Corinne Bonnet, *Les enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*

Eftychia Stavrianopoulou

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/mythos/543>

DOI: 10.4000/mythos.543

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 décembre 2016

Paginazione: 242-247

ISBN: 978-88-8241-476-4

ISSN: 1972-2516

Notizia bibliografica digitale

Eftychia Stavrianopoulou, « Corinne Bonnet, *Les enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique* », *Mythos* [En ligne], 10 | 2016, mis en ligne le 24 septembre 2019, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mythos/543> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mythos.543>

Corinne Bonnet

Les enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique

Éditions de Boccard (De l'archéologie à l'histoire, 63), Paris 2015, pp. 577, ISBN 978-2-7018-0371-5, € 79

Eftychia Stavrianopoulou - Universität Heidelberg - eftychia.stavrianopoulou@zaw.uni-heidelberg.de

Schon der bewusst in Anlehnung an das berühmte Buch von Nicole Loraux „Les enfants d'Athéna“ gewählte Titel des Buches „Les enfants de Cadmos“ verrät den Rahmen, in dem sich die Studie von Corinne Bonnet bewegt: Es handelt sich nämlich um die Untersuchung des *social imaginary* der phönizischen Städte in der hellenistischen Zeit anhand der Kulte. Um es vorweg zu nehmen, Bonnet bietet mit diesem Buch eine beeindruckende Synthese über eine Kultlandschaft und eine historische Periode, die mit besonderen Herausforderungen verbunden ist. Phönizien stellte nämlich keine einheitliche politische Gemeinschaft dar, denn es bestand aus zahlreichen, auch miteinander rivalisierenden Städten, die jeweils über eine eigene Identität und somit auch über ein eigenes *social imaginary* verfügten. Das Verständnis der hellenistischen Periode als eine Periode der „Verschmelzung der Kulturen“ nach Johann Gustav Droysen oder Hellenisierung des seit Alexander unterworfenen Ostens stellt die zweite Herausforderung dar. Bonnet schließt sich den in den letzten Jahren zunehmenden Stimmen an, die dieses Konzept der Hellenisierung und somit der Annahme, dass der Kontakt zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“ einseitig verlaufen ist, zurückweisen. Eine der Intentionen dieses Buches liegt darin, diesen Dialog am Beispiel der phönizischen Städte zu rekonstruieren, wobei beiden Partnern zunächst der gleiche Gestaltungsrahmen zugestanden wird.

Welcher ist der Beitrag der phönizischen Städte in diesem Dialog und welche Transformationen erfährt dabei ihre Identität? Diese Fragen leiten Bonnet in ihrer Untersuchung der phönizischen Kultlandschaft. Dabei be-

dient sie sich zwei theoretischer Werkzeuge: des Konzeptes des *paysage religieux* und des *middle ground*-Modells von Richard White. Das Konzept der Kultlandschaft versteht sich einerseits als die visuelle Materialität von Kulte und Ritualen in Form von permanenten oder temporären Konstruktionen wie Tempeln, Schreinen oder Grotten und andererseits, auf einer übergeordneten Ebene, als das Ergebnis von unterschiedlichen und nicht nur religiösen Interaktionen. Eine Kultlandschaft konstruiert und repräsentiert, aber vor allem befindet sie sich in einem ständigen Wandlungsprozess. Demzufolge gelten Transformationen einer Kultlandschaft nicht allein dem religiösen Leben, sondern im Gegenteil sie integrieren und reflektieren zugleich politische, soziale und kulturelle Diskurse.

Um die Auswirkungen der multikulturellen und zudem von einem asymmetrischen Machtverhältnis gekennzeichneten Aushandlungsprozesse auf die Kultlandschaften des hellenistischen Phöniziens zu beleuchten, verwendet Bonnet das von Richard White stammende anthropologische Modell des *middle ground*. In seiner Publikation (1991) zu den Beziehungen zwischen den Ureinwohnern und der weißen Bevölkerung im Bereich der Great Lakes zwischen 1650 und 1815 verstand White unter *middle ground* sowohl den Ort selbst („*the pays d'en haut*“) als auch den Prozess eines wechselseitigen Kompromisses zwischen den Algonquian, den Franzosen, Engländern und Amerikanern. Der *middle ground* bestand aus kreativen Missverständnissen, durch die die Ureinwohner und die Europäer die Schaffung von gegenseitig verständlichen Praktiken bezweckten. Dieser Ansatz

erlaubte White, die Ureinwohner in den Mittelpunkt zu stellen und somit eine „neue“ lokale Geschichte zu schreiben. Allerdings ist der Begriff des *middle ground* nicht etwa als „Zwischenebene“ zu verstehen, denn für seine Definition sind mehrere Voraussetzungen erforderlich: eine nicht funktionierende oder schwache staatliche Autorität, eine relativ gleichmäßige Machtverteilung zwischen den Gruppen, die Unfähigkeit der einen Seite, effektiv Macht über die andere auszuüben sowie die Notwendigkeit oder der Wunsch miteinander zu interagieren. Diese Voraussetzungen schränken jedoch die Verwendung des *middle ground* als ein allgemeines, allumfassendes Modell für multikulturelle Kontakte und kulturelle Veränderungen ein. Wie die Studie von White zeigt, erzwangen die starke Präsenz der Vereinigten Staaten, zusammen mit der Verschlechterung der Position der Algonquian nach dem Tod ihres Führers Tecumseh in 1813, nicht nur Änderungen auf der gemeinsamen Verständigungsebene, sondern führte sogar zu deren Abschaffung. Trotz dieser kritischen Punkte ist das Konzept des *middle ground* mit seinem Focus auf asymmetrische Machtverhältnisse, die erst durch die Kreativität und Handlungen beider Parteien symmetrisch werden können, sicherlich – und das Buch von Bonnet ist Beweis genug dafür – eine Quelle der Anregung für die Studien zum Hellenismus.

Die Studie beinhaltet eine ausführliche Einleitung (S. 15-36), vier Hauptteile mit insgesamt neun Kapiteln, eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 521-535) sowie detaillierte Indices, 9 Landkarten und 117 Abbildungen.

Das Buch beginnt mit dem Ereignis der Zäsur selbst, nämlich mit der Unterwerfung Phöniziens durch Alexander – und im Anschluss daran durch die Diadochen (S. 41-106). Wie wurde dieses Ereignis von beiden, Siegern und Besiegten, erfahren und interpretiert? Die griechischen und lateinischen Quellen fokussieren auf das Vorhaben Alexanders, im zentralen Heiligtum von Melquart in Tyros ein Opfer darzubringen.

Dieses Opfer wird in Bezug auf Alexander als Akt der Verehrung des Schutzgottes seiner dynastischen Linie ausgelegt, wobei Melquart dem Herakles gleichgesetzt wird. Die in den Quellen hervorgehobene Bedeutung des Opfers von Alexander ließe sich aber auch als ein Echo der nicht quellengestützten lokalen Reaktion deuten, wenn man die Bedeutung des Schutzpatrons Melquart für die Legitimation der Könige von Tyros heranzieht. So gesehen wäre die Opferhandlung von Alexander in den Augen der Tyrier konform mit der lokalen Tradition und käme einer Legitimation seiner Position als neuer König von Tyros gleich. Ein „creative misunderstanding“, das den Tyriern eine scheinbar symmetrische Position den Griechen gegenüber erlaubte.

Der Bedeutung dieser Unterwerfung für die Kultlandschaften der phönizischen Städte ist der zweite Teil (S. 107-330) der Untersuchung gewidmet. In einer geographischen Abfolge von Nord nach Süd bietet Bonnet getrennte Dossiers für den Wandel in den Kultlandschaften der Städte Arados (S. 109-152), Byblos (S. 153-196), Sidon (S. 198-268) und Tyros (S. 269-327) samt des jeweiligen Hinterlandes an. Mit diesem methodischen Verfahren trägt Bonnet der Vielfalt der lokalen Traditionen Rechnung. Ihre Rekonstruktionen der vorausgehenden Periode(n) für jede der vier Städte bilden den Hintergrund, gegen den die Zeugnisse (literarische, archäologische, epigraphische und numismatische) aus der hellenistischen-römischen Zeit analysiert werden. Es zeigt sich ein Spektrum an Transformationsdynamiken, das deutlich macht, wie unzureichend Termini wie „Hellenisierung“, „Akkulturation“ oder „Synkretismus“ solche Phänomene beschreiben. In dieser Hinsicht bietet das Heiligtum in Baitokaike („Maison/temple du ricin?“) im Hinterland von Arados ein interessantes Beispiel. Das epigraphische Dossier überliefert eine Vielzahl von Epitheta, mit denen die lokale Gottheit, wohl der Baal der Baitokaike, zwischen der hellenistischen Zeit und dem 3. Jh. n.Chr. verehrt wurde: im Brief des Antiochos II wird

er als „Zeus Baitokaike“ tituliert, während er in den Weihungen des 2./3. Jhs. n.Chr. als „Zeus *hagios ouranios*“, „*hagios megistos epēkoos Baitocheike*“ bzw. „*theos megistos keraunios Bechiche*“ benannt wird. Während einige dieser Epitheta (*epēkoos, ouranios, keraunios*) ursprüngliche Attribute des „Seigneur“ der Baitokaike sind und somit die Tradition des Kultes widerspiegeln, weisen andere hingegen auf die Aufnahme von zeitgenössischen Tendenzen (*theos megistos*) hin. Die *translatio* des lokalen Gottes mit Zeus geht wohl auf die königliche Schenkung (IGLS VII 4028B), die im späten 2. Jh. v.Chr. das Dorf Baitokake samt Bevölkerung, Territorium und Einkünften an das Heiligtum übertrug, zurück. Erst durch die Handlungsmacht des Königs und der erteilten Privilegien der *atellie* und *asylie* wird der besondere Charakter dieses Kultes von der lokalen auf eine regionale und überregionale Ebene überführt.

Die Komplexität von kulturellen Einflüssen wird am Beispiel der Verbindung zwischen Byblos und des Kultes von Adonis noch eindeutiger. Adonis, der bereits bei Hesiod als der Sohn des Phoenix erwähnt wird und als Geliebter von Aphrodite im Athen des 5. Jhs. beim Frauenfest der Adonia betrauert wird, ist eigentlich die griechische Kreation einer imaginierten orientalischen Gottheit, die erst in der hellenistischen Zeit in Verbindung mit Byblos gebracht wird. Byblos als die *hiera tou Adōnidos* Stadt ist nach der Interpretation von Bonnet das Resultat einer „*appropriation vigoureuse, presque exhibionniste*“ (S. 186) seitens der Ptolemäer im Rahmen ihrer Politik und vor allem der Förderung des dynastischen Kultes. Aufbauend auf Affinitäten einerseits zwischen Isis und der Baalat von Byblos, die wiederum jeweils bereits mit der ptolemäischen Königin und der Göttin Aphrodite gleichgesetzt waren, und andererseits zwischen Osiris und dem Baal von Byblos wurde im ptolemäischen Hof der gibilische Adonis „kreiert“, vielleicht so wie auch die Gestalt von Sarapis ebenfalls „kreiert“ wurde. Dadurch entstand ein altes, aber

gleichzeitig auch neues göttliches Paar, das in einer Einheit das gibilische Paar von Baal und Baalat, das „griechische“ von Aphrodite und Adonis, aber auch das königliche ptolemäische widerspiegelte. Es entstand aber auch eine Verbindung zwischen Byblos und Ägypten, die nicht nur während des Festes der Adonia in Alexandria immer wieder aktiviert wurde, sondern auch als strategisches Element „dans le dispositif d'appropriation et de mise en réseau de leurs nouveaux territoires (Égypte, Phénicie, Chypre) par le pouvoir lagide“ (S. 174) eingesetzt wurde. Ob nun diese kulturelle Aneignung seitens der Ptolemäer eine Auswirkung auf die Kultlandschaft von Byblos hatte, kann man – zumindest für die hellenistische Zeit – nicht mit Bestimmtheit sagen. Obwohl Philo mit keinem Wort Adonis erwähnt, könnte die neue Gestaltung des heiligen Bezirks auf der Akropolis von Byblos mit der Konstruktion des Bâtiment I, das durch eine gepflasterte Terrasse mit dem der Baala gewidmeten Bâtiment II verbunden wurde, als eine Änderung in der lokalen Kultpraxis interpretiert werden. Dennoch kann man spätestens seit der augusteischen Zeit, wie Strabon und Lukian bezeugen, sowohl aufgrund der allgemein akzeptierten Verbindung zwischen Adonis und Byblos als auch aufgrund des Adonia-Festes in Byblos selbst feststellen, dass die ptolemäische Interpretation der gibilischen Gottheiten im *imaginary* von Byblos Zugang fand.

Am Beispiel des hellenistischen Sidon zeigt Bonnet auf, wie sich eine Kultlandschaft durch kulturellen Eklektizismus („*cultural eclecticism*“) verändern konnte. Durch eine Analyse von epigraphischen und archäologischen Zeugnissen (Tempel und „Tribune“ des Eshmun in Nustan el-Sheikh; Heiligtum in Kharayeb; der Sarkophag des Abdalonymos) und des politischen und sozialen Kontextes (König Strato I (Abdashart), Abdalonymos, Diotimos) demonstriert Bonnet, wie lokale Kultpraktiken verschiedene Elemente aus verschiedenen Kulturen (assyrische, kypro-anatolische, achämenidische, ägyptische und griechische) vor und

während der hellenistischen Epoche einverleibt und gefördert haben. Ein schönes Beispiel stellen die Götterbilder und die Figurinen-Votive aus dem Tempel von Kharayeb dar, deren Repertoire einschneidende Veränderungen ab der hellenistischen Zeit erfuhr. Während sich eine Vielfalt von Göttern unterschiedlicher Abkunft (Bes, Harpokrates, Apis, Artemis, Aphrodite, Herakles, Hermes, Eros, Dionysos, Demeter und Kore, Baubo, Satyren und Silenen) bezeugen lässt, folgen die Figurinen nicht so sehr durch ihre Gesten und Haltungen, sondern mehr durch ihre Kleidung der hellenistischen griechischen figurativen *koinē*. Dieser Befund führt zwar den kulturellen Eklektizismus vor Augen, doch leider verrät er uns nicht, ob, wie und in welchem Umfang sich dadurch die Kultpraxis verändert hat.

Wie verschiedene kulturelle Merkmale, aber auch strategische Überlegungen, in einer kreativen Art und Weise miteinander kombiniert wurden, zeigt die Diskussion um Tyros und seine Umgebung (die Höhle von Wasta; das ländliche Heiligtum in Umm el-Amed). Vor dem Hintergrund der symbolischen Verbindung zwischen dem göttlichen „König der Stadt“ Melquart und den irdischen Königen kann sowohl die Einführung des Königskultes der Lagiden als auch die Aneignung von Herakles interpretiert werden. Der ptolemäische König wurde sowohl als „avatar“ des irdischen Königs als auch des Melquart betrachtet und Herakles samt seiner Ikonographie mit Melquart assoziiert. Dennoch weisen bestimmte Elemente wie etwa die gemeinsame Verehrung von Ptolemaios und Aphrodite Epēkoos (Wasta) in Analogie zu Melquart und Astarte oder das Epitheton *epēkoos*, das eine Wiedergabe ins Griechische von Eigenschaften lokaler Gottheiten darstellt, auf die Komplexität solcher kulturellen Prozesse hin. Zu dieser Komplexität gehört, wie schon das Beispiel von Sidon zeigte, die internationale Ebene. So stellte die Verbindung zwischen Herakles und Melquart zugleich die Verbindung zu der „*koinē méditerranéenne de matrice grecque*“ (S. 304) dar.

Die Neupositionierung der Phönizier innerhalb dieser *koinē méditerranéenne* wird im Teil III (Kapitel 6-7) und IV (Kapitel 8-9) behandelt. Im Teil III werden jene Instrumente „de bricoleur identitaire“ (S. 365), wie genealogische Mythen, Diplomatie und ikonographische Formen untersucht, durch deren Anwendung die Phönizier ihre eigenen lokalen Geschichten und Traditionen umschrieben und ihre Position in der globalisierten hellenistischen Welt bestimmten. Das Kapitel 6 (S. 331-365) konzentriert sich auf die Konstruktion von solchen Verbindungen: Das berühmte Epigramm des Diodimos (Kaibel, *EG* 932) gibt am besten die mythische „Verwandschaft“ zwischen Argos, Theben, und Sidon wider und dokumentiert zugleich die Bemühungen der phönizischen Städte, als gleichwertige Dialogpartner in die Arena der *koinē* eintreten zu wollen. Hierzu gehört auch die Einführung der Kulte von Leukothea, Tochter des Kadmos und Amme des Dionysos, und ihres Sohnes Melikertos in den lokalen Kultlandschaften von Phönizien. Die Diskussion um den „internationalen“ Charakter der Kultikonographie, der das Kapitel 7 (S. 367-411) gewidmet ist, steht unter der in der Forschung aufgestellten These, dass unter dem Einfluss der Hellenisierung anikonische Kultlandschaften zu ikonischen verwandelt wurden. Bonnet verwirft diese These als zu undifferenziert, da sich die Phönizier, wie aus ihrer Analyse von Sarkophagen, den Reliefs in Umm al-Amed, den Kultthronen, aber auch von gestempelten Gewichten und Münzen hervorgeht, selektiv bildliche Kunst- und Kultformen aus diversen Kulturkreisen (griechischen und achämenidischen) aneigneten, und dies nicht erst ab der hellenistischen Zeit.

Der letzte Teil IV (Kapitel 8-9) untersucht die phönizischen Gemeinschaften in der Diaspora unter zwei Gesichtspunkten: Zum einen geht es um die Anpassungsstrategien dieser Gemeinschaften in einer fremden kulturellen Umgebung mit Fokus auf der Rolle der Kulte innerhalb dieser Prozesse und zum anderen um die phönizischen Emigran-

ten als aktives Bindeglied zwischen ihren Heimatorten und ihren griechischen Gesprächs- und Geschäftspartnern und somit als Vermittlungsagenten beider Seiten. Bonnet entscheidet sich aufgrund der Quellenlage, ihre Analyse auf zwei Orte, Athen (Kapitel 8) und Delos (Kapitel 9), zu beschränken. In Bezug auf das Kultleben der phönizischen Gemeinschaften in Athen und Piräus (S. 414-472) zeigt das inschriftliche Material (e.g. das athenische Dekret für das Koinon der Kitier bezüglich des Kultes der Aphrodite [IG II² 337], die bilingue Inschrift eines Koinon der Sidonier [IG II² 2946], mehrere bilingue Grabinschriften), wie das „savoir faire ‘étranger’“ (S. 451) ausgesehen hat. In dieser Hinsicht ist die Interpretation der in einem Ehrendekret des Thiasos von Aphrodite und Adonis für den Metöke Stephanos, Sohn des Mylothros, (IG II² 1261) erwähnten Demeter Homonoia bezeichnend. Die einmalig belegte Verehrung der Demeter als Demeter Homonoia und überhaupt die Verehrung von Demeter anstatt von Aphrodite interpretiert Bonnet überzeugend als eine bewusste Handlung seitens eines fremden Kultvereins. Dadurch wollten die Thiasoten „en direction des autorités athéniennes“ (S. 436) ihre Anerkennung und Integrationsfähigkeit, aber auch ihren eigenen Beitrag zum Getreidehandel signalisieren. Die Aneignung der lokalen Gebräuche ist ebenfalls in der phönizischen Version des bilinguen Dekrets des Koinon der Sidonier (KAI 60=IG II² 2946) zu beobachten, die sich an dem Wortlaut der athenischen Dekrete orientiert. Dass Prozesse von kultureller Aneignung nicht die Aufgabe der eigenen Identität bedeuteten, zeigt auch die Onomastik. Wie etwa die bilingue Grabstele für Antipatros, Sohn des Aphrodisios, oder Shemy, Sohn des Abdasart, aus Askalon zeigt, die Domsalo, Sohn des Domanos, aus Sidon anfertigen ließ, fungierten die Eigennamen einerseits wie „un conservatoire des traditions métropolitaines“ (S. 471), andererseits dienten sie aber auch durch ihre „Übersetzung“ als Brücke zum neuen Umfeld.

Der Fall Delos, dem das letzte Kapitel

9 (S. 474-520) gewidmet ist, unterscheidet sich von jenem zu Athen nur insofern, als die Insel vor allem zwischen 166 und 88 v. Chr. eine multikulturelle Bühne bot. So wendet sich die *interpretatio* des Melquart als Herakles vom Koinon der Herakleistai aus Tyros nicht nur an die griechischen Gesprächspartner, sondern auch an die *Italici* der Insel. Somit wird der eigene traditionelle Kult zum *middle ground* transformiert. Gleiche Beobachtungen treffen auch auf der Poseidoniastai aus Berytos zu, denn bei den als *patrôoi theoi* verehrten Gottheiten handelt es sich neben Baal-Marin *alias* Poseidon und seiner *paredros* Astarte um die Göttin Roma. Durch diese mehrdeutige Umorientierung ihrer traditionellen Kulte gelingt es den Phöniziern, ihre Position innerhalb eines multikulturellen Umfeldes zu etablieren.

Noch interessanter bezüglich der kulturellen Aneignungsprozesse sind meiner Meinung nach Beobachtungen wie etwa zur Auswahl des ikonographischen Typus der sandalenlösenden Aphrodite für Astarte, wie sie auf einem delischen Relief – wohl aus dem Versammlungssaal des Vereins – zusammen mit Pan und Eros abgebildet ist [J. Marcadé, *Au Musée de Délos. Étude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île*, Paris 1969, 393-396, pl. 50]. Folgt man Bonnet, so weist dieser Typus, auf das Wortspiel zwischen *blaute*, „Sandale“, und *blatta*, eine phönizische Bezeichnung für Aphrodite laut Johannes Lydos, die wiederum auf die Bezeichnung für die weibliche Schutzgottheiten *Baalat*, „Herrin“, zurückzuführen ist, hin. Darüber hinaus kann das Relief als eine Anspielung auf die Geschichte mit der makedonischen Nymphe Beroë interpretiert werden. Beroë, die aufgrund des Gleichklangs ihres Namens mit Berytos in Verbindung gebracht wurde, sollte sich nach ihrer Rettung vor dem Überfall eines Satyrs bei der Küste von Berytos mit dem lokalen Baal bzw. mit Poseidon vereint haben. Das Relief mit seinen vordergründig griechischen Bildern und Symbolen erlaubt also eine weitere „Lesung“ mit

Konnotationen und Assoziationen, die aus dem traditionellen kulturellen Umfeld der Mitglieder des Koinon hervorgingen und doch mit Elementen ihres neuen Umfeldes angereichert waren. Die eigene Identität durch deren Uminterpretation fortzusetzen, scheint paradox, dennoch ist darin eine der Triebkräfte eines solchen kulturellen Aneignungsprozesses zu sehen.

Tradition und Wandel sind miteinander verbunden, allerdings soll man das Neue keinesfalls als eine „bricolage anarchique ou 'libértaire'“ (S. 513) betrachten. Das Beispiel der syrischen Schutzgottheit Atargatis zeigt, nicht nur wie die Balance zwischen dem eigenen und dem fremden kulturellen Umfeld aufrecht erhalten wurde, sondern auch die anhaltenden Bemühungen um die angestammte Kultpraxis. Nach 113/2 v.Chr. lässt sich eine Tendenz bezüglich der Bezeichnungen von Atargatis beobachten, die mit dem Ersetzen des Namens durch Aphrodite endete. Dass diese *interpretatio* nicht zwangsläufig mit dem Ende der eigenen Kultpraxis einherging, lässt sich etwa durch die Weihung von einem Phallos (ID 2243), der an die phallischen Prozessionen von Hierapolis erinnert, aber vor allem durch die anhaltende Betonung des Status der Reinheit, sei es durch Kultregelungen (ID 2350), sei es durch die Hinzufügung von *hagnē* als Epitheton der Göttin Atargatis oder Aphrodite belegen.

„*More is different!*“. Diesen Satz benutzt Bonnet, um die Komplexität jener Prozesse zum Ausdruck zu bringen, die man mit den

Termini *interpretatio* oder „Hellenisierung“ pauschal wiederzugeben pflegte. Hierin liegt meiner Meinung nach das Verdienst von Bonnet. Phönizien bietet mit seinen verschiedenen Städten und verschiedenen Kultlandschaften eine einzigartige Möglichkeit, die Vielfalt von kulturellen Prozessen zu beobachten und somit der im Konzept der „Hellenisierung“ inhärenten Einseitigkeit einem Ende zu bereiten. Durch ihre begrüßenswerte methodische Vorgehensweise führt Bonnet ihre Untersuchung nicht im strikten chronologischen Rahmen der hellenistischen Zeit durch, sondern sie bezieht je nach Kontext immer wieder auch die Perioden vor und nach dem Hellenismus ein. Dadurch macht sie klar, dass kulturelle Aneignungsprozesse nicht erst mit Alexander begannen und deswegen viele Transformationen erst durch die Berücksichtigung von früheren kulturellen Prozessen verstanden und interpretiert werden können. Was ich an diesem Buch vor allem geschätzt habe, ist das gebotene faszinierende Panorama an kulturellen Prozessen, die nicht allein auf Machtverhältnisse zurückgeführt werden, sondern deren Begründung in einer Vielfalt von Faktoren wie individuelle Agenten, Selektion, Kreativität, Assoziationen, politische und wirtschaftliche Faktoren gesucht wird. Es ist dieses Panorama, welches das Buch nicht nur besonders wertvoll, sondern vor allem zu einem Paradigma für zukünftige wissenschaftliche Studien zu transkulturellen Prozessen macht.