

## Ungleichheiten, Integration oder Adaptation? Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult in griechisch- makedonischer Perspektive\*

Gregor Weber

### 1. Einführung

In seinem 15. Gedicht berichtet Theokrit unter anderem von den Erlebnissen zweier Frauen in Alexandria. Gorgo und Praxinoa machten sich von zu Hause auf, um an einem Adonisfest teilzunehmen, das im Palastareal stattfand.<sup>1</sup> Praxinoa beschwert sich wegen des großen Gedränges auf den Straßen bei ihrer Freundin (Vv. 44-50):

ὦ θεοί, ὄσσοις ὄχλος. πῶς καὶ πόκα τοῦτο περᾶσαι / χρῆ τὸ κακόν; μύρμακες ἀνάριθμοι καὶ  
ἄμετροι. / πολλὰ τοι, ὦ Πτολεμαῖε, πεποιήται κατὰ ἔργα, / ἐξ ὧ ἐν ἀθανάτοις ὁ τεκόν-  
ουδείς κακοεργός / δαλεῖται τὸν ἰόντα παρέρπων Αἴγυπτιστί, / οἷα πρὶν ἐξ ἀπάτας  
κεκροτημένοι ἄνδρες ἔπαιδον, / ἀλλήλοισι ὁμαλοὶ, κακὰ παίχνια, πάντες ἀραῖοι.

Götter, welch ein Gewimmel! Wie Ameisen, zahllos und endlos. Wie und wann wird es möglich, durch dieses Gedränge zu kommen? Wahrlich, es ward viel Gutes von Dir, Ptolemaios, seit bei den Unsterblichen weilet dein Vater. Es schaden uns nicht mehr Räuber auf offener Straße, die listig uns nahn auf Ägyptisch, wie einst Leute es trieben, durch Lug und Trug sich verbunden, alle sich gleichend, gefährliche Gauner, Bande verfluchte.<sup>2</sup>

Dieser Textausschnitt verdient für unseren Zusammenhang aus zwei Gründen Beachtung: Zum einen werden die indigenen Ägypter im Staccatostil mit einer negativen Charakterisierung versehen: Sie sind verschlagen, und die wirklichen Übeltäter bekommt man kaum zu fassen, nicht zuletzt deswegen, weil sie sich nur schwer auseinander halten lassen und in der gesichtslosen Masse leicht verschwinden können. Theokrit spielt hier auf Vorurteile bzw. Erfahrungen kleinbürgerlicher Zuwanderinnen an. Seinem höfischen Publikum dürften solche

---

\* Der vorliegende Beitrag wurde auf dem Historikertag in Dresden (2008) und an der Universität Freiburg zur Diskussion gestellt. Mein Dank gilt den Diskutanten sowie M. BERNETT, W. CLARYSSE, J. MALITZ, A. MÖLLER, S. VON REDEN und vor allem ST. PFEIFFER für zahlreiche Hinweise und Anregungen.

<sup>1</sup> Als Veranstalterin des Festes wird Arsinoe II. genannt, so dass das Gedicht – auch aufgrund weiterer werkimmanenter Indizien – in die 270er Jahre v.Chr. gehört, am ehesten in die Zeit um 272/271.

<sup>2</sup> Zum Kontext: GOW 1952, II 280f.; WEBER 1993, 239f.; BURTON 1995, 14f. mit Anm. 39, 129f. Zum Gedicht selbst: SCHWINGE 1986, 56-59.

Ansichten zweifelsohne bekannt gewesen sein. „The Greeks were fascinated by Egyptian culture but disliked the people. *Aigyptiazēin*, to behave in the Egyptian way, is an pejorative term, connoting a mixture of deceitfulness and servility.“<sup>3</sup> Theokrit formuliert pauschal eine kulturelle Verschiedenheit und legt seiner Protagonistin eine chauvinistische, durch ethnische Ungleichheit bedingte Position faktischer Überlegenheit gegenüber den ägyptischen Mitbewohnern in den Mund.

Zum anderen wird auf den aktuellen König Ptolemaios II. als Urheber von καλὰ ἔργα verwiesen, seit sein Vater Ptolemaios I. ἐν ἀθανάτοις weilt. Dies dürfte kaum als direkte Kritik an einer durchweg schlechten Regierung des ersten Ptolemäers zu verstehen sein,<sup>4</sup> sondern betont die Wohltaten seines Sohnes, hier für die öffentliche Sicherheit, zumal der Dichter in den folgenden Versen auf eine durch die Straßen reitende Kavallerieeinheit verweist. Theokrit hätte freilich auch explizit vom Tod des ersten Ptolemäers sprechen können, um beide Regierungszeiten, die vergangene und die neue, voneinander abzugrenzen, stellt aber statt dessen Ptolemaios in die Sphäre ἐν ἀθανάτοις. Daraus resultiert die Frage, welchen ‘Zustand’ des ersten Ptolemäers sich das Publikum bei dieser Formulierung konkret vorzustellen hatte, wie also die Passage zu kontextualisieren ist bzw. ob sie mehrere Lesarten zuließ. Dies trifft auch für eine spätere Passage in demselben Gedicht zu, in der von Aphrodite gesagt wird, sie habe Ptolemaios’ Frau Berenike, „die sterbliche Frau, zur unsterblichen Göttin gemacht“, indem sie ihr Ambrosiasaft eingeträufelt habe (Vv. 106-108):

Κύπρι Διωναία, τὸ μὲν ἀθανάταν ἀπὸ θνατᾶς, / ἀνθρώπων ὡς μῦθος, ἐποίησας Βερενίκαν, / ἀμβροσίαν ἐς στήθος ἀποστάξασα γυναικὸς

Kypris, du Tochter Diones, die machtest – so kündet der Menschen Wort – Berenike, die sterbliche Frau, zur unsterblichen Göttin, da in des Weibes Brust du Ambronsiasaft hast geträufelt.<sup>5</sup>

Die Göttin ist folglich die Agierende, wobei sich hier bereits die Tendenz abzeichnet, dass gerade weibliche Mitglieder der ptolemäischen Dynastie in besonderem Maße kultisch verehrt werden. Der Dichter kommentiert hier jedoch

<sup>3</sup> ASSMANN 2005, 41; weitere Belege bei WEBER 1993, 239, Anm. 4, und 391f.

<sup>4</sup> Ob sich hinter dem Diktum die negative Bewertung einer den Ägyptern freundlich gesonnenen Politik von Ptolemaios I. aus griechischer Perspektive bzw. auf der Folie der Aktivitäten des Sohnes verbirgt, wissen wir nicht, ist aber eher unwahrscheinlich. Zum Verhältnis zwischen Ptolemaios I. und Ptolemaios II., der keineswegs der älteste Sohn war: MALITZ 2007, 34f. und 37.

<sup>5</sup> Zum Textverständnis und zum Kontext: GOW 1952, II 293f.; WEBER 1993, 215f. und 252f.; GÜNTHER 2003, 19f.; MÜLLER 2009, 252f. FOSTER 2006 hat deutsch- und französischsprachige Literatur zum Thema faktisch nicht zur Kenntnis genommen.



seine Aussage parenthetisch mit ἀνθρώπων ὡς μῦθος, was die Frage provoziert, ob dieser Einschub relativierend gemeint sein sollte.<sup>6</sup>

Angesprochen sind hier zwei wesentliche Problemkreise ptolemäischer Herrschaft: das Verhältnis von Griechen bzw. Makedonen zu den indigenen Ägyptern auf verschiedenen Ebenen und gleichermaßen die kultische Verehrung des Herrschers, später des Herrscherpaares und der Dynastie, bei der sich die Verhältnisse im Ptolemäerreich im Vergleich mit den anderen hellenistischen Dynastien als innovativer und vielgestaltiger erweisen sollten. Mein Beitrag zielt auf die Schnittstelle beider Bereiche: Es geht darum, wie die griechische Seite des Herrscher- und Dynastiekultes aussah und wie ihre Wirkung auf oder gar Wechselwirkung mit den indigenen Ägyptern einzuschätzen ist. Auszugehen hat man dabei von einer ethnischen und kulturellen Ungleichheit, die erhebliche soziale Folgen hatte, bei denen aber zu fragen ist, ob und wie sie empfunden wurde. Das Gros der Ägypter litt auch unter wirtschaftlicher Benachteiligung, nicht hingegen unter einer rechtlichen Ungleichbehandlung.<sup>7</sup>

Meine These formuliere ich wie folgt: Die Praxis verschiedener, mit dem Herrscher verbundenen Kultformen steht in einem größeren Kommunikationszusammenhang zwischen dem König und der Bevölkerung seines Reiches. Dieser Zusammenhang verläuft nicht einseitig in eine Richtung bzw. von oben nach unten, oder ist etwa als Rad in einer gewaltigen Propagandamaschinerie zu verstehen, sondern sein Konstruktcharakter evoziert ein dialektisches Gefüge<sup>8</sup> – eine Selbstdarstellung, mit der auf Erwartungen reagiert wurde, was sich weiter entwickeln konnte. Er diente der Festigung der griechisch-makedonischen Dominanz und regte bei partieller Aufhebung der Ungleichheiten die ägyptische Seite zu neuen Reaktionsmöglichkeiten an.<sup>9</sup>

In einem ersten Schritt skizziere ich die Ausgangssituation in Ägypten, dann kommen einige aktuelle Diskussionspunkte um den Herrscher- und Dynastiekult zur Sprache. Darauf folgt in einem längeren Abschnitt – bezogen auf die Ptolemäer – eine Analyse der Entwicklung griechischer Kultformen; dabei beschränke ich mich allerdings auf das 3. Jh. v.Chr., also die Regierungszeiten der ersten vier Ptolemäer. Abschließend soll mit Blick auf die Wirkung dieser Ver-

<sup>6</sup> Nach GOW 1952, II 294, „a common qualification of statements concerning matters outside the speaker's personal knowledge.“ SCHWINGE 1986, 60f. mit Anm. 35.

<sup>7</sup> Dazu HÖLBL 1994, 62f. und 135f.; VEISSE 2004, 245f.; VEISSE 2005.

<sup>8</sup> Eine geschlossene Konzeption setzt THOMAS 2002, 55-57, voraus, dort auch problematische Aussagen zur angeblichen Münzpropaganda; terminologisch problematisch CAROLI 2007, 145 und passim.

<sup>9</sup> Der Umgang mit den analysierten Phänomenen seitens des nicht unbeträchtlichen jüdischen Bevölkerungsanteils im Ptolemäerreich verdient eine eigene Behandlung, die hier nicht geleistet werden kann.

ehrungsformen gefragt werden, ob die faktische Ungleichheit auch in diesem Sinne empfunden wurde.

## 2. Griechen und Ägypter

Alexander der Große okkupierte im Jahre 332 v.Chr. Ägypten und stellte das Land unter die Verwaltung eines Satrapen. Der von ihm vorgegebene Herrschaftsstil unterschied sich merklich von dem der Achaimeniden, etwa in der Förderung ägyptischer Tempel.<sup>10</sup> Allerdings handelte es sich – und dies gerät angesichts von Begrifflichkeiten wie ‘Kulturkontakte’ und ‘Akkulturation’ gerne in den Hintergrund – nach wie vor um eine Fremdherrschaft, da das Land weder innen- noch außenpolitisch selbständig agieren konnte und Mitglieder der indigenen Elite allenfalls zu unmittelbaren Verwaltungszwecken eingebunden waren.<sup>11</sup> Unter Ptolemaios I. als Satrap und später als König veränderte sich die Situation insofern, als die indigenen Spitzen der Gauverwaltung durch Makedonen und Griechen ersetzt wurden; vor allem war der Fremdherrscher direkt präsent und gab nicht aus der Ferne Anweisungen.<sup>12</sup> Ptolemaios erkannte die Notwendigkeit einer Kooperation mit der indigenen Bevölkerung:<sup>13</sup> Waren es anfangs einige 10.000 Zuwanderer aus der gesamten griechischen Welt einschließlich Makedonien, meist Soldaten mit ihren Familien, so stellten sie im 3. Jh. v.Chr. bei einer Gesamtbevölkerung von 4 Millionen maximal 5 %, also 200.000 Griechen, dazu mit regional stark differierenden Anteilen.<sup>14</sup> Eine unmittelbare Konfrontation mit einem Militärregiment hätte zwar die Machtverhältnisse klargestellt, jedoch letztendlich kaum Ruhe gebracht. Deshalb waren für den König die Schaffung von Akzeptanz, die Ausbeutung der Ressourcen sowie der Aufbau einer Infrastruktur zur Herrschaftssicherung unerlässlich. Hierfür konnte Ptolemaios, dessen ungewöhnlich gute Behandlung der Indigenen bereits antike

<sup>10</sup> Dazu VITTMANN 2003, 127-129; EDELMANN 2007, 207f.; PFEIFFER 2008, 9f., besonders differenziert THIERS 2009. Für die Folgezeit ausführlich HUSS 1994.

<sup>11</sup> Zu Spannungsfeldern in hellenistischer Zeit: PFEIFFER 2008, 6.

<sup>12</sup> Dazu THOMPSON 1992, 43f.; PFEIFFER 2004, 290.

<sup>13</sup> Zu den Fremden in Ägypten schon vor der hellenistischen Zeit, vorwiegend Kriegsgefangene, Söldner, Händler: VITTMANN 2003, passim; PFEIFFER 2004, 1f.; VITTMANN 2006, 561f.; CAROLI 2007, 111-120.

<sup>14</sup> Die Zahlen nach FISCHER-BOVET 2007, die allerdings für das Fayumgebiet von bis zu 25 % Griechen und Makedonen im 3. Jh. v.Chr. ausgeht; dazu jetzt CLARYSSE/THOMPSON 2006, mit weitaus geringeren Gesamtzahlen. Die frühere Forschung bezieht sich stets auf TURNER 1984, 167, der von 7 Millionen Ägyptern zu 100.000 Griechen ausgeht.



Autoren hervorhoben,<sup>15</sup> auf vielfältige Erfahrungen aus seiner langen gemeinsamen Zeit mit Alexander zurückgreifen, wenngleich er die Option einer Ehe mit einer Ägypterin offenkundig nicht in Betracht zog.<sup>16</sup>

Umgekehrt verfügte die ägyptische Priesterelite über langjährige Übung im Umgang mit verschiedenen Fremdherrschern.<sup>17</sup> Letztere besaßen als Pharaonen aus Sicht der Priester für den Kampf gegen das Chaos und den Erhalt der Weltordnung eine eminente, geradezu essentielle theologische Relevanz.<sup>18</sup> Ptolemaios entsprach dieser Rolle, indem er etwa die Ausübung der alten Kulte unterstützte und Tempel restaurieren ließ.<sup>19</sup> Es ging den Priestern aber nicht nur darum, die religiöse Seite – also den Vollzug des notwendigen Kultes – abzudecken, sondern auch darum, ihre Privilegien, etwa die Fortführung des Landbesitzes und der Einkünfte, zu sichern.<sup>20</sup> Etliche unter ihnen standen für eine Kooperation bereit und eigneten sich die griechische Sprache an – auch, um in der Lage zu sein, Ptolemaios ihre Welt erklären zu können.<sup>21</sup> Hierzu zählt nicht nur der bekannte Manethon von Sebennytos, sondern sicher auch Priester des Ptah-Tempels von Memphis, die im Laufe der Ptolemäerzeit stark hellenisiert wurden; auch die ebenfalls in der alten pharaonischen Hauptstadt lebenden Hellenomemphiten boten sich anfangs als Mittler an.<sup>22</sup> Hingegen befassten sich nur wenige Griechen oder Makedonen intensiver mit der ägyptischen Kultur und Religion oder lernten gar Ägyptisch.<sup>23</sup> Wenn sich am Ende der Ptolemäerzeit

<sup>15</sup> Diod. 18,14,1; Iust.13,6,9, dazu MALITZ 2007, 24f.

<sup>16</sup> Zu den Ehen mit Eurydike und Berenike: CAROLI 2007, 104-108.

<sup>17</sup> Dazu VITTMANN 2003; PFEIFFER 2008, 7-9. Eine Charakteristik der ägyptischen Priester bei QUACK 2001, dort auch zu Änderungen in der Ptolemäerzeit.

<sup>18</sup> HÖLBL 1997, 22-24. Zur Diskussion um die Göttlichkeit des Pharaos, die – mit Blick auf die göttliche Rolle des (sterblichen) Pharaos und die zentrale Kraft des Ka – sehr differenziert zu sehen ist: EDELMANN 2007, 22-26; PFEIFFER 2008, 19-30.

<sup>19</sup> Dazu HÖLBL 1997, 25-27; HUSS 2001, 213-218; CAROLI 2007, 120-123 und 135-144. Ob Ptolemaios I. tatsächlich eine Erhebung zum Pharaos zuteil wurde, ist in der Forschung umstritten, anders als die Zuerkennung der fünfteiligen Königstitulatur an alle Ptolemäer, dazu PFEIFFER 2008, 19f.

<sup>20</sup> Dazu THOMPSON 1992, 45f. Eine wichtige Funktion in diesem Zusammenhang übernahmen später die Priestersynoden (Anm. 51), dazu PFEIFFER 2004, 12: „Mit den Priestersynoden hatten die Kleriker somit auch eine Institution der Interessenvertretung. Die alte Elite blieb damit auch unter neuen Rahmenbedingungen weiterhin Elite.“

<sup>21</sup> Zur Schwierigkeit, in diesem Punkt zu tragfähigen Aussagen zu gelangen: PFEIFFER 2004, 7-9 und 288-305.

<sup>22</sup> Zu Manethon: CAROLI 2007, 168-170; zu den Ptah-Priestern von Memphis als 'Übersetzern': THOMPSON 1992, 44f.; PFEIFFER 2008, 28-30; zu den Hellenomemphiten: THOMPSON 1992, 42f.

<sup>23</sup> VITTMANN 2003, 243, geht davon aus, dass nicht die Griechen mehrsprachig waren, sondern eher die Phöniker, Karer und Ägypter.

Kleopatra VII. um das Erlernen der indigenen Sprache bemühte, galt das als sensationell.<sup>24</sup> Vermutlich war die Überzeugung, der Leitkultur anzugehören, trotz aller Ägypten-Bewunderung, doch tief verwurzelt. Ptolemaios stand also von Beginn an für eine „monarchie bicéphale“, nämlich für Makedonen und Griechen βασιλεύς, für Ägypter Pharao zu sein.<sup>25</sup>

Dennoch gab es Verflechtungen: Die griechisch-makedonische Elite dürfte im Gros der Ägypter sicherlich nur Arbeitskräfte gesehen haben, wenngleich die Kontakte zwischen Griechen und Ägyptern zumindest in der χώρα sukzessiv durch Mischehen zementiert wurden. Diese erschwerten insofern klare ethnische Abgrenzungen, als man mit multiplen Identitäten zu rechnen hat, zwischen denen je nach Bedarf, d.h. gesellschaftlichem Gegenüber, auch gewechselt werden konnte.<sup>26</sup> Es verwundert nicht, dass antike Historiker wie Herodot, Hekataios von Abdera und Diodor auf Entsprechungen zwischen den Kulturen, besonders im Bereich der Religion, hingewiesen haben und dass ptolemäische Münzen Symbole mit klar ägyptischer Zuordnung aufweisen.<sup>27</sup>

Dem Namenmaterial zufolge blieb die unmittelbare Umgebung des Königs über viele Jahrzehnte hinweg rein makedonisch-griechisch zusammengesetzt und konservierte ethnische Ungleichheiten.<sup>28</sup> Im Falle der von der aktuellen Forschung herausgehobenen Ägypter, die von sich behaupten, dem jeweiligen König, vor allem Ptolemaios II., nahegestanden und ihn beraten zu haben, spricht nur wenig dafür, dass sie auf einer Stufe etwa mit den 'Freunden' des Königs standen.<sup>29</sup> Dieser sicherlich bilinguale Personenkreis fand offenkundig keinen Zugang in die alexandrinische Gesellschaft und Kultur. Für die Griechen bestand auch kein Anlass, daran etwas zu ändern. Dennoch gelang es der ägyptischen Elite, ihre eigene Seite der Monarchie aktiv mitzugestalten, denn das gegenseitige Angewiesensein der Eliten führte zu verschiedenen Kooperationsformen, die auf Machterhalt zielten.<sup>30</sup> Darüber hinaus liegen Reaktionen vor, die für eine Ablehnung der Zusammenarbeit, für Desinteresse oder Desintegration stehen.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Dazu MALITZ 2007, 51 mit Anm. 140, 53 mit Anm. 150.

<sup>25</sup> Die Formulierung nach dem Titel des Beitrags von PEREMANS 1987.

<sup>26</sup> Dazu GOUDRIAAN 1988 und 1992; THOMPSON 2001, 313ff.; RUPPRECHT 2005; zum Problem zuletzt umsichtig VITTMANN 2006, 585-587 mit Anm. 103.

<sup>27</sup> Insbesondere zu Hekataios: MURRAY 1973; BURSTEIN 1992; BERNAL 2008.

<sup>28</sup> Dazu die prosopographischen Zusammenstellungen bei WEBER 1993.

<sup>29</sup> Dazu LEGRAS 2002; LLOYD 2003; BAINES 2004.

<sup>30</sup> So dezidiert auch MINAS 2000, 1.

<sup>31</sup> Dazu HUSS 1994, 129-180; VEISSE 2004, mit einer konzisen Analyse der Motive.



### 3. Herrscher- und Dynastiekult – einige Grundüberlegungen

Zunächst zur Terminologie: Mit Herrscherkult meine ich im Folgenden nicht den Kult, den griechische Städte für einen Herrscher einrichteten, sondern dessen Verehrung als Einzelperson oder Herrscherpaar in offizieller Promulgation oder aus privatem Impetus. Dynastiekult meint demgegenüber die kultische Verehrung einer längeren, idealiter ununterbrochenen Ahnenreihe.<sup>32</sup> Dass die von den Städten inszenierten Kulte, die ihrerseits weniger eine Fundierung in den Heroenkulten, sondern eher in den traditionellen Götterkulten hatten,<sup>33</sup> auf die Reichsinitiativen der Könige anregend wirkten, ist ebenso evident wie die Tatsache, dass die Herrscher in den Monarchien des Alten Orients als Mittler zwischen den Göttern und der Menschen in eine religiöse Sphäre eingebettet waren, woraus sich Konvergenzen zu den griechischen Vorstellungen ergeben konnten. Allerdings rückt die aktuelle Forschung immer mehr von der Vorstellung einer aktiven Anregung aus dem Orient ab.<sup>34</sup>

Beide Phänomene, der Herrscher- und der Dynastiekult, tangieren zwei Bereiche – den der Politik, weil sie im Kontext der Monarchie situiert sind, und den der Religion, weil die kultische Praxis mit der der herkömmlichen Religion übereinstimmte und vielfach auf die 'traditionellen' Götter Bezug genommen wurde.<sup>35</sup> Die kultische Verehrung wurde umgesetzt in der Errichtung von Altären (βωμοί) und heiligen Bezirken (τεμένη), in der Aufstellung von Kultstatuen (ἀγάλματα) entweder separat oder im Heiligtum einer anderen Gottheit (als σύνναος θεός), in Opfern (meist von Tieren), Gebeten und Prozessionen (πομπαι) sowie in der Ausrichtung von Wettkämpfen (ἀγῶνες) musischer, hippischer oder gymnischer Art.<sup>36</sup> Beide Bereiche, Politik und Religion, hat die Forschung vielfach einander entgegen gesetzt – im Moment scheint das Pendel wieder in Richtung Religion auszuschlagen –, was freilich kaum zum Verständnis des Phänomens beiträgt.<sup>37</sup> Auch reduziert man die Beschäftigung mit Herrscher- und

<sup>32</sup> Grundlegend HABICHT 1970, PRICE 1984, BURASELIS 2003, CHANIOTIS 2003, EDELMANN 2007 und PFEIFFER 2008, dort auch Hinweise auf die vielen (Detail-)Aspekte des Themas, die hier nicht behandelt werden können. Knappe, problemorientierte Überblicke bei KOTSIDU 2000, 559ff.; GEHRKE 2003, 51f. und 172-174, SCHMITT 2005; MEISSNER 2007, 127-132.

<sup>33</sup> KOTSIDU 2000, 560; anders EDELMANN 2007, 120.

<sup>34</sup> SCHMITT 2005, 443f., auch WIKANDER 2005, 119f.

<sup>35</sup> Dezidiert SCHMITT 2005, 449.

<sup>36</sup> Das gesamte Spektrum wird analysiert von LANCIERS 1993; CHANIOTIS 2003, 438f.; WIKANDER 2005; PFEIFFER 2008, 71-73.

<sup>37</sup> Positionen bei VAN NUFFELEN 1998-1999, 176f.; GEHRKE 2003, 205f.; WIKANDER 2005, 113f. mit Anm. 4. BERGMANN 1998, 18, stellt klar fest, dass es sich nach antiken Maßstäben um Religion handelt. Jüngst EDELMANN 2007, 12, mit der These die

Dynastiekulten gerne auf die Frage, ob die antiken Zeitgenossen den König als Gott auf dieselbe Stufe stellten wie Zeus oder Isis oder ob man von verschiedenen Abstufungen auszugehen hat.<sup>38</sup> Eine Antwort darauf wird durch die 'Brille' der christlichen Tradition erschwert, aber auch dadurch, dass wir aus den Quellen kaum erfahren, aus welchen Motiven sich Menschen hier engagierten und welche Emotionen sie damit verbanden.<sup>39</sup>

Sinnvoller erscheint der Versuch, jenseits der bisherigen Systematisierung den Herrscher- und Dynastiekult als vielgestaltiges Phänomen zu erfassen.<sup>40</sup> Dazu hat man auch die Vorstellung einer alles zentral planenden und sorgsam konzipierenden Monarchie zu korrigieren. Zweifellos versuchte ein König, über die kultische Verehrung seine Herrschaft zu sichern, sie auf seine Person hin zu integrieren und zusätzliche Legitimation zu erlangen.<sup>41</sup> Aber es besteht ein Unterschied, wie der König mit der Verehrung der eigenen Person umging, wie sie auf seine Familie, seine engste Umgebung, seine Soldaten, die Bürger von Alexandria, die ägyptischen Fellachen, die ägyptischen Priester usw. wirkte. Denn die Ptolemäer selbst ebenso wie ihr Umfeld und verschiedene Bevölkerungsgruppen haben, wie sich zeigen lässt, ungemein kreativ experimentiert.

#### 4. Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult im 3. Jh. v.Chr.

Die Makedonen und Griechen, die mit Ptolemaios I. nach Ägypten kamen, stellten keine homogene Gruppe dar, sondern entstammten der gesamten griechischen Welt von Kleinasien bis Sizilien. Zentren ihrer Gräzität waren Alexandria, Naukratis und die Neugründung Ptolemais, während die Situation in der *χώρα*, je weiter man nach Süden kam, eine andere war. Identifikations- und Integrationsfelder mussten den Zusammenhalt der heterogenen Gruppe herstel-

---

„sakrale Komponente bei der Herrschaftssicherung in den griechisch-hellenistischen Kulturen [sei] bisher generell unterschätzt [...] und viel stärker in ihrer Parallelität mit dem altorientalischen Raum“ zu sehen.

<sup>38</sup> Eine Problemanalyse bei BERGMANN 1998, 3-5.

<sup>39</sup> Dazu HÖBL 1994, 88f., außerdem PFEIFFER 2008, 37f., der (42f.) auch auf die multiplen Vorstellungen und Wahrnehmungen der antiken Zeitgenossen verweist: „Der Herrscher wurde [...] als weltimmanenter und vor allem wirkmächtiger Gott angesehen“, wobei sich nicht sagen lässt, „inwieweit die Sterblichen aber von ihren Untertanen als wesensidentisch mit den alten Göttern angesehen wurden“ (44f.).

<sup>40</sup> Hilfreiche Übersichten bei HAUBEN 1989 und SCHMITT 2005.

<sup>41</sup> Zum grundlegenden Zusammenhang: EDELMANN 2007, passim, die (56) von drei Möglichkeiten religiöser Herrscherlegitimation ausgeht – vom Göttlichen her, durch Berufung auf eine dynastische bzw. genealogische Tradition und durch Berufung auf die eigene Wirksamkeit; ähnlich für Ägypten PFEIFFER 2008, 9ff.



len. Am wichtigsten erwies sich die Zentrierung auf den König: Er war vielfach präsent – in der Hauptstadt durch persönliche Anwesenheit, aber auch im Bewusstsein der Bevölkerung in entfernteren Gebieten durch sein Geld, seine Verlautbarungen (προστάγματα), seine Bildnisse, seine Stellvertreter. Die verschiedenen Formen der kultischen Verehrung stellten eine zusätzliche Dimension dar.<sup>42</sup>

Alexander der Große hatte sich in enger Affinität zu den Göttern gesehen, und dass die griechischen Städte dies noch zu Lebzeiten durch kultische Verehrung bestätigten, dürfte ihn in seinem Selbstverständnis bestärkt haben.<sup>43</sup> Damit war ein neues Element politischer Grammatik geschaffen – um so mehr, als diese Kulte offenbar nicht nur punktuell eingerichtet wurden. Ptolemaios behielt wie andere Diadochen auch auf seinen Münzen zunächst die Alexander-Ikono-graphie bei und griff Elemente wie die Ammonshörner auf, die Alexander mit der göttlichen Sphäre verbanden. Parallel dazu wurde er (wie auch andere) wegen konkreter Leistungen städtisch als σωτήρ verehrt, etwa 304 von den Rhodiern für die Hilfe gegen Demetrios.<sup>44</sup> Zuvor schon hatte er auf einer anderen Ebene agiert: Er brachte Alexanders Leichnam an sich und ließ ihn erst in Memphis, dann in Alexandria bestatten.<sup>45</sup> Wir kennen weder den genauen Ort – vermutlich im Königsviertel – noch die sicherlich bemerkenswerte architektonische Ausgestaltung dieses σῆμα genannten Grabes. Bereits zuvor hatte es dort, wie für griechische Städte üblich, einen Gründerkult für Alexander gegeben.<sup>46</sup> Ptolemaios hat diesen Anknüpfungspunkt für Makedonen und Griechen institutionalisiert, indem er für Alexander spätestens 290 v.Chr. einen eponymen Kult einrichtete. Als erster Priester – im Griechischen nur als ἱερεὺς ohne jeglichen Zusatz bezeichnet: „zur Zeit des Menelaos, dem Sohn des Lagos, Priester im 5. Jahr“ – fungierte die ersten fünf Jahre kein geringerer als Menelaos, der einzige Bruder des Königs.<sup>47</sup>

Was bedeutete dies? Hier unterscheide ich einen formalen und einen kultischen Aspekt: Offizielle Dokumente, etwa Verträge, wiesen von da an im Präskript eine Datierung nach dem entsprechenden Regierungsjahr von Ptolemaios

<sup>42</sup> Zum Anforderungsprofil: HÖLBL 1997, 28; WEBER 2007, 102f.; PFEIFFER 2008, 13-18.

<sup>43</sup> Die Forschungsdiskussion, die auch Philipp II. und dessen Beeinflussung durch die achaimenidische Praxis einschließen muss, findet sich zusammengefasst bei SCHMITT 2005, 446; EDELMANN 2007, 173-212; MALITZ 2007, 17 und 21f.

<sup>44</sup> HABICHT 1970, 109f.; SCHMITT 2005, 446f.; CAROLI 2007, 193-196; bes. PFEIFFER 2008, 33f. und 49.

<sup>45</sup> Dazu EDELMANN 2007, 214-219.

<sup>46</sup> Dazu Hölbl 1994, 85.

<sup>47</sup> P. Hib. I 84a (284/283 v.Chr.): ἐφ' ἱερέως Μενελάου τοῦ Λάγου τῷ ε (ἔτει); dazu CLARYSSE/VAN DER VEKEN 1983, Nr. 7; MINAS 2000, 81-88; CAROLI 2007, 207f.; HERKLOTZ 2005, 155.

I. und zusätzlich eine Namensnennung dieses Priesters auf. Man muss davon ausgehen, dass solche offiziellen Dokumente nur dann gültig waren, wenn sie diese beiden Angaben enthielten. Aus der Zeit des ersten Ptolemäers liegen keine Dokumente in demotischer Sprache mit einer solchen eponymen Datierung vor, sondern nur auf Griechisch. Dies ist bemerkenswert, weil aus dieser frühen Zeit viel weniger griechische Papyri erhalten sind.<sup>48</sup> Sollte der Befund tatsächlich nicht der Überlieferungslage verdankt sein, verband sich die Neuerung mit einer rein griechischen Intention. Da eponyme Ämter in der griechischen Poliswelt – anders als in Ägypten – üblich waren, hatte Ptolemaios damit ein vertrautes Element aus der Heimat vieler seiner Griechen implementiert.<sup>49</sup>

Im Kontext dieses Priesteramtes liest man oft von einem Staats- oder auch Reichskult, ohne dass über dessen Bedeutung reflektiert wird.<sup>50</sup> Über die kultische Praxis wissen wir schlechterdings nichts. Der Priester amtierte zweifellos in Alexandria und wurde an Alexanderfesten tätig; wo er aber welche Riten vollzog, entzieht sich ebenso unserer Kenntnis wie eine Ausstrahlung des Kultes in die *χώρα*. Nichts spricht für eine Funktion als eine Art Oberpriester, in der er anderen Priestern gegenüber Weisungsbefugnis hatte oder gesamtägyptische Priestersynoden präsierte.<sup>51</sup> Alexander kam jedenfalls für Griechen und mehr noch für Makedonen – anders als für die Ägypter – eine herausragende Bedeutung zu. Den Schritt, sich selbst kultisch verehren zu lassen, vollzog der erste Ptolemäer offenkundig nicht.<sup>52</sup>

Ptolemaios II. stiftete zunächst einen Kult für seinen Vater und lud vermutlich erstmals 279/278 v. Chr. die ganze griechische Welt zu den 'Ptolemaia' nach Alexandria ein, wie eine Inschrift von der Kykladeninsel Nikuria belegt.<sup>53</sup> Die

<sup>48</sup> Vgl. MINAS 2000, 88f.: „Durch das Fehlen eponymer Datierungen in demotischen Papyri unter dem ersten Ptolemäerkönig ist ersichtlich, daß der eponyme Kult, der den Ägyptern sowieso fremd war, anfänglich nur für den griechisch-makedonischen Teil der Bevölkerung gedacht war, nicht aber für den ägyptischen.“ THOMPSON 1992, 51, zufolge bediente sich die erste Generation in der ptolemäischen Administration vorwiegend des Demotischen.

<sup>49</sup> Dazu PFEIFFER 2008, 65. Zum Prestige des Amtes: MINAS 2000, 84f.

<sup>50</sup> Z.B. EDELMANN 2007, 254ff. Zu den Priestern in hellenistischer Zeit: SCHMITT 2005a.

<sup>51</sup> Zu allen Aspekten der vielleicht bereits unter Ptolemaios II. eingeführten Synoden bei PFEIFFER 2004, 9-15. Aus den Texten, besonders aus dem Kanopos-Dekret, geht klar hervor, dass bei den Regelungen für den ägyptischen Tempelkontext auch ägyptische Priester angezielt sind, nicht etwa griechische (in der Sache korrekt, aber in diesem Punkt missverständlich MEISSNER 2007, 128).

<sup>52</sup> Mögliche Gründe bei MINAS 2000, 88; HERKLOTZ 2005, 157.

<sup>53</sup> Anerkennung der Ptolemaia in Alexandria durch den Nesiotenbund (um 280 v. Chr.): IG XII 7,506 = Syll.<sup>3</sup> 390 = HGIÜ II 312; dazu HABICHT 1970, 111-114; BURASELIS 1993; HÖLBL 1994, 86; GÜNTHER 2003, 24.



bei Athenaios überlieferte Beschreibung des Festzeltes und der monumentalen *πομπή* aus der Feder des Kallixeinos gehört in diesen Zusammenhang und wäre eine eigene Analyse wert.<sup>54</sup> Ziel dieses Festes war – neben der Darstellung des ungeheueren Reichtums der Ptolemäer –, auf die enge Verbindung des Verstorbenen mit Alexander zu verweisen: Beide standen auf einer Ebene. Der auf Dionysos ausgerichtete Festablauf hatte ebenso wie die begleitenden Agone einen rein griechischen Charakter, was mit Blick auf das Publikum nur konsequent ist. Dies wird auch durch die Wahl des Veranstaltungsorts – eben nicht Memphis, Theben oder Sais – unterstrichen.<sup>55</sup> Bei den szenischen Darstellungen der *πομπή* lassen sich, wenn man will, mythologische Konvergenzen mit ägyptischem Gedankengut herstellen, jedoch in einen griechischen Kommunikationskontext gestellt.<sup>56</sup> Sollten die Begleitmannschaften der einzelnen Prozessionsteile – jeweils mehrere hundert Mann in Kostümen von Satyrn und Silenen oder auch Tänzerinnen – Ägypter gewesen sein, wäre ihre ethnische Zugehörigkeit durch das Kostüm verborgen gewesen. Einen expliziten Beleg für die Verehrung des ersten Ptolemäers als *θεὸς σωτήρ* haben wir freilich erst für das Jahr 263/262 v. Chr.<sup>57</sup> Darüber hinaus wurde die 279 v. Chr. verstorbene Mutter Berenike der kultischen Verehrung in einem Berenikeion anheim gestellt.<sup>58</sup> Vermutlich gab es auch ein *τέμενος* für die *θεοὶ σωτήρες*, doch ist über die Kultorganisation oder eine räumliche Nähe zum verstorbenen Alexander nichts bekannt; allein Gedichte von Theokrit verweisen auf monatliche Schlacht- und Brandopfer.<sup>59</sup>

Ptolemaios schloss den Kult für seine verstorbenen Eltern gerade nicht an den Alexanderkult an, sondern proklamierte sich um 272/271 v. Chr. zusammen mit seiner Frau und Schwester Arsinoe zu *θεοὶ ἀδελφοί*, ‘göttlichen Geschwistern’ oder ‘Geschwistergöttern’.<sup>60</sup> Damit war zwar kein Dynastiekult begründet, doch hatte man fortan den Königseid bei den *θεοὶ ἀδελφοί* und den *θεοὶ σωτήρες* zu schwören.<sup>61</sup> Qualitativ herausragende Goldmünzen zeigten das lebende und

<sup>54</sup> Zur Pompe (Athen. 5,196a-203b): RICE 1983; THOMPSON 2000; THIERS 2003, 24; WEBER 2007, 108-110; CHESHIRE 2009, 5-10; MÜLLER 2009, 176-205.

<sup>55</sup> So THOMPSON 2000, 372f. Zu Dionysos: HUSS 2001, 328 und passim; MÜLLER 2009, 159-172. Nach EDELMANN 2007, 244f., wird in der *πομπή* vollständig auf griechische Elemente verzichtet.

<sup>56</sup> Dazu, mit weiteren Details, THOMPSON 2000, 369ff.; MÜLLER 2009, 194.

<sup>57</sup> Dazu MINAS 2000, 90f., und CAROLI 2007, 197; freilich HUSS 2001, 325 mit Anm. 166.

<sup>58</sup> HÖLBL 1994, 87.

<sup>59</sup> GÜNTHER 2003, 20f.; PFEIFFER 2008, 51f.; MÜLLER 2009, 251-262. Umstritten ist, ob die *θεοὶ σωτήρες* bereits zu Lebzeiten verehrt wurden, dazu HERKLOTZ 2005, 155.

<sup>60</sup> Dazu HUSS 2001, 325.

<sup>61</sup> Zum Königseid: HERKLOTZ 2005, 159; zur ägyptischen Fassung: PFEIFFER 2008, 105f.

das verstorbene Herrscherpaar mit der Aufschrift ΑΔΕΛΦΩΝ auf der Seite von Ptolemaios II. und Arsinoe II. sowie ΘΕΩΝ auf der Seite der Eltern, was die Verbindung zementierte.<sup>62</sup>



Abb. 1: Goldoktadrachme (271-246 v.Chr.): Drapierte Büsten von Ptolemaios I. und Berenike I. (Beischrift ΘΕΩΝ, d.h. „Götter“) sowie Ptolemaios II. und Arsinoe II. (Beischrift ΑΔΕΛΦΩΝ, d.h. „Geschwister“).

Auch hier kann man ein τέμενος im Palastviertel als Kultzentrum nur vermuten, wobei es nicht zwingend ist, die neuen Götter als σύνναοι zu Alexander zu verstehen.<sup>63</sup> Die Zuständigkeit des eponymen Priesters wurde auf Alexander und die ‘göttlichen Geschwister’ ausgedehnt. Dieser Schritt ist im Kontext der Geschwisterehe zu sehen. Sie verdankt sich eventuell ägyptischer Anregung,<sup>64</sup> wurde aber auf eine andere Ebene gehoben. Damit bestand eine innerdynastische Fokussierung, die Eheverbindungen mit anderen Dynastien oder gar mit der ägyptischen Elite ausschloss;<sup>65</sup> dies hinderte Ptolemaios nach Arsinoes Tod aber nicht daran, mit Didyme auch eine ἐπιχώρια γυνή – aus Ägypten oder Äthiopien – als Mätresse zu haben.<sup>66</sup> Vergleicht man den neuen Kulttitel mit Ehren, die bislang lebenden Herrschern von den Städten oder verstorbenen Königen von ihren Nachfahren verliehen wurden, ragt die Initiative Ptolemaios’ II. noch weiter heraus: Es ging nicht um Leistungen – etwa Siege, Wohltaten oder ‘Rettungen’, durchaus zum Wohle der Untertanen –, sondern um geschwisterliche Verbundenheit, die fortan als Quelle aller Siege, Wohltaten und Rettungen fungieren sollte.<sup>67</sup> Dies wurde nicht nur weitgehend akzeptiert, sondern fast euphorisch begrüßt. Die von den Dichtern hergestellte Parallelisierung mit dem göttli-

<sup>62</sup> Dazu JOHNSON 1999, 53; HERKLOTZ 2005, 159; PFEIFFER 2008, 52; bes. MÜLLER 2009, 353-364.

<sup>63</sup> Zur schwierigen σύνναος-Konzeption: SCHMIDT-DOUNAS 1993, 171-176; SCHMITT 2005, 445; PFEIFFER 2008, 55-58.

<sup>64</sup> Forschungsstand und Quellenzeugnisse bei BURASELIS 2008 und MÜLLER 2009, 111-155.

<sup>65</sup> EDELMANN 2007, 289-291, bes. MÜLLER 2009.

<sup>66</sup> WEBER 1993, 138, Anm. 2, und HUSS 2001, 330, Anm. 3, mit Literatur und Belegen.

<sup>67</sup> Dazu auch HERKLOTZ 2005, 161.



chen Geschwisterpaar Zeus und Hera brauchte hingegen offiziellerseits nicht weiter bemüht zu werden.<sup>68</sup>

Ptolemaios ging noch weiter: Als Arsinoe II. 270 v.Chr. starb, setzte er für sie bald darauf eine eigene eponyme Priesterin ein, eine Kanephore, die ebenfalls in das Präskript aufgenommen wurde und für den neuen Kult der θεά φιλάδελφος zuständig war.<sup>69</sup> Außerdem musste der Mendesstele zufolge in allen ägyptischen Tempeln eine Arsinoestatue als σύνναος θεά aufgestellt werden;<sup>70</sup> die Verehrung wurde durch eine zusätzliche Kultabgabe an die Tempel finanziert und das Fayumgebiet hieß fortan Arsinoites.<sup>71</sup> Für Alexandria haben wir von einem Arsinoeion in Hafennähe Kenntnis; darin wurde vermutlich auch die zwischen 276 und 271 v.Chr., also vor Arsinoe verstorbene gemeinsame Schwester Philotera in einem griechischen Kult verehrt.<sup>72</sup> Darüber hinaus überliefert Plutarch, dass Bilistiche – eine Mätresse des Königs, zweifache Olympiasiegerin mit dem Zweigespann (268 und 264 v.Chr.) und eponyme Arsinoe-Kanephore von 251/250 v.Chr. – als Ἀφροδίτη Βελεστίχη in ιερὰ καὶ ναοὶ von Alexandria verehrt wurde, zudem als σύνναος und συνίερος des Eros; von einer Kultpraxis ist aber nichts bekannt.<sup>73</sup>

Im Kontext dieser Neuerungen sind einige Details bemerkenswert: Als erster Priester für „Alexander und die θεοὶ ἀδελφοί“ ist der Nauarch Kallikrates von

<sup>68</sup> Dieser Bezug macht deutlich, welche Relevanz der Unterscheidung zwischen offizieller Promulgation und privater bzw. halboffizieller Zuschreibung grundsätzlich zukommt, jedoch gelingt diese Differenzierung aufgrund der Quellenlage nicht immer. BERNAL 2008 votiert wie andere für eine Anlehnung an Osiris/Isis, dazu jedoch kritisch MÜLLER 2009, 128-130, die wiederum den Zeus/Hera-Bezug betont.

<sup>69</sup> Erster (sicherer) Beleg für die Einrichtung des Arsinoe-Kanephorats (zwischen 270 und 268 v.Chr., dazu HERKLOTZ 2005, 155; PFEIFFER 2008, 66f.): P. dem. Louvre 2424 = P. dem. Schreibertrad. 11 (Dez. 267/Jan. 266 v.Chr.): Aristomache, Tochter des Aristomachos; zuvor eventuell schon Matela/Metala, Tochter des Nikandros, und Eukleia, Tochter des Aristodikos. Erste griechische Belege (265/264 v.Chr.): BGU XIV 2380 (κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου) und P. Strasb. VII 641 (κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Ξεινοπόδης). Dazu MINAS 2000, 93-97. Zum Kult insgesamt jetzt MÜLLER 2009, 280-300.

<sup>70</sup> Dazu und zu weiteren Veränderungen: MINAS 1998, 54; PFEIFFER 2008, 79-81.

<sup>71</sup> RÜBSAM 1974, 18f. und passim. Siehe unten S. 76f.

<sup>72</sup> HÖLBL 1994, 96f.; PFEIFFER 2008, 61 mit Anm. 179. Zu Philotera: WEBER 1993, 133, Anm. 3, 138, Anm. 1, 259; HUSS 2001, 326f. mit Anm. 180; MÜLLER 2009, 103-105.

<sup>73</sup> P. Cair. Zen. II 59289; Plut. am. 14,753e-f, dazu HÖLBL 1994, 88f. Zu ihr: WEBER 1993, 138, Anm. 2, 269f.; HUSS 2001, 327 mit Anm. 181; KOSMETATOU 2004; BENNETT 2005; OGDEN 2008. Vielleicht ist es von Bedeutung, dass Polyb. 14,11 zufolge der Kleino, einer anderen Mätresse des Königs, zahlreiche Statuen aufgestellt wurden, für die er jedoch nicht den für einen kultischen Zusammenhang üblichen Terminus ἀγάλματα, sondern εἰκόνες verwendet, dazu SCHMIDT-DOUNAS 1993, 77.

Samos bezeugt;<sup>74</sup> spätere ‘Priesterkollegen’ übten ebenfalls militärische Funktionen aus, waren prominente Intellektuelle oder deren Söhne und Töchter bzw. Mitglieder der Dynastie. Das Amt wurde den Analysen von W. CLARYSSE zufolge, sofern die Namen nicht täuschen, bis zum Ende des 2. Jh.s v.Chr. mit Makedonen und Griechen oder – denkt man an den Xanthier Tlepolemos, Sohn des Artapates<sup>75</sup> – mit wenigen gräzisierten Fremden besetzt, nicht hingegen mit Ägyptern.<sup>76</sup> Die eponymen Priesterämter implizierten Anerkennung und Belobigung, demonstrierten aber auch Loyalität gegenüber der Dynastie.<sup>77</sup> Dieser Befund wird um so relevanter, als die Datierung nach den Priestern Mitte/Ende der 260er Jahre auch in demotischen Dokumenten zu finden ist – entweder aufgrund einer königlichen Verfügung oder einer Entscheidung der Schreiber.<sup>78</sup> Die private Korrespondenz, griechisch wie demotisch, kennt diese Datierungswiese nicht. Die Gräzität des Amtes wurde also in das demotische Milieu implementiert,<sup>79</sup> wenngleich das Material neu daraufhin durchzusehen wäre, ob nicht auch offizielle Texte ohne eponyme Datierung vorliegen.<sup>80</sup> Selbst wenn diese Zusätze rein formular zu denken sind und nur von den Schreibern der Dokumente wahrgenommen wurden, ist es ein Faktum, dass die griechische Dominanz auf diese Weise Verbreitung fand und nicht in Abrede zu stellen ist.<sup>81</sup>

Kallikrates fungierte auch als Stifter eines der Arsinoe-Aphrodite-Zephyritis geweihten Heiligtums am Kap Zephyrion nahe Alexandria. Etliche Epigramme prominenter Dichter am Ptolemäerhof beziehen sich auf diese Stiftung und darin befindliche exquisite Weihgeschenke.<sup>82</sup> Es handelt sich um eine private Initiative zur kultischen Verehrung, indem ein prominenter privater Stifter die königliche Initiative aufgriff. Im übrigen gibt es etliche Belege aus der *χώρα* und

<sup>74</sup> P. Hib. II 199, 272/271 (oder 269/268 v.Chr.), zu ihm: WEBER 1993, s.v.; BING 2002-2003, 244f.

<sup>75</sup> CLARYSSE/VAN DER VEKEN 1983, Nr. 44a und 45; WEBER 1993, 142f., Anm. 3 und 5

<sup>76</sup> CLARYSSE 1998.

<sup>77</sup> Dazu WEBER 1993, 141f.

<sup>78</sup> Belege bei MINAS 2000, 90.

<sup>79</sup> LANCIERS 1993, 214, geht von einer relativen Akzeptanz innerhalb des ägyptischen Milieus aus.

<sup>80</sup> MINAS 2000, 98, stellt nur fest, dass „viele griechische wie auch demotische Papyri weiterhin nicht nach den eponymen Priestern“ datiert sind, „sondern nur nach dem königlichen Regierungsjahr.“ Die eponyme Datierung scheint sich aber tatsächlich konkret auf Verträge zu beziehen.

<sup>81</sup> MINAS 2000, 104, weist (wie bereits HÖLBL 1994, 87, jedoch ohne zeitliche Differenzierung) darauf hin, dass die späteren dreisprachigen Priesterdekrete die einzigen Belege für die Nennung der eponymen Priester in hieroglyphischem Kontext darstellen.

<sup>82</sup> Poseidippos Ep. 12 u. 3 GP, P. Mil. Vogl. VIII 309, Nr. 39 AB; Kallimachos Ep. 14 GP; Hedylos Ep. 4 GP; dazu MÜLLER 2009, 266-280. Isis- und Anubis-Heiligtum: SB I 429.



den auswärtigen ptolemäischen Besitzungen für private Dedikationen direkt an das Herrscherpaar oder an Arsinoe.<sup>83</sup> Kultvereinen für den König und Schauspieltruppen – z.B. οἱ τεχνίται οἱ περὶ τὸν Διόνυσον καὶ θεοῦ ἀδελφοῦς in Ptolemais, die von der Salzsteuer befreit waren<sup>84</sup> – kam maßgeblicher Anteil an der Gestaltung verschiedener Feste zu. Arsinoes Gleichsetzung mit Aphrodite verweist auf ein Phänomen, das – denkt man die Gleichsetzungen mit Isis und Demeter sowie an Ptolemaios IV. als Νέος Διόνυσος – auch in der Folgezeit wichtig blieb;<sup>85</sup> hierbei konnte man an die bereits von Herodot demonstrierte Gleichsetzung griechischer mit ägyptischen Gottheiten anknüpfen. Ob sich solche Vorgänge privaten Präferenzen oder zentraler Initiative verdankten, ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden.<sup>86</sup>

Außerdem weihte Kallikrates ein Isis- und Anubis-Heiligtum für das Ptolemäerpaar in Kanopos, östlich von Alexandria. Ob er sich damit von anderen Mitgliedern der Hofgesellschaft absetzen wollte, wissen wir nicht,<sup>87</sup> doch wird eine Tendenz deutlich: Mit Arsinoe verbindet sich aus uns unbekanntten Gründen eine Implementierung griechischer Kultformen in das ägyptische Umfeld. In demotischen Dokumenten wurde nämlich zuerst die Arsinoe-Kanephore, danach erst der Priester für „Alexander und die θεοὶ ἀδελφοί“ genannt.<sup>88</sup> Einem Papyrusfragment aus einer Schrift des Satyros „Über die Demen von Alexandria“ zufolge hat die Kanephore eine in Alexandria für Arsinoe ausgerichtete Prozession angeführt:

(04) [ca. 12]νοϲ τοῦ Ἀρσιν[οείου ca. 3]	des Arsinoeions
(05) [ca. 13]Θεσμοφόριον [ca. 8]	Thesmophorion
(06) [ca. 13]Πτολεμαίειο[ca. 8]	Ptolemaieion

<sup>83</sup> Beispiele bei HERKLOTZ 2005, 159.

<sup>84</sup> Zu ihnen und ihren verschiedenen Privilegien (z.B. P. Hal. 1,260-265): WEBER 1993, s.v.; LE GUEN 2001, II 34-36 und 88-90; ANEZIRI 2003, 109-118, PFEIFFER 2008, 73f.; ANEZIRI 2009, 230-232.

<sup>85</sup> Dazu VAN NUFFELEN 1998-1999, 179-182 und 188f.

<sup>86</sup> Sollten die beiden ca. 12 Meter hohen Kolossalstatuen eines Pharaos und einer Isis, die man im Meer vor Alexandria (nördlich des Fort Qait Bey) gefunden hat und die ursprünglich jeden Seereisenden begrüßten, Ptolemaios II. und Arsinoe II. darstellen, so handelte es sich zwar nicht um Kultstatuen, doch wären sie ein Beleg dafür, dass die Selbstdarstellung des Herrscherpaar in Richtung der griechischen Welt zumindest punktuell bewusst die ägyptische Facette bemüht hat. Allerdings wird die Datierung kontrovers behandelt, wobei viele Argumente eher für das 2./1. Jh. v.Chr. zu sprechen scheinen, dazu ausführlich ALBERSMEIER 2002, 16-18, Kat. Nr. 27, Taf. 39d. 40a-d. ASHTON 2001, 110, Nr. 56, vermerkt „145-101 BC – Cleopatra III?“ Statuen in vergleichbarer Größe scheint es für die frühe Ptolemäerzeit nicht gegeben zu haben.

<sup>87</sup> Vergleichbare Beispiele sind zumindest nicht bekannt.

<sup>88</sup> Dazu MINAS 1998 und MINAS 2000, 96f.

- |   |  |
|---|--|
| (07) [ca. 12 μ]ηδεῖς βαδιζέτω ca. 6]            | Niemand soll gehen                                 |
| (08) [ca. 6 σὺν]τήι κανηφόρωι [καὶ τῶι ἀγάλ-]   | zusammen mit der Kanephore und                     |
| (09) [ματι τῆς Ἀ]ρ[σι]νόης Φιλαδέλφου ...       | dem Kultbild der Arsinoe Philadelphos              |
| (12) [οἱ δὲ] βουλόμενοι θύειν Ἀρσιν[ό]ηι Φίλα-] | Die aber der Arsinoe Philadelphos opfern           |
| (13) [δέ]λφωι θυέτωσαν πρὸ τῶν ιδ[ί]ων οἶ-]     | wollen, sollen opfern vor ihren eigenen<br>Häusern |
| (14) [κ]ων ἢ ἐπὶ τῶν [δ]ωμάτων ἢ κατ[ὰ τήν]     | oder auf den Dachterrassen oder entlang            |
| (15) [όδον ἢ ἂν ἢ καν[η]φόρος βαδιζ[η]ι. ...]   | des Weges, auf dem die Kanephore geht.             |
| (18) το[ύς] δὲ βωμοῦ[ς] πο[ιε]ίτω-              | Die Altäre sollen sie                              |
| (19) σαν πάντες ἐξ ἁμ[μ]ου.                     | alle aus Sand bauen. <sup>89</sup>                 |

Die dort erwähnten Kultvorschriften weisen auf eine Festivität in griechischer Tradition, erkennbar an der Bekräftigung der Opferteilnehmer und an der Verwendung spezieller Fayence-Kultkannen, deren genauer Kontext aber unbekannt ist.<sup>90</sup> Man kann nicht ausschließen, dass auch ägyptische Teilnehmer, z.B. auf den im Papyrus genannten Sandaltären, Arsinoe verehren konnten, zumal eine Nähe zu Isis-Riten gesehen wird. Jedenfalls vermittelten solche Feste den Kult, zumal mit billigen Opfergaben, nachhaltig in die Öffentlichkeit hinein.<sup>91</sup>

Insgesamt liegt eine Palette an Einzelmaßnahmen vor, hinter denen kein übergreifendes Konzept als Familienkonstruktion stand. Ptolemaios II. hatte offenkundig keinen Dynastiekult intendiert. So hat sich etwa die Verehrung von Philotera nicht als Muster für die Vergöttlichung weiterer, idealiter aller Familienmitglieder durchgesetzt – sicher auch deshalb, weil die königliche Familie vielfach Zwistigkeiten austrug.<sup>92</sup> Die Vorgaben der Zentrale boten jedenfalls Anknüpfungspunkte auf verschiedenen Ebenen, auch in den ägyptischen Bereich hinein. Ob Arsinoe besonders anregend wirkte, weil sie den Ägyptern, wie auch immer, entgegen kam, wissen wir nicht; aber es dürfte kein Zufall sein, dass neben Berenike nur ihr Name in das ägyptische Namengut aufgenommen wurde,

<sup>89</sup> Satyros, Über die Demen von Alexandria (P. Oxy. 27,2465, fr. 2), dazu SCHORN 2001, mit einer detaillierten Analyse aller Einzelfragen; PFEIFFER 2008, 72.

<sup>90</sup> Dazu grundlegend THOMPSON 1973, 117-124; GRIMM 1998, 76-79; PFEIFFER 2008, 62-64; ANEZIRI 2005, 222f., die mit Recht davon ausgeht, dass auch für die dynastischen Kulte entsprechende Vorschriften erlassen wurden.

<sup>91</sup> LANCIERS 1993, 213f. mit Anm. 72. Den Öffentlichkeitsaspekt betont auch SCHORN 2001, demzufolge die ägyptische Bevölkerung zwar wohl nicht an der Prozession teilnahm (bzw. teilnehmen durfte), doch durchaus eigene Opfer darbringen konnte. Weitere Feste bei PERPILLOU-THOMAS 1993, 155-158.

<sup>92</sup> Vgl. die verschiedenen DNP-Artikel zu einzelnen Familienmitgliedern, die etwa aus dem Stemma bei HUSS 2001, 854f., ersichtlich sind.



wie denn auch interessanterweise über die Frauen der Dynastie eine Implementierung in die Gesellschaft hinein, gerade in den ägyptischen Teil, erfolgte.<sup>93</sup>

Ptolemaios III., seit 246 v.Chr. Regent, führte den Weg seines Vaters fort: Er und seine Frau Berenike II. schlossen sich 243 v.Chr. als θεοὶ εὐεργέται, als lebende 'Wohltätergötter', an den Kult Alexanders und der Geschwistergötter an, so dass das Aktpräskript und damit auch die Legitimationsreihe nochmals erweitert wurden.<sup>94</sup> Berenike galt dabei als Tochter der θεοὶ ἀδελφοί, was genauso eine Fiktion darstellte wie seine eigene Abstammung.<sup>95</sup> Dass die Initiative von Ptolemaios II. und Arsinoe fortgeführt wurde, hatte Signalwirkung. Auch die 'Wohltätergötter' erhielten Monumente größeren und kleineren Zuschnitts dediziert, in ländlichem Kontext auch in der Formulierung ὑπέρ mit dem Regenten im Genitiv, also „zugunsten“ des Königs bzw. direkt im Dativ.<sup>96</sup> Berenikes Göttlichkeit wurde mehrfach in der Hofdichtung, etwa von Kallimachos, thematisiert,<sup>97</sup> und der Adulis-Inschrift zufolge führte sich Ptolemaios III. über Herakles und Dionysos auf Zeus zurück:

Βασιλεὺς μέγας Πτολεμαῖος, υἱὸς βασιλέως Πτολεμαίου / καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν, τῶν βασιλέως / Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης θεῶν Σωτήρων, / ἀπόγονος τὰ μὲν ἀπὸ πατρὸς Ἡρακλέους τοῦ Διός, τὰ δὲ ἀπὸ μητρὸς / Διονύσου τοῦ Διός.

Der große König Ptolemaios, Sohn des Königs Ptolemaios / und der Königin Arsinoe, der Geschwistergötter, der Kinder von König / Ptolemaios und der Königin Berenike, der rettenden Götter, / von Vaterseite Abkömmling des Herakles, des Sohnes des Zeus, von Mutterseite / (Abkömmling) des Dionysos, des Sohnes des Zeus.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Auf die herausragende Rolle der Ptolemäerinnen zwischen Arsinoe II. und Kleopatra VII. auch für unsere Thematik ist in der letzten Zeit verschiedentlich verwiesen worden, dazu: PFEIFFER 2008, 58-64; exemplarisch MÜLLER 2009.

<sup>94</sup> MINAS 2000, 102-106; HUSS 2001, 337f. mit Anm. 16, der auf einen wichtigen Sachverhalt verweist „Die Installation des neuen Kults erfolgte nicht unmittelbar nach dem Regierungsantritt. Offensichtlich hielt man es damals noch nicht für erforderlich, dafür zu sorgen, daß in der Reihe der königlichen Kulte keine Lücke eintritt“ (338).

<sup>95</sup> Dazu WEBER 1993, 274f., mit Belegen; HUSS 2001, 335f.; PFEIFFER 2004, 15f. Zu früheren genealogischen Fiktionen: EDELMANN 2007, 221f.

<sup>96</sup> VAN NUFFELEN 1998-1999, 177f.; ANEZIRI 2005; BINGEN 2007, 274-276; PFEIFFER 2008, 31-33. IOSSIF 2005 versteht die ὑπέρ-Dedikationen als pharaonisches Erbe und die Weihungen im Dativ als griechisch-makedonische Übernahme.

<sup>97</sup> Dazu WEBER 1993, 264-269, 274f. und passim; zuletzt CARREZ-MARATRAY 2008.

<sup>98</sup> OGIS 54 = HGIÜ III 403 (um 245 v.Chr.). Zur Anbindung an die Argeadendynastie EDELMANN 2007, 245f.

Der seit 221 v.Chr. regierende Ptolemaios IV. führte die eponyme Reihung fort, indem er sich und seine Schwester Arsinoe III. als θεοὶ φιλοπάτορες (‘Vaterliebende Götter’) im Jahre 216/215 Chr. mit der bestehenden Reihung verknüpfte. Auch diese Neuerung stellte keinen Automatismus dar, weil die Titulatur nicht bei Herrschaftsantritt hinzugefügt wurde.<sup>99</sup> Konzeptionelle Überlegungen standen hinter dem entscheidenden Schritt, der zu einem Dynastiekult noch fehlte: 215/214 v.Chr. wurde das erste Ptolemäerpaar als θεοὶ σωτῆρες, als ‘Rettergötter’, in der Datierungsformel nachgetragen:

[ἐφ’ ἱερέως Ἀνδρονίκου τοῦ Νικάνου-/[ρος Α]λεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν [Εὐε]ργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατόρων, κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Πτολεμαίους τῆς <Πτολεμαίου τοῦ> Ἐμπεδίουτος.

Zur Zeit von Andronikos, Sohn des Nikanor, Priester Alexanders, der Rettergötter, der Geschwistergötter, der Wohltätergötter und der Vaterliebenden Götter, von Ptolemais, Tochter des Ptolemaios, Sohn des Empedion, Kanephore der Arsinoe Philadelphos.<sup>100</sup>

Diese ‘Reaktivierung’ des ptolemäischen Dynastiegründers ist im Zusammenhang mit der zeitgleichen Einrichtung eines neuen eponymen Kultes für Ptolemaios I. und die θεοὶ φιλοπάτορες in Ptolemais in Oberägypten zu sehen. Allerdings handelte es sich dort nicht um ein Jahresamt, und die Verpflichtung zur namentlichen Nennung bezog sich auch nur auf oberägyptische Urkunden.<sup>101</sup> Warum die σωτῆρες so lange in der dynastischen Reihe griechisch-makedonischen Zuschnitts fehlten, zumal Ptolemaios und Berenike einzeln und als Paar durchaus verehrt wurden, wissen wir nicht. Gleiches gilt für die Tatsache, dass sie unter Ptolemaios V. erneut ausgeschlossen und unter seinem Nachfolger wieder eingefügt wurden.<sup>102</sup> Ptolemaios IV. ließ auch das σῆμα als Grablege von Alexander und aller verstorbener Ptolemäer neu ausgestalten.<sup>103</sup> All das zielte auf eine größere Ahnenreihe und ein Plus an Legitimität – der Beiname Φιλοπάτωρ war Programm. Die Titulatur lautete dann, wie oben zitiert: „zur Zeit von Andronikos, Sohn des Nikanor, Priester Alexanders, der Rettergötter, der Ge-

<sup>99</sup> Belege bei MINAS 2000, 107-120; HUSS 2001, 452. Für EDELMANN 2007, 258, liegt bereits eine „Automatisierung des Vergöttlichungsprozesses“ vor.

<sup>100</sup> P. Frankf. 1 (214/213 v.Chr.). Dazu HUSS 2001, 452f., der zu Recht bemerkt, dass man erst von diesem Zeitpunkt an von einem Dynastiekult sprechen kann (anders PFEIFFER 2008, 65).

<sup>101</sup> Dazu MINAS 2000, 114f.; PFEIFFER 2008, 68.

<sup>102</sup> Dazu PFEIFFER 2008, 65f.

<sup>103</sup> HÖLBL 1994, 150 mit Belegen; MÜLLER 2009, 250. HUSS 2001, 452f., sieht hier einen möglichen zeitlichen Konnex. Zur Diskussion um die Gestaltung des Grabs: GRIMM 1997 und PFEIFFER 2004, 260-266.



schwistergötter, der Wohltätergötter und der Vaterliebenden Götter.“ Mit dem Dynastiekult tat sich fortan die Möglichkeit zur Teilhabe an der göttlichen Sphäre auf, gerade wenn eigene Leistungen ausblieben. Zusätzlich wurde 211/210 v.Chr. mit der Athlophore für die verstorbene Berenike II. ein weiteres, ebenfalls eponymes Priesteramt eingerichtet.<sup>104</sup>

Ich breche den chronologischen Durchgang hier ab. Diesen Initiativen zur kultischen Verehrung der Ptolemäer selbst, ihrer Familienmitglieder und ihrer Ahnen lag kein fertiges Konzept zugrunde, das den griechischen Untertanen zur Umsetzung vorgelegt wurde. Es kamen vielmehr schrittweise neue Aspekte hinzu – ein Experimentierfeld mit einer großen Bandbreite parallel nebeneinander existierender Vorstellungen, die sich durchaus widersprechen konnten.<sup>105</sup> In beachtlicher Offenheit wurden Kombinationen zugelassen, die fast schon beliebig wirken. Darin lag ein Geheimnis des Erfolgs: Er konnte sich nur einstellen, weil die göttliche Macht in der Geschichte und im Alltag präsent war. Zumindest im 3. Jh. v.Chr. war die Akzeptanz so groß, dass andere Reiche die Einrichtungen, wenn auch mit Modifikationen, übernahmen. Mit diesen Verehrungsformen gelang es, die Griechen an den Herrscher zu binden und das dynastische Prinzip herrschaftsstabilisierend auszubauen. Der griechischen Elite am Hof und in der *χώρα* kam hierbei eine Vorbildfunktion zu, indem sie ihren König bzw. die Dynastie verehrten und zugleich selbst kreativ wurden.<sup>106</sup>

## 5. Griechische Kulte – Zementierung von Ungleichheit oder Vorlage zur Amalgamierung?

Betrachtet man die zahlreichen Facetten des ptolemäischen Herrscher- und Dynastiekults in griechisch-makedonischer Perspektive, lassen sich drei Stränge unterscheiden. Dabei ist das eigentliche Objekt der Verehrung – der verstorbene König für sich allein, die verstorbene Königin mit andern Gottheiten zusammen, das lebende Paar etc. – erst einmal von sekundärer Bedeutung:

1. Die Zentrale in Alexandria initiierte die kultische Verehrung einzelner Herrscher bzw. Herrscherpaare, was die Einrichtung des Kultes mit allen erforderlichen Bestandteilen (Heiligtum, Kultstatue, Priester, Opfer, Feste etc.) umfasste. Davon war primär die Hauptstadt tangiert, doch zielte die Anordnung, die Priester in die Präskripte einzufügen, auf eine Ausweitung

<sup>104</sup> Dazu MINAS 2000, 116f.; HUSS 2001, 453 mit Anm. 9.

<sup>105</sup> Eine Übersicht über die verschiedenen Formen bei HERKLOTZ 2005.

<sup>106</sup> Dazu auch PFEIFFER 2008, 70, der auf die zunehmende Bedeutung des dynastischen Faktors für die Herrschaftslegitimation verweist.

in die χώρα hinein. Von einer Implementierung der Herrscherverehrung in die Heiligtümer der griechischer Gottheiten – vergleichbar mit der Aufstellung von Arsinoestatuen in ägyptischen Tempeln – ist nichts bekannt. Auch kennen wir keine explizite, Anordnung, Heiligtümer für den Kult der Herrscher außerhalb der Hauptstadt einzurichten, wengleich das Zenonarchiv etliche Belege aufweist, in denen es um τεμένη für Herrscherpaare und Sarapis geht.<sup>107</sup>

2. Die Bewohner von Alexandria und der χώρα setzten die genannten Vorgaben der Zentrale um, indem sie sich an der kultischen Praxis beteiligten, entsprechende Gegenstände dedizierten und die formalen Vorgaben der Datierung akzeptierten. Damit konnten sie auf verschiedene Weise ihre Loyalität dem griechisch-makedonischen Monarchen gegenüber zum Ausdruck bringen; denn auch wenn man den traditionellen Göttern „zugunsten des Königs“ opferte, erwies man dem an erster Stelle stehenden König seine Reverenz.<sup>108</sup> Von einem Zwang oder gar ‘Sozialdruck’ wissen wir nichts, da keine Fälle entsprechender Sanktionierung bekannt sind. Man kann aber davon ausgehen, dass Verträge ohne eponyme Datierung als ungültig angesehen wurden.
3. Über die Erfüllung der Vorgaben hinaus konnte die kultische Verehrung auf einer privaten Handlungsebene kreativ fortgeführt werden: Hierfür ist an die Stiftung ganzer Heiligtümer wie im Falle des Nauarchen Kallikrates oder an dichterische Umsetzungen zu denken. Durch Inschriften und Papyrustexte haben wir auch von privaten Kultkapellen bzw. der Verehrung in Gymnasien in der χώρα Kenntnis, und die Bewohner der Stadt Arsinoe in Kilikien vollzogen sogar Opfer für die verstorbene zwölfjährige ptolemäische Prinzessin Berenike,<sup>109</sup> deren Vergöttlichung ägyptischerseits im

<sup>107</sup> Zu Sarapis: EDELMANN 2007, 282ff.; PFEIFFER 2008a; außerdem M. BERGMANN in diesem Band. PFEIFFER 2008, 56, verweist auf die häufige Umsetzung des σύνναος-Konzepts im Falle von Sarapis und den Ptolemäerpaaren.

<sup>108</sup> Für den Zusammenhang und weitere Beispiele: ANEZIRI 2005, 231 mit Anm. 79.

<sup>109</sup> RÜBSAM 1974, 17-22; GÜNTHER 2003, 14f.; BURASELIS 2008, HABERMANN 2004, 343; PFEIFFER 2008, 74-76. Die Inschrift (SEG 39,1426; 47,2092; BE 1990,304; 1999,137 = AUSTIN 2006, Nr. 272) wird in die Zeit zwischen 238 und 221 v.Chr. datiert; zur Diskussion des Textes: PETZL 2002, 87. Im Text ist mehrfach von Opfern für das Königspaar und die Geschwistergötter sowie von einem Temenos für Arsinoe II. die Rede; in Z. 32f. heißt es dann: συντελείτωσαν δὲ καὶ τὰς τιμὰς τῷ βασιλεῖ καὶ Ἀρσινόῃ [καὶ Βε]ρενίκῃ. πεμπέτωσαν δὲ καὶ θεῶν ἐκ τῶν ἰδίων ἀηλωμάτων („Sie sollen ferner auch die Ehren-Feierlichkeiten für den König, Arsinoe und Berenike mit begehen, des weiteren auf eigene Kosten einen Festgesandten senden“).



Kanopos-Dekret aus dem Jahre 238 v.Chr. behandelt ist. Dass die Thematik auch eine alltagspraktische Relevanz besaß, hat jüngst ST. PFEIFFER aufgezeigt, indem er auf die Eingabe einer Frau aus einem Dorf im Fayum hinwies: Darin wird argumentiert, dass durch das Einziehen einer Mauer der Bau einer Herrscherkultkapelle und somit die Ausübung des Kultes verhindert würde. Solche Initiativen konnten die Gräzität des Kultes verstärken – um so mehr, als zumindest nach außen hin das Moment der Freiwilligkeit und Akzeptanz in den Vordergrund trat, was freilich nicht ausschloss, dass sich der Dedikant davon Vorteile versprach.<sup>110</sup>

Den Initiativen der Könige und ihrer griechische Umgebung wurde also vielfach entsprochen. Die Fülle an Erscheinungsformen und Medien, die das Kultphänomen betreffen – zu nennen wären Texte und Verlautbarungen, Bauten, Altäre sowie das große Spektrum der kultischen Praxis einschließlich materieller Relikte wie der Kultkannen –, zeigt eine immense kumulative Evidenz, die den König und seine Familie nicht nur als politisches und soziales, sondern auch religiöses Faktum präsent hielt.

Dass diese eindrucksvolle Demonstration auch auf die ägyptische Bevölkerung einwirkte, ist anzunehmen: Griechische Religiosität war von einem erheblichen Öffentlichkeits- und Gemeinschaftscharakter bestimmt, und in der Datierung nach den eponymen Priestern wurde zumindest auf formaler Ebene die Gräzität des Königs und seiner engsten Umgebung aufrecht erhalten; auch suchten die Ptolemäer nicht konkrete Anbindung an die zahlreichen und prominenten pharaonischen Vorfahren, sondern begründeten mit Bezug auf Alexander eine neue Dynastie.<sup>111</sup> Dass die ägyptische Elite sich hier ausgeschlossen fühlte, kann man nur vermuten, zumal wir auch sonst kaum Explizites aus ägyptischen Quellen über die Griechen wissen.<sup>112</sup> Aber: Die ungleiche Behandlung in diesem Punkt zog keine negativen Folgen machtpolitischer Art für die Ptolemäer nach sich, weil sie den Ägyptern eigene Formen der kultischen Verehrung zubilligten und die Priester wiederum ihrerseits akzeptable Formen dieser Verehrung zu entwickeln suchten.<sup>113</sup> Dabei erwies sich der Rückgriff auf eigene Traditionen ebenso wenig als negativ wie die Tatsache, dass mancher Akzent doch

<sup>110</sup> Dazu PFEIFFER 2007, 181.

<sup>111</sup> HERKLOTZ 2005, 160. MADERNA 2005, 262f., zur Integration griechischer (und als solche auch erkennbarer) Leit- und Bildvorstellungen in das ägyptische Milieu; dazu aber die wichtigen Leitfragen nach den Rezipienten bei BERGMANN 1998, 21f.

<sup>112</sup> Für die vorhellenistische Zeit vgl. das Votum von VIITMANN 2003, 244: „Man war von der eigenen kulturellen Überlegenheit überzeugt und liebte die Fremden nicht sonderlich, aber man verfolgte sie normalerweise auch nicht.“

<sup>113</sup> Zu nennen sind noch die Ahnenerverehrungsszenen an ägyptischen Tempeln, in denen die herrschenden Ptolemäer ihren Vorfahren opfern, dazu HERKLOTZ 2005, 157f.

ganz anders gesetzt wurde – etwa wenn Alexander und das erste Ptolemäerpaar in den Ahnenreihen der ägyptischen Tempel schlechterdings ausgeblendet wurden.<sup>114</sup> Allerdings sind in die kultische Praxis der Ägypter und die theologische Bewältigung auch griechische Elemente, etwa die Übernahme öffentlicher Prozessionen in das eigene Repertoire, bis hin zur Vergöttlichung der Tochter des dritten Ptolemäerpaares eingeflossen.<sup>115</sup> Die Kultformen generell boten den ägyptischen Priestern, die durch Ungleichbehandlung am stärksten betroffen waren, gewisse Kompensationsmöglichkeiten. Gerade die Grabinschriften hochrangiger Ägypter zeigen, dass die Nähe zum König auch von ihnen als biographisches Highlight empfunden wurde.<sup>116</sup>

In einigen Fällen verschmolzen griechische und ägyptische Vorstellungen – wie bewusst und intensiv auch immer, aber mit steigender Tendenz, je länger die Ptolemäerherrschaft dauerte. Dies bedeutet nicht, dass die Kulturen und damit auch die spezifischen religiösen Elemente ineinander aufgingen.<sup>117</sup> Aber die Kulte für Arsinoe, Berenike II. und deren früh verstorbene Tochter scheinen integrativ und den Ungleichheiten entgegen gewirkt zu haben. Dies betrifft etwa die Abgabe, die Ptolemaios II. für *θυσίαι καὶ σπονδαί* im neuen Arsinoe-Kult (wohl nur in ägyptischem Kontext) erhob:

... διδόν[α]ι π[ρὸ]ν γενημάτων ἕκτην / [Ἀρσ]ινόη Φιλadelph[έ]λοι εἰς τ[ὰς] θυσίας κ[αὶ] τὰς σπ[ο]νδ[ά]ς. ... τό τε πλῆθος τῶν γενημάτων καὶ εἰς ποῖον ἱερὸν [ἐδ]ίδο- / [σ]αν τὴν γινόμενῃν ἕκτην, καὶ πόσον τοῦ ἐνιαυτοῦ· ὡσαύ- / τως δὲ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκ ποῖου κτήματος ἕκαστος ἐλάμβανον / κ[αὶ] πόσον οἴνον ἢ ἀργύ[ρ]ιον τοῦ ἐνιαυτοῦ· ...

... zu bezahlen den sechsten Teil der Erträge an Arsinoe Philadelphos für Opfer und Libationen. ... (anzuzeigen) die Menge der Erträge und an welchen Tempel sie den

<sup>114</sup> Die Einfügung beider wurde offenkundig nicht als notwendig erachtet, dazu MINAS 2000, 92f.; HERKLOTZ 2005, 156f.; PFEIFFER 2008, 103f. und 108, der (98f.) jedoch darauf hinweist, dass das erste Ptolemäerpaar von Beginn in den ägyptischen Dynastiekult (seit Ptolemaios III.) integriert gewesen sei.

<sup>115</sup> Dazu THIERS 2003; PFEIFFER 2008, 77f., mit einem generellen Urteil zum ägyptischen Herrscher- und Dynastiekult: „Er weist aber ideelle, zelebrative und ikonographische Anknüpfungspunkte an die griechischen Vorlagen auf, die auf die Inkulturation griechischen Gedankengutes in die ägyptische Welt verweisen und den von den Ägyptern vollzogenen Kult als adaptierten Mischkult erscheinen lassen“ (4). WINTER 1978, 158, trifft die Problemlage nicht, wenn er ägyptischerseits von einer „Halbherzigkeit“ ausgeht, „mit der man dem religiösen Diktat der makedonischen Herrscher in Alexandria gefolgt ist.“

<sup>116</sup> Dazu LEGRAS 2002; LLOYD 2003, 122-127, und VITTMANN 2006, 587-590 mit Anm. 114, zum „Vorsteher des königlichen Harim“.

<sup>117</sup> EDELMANN 2007, 275ff., ist – anders als etwa HUSS – der Ansicht, dass es hinreichend Gemeinsamkeiten auf der Metaebene der religiösen Legitimation gibt, wobei jedoch die behauptete ähnliche Konzeption der ägyptischen Wesensähnlichkeit und der griechischen Abbildhaftigkeit schwer nachzuweisen ist.



üblichen sechsten Teil gaben und wie viel jährlich. Gleichermaßen (sollen) auch die Priester (anzeigen), von welchem Eigentum sie jeden (sechsten Teil) nahmen, und wie viel Wein und Geld jährlich ...<sup>118</sup>

Zahlungspflichtig waren vor allem griechische Kleruchen, die auf diese Weise den ägyptischen Kult mitfinanzierten, während Tempelland von dieser Besteuerung ausgenommen blieb.<sup>119</sup>

Nicht zuletzt konnte man in der Gleichsetzung mit Isis sowie in Elementen der Ikonographie auf den offiziellen Gold- und Silbermünzen für die verstorbene Ἀρσινόη Φιλάδελφος Ägyptisches wieder finden, wobei Münzen mit einem entsprechend hohen Wert sicherlich nur einem eingeschränkten Nutzerkreis verfügbar waren.<sup>120</sup> Umgekehrt dürften die griechischen Versionen ägyptischer Priesterdekrete nicht ganz spurlos an der griechischen Elite vorbeigegangen sein. Auch wenn die von den Ptolemäern eingeführte Praxis, die ägyptischen Priester jährlich in Alexandria zu versammeln und damit auch zu kontrollieren,<sup>121</sup> ohne griechisches Pendant blieb, so machen gerade diese Bezugspunkte weitere Klärungen erforderlich, vor allem unter der Fragestellung, welche Funktion 'Ägyptischem' in griechischen Kommunikationskontexten zukam.<sup>122</sup> Eine vorgefasste Priorisierung oder gar Polarisierung – entweder Gräzisierung oder Ägyptisierung – sollte man jedenfalls aufgeben.<sup>123</sup>

<sup>118</sup> P. Rev. 36/37 (263 v.Chr.), dazu BINGEN 1978, 17f.; CLARYSSE/VANDORPE 1998; MANNING 2003, 56f. mit Anm. 193; VON REDEN 2007, 95-97.

<sup>119</sup> CLARYSSE/VANDORPE 1998, 11-13.

<sup>120</sup> CHESHIRE 1982; VAN NUFFELEN 1998-1999, 187; MÜLLER 2009, 368f; dazu jedoch die Feststellung von BERGMANN 1998, 22: „Was aber sollen die Söldner mit einem Frauenbild mit Hörnern anfangen, die sich auf einen ägyptischen Ehrennamen beziehen?“. Münzen mit rein griechischer Ikonographie analysiert JOHNSON 1999.

<sup>121</sup> Dazu HUSS 1994, 56-58. KÜGLER 1994 versteht die Synoden als ägyptisches Pendant zu den Vergöttlichungsbeschlüssen bzw. Ehrendekreten der griechischen Städte (zum Verständnis des Zusammenhangs prägnant MA 2002, 219-226). Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, dass die Synoden zweifellos auch den Effekt einer stärkeren Solidarisierung und Geschlossenheit der an sich stark fragmentierten Priesterschaften nach sich zogen.

<sup>122</sup> PFEIFFER 2008, 120, sieht keine Bestrebungen seitens der Ptolemäer, „einen kulturüberschreitenden gemeinptolemäischen Herrscher- und Dynastiekult zu entwickeln“, sondern vielmehr eine punktuelle gegenseitige Beeinflussung und eine breite Angebotspalette zur kultischen Verehrung.

<sup>123</sup> Seltsam mutet jedenfalls die folgende Aussage von ASSMANN 2000, 20, an: „Der ptolemäische Hof muß das kontinuierliche Schauspiel eines von griechischen Akteuren in ägyptischen Kostümen gespielten Ägyptendramas geboten haben.“ Differenziert BINGEN 2007, 279-289.

Unmittelbar vor der Drucklegung erschien noch die für das Thema zentrale Studie von GORRE 2009, die jedoch nicht mehr eingearbeitet werden konnte.

## Literaturverzeichnis

- ALBERSMEIER, S. 2002, Untersuchungen zu den Frauenstatuen des ptolemäischen Ägypten, Mainz.
- ANEZIRI, S. 2003, Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine, München.
- ANEZIRI, S. 2005, Étude préliminaire sur le culte privé des souverains hellénistiques. Problèmes et méthode, in: V. DASEN/M. PIERART (Hg.), *Idia kai demosia. Les cadres 'privés' et 'publics' de la religion grecque antique*, Liège, 219-233.
- ANEZIRI, S. 2009, World Travellers. The Associations of Artists of Dionysus, in: R. HUNTER/I. RUTHERFORD (Hg.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture. Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge, 217-236.
- ASHTON, S.-A. 2001, Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt. The Interaction between Greek and Egyptian Traditions, London.
- ASSMANN, J. 2000, Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten, München.
- ASSMANN, J. 2005, *Periergia*. Egyptian Reactions to Greek Curiosity, in: E.S. GRUEN (Hg.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart, 37-49.
- AUSTIN, M.M. 2006, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation. A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge.
- BAINES, J. 2004, Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule, in: W.V. HARRIS/G. RUFFINI (Hg.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden/Boston, 33-61.
- BENNETT, CHR. 2005: Arsinoe and Berenice at the Olympics, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 154, 91-96.
- BERGMANN, M. 1998, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.
- BERNAL, M. 2008, Egyptians in the Hellenic Woodpile: Were Hekataios of Abdera and Diodoros Sikeliotes Right to see Egypt in the Origin of Greece?, in: P. MCKECHNIE/PH. GUILLAUME (Hg.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden/Boston, 119-134.
- BING, P. 2002-2003, Posidippus and the Admiral. Kallikrates of Samos in the Milan Epigrams, in: *GRBS* 43, 243-266.
- BINGEN, J. 1978, *Le Papyrus Revenue Laws – Tradition grecque et adaptation hellénistique*, Opladen (engl. in: BINGEN 2007, 157-188).
- BINGEN, J. 2007, *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Berkeley/Los Angeles.
- BURASELIS, K. 1993, Ambivalent Roles of Centre and Periphery: Remarks on the Relation of the Cities of Greece with the Ptolemies until the End of Philometor's Age, in: P. BILDE/T. ENGBERG-PEDERSEN/L. HANNESTADT/J. ZAHLE/K. RANDSBORG (Hg.), *Centre and Periphery in the Hellenistic World*, Aarhus, 251-270.
- BURASELIS, K. 2003, Political Gods and Heroes or the Hierarchization of Political Divinity in the Hellenistic World, in: A. BARZANÒ/C. BEARZOT/F. LANDUCCI/L. PRANDI/G. ZECCHINI (Hg.), *Modelli Eroici dall'Antichità alla Cultura Europea*, Rom, 185-198.



- BURASELIS, K. 2008, The Problem of the Ptolemaic Sibling Marriage. A Case of Dynastic Acculturation?, in: P. MCKECHNIE/PH. GUILLAUME (Hg.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden/Boston, 291-302.
- BURSTEIN, S.M. 1992, Hecateus of Abdera's history of Egypt, in: J.H. JOHNSON (Hg.), *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, 45-49.
- BURTON, J.B. 1995, *Theocritus's Urban Mimes. Mobility, Gender, and Patronage*, Berkeley/Los Angeles/London.
- CAROLI, CHR.A. 2007, *Ptolemaios I. Soter. Herrscher zweier Kulturen*, Konstanz.
- CARREZ-MARATRAY, J.-Y. 2008, À propos de la boucle de Bérénice. La publicité des reines Lagides, in: F. BERTHOLET/A. BIELMAN SANCHEZ/R. FREI-STOLBA (Hg.), *Egypte – Grèce – Rome. Les différents visages des femmes antiques*, Bern, 93-116.
- CHANLOTIS, A. 2003, The Divinity of Hellenistic Rulers, in: A. ERSKINE (Hg.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 431-445.
- CHESHIRE, W. 1982, Zur Deutung eines Szepters der Arsinoe II. Philadelphos, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48, 105-111.
- CHESHIRE, W. 2009, *The Bronzes of Ptolemy II Philadelphus*, Wiesbaden.
- CLARYSSE, W. 1998, Ethnic Diversity and Dialect among the Greeks of Hellenistic Egypt, in: A.M.F.W. VERHOOGT/S.P. VLEEMING (Hg.), *The Two Faces of of Graeco-Roman Egypt. Greek and Demotic and Greek-Demotic Texts and Studies Presented to P.W. Pestman*, Leiden/Boston/Köln, 1-13.
- CLARYSSE, W./THOMPSON, D.J. 2006, *Counting the People in Hellenistic Egypt*, 2 Bde., Cambridge.
- CLARYSSE, W./VAN DER VEKEN, G. 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, Leiden.
- CLARYSSE, W./VANDORPE, K. 1998, The Ptolemaic Apomoiria, in: H. MELAERTS (Hg.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, Leuven, 6-37.
- EDELMANN, B. 2007, *Religiöse Herrschaftslegitimation in der Antike. Die religiöse Legitimation orientalisches-ägyptischer und griechisch-hellenistischer Herrscher im Vergleich*, St. Katharinen.
- FISCHER-BOVET, CHR. 2007, Counting the Greeks in Egypt. Immigration in the First Century of Ptolemaic Rule, in: *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*. October 2007.
- FOSTER, J.A. 2006, Arsinoe II as Epic Queen. Encomiastic Allusion in Theocritus, *Idyll 15*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 136, 133-148.
- GEHRKE, H.-J. 2003, *Geschichte des Hellenismus*, München (3. Aufl.).
- GORRE, G. 2009, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, Leuven.
- GOUDRIAAN, K. 1988, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam.
- GOUDRIAAN, K. 1992, Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt, in: P. BILDE/T. ENGBERG-PEDERSEN/L. HANNESTAD/J. ZAHLE (Hg.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus, 74-99.
- GOW, A.S.F. 1952, *Theocritus*, 2 Bde., Cambridge.

- GRIMM, G. 1997, Verbrannte Pharaonen? Die Feuerbestattung Ptolemaios' IV. Philopator und ein gescheiterter Staatsstreich in Alexandria, in: *Antike Welt* 28, 233-249.
- GRIMM, G. 1998, Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt, Mainz.
- GÜNTHER, L.-M. 2003, Hellenistische Könige als Götter: Das Beispiel der Ptolemäer, in: G. BINDER/B. EFFE/R.F. GLEI (Hg.), *Gottmenschen. Konzepte existentieller Grenzüberschreitungen im Altertum*, Trier 2003, 9-26.
- HABERMANN, W. 2004, Gymnasien im ptolemäischen Ägypten – eine Skizze, in: D. KAH/P. SCHOLZ (Hg.), *Das hellenistische Gymnasium*, Berlin, 335-348.
- HABICHT, CHR. 1970, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München (2. Aufl.).
- HAUBEN, H. 1989, Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides, in: L. CRISCUOLO/G. GERACI (Hg.), *Egitto e Storia Antica dall'Ellenismo all'Età Araba. Bilancio di un Confronto*, Bologna, 441-467.
- HERKLOTZ, F. 2005, Der Ahnenkult bei den Ptolemäern, in: M. FITZENREITER/ST. KIRCHNER/O. KRISELEIT (Hg.), *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*, London, 155-164.
- HÖBL, G. 1994, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt.
- HÖBL, G. 1997, Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen, in: R. GUNDLACH/C. RADLER (Hg.), *Selbstverständnis und Realität*, Wiesbaden, 21-34.
- HUSS W. 1994, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*. Stuttgart.
- HUSS, W. 2001, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v.Chr.*, München.
- IOSSIF, P. 2005, La dimension publique des dédicaces 'privées' du culte royal ptolémaïque, in: V. DASEN/M. PIÉRART (Hg.), *Idia kai demosia. Les cadres 'privés' et 'publics' de la religion grecque antique*, Liège, 235-257.
- JOHNSON, C.G. 1999, The Divinization of the Ptolemies and the Gold Octodrachms honoring Ptolemy III, in: *Phoenix* 53, 50-56.
- KOSMETATOU, E. 2004, Bilitische und the Quasi-Institutional Status of Ptolemaic Royal Mistress, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 50, 18-36.
- KOTSIDU, H. 2000, *Time kai doxa. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin.
- KÜGLER, J. 1994, Priestersynoden im hellenistischen Ägypten. Ein Vorschlag zu ihrer sozio-historischen Deutung, in: *Göttinger Miscellen* 139, 53-60.
- LANCIERS, E. 1993, Die Opfer im hellenistischen Herrscherkult und ihre Rezeption bei der einheimischen Bevölkerung der hellenistischen Reiche, in: J. QUAEGBEUR (Hg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven, 203-223.
- LEGRAS, B. 2002, Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées, in: *Revue historique* 304, 963-991.
- LE GUEN, B. 2001, *Les Associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 2 Bde., Nancy/Paris.
- LLOYD, A.B. 2003, The Egyptian Elite in the Early Ptolemaic Period. Some Hieroglyphic Evidence, in: D. OGDEN (Hg.), *The Hellenistic World. New Perspectives*, London, 117-136.
- MA, J. 2002, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford (2. Aufl.).
- MADERNA, C. 2005, Zum Feindbild der Ptolemäer, in: H. BECK/P.C. BOL/M. BÜCKLING (Hg.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, Tübingen, 258-266.



- MALITZ, J. 2007, Von Alexander zu Kleopatra. Die politische Geschichte, in: G. WEBER (Hg.), Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra, Stuttgart, 13-55.
- MANNING, J.G. 2003, Land and Power in Ptolemaic Egypt. The Structure of Land Tenure, Cambridge.
- MEISSNER, B. 2007, Hellenismus, Darmstadt.
- MINAS, M. 1998, Die *καθηφόρος*, Aspekte des ptolemäischen Dynastiekults, in: H. MELLAERTS (Hg.), Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Leuven, 43-59.
- MINAS, M. 2000, Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige. Ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri, Mainz.
- MÜLLER, S. 2009, Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II. und Arsinoe II., Berlin.
- MURRAY, O. 1973, The date of Hecataeus' work on Egypt, in: Journal of Egyptian Archaeology 59, 163-168.
- VAN NUFFELEN, P. 1998-1999, Le culte des souverains hellénistiques, le guide de la religion grecque, Ancient Society 29, 175-189.
- ODGEN, D. 2008, Bilitische and the Prominence of Courtesans in the Ptolemaic Tradition, in: P. MCKECHNIE/PH. GUILLAUME (Hg.), Ptolemy II Philadelphus and his World, Leiden/Boston, 353-386.
- PEREMANS, W. 1987, Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale, in: E. LEVY (Hg.), Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Straßburg, 327-343.
- PERPILLOU-THOMAS, F. 1993, Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque, Leuven.
- PETZL, G. 2002, Das Inschriftendossier zur Neugründung von Arsinoe in Kilikien: Textkorrekturen, in: ZPE 139, 83-88.
- PFEIFFER, ST. 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, München.
- PFEIFFER, ST. 2007, Zur Einquartierung von Soldaten des ptolemäischen Heeres. Rechtsgrundlagen, Konflikte und Lösungsstrategien, in: DERS. (Hg.), Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz, Frankfurt am Main, 165-185.
- PFEIFFER, ST. 2008, Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen. München.
- PFEIFFER, ST. 2008a, The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt, in: P. MCKECHNIE/PH. GUILLAUME (Hg.), Ptolemy II Philadelphus and his World, Leiden/Boston, 387-408.
- PRICE, S.R.F. 1984, Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge.
- QUACK, J. 2001, Priester. II. Ägypten, in: DNP 10, 316f.
- RICE, E.E. 1983, The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus, Oxford.
- RÜBSAM, W.J.R. 1974, Götter und Kulte in Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit, Bonn.
- RUPPRECHT, H.-A. 2005, Griechen und Ägypter – Vielfalt des Rechtslebens nach den Papyri, in: G. THÜR (Hg.), Antike Rechtsgeschichte. Einheit und Vielfalt, Wien, 17-25.

- SCHMIDT-DOUNAS, B. 1993, Statuen hellenistischer Herrscher als *synnaoi theoi*, in: *Egnatia* 4, 71-132.
- SCHMITT, H.H. 2005, Herrscherkult, in: DERS./E. VOGT (Hg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden, 443-452.
- SCHMITT, H.H. 2005a, Priester, in: DERS./E. VOGT (Hg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden, 867-869.
- SCHORN, ST. 2001, Eine Prozession zu Ehren von Arsinoe II. (p. Oxy. XXVII 2465, fr. 2: Satyros, Über die Demen von Alexandria), in: K. GEUS/K. ZIMMERMANN (Hg.), *Punica – Libyca – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß zum 65. Geburtstag* dargestellt von Schülern, Freunden und Kollegen, Leuven/Paris/Sterling, 199-220.
- SCHWINGE, E.-R. 1986, *Künstlichkeit von Kunst: Zur Geschichtlichkeit der alexandrinischen Poesie*, München.
- THIERS, CHR. 2003, Fêtes et propagande sous les Lagides. Les sorties processionnelles des statues du pharaon-basileus, in: *Égypte, Afrique & Orient* 32, 23-30.
- THIERS, CHR. 2009, Observations sur le financement des chantiers de construction des temples à l'époque ptolémaïque, in: R. PREYS (Hg.), *Structuring religion*, Wiesbaden, 231-244.
- THOMAS, R. 2002, Eine postume Statuette Ptolemaios' IV. und ihr historischer Kontext. Zur Götterangleichung hellenistischer Herrscher. Mainz.
- THOMPSON, D.B. 1973, Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience. Aspects of the Ruler-Cult, Oxford.
- THOMPSON, D.J. 1992, Language and Literacy in Early Hellenistic Egypt, in: P. BILDE/T. ENGBERG-PEDERSEN/L. HANNESTAD/J. ZAHLE (Hg.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus, 39-52.
- THOMPSON, D.J. 2000, Philadelphus' Procession: Dynastic Power in a Mediterranean Context, in: L. MOOREN (Hg.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*, Leuven, 365-388.
- THOMPSON, D.J. 2001, Hellenistic Hellenes. The Case of Ptolemaic Egypt, in: I. MALKIN (Hg.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington, 301-322.
- TURNER, E.G. 1984, Ptolemaic Egypt, in: F.W. WALBANK/A.E. ASTIN/M.W. FREDERIKSEN/R.M. OGILVIE (Hg.), *The Cambridge Ancient History VII 1*, Cambridge, 118-174.
- VEÏSSE, A.-E. 2004, *Les 'Révoltes égyptiennes'. Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, Leuven.
- VEÏSSE, A.-E. 2005, Le discours sur les violences dans l'Égypte hellénistique. Le clergé face aux révoltes, in: J.-M. BERTRAND (Hg.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, 213-224.
- VITTMANN, G. 2003, Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend, Mainz.
- VITTMANN, G. 2006, Zwischen Integration und Ausgrenzung. Zur Akkulturation von Ausländern im spätzeitlichen Ägypten, in: R. ROLLINGER/B. TRUSCHNEGG (Hg.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, Stuttgart, 561-598.
- VON REDEN, S. 2007, *Money in Ptolemaic Egypt*, Cambridge.
- WEBER, G. 1993, *Dichtung und höfische Gesellschaft. Zur Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer*, Stuttgart.



- WEBER, G. 2007, Die neuen Zentralen. Hauptstädte, Residenzen, Paläste und Höfe, in: DERS. (Hg.), Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra, Stuttgart, 99-117.
- WIKANDER, CH. 2005, The Practicalities of Ruler Cult, in: R. HÄGG/B. ALROTH (Hg.), Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian, Stockholm, 113-120.
- WINTER, E. 1978, Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln, in: H. MAEHLER/V.M. STROCKA (Hg.), Das ptolemäische Ägypten, Mainz, 147-160.

### Abbildungsnachweis

Abb. 1 Goldoktadrachme, Svoronos 603. Numismatische Bilddatenbank Eichstätt.