eine Präzisierung erforderlich, dazu Kühn 1997, 181–184; Göhler 2004, 244–255; Gostmann/Merz-Benz 2007; Treiber 2007, 49ff. Für die antike Begrifflichkeit Meier 1985, der (820) betont, dass die Griechen weder zwischen Macht und Herrschaft unterschieden noch einen Macht- bzw. einen Herrschaftsbegriff theoretisch reflektiert gebildet haben.

¹⁵ Die politischen Verhältnisse im ptolemäischen Ägypten im 4. und 3. Jh. v. Chr. sowie die Spezifika der hellenistischen Monarchie werden vorausgesetzt, dazu Hölbl 1994; Huß 2001; Heinen 2003. Zur Monarchie: Gehrke 2003, 46–61; Weber 2007.

¹⁶ Dazu bes. Göhler 1997, 38–43; Göhler 2004, 255–258; Brodocz 2005, 17f. Der Vorteil dieses Zugriffs liegt in seiner konstruktiven Ausrichtung: Er „erlaubt eine wesentlich unvoreingenommene und umfassendere Analyse gesellschaftlicher Machtphänomene, frei von der Tendenz, Macht als etwas Vorläufiges, ja Ungeschlachtet zu sehen, das in Krisenzeiten verstärkt auftritt, aber bald zugunsten von Ordnung und Herrschaft zurückgedrängt oder verschleiert wird“ (Pfeilschifter 2005, 60).

¹⁷ Weber 1980, 28, dazu Linke 2010, 353; Gostmann/Merz-Benz 2007, 12–14 mit Anm. 21.

dabei zwar auf verschiedenen Grundlagen beruhen (körperliche oder geistige Überlegenheit, höherer sozialer Rang, Androhung von physischer Gewalt), die Ressource Macht ist jedoch stets von einer bestimmten Quantität, deren jeweilige Verteilung strittig ist¹⁸. Die Präferenzen des einen schränken folglich die Optionen zum Handeln des anderen ein bzw. richten sie dementsprechend aus; deshalb ist transitive Macht „als Willensdurchsetzung stets konfliktiv angelegt“¹⁹. Dies meint nicht, dass die Optionen des Eingeschränkten „auf Null gebracht“ sind und er „nicht auch seinerseits Macht hätte. [...] Macht ist nicht ohne Gegenmacht, sonst wäre sie reiner Zwang oder Gewalt. Tatsächlich kann also eine Machtposition überwiegen [...], es kann aber auch ein Gleichgewicht derart bestehen“, dass beide ‚Partner‘ „wechselseitig Macht aufeinander ausüben, so daß sie sich gegenseitig in ihrer Machtausübung begrenzen“²⁰. Der Handlungsraum, innerhalb dessen sich dieses Geschehen abspielt, lässt sich als „verschränkt“ bezeichnen, weil er „durch den Aspekt der jeweiligen Über- und Unterordnung ihres Willens definiert“ ist²¹. Für unser Thema heißt das: Der ptolemäische König (einschließlich seines Erzwingungsstabs) verfügte ohne Zweifel über entsprechende Machtmittel, jedoch galt dies in gleicher Weise *auch* für die ägyptischen Priester. Zu bestimmen sind deshalb nicht nur die Machtmittel und deren jeweilige Anteile in diesem Nullsummenspiel, sondern auch die Formen und Medien der Kommunikation, mittels derer die Positionen und Anteile ausverhandelt wurden.

„Intransitive Macht umfaßt das Ensemble der Beziehungen, welche eine Gruppe von Menschen als eine Gemeinschaft konstituiert, sie besteht im Zusammenhandeln der Akteure. [...] je intensiver das Zusammenhandeln der Akteure ist, desto mehr wird sie gesteigert“²². Sie „meint die Geschlossenheit einer Gemeinschaft, den Grad ihrer Gemeinsamkeit, kurz: ihre Mächtigkeit.“ In diesem Zusammenhang sind „gemeinsame Werte, Normen und Handlungsmuster“ zur Definition und Abgrenzung wesentlich. Die Herstellung und „Aufrechterhaltung einer solchen Gemeinschaft bedarf freilich der permanenten Selbstvergewisserung“, nämlich „durch die symbolische und rituelle Vermittlung der gemeinsamen Weltsicht [...]. Somit konstituiert intransitive Macht das Gemeinwesen als eine Wirkungseinheit, als einen gemeinsamen und symbolisch präsenten Handlungsraum.“ Klar sollte auch sein, dass intransitive Macht nicht selbstverständlich und zu jeder Zeit entsteht, „sondern in ihrer Genese entscheidend

¹⁸ Zum Aspekt der Verteilung auch Treiber 2007, 61, mit dem Bezug auf Max Weber: „Als ‚Phänomene der Machtverteilung innerhalb einer Gemeinschaft‘ gelten ihm Klassen, Stände und Parteien jeweils als Ausprägungen ökonomischer, ehrgebietender und sozialer Macht, deren Verteilungschancen der ‚Kampf‘ bestimmt.“ Transitive Macht kann je nach Ausgestaltung der Beziehung symmetrisch und asymmetrisch sein, dazu Brodocz 2005, 17 und 33f.

¹⁹ Brodocz 2005, 18.

²⁰ Göhler 1997, 40.

²¹ Göhler 1997, 44.

²² Göhler 1997, 41. Das Folgende nach Pfeilschifter 2005, 58–60, dort auch die Zitate.

von der jeweiligen Konstellation der transitiven Machtdurchsetzung“ abhängt. Überträgt man diese Beschreibung auf unseren Zusammenhang, so ist mit dem genannten gemeinsamen Handlungsraum die Gesellschaft des Ptolemäerreiches gemeint, die etliche relevante Gruppen umfasste: die ägyptischen Fellachen mit ihrer Arbeitskraft, die ägyptischen Priester als Elite, die griechischen und makedonischen Zuwanderer, insbesondere die (angesiedelten) Soldaten sowie die Bevölkerung der Hauptstadt und die Hofgesellschaft. Integrativer Fix- und Orientierungspunkt war der König in seinen verschiedenen Facetten der Selbstdarstellung, auf den sich alle anderen gesellschaftlichen Gruppen ausrichteten, das heißt: Für eine *gemeinsame* Weltsicht gab der König gewissermaßen in seiner Person und seiner Dynastie, in seinem Agieren die Themen vor, und innerhalb dieses Handlungsraums mussten Wertvorstellungen ausgehandelt werden und eine Symbolisierung erfahren. Die ägyptischen Priester als ein wichtiger Teil dieses Handlungsraums hatten sich ihrerseits nicht nur mit diesen Wertvorstellungen rezeptiv auseinanderzusetzen, sondern sie leisteten auch ihren eigenen Beitrag dazu. Das Konzept der intransitiven Macht lässt sich darüber hinaus auch auf die Verhältnisse *innerhalb* der Priesterschaft anwenden.

In diesem Kontext spielen für die Bestimmung der Macht – insbesondere ihres Erwerbs, Erhalts und Verlusts – über die reine Beschreibung hinaus konkrete kommunikative Prozesse die entscheidende Rolle²³. Somit geht es in beiden Formen, transitiv wie intransitiv, um Macht „als kommunikatives Verhältnis, in dem bestimmten Individuen oder Kollektive, aber auch sozialen und politischen Institutionen, Normen, intellektuellen, spirituellen und praktischen Kompetenzen sowie schließlich Medien aufgrund komplexer Zuschreibungs- bzw. Anerkennungsprozesse Legitimität, Vorrang, Überlegenheit oder Weisungsbefugnis zugesprochen wird bzw. umgekehrt Personen und Gruppen durch bestimmte Verhaltensweisen Legitimität, Vorrang, Überlegenheit oder Weisungsbefugnis und damit Autorität und Macht erfolgreich für sich reklamieren und generieren“²⁴. Von fundamentaler Bedeutung sind dabei vor allem die konkreten Medien, durch die die Macht vermittelt und wahrgenommen, aber auch bestritten wurde, d. h. es geht um Texte verschiedener Gattungen, um Bildzeugnisse und nicht zuletzt auch um die persönliche Kommunikation zwischen beteiligten Partnern, wobei sich die verschiedenen, vor allem auf Mündlichkeit basierenden Dimensionen einer leibhaftigen Präsenz unserem Quellenzugriff weitestgehend entziehen und meist nur Mutmaßungen erlauben.

²³ Zur Beschreibung: Kühn 1997, 184.

²⁴ So die Formulierung in der Einleitung (11) zu dem in Anm. * genannten Sammelband.

3. Die ägyptischen Priester – einige Grundaspekte

Den ägyptischen Priestern und ihrem Verhältnis zu den ptolemäischen Königen ist seit dem Grundlagenwerk von Walter Otto aus den Jahren 1905 und 1908 wieder verstärkte Aufmerksamkeit zuteil geworden. Zu nennen sind vor allem die Studie von Werner Huß aus dem Jahre 1994, der Formen von Kollaboration und Opposition in offiziellen Verlautbarungen untersucht hat, und die Arbeit von Gilles Gorre von 2009, die auf privaten Priesterinschriften basiert²⁵. Fünf Aspekte, die für die behandelte Fragestellung relevant sind, möchte ich konkret benennen:

1. Die Priesterschaft war strikt hierarchisch gegliedert: In der Regel gab es an einem Tempel ‚Gottesdiener‘, d. h. Hohepriester, die auch ‚Propheten‘ genannt wurden, mit bis zu vier, seit Ptolemaios III. fünf Vertretern, außerdem Wab-Priester, d. h. ‚Reine‘ für die niederen Arbeiten, dazu einen Vorlesepriester und Ritualspezialisten²⁶. Sie standen der Gottheit und dem Tempel für unterschiedliche Tätigkeiten zur Verfügung, vor allem für den Vollzug des Rituals des Götterkultes. Der erste Prophet war neben der Durchführung der Kultfeiern auch für die Verwaltung der Tempelgüter zuständig; seine Bestellung erfolgte nach dem Willen des Königs. Kleine Heiligtümer besaßen keine ausdifferenzierte Priesterschaft, sondern ein einzelner Priester konnte alle relevanten Ämter vom Hohenpriester bis zum Türhüter innehaben. Den niederen Priestern oblag die Pflege der Kultinstrumente und der heiligen Gegenstände; sie hatten den Tempel rein zu halten, die Statue des Gottes zu schmücken und bei Prozessionen die Statue des Gottes oder seine heilige Barke zu tragen. In ptolemäischer Zeit kam es zu einer generellen Vermehrung der Titel, außerdem der Totenpriester und des Kultpersonals für die Tierkulte.
2. Die Priester waren zu Beginn der Ptolemäerzeit in vier Phylen eingeteilt, 238 v. Chr. wurden es – wie im Alten Reich – wieder fünf²⁷. Dies bedeutete, dass ein Priester einen Monat Dienst tat und danach eigenen Geschäften nachgehen bzw. andere Ämter und Funktionen ausüben konnte, bis seine Phyle wieder an der Reihe war²⁸. Damit war eine weitaus größere Anzahl von Personen in den Kult involviert, wie wenn es nur eine einzige Phyle gegeben

²⁵ Huß 1994, dazu G. Weber, in: *Gnomon* 69 (1997), 123–128. Gorre 2009, dazu M. N. Weiskopf, in: *BMCR* 2009.10.26; G. Vittmann, in: *BASP* 47 (2010), 255–266; A. Verhoogt, in: *sehepunkte* 10/11 (2010); Pfeiffer 2010.

²⁶ Dazu Otto 1905, 75–125; Quaegebeur 1982, 1098f.; Pernigotti 1997, 154ff. u. 163–167; Quack 2001, 316f.; Quack 2005, 98f.

²⁷ Otto 1905, 26–30; Pfeiffer 2004, 101–104, bes. 106–112.

²⁸ Priester konnten auch mehreren Gottheiten dienen, dazu Pernigotti 1997, 155; Beispiele bei Vittmann 1998a, 1239f. Viele Priester waren in der königlichen Verwaltung tätig, etwa als Schreiber oder im militärischen Bereich, dazu Vittmann 1998a, 1236f.

hätte. Die Priester bezogen aus ihrer Tätigkeit z.T. beträchtliche Einkünfte sowie eine Altersversorgung, eine Hinterbliebenenrente und eine Bestattung auf Kosten des Tempels.

3. Die Priesterämter wurden lebenslang versehen und waren bei ausreichender Befähigung erblich, weshalb sich gerade für Priesterfamilien in großen Zentren wie Memphis und Theben längere Stammbäume erstellen lassen²⁹: Kenntnisse und Einfluss konnten so über einen längeren Zeitraum in einer Familie monopolisiert werden, wobei Neuernennungen dann besondere Gunsterweise seitens des Königs darstellten. Dieser Sachverhalt ist insofern wichtig, als etliche Priester jenseits ihrer ‚Dienstzeiten‘ zivile Ämter, auch als staatliche Funktionäre, ausübten. Dies macht sie – nicht zuletzt aufgrund des erheblichen Grund- und Geldbesitzes ihrer Tempel, die jeweils selbstständige Wirtschaftseinheiten waren – zu wichtigen Partnern für den König³⁰.
4. Die Priesterschaften der zahlreichen Tempel bildeten keine organisatorische Einheit im Sinne eines monolithischen Blocks und verfügten jenseits der bereits genannten Synoden beim König nicht über eine ‚Standesvertretung‘. Die Tempel waren vielmehr voneinander unabhängig, wobei zwischen den Priestern der kleinen und denen der großen Tempel „Interessengegensätze“ vorgeherrscht haben dürften³¹. Dennoch handelte es sich bei den Priestern um die einzige Gruppe, die überhaupt dem König gegenüber als Korporation auftreten konnte, wenngleich sich nicht feststellen lässt, wie stark mögliche Absprachen untereinander mit Blick auf eine gemeinsame Linie dem König gegenüber gewesen sind. Im Laufe der Zeit hat sich zweifelsohne eine Rangfolge unter den Priesterschaften ausgebildet, so dass bestimmte Priesterschaften in Ober- und Unterägypten einen Vorrang genossen, wie denn auch mit einer starken regionalen Differenzierung zu rechnen ist³².
5. Ptolemaios I. profitierte bei seinen Kontakten zur priesterlichen Elite von Beginn an von einem Zweifachen: Zum einen gab es während der persischen Herrschaft über Ägypten durchaus eine Zusammenarbeit zwischen den Priestern und dem fernen Achämenidenkönig; zum anderen wurde Tempeln und Priestern z.T. auch noch unter Alexander eine eher schlechte Behandlung zuteil – zumindest findet sich vielfach ein solcher Topos³³. Indem Ptolemaios von Beginn an Zuwendungen verschiedener Art, etwa Land- und Geldschen-

²⁹ Dazu bes. Thompson 1988, 128f.; Pernigotti 1997, 164f.; Gorre 2009, 605–622; Manning 2010, 90.

³⁰ Vgl. Otto 1905, 258–405; außerdem Pernigotti 1997, 169; Pfeiffer 2004, 290f.; Thiers 2009, 239–241; Manning 2010, 82f.

³¹ So Pfeiffer 2004, 8f., der den Grund dafür in der wirtschaftlichen Potenz der Heiligtümer sieht.

³² Moursi 1972, 157–159; Pernigotti 1997, 169; Lloyd 2002.

³³ Ausführliche Belege bei Otto 1905, 262–278; Pfeiffer 2004, 288–291.

kungen, an die Tempel verfügte, die wohl auch tatsächlich erfolgten, demonstrierte er, dass ihm an einem guten Verhältnis zu den Priestern sehr gelegen war³⁴. Allerdings war eine solche Entscheidung zugunsten der Priester nicht unbedingt selbstverständlich, da zuvor und auch noch während der Satrapenzeit die Nomarchen der ägyptischen Gaue die *eigentliche* einheimische Elite bildeten³⁵.

4. Formen der Kommunikation

Ich beginne mit der persönlichen Kommunikation: Gelungene Kommunikation mittels Texten und Worten, Bildern, Zeichen und Gesten zwischen Beteiligten zweier Kulturen macht Mittler erforderlich, die entweder in beiden Kulturkreisen zu Hause sind oder sich entsprechende Kenntnisse zum Verständnis der Gedankenwelt etc. angeeignet haben. Hier befanden sich die ägyptischen Priester gegenüber den makedonischen Königen und den Einwanderern zweifellos im Vorteil, denn sie verfügten über Erfahrungen einer Fremdherrschaft, hatten mit Naukratis eine griechische Polis auf ägyptischem Boden und waren griechische Söldner gewohnt³⁶. Dolmetscher und ‚Übersetzer‘ dürften aus ihren Reihen gekommen sein – umso mehr, als sich die Beherrschung der griechischen Sprache als ein probates Mittel zum sozialen Aufstieg erweisen sollte. Nicht selten zweisprachige Priester fungierten ebenso als Schreiber der Tempel *und* in der Administration. Denn Ptolemaios I. *benötigte* zwingend Kundige in den ägyptischen Sprachen – sowohl für die Alltagskommunikation mit den Priesterschaften als auch zum Verständnis der Tempelorganisation, der Götterwelt samt ihrer theologischen Konzeption usw.³⁷ Vor allem konnte die neue Monarchie – und dies ist der entscheidende Punkt – nur mit Hilfe der Priester in die bisherigen Vorstellungen

³⁴ Die Priester der ägyptischen Tempel waren in aller Regel Ägypter, dazu Vittmann 1998a, 1249 mit dem Fazit, dass die Grenzen zwischen Griechen und Ägyptern nicht so scharf gewesen seien, wie lange von der Forschung angenommen. Fremde, etwa Griechen und Makedonen, finden sich am Beginn der Ptolemäerzeit eher selten unter den Priestern, sondern erst seit der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. Hinzu kommt das Problem, dass die vorliegenden Namen oftmals weder Auskunft über die tatsächliche ethnische Abstammung noch über die ‚gefühlte‘ Zugehörigkeit geben.

³⁵ Huß 2001, 217. Pfeiffer 2004, 289f. verweist auf die Satrapenstele, in der nicht die Priester gefragt werden, sondern die ‚Großen von Unterägypten‘: „Sie waren damals also noch in Amt und Würden.“ Außerdem Lloyd 2002, 118.

³⁶ Zur sprachlichen Situation seit dem 7. Jh. v. Chr.: Feder 2004, 510–515; Torallas Tovar 2010, 18–21, der zufolge die sog. Hellenomemphiten von den griechischen Einwanderern seit dem Ende des 4. Jh. v. Chr. als stark ägyptisch assimiliert angesehen wurden. Griechen hingegen lernten wohl selten die ägyptische(n) Sprache(n), dazu Thissen 1993, 241.

³⁷ Zum Grad der Verständigung: Weber 1993, 143, Anm. 2; Wiotte-Franz 2001, 63–71; zum Komplexitätsgrad: Torallas Tovar 2010, 25f.

des pharaonischen Königtums integriert werden. Dieser Zusammenhang hat die Position der Priester erheblich gestärkt. Denn gerade sie waren aus beruflichen Gründen mit den Problemen des Spracherwerbs, etwa des Hieratischen, vertraut, so dass es ihnen nicht schwer gefallen sein dürfte, sich auf die griechische Welt einzulassen und sich in ihr zurechtzufinden³⁸ – ohne dass wir jedoch viel darüber wissen, was genau sie über diese Welt dachten. Ihre Tätigkeit als Dolmetscher und Berater impliziert einen punktuellen, recht direkten Zugang zum König sowie zu dessen näherem Umfeld und bot die Chance, möglichst viel an konkreten Informationen und Wünschen an ihn heranzutragen.

Hierfür gibt es etliche Belege, ich verweise nur auf zwei: Manethon aus Sebennytos, Hohepriester von Heliopolis, der am Hof von Alexandria verkehrte und im Kontext der Einführung des Sarapis-Kults sowie durch seine *Aigyptiaka* in griechischer Sprache bekannt ist³⁹. Dann unter Ptolemaios II. Senucheri aus dem oberägyptischen Koptos, für den ein griechischer Vater, Jason, und eine Mutter aus einer alten ägyptischen Priesterfamilie belegt sind. Er verfügte seinen Selbstzeugnissen zufolge über bemerkenswerte Titel – „erster Großer seiner Majestät“, „Mitglied der ‚Geheimen Kammer‘“, „Vorsteher des königlichen Harim“ – und wurde vom König „wegen seiner Weisheit, Eloquenz, Loyalität und Vertrauenswürdigkeit“ favorisiert⁴⁰.

Handelt es sich dabei um Personen, die wir individuell fassen können, geht aus der Satrapenstele aus Buto von 311 v. Chr. hervor, dass Ptolemaios I. bereits als Satrap über einen Beraterstab aus ägyptischen Priestern verfügte. Über dessen Zusammensetzung, über die Gegenstände der Beratung sowie über Häufigkeit und Ort möglicher Treffen erfahren wir nichts, zumal sich griechische Quellen darüber ausschweigen, doch dürften Sprache und Dolmetscherfunktion zu den gewichtigsten Argumenten der Priester für die eigene Machtposition gezählt haben, nachdem Ptolemaios die Grundsatzentscheidung getroffen hatte, Ägypten nicht mit militärischen Mitteln zu beherrschen.

Bei Senucheri wird die Problematik privater Inschriften deutlich, insofern umstritten ist, ob die genannten Titel eine reale Funktion oder topisch das Repertoire früherer Jahrhunderte wiedergeben; dies gilt besonders für diverse Titel in militärischem Kontext. Derlei Inschriften waren meist auf dem Rücken von Statuen angebracht und dementsprechend schwer zu lesen; sie dürften bei der Aufstellung im Tempelareal oder in funerärem Kontext aber auch mündlich vorgetragen worden sein⁴¹. Sicherlich

³⁸ Zum Bilingualismus generell: Thompson 1992, 42; Torallas Tovar 2010, 28–31 und 32–34; zu den Kenntnissen der Priester von der griechischen Welt: Derchain 2000; Manning 2010, 89f.

³⁹ Zu Manethon: Thompson 1992, 44; Huß 1994, 123–129; Weber 2010, 59; außerdem Dillery 2003 mit einem Beispiel für die vermutete Beratungstätigkeit Manethons, was den Königsnamen anbelangt.

⁴⁰ Lloyd 2002, 122–125; Pfeiffer 2004, 299; Verhoeven 2005, 281.

⁴¹ Baines 2004, 35; Verhoeven 2005, 79ff.

hatten solche Aussagen neben der Selbstvergewisserung die eigene Statusgruppe sowie den für die Familie wichtigen Nachruhm zum Ziel; hingegen kamen König und griechisch-makedonische Elite wohl eher selten mit diesen Zeugnissen in Kontakt, weshalb ihre Bedeutung eher weniger in einer priesterlichen Machtdemonstration nach außen lag.

Direkte Kommunikation mit dem König war auch während dessen Reisen in die χώρα möglich. Diese Besuche waren naheliegend, weil der König als Pharao oberster Priester war und festgelegte Rituale in den Tempeln zu vollziehen hatte. Allerdings wurde er normalerweise vom Hohepriester eines Tempels vertreten, so dass die persönliche Anwesenheit eine Ausnahme und Besonderheit darstellte⁴². Belegt ist für die alte pharaonische Königsstadt Memphis ein Besuch Ptolemaios' II. im Juli 253 v. Chr., wobei Memphis insofern einen Sonderfall darstellte, als die Ptolemäer dort einen Palast besaßen, der sich unmittelbar neben dem Ptah-Tempel befand. Seit dem 2. Jh. v. Chr. feierten die Könige in Memphis auch den Beginn des ägyptischen Jahres und hielten die Priestersynoden ab, außerdem begannen sie dort ihre Herrschaft mit einer zeremoniellen Reise durch das Land. Reisen führten den König aber auch in andere Orte, etwa nach Mendes zum heiligen Bock – aufgrund der Nähe zum Seleukidenreich zweifellos in militärischem Kontext. Reisen lassen sich für 280 v. Chr., also nach der Thronbesteigung, nachweisen, ebenso 257 v. Chr. vor Beginn des 2. Syrischen Krieges, als Ptolemaios II. in Begleitung von Apollonios und Zenon in Mendes weilte. Diese Reise erfolgte zu einer Zeit, während derer man ihn eigentlich wegen der Feiern von Geburtstag und Thronbesteigung in Alexandria wähnte, und es handelte sich – was ungewöhnlich ist – um den Beginn des neuen *makedonischen* Jahres. Offenbar wurden bei der Reiseplanung weitere lokale Feste berücksichtigt, etwa in Leontopolis und vielleicht auch in Bubastis. Ptolemaios III. besuchte zusammen mit seiner Familie 243 oder 242 v. Chr. das Land und kam Wehungen zufolge bis nach Philae. Dies alles spräche für die persönliche Involvierung des Königs in den Tempelkult, so dass inschriftliche Hinweise auf königliche Präsenz nicht reine Behauptungen wären.

Fragt man nach dem Kontext der Reisen, lassen sich drei Zwecke – militärisch, administrativ, zeremoniell – unterscheiden, die sich auch überschneiden konnten, letztlich aber allesamt ein politisches Ziel verfolgten. Insgesamt hatte der König zahlreiche Aufgaben auf seinen Reisen zu bewältigen, etwa Gesandte und Bittsteller zu empfangen, Gericht zu halten, sich mit Beamten zu besprechen sowie die Tempel zu besuchen und an Zeremonien teilzunehmen. Allerdings sind hier empfindliche Wissenslücken unsererseits zu konstatieren, etwa hinsichtlich der Fragen, nach welchen

⁴² Eine Zusammenstellung und Auswertung des Materials bei Clarysse 1980; Clarysse 2000a; Clarysse 2007, daraus auch die nachfolgend zusammengestellten Belege.

Auswahlkriterien Tempel besucht und welche Personen zu Audienzen zugelassen wurden. Auch wenn, anders als ägyptische Quellen mitunter suggerieren, die religiösen Aufgaben nicht immer im Zentrum standen und dem Kontakt mit der Bevölkerung große Bedeutung zukam, boten sich vielfältige Kontaktmöglichkeiten zwischen König und Priestern. Dass der König der Aufgabe, wenigstens einige der Heiligtümer des Landes persönlich aufzusuchen, auch nachkam, ist nicht zum wenigsten den Fähigkeiten der Priester geschuldet, die Bedeutung der Reisen für den religiösen Sektor plausibel zu machen.

Von den Synoden der ägyptischen Priester mit dem König kann man sich durch die Arbeiten von Werner Huß und Stefan Pfeiffer ein ungefähres Bild machen, wenngleich auch hier vieles unklar bleibt: Dies betrifft etwa die Zahl der Teilnehmer und die behandelten Themen, etwa Spannungen zwischen den Priesterschaften oder Anweisungen des Königs. Als Quellen stehen allein die überlieferten trilinguen Synodalinschriften zur Verfügung. Diese erscheinen wie griechische Ehrendekrete und lassen vermuten, dass die Initiative beim König oder beim Hof lag; neuere Untersuchungen trauen jedoch den Priestern durchaus eine selbstständige Erstellung zu⁴³. Die Tatsache, dass die Priester nach dem Kanopos-Dekret verpflichtet waren, sich am 5., 9. und 25. Tag des Monats Dios in Alexandria aufzuhalten, lässt erst einmal einen Kontrollaspekt vermuten, doch war der Pharao eben auch oberster Priester. Die Inschriften zeigen die Priester als Hauptakteure, die mit Ehrungen auf die Wohltaten des Königs reagieren und die Inschrift in ihrem Tempelareal an einem auch für die Bevölkerung sichtbaren Ort aufstellten⁴⁴. Daraus lässt sich ersehen, dass die priesterliche Selbstdarstellung die realen Herrschaftsverhältnisse überdecken konnte. Denn auch wenn die Priester zu diesen Reisen in die Hauptstadt verpflichtet waren, bestand die Möglichkeit, zu einer gemeinsamen inhaltlichen Position zu gelangen; die offenkundigen Meinungsführer aus Memphis haben nicht zum wenigsten auch persönlich davon profitiert, aber eben auch das gesamte System. Dass die Priester auch Probleme ihrer jeweiligen Tempel zur Sprache brachten, können wir nur vermuten, doch bestand ebenso die Möglichkeit, während des Jahres Abgesandte zum König oder zu dessen Beamten zu entsenden, um Anliegen persönlich zutragen.

Haben sich die Könige später in Form von Dekreten an die Bevölkerung des *gesamten* Landes gewandt, so bestand über die direkten Begegnungen hinaus von Beginn an sicherlich auch eine rege Korrespondenz zwischen den Priestern und dem König bzw. seiner Kanzlei, und zwar sowohl in Briefen als auch über offizielle Eingaben (ἐντεύξεις). Hält man Briefe wie den aus Atfih an Apollonios für repräsentativ,

⁴³ Zu den Synodaldekreten vgl. Huß 1994, 47f.; Clarysse 2000b, 53f.

⁴⁴ Heinen 2006, 34f.; zu den visuellen Aspekten der Aufstellung: Manning 2010, 100, mit Anm. 107. Der König erwies sich, wie Huß 1994, 14ff. eindrucksvoll zusammengestellt hat, mittels verschiedener Wohltaten als großer Wohltäter.

haben sich die Priester nach Möglichkeit der griechischen Sprache bedient, um ihre Anliegen vorzubringen⁴⁵. Auf die Literaturproduktion der Priester als eine weitere Kommunikationsform, von der sich nur ein sehr bescheidener Ausschnitt erhalten hat, sei nur hingewiesen⁴⁶: Sie war kaum direkt an den König gerichtet, sondern wurde tempelintern verwendet und allenfalls zwischen Priesterschaften ausgetauscht. Zwar sind solche Werke als mögliche Zeugnisse machtkritischer Diskurse von besonderem Interesse, ebenso als solche, in denen Ohnmacht formuliert und reflektiert wird, doch besteht die Schwierigkeit, dass die Intention dieser Schriften, etwa der *Demotischen Chronik* oder dem *Töpfer-Orakel*, noch nicht eindeutig geklärt werden konnte⁴⁷.

Ob dem vom König in jedem Tempel eingesetzten ἐπιστάτης eine Bedeutung jenseits der direkten – schriftlichen oder mündlichen – Kommunikation als ‚Mittlerin-stanz‘ zukam, lässt sich kaum ermessen. Die Amtsinhaber waren wohl nicht selten Ägypter und primär für wirtschaftliche, aber auch für kultische Belange zuständig⁴⁸. Formal hatten sie die königlichen Vorgaben zu erfüllen, und vielleicht waren sie letztlich auch zu unwichtig, als dass die Priester über sie und eben nicht direkt mit dem König kommuniziert hätten.

In eine Kommunikation sind die Priester schließlich im Vollzug des Herrscher- und Dynastiekultes in ihren Tempeln eingetreten. Damit akzeptierten sie die königlichen Vorgaben, die kultische Verehrung von König und Dynastie zu implementieren. Hier kam es zu *wirklichen* Neuerungen, und insbesondere die Verknüpfung von Herrscherfesten mit dem ägyptischen Kultkalender stellt den Versuch dar, „sich als Stütze der Regierung zu empfehlen und zugleich den makedonischen Monarchen auf die Verpflichtungen des pharaonischen Königtums festzulegen“⁴⁹. Hinzuweisen ist noch auf bildliche Darstellungen der Könige im Rahmen des Kultgeschehens auf den Tempelwänden und auf Stelen: Sie können in ihrer jeweiligen Akzentsetzung als direkte Antwort der Priester bzw. Beitrag zur theologischen Diskussion über die Person des Pharaos im ägyptischen Weltgeschehen gelten, stehen letztlich aber für einen intensiven und vor allem dynamischen Diskussionsprozess. Was die Könige selbst davon verstanden haben und wie sie darauf reagierten, entzieht sich unserer Kenntnis – jedenfalls nicht repressiv!

⁴⁵ Weitere Schreiben bei Heinen 1994, 157–161 und 163f., und Huß 1994, 120–122.

⁴⁶ Übersichten bei Quack 2009; Dieleman/Moyer 2010.

⁴⁷ Eine konsequente Lesart dieser Prophezeiungen als Kritik bzw. Ausdruck von Opposition bei Huß 1994; anders Pfeiffer 2004, 6f. Quack 2009, 174f. verweist hingegen auf die geringe Zahl derartiger Werke und versteht sie jeweils als ein Dokument, „das Unbehagen mit den derzeitigen Zuständen, aber Mangel an konkreten Gegenansätzen zeigt“ (175).

⁴⁸ Bislang ging man davon aus, dass es sich *nicht* um eine Institution pharaonischen Ursprungs, sondern um eine Erfindung der Ptolemäer handelte; doch hat Vittmann 1998b, 290–292, plausibel machen können, dass der λεσώνης genannte Verwaltungsbeamte mit dem ἐπιστάτης identisch ist.

⁴⁹ Heinen 2006, 21. Außerdem Pfeiffer 2008.

Mit Blick auf diese kurz skizzierten Kommunikationsformen hat man zu fragen, worauf die Macht der ägyptischen Priester gegenüber den mächtigen Königen gründete, denn es ist evident, dass sie hinsichtlich der transitiven Macht über nicht unbeträchtliche Anteile in diesem Nullsummenspiel verfügt haben. Heinz Heinen hat deutlich gemacht, dass in Ägypten – anders als in den anderen hellenistischen Monarchien – die Priester neben der üblichen Trias König, *Philoï* und Heer einen zusätzlichen Machtfaktor darstellten. Zunächst sind die Priester „unmittelbare Diener der Götter und tragen Sorge um die Aufrechterhaltung der Kulte“⁵⁰. Auf dieser Linie liegt exakt die eingangs zitierte Botschaft der Hathorpriester gegenüber Apollonios: *Ohne* eine Beachtung der Kulte lässt sich weder die Gunst der Götter gewinnen noch der Erhalt des Landes sichern. Hierin bestand sozusagen das Prä der Priester als Vertreter der Götter, weshalb sie primär als Vollzieher der Kulte von den Königen respektiert worden sind. Offenkundig ist es den Priestern gelungen, *diesen* Aspekt bereits in der Anfangsphase Ptolemaios und seinen Helfern zu kommunizieren. Militärisch hatten die Priester nicht den Hauch einer Chance, ein anderes System, das letztlich über den religiösen und wirtschaftlichen Einfluss auch ihren *politischen* Einfluss hätte verstärken können, *gegen* den Fremdherrscher durchzusetzen, weshalb sie sich auf eine andere Ebene verlegten: Das Verhältnis ist als „perfekte Symbiose“ (Heinen) bezeichnet worden, zu seinem Funktionieren bedurfte es jedoch ständig der Vergewisserung und Aushandlung auf verschiedenen Ebenen der Kommunikation, vor allem – durchaus auf beiden Seiten – auch zur jeweiligen Legitimation der eigenen Position⁵¹: Weder rissen die königlichen Vergünstigungen für die Tempel ab noch die Anfragen seitens der Priester, und sowohl königliche Besuche, die zweifellos nach einem festgelegten Ritual abliefen, als auch die symbolische Repräsentation des Pharaos samt seiner Familie auf ägyptischen Tempelwänden machten von beiden Seiten aus die Positionen deutlich. Die Einberufung von Synoden lässt sich durchaus ambivalent verstehen: Auf der einen Seite konnten die Zusammenkünfte als Disziplinierungsinstrumente verstanden werden, auf der anderen Seite dienten sie auch der rituellen Umsetzung des Konsenses zwischen dem König und den Priestern; schließlich boten sie den Priestern zumindest die Möglichkeit – dafür haben wir freilich keine expliziten Belege – bei aller Konkurrenz untereinander um die Gunst des Königs sich zu einer gemeinsamen Position in bestimmten Fragen zusammenzufinden.

⁵⁰ Heinen 2006, 20f. mit dem Verweis auf OGIS I 12 B 6–8 (=HGIÜ II 306).

⁵¹ Dieser Aspekt wird von Manning 2010, 92–96 mit Recht stark betont.

5. Zusammenfassung

Den Ptolemäern gelang es von Beginn ihrer Herrschaft an, *auch* von den indigenen Ägyptern akzeptiert zu werden und über sie eine Herrschaft aufzubauen. Dabei standen ihnen zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Zum einen eine gewaltsame Unterdrückung des eroberten Landes, zum anderen der Versuch, sich auf die politischen Gegebenheiten des Landes einzustellen und „unter aktiver Beteiligung des dazu willigen Teils der Elite des Landes zu herrschen“⁵². Rein pragmatisch bot sich die zweite Option an, und so konnte Ptolemaios I. wohl von Beginn an auf die Anwendung zweifellos möglicher Sanktionen zur Durchsetzung der eigenen Person verzichten⁵³. So war dann auch die ägyptische Elite, d. h. die Priester der zahlreichen Tempel, in diesen Prozess des Machterwerbs und Machterhalts integriert, nicht zuletzt als Mittler zwischen Pharaos und ägyptischer Bevölkerung: Dies taten sie offenkundig weitgehend erfolgreich, denn von Problemen erfahren wir nicht vor der Mitte des 3. Jh. v. Chr., und Aufstände größeren Ausmaßes sind erst für die Wende vom 3. zum 2. Jh. überliefert. Dass es letztlich zu einer solchen Kooperation kommen konnte, war das Ergebnis intensiver Kommunikationstätigkeit mittels verschiedener Medien, vor allem durch Texte, Bilder, Symbole und die leibhaftige Präsenz des Königs selbst. Vor allem gelang es den Ptolemäern, den ägyptischen Priestern gegenüber ihre „Herrschaft als materialisierten Ausdruck der geltenden Ordnungsvorstellungen darzustellen und so breite Anerkennung zu generieren.“⁵⁴ Umgekehrt sahen die Priester ihre Anliegen und Vorstellungen, ebenso ihre materiellen Interessen, offenkundig in hinreichendem Maße berücksichtigt und konnten außerdem das Konzept der ptolemäischen Monarchie in ihrer ägyptischen Facette entsprechend beeinflussen. Diese gelungene Integration hat sich für die ptolemäische Herrschaft zweifellos als stabilisierend erwiesen. Darüber hinaus haben die Priester mit ihren Beiträgen zur Ausgestaltung der ptolemäischen Monarchie in der Person des Königs bzw. Pharaos, seiner theologischen Fundierung und seiner kultischen Verehrung für die intransitiven Machtverhältnisse förderlich gewirkt.

Abschließend sei noch auf einen Sachverhalt hingewiesen, der bislang – ebenso wie die Gegenpharaonen und die antiptolemäischen Agitationen⁵⁵ – nur kurz angesprochen wurde, nämlich die Tatsache, dass die Priester keinesfalls die einzige indigene Elite Ägyptens und somit die exklusiven Ansprechpartner für die Ptolemäerkönige darstellten. Polybios spricht im Kontext der Niederschlagung von Aufständen durch Ptolemaios V. nach 186/85 v. Chr. von „ägyptischen Dynasten“ (οἱ δυνάσται

⁵² Pfeiffer 2004, 288.

⁵³ Die Formulierungen in Anlehnung an Brodocz 2005, 21 für Augustus.

⁵⁴ Brodocz 2005, 21.

⁵⁵ Vgl. den Forschungsstand bei McGing 1997, Blasius 2002 und Veisse 2004.

τῶν Αἰγυπτίων), von denen einige – Athinis, Pausiris, Chesuphos und Irobastos – auch namentlich genannt werden⁵⁶. Diese „Dynasten“ lassen sich freilich nicht in anderen Zusammenhängen nachweisen und somit auch nicht näher prosopographisch bestimmen. Denkbar ist jedoch, dass es sich um Nachkommen der früheren Nomarchen bzw. Gaufürsten handelt, die aufgrund ihrer Familientradition quasi reaktiviert wurden. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass sie Priesterämter ausübten bzw. mächtigen Priesterdynastien entstammten – umso mehr, als die Tätigkeit als Priester nur *eine* der Betätigungen entsprechender Personen darstellte, die zeitlich begrenzt war und genügend Zeit für andere Aufgaben und Aktivitäten ließ. Es ist somit zu vermuten, dass es sich um einen identischen Personenkreis handelt, bei dem nach Bedarf verschiedene Funktionen aktiviert wurden. Möglicherweise liegt bei einigen der ägyptischen Strategen und Epistrategen des 2. und 1. Jh. v. Chr., die in Mittel- und Südägypten eingesetzt wurden, ein ähnlicher Kontext vor⁵⁷; so zeigt das Beispiel der Familie des Epistrategen Kallimachos im oberägyptischen Theben, dass diese sich als eigenständiger regionaler Machtfaktor etablieren konnte, den die Zentrale gewähren lassen musste⁵⁸, was wiederum im Zusammenhang gravierender Machtverschiebungen innerhalb des Landes stand.

Literaturverzeichnis:

- Ameling, Walter (1999): Art. Kallimachos [8]–[10], in: DNP 6, 195–196.
- Austin, Michel M. (2006): *The Hellenistic world from Alexander to the Roman conquest. A selection of ancient sources in translation*, Cambridge.
- Baines, John (2004): *Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule*, in: Harris, William V.; Ruffini, Giovanni R. (Hgg.): *Ancient Alexandria between Egypt and Greece* (=Columbia studies in the classical tradition. 26), Leiden/Boston, 33–61.
- Blasius, Andreas (2002): *Zur Frage des geistigen Widerstandes im griechisch-römischen Ägypten. Die historische Situation*, in: ders.; Schipper, Bernd U. (Hgg.): *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (=Orientalia Lovaniensia analecta. 107), Löwen, 41–62.

⁵⁶ Pol. 22,17 (=Austin 2006, Nr.284). Dazu Walbank 1979a, 203f., dort auch zur Verbesserung der ursprünglichen Lesart Pausiras in Pausiris (Hdt. 3,15); Walbank 1979b, 184 mit Anm. 81; Walbank 1980 mit einer Einbeziehung der ägyptischen Zeugnisse.

⁵⁷ Diese Hinweise verdanke ich H. Klinkott (Tübingen); außerdem Thomas 1975, 9–54 und 86–122 (Prosopographie, u. a. zu Paos und Phommous).

⁵⁸ Dazu Ameling 1999; Heinen 2006, 22–41.

- Brodocz, André (2005): Behaupten und Bestreiten. Genese, Verstetigung und Verlust von Macht in institutionellen Ordnungen, in: ders.; Mayer, Christoph O.; Pfeilschifter, Rene; Weber, Beatrix (Hgg.): *Institutionelle Macht. Genese – Verstetigung – Verlust*, Köln/Weimar/Wien, 13–36.
- Clarysse, Willy (1980): A royal visit to Memphis and the end of the Second Syrian War, in: Crawford, Dorothy J.; Quaegebeur, Jan; Clarysse, Willy (Hgg.): *Studies on Ptolemaic Memphis* (= *Studia Hellenistica*. 24), Löwen, 83–89.
- (2000a): The Ptolemies visiting the Egyptian chora, in: Mooren, Leon (Hg.): *Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world* (= *Studia Hellenistica*. 36), Löwen, 29–53.
- (2000b): Ptolémées et temples, in: Valbelle, Dominique (Hg.): *Le decret de Memphis*, Paris, 41–66.
- (2007): A royal journey in the Delta in 257 B. C. and the date of the Mendes Stele, in: *CdE* 82, 201–206.
- Clarysse, Willy; Thompson, Dorothy J. (2006): *Counting the people in Hellenistic Egypt*, 2 Bde., Cambridge.
- Derchain, Philippe (2000): *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogammates* (= *Monographies Reine Elisabeth*. 7), Turnhout.
- Dieleman, Jacco; Moyer, Ian S. (2010): Egyptian literature, in: Clauss, James J.; Cuyper, Martine (Hgg.): *A companion to Hellenistic literature*, Oxford, 429–447.
- Dillery, John D. (2003): Manetho and Udjahorresne: Designing royal names for Non-Egyptian Pharaohs, in: *ZPE* 144, 201–202.
- Drexhage, Hans-Joachim (1994): Einige Bemerkungen zum Mumientransport und den Bestattungskosten im römischen Ägypten, in: *Laverna* 5, 167–175.
- Feder, Frank (2004): Der Einfluß des Griechischen auf das Ägyptische in ptolemäisch-römischer Zeit, in: Schneider, Thomas (Hg.): *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis* (= *Alter Orient und Altes Testament*. 310), Münster, 509–521.
- Fischer-Bovet, Christelle (2007): *Counting the Greeks in Egypt. Immigration in the first century of Ptolemaic rule. Version 1.0, October 2007*, in: Princeton/Stanford Working Papers in Classics, <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/fischer-bovet/100701.pdf> [6.3.2012].
- Gehrke, Hans-Joachim (2003): *Geschichte des Hellenismus* (= *OGG*. 1A), München (3. Aufl.).
- Göhler, Gerhard (1997): Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation, in: ders. u. a. (Hgg.): *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden, 11–62.
- (2004): Macht, in: ders.; Iser, Mattias; Kerner, Ina (Hgg.): *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden, 244–261.

- Gorre, Gilles (2009): Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après des sources privées (= *Studia Hellenistica*. 45), Löwen.
- Gostmann, Peter; Merz-Benz, Peter-Ulrich (2007): Einleitung: Revision von ‚Macht‘ und ‚Herrschaft‘. Die Fortsetzung der Story der Soziologie, in: dies. (Hgg.): *Macht und Herrschaft. Zur Revision soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden, 7–18.
- Heinen, Heinz (1994): Ägyptische Tierkulte und ihre hellenischen Protektoren. Überlegungen zum Asylverfahren SB III 6154 (= IG Fay. II 135) aus dem Jahre 69 v. Chr., in: Minas, Martina; Zeidler, Jürgen (Hgg.): *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag* (= *Aegyptiaca Treverensia*. 7), Mainz, 157–168.
- (2003): *Geschichte des Hellenismus. Von Alexander bis Kleopatra*, München.
- (2006): Hunger, Not und Macht. Bemerkungen zur herrschenden Gesellschaft im ptolemäischen Ägypten, in: *AncSoc* 36, 13–44.
- Hölbl, Günther (1993): Aussagen zur ägyptischen Religion in den Zenonpapyri, in: Capasso, Mario (Hg.): *Papiri documentari greci*, Galatina, 1–30.
- (1994): *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt.
- Huß, Werner (1994): Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten (= *Historia Einzelschriften*. 85), Stuttgart.
- (2001): *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, München.
- Klinkott, Hilmar (2007): Griechen und Fremde, in: Weber, Gregor (Hg.): *Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra*, Stuttgart, 224–241.
- Kühn, Rainer (1997): Beobachtungen politischer Macht, in: Göhler, Gerhard u. a. (Hgg.): *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden, 181–223.
- Linke, Bernhard (2010): Vorgehen der Forschung. Schlüsselbegriffe und Konzepte. Macht und Herrschaft, in: Wirbelauer, Eckhard (Hg.): *Antike. Oldenbourg Geschichte Lehrbuch*, München, 353–361 (3. Aufl.).
- Lloyd, Alan B. (2002): The Egyptian elite in the early Ptolemaic period. Some hieroglyphic evidence, in: Ogden, Daniel (Hg.): *The Hellenistic world. New perspectives*, London, 117–136.
- Manning, Joseph G. (2010): *The last Pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 305–30 BC*, Princeton.
- McGing, Brian C. (1997): Revolt Egyptian style. Internal opposition to Ptolemaic rule, in: *APF* 43, 273–314.

- Meier, Christian (1985): Art. Macht, Gewalt – Terminologie und Begrifflichkeit in der Antike, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hgg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, Teil II, Stuttgart, 820–835.
- Moursi, Muhammad I. (1972): *Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin.
- Orrieux, Claude (1983): *Les papyrus de Zenon*, Paris.
- Otto, Walter (1905–1908): *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, 2 Bde., Leipzig.
- Pernigotti, Sergio (1997): Der Priester, in: Donadoni, Sergio (Hg.): *Der Mensch des Alten Ägypten*, Frankfurt a. M., 143–179.
- Pfeiffer, Stefan (2004): *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie (=Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft. 18)*, Leipzig.
- (2008): *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen (=Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 98)*, München.
- (2010): *Rez. Gorre 2009*, in: *APF* 56, 168–173.
- Pfeilschifter, Rene (2005): *Spielarten der Macht. Augustus und die Begründung einer neuen Herrschaftsform*, in: Brodocz, André; Mayer, Christoph O.; Pfeilschifter, Rene; Weber, Beatrix (Hgg.): *Institutionelle Macht. Genese – Verstetigung – Verlust*, Köln/Weimar/Wien, 57–73.
- Quack, Joachim F. (1999): *Der historische Abschnitt des Buches vom Tempel*, in: Assmann, Jan; Blumenthal, Elke (Hgg.): *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, Kairo, 267–278.
- (2001): *Art. Priester. II. Ägypten*, in: *DNP* 10, 316–317.
- (2005): *Ämtererblichkeit und Abstammungsvorschriften bei Priestern nach dem Buch vom Tempel*, in: Fitzenreiter, Martin (Hg.): *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität (=IBAES. 5)*, London, 97–102.
- (2008): *Innovations in ancient garb? Hieroglyphic texts from the time of Ptolemy Philadelphus*, in: McKechnie, Paul; Guillaume, Philippe (Hgg.): *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leiden/Boston, 275–289.
- (2009): *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Berlin (2. Aufl.).
- Quaegebeur, Jan (1982): *Art. Priester(tum) (griech.-röm.)*, in: *LÄ* 4, 1098–1100.
- Sauneron, Serge (1988): *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris 1988 (2. Aufl.).
- Tait, William J. (1980): *Greek texts Nr. 50*, in: Pestman, Pieter W. (Hg.): *Greek and demotic texts from the Zenon Archive (=P. L. Bat. 20)*, Bd. 1, Leiden, 188–194.

- Thiers, Christophe (2009): Observations sur le financement des chantiers de construction des temples à l'époque ptolémaïque, in: Preys, René (Hg.): 7. Ägyptologische Tempeltagung: Structuring religion, Wiesbaden, 231–244.
- Thissen, Heinz-Josef (1993): ‚... αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ ...‘ Zum Umgang mit der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Antike, in: ZPE 97, 239–252.
- Thomas, J. David (1975): The epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt, Bd. 1, Opladen.
- Thompson, Dorothy J. (1988): Memphis under the Ptolemies, Princeton.
- (1992): Language and literacy in early Hellenistic Egypt, in: Bilde, Per; Engberg-Pedersen, Troels; Hannestad, Lise; Zahle, Jan (Hgg.): Ethnicity in Hellenistic Egypt (= Studies in Hellenistic Civilization. 3), Aarhus, 39–52.
- Torallas Tovar, Sofia (2010): Linguistic identity in Graeco-Roman Egypt, in: Papaconstantinou, Arietta (Hg.): The multilingual experience in Egypt, from the Ptolemies to the ‘Abbāsids, Farnham/Burlington, 17–43.
- Treiber, Hubert (2007): Macht – ein soziologischer Grundbegriff, in: Gostmann, Peter; Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hgg.): Macht und Herrschaft. Zur Revision soziologischer Grundbegriffe, Wiesbaden, 49–62.
- Turner, Eric G. (1984): Ptolemaic Egypt, in: Walbank, Frank W.; Astin, Alan E.; Frederiksen, Martin W.; Ogilvie, Robert M. (Hgg.): The Cambridge Ancient History. Volume VII, Part 1: The Hellenistic world, Cambridge, 118–174.
- Veïsse, Anne-Emmanuelle (2004): Les «révoltes égyptiennes». Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III Évergète à la conquête romaine (= Studia hellenistica. 41), Löwen.
- Verhoeven, Ursula (2005): Die interkulturelle Rolle von Priestern im ptolemäischen Ägypten, in: Beck, Herbert; Bol, Peter C.; Bückling, Mareike (Hgg.): Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung, Tübingen, 279–284.
- Vittmann, Günter (1998a): Beobachtungen und Überlegungen zu fremden und hellenisierten Ägyptern im Dienste einheimischer Kulte, in: Clarysse, Willy; Schoors, Antoon; Williams, Harco (Hgg.): Egyptian religion. The last thousand years, Löwen, 1231–1250.
- (1998b): Der demotische Papyrus Rylands 9, 2 Bde. (= Ägypten und das Alte Testament. 38), Wiesbaden.
- Walbank, Frank W. (1979a): A historical commentary on Polybius, Bd. 3, Oxford.
- (1979b): Egypt in Polybius, in: Ruffle, John; Gaballa, G. A.; Kitchen, Kenneth A. (Hgg.): Glimpses of ancient Egypt. Studies in honour of H. W. Fairman, Warminster, 180–189.
- (1980): The surrender of the Egyptian rebels in the Nile Delta (Polyb. xxii.17.1–7), in: Philias charin. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni. Bd. 6, Rom, 2189–2197.

- Weber, Gregor (1993): Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer (=Hermes Einzelschriften. 62), Stuttgart.
- (1997): Interaktion, Repräsentation und Herrschaft. Der Königshof im Hellenismus, in: Winterling, Aloys (Hg.): Zwischen ‚Haus‘ und ‚Staat‘. Antike Höfe im Vergleich (=Historische Zeitschrift. Beihefte. 23), München, 28–71.
- (2007): Die neuen Zentralen. Hauptstädte, Residenzen, Paläste und Höfe, in: ders. (Hg.): Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra, Stuttgart, 99–117.
- (2010): Ungleichheiten, Integration oder Adaptation? Griechisch-ägyptischer Herrscherkult in Alexandria und in der *chora*: Herrscher- und Dynastiekult in griechisch-makedonischer Perspektive, in: ders. (Hg.): Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit, Berlin, 55–83.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980 (5. Aufl.).
- Wiotte-Franz, Claudia (2001): Hermeneus und Interpres. Zum Dolmetscherwesen in der Antike (=Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte. 16), Saarbrücken.