



<https://publications.dainst.org>

iDAI.publications

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

Frank W. Walbank

Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus

aus / from

Chiron

Ausgabe / Issue **17 • 1987**

Seite / Page **365–382**

<https://publications.dainst.org/journals/chiron/1209/5576> • urn:nbn:de:0048-chiron-1987-17-p365-382-v5576.0

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

Redaktion Chiron | Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73 b, 80799 München

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/chiron>

ISSN der Online-Ausgabe / ISSN of the online edition **2510-5396**

Verlag / Publisher **Verlag C. H. Beck, München**

©2017 Deutsches Archäologisches Institut

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: info@dainst.de / Web: dainst.org

Nutzungsbedingungen: Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenzierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts (info@dainst.de).

Terms of use: By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut (info@dainst.de).

FRANK W. WALBANK

Könige als Götter

Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus

I

Es gibt eine gesicherte Tradition, daß Alexander der Große 324/3 Boten aussandte, um die griechischen Städte in Europa aufzufordern, ihm göttliche Ehren zu erweisen. Nur die Reaktionen von Sparta und Athen sind überliefert. Die Spartaner, so sagt Plutarch,¹ beschlossen auf den entsprechenden Antrag des Damis: »Wenn Alexander ein Gott sein will, laß ihn ein Gott sein.« In Athen gab es charakteristischerweise eine lange Debatte, doch auch dort wurde dem entsprechenden Antrag des Demades schließlich zugestimmt; Demosthenes maskierte seine Kehrtwendung dabei mit der Bemerkung: »Laß ihn den Sohn des Zeus sein, und auch des Poseidon, wenn er will.«²

Diese Anekdoten sollten die beiden alten Poleis das Gesicht nicht verlieren lassen, wenn sie solche mit ihrer Selbstachtung unverträglichen Beschlüsse faßten; beide hätten eben in Wirklichkeit den König verspottet. Jedenfalls können die Anekdoten, seien sie nun wahr oder falsch, sehr irreführend sein, wenn sie zur Annahme verleiten, daß auch im Hellenismus die Vergöttlichung von Königen etwas den Städten Oktroyiertes und von ihnen nur widerwillig und mit Sarkasmus Aufgenommenes war. Athen und Sparta waren eben angesichts ihrer langen und prominenten Vergangenheit besondere Fälle, und doch gab es in Athen, wie wir sehen werden, schon dreißig Jahre später ein anderes politisches Klima und eine ganz andere Einstellung zum Herrscherkult. Man macht es sich tatsächlich zu einfach, wenn man zu sehr simplifiziert oder bloß rationalistische Kriterien auf eine komplexe Institution anwendet, die nicht nur – wie ja selbstverständlich – die Könige befriedigte, sondern auch ihre Untertanen – seien sie Untertanen *de iure* oder Untertanen *de facto*.

Bevor ich auf Einzelheiten komme, möchte ich einige allgemeine Beobachtungen anführen.

Erstens: Herrscherkult ist nur eine von mehreren verschiedenen Weisen, in denen Könige in der Gesellschaft mit der Religion verbunden waren. Wenn wir seine

¹ Plut. Mor. 219E.

² Ailian. V.H. 2, 19; Hyper. Epitaph: 6, 21; Athen. 6, 251 b.

Ursprünge und wahre Bedeutung verstehen wollen, müssen wir ihn also mit anderen religiösen Aspekten der Monarchie im Verein betrachten.

Zweitens: Der Begriff ›Herrscherkult‹ umfaßt mehr als nur ein Phänomen. Insbesondere müssen wir zwischen den Kulturen unterscheiden, die den Monarchen mehr oder weniger spontan von griechischen Städten, Vereinen oder Privatleuten eingerichtet wurden, und denen, die von den Königen selbst herrührten. Zwar haben beide Arten manches gemein, doch sind die grundlegenden Ziele von Herrscherkult und Dynastischem Kult in vieler Hinsicht verschieden.

Drittens: Auch wenn wir Herrscherkult für etwas spezifisch Hellenistisches halten, gibt es gegenüber bedeutenden Männern bereits ältere griechische Haltungen, die sich direkt oder indirekt mit dem Herrscherkult in Verbindung sehen lassen.

Viertens und letztens: Wir dürfen nicht vergessen, daß was für das ausgehende vierte Jahrhundert stimmt, nicht notwendig für das frühe dritte zutreffen muß, erst recht nicht für das erste. So zeigt eine Untersuchung der mit dem Herrscherkult verbundenen Weihungen, daß mit der Zeit die Anzahl von für den König geweihten Opfern abnahm, während die von im Namen des Königs geweihten Opfern zunahm – und das zu einer Zeit, in der es immer mehr Feste und Opfer gab. CHRISTIAN HABICHT hat plausibel angenommen, daß diese Beobachtung auf einen Rückgang der religiösen Bedeutung dieser Kulte schließen läßt; ja es ist wahrscheinlich, daß bis zum zweiten Jahrhundert die griechischen Städte sich mit der Tatsache der Monarchie abgefunden hatten und kein Bedürfnis mehr dafür hatten, ihre Beziehung zu Königen in der Form von Vergöttlichung auszudrücken. Wenn dem so ist, würde es gut zur zunehmenden Institutionalisierung des Herrscherkults passen, wie sie sich in den immer oberflächlicheren Begründungen für die Einführung von Kulturen in späteren Inschriften offenbart. Darauf werde ich noch zurückkommen.

II

Das Aufkommen der Monarchie als zentraler Institution in griechischen Ländern seit dem vierten Jahrhundert rief eine deutlich ambivalente Reaktion hervor. Dem fünften Jahrhundert galt sie als ferne, fremde Einrichtung. Könige waren entweder ein Ding der heroischen Vergangenheit, von denen man las oder die man auf der tragischen Bühne sah, oder aber sie waren ein Ding zurückgebliebener peripherer Regionen wie Thrakien, Makedonien, Epiros, Zypern oder Kyrene. In Griechenland selbst gab es natürlich das spartanische Doppelkönigtum, doch auch dort war dessen Macht reduziert worden und in die Struktur der sich entwickelnden Polis eingebettet. In bestimmten anderen Städten war der βασιλεύς zu nicht mehr als einem gewählten Magistrat degradiert. Die allgemeine Verachtung des Königtums als einer Herrschaftsform, die nur den notorisch sklavischen Barbaren entspreche, hinderte freilich griechische Dichter und Philosophen nicht daran, zu den Fleischtöpfen und der Patronage der Königshöfe zu ziehen: Pindar, Euripides und Pla-

ton sind naheliegende Beispiele dafür. Überdies wies in vielen philosophischen Gruppen eine antidemokratische Ideologie auf die Monarchie als stabilste, sozialem und politischem Druck gegenüber standhafteste Herrschaftsform, die innere Auseinandersetzungen verhindern und die Herrschaft der Reichen auf Dauer sichern konnte. Königtum, sagt Aristoteles,³ ist das Hilfsmittel der Besseren gegen das Volk, anders als die Tyrannis, die das Volk gegen die Besseren unterstützt. Zuvor hatte Isokrates ein Enkomion auf Euagoras von Zypern gehalten, das Xenophon dann als Modell für den Preis des Agesilaos von Sparta verwendete. Sowohl in seiner *Kyropädie* als auch im *Hieron* behandelt Xenophon den Unterschied zwischen einem wahren König und einem Tyrannen. Platon und Aristoteles waren beide daran interessiert, die beste Verfassung zu identifizieren, beide sprachen gut von der Monarchie: Im *Politikos* argumentiert Platon,⁴ daß eine weise geführte Monarchie einer auf der Herrschaft der Gesetze gegründeten Verfassung gegenüber überlegen sei, in den *Nomoi* meint er,⁵ es sei, sofern man einen Mann von wahrhaft königlichem Charakter fände, das Beste, ihm den Staat zu überantworten. Trotz der ausführlichen Diskussion der Monarchie im dritten Buch der *Politik*⁶ bleibt Aristoteles' endgültige Ansicht über diese Frage im Dunkeln. Natürlich gibt es das vielzitierte Wort vom Mann, dessen Tugend und politische Befähigung ihn über alle seine Mitmenschen stellt: so ein Mann, sagt Aristoteles,⁷ könne wahrhaft ein »Gott unter Menschen« genannt werden und ein Gesetz für sich selbst. Doch in der Wirklichkeit, so gibt er zu, gebe es keinen Platz für ihn, ja Aristoteles schlägt vor,⁸ man müsse ihn ostrakisieren.

Das alles blieb philosophische Spekulation und machte kaum Eindruck auf die gewöhnlichen Menschen, die weiterhin Monarchie als Herrschaftsform für Griechen ausschlossen. So bemerkt Isokrates bei einer Gegenüberstellung von Griechen und Makedonen in seinem *Philippos*:⁹ »Griechen sind nicht gewöhnt, Monarchien zu ertragen, während andere Völker ihr Leben nicht ohne eine Herrschaft dieser Art führen können.«

Die Monarchien, die nach Alexanders frühem Tod viele griechische Staaten zu bedrohen schienen, waren jedenfalls nicht Ausfluß philosophischer Schulen, sondern eine direkte Folge der Krisen und militärischen Auseinandersetzungen jener Jahre. Der Alexanderzug hatte den militärischen und autokratischen Aspekten seiner Herrschaft freien Lauf gewährt, und nach dem Tod des Königs folgten seine Nachfolger demselben Verhaltensmuster. Die großen hellenistischen Staaten waren alle Militärmonarchien. Ihre Herrscher, ursprünglich Alexanders Generäle

³ Aristot. *Pol.* 7 (5), 10, 3. 1310 b 9 ff.

⁴ Plat. *Politikos* 294 A.

⁵ *Nomoi* 4, 711 E–712 A.

⁶ Aristot. *Pol.* 3, 14, 1. 1284 b 35 ff.

⁷ *Ibid.* 3, 13, 13. 1284 a 9–10.

⁸ *Ibid.* 3, 13, 22. 1284 b 15.

⁹ Isokr. *Philippos* 107.

und Nachfolger, waren machtvolle und ehrgeizige Männer, die, auf ihr Heer gestützt, ihre Herrschaft in Ländern etablierten, in denen Monarchie eine Tradition hatte. Die Grundlage ihrer Macht ist in einer Passage aus der Suda, einem byzantinischen Lexikon aus dem zehnten Jahrhundert, gut beschrieben. Dort heißt es:¹⁰ »Es ist weder die Abstammung noch die Legitimation, die Männern die Monarchie überträgt, sondern die Fähigkeit, ein Heer zu befehligen und einen Staat weise zu lenken, wie es für Alexanders Nachfolger zutrifft. Denn Alexanders eigener Sohn hatte keinen Vorteil durch seine Verwandtschaft wegen seines schwachen Charakters. Vielmehr wurden (mit dem König) durchaus nicht verwandte Männer Könige über so gut wie die ganze Oikumene.«

Die neuen Herrscher hatten ihre Macht mit dem Schwert gewonnen, doch waren ihnen die Mittel der Propaganda und die Unterstützung durch philosophische Lehren zur Stärkung ihrer Position willkommen. Immer mehr Abhandlungen περὶ βασιλείας wurden verfaßt, viele im Auftrag der Könige selbst – und zwar insbesondere der makedonischen. Ziel war es, durch Exhortation und Schmeichelei den Monarchen dafür zu gewinnen, sich so zu verhalten, daß es für die griechische Schicht, zu der die meisten Verfasser selbst gehörten, akzeptabel war. Solche Werke enthielten eine Rechtfertigung der neuen Institution, mit der die Griechen, ob sie es wollten oder nicht, leben mußten; zugleich versuchten sie, auf die weniger attraktiven Eigenarten einen mäßigen Einfluß auszuüben.

III

Von der Monarchie erfaßt taten die Griechen ihr Bestes, sich ideologisch und philosophisch mit ihr zu versöhnen. War ihre Übernahme, ihre geradezu enthusiastische Übernahme des Herrscherkults ein solcher Prozeß? Darauf gibt es keine simple Antwort. Natürlich enthielt der Herrscherkult ein Element von Anpassung und Schmeichelei; doch umfaßte er noch viel mehr, denn der Akt, einen göttlichen Kult für einen lebenden Herrscher einzurichten, paßt zu einem großen Komplex miteinander verwandter Ideen; die Einrichtung selbst führt eine ganze Reihe von Aktivitäten mit sich, die das Leben der Menschen auf viele Weise und auf vielen Ebenen beeinflussen. In diesem recht weiten Kontext möchte ich die eben gestellte Frage behandeln.

Zum einen war die hellenistische Monarchie mit der Religion und den Göttern in verschiedener Weise befaßt. Das ist nichts Überraschendes, da das makedonische Königtum, also die Grundlage auch von Alexanders Macht – mag er sie auch noch so weit übertagt haben –, in vieler Hinsicht der primitiven Monarchie ähnlich ist, wie sie uns von Homer her vertraut ist. Könige bei Homer vollziehen priesterliche Geschäfte, die auch für die Könige von Makedonien von großer Bedeu-

¹⁰ Suda s. v. βασιλεία = M. M. AUSTIN, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*, Cambridge 1981, nr. 37.

tung blieben. Nach NICHOLAS HAMMOND¹¹ war es sogar »die Hauptfunktion des Königs, die Beziehungen mit den Göttern zu regeln«. Auch die in Ägypten und Asien vor der Eroberung durch Alexander herrschenden Monarchien waren alle mit der Nationalreligion des jeweiligen Landes in einer Vielzahl von Arten verbunden. Alexanders Nachfolger hielten es für klug, sowohl mit den griechischen als auch mit den jeweils »eingeborenen« Gottheiten gute Beziehungen zu unterhalten, und das heißt, gute Beziehungen zu den Priesterschaften, wo immer möglich. Außerdem steht die königliche Dynastie häufig unter dem Schutz einer speziellen griechischen Gottheit. Für eine neue Dynastie war es ganz offenbar von Vorteil, wenn sie sich als unter dem Schutz einer der alten, noch immer verehrten olympischen Gottheiten stehend präsentieren konnte, mehr noch, wenn der König – wie ein homerischer Held – ein direkter Abkömmling solch einer Gottheit war. Die Antigoniden von Makedonien beanspruchten eine Verbindung zu Philipp und Alexander und dadurch eine Abstammung von Herakles, dessen Keule regelmäßig auf makedonischen Münzen erscheint. Die Seleukiden standen unter dem Schutz des Apollon von Milet, der nicht nur Seleukos' Königtum vorhergesagt hatte,¹² sondern auch Ahne der Dynastie war¹³ – war nicht sein Symbol, ein Anker, bei Seleukos' Geburt auf seinem Schenkel sichtbar gewesen?¹⁴

Göttliche Schirmherrschaft war also von offener Bedeutung. Doch kann es noch engere Bindungen gegeben haben: Viele hellenistische Könige waren spezifischen Gottheiten assimiliert. In Ägypten gibt es etwa fünfzehn, vielleicht sogar mehr Beispiele dafür, daß ptolemäische Könige mit olympischen Gottheiten assimiliert werden, deren wichtigster Dionysos ist. Eine Inschrift aus Adulis,¹⁵ die nur aus einer Abschrift des Kosmas Indikopleustes, eines Reisenden des sechsten Jahrhunderts, bekannt ist, beschreibt Ptolemaios III. väterlicherseits als Nachfahren des Herakles, mütterlicherseits als den des Dionysos. Der vierte und auch der zwölfte Ptolemaios (Auletes) wurden mit Dionysos gleichgesetzt. Letzterer nahm als Teil seiner offiziellen Nomenklatur sogar den Titel θεός νεός Διόνυσος an, »der Gott, der neue Dionysos«. ¹⁶ Was aber bedeutete all dies? Glaubte man wirklich, Seleukos habe von Apollon abstammend, Ptolemaios »der Flötist« sei irgendwie eine Inkarnation des Dionysos gewesen? Eine Antwort ist nicht recht möglich, da die Art des Glaubens von Mensch zu Mensch unterschiedlich gewesen sein muß. Wir können nicht sagen, ob die Könige selbst daran glaubten, ja nicht einmal, was »Glauben« in einem solchen Zusammenhang meint. Ich möchte mich aber

¹¹ N. G. L. HAMMOND und G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, 2, 550–336 B. C., Oxford 1979, 155.

¹² Diod. 19, 90, 4.

¹³ OGIS 227; C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1934, nr. 22; OGIS 219 = AUSTIN (Anm. 10) nr. 139.

¹⁴ Justin. 15, 4, 4.

¹⁵ OGIS 54.

¹⁶ OGIS 186, 191.

doch vorsichtig dagegen wenden, solchen Phänomenen bloß mit uneingeschränkter Skepsis zu begegnen.

Göttliche Schirmherrschaft und göttliche Abstammung wurden den Königen ohne ihr Zutun zuteil. Die Identifizierung mit einem Gott, insbesondere in einem nicht offiziellen Titel, brauchte hingegen menschliches Eingreifen: Ein Titel muß verliehen oder angenommen werden. Das gilt auch für ein weiteres, das uns auf dem Weg zum Herrscherkult ein Stück voran bringt: Die Teilhabe an einem Tempel. In Ägypten, aber nicht nur dort, war es üblich, einen König oder eine Königin in den Tempel einer Gottheit einzuführen, wo er oder sie dann als $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ verehrt wurde. Das erste deutliche Beispiel dafür ist das der Arsinoe II., der Schwester und Frau Ptolemaios' II., die bei der ägyptischen Eingeborenenbevölkerung offenbar beliebt geworden war und nach ihrem Tod in den Kult der jeweils am Ort verehrten ägyptischen Gottheit aufgenommen wurde. Diese Praxis begegnet etwas später auch in Pergamon, wo Attalos III. in den Tempel des Asklepios von Elaia und Opfer auf den Altären des Zeus Soter, des Zeus Boulaios und der Hestia Boulaia τῷ βασιλεῖ eingeführt werden¹⁷ – heißt das »Opfer für den König« oder »an den König«? Das Griechische ist zweideutig, vielleicht mit Absicht. Ebenso wenig festliegend kann die Bezeichnung der Statue sein, die man in diesem Zusammenhang aufzustellen beschließt: Ein ἄγαλμα ist eine Kultstatue, die verehrt wird, ein εἰκὼν nur ein Abbild. Manchmal nun wird das eine aufzustellen beschlossen, manchmal das andere, manchmal auch beides, wie etwa in einem Beschluß der Schauspielergilde für Ariarathes von Kappadokien.¹⁸ Zu unserer Verwirrung trägt schließlich noch bei, daß die genannte Unterscheidung nicht immer konsequent gemacht wird: Auf dem Stein von Rosette etwa wird ein Bildnis Ptolemaios' V., das ausdrücklich zur kultischen Verehrung dienen soll, als εἰκὼν bezeichnet;¹⁹ und das ist nicht das einzige Beispiel dafür. Einmal im Tempel eines Gottes oder einer Göttin etabliert, brauchte ein König oder eine Königin nur noch einen kleinen Schritt weiterzugehen, um mit dem eigentlichen Tempelinhaber identifiziert zu werden; ob aber dieser Schritt auch tatsächlich gemacht wurde, läßt sich nicht immer angeben.

Bevor wir das Thema der Tempelteilhabe verlassen, möchte ich noch auf einen Herrscher hinweisen, der diese Praxis, wörtlich genommen, antizipiert hat, und zwar mehr als einmal: Demetrios Poliorketes, so wissen wir aus Plutarch,²⁰ hat während seines Aufenthalts in Athen im Parthenon residiert und damit einen großen Skandal entfacht; und auf dem Weg nach Athen, sei es zu jener Zeit oder nach der Schlacht von Ipsos, residierte er im Tempel des Apollon auf Delos, worauf die Aufzeichnungen des Tempels Bezug nehmen.²¹ Dort heißt es, nach der Abreise des

¹⁷ OGIS 332 Z. 49.

¹⁸ OGIS 352.

¹⁹ OGIS 90 Z. 38.

²⁰ Plut. Demetrios 23–4.

²¹ IG XI 2, 140 Z. 76.

Königs τὸν κόπρον ἐξενέγκασιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, man habe den κόπρος aus dem Heiligtum entfernt, wofür man den eingestellten Helfern 23 Drachmen zahlte. Eine großzügige Interpretation wird κόπρος auf den Müll beziehen, den ein undisziplinierter Haufen hinterlassen habe: doch ich fürchte, daß die wahre Interpretation den König in weit schlechterem Licht erscheinen läßt. Sei dem wie es sei, jedenfalls zeigt sich, wie verlockend es für einen König war, rituell oder persönlich in einem Tempel zu hausen.

Die Tempelteilhabe ist also eine wichtige religiöse Ehrung, nicht aber der Ursprung des Herrscherkults. Dieser mag hingegen zu einem gewissen Grad von einer anderen Form beeinflusst worden sein, dem Heroenkult und den heroischen Ehrungen für den Gründer einer Stadt – die meisten Könige haben ja mindestens eine Stadt gegründet, in der sie nach ihrem Tod einen Heroenkult als Gründer erwarten konnten, etwa Kassander in Kassandreia. Wir wissen ferner,²² daß im Jahre 302/1 in Athen drei Anhängern des Demetrios Altäre und Heroenheiligtümer (ἡρώα) mit Libationen und Hymnen gewidmet wurden, was auf die kurz zuvor erfolgte Vergöttlichung des Demetrios selbst geschah. Diese Kombination führt uns auf Alexanders Forderung nach göttlicher Verehrung zurück, die – wie wir sehen werden – in dieselbe Zeit fällt wie die Heroisierung seines Freundes. Doch auch der Heroenkult ist nicht die Hauptquelle des Herrscherkultes.

IV

Um diese zu finden, müssen wir in das vierte Jahrhundert nach Griechenland zurückkehren und die griechischen Auffassungen über den Unterschied zwischen Gott und Mensch betrachten. Für jeden, der in Kontakt mit jüdischer oder christlicher Tradition aufgewachsen ist, gibt es eine unüberbrückbare Schlucht zwischen der allgemeinen Verehrung, die man einem höhergestellten Menschen entgegenbringen kann, und der Verehrung eines Menschen als Gott. Für den Griechen jedoch gab es dafür eine ganze Anzahl verschiedener Abstufungen, die sich in Haltungen, Sprache oder Verhalten zeigte und beide Extreme verband.

So gab es mehrere Ausdrücke, die die Brüchigkeit der Grenze zwischen Gott und Mensch für die Griechen der klassischen Zeit offenbaren. Seit Homer war es nicht unüblich, von einer hervorragenden Persönlichkeit zu sagen, sie sei, würde bald werden oder sollte jedenfalls »ein Gott unter Menschen« sein.²³ Isokrates²⁴ hält das für eine poetische Übertreibung, etwa als wolle man einen Menschen als δαίμων θνητός, als sterbliche Gottheit bezeichnen. Andere werden die Fügung wörtlicher genommen haben. Aristoteles zum Beispiel sagte, man solle, könne man einen solchen Mann finden, ihm vollkommenen Gehorsam erweisen, und schon

²² FGrH 75 F 1 (Demochares).

²³ Vgl. Hom. Il. 24, 258–9 (Priamos über Hektor).

²⁴ Isokr. Euagoras 72.

Platon hatte gemeint,²⁵ daß der Philosophen-König »durch den Umgang mit dem Schönen und Göttlichen selbst schön und göttlich wird«, woran Platon die weise Einschränkung fügt, »soweit dies einem Sterblichen möglich ist«. Offenbar wollten weder Platon noch Aristoteles mit dieser Sprachregelung ernsthaft vertreten, daß der Philosophen-König beziehungsweise die hervorragende Persönlichkeit irgendwie wirklich Gott seien. Und als Isokrates an Philipp II. schrieb,²⁶ daß ihm, lasse er auf seinen Sieg bei Chaironeia noch die Unterwerfung der Barbaren und des Großkönigs folgen, »nicht mehr bleibe als ein Gott zu werden«, so ist auch das nicht wörtlich zu verstehen. All dies sind Metaphern. Doch ihre weitverbreitete Anwendung zeigt, wie brüchig die uns so feste Grenze zwischen beiden Bereichen war. In ähnlicher Weise konnte ein Grieche (oder später ein Römer) bemerken, daß ein Mensch von hervorragender Qualität θεός, göttlich oder »für mich göttlich« sei, ja sogar angeben, welcher Gott er dabei sei. Doch auch dies ist nicht wörtlich zu nehmen, selbst wenn es impliziert haben mag, daß der Sprecher im Augenblick seiner Aussage die angesprochene Person als Gott empfand. Solche Ausdrücke konnten auch den Begriff des Gebets einschließen. Der Komiker Eupolis sagt²⁷ von athenischen Generälen: »Wir beten zu ihnen wie zu Göttern (ὡσπερὶ θεοῖσιν), denn das waren sie ja (καὶ γὰρ ἦσαν).«

Um diese Darstellung nicht unausgewogen werden zu lassen, sollten wir jedoch auch festhalten, daß eine andere Richtung griechischen Denkens jede solche Vorstellung einer Überlappung von Göttern und Menschen ablehnte. Pindar²⁸ sagt zum Beispiel: »Eines der Menschen, eines der Götter Geschlecht ... Uns trennt die in allem verschiedene Kraft, so daß dieses hier nichts ist, aber ehern, ein ewig unerschütterlicher Sitz, der Himmel dauert« (Übersetzung von WOLFGANG SCHADEWALDT). Doch die häufige Bezugnahme von Mythen und Legenden auf die ὄβρις, mit der Menschen die Grenze zu den Göttern zu überschreiten suchten, zeigt, daß die Versuchung stets präsent war. Und vom vierten Jahrhundert an, vielleicht sogar früher, wenn man gewisse Geschichten über Pythagoras und Empedokles glaubt, werden isolierte Fälle von Vergöttlichungen überliefert.

Der erste solche Fall fällt in die Frühzeit jenes Jahrhunderts, als nämlich nach dem Bericht des Historikers Duris von Samos²⁹ die Oligarchen seiner Heimatinsel als erste Griechen einem Menschen Altäre errichteten, so als ob er ein Gott sei. Sie taten dies zu Ehren Lysanders, des spartanischen Kommandeurs, und Plutarch, der den Fall auch überliefert,³⁰ war ganz offenbar davon überzeugt, daß dies zu dessen Lebzeiten geschah. Plutarch gibt auch an, daß die Samier ihr Hera-Fest in Lysandreia umbenannten; dieser Name ist neuerdings durch eine Inschrift bestä-

²⁵ Plat. Staat 6, 500 C–D.

²⁶ Isokr. Epist. 3, 5.

²⁷ CAFI 289 Kock = Stob. Flor. 43, 9.

²⁸ Nem. 6, 1 ff.

²⁹ FGrH 76 F 26, 71 (Duris).

³⁰ Plut. Lysandros 18.

tigt worden.³¹ Daraus scheint sich mir zu ergeben, daß Lysander zu seinen Lebzeiten kultische Ehrungen erfuhr; ich teile also nicht die Skepsis von ERNST BADIAN. Jedoch trifft zu, daß es noch einige Zeit dauerte, bis man wieder einen solchen Schritt unternahm. Einige Gelehrte haben die Ansicht vertreten, daß die Libationen und Gebete, die nach Plutarch³² die Syrakusaner 357 dem Dion »wie einem Gott« erboten, einen Parallelfall darstellen. Doch scheint mir dies als Beleg für eine formale Vergöttlichung und die Einrichtung eines Kultes nicht hinreichend; Diodor³³ registriert überdies nur heroische Ehrungen. Ferner gibt es noch merkwürdige, in mancher Hinsicht zweifelhafte Nachrichten, etwa über Klearchos, den Tyrannen von Herakleia am Pontos, der bald nach 364 von seinen Untertanen göttliche Verehrung verlangt haben soll, wobei er sich als Sohn des Zeus ausgab,³⁴ und über den syrakusanischen Arzt Menekrates, der nach der Heilung einiger Epileptiker den Anspruch erhob, Zeus zu sein – er scheint ein wenig verrückt gewesen zu sein, und Philipp II. schrieb ihm das auch.³⁵

Der einzige weitere Beleg für die Vergöttlichung eines Lebenden in jener Zeit stammt aus Makedonien, wo einige späte Zeugnisse einen Kult für Amyntas III. in Pydna³⁶ und einen für Philipp II. in Amphipolis³⁷ jeweils zu Lebzeiten anführen. Ferner erwähnt eine Inschrift aus Eresos Altäre für Zeus Philippios³⁸ – was wohl eher für einen Kult des Zeus als Schirmherr des Philipp als für einen des mit Philipp identifizierten Zeus spricht –, und Arrian nennt einen Kult für Philipp in Ephesos,³⁹ der aber wahrscheinlich posthum ist. Außerdem nennt eine neue (noch unveröffentlichte) Inschrift aus Philippi⁴⁰ zwei heilige Bezirke für Philipp, was die Vermutungen von CHARLES PICARD und PAUL ROUSSEL bestätigt, daß Philipp in jener Stadt als Gründer verehrt wurde, freilich wiederum posthum. Schließlich berichtet Diodor,⁴¹ daß Philipp gerade an dem Tag, an dem er ermordet werden sollte, angeordnet hatte, daß seine Statue in der Prozession zusammen mit denen der Zwölf Götter getragen werden sollte – zweifellos ein markantes Spektakel, doch sicher eines, das eher zu Ehrerbietung denn zu kultischer Verehrung einlud. Fas-

³¹ E. HOMANN-WEDEKING, Arch. Anz. 1965, 440; vgl. CHR. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*², Zetemata 14, München 1970, 243–4. Anders E. BADIAN, *Ancient Macedonian Studies in honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, 33–8.

³² Plut. Dion 29.

³³ Diod. 16, 11, 3.

³⁴ Iustin. 16, 5, 8–11.

³⁵ Athen. 7, 289 D–E.

³⁶ Schol. Demosthenes Olynth. 1, 5.

³⁷ Ail. Arist. 38, 480 (vol. I, p. 715 DINDORF).

³⁸ OGIS 8a = *TOD GHI* 191 1 ff. und 43 ff.

³⁹ Arr. Anab. 1, 17, 10.

⁴⁰ Für die Übersetzung des revidierten Textes dieser Inschrift, die er auf dem VIII. Internationalen Kongreß für griechische und lateinische Epigraphik (Athen, 1982) erläutert hat und bald herausgeben soll, bin ich Monsieur PIERRE DUCREY, Lausanne, sehr verbunden.

⁴¹ Diod. 16, 95, 1.

sen wir diese Belege zusammen, so läßt sich – trotz der unbezweifelten Bedeutung der Zeugnisse aus Pydna und Amphipolis – insgesamt *nicht* auf eine weite Verbreitung der kultischen Verehrung von Menschen zu jener Zeit schließen; viele Zeugnisse beziehen sich auf Makedonien, nicht auf Griechenland.⁴² Der Wandel nun trat mit Alexander ein.

Wahrscheinlich gegen Ende der Lebzeiten dieses Königs wurden in den Städten Kleinasiens Kulte zu seinen Ehren eingerichtet.⁴³ Vielleicht zur selben Zeit, 324/3, erbat er sich von den Griechen Europas göttliche Ehren. Wie schon gesagt, kamen dem Athen und Sparta nach, ebenso wohl auch andere Städte, denn Arrian sagt⁴⁴ von den Gesandten, die im Frühjahr 323 aus den griechischen Städten zu Alexander nach Babylon kamen, sie seien »in der Art von Kultgesandten bekränzt« gewesen. Keiner der Kulte wird nach Alexanders Tod weiterbestanden haben. Doch war ein Präzedenzfall geschaffen, und innerhalb der nächsten Dekaden wurden zu Ehren der neuen Herrscher überall in der griechischen Welt Kulte eingerichtet. Der älteste uns bekannte datiert von vor der Annahme des Königstitels durch die Diadochen, die 306 begann, als Antigonos und Demetrios des letzteren Seesieg über Ptolemaios beim zypriotischen Salamis damit feierten, daß sie sich zu Königen erklärten. Schon 311 nämlich hatte die Stadt Skepsis in Kleinasien dem Antigonos ein *ἄγαλμα*, ein Kultbild geweiht und göttliche Ehren zuerkannt, aus Dankbarkeit für den kurz zuvor mit Kassander,⁴⁵ Lysimachos und Ptolemaios geschlossenen Frieden und für die Garantie der Freiheit der griechischen Städte, die Antigonos jenen abgehandelt hatte. Vier Jahre später hören wir von Antigonos und Demetrios, daß sie nach der Befreiung von Athen durch letzteren in der Stadt als *σωτήρες*, Retter oder Heilande, verehrt wurden.⁴⁶ Als Athen 294 nach der Tyrannis des Lachares erneut in Demetrios' Hand fiel, wurden die Befreiung der Stadt, die Wiederherstellung der Demokratie und ein Getreidegeschenk wiederum mit der Einrichtung eines Kultes gefeiert.⁴⁷ Und als wenig später, 290, Demetrios aus Korkyra nach Athen zurückkehrte, wurde ihm zu Ehren ein berühmter Hymnos gesungen, der Athenaios zu Kommentaren über die neue Servilität der einstigen Marathonsieger veranlaßt. Der Text, den Duris aufzeichnete,⁴⁸ wirft ein interessantes Licht auf einige der Haltungen, die dem Herrscherkult zugrunde liegen:

»Heil Dir, des mächtigsten, des Gotts, Poseidons Sohn,
Sohn auch Aphrodites!

⁴² Siehe besonders HABICHT, a. O. (Anm. 31) 1–16, 243–5.

⁴³ Siehe HABICHT, *ibid.* 17–25.

⁴⁴ Anab. 7, 23, 2.

⁴⁵ OGIS 6 = AUSTIN (Anm. 10) nr. 32.

⁴⁶ Siehe HABICHT, a. O. (Anm. 31) 44–8.

⁴⁷ Plut. Demetrios 10, 5; Mor. 338 A; Clem. Alex. protr. 4, 54, 5 = I p. 42 ST.; siehe unten, Anm. 58. In bezug auf das Datum siehe HABICHT, a. O. (Anm. 31) 48–50.

⁴⁸ Athen. 6, 253 D–F = FGrH 76 F 13 (Duris).

Die anderen Götter halten sich so weit entfernt
 oder haben kein Ohr
 oder sie sind nicht oder nicht uns zugewandt.
 Dich aber sehen wir da,
 nicht hölzern und nicht steinern, sondern lebend wahr –
 beten darum zu Dir.«

(Übersetzung VICTOR EHRENBURG)

Diese Verse, in ihrer Kritik der traditionellen Gottheiten exzeptionell, legen nahe, daß der Herrscherkult jedenfalls im frühen dritten Jahrhundert keine leere Schmeichelei des Königs war. Die Gründe dafür, Demetrios zu verehren, werden im weiteren Verlauf des Hymnos deutlich genannt: seine Hilfe gegen die Aitoler und die Hoffnung, daß er sie endgültig vernichten werde.

Freilich wurde aber nicht jeder König so verehrt, und das Fehlen eines Kultes kann von Bedeutung sein. Es gibt zum Beispiel in Griechenland kein sicheres Zeugnis für einen Kult für Demetrios' Sohn Antigonos Gonatas, was mit dem Ruf dieses Herrschers als Tyrannenfreund zusammenhängen mag.⁴⁹

Es gab hingegen einen Kult für Ptolemaios I. in Rhodos, und zwar im Anschluß an die vergebliche Belagerung dieser Stadt durch Demetrios.⁵⁰ Es gab einen Kult für denselben Herrscher in Delos,⁵¹ mit dem der Nesiotenbund die Vertreibung des Demetrios aus der Ägäis 287/6 feierte – und das, obwohl derselbe Bund zwanzig Jahre zuvor, 306, Delos als Ort für ein Demetrios-Fest erkoren hatte.⁵² Es gab Kulte für Lysimachos in Priene, Samothrake und Kassandreia, einer Stadt, die außerdem den einzigen Beleg für einen Kassander-Kult bietet, also für ihren Gründer.⁵³ Es gab Kulte für Seleukos I. in Ilion, Erythrai, Kolophon und Magnesia am Mäander,⁵⁴ und seit früher Zeit Kulte für die Attaliden in Pergamon.

V

Ich habe mich mit diesen ausgewählten Beispielen auf die ersten Jahre nach Alexanders Tod beschränkt, da wir uns nur aus jener Zeit einen Begriff davon machen können, was Herrscherkult ursprünglich bedeutete. Später tendiert er dazu, steereotyp zu werden, eine bloße Formalität. Ein gutes Beispiel für diesen Wandel ist der Beschluß der kretischen Stadt Itanos,⁵⁵ Ptolemaios III. und seiner Königin Be-

⁴⁹ Vgl. HABICHT, a. O. (Anm. 31) 241.

⁵⁰ Diod. 20, 100, 7 f.

⁵¹ SIG 390.

⁵² IG XI, 1036.

⁵³ OGIS 11 (Priene); SIG 372 (Samothrake); 332, 380 (Kassandreia).

⁵⁴ OGIS 212 (Ilion); für die anderen Städte siehe HABICHT a. O. (Anm. 31) 85–8, 91; E. BIKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris 1938, 243–6.

⁵⁵ SIG 463 = AUSTIN (Anm. 10) nr. 267.

renike göttliche Ehren zuteil werden zu lassen, da er die Freiheit der Stadt weiterhin bewahrte – also überhaupt nichts getan hatte. In der früheren Zeit werden demgegenüber die Gründe für einen solchen Beschluß jeweils genau aufgeführt, und es ist jeweils deutlich, daß der König dadurch, daß er das Werk eines Gottes – und zwar noch besser – getan hat, sich für die einem Gott zukommende Verehrung qualifiziert hat. Solche Ehren konnten umso leichter verliehen werden, als viele Ehrungen, die traditionell den Göttern erwiesen wurden, auch ganz legitim Menschen erwiesen werden konnten. Das wird deutlich aus einem Abschnitt in Aristoteles' Rhetorik,⁵⁶ in dem jener τιμή, Ehre, definiert: »τιμή ist Kennzeichen eines verdienstvollen Rufes und wird zu Recht insbesondere denen zuteil, die Verdienstvolles tatsächlich ausgeführt haben, obwohl auch der geehrt wird, der Verdienstvolles tun kann. Ehren bestehen aus Opfern, Kompositionen in Versen und in Prosa, γέρα (Privilegien), geheiligten Bezirken, Prohedrien (Recht auf Vorderplätze), Bestattungen, εἰκόνες (Bildern), τροφαὶ δημόσιαι (Speisungen auf Staatskosten), barbarischen Ehren wie Proskynese und Abstandhalten, und Geschenken, die von allen Völkern als besonders ehrenvoll betrachtet werden.« Aristoteles spricht hier vor allem von Ehren, wie sie Menschen erwiesen werden, nicht von Götterkulten, doch trennt er charakteristischerweise nicht genau; einige der erwähnten Ehren – wie Opfer, geheiligte Bezirke und εἰκόνες – sind ja eng mit Götter- und Herrscherkulten verbunden. Auch die Gründe für die Verleihung sind in beiden Fällen die gleichen, erwiesene oder erwartete Wohltaten.

Herrscherkult findet man in der hellenistischen Zeit in allen Teilen der griechischen Welt, und er beinhaltet verschiedene Formen, die zumeist aus den Kultpraktiken der Götterverehrung entnommen sind. Er war auf verschiedene Weisen in das Leben der Gemeinschaft integriert.⁵⁷ Im Zentrum des Kultes stand das Opfer, üblicherweise eines Tieres, manchmal Weihrauch- und Trankopfer, das zu einem bestimmten Tag alle vier Jahre, alle Jahre oder alle Monate stattfand. Der Kult konnte mit einem Tempel, einem geheiligten Bezirk oder einem Altar verbunden sein; vollführt wurde er entweder von einem speziellen Priester oder von der Priesterschaft eines anderen Gottes. Üblich war auch die Verbindung mit einem Fest, das nach dem jeweils Verehrten benannt war, etwa die Ptolemaieia in Alexandria oder die Antigoneia und Demetrieia des Nesiotenbunds auf Delos. Das Fest konnte mit dem eines anderen Gottes verbunden sein, oft mit dem des Dionysos, was ein Maximum an Publizität mit einer gewissen Wirtschaftlichkeit verband; es konnte aber auch unabhängig gefeiert werden, etwa am Geburtstag des Königs oder am Jahrtag seiner Stiftung. Ein solches Fest umfaßte gewöhnlich Wettbewerbe im musischen, literarischen oder sportlichen Bereich oder einer Kombination dieser Bereiche. Meist gab es auch eine Prozession, zu der ein Paian gesungen

⁵⁶ Aristot. Rhetorik I 5, 1361 a 28 ff.

⁵⁷ Für die in diesem Abschnitt berührten Angelegenheiten siehe HABICHT a. O. (Anm. 31) 138–59.

wurde. Manchmal wurde die Stiftung eines Kultes mit der Einführung einer neuen Datierungsära oder der Umbenennung eines Monats nach dem Geehrten gefeiert: Wir kennen einen Monat Seleukeios aus Ilion, Antiocheon aus Laodikeia am Lykos, Demetrios aus Histiaia und Athen, Antiocheon, Laodikeon und Stratonikeon aus Smyrna. Ähnlich konnten Phylen nach dem kultisch verehrten König benannt werden, etwa Antigonis und Demetrias und später Ptolemais und Attalis in Athen oder Seleukis in Kolophon, Magnesia am Mäander und Nysa. Kultisch verehrte Könige und Königinnen erhielten oft besondere Beinamen, die mit den besonderen Umständen der Einrichtung des Kultes verbunden waren: 304 wurde der Anlaß und Ort, an dem Demetrios Poliorketes von seinem Pferd oder Wagen gestiegen war, als er zur Befreiung Athens von Kassander eintraf, mit einem speziellen Kult für den θεός καταβάτης, den »Gott, der herabsteigt« gefeiert.⁵⁸ Ähnlich hatte Apollonis, die Gattin Attalos' I., einen posthumen Kult als θεά Ἀπολλωνίς Εὐσεβῆς ἀποβατήρια, der ihrer Ankunft in Teos gedachte.⁵⁹ Andere solche Beinamen sind σωτήρ, Retter oder Heiland, und εὐεργέτης, Wohltäter, doch wird man diese nicht als ständige Kulttitel betrachten, sondern eher als dem Geehrten nur im jeweils speziellen Kult beigegeben. Dementsprechend wurde der König in verschiedenen Städten mit verschiedenen Titeln begrüßt. Daß diese oft mit denen des offiziellen dynastischen Kultes gleich waren, ist nur natürlich, doch ist ihr Gebrauch in den Städten ganz verschieden. Man darf jedoch vermuten, daß ein ursprünglich von einer Stadt in einem speziellen Kult vergebener Titel oft der Vorgänger eines offiziellen dynastischen Beinamens wurde.

Offenbar erfüllte der Herrscherkult ein Bedürfnis. Ja, viele Kultweihungen an (oder für) Herrscher wurden privat gestiftet, insbesondere in Ägypten, wo es nur wenige Städte gab und solche Weihungen deshalb vor allem das Werk von Einzelnen oder Vereinen waren.

VI

Ich habe eben den dynastischen Kult erwähnt, auf den ich nun eingehen sollte. Solche Kulte wurden von den Herrschern selbst eingeführt und waren mit der Zentralverwaltung des Reiches verbunden. Im Vergleich mit den städtischen Kulturen treten sie nur langsam auf, vielleicht weil sie erst mit der Annahme des Königstitels durch Alexanders Generäle möglich wurden. Warum sie aufkamen, ist viel diskutiert und verschieden erklärt worden. Man hat oft gesagt, daß sie die Macht des herrschenden Hauses verstärken sollten. Doch besteht kein Anlaß für die Annahme, daß ein religiöser Kult zur Erhöhung der königlichen Macht beitrug – auch wenn er seiner Herrschaft offenbar neuen Glanz verleihen und seine Popularität vergrößern konnte. Eine vielleicht eher überzeugende Erklärung ist die von

⁵⁸ Siehe oben, Anm. 47.

⁵⁹ OGIS 309; vgl. L. ROBERT, *Études anatoliennes*, Paris 1937, 9–20.

ELIAS BICKERMANN vertretene These,⁶⁰ daß der dynastische Kult eine für das Königshaus selbst und für die immer größer werdende Zahl von Beamten und Militärs im direkten Dienst des Königshauses spezifische Form von religiöser Verehrung und religiösem Ritus war. Die Mitglieder der verschiedenen Königshäuser waren nicht Bürger einer griechischen Polis mit ihren Göttern und Kulturen, und viele der sogenannten Freunde, Soldaten und Amtsträger waren ganz entwurzelte Menschen, denen ein dynastischer Kult den Rahmen religiöser Frömmigkeit bot, der den Griechen für ein abgerundetes Leben nötig erschien; ein solcher Kult hatte überdies den Vorteil, die Loyalität in der Umgebung des Königs zu festigen.

Das Königshaus förderte auch bestimmte Polis-Kulte, so die Seleukiden den des Apollon in Milet,⁶¹ die Attaliden den des Dionysos Kathegemon in Pergamon.⁶² Es war wohl in der Absicht, diese städtischen Kulte mit etwas, das spezifischer mit dem Königshaus verbunden war, zu verstärken, die die Einführung des dynastischen Kultes mit sich brachte.⁶³

In Ägypten beginnt dies mit dem Alexanderkult, der vielleicht schon 290 existierte. Dies war ein Nationalkult mit einem eponymen Priester, dessen Name für die Datierung griechischer und demotischer Verträge diente; der Kult war ganz verschieden von dem, der Alexander nach seinem Tod als Gründer von Alexandria in jener Stadt zuteil wurde.

Drei Jahre nach dem Tod Ptolemaios' I., 283, proklamierte ihn sein Sohn und Nachfolger Ptolemaios II. als Gott mit einem Kult als $\sigma\omega\tau\eta\rho$ und richtete Spiele zur Feier dieser Stiftung ein; bald darauf wurde die Witwe des ersten Ptolemaios, Berenike, die 279 starb, in den Kult mit aufgenommen; beide zusammen waren künftig als $\theta\epsilon\omicron\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$ bekannt.

Der nächste Schritt war, daß Ptolemaios II. einen Kult für sich selbst und für seine Schwester und Königin Arsinoë II. zum Alexanderkult hinzufügte, und zwar mit dem Namen der $\theta\epsilon\omicron\iota \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$, der Geschwistergottheiten. Das geschah wahrscheinlich 272/1, also vor Arsinoës Tod, und führte so den Kult für den lebenden Monarchen ein.

Im weiteren wurden jeweils neue Paare von König und Königin inkorporiert, allein die $\theta\epsilon\omicron\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$ blieben aus einem uns unbekanntem Grund bis zur Herrschaft des vierten Ptolemaios außerhalb des dynastischen Kultes; erst jener nämlich nahm auch sie auf.

Der Kult für die toten und lebenden Ptolemäer, der bis auf Alexander zurückging, war für die Griechen in Ägypten gedacht. Doch erscheinen die Kultnamen

⁶⁰ E. BICKERMAN a. O. (Anm. 54) 249–56.

⁶¹ Siehe oben, Anm. 12.

⁶² WELLES a. O. (Anm. 13) nr. 65–7.

⁶³ Für den dynastischen Kult siehe im allgemeinen C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323–146 av. J.-C.)*, Nouvelle Clío 6, Paris 1978, I 255–9.

auch im Götterdienst der ägyptischen Tempel. Das Kanoposdekret von 238⁶⁴ verzeichnet die Einrichtung eines Kultes für die θεοὶ εὐεργέται, also Ptolemaios III. und Berenike II., der sich vom griechisch-makedonischen Polis-Kult insofern unterscheidet, als er speziell auf die Wohltaten des Euergetes gegenüber dem Tempel bezogen ist. Und der Stein von Rosette von 196⁶⁵ gibt an, daß die Priesterschaft von Memphis ein Jahr zuvor einen Beschluß gefaßt hat, daß Ptolemaios' V. Bild in jedem Tempel die prominenteste Stellung erhalten sollte, und zwar aus Anerkennung seiner Wohltaten für Ägypten und für die Priester und der Niederwerfung der Aufständischen. Diese beiden Inschriften zeigen deutlich, daß der Kult der Ptolemäer einschließlich des Gebrauchs der Kulttitel auch einen Platz in den einheimisch-ägyptischen Tempeln fand und damit einen wertvollen Beitrag zur Sicherung der guten Beziehungen zwischen dem Königshaus und der mächtigen ägyptischen Priesterschaft darstellte.

Die anderen Reiche brauchten uns nicht lange aufzuhalten. Der dynastische Kult der Seleukiden entwickelte sich nur langsam. Appian erzählt, daß Antiochos I. seinen Vater Seleukos nach dessen Tod als Gott mit einem Tempel und einem heiligen Bezirk in Seleukeia Pieria proklamierte,⁶⁶ aber der erste unstrittige Staatskult wurde von Antiochos III. eingerichtet und umfaßte wahrscheinlich die Verehrung seiner selbst und die seiner Vorfahren; später, nämlich 193/2, fügte er den Namen seiner Königin Laodike hinzu.⁶⁷ Der dynastische Kult der Seleukiden war anders als der der Ptolemäer verstreut und kannte für jede Satrapie eigene Oberpriester (bzw. -priesterinnen für Laodike). In keinem von den beiden Reichen wurde vor dem zweiten Jahrhundert in offiziellen Dokumenten der Kulttitel auf den lebenden Herrscher angewendet; freilich zeigt der häufige Gebrauch der Titel in anderen Bereichen, daß sie zumindest inoffiziell als akzeptabel betrachtet wurden.

Pergamon hatte einen lokalen Kult für Philetairos, den Begründer der Dynastie,⁶⁸ und für die Könige, doch gab es keinen dynastischen Kult im eigentlichen Sinne. Auch Makedonien kannte nur Stadtkulte. Außer diesen Reichen gab es nur die kleinen halb griechischen Königtümer, von denen freilich eines, Kommagene, ein markantes Beispiel dafür gibt, wie sich ein dynastischer Kult selbst in einem abgelegenen Gebiet entwickeln konnte, in dem der iranische Einfluß stark war. Ein großes Monument aus dem ersten Jahrhundert vor Christus auf dem Nimrud Dagh in der Osttürkei enthält eine lange Liste von griechischen Inschriften,⁶⁹ die »Antiochos den Großen, gerechten und manifesten Gott, Freund der Römer und

⁶⁴ OGIS 56 = AUSTIN (Anm. 10) nr. 222.

⁶⁵ OGIS 90 = AUSTIN (Anm. 10) nr. 227.

⁶⁶ App. Syr. 63.

⁶⁷ OGIS 224 = WELLES a. O. (Anm. 13) nr. 36; L. ROBERT, *Hellenica* 7 (1949) 5–29; 8 (1950) 33–75; CRAI 1967, 281–97; vgl. BIKERMAN, a. O. (Anm. 54) 247–50.

⁶⁸ OGIS 764 Z. 36, 39.

⁶⁹ OGIS 383.

Griechen« feiern, einen Staatskult mit einem Priesteramt begründen und verschiedene Rituale und Prozeduren vorschreiben, etwa die Aufstellung von Statuen – εἰκόνας und ἀγάλματα – seiner verstorbenen Vorfahren und seiner selbst. Das allgemeine Muster dieses Kultes ist seleukidisch, speziell einen Bezug auf das »Glück des Königs« hat man jedoch als griechische Übersetzung eines iranischen Konzeptes aufgefaßt.

VII

Es ist, so denke ich, offenbar, daß der dynastische Kult etwas recht Spezielles war und mit den besonderen Bedingungen der einzelnen königlichen Dynastien und dem Staatsapparat, auf dem sich ihre Macht jeweils gründete, in direkter Verbindung stand. Doch bildete auch dieser Kult einen Teil des allgemeinen religiösen Kontexts, an dem der Herrscherkult teilhatte und vor dessen Hintergrund man ihn verstehen muß. Es ist vielleicht von Bedeutung, daß uns nur aus dem vierten Jahrhundert, und zwar aus der Zeit während Alexanders kurzer Herrschaft und bald danach, Nachrichten über direkten Widerstand gegen das Konzept eines Herrscherkultes vorliegen: Zu nennen ist Kallisthenes, der sich der Proskynese gegenüber dem König – einem Akt, den die Makedonen im Gegensatz zu den Persern mit göttlicher Verehrung gleichsetzten – mit dem Hinweis widersetzte, daß es zwischen Mensch und Gott seit alters einen Unterschied gebe, wie ja Pindar meint.⁷⁰ Zu nennen ist Hypereides in Athen, der sich darüber beklagt, daß seine Mitbürger mit ansehen mußten, wie »Menschen Opfer dargebracht und die Statuen, Altäre und Tempel der Götter mißachtet werden, während man sich um die für Menschen sorgfältig kümmerte und die Diener jener Menschen als Heroen ehrete«.⁷¹

Hypereides' Aufschrei ist allerdings vor allem politisch motiviert, aus seiner Feindschaft gegenüber der pro-makedonischen Parteiung in Athen: Wenn er Unfrömmigkeit beklagt, so besonders, um ein politisch wirksames Argument zu haben.

Bemerkenswert also ist, daß wir seit jener Zeit Kritik am Herrscherkult nur noch in der Form kennen, daß jemand diejenigen, die den Kult für einen speziellen König vorschlagen, mit der Begründung angreift, jener habe ihn nicht verdient, oder der Antragsteller sei ein Halunke, oder beides. Daß Herrscherkult an sich ein Sakrileg sei, wird nicht mehr gesagt.⁷² Natürlich bedeutet dies nicht, daß alle Vorschläge, einen solchen Kult einzurichten, auf der spontanen Erkenntnis der göttlichen Verdienste des jeweiligen Herrschers beruhten. Wie schon gesagt, sind jedenfalls in frühhellenistischer Zeit solche Vorschläge jeweils mit einer sorg-

⁷⁰ Arr. Anab. 4, 12; Plut. Alexandros 54, 3–6.

⁷¹ Hyper. Epitaph. 6, 21.

⁷² Siehe darüber HAVICHT a. O. (Anm. 31) 213–21.

fältigen Auflistung der Verdienste des zu Ehrenden begründet; innerhalb der Konventionen dieser Praxis handelt es sich also um eine recht handfeste Transaktion.

Daß dies nicht auch entsprechende Hinweise von oben ausschließen muß, versteht sich. Herrscherkult bestand ja in einem politischen und einem religiösen Kontext. Er ist eine Reaktion auf eine komplizierte und letztendlich unwillkommene Kombination von Umständen, die oft einen gewissen Grad von Beherrschung oder zumindest drohender Beherrschung beinhaltete. Die Könige und ihre Generäle schufen selbst ein Klima von Angst und drohender Gefahr und erwarteten dann Dankbarkeit dafür, daß sie ihren potentiellen Opfern zu Hilfe kamen. Entsprechende Hinweise wird es gegeben haben, und sie werden auch verstanden worden sein. Das allererste Beispiel, von dem wir wissen, nämlich die Einrichtung eines Kultes für Antigonos und Demetrios durch die Stadt Skepsis,⁷³ war eine Reaktion auf einen Brief des Antigonos, in dem der König seiner Besorgtheit um die griechische Freiheit Ausdruck verliehen hatte. Man darf sicherlich annehmen, daß die Leute von Skepsis (und die anderer Städte) kaum Zweifel darüber hatten, was man von ihnen erwartete.

Herrscherkult beinhaltete freilich mehr als die Vergabe von göttlichem Status an einen König, dessen Wünsche befriedigt werden mußten oder um dessen Gunst man bemüht war. Inwieweit er so etwas wie ein echtes religiöses Fühlen hervorrief, ist schwer zu sagen. Doch selbst wenn wir seine emotionale Wirkung ignorieren, müssen wir beachten, wie sehr er im Zentrum eines ganzen Verbundes gesellschaftlicher Aktivitäten stand, die bald ihre eigene Dynamik entfalteten. Viele Aspekte der Herrscherverehrung vermochten die Lücken auszufüllen helfen, die das Verschwinden der politischen Unabhängigkeit für alle Städte, ein paar ganz große ausgenommen, gerissen hatte. Opfer mit der anschließenden Verteilung des Opferfleisches, Feste mit Prozessionen und sportlichen, musischen und literarischen Wettbewerben, bei größeren Festen mit dem Eintreffen der Schauspielergilde der dionysischen Techniten – kurz der ganze Rummel zu solchen Anlässen bot etwas von dem populären ›appeal‹, wie wir es von Bundesligaspielen, Oberammergau, Faschingsumzügen, Kirchweihen, Opernfestspielen oder dem Oktoberfest kennen. Das war nichts völlig Neues, ja nicht einmal direkt mit dem Herrscherkult verbunden. Doch boten die neuen Feste, in deren Mittelpunkt die Verehrung von Königen und Königinnen stand, eine bedeutende Ergänzung der großen panhellenischen Festspiele und – was für den Großteil der Menschen, die ihre Heimat kaum zu Reisen verlassen konnten, wohl wichtiger war – auch der religiösen Bräuche in den einzelnen Städten. Zahllose Tempel mit ihren Priestern, Gymnasien mit ihren Patronen und Sporttrainern, Dichter und Lehrer, professionelle Sportler und Schauspieler hatten somit Anteil an einer gemeinsamen Aufgabe, die Befriedigung auf den verschiedensten Ebenen hervorrief.

Herrscherkult war also nicht nur für den König von Vorteil, sondern auch für

⁷³ Siehe oben, Anm. 45.

seine Untertanen, indem er Unterhaltung in ihre Freizeit brachte, ihre diversen Ängste beruhigte – was ja der athenische Hymnos auf Demetrios zeigt – und sogar einige ihrer spirituellen Bedürfnisse befriedigte. Der athenische Hymnos ist dabei besonders wegen seiner skeptischen Haltung gegenüber den traditionellen Gottheiten aufschlußreich; allerdings bleiben die abgelehnten Gottheiten namenlos, während Demeter genannt und geehrt wird. Herrscherkult war üblicherweise kein Ersatz der traditionellen Götterverehrung, sondern ein neuer Pfropf auf den alten Stamm.⁷⁴ Eine charakteristische Reaktion auf das Eingreifen eines Königs ist daher eine Angabe in der lindischen Tempelchronik, die verzeichnet, daß bei Demetrios' Angriff die Göttin Athene die Insel gerettet habe – indem sie Ptolemaios herbeirief!

Es überrascht nicht, daß eine Institution, die den Bedürfnissen der neuen Herrscher und auch dem neuen Lebensstil ihrer Untertanen so sehr entgegenkam, mit dem Auftreten der Römer nicht verschwand. Der Titel σωτήρ, den Flaminin nach der Erklärung der griechischen Freiheit bei den Isthmien von 196 erhielt, wovon zahlreiche Inschriften zeugen,⁷⁵ impliziert die Übertragung göttlicher Ehren auf den großen Proconsul. Titus Quinctius Flamininus erhielt auch ein Fest, die Titeia in Argos, und in Chalkis einen spezifischen Kult.⁷⁶ Der Brauch weitete sich aus. Viele später bedeutende Römer der republikanischen Zeit, nicht alle verdienstermaßen (man denke an Verres), erhielten einen Kult. Die Motive, die den entsprechenden Beschlüssen zugrundeliegen, waren natürlich genau dieselben wie einst bei den Königen und Königinnen; und von hier führt eine deutliche Linie zum Kaiserkult. Doch ist dies eine Linie, die nachzuziehen mir die Zeit verbietet, und so möchte ich Sie inmitten der Menge verlassen, die der Räumung von Akrokorinth durch Flaminin zusah, wie sie ihn gerade als *servatorem liberatoremque* preist; so nämlich übersetzt Livius⁷⁷ das griechische σωτήρα καὶ ἐλευθέριον – also genau die Kulttitel, unter denen Zeus in Athen und Plataiai für seine Hilfe bei der Befreiung Griechenlands von der persischen Bedrohung verehrt wurde.⁷⁸

*Peterhouse,
Cambridge
England*

⁷⁴ Vg. F. E. ADCOCK, Proc. Brit. Acad. 39 (1953) 175.

⁷⁵ Polyb. 18, 46, 12; siehe F. W. WALBANK, A Historical Commentary on Polybius, Oxford 1957–1979, 2, 613–14; 3, 791 *ad loc.*

⁷⁶ G. DAUX, BCH 88 (1964) 569 f. (Argos); Plut. Flamininus 16, 3 f. (Chalcis).

⁷⁷ Liv. 34, 50, 9.

⁷⁸ Dieser Vortrag wurde im Juni 1985 an den Universitäten Saarbrücken, Trier, Bamberg und München und im Dezember 1986 an der Freien Universität Berlin und der Universität Hamburg gehalten. Abgesehen davon, daß ich einige Anmerkungen beigefügt habe, besteht der Text genau so wie er vorgelesen wurde. Für die Übersetzung danke ich herzlich meinem Freund Dr. KAI BRODERSEN, Universität München.