

Beitrag zur Interpretatio Graeca

ÄGYPTISCHE GÖTTER IN GRIECHISCHER ÜBERTRAGUNG

Von JAN BERGMAN

Ursprünglich war beabsichtigt, ein paar ägyptischen Göttern näher nachzugehen, um in diesen Einzelfällen im Detail zu beobachten, wie der Prozess der Interpretatio Graeca wirkt und wie tief die damit zusammenhängenden Wandlungen in das Wesen dieser orientalischen Götter hineinreichen. Die preliminär angegebene Rubrik lautete deshalb „Einige ägyptische Götter ...“. Da ich aber fürchtete, dass ein solches Spezialstudium hauptsächlich dem kleinen Kreise von Fachgenossen auf dem ägyptologischen-hellenistischen Gebiete zugänglich wäre, habe ich vorgezogen, bei diesem Symposium die Perspektive zu erweitern und die Frage um der Interpretatio Graeca allgemein und prinzipiell aufzunehmen, doch so, dass die Beispiele durchgängig aus dem ägyptischen Gebiet geholt werden.

Interpretatio Graeca, ein Terminus, welcher der bei Tacitus (Germania 43) gebrauchten „Interpretatio Romana“ nachgebildet ist, hat in der religionsgeschichtlichen Forschung Heimatrecht erworben¹. Er kommt oft vor, selten aber mit einer näheren Definition versehen. Die inhaltsreiche aber einseitige Studie G. Vandebeeks „De interpretatio Graeca van de Isisfiguur“² gibt nur in den einleitenden Worten eine preliminäre Bestimmung des in den Titel eingehenden Terminus. Der Verfasser will von einer „Anpassung, Umformung und Bereicherung des fremden Elements durch das griechische Wesen, durch den griechischen Geist“ sprechen. Diese starke Betonung der Rolle des Griechischen stammt von C. Schneider, zu dessen

¹ Als nützliche Einleitung in die Problematik kann ein vortrefflicher Artikel G. Wissowas, „Interpretatio Romana“ (*ARW*, XIX, 1916/19, S. 1–50) gelten. Die Interpretatio Romana ist nämlich der Interpretatio Graeca ganz verwandt, ja, in einzelnen Fällen von dieser abhängig. So ist z. B. die römische Benennung Caelestis für die punische Göttin Tanit nur von ihrer griechischen Bezeichnung Οὐρανία her zu verstehen.

² *Studia Hellenistica*, IV, Louvain 1946.

programmatischem Aufsatz „Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte“¹ sich Vandebek ausdrücklich bekennt. Hier behauptet Schneider, dass die Interpretatio Graeca — neben der Interpretatio Romana, die als eine teilweise hiervon abhängige parallele Erscheinung zu betrachten ist — ein Unikum darstelle. So sollte z. B. keine Interpretatio Aegyptiaca oder Coptica, keine Interpretatio Persica oder Celtica existieren. Ob wirklich das Verneinen einer Interpretatio Aegyptiaca, die uns hier am meisten interessiert, sachlich berechtigt ist, wollen wir später am Ende unseres Vortrags untersuchen. Die Antwort auf diese Frage hängt natürlich davon ab, wie die beiden Glieder des Terminus ausgedeutet werden.

Der lateinische Begriff „Interpretatio“ hat bekanntlich einen ziemlich weiten Umfang. Er deckt das ganze Feld von wörtlicher Übertragung einerseits, bis zu tieferer Auslegung, etwa „Interpretation im modernen Sinn“, andererseits. Ein Gedicht von Ezra Pound z. B. Wort für Wort zu übersetzen, ist ja etwas ganz anderes, als dasselbe Gedicht zu interpretieren. Beides kann doch mit dem Wort „Interpretatio“ bezeichnet werden. Für die Griechen charakteristisch ist nun, dass sie bei der Begegnung mit fremden Dingen diese fast ausnahmslos in ihre eigene Sprache übertragen. Dies könnte vielleicht als eine ganz natürliche, ja, selbstverständliche Handlungsweise angesehen werden. Wenn man jedoch beobachtet, mit welcher Konsequenz dieses Vorgehen verwirklicht worden ist und wie sogar die Namen der Fremdgötter übertragen worden sind, scheint dieses Verhalten doch wert, näher betrachtet zu werden.

Mit Rücksicht auf das Thema des Symposiums, das sowohl von Kulturkontakten wie auch von Religionsbegegnungen spricht, sei es gestattet, diese für die Griechen bezeichnende Attitüde mit Beispielen aus dem ganzen ägyptischen Bereich zu belegen, wo ausserdem Religion und Kultur sich gar nicht voneinander trennen lassen.

Dass Ägypten ein Geschenk des Nils ist, konstatierte bekanntlich schon

¹ *ARW*, XXXVI, 1940, S. 300–347. — Natürlich ist es wohlbegründet, den griechischen Grundlagen nachzugehen und sie hervorzuheben. Wenn jedoch Schneider apodiktisch behauptet, dass die Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte lediglich griechisch seien, können wir ihm — und Vandebek — nicht folgen.

Herodot (II. 5). Ja, Αἴγυπτος ist bei Homer u. a. m. gerade der Name des Flusses. Wer uns die beiden Wörter ursprünglich geschenkt hat, steht nicht ganz klar¹. In griechischen Formen sind sie wenigstens in die Weltgeschichte eingegangen. Vom Delta bis an die Katarakte erstreckt sich das Land zu beiden Seiten des Flusses: „Katarakt“ ist ja ein rein griechisches Wort, und „Delta“ ist, wenn auch ursprünglich als Bezeichnung des Buchstabes, wie dieser selbst, semitischer Herkunft, jedoch zuerst von den Griechen für das Nildelta gebraucht. Und die merkwürdigen Baudenkmäler, die aufs beredteste die Grösse des Pharaonenreichs bezeugen, sind griechisch benannt. Die Pyramiden und die Obelisken, die Sphinxen, das Labyrinth in Fayum wie die Syrinx in Theben stellen mehr oder minder einzigartige ägyptische Schöpfungen dar, ihre Namen aber scheinen durchgehend griechische Schöpfungen zu sein². Die ägyptische Tierwelt zeigt manche für die Ausländer sonderbare Einschlüge auf, aber weder die Nilpferde noch die Krokodile, auch nicht die Strausse haben in den Benennungen

¹ Dass Αἴγυπτος aus dem heiligen Namen der Stadt Memphis, eigentlich des Ptah-Heiligtums, ḥw.t-k3-Pth, stammt, scheint plausibel, wenn auch diese Herleitung phonetisch nicht ganz einwandfrei ist (vgl. P. Montet, *Géographie de l'Égypte Ancienne*, I, S. 32, Paris 1957). Dass Aegyptos als eponymer Stammvater wie so viele seiner Kollegen in der griechischen Mythologie figuriert, ist natürlich. Wichtiger ist, eine Wendung wie die folgende, aus Manetho stammende, zu notieren. „Es heisst, dass Sethos Aegyptos und sein Bruder Harmais Danaos genannt wurden“ (Josephos, *Contra Apionem* I. 15). In dieser Doppelbenennung, die etwa an die doppelten Namen der Götter (Horos-Apollon usw.) erinnert, stellt Aegyptos das griechisch(er)e Glied dar! Νεῖλος bleibt dunkler, was die späteren griechischen Etymologien (vgl. Pape II. 984 f.) unterstreichen. Man möchte es gern mit dem ägyptischen Wort für „Fluss“, i(t)rw, was den hebräischen und koptischen Benennungen des Flusses direkt entspricht, zusammenstellen. Wenn in den Götterkatalogen (z. B. Cicero, *De natura deorum* III. 54, 55, 56 und 59) eine Herstammung aus dem Nil mehrmals angegeben wird, fungiert Nilus auch als Interpretatio Romana (natürlich auf einer Interpretatio Graeca zurückgehend) für den ägyptischen Urgott Nun (Nww).

² Das sehr diskutierte Wort πυραμίς ist zwar mit mehreren ägyptischen Wendungen zusammengestellt worden (z. B. mit dem Namen einer Dreiecksseite, pr-m-ws, der doch nur einmal, in Pap. Rhind, belegt ist), hört doch wahrscheinlich mit dem griechischen πυραμοῦς, der Bezeichnung eines Weizenkuchens, einer „Semmel“, zusammen (siehe H. Diels, *Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft*, 47, S. 193 ff.). Dass in der griechischen Benennung auch eine ägyptische Wendung nachklingt, ist gut möglich. Von einem derartigen Wechselspiel zwischen Griechischem und Ägyptischem gibt es, wie unten belegt werden soll, manche Beispiele.

unter den Griechen ihre Eigenart behalten können¹. So ist *κροκόδιλος*, ein (wohl vorgriechisches) Wort für „Eidechse“, auf die Niltiere übertragen worden², „Nilpferd“ ist eine direkte Übersetzung der griechischen Bezeichnung³ und *στρουθός* bezeichnet auf griechisch ursprünglich der Sperling⁴. Und was die Pflanzenwelt anlangt, so ist der für Ägypten so bezeichnende Papyrus unter einem Namen weltbekannt geworden, der über den griechischen hinaus schwer zurückzufolgen ist.

Diese kleine Übersicht über die Bezeichnungen für einige typische Erscheinungen in der ägyptischen Welt zeigt unzweideutig die fast totale Dominanz der griechischen Sprache auf. Durchgehend haben die Griechen in Ägypten die fremden Phänomene eine Interpretatio Graeca erfahren lassen. Auch die sonderbarsten Dinge wurden in die wohlbekannte Sprache gekleidet. Dass sich eine solche konsequente Übertragung vollzogen hat, scheint gewisse Umstände vorauszusetzen. Die hohen Forderungen, die hierbei bezüglich Anpassungsfähigkeit und Plastizität an die griechische Sprache gestellt wurden, brauchen nicht näher beleuchtet zu werden. Es ist auch nicht nötig darzustellen, wie diese wunderbar formreiche und formbare, aber auch gegen Fremdwörter intolerante Sprache die schwierige

¹ Die Ibis haben jedoch ihren heiligen einheimischen Namen bewahrt (Hb für Ibis ist Bugsch, *Thesaurus*, S. 1075 belegt. Vgl. Gardiner, *Egyptian Grammar*, p. 470, G26.). Typisch ist die griechische Benennung der ägyptischen Kobra, *βασιλισκος*, wegen ihrer Rolle als Königsschmuck. *Οὐραϊός*, das ägyptische i'r.t, das als „Uräus“ in der Fachsprache gebraucht wird, findet sich nur bei Horapollon I. 1. In diesem Zusammenhang verdient auch genannt zu werden, dass „Pharaoh“ gewöhnlicherweise mit *βασιλεύς* wiedergegeben wird. Fast ausschliesslich in der Literatur, die vom hebräischen Sprachgebrauch inspiriert ist (LXX, Philon, Josephos, NT usw.), finden wir *Φαραώ* und verwandte Formen.

² Denselben Übergang zeigt die Benennung „Alligator“ auf. „Alligator“ stammt nämlich aus dem spanischen *el (a)lagarto*, was „Eidechse“ bedeutet (vgl. franz. *lézard*, engl. *lizard*). — Interessant ist übrigens zu konstatieren, dass Herodot (II. 69) ganz deutlich feststellt, dass der einheimische Name der Tiere nicht *κροκόδιλοι*, sondern *γάμψαι* ist. Trotzdem taucht diese Benennung nie mehr in der griechischen Literatur auf.

³ Es findet sich auf griechisch sowohl die Benennung *οἱ ἵπποι οἱ ποτάμιοι* (Herodot II. 71 usw.) wie *ὁ ἵππος τοῦ Νείλου* (Achilles Tatios 4. 2), wovon jene im Französischen und Englischen weiterlebt, diese deutsch übersetzt worden ist. Die Deutschen haben somit genau wie die Griechen verfahren.

⁴ Oft wird doch *στρουθός*, wenn das Wort die Bedeutung seines späteren Abkömmlings, Strauss, hat, mit einer charakterisierenden Bestimmung wie *μεγάλη* oder *κατάγειος* versehen.

Aufgabe gelöst hat.¹ Wichtiger ist, die unterliegende geistliche Einstellung der Griechen ins Auge zu fassen. Offenbar waren sie von der festen Überzeugung der Zulänglichkeit ihrer Sprache beseelt. Das sprachliche Selbstbewusstsein scheint auch mit einer starken Bereitschaft gepaart zu sein, eigene und gewohnte Erscheinungen auch in den sonderbarsten und fremdesten Phänomene zu spüren und wiederzuerkennen. Ein gewisses Überlegenheitsgefühl den Barbaren gegenüber könnte wohl darin stecken, nicht aber eine absolute Gegensätzlichkeit, welche eine Zusammenstellung des Fremden mit dem Eigenen vielmehr hätte unmöglich machen sollen. Bisweilen will man aus Benennungen wie „Bratspiesschen“ (ὀβελισκος) und „Weizensemmel“ (πυραμίς), „Eidechse“ (κροκόδιλος) und „Sperling“ (στρουθός) eine geringschätzig, ja, spöttische Haltung bei den Griechen herauslesen. Erman bezeichnet sie als „naive Frechheit“². Meines Erachtens muss man mit solchen Urteilen sehr vorsichtig sein. Welche grosse Unverschämtheit sollte sonst nicht in einer Bezeichnung wie das „Mittelmeerbecken“ stecken! Hier wie in den angeführten Beispielen geht es ja bei der Übertragung um die Form, nicht um das Format: „magna licet componere parvis“³. Was die Tierbenennungen anlangt, muss auch speziellen Umständen Rechnung getragen werden: hier können Euphemismen der Art Noanamen vorliegen.

Ehe wir zu unserem eigentlichen Gegenstand, dem ägyptischen Pantheon, übergehen, soll noch ein Gebiet sein Zeugnis für die Interpretatio Graeca ablegen dürfen, und zwar einige Ortsbezeichnungen. Denn auch hier finden wir manchmal die schon hervorgehobene Tendenz der Griechen Eigenes wiederzuerkennen, belegt⁴. Ich denke hier nicht an einen Sonderfall wie Ἐλεφαντίνη, die Elefanteninsel, was eine ordinäre Übersetzung des ägypt-

¹ M. P. Nilsson (*GGR*, II², 22) betont richtig die überaus wichtige Rolle, die die griechische Schule mit ihrem in der Diaspora vielgegliederten Netze von Gymnasien für die Einheitlichkeit der Koinē gespielt hat.

² *Die Religion der Ägypter*³, S. 350.

³ Die Sentenz findet sich bei Diels in seinem oben (Anm. 5) genannten Aufsatz. — Eines der ganz wenigen griechischen Lehnwörter aus der ägyptischen Sprache, ὄασις (oder Ἀῶσις), „Oase“, ist wohl mit dem Wort ψῆξις, „Kessel“, identisch. „Kessel“ und „Bratspiesschen“ könnten wohl auf eins herauskommen. Ist Geringschätzung im Mund des Ägypters hier ungläubhaft, so ist es nicht klug, eine solche im anderen Fall vorauszusetzen.

⁴ Zwischen Götternamen und z. B. Ortsnamen findet sich, was die Interpretatio Graeca betrifft, keine so markante Grenze, wie man aus den Worten Wissowas (anfangs seinen oben Anm. 1 genannten Aufsatz) schliessen möchte.

tischen Namens 3bw („Elefant“, mit einem Elefant und einem Ortszeichen determiniert) darstellt. Wichtiger ist, den Namen des oberägyptischen Zentralorts zu betrachten, nämlich $\Theta\tilde{\eta}\beta\alpha\iota$. An die Seite des siebentorigen Theben wurde ein schon bei Homer genanntes hunderttoriges Theben gestellt¹. Ist denn diese Tatsache einfach aus einer fast naiven Einstellung zu verstehen, welche meinte, die Ägypter mussten, ganz wie die Griechen, ihr Theben haben²? Meines Erachtens ist diese Erklärung nicht genügend. Als die Griechen zuerst von diesen Pylonen hörten, haben sie wahrscheinlich auch geglaubt „Theben“ zu hören, denn die berühmten Tempelstätten Thebens, Luksor und Medinet Habu, trugen beide Namen, t₃ ip.t bzw. t₃m.t, welche als $\Theta\tilde{\eta}\beta\alpha\iota$ in den griechischen Ohren klingen konnten³. Man muss mit einem sinnreichen Wechselspiel zwischen dem, was erwartet werden könnte und was gehört wurde, rechnen. Und das gleiche ist wohl der Fall mit den folgenden Namen, die sich auch auf der ägyptischen Karte finden: Abydos, Troja, Babylon, Eleusis und Daphne⁴. Was man gehört hat, hat man sich auf gewohnte Weise zurechtgelegt und gedeutet. Man

¹ Il. 9, 381 ff. (= Od. 4,127 ff.). Dass hier eine spätere Interpretation vorliege, ist zwar möglich, nicht aber nötig. Die 100 Tore werden von Diodor (I. 45) richtig auf die Tempelpropyläen, die imposanten Pylonen, bezogen. — Wenn er aber in der Fortsetzung sagt, dass die Stadt von den Ägyptern $\Delta\iota\delta\varsigma\ \pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$, von den Griechen $\Theta\tilde{\eta}\beta\alpha\iota$ genannt wird ist dies, wie aus unserer Darlegung hervorgehen soll, eine Wahrheit mit Modifikationen, die man fast ebenso gern umgekehrt behaupten könnte: $\Theta\tilde{\eta}\beta\alpha\iota$ gibt wohl phonetisch einen ägyptischen Namen wieder, und die Benennung „Zeusstadt“ (von der Interpretatio Graeca Ammon = Zeus abgesehen) ist wohl spärlich ägyptisch belegt, von den Griechen aber in der hellenistischen Zeit am meisten gebraucht.

² Pape I. 505 nimmt auch eine Thebe in Thessalien, in Throas, in Syrien-Palästina und in Arabia Felix auf.

³ So auch *RÄRG*, S. 792.

⁴ Abydos hiess ägyptisch 3bdw, was dem griechischen Namen phonetisch sehr nahe kommt. Für Babylon hat K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, S. 109, Leipzig 1930, als ägyptisches Äquivalent Pr-H'pj-n-lwn, etwa P(er)-Hapu-l'On ausgesprochen (so *RÄRG*, S. 78) supponiert. P. Montet, *Géographie de l'Ancienne Egypte*, I, S. 166, Paris 1957, wendet dagegen ein, dass für Nilopolis nur Pr-H'pj (vgl. ibd. S. 164), nicht aber Pr-H'pj-n-lwn belegt ist. Troja wird allgemein mit T₃r₃3w (vgl. schon H. Brugsch, *ÄZ*, 5, 1867, S. 89 ff.) und Daphnai (LXX Τάφναι) mit T₃bn (Tell Defenneh, Montet, a. O. I S. 192) identifiziert. — Diodor I. 56 gibt eine geschichtliche Erklärung der Namen Babylon und Troja wieder (vgl. auch Strabon 17, 807 bzw. 809): babylonische und trojanische Gefangene sollten zur Zeit des Sesostris bzw. nach dem trojanischen Kriege an den genannten Orten Fremdenkolonien gegründet und diese nach ihrer respektiven Heimat benannt haben.

möchte von einer Reihe geographischer Volksetymologien sprechen. Als solche sind auch folgende drei für die Isisreligiosität hochwichtigen Ortschaften anzusehen: Abaton, Philai, Kopto(s), wenn auch hier nicht an bekannte Ortsnamen, sondern an Sachwörter angeknüpft worden ist¹. Dass Abaton, die Grabstätte des Osiris auf der Nilinsel Bigge in der Nähe von Philai, als ein wirkliches ἄβατον, d. h. ein untretbarer, nur den Berufenen zugänglicher Ort, gegolten hat, ist mehrmals auch ägyptisch bezeugt. Um so wichtiger ist zu notieren, dass bei Lucanus (Phars. X. 323) der ägyptische Priester Acoreus behaupten konnte, Abaton sei so von „*nostra veneranda vetustas*“ genannt. Abaton wird somit als ein *ägyptischer* Name aufgefasst². Mit den griechischen Wiedergebungen Φίλαι und Κοπτός (Κοπτῶ) wurden gewisse Episoden im Isis-Mythus verbunden. Φίλαι soll an die Besänftigung der Isis, die ebenda stattfand, erinnern³. Von Belang ist zu konstatieren, dass dieses Motiv, auch gerade mit dieser Ortschaft verbunden, in der alten ägyptischen Tradition fest verankert ist⁴. Dieser Umstand warnt uns davor,

¹ Ägyptisch lauteten die Namen i3.t w^c.b.t „die reine Stelle“, Pj-lq (Pilakh) und Gbtjw (kopt. Kebto).

² Siehe H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton* (*Denkschr. d. Akad. d. Wiss. in Wien*, 56. Wien 1913), wo sowohl ägyptische wie griechische Belege gesammelt worden sind. Vgl. auch Hopfner, *Plutarch*, I, 149 f. Besonders interessant ist die Schilderung Diodors (I. 22). Hier wird als Bezeichnung der Insel ἱερὸν πεδίον gegeben, was ein Versuch einer genauer Übersetzung des ägyptischen Namens i3.t w^c.b.t zu sein scheint. Nach einigen Zeilen wird so unterstrichen, dass die Insel ἄβατον ist. Hier ist es m. E. unrichtig, die beiden „Erklärungen“ gegeneinander auszuspielen (so Hopfner). Eher finden wir, dass hier, wie übrigens so oft in der Sprachgeschichte (vgl. „mot savant“ neben „mot populaire“) eine volkstümliche und eine gelehrte Tradition parallel vorliegen. — Dass eine Grabstätte als ἄβατον gilt, ist überaus natürlich. Aristoteles nennt die Gräber ἀβατώτατος ὁ τόπος (*Problemata* 924a5).

³ Ein Seneca-Fragment (bei Serv. Aen. VI. 154 = Hopfner, *Fontes*, p. 178 f.), das mit einem Kallimachos-Fragment (Hopfner, *Fontes*, p. 64) zusammenhängt: locum quem Philas, hoc est amicas, vocant ideo quod illic ist placata ab Ægyptiis Isis quibus irascebatur („den Ort, den sie Philai, d. i. die Freundinnen, nennen, weil Isis dort von den Ägyptern, denen sie zürnte, besänftigt wurde“). — Ohne Verbindung mit Isis findet sich dieselbe Etymologie, chronologisch aber ganz verkehrt eingestellt, bei Prokop, *De bello Persico* I. 19 (= Hopfner, *Fontes*, p. 708). Dieser behauptet, dass die Insel ihren Namen nach der Freundschaft (Φιλία) trägt, welche zwischen Diocletianus und den südlichen Barbarenvölkern durch gemeinsame auf der Insel aufgerichtete Altären besiegelt worden sei.

⁴ Das Motiv ist ursprünglich mit Hathor-Tefnut verbunden. Vgl. H. Junker, „Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien“ (*Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss.* 1911. Anh. 3). Diese Göttin ist bekanntlich mit Isis mehr oder minder identifiziert worden.

in dieser mythologischen Auslegung nur mit etymologischen Phantasien seitens der Griechen zu rechnen, und empfiehlt eher, einen einheimischen Unterricht der Griechen seitens der Priesterschaft, die diese Traditionen sorgsam pflegte, vorauszusetzen. Vielleicht ist die Sachlage etwa dieselbe, was Koptos betrifft, wenn auch die Tradition nicht so gut belegt ist. Nach Plutarch (*De Iside* 14) sollte Isis bei der Meldung des Schicksals ihres Bruders hier eine Locke abgeschoren und Trauer angelegt haben¹. Aus Lukian² wissen wir, dass die Isislocken in Memphis vorgezeigt wurden. Dass Koptos, welches wegen seines Isis-Heiligtums berühmt war und in der Spätzeit sogar „das obere Iseum“ genannt wurde, schon lange einen ähnlichen Anspruch erhoben hatte, ist gut möglich.

Diese kleine aber lehrreiche Rundreise in der ägyptischen Geographie³, so wie die Griechen sie erlebt, erkannt und benannt haben, soll einen geeigneten Hintergrund darstellen, wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit dem ägyptischen Pantheon zuwenden. Die Interpretatio Graeca gilt ja vor allem den Göttern. Zwei Voraussetzungen scheinen für diesen Prozess nötig zu sein. Die Götternamen wurden nicht strikt als Eigennamen aufgefasst, sondern fungierten auch als Appellativa, Sachnamen. Vereinfacht können wir es so ausdrücken: Ares bedeutete auch „Kriegsgott“, Apollon „Lichtgott“ usw. Dass Ouranos und Gaia, Helios und Selene u. a. m., deren Na-

Die Wut dieser zornigen Göttin, der „Herrin der Flamme“, wurde von Schu in Philai gekühlt (*RÄRG*, S. 591). Eine Inschrift im Isistempel zu Philai sagt „Sie ist zornig als Sachmet und fröhlich als Bastet“ (Junker, a. O. S. 32). Besondere Besänftigungszeremonien sind auch genannt. Hier spielte das Sistrum, das Instrument, das in den hellenistischen Darstellungen der Isis fast obligatorisch der Göttin mitgegeben ist, eine wichtige Rolle.

¹ Etymologicum Magnum s.v. Κοπτός sagt von Isis: ἐν Κοπτῷ κόμην ἔκοψε „in Koptos hat sie das Haar geschoren“. Hopfner, *Plutarch*, I, S. 44, betont, dass diese etymologische Spielerei sich nur hier und bei Plutarch findet.

² Avd. indoct. 14. 112.

³ Ausdrücklich muss festgestellt werden, dass die hier behandelten Ortsnamen, die als Volksetymologien oder sprachliche Äquivalente zu griechischen Namen (oder Sachen) betrachtet werden mögen, eine Minorität darstellen. Eine umfassendere Gruppe bilden die einheimischen, nur äusserlich gräzisierten Namen, die keine Äquivalente gefunden haben, z. B. Memphis, Sais, Buto, Busiris, Bubastis, Hermonthis, Mendes, Chemmis, Tanis, Tentyra (Dendra), Sebennytos. Eine andere umfangreiche Gruppe, zu welcher wir unten zurückkommen wollen, stellen die theophoren Ortsnamen dar, die durch eine Interpretatio Graeca des vorkommenden Gottesnamens übersetzt wurden.

men offenbare Sachnamen sind, Glieder des griechischen Pantheons waren, musste eine solche Anschauung fördern und gewähren. Diese appellative Auffassung der Götternamen machte eine Übersetzung fremder Götternamen möglich. Die Übertragung ist dann am ehesten als eine Klassifizierung zu betrachten: wenn z. B. Horus mit dem Namen Apollon benannt wird, wird er nur als „Lichtgott“ etikettiert. Noch eine Voraussetzung liegt in dem Selbstbewusstsein der Griechen. Wie sie davon fast überzeugt waren, dass die griechische Sprache zulänglich war, ohne die Hilfe von anderen Sprachen auch die neuen Kulturen zu umfassen und zu beschreiben, so meinten sie, dass auch das griechische Pantheon alle nötigen Mitglieder besäße, um eine durchgehende Interpretatio Graeca der Fremdgötter zu ermöglichen. Dieser letzte Gesichtspunkt lässt sich indessen vertiefen. Man muss sich nämlich fragen, ob sich nicht hinter dieser Haltung der Griechen die mehr oder minder bewusste Überzeugung verbirgt, dass die Panthea der verschiedenen Völker grundsätzlich identisch seien, wenn sich auch manche Barbarenvölker noch nur teilweise ihrer Panthea bewusst seien. Wir glauben wenigstens, eine ähnliche Anschauung bei Herodot zu spüren. Lassen wir diesen Polyhistor, der die Antike hindurch für die Griechen der wichtigste Informator über Ägypten und die ägyptischen Götter blieb, sprechen.

Zuerst können wir feststellen, dass Herodot sehr konsequent die Interpretatio Graeca auf die Panthea der verschiedenen Völker, die er in seiner Weltgeschichte behandelt, bezogen hat. Nur dreimal in dem ganzen Werk kommen fremde Götternamen ohne griechische Interpretation vor, und jedesmal wird durch ein ἐπιχώριος („einheimisch“) der aussergewöhnliche Charakter des betreffenden Gottes unterstrichen¹. Unter den 13 verschiedenen Götterwelten, die Herodot berührt, nimmt das ägyptische Pantheon eine Sonderstellung ein. 21 Representanten werden vorgeführt, während

¹ Dies hat I. M. Linforth, „Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus“ (Berkeley, Univ. of California, *Publ. in Class. Philol.*, 9, 1926–1929), S. 23, aufgezeigt. Die drei Ausnahmen der Regel gelten Salmoxis (IV. 96 — nicht 94, wie I. M. L. lapsu calami schreibt und M. P. Nilsson *GGR*, I², S. 766, A. 1, wiederholt), der als ἀνθρώπος-δαίμων ausserhalb des Pantheon fiel, Kybele in Sardes (V. 102), was Linforth aus der durch die betreffende Kriegssituation bestimmten nationalen Perspektive zu erklären sucht, und der thrakische Gott Pleistoros (IX. 119), dessen greuliche Menschenopfer jede griechische Interpretation unmöglich machte.

das skythische, das ihm zahlenmässig am nächsten kommt, nur 9 Glieder zählt¹. Dies stimmt gut mit seiner ausdrücklichen Feststellung überein, dass die Ägypter, was Frömmigkeit anlangt, alle andere Völker weit übertreffen (II. 36). Für Herodot, der als ein ausgeprägter fast grenzenloser Polytheist auftritt, stellt das ägyptische Pantheon wie das hiermit zusammenhängende griechische das ideale Pantheon dar². Hören wir, was er anfangs seines Ägyptenbuches vorausschickt (II. 3). Nachdem er seine hauptsächlichen Informationsquellen, die Priesterschaften in Memphis, Theben und Heliopolis, genannt hat, erklärt er: „Was nun die Götterwelt (τὰ θεῖα) anlangt, bin ich nicht geneigt, aus den Erzählungen, die ich darüber gehört habe, anderes mitzuteilen als die Namen allein (τὰ ὀνόματα αὐτῶν μόνον), denn ich meine, dass alle Menschen davon dieselbe Kenntnis besitzen (ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπιστᾶσθαι). Und was ich doch davon anführe, das werde ich anführen, wenn ich von meiner Schilderung dazu genötigt werde.“ Diese Erklärung ist in mehreren Punkten vieldeutig³. Hier ist nicht der Ort, sich auf Einzelheiten einzulassen. Zwei Punkte sollen indessen unterstrichen werden: 1) Was τὰ θεῖα anlangt, haben alle Menschen, wenn die Namen ausgenommen werden, dieselbe Kenntnis, es sei denn, dass vielleicht hierin ein skeptischer Ton steckt: alle wissen ebenso wenig darüber. 2) Was Herodot anführen will, sind gerade die Götternamen. Da die Interpretatio Graeca vor allem um die Namen geht, lohnt es sich zu beobachten, was Herodot über die Götternamen zu sagen hat. Hier sind zwei Passagen von besonderem Gewicht, und zwar II. 50 und II. 52. An der ersten Stelle stellt Herodot fest, dass die Namen fast aller Götter aus Ägypten nach Griechenland gekommen sind: „Denn die Namen des Poseidon und der Dioskuren, wie ich schon früher gesagt habe, und der Hera, der Hestia, der Themis und der Chariten und der Nereiden ausgenommen, so haben die Ägypter stets die Namen der anderen Götter in ihrem Lande. Ich sage nur, was die Ägypter

¹ Siehe die genaue Aufstellung bei Linforth (a. O. S. 6–7).

² Linforth (a. O. S. 1 ff.) sammelt zweierlei Belege des generosen Polytheismus Herodots, teils ausdrückliche Verneinungen gewisser Götter, was Herodot ablehnt, teils Beobachtungen, dass dieses oder jenes Volk *nur* einige gewisse Götter — vielleicht sogar nur einen Gott — verehrt, was Herodot extraordinär scheint.

³ I. M. Linforth hat dieser Aussage eine Spezialstudie gewidmet, „Herodotus' Avowal of Silence in his Account of Egypt“, Berkeley, Univ. of California, *Publ. in Class. Philolol.*, 7: 9, 1924.

selbst sagen." Die nicht-ägyptischen Namen schreibt Herodot so den Pelasgern zu, nur dass die Libyer den Namen des Poseidon den Griechen übergeben haben sollen. II. 52 kommt Herodot auf den Götternamen zurück. Ursprünglich hatten die Pelasger bei den Anrufungen der Götter diese nur als θεοί, was mit θεύτεες etymologisch zusammengestellt wird, nicht aber unter einer besonderen Benennung (ἐπωνομίη) oder einem besonderen Namen (οἴνομα) angedet. Danach hörten sie die aus Ägypten gekommenen Götternamen, den des Dionysos jedoch beträchtlich später. Bei einer Anfrage des Orakels in Dodona, ob man diese von den Barbaren stammenden Namen aufnehmen sollte, hat das Orakel dies geboten. Seitdem brauchten die Pelasger und in ihrer Nachfolge die Griechen diese Götternamen.

Diese Feststellung scheint zuerst sehr merkwürdig. Von den 18 genannten ägyptischen Göttern werden 11 nur unter griechischem Namen eingeführt und die 7 übrigen mit einheimischem und griechischem Namen vorgestellt¹. Wie kann gerade Herodot, der fast durchgängig die griechischen Namen gebrauchte, sich jedoch der einheimischen Namen wenigstens in den meisten Fällen wohl bewusst war, behaupten, dass die griechischen Götter-

¹ Vgl. Linforth, „Avowal ...“, S. 274 f. Wenn auch Herodot im grossen sehr konsequent die Interpretatio Graeca betrieben hat, zeigt er für die einzelnen Götter mehrere Variationen in den Vorstellungen auf. So kann z. B. Isis teils ohne weiteres als Isis auftreten, (II. 41 — dies ist das erste Mal, das Isis auftritt, weshalb man eine Interpretatio Graeca hier besonders erwarten möchte — und II. 42, wo Osiris mit Dionysos zusammengestellt ist) oder als Demeter (z. B. II. 123), teils wird die Identität Isis–Demeter ausdrücklich ausgesagt (II. 59 und II. 156). Gerade im Fall der Isis bekommt man den festen Eindruck, dass sie schon — etwa wie Ἄμμων — auch ohne Interpretatio Graeca in die griechische Welt eingegangen war. — Um eine konkrete Illustration der verwirrenden Mischung einheimischer und griechischer Namen zu geben, wählen wir den Chemmis-Mythus (II. 156), um ihn in dieser Hinsicht durchzugehen. In diesem figurieren Apollon, der ein grosses Heiligtum in Buto besitzt, Leto, die ein Glied der ersten Götterogdoad ist, Isis, die der Leto Apollon zur Erziehung übergibt, und Typhon, der den Sohn des Osiris aufzuspüren sucht. Parenthetisch wird so ausgesagt, dass Apollon und Artemis als Kinder des Dionysos und der Isis gelten. Auf ägyptisch ist Apollon Horus, Demeter Isis und Artemis Boubastis. Dies dient so alles dazu, eine eigenartige Genealogie bei Aischylos, nach der Artemis Tochter der Demeter ist, zu erklären. Warum wird Isis in dieser griechisch benannten Gruppe nicht mit Demeter wiedergegeben? Warum behält Osiris seinen ägyptischen Namen, wenn unmittelbar nachher der Vater der Zwillinge Dionysos ist? Meines Erachtens lösen sich die meisten der Fragen, wenn man erkennt, dass Herodot selbst diesen Mythus so aus dem Munde seinen ägyptischen Erzählers gehört hat. Für die Parenthese ist jedoch Herodot selbst verantwortlich.

namen eigentlich ägyptisch seien? Gewöhnlich sucht man diese Schwierigkeit so zu lösen, dass man den οὐνόματα in den betreffenden Passagen bei Herodot eine besondere Bedeutung zuschreibt. A. Wiedemann will z. B. in οὐνομα „den Begriff der betreffenden Gottheit, wie er sich in ihrer Gestalt, im Cultus und Mythos zeigte“ sehen¹. I. M. Linforth hat vielleicht am eifrigsten diesen Deutungsweg betreten². Der Name ist, sagt er, „a symbol of a recognized distinct personality“. Er betont aber dann, dass „the name and the reality back of the name are inseparable, and the reality completely overshadows the name in importance“.³ Der Schluss, den Linforth hieraus zieht, ist natürlich, dass οὐνομα hier eher für die göttliche Persönlichkeit als lediglich für die Benennung steht. Jene, nicht diese ist von den Griechen übernommen. Der Leser muss sich fragen, wie es denn mit der „inseparability“ zwischen Namen und Inhalt steht. Übrigens muss Linforth zugeben, dass ὄνομα-ὀνομάζειν auch im gewöhnlichen strengen Sinn bei Herodot gebraucht wird (z. B. II. 144). Doch komme keine Verwechslung zwischen den zwei Bedeutungen vor⁴.

Diese Deutungslinie steht indessen nicht allein da. R. Lattimore hat in einem gegen die Thesen Linforths kritischen Aufsatz eine schon früher z. B. von E. Meyer und H. Diels angedeutete Lösung vertreten⁵. Wenn Herodot so konsequent von „Namen“ spricht, so muss er auch „Namen“ im gewöhnlichen Sinn gemeint haben, besonders da man mehrere Stellen bei Herodot, wo dieser gewöhnliche Sinn vorliegt, aufzeigen kann. Lattimore sagt mit Linforth als deutlichem Adressaten: „Doubtless ὄνομα can mean something *more* than ‘name’, but I cannot see how it can mean anything *less*.“ Lattimore nimmt als eine gute Illustration der Schwierigkeiten, die mit der allgemeinen Lösung verbunden sind, die berühmte französische Übersetzung des Ägyptenbuches Herodots von Ph. E. Legrand auf. Hier

¹ *Herodots zweites Buch*, S. 230. Leipzig 1890.

² Ausser den zwei oben genannten Aufsätzen hat er die Frage auch in „Named and Unnamed Gods in Herodotus“ (Berkeley, Univ. of California, *Publ. in Class. Philol.*, 9, 1928) aufgenommen.

³ „Herodotus’ Avowal ...“, S. 283 ff. Vgl. „Greek Gods ...“, S. 18 f.

⁴ „Greek Gods ...“ *ibid.*

⁵ „Herodotus and the Names of Egyptian Gods“ (*Class. Philol.*, 34, 1939), S. 357–365. Hier — wie auch bei Vandebek (a. O. S. 14 f.; siehe Anm. 2) — finden sich Hinweise auf frühere Vertreter derselben Ansicht. Linforth hat in einer Antwort seine Erklärung nochmals bekräftigt (*Class. Philol.*, 35, 1940, S. 300 f.).

wird οὐνομα bald mit „personnage“, bald mit „personne“, hier mit „désignation“ oder „désignation individuelle“, dort mit „nom“ wiedergegeben. Lattimore behauptet, dass οὐνομα überall mit „Namen“ übersetzt werden soll. Herodot hat den ägyptischen Ursprung der Götternamen nicht aus blosser Bewunderung der ägyptischen Kultur verteidigt, sondern weil er selbst auf seiner Ägyptenreise dort die griechischen Namen neben den ägyptischen aus dem Munde seiner ägyptischen Informatoren gehört hatte. Herodot unterstreicht ja, gerade wenn er vom Fehlen gewisser Götternamen in Ägypten spricht, wie oben zitiert worden ist: „Ich sage, was die Ägypter selbst sagen“ (II. 50). Mehrmals werden auch griechische Namen und Begriffe (z. B. μυστήρια II. 171) ausdrücklich von Herodot den Ägyptern in den Mund gelegt¹. Die Doppelbenennungen einiger Glieder des Pantheons sind auch nicht als gelehrte Zusammenstellungen Herodots zu betrachten, sondern waren schon da als Ausdruck jahrhundertelanger Begegnung zwischen Ägyptern und Griechen in Ägypten. Diels' Ansicht, dass hierbei die überaus gewöhnlichen Götterzusammenstellungen wie Amun-Ra, Ptah-Sokar-Osiris usw. fördernd gewirkt haben, ist wahrscheinlich, besonders weil man m. E. bei jenen Bildungen mit einer aktiven Rolle der ägyptischen Priesterschaften zu rechnen hat. Man ist geneigt, Lattimore zuzustimmen, wenn er behauptet, dass die Ägypter zur Zeit Herodots mehr über Griechenland als die Griechen über Ägypten wussten².

Die für die Interpretatio Graeca wichtigen Konsequenzen des Lösungsvorschlags Lattimores, welchen wir uns im grossen anschliessen wollen, sind schon angedeutet worden. Herodot ist für uns nur die vornehmste Quelle der Interpretationes Graecae der ägyptischen Götter, nicht aber selbst — möglicherweise mit ein paar Ausnahmen — die Quelle der Interpretationen.

¹ Natürlich sind solche Passagen keine absoluten Indizien dafür, dass die Ägypter wirklich die griechischen Benennungen gebraucht haben. Linforth (*Class. Philol.*, 35, 1940, S. 300) hat als Gegeninstanzen I. 131 (die Assyrer nannten den Himmel „Ζεός“) und II. 121 (zwei Statuen wurden von den Ägyptern θεός bzw. χειμών genannt). — Im letzten Fall wäre es vielleicht möglich, dass unter den griechischen Wörtern sich ägyptische Begriffe verbergen, die ähnlich lauteten und von den Griechen griechisch aufgefasst worden sind. Man könnte an tr (Zeit, Jahreszeit) und šmw (die warme Jahreszeit) denken. Da es inzwischen überhaupt sehr fraglich ist, was die beiden Statuen eigentlich dargestellt haben, und damit noch mehr, wie sie eventuell ägyptisch genannt worden sind, ist dieser Vorschlag ganz hypothetisch.

² Lattimore, a. O. S. 365, Anm. 29.

Was er meldet und selbst erfahren hat, sind Schöpfungen älterer Generationen, stammend aus den ersten praktischen Begegnungen zwischen Ägyptern und Griechen in Ägypten. Aus dem Werke Herodots können wir herauslesen, wie lebendig diese Interpretationes Graecae waren und wie sich dieser Prozess zu seiner Zeit entwickelte. Herodots Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie, wenn man ihm diese zuschreiben möchte, sind nicht ohne weiteres geeignet, das Aufkommen der Interpretatio Graeca zu erklären, wohl aber die Funktion zu beleuchten.

Diese Feststellungen sind m. E. von grösstem Gewicht. Könnte man die Interpretationen in ihrer ersten Phase erreichen, als sie zuerst Form und Ausdruck fanden, wäre es vielleicht möglich, auch wenn sie spontan hervorkeimten, Andeutungen über die öfter wohl kultisch-praktische Ursache oder Ursachen der betreffenden Interpretation zu finden. In diesem Stadium wurden wohl besonders Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten hervorgehoben, um der Interpretation einen festen Grund zu schaffen. In einer späteren Phase wird die Interpretatio Graeca als eine gegebene faktische Grösse übernommen. Allerlei sekundäre Spekulationen über Gleichheiten z. B. auf dem mythologischen Gebiete kommen auf. Nun werden Unterschiede betont, um die Interpretation zu ergänzen, nicht aber umzuwerfen. Meines Erachtens ist Herodot in diese spätere Phase zu stellen und seine Äusserungen über die Interpretationes Graecae danach zu würdigen und zu deuten. In seiner Zeit wurden die existierenden Interpretationes Graecae sowohl auf griechischer wie auf ägyptischer Seite begründet, ausgelegt und weitergeführt. Unsere Chancen, bei Herodot Angaben über die wirkliche(n), ursprüngliche(n) Ursache(n) der einzelnen Interpretationes Graecae zu finden, sind somit gering.

Welche Ursachen es gewesen sind, können wir vielmals nur erraten. Da die Interpretatio Graeca gewöhnlich von unten hervorgewachsen zu sein scheint, nicht von oben diktiert oder konstruiert worden ist, muss sie aus den praktischen kultischen Begegnungen zwischen Ägyptern und Griechen erklärt werden. Häufig war wahrscheinlich ein einziger auffälliger Zug genug, um die Interpretatio Graeca zu erzeugen, welche psychologisch — die Griechen waren darauf eingestellt ihre Götter in den Fremdgöttern zu erkennen und suchten also Ähnlichkeiten — und praktisch — die einheimischen Namen waren allzu schwierig und fremd — gefördert wurde.

Dieser auffällige Zug könnte verschiedener Art sein: Ein spezieller kultischer Gebrauch oder eine gewisse Zeremonie der Festfeier konnte an etwas Bekanntes erinnern. Ein Charakteristikum in der bildlichen Darstellung einer Gottheit lenkte vielleicht die Gedanken der Einwanderer zu gewohnten Götterabbildungen oder Götterstatuen. Gemeinsame Wirksamkeitsbereiche und Interessensphären näherten ägyptische und griechische Götter an einander an. Stellung im Pantheon, genealogische Relationen und mythologische Beziehungen mochten wohl in einzelnen Fällen primäre Ursachen der Interpretationen sein, spielten aber besonders in späteren Spekulationen eine hervorragende Rolle und schenkten mehreren indirekten Interpretationen das Dasein (z. B. Herodot II. 156). Auch sind m. E. phonetische Ähnlichkeiten in Namen und Benennungen als Grund der Interpretatio Graeca von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung gewesen. Lautähnlichkeiten wurden nämlich von den Griechen und in besonderem Grad von den Ägyptern nicht als zufällig betrachtet. Sie deuteten oft innere Zusammengehörigkeit an. Die wohlbekannteste ägyptische Freude an Wortspielen, die bisweilen falsch als Wortwitz betrachtet werden, erklärt sich daraus, dass auf diese Weise innere Zusammenhänge und tiefere Wahrheiten geoffenbart wurden.

Oben haben wir einige solche lautliche ägyptisch-griechische Äquivalente unter den geographischen Namen angegeben. Hier sollen Beispiele analoger Erscheinungen unter den Götternamen besprochen werden.

Bei Diodor (I. 17. 3) lesen wir, dass Osiris, ehe er an seinen weiteren Zivilisationszug geht, Herakles als General der in Ägypten zurückgelassenen Wehrmacht und Bousiris und Antaios als Befehlshaber einiger Grenzgebiete einsetzt. Man wäre vielleicht geneigt, dies nur als eine naive propagandistische Harmonisierung der griechisch überlieferten mythologischen Erzählungen von Herakles und seinem ägyptischen bzw. libyschen Gegner aufzufassen, besonders wenn wir finden, dass mit Osiris seine beiden Söhne Anubis und Makedon (!) Seite an Seite ins Feld ziehen. Glaubt man doch die gemischten ägyptisch-makedonischen Heere der hellenistischen Zeit heranmarschieren zu sehen! Indessen finden sich für jenes wie dieses ägyptische Anknüpfungspunkte¹. Für uns ist es wichtig, dass Antaios, nach-

¹ Ein Gegenstück zur Aufrechnung der Mithelfer des Osiris findet sich in einem interessanten ägyptischen Text, den Brugsch zuerst publiziert hat, *ÄZ*, 24 (1886),

dem die Griechen einen ägyptischen Ort Antaiopolis nannten, seine wachsende Bedeutung von dem eben dort verehrten ägyptischen Gott 'nt.wy (was etwa „Entajje“ ausgesprochen wurde), bekam¹. Die Ägypter sprachen von „Entajje“, die Griechen hörten von Antaios sprechen! Der ägyptische Doppelgott vereinte in sich sowohl Horus- wie Sethzüge. Dies erklärt, warum Antaios in hellenistischen Texten so leicht auf der Seite des Herakles, ja, in seiner Rolle, auftreten konnte.

Antaios figuriert nicht bei Herodot. Das tut dagegen Epaphos. II. 153, wo der Apisstier in Memphis behandelt wird, findet sich die abschliessende Anmerkung: „Apis ist in griechischer Zunge Epaphos“ (vgl. III. 27 ff.). Alles was Herodot zu erzählen hat, gilt offenbar Apis. Epaphos ist nur als griechisches Äquivalent aufzufassen. Epaphos auf griechischem Boden ist, wie Linforth es ausdrückt, höchstens „a hazy and unsubstantial personality“². Wäre der Name, wie Buttmann meinte, nur eine Reduplikation des „Apis“ (Hpw), so wäre es schwierig zu erklären, warum die Griechen selbst öfter die Form Apis anwenden. Merkwürdig ist, dass Isis-Io (vgl. II. 41, wo das Isisbild mit dem der Io verglichen wird, ohne dass eine Interpretatio Graeca ausgedrückt wird!) in diesem Zusammenhang keine Rolle zu spielen scheint.

Dem Proteus, der schon bei Homer (Od. IV. 385) als Ägypter bezeichnet wird und dessen wandlungsfähiges Wesen (vv. 417 f., 456 ff.) gut ägyptisch scheint (vgl. D. S. I. 12. 9), widmet Herodot grosses Interesse. Er wird als Memphiter angesehen, und es wird betont, dass Proteus sein griechischer Name ist (II. 112). Später wird er sogar als ägyptischer König vorgestellt (II. 119). Man wäre geneigt, hinter diesem griechischen Namen eine

S. 6 f. Vgl. Hopfner, *Plutarch*, I, S. 32 f. Anubis und Makedon, die später als Hund bzw. Wolf beschrieben werden, stellen die beiden Upuaut dar, die vor allem als Wegbereiter des Osiris auf seinem „grossen Auszug“ in Abydos dienten. Vgl. *RÄRG*, S. 842 ff., bes. 844.

¹ Für die Aussprache vgl. Sethe, *ÄZ*, 47 (1910), S. 58 ff., über den ägyptischen Gott, der ursprünglich ein Doppelgott, dessen Namen „die beiden Bekrallten“ bedeutet, war, siehe *RÄRG*, s. v. Antaios (S. 38 f.) und vgl. Anti (ibid.).

² I. M. Linforth, „Epaphos and the Egyptian Apis“ (Berkeley, Univ. of California, *Publ. in Class. Philol.*, 2: 5, S. 81–92) führt das wenige an, was man im Griechenland des 5. Jahrhunderts über Epaphos wusste, gibt über verschiedene wissenschaftliche Deutungen Bericht und bringt mehrere nützliche eigene Beobachtungen. Seine Ansicht, dass der Name Epaphos zwar griechisch ist, der Mythos aber ägyptisch inspiriert, hat m. E. viel für sich.

ägyptische Gottesbenennung zu suchen. Wir denken an den löwengestaltigen Doppelgott Rwtj, der schon früh als ein eingeschlechtliches Wesen galt und sogar als Bezeichnung des Sonnengottes selbst gebraucht wurde¹. Dass Proteus bei den Wandlungen zuerst die Löwengestalt zeigt (Od. IV. 456), könnte vielleicht als eine kleine Stütze unserer Hypothese gelten.

Dass Νεμέσεις in der Mehrzahl oft in Ägypten auftauchen, ist zwar in der antiken Welt kein Einzelfall. Smyrna war wegen seines Kults zweier Nemesisgöttinnen bekannt (vgl. Pausanias VII. 5. 2 und IX. 35. 6), und aus dieser Stadt hat man auch oft den ägyptischen Gebrauch herleiten wollen². Jedoch fragt man sich, ob nicht die beiden ägyptischen Wahrheitsgöttinnen, die beim Totengericht eine Rolle spielten, dahinter stecken. Mit dem Pluralzeichen versehen, lautete ihre Benennung n3-M3'tj. Natürlich hat auch die ähnliche Funktion die Identifikation gefördert.

Mit Lautähnlichkeiten, die wenigstens den Interpretationsprozess gestützt haben mögen, ist m. E. auch in den folgenden Deutungen zu rechnen: das Seth-Epitheton tbh-Typhon, Onouris-Ares, Herischef-Herakles, Ptah-Hephaistos und vielleicht Neit-Athene.

So haben wir das Gewicht des sprachlich-phonetischen Moments bei den Interpretationen unterstreichen wollen. Die oben behandelte Auffassung der Götternamen als Appellativa, die sich ohne weiteres übersetzen lassen, könnte leicht als eine Herabwürdigung der den Namen innewohnenden Kraft gedeutet werden. Dies stimmt nicht gut mit der sonst in der antiken Welt so überaus reichlich belegten Hochschätzung der Macht der Namen überein. Wie ist dieser merkwürdige Umstand zu verstehen? Wichtig zu bemerken ist erstens, dass bei den bedeutenderen Gottheiten die Funktion und Wirksamkeit offenbar den Ausschlag gab und „Übersetzungen“ hervorzwang. Ein Hinweis auf die wichtige Polyonymie der Götter könnte auch den Eigenwert der betreffenden Namen retten. Ersichtlich ist ja, dass die phonetischen Äquivalente sich hauptsächlich für Götter niedrigen Ranges finden lassen. Hier, bei diesen schwieriger greifbaren Göttern, bricht die Macht des Namens durch. Die verbreitete Anschauung von den vielen offen ge-

¹ Für diesen Gott siehe *RÄRG*, S. 643 s.v. Ruti. Beispiele der singularischen Anwendung finden sich Wb. Belegstellen II. 597, doch gibt es hier keinen Beleg für die von uns vermutete Zusammenstellung P3-Rwtj.

² Die Artikel H. Herters in *PW*, 16; 2, Sp. 2338 ff. (bes. 2354 ff.) gibt eine reichliche Bibliographie.

brauchten Namen und Benennungen einer Gottheit und deren einen wahren, nur für die Eingeweihten geoffenbarten Geheimnamen¹ ist vielleicht auch für die Antwort auf unsere Frage von Bedeutung. Übrigens ist innerhalb des Rahmens der wachsenden Orientalisierung in der späthellenistischen und römischen Zeit eine klare Tendenz zu beobachten, βαρβαρικά ὀνόματα zu gebrauchen und ihren heiligen und wirksamen Charakter zu betonen. In extremer Form finden wir diese Haltung in Corp. Herm. XVI. 2 ausgesprochen, wo den leeren Wörtern der Griechen die von Wirken erfüllten ägyptischen Laute scharf gegenübergestellt werden². Diese Tendenz macht sich nicht nur im Bereich der magischen Papyri bemerkbar. Die ägyptischen Götter des Osiriskreises, die im Westen festen Fuss gefasst haben, tragen — mit Ausnahme gerade des Hermes! — normalerweise ihre ägyptischen Namen, wenn auch sowohl Sarapis wie Isis wegen ihrer Polyonymie, ja, Myrionymie bekannt sind.

Haben somit die ägyptischen Götter im Laufe der Jahrhunderte in der weiten Welt öfter ihre einheimischen Namen behauptet, so treten sie in der griechischen Administration der Ptolemäerzeit konsequent in griechischen Namenformen auf. Dies ist ja ein ganz natürliches Verhältnis: die griechische Kanzleisprache zeigte auch die für die griechische Sprache typische puristische, selbstbewusste Haltung. Das bedeutet, dass wir dank der überwältigenden Frequenz von theophoren Namen sowohl auf dem geographischen Gebiet wie im Personennamenbereich ein reichhaltiges, bisher nur teilweise genutztes Material zu den Interpretationes Graecae besitzen. Nach der alten ägyptischen Anschauung waren die Städte Gründungen des betreffenden Ortsgottes und trugen deshalb auch dessen Namen³. Hieraus

¹ In klassischer Form findet sich bekanntlich das Motiv im ägyptischen Mythos vom Sonnenauge, wo es Isis endlich gelingt, sich des Geheimnamens Amun-Ras zu bemächtigen. Im Nomen verum (Apul. Metam. XI. 5) haben wir einen Ableger desselben Schemas, wenn auch regina Isis kein eigentlicher Geheimname ist. — Vgl. auch die Ansicht bei Paneg. ad Constantin. Aug. 313. A.D. c. 26: „Summa rerum sator, cuius tot nomina sunt, quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus) ...“

² A.-J. Festugière gibt in einer Anmerkung zur Stelle (Hermès Trismégiste, II, S. 232 ff., Anm. 7) mehrere Parallelen.

³ So sagt z. B. das memphitische Denkmal (Z. 59), dass Ptah die Städte gegründet hat, und Diodor I. 12. 6 erklärt, dass Ägypten seine einzigartige Stellung in der ganzen Welt dadurch innehatte, dass dort manche Städte von den alten Göttern gegründet waren. In den Papyri finden wir auch eine lange Reihe von Ortsnamen,

ist also ein festes System für die Interpretationen der Lokalgötter herauszulesen. So begegnen wir einer (inzwischen mehreren) Antaiopolis, Aphroditopolis, Apollonopolis, Diospolis, Eileithyiapolis, Hermoupolis, Heliospolis, Herakleopolis, Letopolis, Nikopolis, Nilopolis, Panopolis usw., wonach Hadrianus seine Antinoupolis bildete. Interessant ist zu beobachten, wie man mit den theriomorphen Hauptgöttern verfahren ist: sie werden mit dem Namen der betreffenden Tierart in der Einzahl oder Mehrzahl — es gab ja teils das besonders geehrte Inkorporationsexemplar, teils die Artgenossen, die auch eine privilegierte Stellung einnahmen — wiedergegeben: Hierakonpolis, Krokodilo(n)polis, Kyno(n)polis, Lyko(n)polis, Leonto(n)polis usw. Hierzu kommen so eine grosse Menge Personennamen, unter welchen besonders die vielen ägyptisch-griechischen Doppelnamen ergiebig sind¹. Oft zeigen sie nämlich direkte Übersetzungen auf. Wenn z. B. in einem Turiner Papyrus² ein Thebaner des Namen Ἀπολλώνιος ὄς καὶ Ψεμμώνιδης und dessen Vater Ἐρμίας ὁ καὶ Πεπενεφώτης genannt wird, lassen diese Namen wichtige Schlüsse über die lokalen Interpretationen Month — Apollon bzw. Nephotes (ein Epitheton des Gottes Chons) — Hermes zu.

Unser Beitrag zur Interpretatio Graeca der ägyptischen Götter hat hauptsächlich die Namenfrage berücksichtigt und dabei manchmal die sprachliche und phonetische Seite betont. Damit soll nicht behauptet werden, dass die Probleme der Interpretatio Graeca sich auf die sprachliche Frage reduzieren lassen. Untersuchungen über die tieferen Wechselwirkungen, die auf eine ins Leben getretene Interpretatio Graeca folgen können, wie etwa diejenige von S. Morenz über Ptah-Hephaistos³, sind herzlich zu begrüssen. Meine Absicht war nur, zu unterstreichen, dass das ganze Interpretationsverfahren eine nicht zu vergessende sprachliche Grundlage hat, wo sowohl praktische wie ästhetische und psychologische Faktoren zusammenwirken, und

die mit Κέρκε + einem Gottesnamen zusammengesetzt sind (siehe Preisigkes *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, III, Abschnitt 16a, S. 305 f.). Κέρκε ist eine Wiedergabe von ägyptischen grg.t, das gerade „Gründung“ bedeutet.

¹ Über Doppelnamen in Ägypten unterrichtet ausführlich M. Lambertz in *Glotta*, V (1914), S. 99–130.

² Lambertz a. O. S. 108, Anm. 1, gibt nähere Information über den Papyrus.

³ *Festschrift F. Zucker, Ptah-Hephaistos, der Zwerg. Beobachtungen zur Frage der Interpretatio Graeca in der ägyptischen Religion*, S. 277 ff. (Berlin 1954). Als Einleitung streift der Verfasser auch 8 andere Interpretationes Graecae an.

wie dieser Umstand phonetisch gegebene Lösungen der Interpretationsaufgaben besonders gefördert hat.

Zum Schluss nur einige Worte zu C. Schneiders Behauptung, dass es eine Interpretatio Aegyptiaca als Parallelerscheinung zur Interpretatio Graeca nie gegeben habe. Fangen wir mit einem gewissen Zugeständnis an. Die ägyptische Sprache zeigt nicht dieselbe intolerante Haltung wie die griechische Zunge, sondern duldet Leihwörter und damit auch fremde Götternamen¹. Vom Neuen Reich an finden wir z. B. syrische Götternamen wie Reschef und Hurun, Kadesch, Astarte und Anat in Ägypten, besonders in Beziehungen zu Memphis und dem Ptah-Heiligtum. Diese Götter treten aber im ägyptischen Gewande und oft mit ägyptischen Göttern vereinigt auf². Wenn andererseits von einer „Hathor, Herrin von Byblos“, „Hathor, Herrin von Nubien“, „Hathor, Herrin von 'Ibšk (Abu simbel?)“, oder „Hathor, Herrin von Punt“ usw. gesprochen wird, ist dies nicht nur aus der ägyptischen Auffassung, dass die fremden Länder unter dem Schutz der ägyptischen Hathor standen zu verstehen, sondern es muss für jeden einzelnen Fall die Möglichkeit einer Interpretatio Aegyptiaca einer Lokalgöttin erwogen werden. Was Byblos und 'Ibšk anlangt, machen gewisse Züge eine Interpretatio wahrscheinlich. Dieselbe Erwägung muss auch bezüglich der verschiedenen lokalen Amun- und Horus-götter in Nubien vollzogen werden³. Morenz hat unsere Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass sich unter den Weihgeschenken an die Hera auf Samos auch eine Katzenbronze ägyptischer Herkunft (vielleicht aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert) findet⁴. Dahinter scheint eine Interpretatio Aegyptiaca zu stehen: der Dedikant hat wohl in der griechischen Hera seine thebanische Mut-Bastet, der die Katzen geheiligt waren und die oft selber in der Form einer Katze dargestellt wurde, erkannt. Natürlich könnte diese Interpre-

¹ W. Czermak, Über den Seth der Hyksoszeit (*Mél. Maspéro*, II, S. 1732, Anm. 1) erinnert an die Rolle des Babylonischen als zeitweilige Diplomatensprache in Ägypten, was z. B. Rom nie toleriert haben dürfte.

² Für Belege und Diskussion wird ausdrücklich an die vorzügliche tiefgehende Orientierung, die uns S. Morenz im letzten Kapitel seines Buches *Ägyptische Religion* (S. 244 ff., bes. 250 ff.) geschenkt hat, erinnert. Hier nimmt übrigens auch Morenz den Terminus Interpretatio Aegyptiaca auf.

³ Einen Katalog dieser nubischen Götter gibt T. Säve-Söderbergh, *Ägypten und Nubien* (1941), S. 200–202.

⁴ *Festschrift F. Zucker*, S. 279.

tatio von einer in Theben schon vorgenommenen Interpretatio Graeca der Mut-Bastet als Hera — wenn auch Herodot (II. 50) bezeugt, dass der Name der Hera zu seiner Zeit in Ägypten nicht vorkam — abhängig sein. Wenn dies der Fall ist, warnt uns dieses letzte Beispiel ausdrücklich davor, die Wirkungen einer Interpretatio Graeca nur einseitig griechisch aufzufassen.

Abkürzungen

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.

GGR = M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I–II² (Handbuch der Altertumswissenschaft, V. 2. 1–2). München 1955, 1961.

Hopfner, *Fontes* = Fontes Historiæ Religionis Ægyptiacæ, I–V. Bonn 1922–1925.

Hopfner, *Plutarch* = Th. Hopfner, „Plutarch über Isis und Osiris I–II“ (Archiv Orientalni, 9: 1–2). Prag 1940–1941.

Pape = W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, I–II². Braunschweig 1863–1870.

PW = Pauly–Wissowa–Kroll, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.

RÄRG = H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952.