

# Der Sturz des Serapis

## Zur Bedeutung paganer Götterbilder im spätantiken Alexandria

*Stefan Schmidt*

Als 392 n.Chr.<sup>1</sup> im Serapeum von Alexandria ein Soldat mit der Axt auf die monumentale Statue des Serapis in Alexandria einhieb, war dieser Schlag ein Fanal für die Überwindung des alten Götterglaubens durch das Christentum. So jedenfalls werteten die christlichen Schriftsteller rückblickend die Ereignisse. Was genau damals geschah, ist aus den verschiedenen Erzählungen nicht mit letzter Sicherheit zu rekonstruieren.<sup>2</sup> Literarische Topoi und hagiographische Übertreibungen der Quellen verstellen den Weg zur historischen Wirklichkeit.

Wahrscheinlich ist, dass Bischof Theophilus von Alexandria pagane Kultgegenstände in einer öffentlichen Prozession lächerlich machte, um die Anhänger der alten Religionen zu provozieren. Ob bei den darauf folgenden Unruhen auch das Serapeum von Paganen besetzt und verbarrikadiert wurde, wie einige Autoren schreiben, ist nicht klar. Dass ein Edikt des Kaisers dem Aufruhr ein Ende machte und die Zerstörung des Tempels anordnete, wie Rufinus und ihm folgend Sozomenos schreiben, ist eher unwahrscheinlich.<sup>3</sup> Auszuschließen ist, dass es sich dabei um das im Codex Theodosianus überlieferte Edikt gegen die heidnische Kultausübung in Ägypten vom 16. Juni 391 handeln könnte.<sup>4</sup>

Nach dem Ende der Kämpfe wurde das große Serapeum ausgeraubt und die Kultstatue zerstört. Das Zerstörungswerk wurde von Rufinus und Theodoret mit der toposhaften Geschichte um den Axthieb ausgeschmückt:<sup>5</sup> Als es daran ging, die Statue zu zerschlagen, zögerten die Umstehenden. Die Furcht vor der Weissagung, dass beim Angriff auf die Statue die Erde beben oder sich auftun würde und der Himmel herab fiel, hemmte den Eifer. Erst

---

<sup>1</sup> Zur Frage der Datierung: Hahn, *Gewalt*, 81-84.

<sup>2</sup> Die wichtigsten Quellen: Tyrannius Rufinus 11, 22-23; Sokrates, *historia ecclesiastica* 5, 16-17; Theodoret, *historia ecclesiastica* 5, 23; Sozomenos, *historia ecclesiastica* 7, 15; Eunapios, *vitae sophistarum* 472. – Dazu vor allem: Thelamon, *Païens*, 255-257; Baldini, *Problemi*; Trombley, *Religion*, 129-145; Haas, *Alexandria*, 161-169; Hahn, *Gewalt*, 85-101.

<sup>3</sup> Hahn, *Gewalt*, 88.

<sup>4</sup> Codex Theodosianus 16, 10, 11; Hahn, *Gewalt*, 82-84.

<sup>5</sup> Ganz ähnlich eine Szene bei Valerius Maximus, *facta et dicta memorabilia* 1, 3, 3.

als auf den beherzten Schlag hin nichts passierte – es sollen lediglich Mäuse aus dem Inneren der Stau entwichen sein<sup>6</sup> – wurde die Zerstörung fortgesetzt. Das Götterbild wurde in viele Teile zerbrochen, in Schmähsprozessionen durch die Stadt getragen und an verschiedenen Plätzen verbrannt. Die öffentliche Zurschaustellung der Vernichtung hat wohl tatsächlich stattgefunden, wie archäologische Funde von zerteilten und verbrannten Elfenbeinstatuen nahe dem großen Platz im Zentrum belegen können.<sup>7</sup>

Unabhängig davon, wie das Ende des Serapiskultes und des großen Tempels in Alexandria im Detail ablief, machen die Berichte jedenfalls deutlich, dass gerade der Sturz der Statue für die christlichen Überwinder besonders wichtig war. Im Folgenden sollen Indizien aus der archäologischen und schriftlichen Überlieferung gesammelt werden, die die Bedeutung des Götterbildes für die Bevölkerung der spätantiken Stadt genauer beleuchten können. Da die Rolle der Götterbilder in griechischen und ägyptischen Kulturen unterschiedlich war, ist zunächst die Frage nach dem spezifischen Charakter der Verehrung des Gottes im alexandrinischen Serapeum wichtig, um den zeitgenössischen Einstellungen zu der Statue näher zu kommen. In einem zweiten Schritt sollen die Einbindung des Heiligtums in die Kultur der spätantiken Stadt verdeutlicht und die Wechselwirkung zwischen dem Serapiskult und dem christlichen Ikonoklasmus untersucht werden.

Die Statue des Serapis war bereits bei der Gründung des Kultes von herausragender Bedeutung. Das Kultbild sollte auf die Initiative des Gottes hin entweder aus Sinope am Schwarzen Meer oder aber aus Seleukia in Pierien von einem der frühen ptolemäischen Könige geholt worden sein; so jedenfalls die teils widersprüchlichen Aussagen der Gründungslegenden.<sup>8</sup> Abseits dieser sagenhaften Überlieferungen lässt sich aus verschiedenen Indizien rekonstruieren, dass ein Kult etabliert werden sollte, in dem sich die verschiedenen Neubürger der Stadt zusammenfinden konnten, und der sich mit dem neu zu legitimierenden ägyptischen Königtum der Ptolemäer verbinden ließ.<sup>9</sup> Dazu bot sich die Verehrung des sterbenden und wiedererstehenden Apisstiers von Memphis an. Dieser Kult war einerseits Teil des

<sup>6</sup> Ein verbreiteter Topos: Lukianos, *Iuppiter tragoedus* 7; Minucius Felix, *Octavius* 24, 1. – Vgl. auch die Schilderung eines Statueninneren bei Eusebios, *de vita Constantini* 3, 57.

<sup>7</sup> Rodziewicz, *Remains*; Haas, *Alexandria*, 330 Abb. 25; 476 Anm. 118; Frankfurter, *Iconoclasm*, 135.

<sup>8</sup> Huß, *König*, 58-68; Borgeaud / Volokhine, *Formation*; Schmidt, *Serapis* 293-294; Bergmann, *Sarapis* 117-118.

<sup>9</sup> Fraser, *Alexandria*, 273; Schmidt, *Serapis*, 291-293; Dunand / Zivie-Coche, *Gods*, 219-220.

pharaonischen Königsrituals; dem hatte schon Alexander mit seinem Opfer vor Apis Rechnung getragen. Andererseits war insbesondere die verstorbene Version des Apis, Osiris-Apis, in dem Nekropolenheiligtum von Memphis eine ausgesprochen populäre Göttergestalt, die nicht nur von den Ägyptern, sondern auch von dort bereits vor Alexander ansässigen Griechen und Karern verehrt wurde.

Der entscheidende Schritt zur Etablierung dieses altägyptischen Gottes in Alexandria war seine völlig veränderte Visualisierung in einem anthropomorphen und naturalistisch gestalteten Bild. Dies entsprach dem religiösen Bedürfnis der Griechen, sich den Gott in einer glaubhaften und unmittelbar zugänglichen Gestalt vorzustellen. In der Figur verbanden sich zudem die verschiedenen Aspekte des Gottes. Die thronende, bärtige Gestalt lehnt sich an Zeus an. Der Kerberos neben den Beinen ist der Verweis auf Hades, den Beherrscher der Unterwelt und mit dem Kalathos auf dem Kopf wurde auf die Fruchtbarkeit bringenden Eigenschaften verwiesen.<sup>10</sup>

Dem Kult war in Alexandria und Ägypten während der hellenistischen Zeit trotz königlicher Protektion nur mäßiger Erfolg beschieden. Das von Ptolemaios III. Euergetes in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. auf riesige Ausmaße erweiterte Serapisheiligtum in Alexandria muss, wenn wir dem Augenzeugen Strabo vertrauen können, in augusteischer Zeit nur spärlich genutzt gewesen sein.<sup>11</sup> Auch der epigraphische Befund zeigt nur spärliche Spuren einer Verehrung des Gottes vor der römischen Kaiserzeit.<sup>12</sup>

Außerhalb Ägyptens dagegen war die hellenisierte Form des Gottes der Verbreitung des Kultes ausgesprochen förderlich oder überhaupt erst der Auslöser für seine Verbreitung. In hellenistischer Zeit sind dafür vor allem die gut belegten Heiligtümer des Serapis auf der Insel Delos charakteristisch, Kultplätze kleinerer Gemeinden im Kontext eines für fremde Einflüsse offenen Handelshafens.<sup>13</sup> In der römischen Kaiserzeit fand der Serapiskult bekanntermaßen eine Vielzahl von Anhängern im gesamten Reich.<sup>14</sup> Die Verehrung des Serapis in seiner äußerlich traditionell griechisch geprägten Gestalt machte es möglich, breiten Schichten der Reichsbevölkerung ägyptische Kultformen zu vermitteln und nahe zu bringen.

<sup>10</sup> Zu den Attributen: Hornbostel, *Sarapis*, 59-72.83.85.91-95.

<sup>11</sup> Strabo 17, 1, 10; Fraser, *Alexandria*, 274-275.

<sup>12</sup> Fraser, *Alexandria*, 273; Pfeiffer, *God*, 398-403; Bergmann, *Sarapis*, 115-117.

<sup>13</sup> Bommas, *Heiligtum*, 55-59.

<sup>14</sup> Vidman, *Isis*, 95-124; Malaise, *Diffusion*; Merkelbach, *Isis*, 121-146; Takács, *Isis*.

Es gibt wenig konkrete Hinweise darauf, ob und wie die weite Verbreitung des Serapiskults in der Kaiserzeit auf dessen Ursprungsort zurückwirkte. Der früheste Beleg für eine umfangreiche Verehrung des Gottes in Alexandria selbst ist Tacitus' Erzählung von den Erlebnissen des Kaisers Vespasian im Serapeum.<sup>15</sup> Während Vespasian in dieser Episode dem ihm unvertrauten Gott eher skeptisch gegenübertritt, sagt Tacitus über die Einheimischen, dass sie Serapis mehr als alle anderen Götter verehren. Gott und Stadt wurden zunehmend in einem Atemzug genannt. So war Alexandria für Libanios die Stadt des Serapis und Eunapius schreibt, dank des Serapeums sei die Stadt eine heilige Welt für sich. Die Zahl der Pilger von überall her zu Serapis würde der Zahl der Einwohner gleichkommen.<sup>16</sup>

Außer der Feststellung eines allgemeinen Bedeutungszuwachses ließ sich über die konkrete Ausgestaltung des Serapiskults in Alexandria bislang nur wenig Sicheres sagen. Archäologisch ist ein monumentaler Aus- und Neubau des Serapeums zu beobachten.<sup>17</sup> Wann und vor allem warum dies erfolgte, ist nicht überliefert. Indizien sprechen dafür, dass das Heiligtum nach einem Brand im Jahr 181 n.Chr. unter den severischen Kaisern in größerem Glanz wiedererrichtet wurde.<sup>18</sup> Die architektonischen Veränderungen der kaiserzeitlichen Anlage gegenüber dem hellenistischen Baukomplex sind am ehesten geeignet, die aktuellen Bedürfnisse und Erwartungen der Kultteilnehmer deutlich zu machen (*Abb. 1 und 2*; nächste Seite).

---

<sup>15</sup> Tacitus, *historiae* 4, 81-82.

<sup>16</sup> Libanios, *orationes* 30, 35; Eunapios, *vitae sophistarum* 471.

<sup>17</sup> Sabottka, *Serapeum*, 247-293; McKenzie, *Reconstructing*, 90-99.

<sup>18</sup> Calderini, *Dizionario*, 172; Malaise, *Conditions*, 424-425; Wild, *Water*, 168; Tran Tam Tinh, *Baiser*, 324; McKenzie, *Reconstructing*, 86.98; Watts, *City*, 144-145.

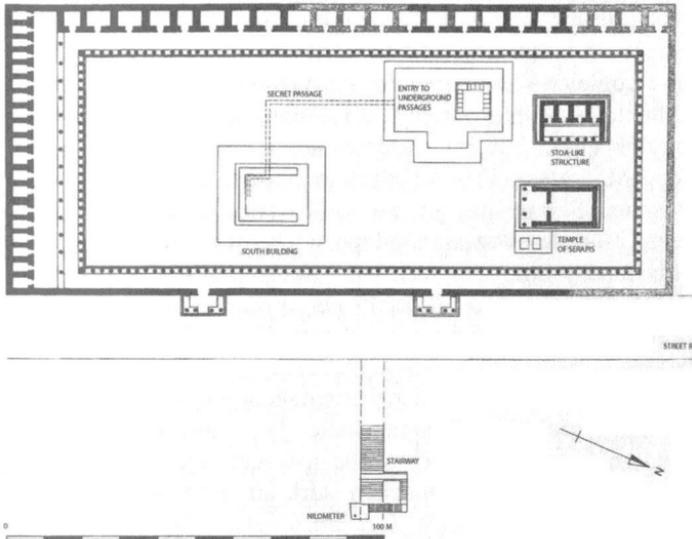


Abb. 1: Rekonstruktion des Serapeums von Alexandria in ptolemäischer Zeit (nach McKenzie, Reconstructing, Abb. 8)

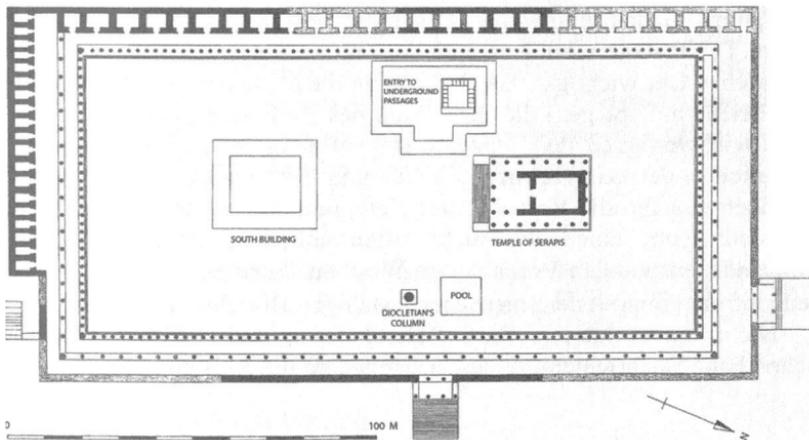


Abb. 2: Rekonstruktion des Serapeums von Alexandria in der späten Kaiserzeit (nach McKenzie, Reconstructing, Abb. 11)

Noch deutlicher als vorher war der Naos mit der riesigen Serapisstatue das Zentrum des rechteckigen, mit Säulenhallen umstandenen Heiligtumsareals. Durch die Erweiterung des Platzes über die angrenzende Straße hinweg nach Osten ergab sich eine neue Nordsüdachse, die nun genau durch den Tempel führte. Zugleich wurde eine zweite Achse neu gestaltet, die von der neuen monumentalen Zugangstreppe im Osten durch nun nur noch ein einziges Propylon direkt auf den sogenannten Westbau zulief. Dieser Bau war nach seiner Mauertechnik aus Kalksteinquadern zu urteilen bereits Teil des hellenistischen Serapeums gewesen. Das nördliche der beiden alten Propyla in der Ostumfassung war jedoch noch nicht so exakt auf seinen Eingang ausgerichtet. Die kaiserzeitliche Neugestaltung stellte hier eine klare Beziehung her, die man vielleicht als „Prozessionsweg“ bezeichnen kann, jedenfalls aber die Wichtigkeit dieses Baues für die Abläufe im Heiligtum betont.

Der Westbau bestand aus zwei nebeneinander liegenden Räumen und einer nach Osten gerichteten Eingangshalle. Der nördliche Raum ist der Zugang zu einem Schacht, von dem aus mehrere unterirdische Galerien abgehen, die mit vielen kleinen Nischen stark an ägyptische Tierfriedhöfe erinnern. Dies und seine Lage als Ziel eines ostwestlichen „Prozessionswegs“ haben Ägyptologen veranlasst, im Westbau das eigentliche rituelle Zentrum, die Wabet-Anlage des Serapeums, zu sehen und damit die stark altägyptische Prägung des alexandrinischen Serapiskultes herauszustellen.<sup>19</sup> Das ist aber sicher nur ein Teilaspekt des komplexer ausgerichteten Heiligtums. Gleichzeitig wurde ja auch der „griechische“ Serapisnaos stärker betont. Die Platzgestaltung entspricht exakt der kaiserzeitlichen ästhetischen Hierarchie. Der wichtigste Bau beherrscht die Mitte der Schmalseite.

Gleichwohl spiegeln die Strukturen des Heiligtumsneubaues etwas von der Gleichwertigkeit der Elemente sowohl altägyptischer wie griechischer Tradition in der kaiserzeitlichen Verehrung des Serapis wider. Zwei Dinge scheinen nun für alle Besucher des Heiligtums besonders wichtig gewesen zu sein: Zum einen die nicht offensichtlichen, mit Altägyptischem aufgeladenen rituellen Vorgänge im Westbau,<sup>20</sup> und zum anderen die direkte Konfrontation mit dem menschengestaltigen Bild des Gottes im Tempel.

Nicht am archäologischen Befund festzumachen, aber doch durch schriftliche Nachrichten gut belegt, ist zudem die Existenz einer Bibliothek

<sup>19</sup> Kessler, Serapeum, 195.197-204; Donald Bailey in: McKenzie, Reconstructing, 96.

<sup>20</sup> Man kann sich die Vorgänge vielleicht ähnlich den Riten im Koreheiligtum von Alexandria vorstellen: Epiphanius, Panarion 51, 22, 9-10; vgl. Bowersock, Hellenism, 22-23; Trombley, Deconstruction, 160.

im Serapeum.<sup>21</sup> Eine solche Einrichtung gehört eigentlich nicht zu einem traditionellen griechischen Heiligtum. Bibliotheken waren in Griechenland zunächst auf Initiative von Herrschern oder Philosophen zusammengetragen worden. Zwar wurden sie nicht selten an Heiligtümer angeschlossen, so etwa an den Musenbezirk in der Akademie oder den Hain des Apollon Lykeios in Athen oder auch an das Museion in Alexandria.<sup>22</sup> Doch waren dies Plätze, die als Bildungsstätten einen anderen Charakter hatten als die großen städtischen oder panhellenischen Heiligtümer. Von dort sind keine Büchersammlungen bekannt. Die Ausnahme von dieser Regel ist die Bibliothek im Athenaheiligtum von Pergamon.<sup>23</sup> Aber auch in diesem Fall ist es die Königsbibliothek, die in dem Bezirk auf dem Burgberg, direkt gegenüber dem Palast, Platz gefunden hat, nicht eine regelrechte Tempelbibliothek. Erst spät gibt es dafür Beispiele, wie die Bibliothek im Asklepieion von Pergamon aus hadrianischer Zeit. Deren Funktion für den Heiligtumsbetrieb ist jedoch nicht geklärt.<sup>24</sup>

Im Gegensatz dazu war in den ägyptischen Tempeln eine Büchersammlung regelmäßig vorhanden.<sup>25</sup> Vor allem die „Lebenshäuser“ in den Tempelarealen waren die wichtigsten Wissensspeicher für Ritualregeln, für Astrologie, Geographie, Philosophie und Medizin.<sup>26</sup> In diesen Tempelbibliotheken wurden nicht nur die alten Texte gehütet und kopiert, sondern insbesondere in der griechisch-römischen Zeit zunehmend auch neue Texte vor allem zu theologischen und mythologischen Themen verfasst.<sup>27</sup> Inwieweit die Bibliothek des Serapeums in ähnlicher Weise in die kultischen Abläufe des Heiligtums eingebunden war, lässt sich aus den Quellen nicht ermitteln. Überliefert ist lediglich, dass die Septuaginta in der Spätantike dort aufbewahrt wurde.<sup>28</sup> Es erscheint jedoch nicht übermäßig spekulativ, auch in dem Vorhandensein einer Bibliothek im Serapeum einen ägyptisierenden Zug in der Einrichtung des Heiligtums zu sehen.

<sup>21</sup> Hauptquellen: Tertullianus, *apologeticum* 18 und Epiphanius, *de mensuris et ponderibus* 11. – Calderini, *Dizionario* 143; Fraser, *Alexandria*, 323-324, dort auch zu den weiteren Quellen.

<sup>22</sup> Seidensticker, *Bibliothek*; Wilker, *Büchersammlungen*; Wilker, *Irrwege*; Nesselrath, *Museion*.

<sup>23</sup> Radt, *Pergamon*, 165-168; Hoepfner, *Bibliothek*.

<sup>24</sup> Radt, *Pergamon*, 232-233.

<sup>25</sup> Wessetzky, *Tempelbibliothek*.

<sup>26</sup> Clemens Alexandrinus, *stromateis* 6, 4. – Frankfurter, *Religion*, 239-240.

<sup>27</sup> Frankfurter, *Religion*, 238-248; Dunand / Zivie-Coche, *Gods*, 233-235.

<sup>28</sup> Dazu die Quellen siehe oben Anm. 21.

Besonders wichtig ist schließlich die Verbindung von Serapis und Helios, auf die viele Quellen hinweisen.<sup>29</sup> Weit verbreitet war etwa die Anrufung des Gottes als Zeus-Helios-Serapis in diversen Briefen und Weihinschriften. Zudem besitzen wir das Zeugnis des Macrobius, der versuchte, alle Attribute der Statue als Verweise auf die Kraft der Sonne umzuinterpretieren.<sup>30</sup> In den kultischen Abläufen wurde die Verbindung offenbar sehr eindrucksvoll visualisiert. Rufinus erwähnt ein kleines Fenster im Tempel des Serapis, durch das an bestimmten Tagen die Sonne bei ihrem Aufgang auf das Gesicht der Statue schien. Außerdem soll es möglich gewesen sein, ein eisernes Bild des Helios durch Magnete neben der Serapisstatue schweben zu lassen.<sup>31</sup> Das Letztere ist nicht nur physikalisch wenig glaubhaft, sondern auch als literarischer Topos erwiesen.<sup>32</sup> Das Schauspiel des „Sonnenkusses“ dürfte allerdings ein integraler Bestandteil des Kultes gewesen sein. In personifizierter Form erscheint das Bild des von Helios geküssten Serapis auf spätkaiserzeitlichen Münzen und auf Tonlampen aus Alexandria, und bezeugt so die Bedeutsamkeit und Präsenz des Rituals für die Alexandriner.<sup>33</sup>

Es ist längst bemerkt worden, dass dieses Ritual den Vorgängen gleicht, bei denen in oberägyptischen Tempeln, das Kultbild einmal im Jahr der Sonne ausgesetzt wurde, um die Statue „zum Leben“ zu erwecken, das heißt ihre göttliche Kraft zu erneuern.<sup>34</sup> Eine solche Belebung oder auch Inauguration einer Identität von Gottheit und Bild kennt die griechische Tradition nicht. Zwar wurden auch in griechischen Tempeln die Götter durchaus als temporär anwesend in ihren Statuen betrachtet, doch gab es keinen Ritus, der dies bewirken könnte. Ein Kontakt mit der Gottheit durch die Statue ereignet sich nur in der Verehrung durch die Gläubigen.<sup>35</sup>

Auch wenn der Sonnenkuss also eine deutliche „Ägyptisierung“ des Serapiskults ist, bleibt ein entscheidender Unterschied zu den Riten in den oberägyptischen Tempeln. Das Ereignis spielte sich nicht hinter den Mauern der Heiligtümer ab, nur begleitet von der Priesterschaft, sondern fand vor

<sup>29</sup> Weber, *Untersuchungen*, 5-18; Hani, *Sarapis*; Thelamon, *Sérapis*; Bricault, *Zeus*.

<sup>30</sup> Macrobius, *Saturnalia* 1,20, 14-15.

<sup>31</sup> Tyrannius Rufinus 11, 23.

<sup>32</sup> Thelamon, *Sérapis*, 243-244; Thelamon, *Païens*, 183; Sabotka, *Serapeum*, 326.

<sup>33</sup> Tran Tam Tinh, *Baiser*, 318-20.

<sup>34</sup> Belegt sind solche Riten für die Tempel von Esna, Edfu, Dendara, Ermant, Philae und Kalabscha: Thelamon, *Sérapis*, 244-248. – Vgl. dazu Weber, *Untersuchungen*, 8; Hani, *Sarapis*.

<sup>35</sup> Scheer, *Gottheit*, 111-115.

einer großen Volksmenge statt, vor aller Augen, wie Rufinus hervorhebt.<sup>36</sup> Man ist versucht, sich das Spektakel ähnlich vorzustellen, wie den modernen Touristenauflauf anlässlich der Beleuchtung der Ramsesstatue im Tempel von Abu Simbel.

Die Indizien zu den kultischen Vorgängen und der Verehrung des Gottes im Serapeum von Alexandria zeigen deutlich, dass die Entwicklung des Kultes den Tendenzen der späten ägyptischen Religion insgesamt entspricht. Einerseits lassen sich ein Wiederaufgreifen und eine stärkere Betonung von altägyptischen Traditionen beobachten. Andererseits geschieht dies nicht mehr in den strengen Formen der Vorzeit, sondern gefiltert durch die religiösen Bedürfnisse, die sich aus den Erfahrungen mit den für breite Schichten leichter zugänglichen hellenisierten Gottheiten ergeben hatten.

Wenn wir nun die Bedeutung des Serapiskultes für die spätantike Stadt und die Rolle des Serapeums in den religiösen Konflikten des späten 4. Jh.s betrachten, sind diese Charakteristika entscheidend. Der sehr lebendige Kult, der an aktuelle die religiösen Bedürfnisse angepasst wurde, konnte für weite Teile der Bevölkerung gemeinschaftsstiftend sein. Für die Einwohner von Alexandria war Serapis ein Stadtgott im besten Sinne und sein Heiligtum ein zentraler Ort der urbanen Topographie: die Akropolis der Stadt, wie der spätantike Autor Aphtonios das Serapeum nannte.<sup>37</sup>

Man könnte vermuten, das Serapeum sei damit auch ein Brennpunkt wachsender Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden gewesen. Doch darauf deutet nichts hin. Die Unruhen, von denen Alexandria im 4. Jh. mehrfach erschüttert wurde, entwickelten sich vor allem anlässlich der wiederholten Versuche, anstelle des in der Stadt respektierten orthodoxen Bischofs Athanasius, dem Kaiser genehme arianische Bischöfe zu installieren.<sup>38</sup> Die innerstädtischen Unruhen gleichen damit in ihrem Muster den für Alexandria seit ptolemäischen Zeiten notorischen Aufständen, mit denen die Massen ausgesprochen sensibel auf eine empfundene Verletzung der Sitten oder der hergebrachten Ordnung durch die jeweiligen Machthaber reagierten.<sup>39</sup>

In diesen Auseinandersetzungen wurden die Anhänger der paganen Kulte eher instrumentalisiert, als dass sie selbst eine treibende Kraft waren. Besonders deutlich wird das in der Drohung des Kaisers Constantius II. an die Adresse der Athanasiusanhänger im Jahr 356: Falls der von ihm eingesetzte Bischof nicht unterstützt würde, sollten nicht nur die Brotversor-

---

<sup>36</sup> Tyrannius Rufinus 11, 23.

<sup>37</sup> Aphtonios, *progymnasmata* 12; Sabottka, *Serapeum*, 313-317.

<sup>38</sup> Hahn, *Gewalt*, 48-77.

<sup>39</sup> Mittag, *Unruhen*, 193-208.

gung eingestellt und die städtischen Magistrate gefangen gesetzt, sondern auch die heidnischen Götterbilder entfernt werden.<sup>40</sup> Dass dieser Bischof, Georg von Kappadokien, in der Folgezeit das Serapeum tatsächlich von Soldaten besetzen und plündern ließ, war zwar einer der Gründe für Georgs Ermordung durch einen aufgebrachten Mob.<sup>41</sup> Jedoch bestand die Menge keineswegs nur aus Heiden.<sup>42</sup> In beiden Fällen wurden die paganen Götterbilder dazu instrumentalisiert, die nicht-christliche Bevölkerung, auf deren Wohlwollen sich der orthodoxe Bischof stützen konnte, in den Konflikt hinein zu ziehen.

Dass das Serapeum keineswegs als Stachel im Fleisch einer christlicher werdenden Stadt empfunden wurde, sondern als integraler Bestandteil der städtischen Kultur, macht seine enge Verknüpfung mit den alexandrinischen Schulen deutlich. Die dortige Bibliothek hatte durchaus eine öffentliche Funktion. Aptonios hebt hervor, dass sie allen Lernbegierigen offen steht und die ganze Stadt zum freien Erwerb von Kenntnissen einlädt.<sup>43</sup> Eine spätantike Quelle setzt das Serapeum gar mit dem Museion gleich.<sup>44</sup> In der Bibliothek scheinen zumindest teilweise Buchbestände zugänglich gewesen zu sein, die ursprünglich zum Museion gehörten. Jedenfalls verstehen manche Autoren sie als Tochterinstitution der großen ptolemäischen Bibliothek.<sup>45</sup>

Seit der Aufgabe des Königsviertels (Brucheion) im späten 3. Jh. n.Chr., in dem auch das Museion zuvor angesiedelt war, dürfte die Serapeumbibliothek Aufgaben und Buchbestände von dort übernommen haben.<sup>46</sup> Wohl nicht zufällig gehören die wenigen Personen, die im Zusammenhang der Zerstörung des Serapeums erwähnt werden, zum Bildungssektor der Stadt. Genannt werden der Philosoph Olympios, als einer der Anführer der Paganen,<sup>47</sup> sowie die Grammatiker Helladios und Ammonios, die nach dem

---

<sup>40</sup> Athanasios, *historia Arianorum ad monachos* 54, 1; Hahn, *Gewalt*, 62.

<sup>41</sup> Angriff auf das Serapeum: Sokrates, *historia ecclesiastica* 3, 3; Ermordung Georgs: *Historia Acephala* 2, 9-10. – Insgesamt zu den Vorgängen und ihrer Bewertung: Hahn, *Gewalt*, 66-74.

<sup>42</sup> Hahn, *Gewalt*, 72.

<sup>43</sup> Aptonios, *Progymnasmata* 12; Sabottka, *Serapeum*, 314.316.319 mit Anm. 34.

<sup>44</sup> *Expositio totius mundi et gentium* 35 (Müller, K., *Geographi graeci minores* 2, Paris 1861, 520). – Sabottka, *Serapeum*, 312, Anm. 5; McKenzie, *Architecture*, 244.

<sup>45</sup> Siehe Fraser, *Alexandria*, 323; McKenzie, *Reconstructing*, 99-100.

<sup>46</sup> Ammianus Marcellinus 22, 16, 15; vgl. Fraser, *Alexandria*, 10.

<sup>47</sup> Athanassiadi, *Persecution*, 14-16; Haas, *Alexandria*, 164-165, Hahn, *Gewalt*, 92; Watts, *City*, 189-191.

Fall des Serapeums nach Konstantinopel flohen, wo sie erneut Lehrstühle erhielten.<sup>48</sup>

Auch andere pagane Heiligtümer von Alexandria waren Zentren und Anlaufstellen für Bildungsbeflissene. Wobei in der Spätantike keine genauen Grenzen zwischen philosophischer Bildung und religiöser Erbauung gezogen werden können. Dem Neuplatoniker Antonios, der sich im Serapeum von Kanopos, einem „Vorort“ Alexandrias, niederließ, strömte eine Vielzahl von jungen Leuten zu, die sich der Philosophie widmen wollten.<sup>49</sup> Nachklänge dieser Verbindung von Kultort und Bildungsstätte gab es sogar noch am Ende des 5. Jahrhunderts in Kanopos. In Zacharias Scholastikus' Vita des Severus wird von der Zerstörung des Isistempels berichtet; und wiederum sind es Lehrer und Studenten aus Alexandria, die mit diesem späten paganen Heiligtum in Verbindung standen.<sup>50</sup>

Die Heiligtümer waren, ähnlich den öffentlichen Plätzen, mögliche Treffpunkte für Lehrer und Bildungssuchende.<sup>51</sup> Auch das Serapeum von Alexandria darf man durchaus als Teil der blühenden Bildungslandschaft Alexandrias ansehen, die für Heiden wie Christen gleichermaßen attraktiv war.

Am Ende des 4. Jahrhunderts änderte sich die Lage. Gestützt auf den erklärten Willen des Kaisers Theodosius, die paganen Kulte weitgehend zurückzudrängen, konnten christliche Eiferer wie Bischof Theophilus in Alexandria nun schärfere Maßnahmen gegen die Heiligtümer ergreifen.<sup>52</sup> Das Ziel des Theophilus war dabei nicht zufällig die Zerstörung der monumentalen Statue des Serapis. War doch einer der wichtigsten Vorwürfe antipaganer Propaganda, die Heiden würden die Bildwerke als Götter anbeten. Um die Abwegigkeit solcher Verehrung zu kennzeichnen, wurde von christlichen Schriftstellern immer wieder hervorgehoben, dass diese Bilder doch von Menschen gemacht sind und aus natürlichen, vergänglichen Materialien bestehen.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Haas, Alexandria, 163-164; Hahn, Gewalt, 93.

<sup>49</sup> Eunapios, vitae sophistarum 470-471; Herzog, Kampf, 118; Thelamon, Païens, 226-227, Athanassiadi, Persecution, 13; Frankfurter, Religion, 71; Frankfurter, Consequences, 186-188; Hahn, Gewalt, 30-31.

<sup>50</sup> Zacharias von Mytilene, Vita Severii (Kugener, M.A., in: Patrologia Orientalis 2 [1907] 16-35). – Herzog, Kampf, 121-122; Trombley Religion, 5-12; Haas, Alexandria, 327-328; Frankfurter, Religion, 163-164; Watts, City, 217-218.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Cribiore, Spaces.

<sup>52</sup> Hahn, Gewalt, 78-81.

<sup>53</sup> Z.B. Tertullian, de idolatria 4; Origines, contra Celsum 8, 41; Clemens Alexandrinus, protrepticus 4, 46-48; Athenagoras, apologia pro christiana 17-18; Theophilus, ad Autolyicum 2,36,68; Athanasios, contra gentes 13,2. – Vgl. Scheer, Gottheit, 102-103.

Damit greifen die christlichen Autoren jedoch lediglich ein Thema auf, das die griechischen Philosophen und Rhetoren seit vielen Jahrhunderten beschäftigte.<sup>54</sup> Bereits die kritischen Bemerkungen des Xenophanes von Kolophon, dass etwa Pferde ihre Götter in der Gestalt von Pferden, und dass Rinder ihre Götter als Rinder darstellen würden, wenn sie Bildwerke schaffen könnten, stellt die Menschengestaltigkeit griechischer Göttervorstellung in Frage.<sup>55</sup> Und Heraklit wirft denjenigen, die Götterstatuen anbeten vor, dass sie sich genauso gut mit Tempeln unterhalten könnten.<sup>56</sup> Ausgehend von solcher Kritik wurde häufig versucht, die verbreitete religiöse Praxis, die Götter in anthropomorphen Bildern zu verehren, mit den verschiedenen Konzepten von Göttlichkeit in der griechischen Philosophie überein zu bringen. So gab etwa Dion von Prusa im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. eine psychologische Erklärung für den rituellen Umgang mit Götterbildern. Es sei ein Grundbedürfnis aller Menschen, die die Götter lieben, sie aus der Nähe zu verehren und zu pflegen, an sie heranzutreten, sie zu berühren, zu bekränzen und ihnen zu opfern.<sup>57</sup> Dieses Bedürfnis konnte im direkten Kontakt mit menschengestaltigen Götterbildern am besten erfüllt werden.

Diese Position vertraten auch die Verteidiger der paganen Kulte gegen die christliche Polemik. Die medialen Eigenschaften der Götterbilder betonte Julianus Apostata, in dem er schrieb:

„Demnach blickt also auch, wer die Götter liebt, mit Freude auf die Statuen und Bilder der Götter, von Scheu erfüllt und zugleich auch erschauernd vor diesen Göttern, die ihn aus ihrer Unsichtbarkeit heraus ansehen.“<sup>58</sup>

Angesichts der drohenden Zerstörung der Serapisstatue nutze der schon erwähnte Olympios die traditionellen Erklärungsmuster, um die Argumente der Christen ins Positive zu wenden: Da die Statuen aus zerstörbarem Material und von Menschen gemacht sind, seien sie vergänglich. Aber die göttliche Macht, die in ihnen wohnte, habe sich in den Himmel zurückgezogen.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Scheer, *Gottheit*, 66-77.98-111.

<sup>55</sup> Xenophanes fr. B 15-16 (Diehls / Kranz). – Vgl. dazu Scheer, *Gottheit*, 35-36; Graf, *Plutarch*, 251.

<sup>56</sup> Heraklit fr. B 5 (Diehls / Kranz). – Vgl. dazu Scheer, *Gottheit*, 66-67; Graf, *Plutarch*, 251.

<sup>57</sup> Dion Chrysostomos 12, 61. – Betz, *God Concept*, 137.139.

<sup>58</sup> Julianus, *epistulae* 89 (294 D; Übersetzung: B. K. Weis); Trombley, *Destruction*, 144. – Vgl. auch Kelsos in: Origines, *contra Celsum* 7, 62; Graf, *Plutarch*, 263; Porphyrios in: Eusebios, *praeparatio evangelica* 7, 1 (= fr. 351 Smith); Graf, *Plutarch*, 264-265.

<sup>59</sup> Sozomenos, *historia ecclesiastica* 7, 15, 2.

Dass die christlichen Autoren aus Alexandria, trotz der abgeklärten Haltung der paganen Intellektuellen, ihre Polemik so beharrlich wiederholten, hatte vermutlich auch mit dem Charakter des Serapiskults in Alexandria zu tun. Die „Ägyptisierung“ des Kultes dürfte auch die Begegnung der Gläubigen mit dem Götterbild beeinflusst haben. In den ägyptischen Tempelriten spielt die Identität von Statue und Gott eine weit größere Rolle als in der griechischen Tradition. Die täglichen Rituale von Reinigung, Bekleidung und Speisung machten die Identität des Gottes mit seinem Bild zu einer sehr konkreten Vorstellung.<sup>60</sup> Diese Jahrhunderte zurückreichenden rituellen Erfahrungen dürften im alexandrinischen Serapeum bei einer breiten Masse tatsächlich zu einer Identifikation des Serapis mit seiner monumentalen Statue geführt haben. Dass die eindrucksvolle Figur für alle sichtbar und zugänglich war, machte die Bindung an den Gott noch enger.

Wie stark im alexandrinisch-ägyptischen Milieu der Glaube an die Identität von Gott und Bild verankert war, macht die Anekdote über den neoplatonischen Philosophen Heraiskos aus dem 5. Jh. deutlich. Er soll fähig gewesen sein, bei jeder Götterstatue sofort zu spüren, ob sie von einem Gott belebt war oder nicht.<sup>61</sup> Eine solche Kompetenz war angesichts der prekären Situation der paganen Gläubigen, die von ständigen Angriffen auf ihre Bilder bedroht waren, entscheidend. Konnte sie doch helfen, die wichtigen Figuren, die bewahrt und eventuell verborgen werden mussten, von materiellem Plunder zu unterscheiden, der den christlichen Eiferern anheim gegeben werden konnte.

Nur vor dem Hintergrund eines zumindest in Ägypten tatsächlich weit verbreiteten Glaubens, in der Statue auch den Gott vor sich zu haben, wird die stete Argumentation der christlichen Autoren gegen die Götterbilder und ihre Verehrer in vollem Maße verständlich. Dabei wurde der Kampf gegen die Idolatrie wohl nur zum geringeren Teil geführt, um die Heiden zu bekehren. Viel wichtiger war es, die Furcht vor den Mächten der alten Götter und ihrer Bilder zu zerstreuen, die wohl auch unter den Anhängern des Christentums verbreitet war.<sup>62</sup> Andererseits half die latente Identifikation von Göttern und Götterbildern bei der Überwindung des alten Glaubens. So konnte man Gewissheit säen, mit der Zerstörung der Götterbilder auch die alten Götter vernichtet zu haben.

---

<sup>60</sup> Vgl. Clarysse, *Temples*, 277.

<sup>61</sup> Damaskios, *Vita Isidori*, fr. 174: Bowersock, *Hellenism*, 58; Haas, *Alexandria*, 129-130; Frankfurter, *Vitality*, 664-665.

<sup>62</sup> Vgl. dazu Saradi-Mendelovici, *Attitudes*, 56; Frankfurter, *Iconoclasm*, 144-145; Frankfurter, *Vitality*, 669-675.

In den Schilderungen des Serapissturzes wurden beide Aspekte bedacht. Einerseits die Scheu vor den möglichen Konsequenzen, die erst durch den Axthieb überwunden wurde. Andererseits gleicht die detaillierte Beschreibung vom Zerhacken, Herumschleifen und Verbrennen der Statue auffällig den Darstellungen von Übergriffen des alexandrinischen Mobs auf missliebige Personen, sei es die grausame Ermordung des arianischen Bischofs Georg im Jahr 361 oder die fanatische Zerstückelung der Philosophin Hypatia 413.<sup>63</sup> Immer ging es um die radikale Auslöschung der Person und ihres Andenkens. Auch der mächtige Gott Serapis sollte mit seiner Statue vollständig vernichtet werden.<sup>64</sup>

Der Sturz des Serapis und die Zerstörung des Serapeums hatten noch ein kleines Nachspiel, von dem Rufinus berichtet.<sup>65</sup> Gleichsam über Nacht verschwanden die Büsten des Serapis, die in jedem Haus der Stadt, in den Mauern, den Eingängen, den Türpfosten und sogar in den Fenstern aufgestellt waren. Interessant ist für uns, dass hier von Büsten die Rede ist. Tatsächlich sind die Büsten die größte Gruppe unter den Serapidarstellungen aus der Kaiserzeit (*Abb 3*; nächste Seite).<sup>66</sup> Das ist ungewöhnlich, da diese Form für Götterbilder sonst ausgesprochen selten ist, lediglich von Isis sind Büsten in größerer Zahl erhalten.

Man hat gerätselt, warum gerade Serapis in dieser Form dargestellt wurde. Hans Jucker etwa hat eine Verbindung zu dem solaren Aspekt des Gottes gezogen.<sup>67</sup> Die Darstellungsform weist jedoch in eine andere Richtung. Die öffentliche und religiöse Präsenz von Büsten war während der gesamten Kaiserzeit eng mit der monarchischen Repräsentation und dem Kaiserkult verbunden. Gerade Büsten als tragbare und schnell verfügbare Herrscherbilder waren dabei besonders häufig (*Abb. 4*; nächste Seite).<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Zu Georg: siehe oben Anm. 41. – Zu Hypatia: Hahn, *Gewalt*, 111-118. – Vgl. zur Parallelisierung der Auslöschung von Menschen und Statuen: Brown, *Power*, 116; Frankfurter, *Religion*, 278-279.

<sup>64</sup> Auch Rufinus spricht vom „Tod des Serapis, der niemals lebendig war“: Tyrannius Rufinus 11, 28.

<sup>65</sup> Tyrannius Rufinus 11, 29; Haas, *Alexandria*, 167; Hahn, *Gewalt*, 98.

<sup>66</sup> Vgl. Hornbostel, *Sarapis*; Hornbostel, *Sarapica*.

<sup>67</sup> Jucker, *Bildnis*, 185-189.

<sup>68</sup> Price, *Rituals*, 189-191; Fishwick, *Cult II*, 1, 558-566; III, 3, 268-282; Witschel, *Büste*; Witschel, *Herrscherbildnisse*.



*Abb 3:* Kleinformatige Bronzebüste des Serapis, Römisches Museum Augsburg  
(Foto K. Ruff, Augsburg)



*Abb. 4:* Kleinformatige Bronzebüste des Kaisers Domitian, Ny Carlsberg Glyptotek  
Kopenhagen (Foto Archäologisches Institut, Universität München)

Die Darstellungen des Kaisers und seiner Familie wurden auch in Häusern aufgestellt, um sich unter den Schutz der „lebenden Gottheiten“ zu stellen.<sup>69</sup> An diese Gepflogenheiten knüpften die Büsten des Serapis – also Darstellungen, die an das Porträt einer lebenden Person erinnerten – in den Häusern Alexandrias an. Die ideelle Herrschaft über die Stadt, die der ferne Kaiser für die Menschen in Alexandria nicht ausüben konnte, ging an den in der Stadt anwesenden Gott über. Das Bildnis des Serapis wurde als geeignet angesehen, in und an allen Häusern vor Unbill zu bewahren.

Dass die Büsten tatsächlich zu jedem Haus gehörten, wie Rufinus betont, also auch zu den Häusern der christlichen Bevölkerung, wirft ein letztes Schlaglicht auf die religiösen Verhältnisse in der Stadt. Die paganen und zugleich urbanen Traditionen waren auch am Ende des 4. Jahrhunderts noch so stark, dass Theophilus die Menschen zwingen wollte, sich eindeutig zu bekennen. Der Druck hatte Erfolg: Die vielen Büsten wurden durch das Kreuz ersetzt. Dies mag einerseits dazu gedient haben, die dämonischen Kräfte der alten Bilder unschädlich zu machen. Vor allem aber waren die Kreuze das Zeichen des neuen Beherrschers und Beschützers der Stadt.

### Summary

During Late Antiquity the monumental statue of Serapis in his main sanctuary at Alexandria was of high importance for both the cult of the god and the city as a whole. There is material and written evidence for a cult more and more influenced by the religious traditions of Egypt. Part of the changes was a proper identification of the deity with the statue itself. Serapis was therefore an appropriate tutelary god for most of the inhabitants of the city and for the community of Alexandria. His sanctuary was a center of Alexandrian education and philosophy. So, the destruction of the statue by order of bishop Theophilus should have forced the Christians of Alexandria to clarify their attitudes towards the pagan traditions.

### Zusammenfassung

Die Statue des Serapis im Serapeum von Alexandria war für den Kult und die Stadt bis in die Spätantike von besonderer Bedeutung. Archäologische und schriftliche Hinweise zeigen, dass der verstärkt an ägyptischen Traditionen orientierte Kult in der Kaiserzeit, eine Identifikation des Gottes mit seinem Bild befördert hat. Serapis war für weite Teile der Bevölkerung ein kollektiver und individueller Schutzgott, sein Heiligtum eine Institution des alexandrinischen Bildungswesens. Daher wollte Bischof Theophilus durch die Zerstörung der Statue nicht zuletzt die Christen in der Stadt zu einem klaren Bekenntnis zwingen.

---

<sup>69</sup> Price, *Rituals*, 120; Clauss, *Kaiser*, 413-419.

## Bibliographie

- Athanassiadi, P., Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius, in: *The Journal of Hellenic Studies* 113 (1993) 1-29.
- Baldini, A., Problemi delle traduzioni sulla "distruzione" del Serapeo di Alessandria, in: *Rivista storica dell'antichità* 15 (1985) 97-152.
- Benoist, S., Images des dieux, images des hommes. Réflexions sur le „culte impérial“ au III<sup>e</sup> siècle, in: Quet, M.-H. (Hg.), *La "crise" de l'empire romain de Marc Aurèle à Constantine*, Paris 2007, 27-64.
- Bergmann, M., Sarapis im 3. Jahrhundert v. Chr., in: Weber, G. (Hg.), *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, 109-135.
- Betz, H.D., *God Concept and Cultic Image: The Argument in Dio Chrysostom's "Oratio 12 (Olympikos)"*, in: *Illinois Classical Studies* 29 (2004) 131-142.
- Bommas, M., *Heiligtum und Mysterien. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mainz 2005.
- Borgeaud, P. / Volokhine, Y., La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle, in: *ARElG* 2 (2000) 37-76.
- Bowersock, G.W., *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, MI 1990.
- Bricault, L., Zeus Helios megas Sarapis, in: Cannuyer, C. (Hg.), *La langue dans tous ses états (Acta Orientalia Belgica 18)*, Liège / Louvain 2005, 243-254.
- Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Madison, WI 1992.
- Calderini, A., *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I, 1, Kairo 1935.
- Clarysse, W., *Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman*, in: Lloyd, A.B. (Hg.), *A Companion to Ancient Egypt*, Malden, MA 2010, 274-290.
- Clauss, M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart / Leipzig 1999.
- Criboire, R., *Spaces for Teaching in the Late Antiquity*, in: Derda, T. / Markiewicz, T. / Wipszycka, E. (Hg.), *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, Warschau 2007, 143-150.
- Dunand, F. / Zivie-Coche, C., *Gods and Men in Egypt 3000 BCE to 395 CE*, Ithaca, NY 2004.
- Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden 1987-2005.
- Frankfurter, D., *The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt*, in: *ARElG* 2 (2000) 162-194.
- Frankfurter, D., *Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image*, in: Hahn, J. / Emmel, S. / Gotter, U. (Hg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity (RGRW 163)*, Leiden 2008, 135-159.
- Frankfurter, D., *Religion in Roman Egypt*, Princeton, NJ 1998.
- Frankfurter, D., *The Vitality of Egyptian Images in Late Antiquity: Christian Memory and Response*, in: Eliav, Y. Z. / Friedland, E.A. / Herbert, S. (Hg.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Leuven 2008, 659-678.
- Fraser, P.M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.

- Graf, F., Plutarch und die Götterbilder, in: Hirsch-Luipold, R. (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch (RGVV 54)*, Berlin 2005, 251-266.
- Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore, MA / London 1997.
- Hahn, J., *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Beiheft *Klio* N.F. 8), Berlin 2004.
- Hani, J., *Sarapis dieu solaire*, in: *REG* 83, 1970, 51-55.
- Herzog, R., *Der Kampf um den Kult in Menuthis*, in: Klausner, T. (Hg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstag*, Münster 1939, 117-124.
- Hoepfner, W., *Die Bibliothek Eumenes' II in Pergamon*, in: Hoepfner, W. (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz 2002, 41-52.
- Hölbl, G., *Ersetzt Sarapis altägyptische Götter in der römischen Provinz Aegyptus?*, in: Heftner, H. / Tomaschitz, K. (Hg.), *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, Wien 2004, 601-607.
- Hornbostel, W., *Sarapiaca 1*, in: *Hommages à Maarten J. Vermaseren (EPRO 68)*, Leiden 1978, 501-518.
- Hornbostel, W., *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes (EPRO 32)*, Leiden 1973.
- Huß, W., *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*, Stuttgart 1994.
- Jucker, H., *Das Bildnis im Blätterkelch*, Lausanne / Freiburg 1961.
- Kessler, D., *Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht*, in: Görg, M. / Hölbl, M. (Hg.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr. (ÄAT 44)*, Wiesbaden 2000, 163-230.
- Kugener, M.A., *Zacharias von Mytilene, Vita Severii*, in: *Patrologia Orientalis* 2 (1907) 16-35.
- Malaise, M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie (EPRO 22)*, Leiden 1972.
- Malaise, M., *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain*, in: Temporini, H. / Haase, W. (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 17, 3, Berlin 1984, 1615-1691.
- McKenzie, J., *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 B.C. to A.D. 700*, New Haven, CT 2007.
- McKenzie, J., *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, in: *JRS* 94 (2004) 73-121.
- McKenzie, J., *The Serapeum in Alexandria: Its Destruction and Reconstruction*, in: *JRAr* 22 (2009) 773-782.
- Merkelbach, R., *Isis regina – Zeus Sarapis*, Stuttgart / Leipzig 1995.
- Mittag, P.F., *Unruhen im hellenistischen Alexandria*, in: *Historia* 52 (2003) 161-208.
- Nesselrath, H.-G., *Das Mouseion von Alexandria*, in: BN NF 147 (2010) 67-82.
- Pfeiffer, S., *The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt*, in: McKechnie, P. / Guillaume, P. (Hg.), *Ptolemy II Philadelphos and his World*, Leiden 2008, 387-408.

- Price, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- Radt, W., *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt 1999.
- Rodziewicz, E., *Remains of a Chryselephantine Statue in Alexandria*, in: *Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie* 44 (1991) 119-130.
- Sabotka, M., *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr. (Études alexandrines 15)*, Kairo 2008.
- Saradi-Mendelovici, H., *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries*, in: *DOP* 44 (1990) 47-61.
- Scheer, T.S., *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zetemata 105)*, München 2000.
- Schmidt, S., *Serapis – Ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten*, in: Beck, H. (Hg.), *Ägypten Griechenland Rom: Abwehr und Berührung*, Frankfurt 2005, 291-304.
- Seidensticker, B., *Alexandria, Die Bibliothek der Könige und die Wissenschaften*, in: Demandt, A. (Hg.), *Stätten des Geistes. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln 1999, 15-37.
- Takács, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman world (RGRW 124)*, Leiden 1995.
- Thelamon, F., *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l' "Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981.
- Thelamon, F., *Sérapis et le baiser du soleil*, in: *Aquileia e l'Africa (Antichità altoadriatiche 5)*, Udine 1974, 227-250.
- Tran Tam Tinh, V., *Le baiser d'Hélios*, in: *Alessandria et il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani 2*, Rom 1984, 318-328.
- Trombley, F.R., *The Destruction of Pagan Statuary and Christianisation (Forth-Sixth Century C. E.)*, in: Eliav, Y.Z. / Friedland, E.A. / Herbert, S. (Hg.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Leuven 2008, 143-164.
- Trombley, F.R., *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529 (RGRW 115)*, Leiden 1993-1994.
- Vidman, L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern (RGVV 29)*, Berlin 1970.
- Watts, E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkely, CA 2006.
- Weber, W., *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg 1911.
- Wessetzky, V., *Die ägyptische Tempelbibliothek. Der Schlüssel der Lösung liegt doch in der Bibliothek des Osymandyas?*, in: *ZÄS* 100 (1974) 54-59.
- Wild, R., *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis (EPRO 87)*, Leiden 1981.
- Wilker, J., *Frühe Büchersammlungen der Griechen*, in: Hoepfner, W. (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz 2002, 19-23.

- Wilker, J., Irrwege einer antiken Büchersammlung, in: Hoepfner, W. (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz 2002, 24-29.
- Witschel, C., Büste des Kaisers Marc Aurel, in: Stemmer, K. (Hg.), *Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur*, Berlin 1995, 257-262.
- Witschel, C., Herrscherbildnisse im römischen Kaiserkult. Die Goldbüste des Kaisers Marc Aurel aus Avenches, in: Ambos, C. (Hg.), *Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive*, Darmstadt 2010, 55-67.

Stefan Schmidt  
Bayrische Akademie der Wissenschaften  
Alfons-Goppel-Straße 11  
80539 München  
Deutschland  
E-Mail: [schmidt@cva.badw.de](mailto:schmidt@cva.badw.de)