

## VII.

Joachim Friedrich Quack – Bjørn Paarmann

### Sarapis: ein Gott zwischen griechischer und ägyptischer Religion

#### 1. Bemerkungen aus der Sicht eines Ägyptologen (Joachim F. Quack)

##### 1.1. Vorbemerkungen

Es gab fast schon zahllose Diskussionen über den Ursprung des Sarapis/Serapis, die Herkunft seines Namens und die Genese seines Kultbilds.<sup>1</sup> Es kann nicht Aufgabe der nachfolgenden Ausführungen sein, den Gesamtkomplex neu aufzurollen. Vielmehr sollen gezielt einige Fragen aufgegriffen werden, bei denen der aktuelle Kenntnisstand der Ägyptologie beitragen kann, Positionen abzusichern oder in strittigen Punkten Partei zu ergreifen.

##### 1.2. Die Frage der Herkunft des Namens

Heutzutage relativ weit akzeptiert ist die Ableitung der griechischen Form Sarapis/Serapis aus dem ägyptischen *Wsir-ḥp*. Daneben stehen allerdings immer noch konkurrierende Vorschläge. Inzwischen generell aufgegeben ist die Idee, den seltenen Titel *šar-apsī* „Fürst des Süßwasser-Ozeans“ des mesopotamischen Gottes Ea heranzuziehen.<sup>2</sup> Sie sollte hauptsächlich erklären, warum Arrian (*Anabasis* VII, 26, 2) und Plutarch (*Alexander* 76) berichten, daß am Tage vor Alexanders Tod seine Freunde im Tempel des Serapis in Babylon den Gott

---

<sup>1</sup> Immer noch von großem Wert ist Wilcken 1927, bes. 18-37 u. 77-95 (mit Nachträgen 643-646); eine „klassische“ Synthese liefert Fraser 1972, 246-276. Ausführliche Bibliographie und Diskussion in Huß 1994, 58-68; Huß 2001, 241-248. Vgl. in neuerer Zeit etwa Borgeaud – Volokhine 2000; Malaise 2005, 128-139 u. 164-166; Schmidt 2005; Caroli 2007, 309-353; Pfeiffer 2008a; Veymiers 2009a, 13-18; Bergmann 2010; Devauchelle 2010; Devauchelle 2012; relativ spezielle Ansichten in Kessler 1989, 81-85. Die neue Publikation von Bommas 2012 zeigt sich nicht auf der Höhe der aktuellen Diskussion.

<sup>2</sup> Lehmann-Haupt 1904; Lehmann-Haupt 1915; dagegen Sethe 1904, 12; Wilcken 1927, 79-81; übernommen von Weitz 1909-1915, 339-341. Ohne die Ableitung des Namens wiederaufzugreifen, behauptet auch Stiehl 1963 eine Herkunft des Sarapis aus Babylon. Vgl. Caroli 2007, 322-326.

befragt hätten.<sup>3</sup> Sowohl lautliche als auch sachliche (zu erwarten wäre ein Besuch bei Marduk als Hauptgott von Babylon) Gründe machen diesen Vorschlag unmöglich und mit einiger Wahrscheinlichkeit ist das „Serapis“ der betreffenden Quellen nur eine *interpretatio hellenistica* eines anderen Gottes, mutmaßlich des Marduk.<sup>4</sup>

Vor wenig mehr als zehn Jahren hat Bivar eine Ableitung von einer mittelpersischen Lautform des Wortes „Satrap“ stark machen wollen, die etwa *šabrbed* gelaute hätte.<sup>5</sup> Die Bezeichnung „Satrap“ sei als Epithet des Mithras belegt.<sup>6</sup> Ein wesentliches Argument für ihn ist dabei eine Inschrift, die angeblich nahe dem Kaspischen Meer gefunden wurde und Sarapis bereits für die Zeit Antiochos' I. (281-261 v.Chr.) bezeugt.<sup>7</sup> Das scheint ihm zu früh, um eine Ausbreitung dieses Kultes von Ägypten aus ins seleukidische Territorium anzunehmen. Diese Theorie erscheint mir in den Details doch ziemlich problematisch. Lautlich paßt *šabrbed* wenigstens zu den ägyptischsprachigen Formen gar nicht, inhaltlich ist die Verbindung von Mithras mit Sarapis evident ein spätes, erst kaiserzeitliches Phänomen. Zudem zeigen sonstige Zeugnisse, daß der betreffende Göttername die Form Satrapes bzw. Šadrapa hat,<sup>8</sup> also nicht die von Bivar postulierte Lautverschiebung eintritt.

Gänzlich abwegig ist die neuerdings von M. Bommas vertretene Theorie, das Wort Sarapis sei als ägyptisches *sr hp* „Apis verkündet (Orakel)“ bzw. „voraussagender Apis“ zu verstehen.<sup>9</sup> Ersteres ist ohnehin keine plausible Bezeichnung des Gottes selbst, sondern eine Aussage über ihn (somit allenfalls als Personennamen denkbar),<sup>10</sup> und deshalb wohl von Bommas selbst in seiner späteren Publikation stillschweigend in letzteres verändert. Aber bereits elementar hinsichtlich der Wortstellung kann letzteres so nicht korrekt sein, da ein Adjektiv

<sup>3</sup> Vgl. hierzu zuletzt Heller 2010, 413f.

<sup>4</sup> Wilcken 1927, 79-82.

<sup>5</sup> Bivar 1998, 14 und 17-23.

<sup>6</sup> Bivar 1998, 12f. postuliert dies aufgrund einer achämenidenzeitlichen trilinguen Inschrift aus Xanthus, in aramäisches *hštrpty* „der die Macht innehat“ in einer Aufzählung hinter Lato und Artemis erscheint, wo man an sich Apollo erwarten würde, und angenommen worden ist, es handele sich um eine Bezeichnung des Mitra, s. Metzger – Laroche – Dupont-Sommer – Mayrhofer 1979, 155; Dupont-Sommer 1976.

<sup>7</sup> RICIS II, 515 Nr. 405/0101. Der Texttyp, bei dem die Freilassung eines Sklaven unter den Schutz des Sarapis gestellt wird, ist sonst aus Teilen Festlandsgriechenlands bekannt (RICIS I, 63-101 und 102-118).

<sup>8</sup> Dupont-Sommer 1976, 648f. u. 657.

<sup>9</sup> Bommas 2005, 24f.; Bommas 2010, 31; Bommas 2012, 422; akzeptiert von Schmidt 2005, 291.

<sup>10</sup> Selbst dann könnte der Satz im Ägyptischen dieser Zeit nur ein Vergangenheitstemus „Apis hat verkündet“ oder allenfalls ein Wunsch „Apis möge verkünden“ sein.

im Ägyptischen hinter seinem Bezugswort steht. Ägyptische reale Belege für diese Verbindung fehlen vollständig; vielmehr zeigen die unten aufgeführten Belege ganz eindeutig *Wsr-hp* als ägyptisches Äquivalent zu griechischen Serapis/Sarapis. Eben solcher Kritik müssen sich die von Kessler erwogenen Deutungen „Fürst des Apis“, „Geleiter des Apis“ oder „Verkünder ist der Apis“ aussetzen.<sup>11</sup>

Wesentlicher Punkt, der allein die Ableitung des Sarapis aus dem ägyptischen Userhep nicht völlig evident macht, ist der Abfall des anlautenden *w*. Mit diesem Anlaut findet man zum einen griechische Wiedergaben spezifisch des memphitischen Userhep (s.u.), zum anderen möglicherweise im griechischen Alexanderroman, wo Lesarten der ältesten Handschrift A potentiell als *Ὀσραπί* zu verstehen sind.<sup>12</sup> Hinzu kommt ein alphabetisch angeordnetes Lexikon, das *Ὀσραπίς* als den definiert, der „Alexandria beherrscht“ (pOxy XLV 3239, ii, 31); da dieser Text sonst nie den bestimmten Artikel im Lemma verwendet, ist das anlautende O als Teil des Namens zu bewerten.

Bommas argumentiert, das anlautende *w* in „Osiris“ sei kein Vokal und könne deshalb nicht wegfallen.<sup>13</sup> In einem rein ägyptischen Kontext wäre diese Argumentation prinzipiell korrekt,<sup>14</sup> obgleich die griechische Wiedergabe von altem *Wsr-m<sup>3</sup>.t-R<sup>c</sup>* als *Σαυρης* zeigt, daß bei Komposita ungewöhnliche Verkürzungen auftreten können.<sup>15</sup> Bei der Aufnahme des Namens durch die Grie-

<sup>11</sup> Kessler 2000, 189 Anm. 118. Kesslers Argumente gegen die Gleichsetzung von Oserapis und Serapis beruhen vorrangig auf seinem Gesamtbild ägyptischer Theologie, das mir einerseits relativ spekulativ und mit vielen hypothetischen Deutungen belastet scheint, andererseits nur sehr teilweise in nachvollziehbarer Argumentation vorgelegt ist.

<sup>12</sup> Mussies 1978, bes. 830.

<sup>13</sup> Bommas 2005, 25 und 134 Anm. 33.

<sup>14</sup> Die Position von Muchiki 1990, der Name Osiris habe im Ägyptischen ein anlautendes *ʾ* (nicht *w*) gehabt, ist nicht zu halten. Einerseits geht koptisches *oy* in unbetonten Silben grundsätzlich auf konsonantisches *w* zurück (von den angeblichen Belegen von Muchiki 1990, 192 ist bei *oyc* „kahl“ das *oy* Tonvokal, in allen anderen Fällen gibt *oy* nicht etwa einen Stimmabsatz *ʾ* wieder, sondern ein im ägyptischen Wort ebenfalls vorhandenes konsonantisches *w*. Zudem gibt es bereits ab der 21. Dynastie Schreibungen des Namens des Osiris mit Einkonsonantenzeichen, die initiales *ʾ* oder *@* zeigen, etwa pGreenfield XXV, 12. Die aramäischen Schreibungen, auf welche Muchiki so viel Wert legt, zeigen nur, daß aufgrund der Silbenstruktur des Aramäischen (das keine wortinitialen Vokale erlaubt) das silbische *w* (Aussprache wohl *w* wie im Koptischen) als Vokal *w* analysiert wurde, vor dem im Schriftsystem am Wortanfang (nicht dagegen in Komposita mit vorangehendem Element) zwingend ein Stimmabsatz treten mußte (die angeblichen Gegenbeispiele von Muchiki 1990, 194 betreffen alle Fälle, in denen hinter dem *w* ein real gesprochener Vokal vorliegt).

<sup>15</sup> Pfeiffer 2008a, 390 Anm. 15.

chen spielen aber andere Prozesse eine Rolle. Hier gibt es einerseits Kurt Sethes Deutung, daß die Griechen das anlautende *o* für ihren Artikel gehalten und deshalb abgetrennt haben,<sup>16</sup> andererseits Ulrich Wilckens Annahme, man habe auf den Anlaut eben verzichtet, um ein kakophonisches Zusammenstoßen mit dem bestimmten Artikel des Griechischen zu vermeiden.<sup>17</sup> Gerard Mussies vermutet, die Griechen hätten in Naukratis Anrufungen an Osarhapi gehört und das anlautende *o* für ihren Vokativ gehalten.<sup>18</sup> Letztere Theorie ist problematisch, da es keinerlei Zeugnisse für eine voralexandrinische Relevanz des Oserapis in Naukratis gibt, und sie angesichts dessen spezifisch memphitischer Verortung auch unwahrscheinlich ist. Die anderen beiden sehe ich weiterhin als möglich an.

Eine Reihe von Bilinguen und Quasi-Bilinguen unterstützt die Ableitung des Sarapis von ägyptischem Userhep bzw. zeigt, daß sie der Eigenauffassung der Ptolemäerzeit entsprochen hat: Die Gründungstafelchen des Serapeums von Alexandria aus der Zeit Ptolemaios' III. geben im griechischen Text an, der König habe Naos und Temenos für Sarapis gestiftet.<sup>19</sup> Dazu gehört eine hieroglyphische Version, welche angibt „er machte ein Haus (*pr*) und einen Tempelbezirk (*hw.t-nčr*) für Userhep“.

Eine ähnliche Gründungstafel, die im Bereich der alten Börse von Alexandria gefunden wurde, spricht im griechischen Text vom (Bereich) des Sarapis und der Isis, der Rettergötter und des Ptolemaios IV. und der Königin Arsinoe. Der hieroglyphische Text sagt, er sei dem Userhep und der Isis, den Rettergöttern und dem König Ptolemaios sowie der Herrscherin Arsinoe zugehörig.<sup>20</sup>

pLille 96 gibt im demotischen Text als Akteur den Türhüter des *Wsr-hp* an. Im griechischen Text auf dem Verso wird dieselbe Person als Neokoros des Serapis bezeichnet.<sup>21</sup> Dem Namen und Vatersnamen der Person nach handelt es sich dabei um einen Griechen (der für einen Ägypter Bürgerschaft leistet).

Eine Opfertafel mit griechischer und demotischer Inschrift (Kairo CG 23182) nennt im demotischen Text *Wsr-hp* und die Götter, die mit ihm ruhen,

<sup>16</sup> Sethe 1913, 6-11.

<sup>17</sup> Wilcken 1927, 85f.

<sup>18</sup> Mussies 1978, 829f. Der auf S. 828 zitierte Personenname *τασαρπιων* muß als Beleg für die Verwendung von Sarapis in ägyptischen Personennamen ausscheiden, da es sich vielmehr nur um eine für die Römerzeit so typische Bildung „die (Tochter) des Sarapion“ handelt.

<sup>19</sup> Rowe 1946, bes. 5-10.

<sup>20</sup> Rowe 1946, 12f. Ich verzichte hier darauf, auch die von Drioton, in: Rowe 1946, 97-112 diskutierten, im hieroglyphischen Teil kryptographisch geschriebenen Gründungstafelchen mit heranzuziehen, da dort die Lesung Userhep mehr in Kenntnis der griechischen Version postuliert als aus sich heraus stringent nachweisbar ist.

<sup>21</sup> de Cenival 1973, 118 u. 133, Taf. XX.

im griechischen Serapis und die Theoi Synnaoi.<sup>22</sup> Das Objekt stammt aus Abu Billo, dem alten Terenuthis im Westdelta. Der Stifter und sein verstorbener Sohn, dem die Opfertafel gilt, tragen griechische Namen,<sup>23</sup> demnach dürfte der griechische Text der primäre gewesen sein, und *Wsr-hp* als angemessenes ägyptisches Äquivalent für die Wiedergabe von griechischem Serapis betrachtet worden sein.

Unter den demotischen Ostraka des Hor findet sich als Ortsangabe *pr wsr-hp p3 3 ntl n R<sup>2-c</sup>-kt* „das Haus des Userhep, das Große, das in Alexandria ist“ (2, rt. 12; 2 vs. 19f.; 3 vs. 19f.). Dies kann nichts anderes als das Serapeum von Alexandria bezeichnen.<sup>24</sup>

Wichtig ist auch die Quasi-Bilingue im Königseid, die unten ausführlicher behandelt wird. Sie zeigt im griechischen Formular immer Sarapis, im demotischen ab 223 v.Chr. immer *Wsr-hp*. Schließlich ist zu beachten, daß in griechischen Texten aus Memphis nebeneinander und in gleicher Verwendung sowohl Sarapis als auch Osorapis erscheinen kann.<sup>25</sup>

Zusammengenommen erscheint ägyptisches Userhep konsistent als Äquivalent zu griechischem Sarapis. Angesichts der Tatsache, daß die griechische Lautform aus sich heraus doch gewisse Unterschiede zur ägyptischen zeigt, die Ikonographie des Sarapis komplett abweicht und die theologische Stellung auch kaum identisch ist, hätte man kaum so einhellig dieses ägyptische Äquivalent gewählt, wäre die griechische Lautform nicht eben aus ihr entwickelt worden und dieses Faktum noch so im Bewußtsein geblieben, daß man die Äquivalenz verbindlich festhalten konnte.

### 1.3. Die Relevanz des memphitischen Userhep

Die Zusammensetzung *Wsr-hp* ist in ägyptischer Sprache gelegentlich schon für das Neue Reich,<sup>26</sup> einmal für die 25. Dynastie belegt. Ab der 26. Dynastie wird sie ausgesprochen häufig.<sup>27</sup> Dabei ist zu beachten, daß die Beleglage sehr davon abhängt, aus welchen Zeiten Gräber von Apisstieren heute bekannt sind. Konkret bedeutet dies, daß wir hier mit sehr erheblichen Beleglücken rechnen müssen. Die Zusammensetzung *wsr hp* bedeutet zunächst nichts anderes als

<sup>22</sup> Zuletzt bearbeitet von Vleeming 2001, 239f. Nr. 260.

<sup>23</sup> So im griechischen Text, im demotischen fehlt eine Nennung von Personennamen.

<sup>24</sup> Ray 1976, 19 Anm. k).

<sup>25</sup> Wilcken 1927, 26-28.

<sup>26</sup> Aus der Zeit Amenhoteps III. stammen Kanopen, s. Seipel 1989, 197-199; aus der Zeit Ramses II. s. KRI II, 366, 5f. sowie Barbotin 2001, T. V-XII.

<sup>27</sup> Vgl. die Belege in LGG 2, 554f.

„die Osirisform des Apis“ und bezieht sich darauf, daß der betreffende Apisstier verstorben ist – so wie man ab dem Mittleren Reich in Ägypten generell bei verstorbenen Personen die Bezeichnung *Wsir* vor den Namen setzt. Sie steht zunächst in Ägypten relativ gleichgewichtig neben anderen Kombinationen wie etwa *Wsir-mr-wr*, der Osirisform des Mnevis-Stieres, nur daß diese bei weitem nicht dieselbe spätere Entwicklung erleben.<sup>28</sup> Daß diese Verbindung nicht etwa als einfache Apposition „Osiris NN“, sondern als Genitivverbindung „Osiris des NN“ zu verstehen ist, hat Mark Smith kürzlich m.E. überzeugend nachgewiesen.<sup>29</sup>

In der 27. Dynastie (5. Jhd. v.Chr.) ist die Verbindung der Teilelemente noch locker und nicht univertbiert, wie eine aramäische Wiedergabe als *אוסירי חפי* (TAD D 20.1; KAI Nr. 268) zeigt, in welcher der unbetonte Auslautvokal von „Osiris“ klar angegeben ist, der bei einem echten Komposition elidiert würde.<sup>30</sup> Gleichzeitig ist dieses Objekt, eine Opfertafel,<sup>31</sup> die von Nichtägyptern geweiht wurde, auch ein relativ frühes Zeugnis dafür, daß diese Gottheit auch Anklang bei nichtägyptischen Personen fand.

Die „Osirisform des Apis“ wäre aber zunächst nichts besonderes, wäre aus ihr nicht eine lokal relevante Götterform erwachsen, welche für die lokale Bevölkerung der memphitischen Region ein Bedürfnis erfüllte. In älteren Zeit scheint der lebende Apis die wirklich wichtige Gestalt gewesen zu sein, zur Zeit Ramses' II. (13. Jhd. v.Chr.) etwa spricht Prinz Chaemwese von der Errichtung eines Tempels für den lebenden Apisstier, und eine rituelle Mundöffnung gilt der Osirisform des lebenden Apis.<sup>32</sup>

In der Spätzeit werden die Zeugnisse dann sehr substantiell. Eine frühdeiotische Opfertafel (Louvre D 58) gibt an, das Monument sei vor Userhep, dem großen Gott aufgestellt.<sup>33</sup> Zahlreiche hieroglyphische Stelen, die im Serapeum von Memphis gefunden wurden, zeigen den Userhep als Objekt der Verehrung.<sup>34</sup> Er kann als Mann mit Stierkopf, stehender lebendiger Stier oder Stiermumie erscheinen, ohne daß eine klare Korrelation zwischen der Bildform und der exakten Benennung, für die neben Userhep auch noch einfaches Apis,

<sup>28</sup> Immerhin erscheint er in Beschwörungsformeln spätantiker Verfluchungstafeln in Rom, s. Wünsch 1898, 82.

<sup>29</sup> Smith 2006.

<sup>30</sup> Vittmann 1990, 107 Anm. 4; Text neu ediert in Porten – Yardeni 1999, 252f. Auch auf den spätantiken Fluchtafeln aus Rom findet sich noch unverkürztes *Ουσίρι Απι*, s. Wünsch 1898, 82.

<sup>31</sup> Sie wird in der Inschrift auch mit dem aus dem Ägyptischen übernommenen Lehnwort *חפי* bezeichnet, s. Muchiki 1999, 167.

<sup>32</sup> Barbotin 2001, 36-38, Taf. XII.

<sup>33</sup> Vleeming 2001, 240f. Nr. 261.

<sup>34</sup> Vercoutter 1962; Malinine – Posener – Vercoutter 1968.

Apis-Osiris und „lebender Apis“ bezeugt sind, möglich erscheint.<sup>35</sup> Ab der Ptolemäerzeit kommen auch Stelen mit demotischer Inschrift sowie Weihinschriften auf Türstürzen u.ä. hinzu.<sup>36</sup> Ähnliche Stelen bereits aus dem Neuen Reich kennt man für den Mnevis-Stier, dort allerdings den lebenden.<sup>37</sup>

Schon leicht vortptolemäisch, nämlich aus der Zeit des letzten indigenen Herrschers Nektanebos II., stammt ein steinerner Tempel, von dem Blöcke erhalten sind.<sup>38</sup> Einige Reliefs zeigen den Herrscher vor dem stierköpfig dargestellten Userhep, der als „König aller göttlichen Tiere“ bezeichnet wird. In anderen Szenen sind Fragmente eines Mundöffnungsrituals zugunsten des Sokar-Osiris Apis-Osiris.<sup>39</sup> Obgleich diese Blöcke bislang, wohl auch aufgrund der ziemlich lakonischen Publikation, kaum eine Rolle in der Diskussion gespielt haben,<sup>40</sup> sehe ich in ihnen eine wichtige Zwischenetappe auf dem Weg zum hellenistischen Sarapis. Auf die Zeit Nektanebos' II., des letzten indigenen Herrschers Ägyptens, geht auch das Modell für das Balsamierungsritual des Apisstiers zurück.<sup>41</sup>

Auch andere Textträger bezeugen, in welcher Form Userhep im religiösen Leben von Memphis relevant ist. So erscheint Userhep als Adressat einer Orakelanfrage (pBerlin 23544), die wohl noch in vortptolemäische Zeit zu datieren ist.<sup>42</sup> Eine weitere Orakelanfrage aus Saqqara an Userhep ist noch unpubliziert.<sup>43</sup> Etwa aus dem 6. Jhd. v.Chr. datiert der Papyrus Kairo CG 31045, wohl in die Ptolemäerzeit datieren pKairo CG 50117 und pBM 10233,<sup>44</sup> die alle drei Briefe an Userhep darstellen, also zur Gattung der Götterbriefe gehören, die für die Spätzeit Ägyptens relativ typisch sind.<sup>45</sup> Weitere Petitionen an Userhep sind

<sup>35</sup> Devauchelle 2010, 51; vgl. Kessler 1989, 66-69.

<sup>36</sup> Vgl. etwa Devauchelle 1994a; Devauchelle 1994b; Devauchelle 1995; Devauchelle 2000; Farid 1993; Farid 1995; Farid 1997; Farid 2000.

<sup>37</sup> Raue 1999, 61-63. Auch hier gelten, wie beim Apis, die Stelen zunächst dem lebenden Mnevis.

<sup>38</sup> Mariette 1882, 18, 23, 76f.; Martin 1979, 89-99 u. 126, Taf. 65-74.

<sup>39</sup> Vgl. Quack 2006a, 69 Anm. 2 u. 138.

<sup>40</sup> Vgl. Kessler 1989, 61 u. 96f.; Borgeaud – Volokhine 2000, 65 (wo nur die schon von Mariette gefundenen Blöcke berücksichtigt sind).

<sup>41</sup> Meyrat 2012.

<sup>42</sup> Zauzich 2000, 8, Taf. 3. Damit ist die Position Wilckens (UPZ I, S. 32), Osorapis sei vor der Einführung des Sarapis kein Orakelgott gewesen, endgültig hinfällig.

<sup>43</sup> Smith 2002, bes. 367f.

<sup>44</sup> Editionen: Spiegelberg 1908, 237, Taf. LXXX; Spiegelberg 1932, 81, Taf. 49; Revillout 1888, 4 Taf. V.

<sup>45</sup> Vgl. die Spezialstudie Migahid 1986, dort spezifisch Band I, 22 u. 45-53, und Band II, 60 zu den betreffenden Stücken, sowie allgemein Depauw 2006, 307-313; Quack 2008a, 141f.

noch unpubliziert.<sup>46</sup> In griechischer Sprache gibt es einen entsprechenden Brief an Oserapis sogar schon in Gestalt eines sehr berühmten Textes, der ins spätere 4. Jhd. v.Chr. zu datieren ist, nämlich den sogenannten Fluch der Artemisia (UPZ I, 1; PGM XL).<sup>47</sup>

Beide Textsorten sind in Ägypten gut bezeugt. In Orakelanfragen wendet man sich an einen Gott, um Auskunft über die Zukunft zu erhalten, insbesondere hinsichtlich der richtigen Entscheidungen in den alltäglichen Problemen, etwa ob man ein bestimmte wirtschaftliche Unternehmung in Angriff nehmen, oder welche Frau man heiraten soll. In Briefen an Götter geht es vorrangig darum, daß man sich ungerecht behandelt glaubt und die Gottheit um Beistand bittet, bzw. ihren Fluch auf seine Feinde herabziehen will. Beide Textsorten ziehen vorrangig die lokal bedeutsamen Götter als Empfänger heran, von denen man glaubt, daß sie sich für das eigene Anliegen einsetzen werden. Gelegentlich handelt es sich sogar um vergöttlichte Menschen, also quasi Lokalheilige.<sup>48</sup>

Aus der Ptolemäerzeit kennt man auch eine Befragung eines Skarabäus für ein Orakel, die unter die Autorität des Userhep gestellt ist.<sup>49</sup> Insgesamt ist Userhep also für die Memphiten eine durchaus wichtige Gottheit, die für ihre alltäglichen Nöte und Bedürfnisse da ist und der man Vertrauen schenkt.

Aufschlußreich ist auch die Aufschrift eines Sarges aus dem späteren 2. oder dem Beginn des 1. Jhds. v.Chr., der aus Saqqara stammen soll, welche in minäischer Sprache und Schrift, also einer südarabischen Sprache gehalten ist.<sup>50</sup> Darin heißt es, der Inhaber werde im Tempelbereich des *ʾtrhf* bestattet werden.<sup>51</sup> Hierbei handelt es sich eindeutig um die Bezeichnung des Serapeums von Memphis, die phonetischen Details sind allerdings bemerkenswert. Nicht weiter dramatisch ist, daß ägyptisches *p* hier scheinbar als *f* wiedergegeben wird – tatsächlich beruht die Ansetzung dieses Lautes als *f* und nicht als *p* in der Sabäistik nur auf dem Muster der heutigen arabischen und südarabischen Aussprache,

<sup>46</sup> Smith 2002, 369f.

<sup>47</sup> Preisendanz 1974, 177f.; vgl. zum Inhalt Méléze-Modrzejewski 1994, 201-214 (mit einer überzogenen Ableitung der Inhalte aus griechischer Rechtstradition). Es sagt einiges über die unterschiedlichen Standpunkte verschiedener Disziplinen aus, daß dieser Text von Preisendanz in die PGM aufgenommen worden ist und seitdem überall als „magischer“ Text behandelt wird, so auch in Betz 1986, 280, während die demotischen Briefe an Götter immer anders kategorisiert wurden und auch in Betz' Übersetzungssammlung, welche beansprucht, die demotischen Papyri mit zu beinhalten, nicht aufgenommen sind.

<sup>48</sup> Vgl. von Lieven 2007.

<sup>49</sup> Jasnow 1997; deutsche Übersetzung in Quack 2008b, 381f.

<sup>50</sup> Zum Text s. besonders Robin 1993, 291-296; Swiggers 1995; Bibliographie in Vittmann 1998, 1241 Anm. 71.

<sup>51</sup> Dies ist an sich schon eine typische Konzeption des späten Ägypten, s. Quack 2006b.

nicht auf zeitgenössischer Evidenz, die ebensogut *p* zuließe. Viel wichtiger ist dagegen die Präsenz eines *ʾ* am Wortanfang sowie eines *h* im Wortinnern, da es diesen Laut nur im Ägyptischen, nicht jedoch im Griechischen gibt. Tatsächlich kann das Minäische hier nur eine Wiedergabe von Ägyptischem Userḥapi sein, nicht von griechischem Oserapis oder gar Serapis/Sarapis. Somit kann man erkennen, daß der Südaraber hier in einen religiösen Kontext akkulturiert wurde, dessen Leitkultur die ägyptische Sprache zugrunde legte.

Übergreifend kann man festhalten, daß der Apisstier als solcher eine lange Tradition hat, in den früheren Epochen jedoch das lebende Exemplar die wesentliche Rolle gespielt hat. Erst in der Spätzeit hat sich die Form Userhep, welche spezifisch dem verstorbenen Stier gilt, zunehmend in den Vordergrund geschoben. Mutmaßlich steht dies im Rahmen einer generellen Tendenz der ägyptischen Religionsgeschichte im ersten Jahrtausend v.Chr., die von einer zunehmenden Bedeutung des Osiris geprägt wurde.<sup>52</sup>

Dabei ist der memphitische Userhep eine Gottheit gewesen, die nicht nur die Ägypter selbst angesprochen hat, sondern auch von Fremden akzeptiert wurde, Griechen ebenso wie aramäischsprachigen Gruppen und Südarabern. Dies steht in einem größeren Rahmen von Verehrung ägyptischer Götter durch in Ägypten lebende Fremde, wie es vom Neuen Reich an gut faßbar ist.

#### 1.4. Zur neuen Natur des Sarapis

Der von den Ptolemäerherrschern etablierte Sarapis unterscheidet sich in der Ikonographie und seinem Zuständigkeitsbereich doch merklich vom memphitischen Lokalgott Userhep. Osiris selbst scheint mit ihm eigentlich enger verbunden. Ich glaube allerdings, daß die Diskrepanz geringer ist, als teilweise vermutet wurde, da auch der memphitische Userhep vorrangig eine spezielle Form des Osiris ist.<sup>53</sup> Immerhin passen in diesen Rahmen auch Äußerungen wie die bei Strabo 17, 1, 31 (807C), Apis sei Osiris.<sup>54</sup>

In seinem Wesen wurden deutliche Bezüge des Sarapis zu Osiris gesehen,<sup>55</sup> so sehr, daß etwa im Tempel von Abydos, dem Hauptort des Osiris, etliche Pilger in ihren Graffiti angeben, zu Sarapis gekommen zu sein.<sup>56</sup> Instruktiv sind auch Stelen, die sicher oder mutmaßlich aus Abydos stammen und im Bildfeld Osiris in traditionell ägyptischer Ikonographie abbilden, während die griechi-

<sup>52</sup> Vgl. Quack 2009 und übergreifender Coulon 2010.

<sup>53</sup> Mit dieser Tendenz auch Devauchelle 2010, 60f.; Devauchelle 2012.

<sup>54</sup> Vgl. Radt 2005, 462f.; Radt 2009, 460.

<sup>55</sup> Wilcken 1927, 30; Caroli 2007, 332-335.

<sup>56</sup> Wilcken 1927, 59.

schen Inschriften, sofern sie einen Gottesnamen nennen, durchgängig Sarapis angeben.<sup>57</sup>

In dieselbe Richtung dürfte der Befund in Dusch in der Oase Charga gehen. Dort gibt es einen Tempel, der seinen hieroglyphischen Inschriften nach dem Osiris bzw. *Wsir-ly* gewidmet ist<sup>58</sup> – die Namensform wirkt im Grunde mehr nach einem theophoren Personennamen als nach dem Gottesnamen selbst.<sup>59</sup> Auf einer etwas späteren griechischen Widmungsinschrift wird der Gott als Sarapis angegeben. Ebenso kennt man aus diesem Ort den Fund eines prachtvollen Diadems mit Darstellung des Sarapis.<sup>60</sup> Hierzu paßt auch eine Weihinschrift aus Taposiris Magna (OGIS I 97; ca. 201-185 v.Chr.), in welcher ein Tempel dem „großen Osiris, auch Sarapis, und der Isis und dem Anubis“ (Ὅσώρω τε καὶ Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι καὶ Ἀνούβιδι) geweiht wird.<sup>61</sup>

Hinsichtlich des Verhältnisses von Sarapis und Osiris ist auch eine magische Beschwörung in einem Liebeszauber aufschlußreich, der auf einer Bleitafel aus Hermoupolis überliefert ist (PSI I 28). Der angerufene Gott wird als Unterweltherrscher charakterisiert, den Persephone liebt, und dann findet sich die Wendung „seiest du der ewige Sarapis, vor welchem der Kosmos erzittert, seiest du Osiris, der Stern des ägyptischen Landes.“ (SM 42, 23).<sup>62</sup> Die Tatsache, daß Sarapis und Osiris als prinzipiell wesensverwandt betrachtet werden, ist dabei ebenso aufschlußreich wie das Faktum, daß Sarapis hier als Gott für die gesamte Welt betrachtet wird, Osiris als spezifischer mit Ägypten verbunden. Dies paßt bemerkenswert gut zu den Divergenzen in der demotischen und der griechischen Form des Königseides, die unten angesprochen werden. Andererseits zeigt die magische Handlung PGM IV 236f., daß für Osiris und Serapis gleichermaßen Flußwasser für die Orakelbeschau verwendet wurde, die beiden Gottheiten also als strukturell ähnlich empfunden wurden.

Auf die neue Ikonographie des Sarapis möchte ich hier nicht genauer eingehen.<sup>63</sup> Allerdings könnte es von großer Bedeutung für das Verständnis der frühen Entwicklung des Kultes sein, wenn genauer geklärt werden kann, welche Kultbildform ab wann nachweisbar ist.

<sup>57</sup> Abdalla 1992, 61f., 70 u. 119 (Nr. 148, 150, 151, 173); Koemoth 2001. Demotische Inschriften auf vergleichbaren Stücken nennen grundsätzlich *Wsir*, s. Abdalla 1992, 121-123.

<sup>58</sup> Vgl. die Edition von Dils 2000.

<sup>59</sup> Insofern erwägt von Lieven 2007 auch, daß es um sich um den Kult eines vergöttlichten Menschen handelt.

<sup>60</sup> Reddé 1992.

<sup>61</sup> Vgl. Renberg – W.S. Bubelis 2011, bes. 190 Anm. 46.

<sup>62</sup> Vgl. Harrauer 1987, 83-86; Daniel – Maltomini 1990, 131-153.

<sup>63</sup> Vgl. etwa Stambaugh 1972; Hornbostel 1973; Tran Tam Tinh 1983; Schmidt 2005; Malaise 2009.

Ein Punkt sei dennoch spezifischer angesprochen. Nach dem Bericht des Athenodoros bei Clemens von Alexandria wurden verschiedene Edelsteine fein zermahlen, um damit die Statue in der Oberfläche dunkel zu färben. Bislang hat man im Hinblick auf diese Angabe vor allem diskutiert, ob hierhinter steht, daß Osiris als Totengott schwarz gefärbt sein konnte.<sup>64</sup> Ein anderer Aspekt scheint mir relevanter, nämlich die ziemlich auffällige Technik, viele verschiedene Edelsteine zu zermahlen. Dies erinnert mich doch auffällig daran, wie im Choiaktext von Dendera angegeben wird, daß die Figurine des Sokar-Osiris zermahlene Edelsteine als einen Bestandteil ihrer Masse enthält (Dendara X, 31, 9; 34, 1-6; 44, 11f.; 47, 3-7).<sup>65</sup>

Ein Wort sei auch zum Orakel erlaubt, das Nikokreon, König von Zypern im späten 4. Jhd. v.Chr., nach Macrobius, Saturnalia I 20, 16-17, über die Natur des Sarapis erhalten haben soll. Die Stelle lautet: „Ich bin der Gott, den man erkennen kann; Das All des Himmels ist mein Haupt, mein Bauch ist das Meer, meine Füße die Erde, meine Ohren im Äther, aber mein weithin glänzendes Auge das helle Licht des Sonnengottes“.

Vielfach wird in der Forschung argumentiert, die darin wahrnehmbare gesamtkosmische Natur des Gottes sei für das späte 4. Jhd. anachronistisch, zeige also deutlich, daß die Stelle auf späterer Überformung beruhen müsse.<sup>66</sup> In griechischem Kontext mag das zutreffen, in ägyptischem ist es jedoch grob falsch – dort hat man kein Problem, sogar schon Tausend Jahre früher entsprechende Aussagen über Götter zu finden.<sup>67</sup> Hier sei nur ein weniger bekannter Passus angeführt, der aus einem Hymnus spezifisch an Osiris stammt, der vom Ende des Neuen Reichs (ca. 1070 v.Chr.) stammt:

Der Erdboden trägt dich,  
seine Felder sind über dir  
bis zu den Stützen des Himmels.  
Wenn du zitterst, bebt die Erde,  
wobei du größer bist als die ...  
Die Überschwemmung kommt hervor aus dem Schweiß deiner Arme,  
du speihst den Wind aus, der in deiner Kehle ist,  
hin zu den Nasen der Menschen.  
Wie göttlich ist es, wenn man von ihnen lebt.  
Sie sind hier versammelt in deinen Nüstern:  
Bäume und Kräuter, Schilf und Erdhaar (?)  
Getreide, Ernte und Baum des Lebens.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Vgl. etwa Hornbostel 1973, 97f.; Kessler 2000, 190 Anm. 120.

<sup>65</sup> Vgl. Chassinat 1966-68, 435-477.

<sup>66</sup> So etwa Dunand 1973, 63 und noch Caroli 2007, 317.

<sup>67</sup> So richtig van den Broek 1978, 123-141; Merkelbach 2001, 74f.

<sup>68</sup> Ostrakon Kairo CG 25209, sehr veraltete Bearbeitung in Erman 1900, 30-32; hier

### 1.5. Die Relevanz des Sarapis für die ägyptische Bevölkerung

Um genauer abzuschätzen, welche Relevanz Sarapis für die Ägypter gehabt hat, werden hier zunächst diejenigen Belege ins Auge genommen, welche in ägyptischer Sprache Userhep nennen und dabei ihrer Herkunft bzw. ihres Kontextes nach nicht den lokalen memphitischen Userhep meinen. In hieroglyphischen und hieratischen Texten sind mir dafür derzeit keine Belege bekannt, wohl aber einige instruktive Stellen in demotischen Texten.

Es gibt aus der Ptolemäerzeit sowohl in griechischer als auch in ägyptischer Sprache den Eid beim König.<sup>69</sup> In ihnen wird unter Ptolemaios II. nur beim regierenden Königspaar (und fallweise dessen Kindern) geschworen, ab Ptolemaios III. tritt der Eid bei Isis und Serapis bzw. Osiris sowie allen Göttern (Ägyptens) hinzu.<sup>70</sup> Dabei zeigt sich in den verschiedenen Sprachen folgendes Verteilungsmuster:<sup>71</sup>

Im Demotischen:

pBerlin 13535+23677 (236 v.Chr.; Elephantine):

Isis und Osiris und alle Götter Ägyptens.

pBM 10079<sup>72</sup> (230 v.Chr.; Theben):

Isis und Osiris und alle Götter Ägyptens.

pElephantine Spiegelberg 5 (Elephantine; 224/223):<sup>73</sup>

Isis und Osiris und alle Götter Ägyptens

pBerlin 13527 (pElephantine 4; Bürgerschaft 13ter) (223/222):

Isis und Userhep und alle Götter Ägyptens.

BM 10561 (157 v.Chr.):<sup>74</sup>

Isis und Userhep und alle Götter Ägyptens.

pBerlin 3080<sup>75</sup> (134/133 v.Chr.; Theben):

Isis und Userhep und alle Götter Ägyptens.

nach der Photographie in Daressy 1901, Taf. XXXVII in einigen Lesungen verbessert. Vgl. meine ausführlichere philologische Diskussion des Textes in Quack 2013.

<sup>69</sup> Zusammenstellung der Belege bei Minas 2000, 163-171; dort nicht mehr berücksichtigt werden konnte wohl pHamburg dem. 13 und 9, ediert in Lüddeckens 1998, 216-222 und 231-235; inzwischen hinzugekommen ist Vittmann 2004. Zur inhaltlichen Seite s. zuletzt Lippert 2008, 176; Pfeiffer 2008b, 104-106.

<sup>70</sup> Daraus ergibt sich auch, daß die demotischen Papyri Zenon 8 und 12, die bei Minas 2000, 166 nur pauschal ins 3. Jhd. v.Chr. datiert sind, sicher in die Zeit Ptolemaios II. gehören.

<sup>71</sup> Nur solche Eide, in denen die Götter erwähnt und hinreichend gut erhalten sind, werden aufgenommen.

<sup>72</sup> Vleeming 1998.

<sup>73</sup> In pElephantine 7 ist der entscheidende Bereich des Papyrus zerstört.

<sup>74</sup> Shore – Smith 1960.

<sup>75</sup> Spiegelberg 1914.

pHamburg dem. 13 (84 v.Chr.; Hawara):

Isis und Userhep und alle Götter Ägyptens.

pHamburg dem. 9 (79 v.Chr.; Hawara):

Isis und Userhep und alle Götter Ägyptens.

pHawara Ashmolean 18 (70-60; Hawara):

Isis und Userhep und alle Götter Ägyptens.

Im Griechischen:

SB I 5680 (229 v.Chr., Herakleopolis;

Ägypter Semtheus, Sohn des Teos schwört):<sup>76</sup>

Isis und Sarapis und alle anderen einheimischen Götter und Göttinnen.

P. Tebtunis III 815, Fr. 1 rt. Col. IV (228-221, Tebtynis):

Sarapis und Isis, und alle anderen Götter und Göttinnen.

P. Eleph. Rubenson 23 (222 v.Chr., Elephantine):

Isis und Sarapis und alle anderen Götter und Göttinnen.

P. Magd. 11 = P. Enteuxis 27 (223/22 v.Chr., Magdola):

Sarapis und Isis und [die anderen Götter und Göttinnen].

P. Chr. Wilck 1110 = P. Petrie III 57 (200):

Sarapis und Isis und alle Götter und Göttinnen.

P. Hamburg I 57 (160 v.Chr.):

Sarapis und Isis und alle anderen Götter und Göttinnen.

P. Tebtunis III 810 (134 v.Chr., Tebtynis):

Sarapis, Isis und alle anderen Götter und Göttinnen.

P. Tebtunis I 78 (110-108 v.Chr., Tebtynis):

Sarapis und Isis und alle Götter und Göttinnen.

BGU IV 1186 = BGU VIII 1735 (98 v.Chr.):

Sarapis und Isis, und alle Götter und Göttinnen.

BGU VIII 1738 (72 v.Chr.):

Sarapis und Isis und alle Götter und Göttinnen.

BGU VIII 1739 (72 v.Chr.):

Sarapis und Isis und alle Götter und Göttinnen.

Festzuhalten ist zunächst, daß einerseits demotisches *Wsîr-hp* als Äquivalent zum griechischen Sarapis erscheint. Andererseits kann stattdessen auch einfaches *wsîr* auftreten. Nach der chronologischen Sortierung der Belege handelt es sich dabei gerade um die frühesten; d.h. man hat wohl zunächst Osiris als landesweit sachlich akzeptables Äquivalent zugelassen und später auf die spezifische Form des Sarapis auch in ägyptischen Kontexten normiert. Sofern man die mit nur einem Jahr Abstand vom selben Ort stammenden Papyri Elephantine 4 und 5 als ausreichendes Indiz ansieht, könnte man sogar die offizielle Umstellung von Osiris auf Sarapis in der ägyptischsprachigen Version der Eidesformel ziemlich exakt auf 223 v.Chr. festlegen. Bemerkenswert ist die Wandlung der Hierarchie. Demotische Zeugnisse stellen grundsätzlich Isis voran. Die normale

<sup>76</sup> Gleichartig im Duplikat P Fouad I Univ. App, I, 4.

Reihenfolge im Griechischen ist „Sarapis und Isis“, nur ganz ausnahmsweise tritt Isis voran. Dabei handelt es sich zum einen um den ältesten Beleg mit Göttern überhaupt, zum anderen handelt es sich um den Eid eines Ägypters. Hier mag zum einen die Normierung noch weniger ausgeprägt gewesen sein, zum anderen rekurriert der Ägypter aller Wahrscheinlichkeit nach auf das ihm vertrautere Formular der demotischen Königseide, sowohl hinsichtlich der Voranstellung der Isis als auch hinsichtlich des Zusatzes „einheimische“ bei den Göttern. Griechische Texte schreiben nämlich fast generell „alle (anderen) (weiblichen und männlichen) Götter“ (τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας),<sup>77</sup> demotische dagegen spezifischer „alle Götter Ägyptens insgesamt“ (*nʿ ncr.w Kmy ʒr=w*). Der frühe Eid eines Ägypters orientiert sich auch hier offensichtlich an der demotischen Fassung des Eidesformulars.

Bemerkenswert ist sowohl die Einführung der Gottheiten an sich im Schwur als auch die Festlegung auf Sarapis bzw. dessen nächstes Äquivalent *Wsir-ḥp* selbst in ägyptischsprachigem Kontext. Es ist zu erwarten, daß diese Maßnahmen nicht ohne innere Verbindung mit den substantiellen Ausbaumaßnahmen am alexandrinischen Serapeum unter Ptolemaios III. stehen;<sup>78</sup> ebenso wird die Tatsache, daß Ptolemaios III. bei Tacitus, *Historien* IV 84, nach einer Variantenüberlieferung als derjenige gilt, unter dem die Kultstatue des Sarapis eingeführt wurde, nach Clemens, *Protrepticus* 4, 48, 3 (nach Isidor), sogar als einzige Version, zumindest einen realen Hintergrund in einer durch ihn erfolgten erheblichen Propagierung des Kultes haben.<sup>79</sup> Zu diesem neuen Schub paßt auch, daß in Personennamen Sarapis als Bildungselement erst im letzten Viertel des 3. Jhds. v.Chr. häufiger wird.<sup>80</sup>

Schließlich ist festzuhalten, daß das Paar Isis und Osiris/Userhep offenbar als Königspaar der Götter spezifisch für Ägypten betrachtet wurde, während für Sarapis und Isis die geographische Begrenzung wegfällt. Dies paßt gerade im Hinblick auf Sarapis und Osiris zu einem weiteren Zeugnis, das unten angesprochen wird.

Mit dem Königseid strukturell verwandt ist eine Formel, die relativ ähnlich mehrfach in einer Formel der Regeln von Kultgenossenschaften der Ptolemäerzeit auftaucht.<sup>81</sup> In ihr legen die Mitglieder fest, daß sie Opfer vor dem regieren-

<sup>77</sup> Da im Griechischen der Plural des Substantivs einheitlich gebildet wird, wird nur das Adjektiv in beiden Genera gesetzt.

<sup>78</sup> Vgl. Sabottka 2008, 67-245.

<sup>79</sup> Vgl. Huß 2001, 378f.

<sup>80</sup> Clarysse – Paganini 2009. Zur frühen Ausbreitung des Sarapiskultes in Ägypten in der Ptolemäerzeit s. zuletzt Renberg – Bubelis 2011, bes. 189-193.

<sup>81</sup> Vgl. de Cenival 1972, 42 (zu 4, 5).

den Königspaar und einigen weiteren Götter durchführen werden.<sup>82</sup> Das Spektrum der erhaltenen Belege sollte auch hier genauer aufgefächert werden:

pLille 29 (223 v.Chr.; Fayum):

Weitgehend verloren, am Schluß „alle Götter Ägyptens“.

pKairo CG 31178 (179 v.Chr., Tebtynis):

Osiris, Isis die Große, Userhep und alle Götter Ägyptens.

pKairo CG 30606 (157 v.Chr., Tebtynis):

Möglicherweise nur die lokalen Sobek-Götter.<sup>83</sup>

pKairo CG 31179 (147 v.Chr., Tebtynis):

Vermutlich Userhep(?),<sup>84</sup> Isis<sup>85</sup> und dann die lokalen Sobek-Götter.

pKairo CG 30605 (145 v.Chr., Tebtynis):

Userhep(?), Isis und die lokalen Sobek-Götter.

pPrag (137 v.Chr.):

Isis(?),<sup>86</sup> Userhep(?) und alle Götter und Göttinnen Ägyptens.

pKairo 30619 (137 v.Chr.; Tebtynis):

Isis, Userhep und alle Götter Ägyptens und die lokalen Sobek-Götter.

Insgesamt scheint die Abfolge weniger normiert als die der Königseide. Wenigstens einmal steht Userhep sicher vor Isis, wenigstens einmal ist Osiris noch vor Isis und Userhep genannt. Die generelle Struktur ist aber, abgesehen von der jeweiligen Erweiterung um die konkreten Lokalgötter, nicht unähnlich. Ich sehe in beiden Fällen gleichartig eine staatliche Erwartungshaltung hinsichtlich des Götterpaares als Pendant zum Königspaar, der begegnet wurde bzw. begegnet werden mußte.

Abgesehen von diesen Sonderfällen des Königseides und der Kultgenossenschaftsregeln, die landesweit bezeugt sind, finden sich demotische Erwähnungen von *Wsr-hp* fast ausschließlich in Dokumenten aus der memphitischen Region. Von anderswo kommt zum einen der oben schon erwähnte pLille 96, der aus Magdola im Fayum stammt. In ihm ist allerdings angesichts des Namens der

<sup>82</sup> Vgl. Huß 2001, 247 Anm. 89; Pfeiffer 2008b, 90-93. Bemerkenswert scheint mir dabei auch, daß das „zweite“ Philaedekret, Z. 4 eine Kapelle für Isis sowie das zweite bis fünfte Ptolemäerpaar in Alexandria angibt, ohne dabei Sarapis zu nennen; vgl. Eldamaty 2005, 18 u. 76f.

<sup>83</sup> Die Restituierung der Lücke durch de Cenival 1972, 47 erscheint mir nicht absolut sicher.

<sup>84</sup> Hier und in pKairo CG 30605 fühle ich mich hinsichtlich der Zeichenform des *hp* nicht wirklich sicher; eventuell ist *Wsr Hr ʿs.t* „Osiris, Horus (und) Isis“ zu lesen.

<sup>85</sup> Auf dem Photo bei Spiegelberg 1932, Taf. CXVIII meine ich, Reste der Gruppe für Isis zu erkennen, die auf dem Faksimile von de Cenival 1972, Taf. V nicht angegeben sind.

<sup>86</sup> Sowohl Erichsen 1959, 8f. als auch de Cenival 1972, 84 lesen zweifelnd „Sobek“; die Spuren auf dem Photo scheinen mir mit „Isis“ mindestens so gut vereinbar.

involvierten Person und seines Vaters kein genuin ägyptischer Gott zu sehen, sondern die sprachliche Umsetzung des griechischen Sarapis. Zum anderen haben wir die ebenfalls schon oben erwähnte Opfertafel aus Terenuthis, die ebenfalls in einem primär griechischen Milieu zu sehen ist.

Eine leicht andere Handhabe im Falle eines bilingualen Dokuments zeigt eine Opfertafel, die mutmaßlich aus Koptos stammt (Berlin 2304).<sup>87</sup> Sie ist in der griechischen Inschrift Sarapis geweiht, in der demotischen dem Osiris von Koptos, der vorne im Goldhaus ist. Der Stifter und sein Vater tragen sowohl griechische Namen als auch ägyptische Namen, jeweils in der entsprechenden Version (Paniskos, Sohn des Sarapion alias Pamin, Sohn des Pasherienusir). Hier dürften kulturelle Grenzgänger am Werke gewesen sein;<sup>88</sup> für die griechische Seite nimmt man den offiziellen Reichsgott Sarapis, für die ägyptische Form hat man nicht Userhep, sondern die spezifische lokale Form des Osiris gewählt – wie auch im Namen des Vaters Osiris als semantisches Äquivalent zu Sarapis erscheint.

Weiterhin gibt es eine Inschrift auf einer Statue in ägyptischem Stil, die ins 2. Jhd. v.Chr. datiert und in Rhodos gefunden wurde.<sup>89</sup> Sie enthält eine Weiheformel, die angibt, das Objekt sei vor *Wsr-hp* und Isis gestiftet worden. Dieses Objekt gibt einige Rätsel auf. Zwar ist der Stifter als Dionysios, ein Mann aus Iasos angegeben, so daß der Fundort Rhodos inhärent plausibel wirkt, die Verwendung der demotischen Schrift für eine Aufstellung auf Rhodos erscheint jedoch wenig plausibel, zumal das Objekt rein demotisch beschriftet ist und (soweit erhalten) keine griechische Version zeigt. Hier wird man die Frage aufwerfen müssen, ob es ursprünglich für eine Aufstellung in Ägypten bestimmt war und erst sekundär nach Rhodos gebracht wurde, z.B. weil der Stifter auf seine alten Tage an seinen Heimatort zurückgekehrt war.<sup>90</sup> Auch hier verweist jedenfalls der Name auf eine Entstehung in sprachlich nichtägyptischem Kontext.

<sup>87</sup> Vleeming 2001, 233f. Nr. 250.

<sup>88</sup> Es ist inzwischen recht gut bekannt, wie in Abhängigkeit von der konkreten Situation Personen sich mehr als Griechen oder mehr als Ägypter präsentieren konnten und gelegentlich sogar der Wechsel von ägyptischen zu griechischen Namen explizit autorisiert wurde, s. etwa Whitehouse 1998; La'da 1994; La'da 2003; Collombert 2000; Guerneur 2000; Coulon 2001; Baines 2004; Heinen 2007; Gorre 2007; Veisse 2007; Vanderpe 2011; Torallas Tovar 2010; Tallet 2011.

<sup>89</sup> Zuletzt bearbeitet in Vleeming 2001, 73f. Nr. 104.

<sup>90</sup> Vgl. ähnlich gelagert die Stele auf Samos, die eine Bilingue (mit ausführlicherem demotischen Text) enthält; dort stiftet ein Mann aus Kanopus das Objekt vor Apollon; Vleeming 2001, 214f. Nr. 211.

Interessant ist auch ein Mumienleinen aus Assiut, das wohl bereits in die Römerzeit datiert.<sup>91</sup> Voraussetzung ist allerdings, daß hier der Titel des Vaters der Verstorbenen wirklich als *ḥm-nṛ Wsir-ḥp ḥrm wp-wšw.t* „Prophet des Userhep und des Upuaut“ zu lesen ist. In der Edition wurde die Lesung als nicht ganz sicher betrachtet.<sup>92</sup> Die Form des *ḥrm* gibt in der Tat gewisse Probleme auf. Ebenso wäre die Ausdrucksweise ungewöhnlich. Normale ägyptische Formulierung ist, daß man bei Personen, die Priester mehrerer Götter sind, den jeweiligen Titel vor jedem Götternamen neu nennt. Allerdings sehe ich mich außerstande, einen besseren Gegenvorschlag zu machen, möchte die Lesung der Edition also provisorisch akzeptieren. Es könnte sein, daß wir hier einen Ausnahmefall vor uns haben, in dem ein Ägypter Priester des Sarapis ist<sup>93</sup> und dies aufgrund des spezifischen Kontextes, nämlich der Beschriftung des Mumienleins für seine Tochter, auch einmal in ägyptischer Sprache dokumentiert. Auffällig wäre dann vor allem die Kombination des Kultes des Sarapis mit dem des traditionell ägyptischen Upuaut.

Aus der Römerzeit stammt auch eine noch unpublizierte demotische Orakelanfrage aus Oxyrhynchus, die möglicherweise an Osiris und Userhep gerichtet ist.<sup>94</sup> Allerdings bedarf die Lesung der Götternamen in dem schlecht lesbaren Text noch einer weiteren Überprüfung.

Die frühere Hypothese, der Sarapiskult sei von Ptolemaios I. kreiert worden, um die beiden Bevölkerungsgruppen zusammenzuführen, denen die gemeinsame Verehrung derselben Gottheit ermöglicht wurde,<sup>95</sup> wird heute zunehmend in Zweifel gezogen.<sup>96</sup> Dabei hat gerade eine Rolle gespielt, daß sich ein Aufgreifen des Serapis in ägyptischem Kontext so wenig fassen ließ.<sup>97</sup> Tatsächlich ist es so, und das hat die vorliegende Studie nochmals gezeigt, daß in ägyptischsprachigem Milieu eine landesweite indigene Verehrung des Serapis nicht zu fassen ist.<sup>98</sup> Er bleibt dort immer ein spezifisch memphitischer Lokalgott Userhep, dessen Wesen von dem des Sarapis deutlich unterschieden ist. Lediglich da, wo es von Staats wegen erwartet wird, nämlich beim Königseid und in den Regeln der Kultgenossenschaft in der Festsetzung des Kultes für das Königspaar, er-

<sup>91</sup> Publiziert in Riggs – Stadler 2003.

<sup>92</sup> Riggs – Stadler 2003, 81 u. 82 Anm. e, 83 Anm. h.

<sup>93</sup> Dies ist an sich auch sonst belegt, s. Anm. 102.

<sup>94</sup> Heute in der Papyrussammlung der EES aufbewahrt. Hier nach eigener Aufzeichnung aufgrund einer Inspektion des Originals, die mir Dirk Obbink freundlicherweise ermöglicht hat.

<sup>95</sup> Bouché-Leclercq 1902, 1-30; Wilcken 1927, 82-84.

<sup>96</sup> So z.B. Huß 2001, 246f.; Caroli 2007, 344-351; Bergmann 2010, 119-120.

<sup>97</sup> Fraser 1960, 18f.; Fraser 1972, 251f.

<sup>98</sup> Vgl. mit gleichem Ergebnis Borgeaud – Volokhine 2000, 60-62.

scheint er landesweit. Er ist also oktroyiert, nicht jedoch im ägyptischen Milieu heimisch geworden. Die bekannte Feststellung bei Macrobius, Saturnalia I, 7, 14-15, die Ägypter hätten Serapis erst auf tyrannischen Druck der Ptolemäer in ihren Kult aufgenommen und keine ägyptische Stadt hätte innerhalb ihres Bereichs ein Heiligtum des Saturn oder Serapis aufgenommen, mag etwas überspitzt formuliert sein,<sup>99</sup> die Fremdheit des Sarapiskultes scheint mir aber richtig gesehen.

Allerdings gibt es durchaus Zeugnisse für Kulte des Sarapis in Ägypten selbst, die systematisch zu sammeln ein dringendes Desiderat ist.<sup>100</sup> In Ikonographie des Kultbildes, Sprache der Weihungen und wohl auch Erscheinungsbild der Priester<sup>101</sup> orientieren sie sich deutlich an griechischen Mustern. Hier stellt sich eine wesentliche Frage: Ist dies nur ein Kult für die in Ägypten ansässig gewordenen Griechen, oder ist es auch einer für die Ägypter, allerdings einer, der sich die griechische Elite als Rollenmodell erwählt und deshalb kein Interesse an der Verwendung von ägyptischem Kunststil, Sprache und Schrift hat?<sup>102</sup> Konnte damit gerade ein Gott, dessen Namen (und etliche Eigenschaften) aus dem Ägyptischen stammen, zu einem Mittel der „Hellenisierung“ von Ägyptern werden?

Man kann natürlich die Frage aufwerfen, inwieweit die Ägypter die Einführung des Sarapis als Zeichen gesehen haben, daß ihre religiösen Traditionen von den fremden Oberherren ernst genommen wurden, und wie es mit ägyptischen Elementen in Alexandria und speziell im Sarapiskult aussieht.<sup>103</sup> Aus Raumgründen kann ich darauf hier allerdings nicht genauer eingehen. Wenn man bedenkt, daß unter den ersten Ptolemäern nur sehr wenige Ägypter zum Hofstaat gehörten,<sup>104</sup> daß Statuen ptolemäischer Herrscher in einem „Mischstil“, der griechische und ägyptische Elemente verbindet, erst im 2. Jhd. v.Chr. aufkommen,<sup>105</sup> und daß die Beschreibung des „schwimmenden Palastes“ Thalamegos, eines Prunkschiffes Ptolemaios' IV. (Athenaios, Deipnosophistai, V, 38-39), nur für

<sup>99</sup> Die angegebene Begründung, früher hätten die Ägypter nur mit Gebeten und Weihrauch, nicht mit Schlachtungen („Vieh und Blut“) geopfert, ist so jedenfalls unzutreffend.

<sup>100</sup> Einige Beispiele in Fraser 1972, vol. I 272f; vol. II 429; Pfeiffer 2008a; Kleibl 2009, 330f., 333-335, 337-340; Parlasca 2006.

<sup>101</sup> Dazu etwa Goette 1989; Uytterhoeven 2009, 514f. S. auch Swetnam-Burland 2011, 347, welche zu Unrecht diese Bildtypen als Zeugnis dafür betrachtet, daß ägyptische Priester sich über das Gebot eines kahlgeschorenen Kopfes hinweggesetzt hätten.

<sup>102</sup> Vgl. Caroli 2007, 346 zu ägyptischen Sarapispriestern.

<sup>103</sup> Tatsächlich wurde mir diese Frage in der Diskussion des Vortrags von Tonio Hölscher gestellt.

<sup>104</sup> Legras 2002.

<sup>105</sup> Stanwick 2002.

einen einzigen Raum eine Ausstattung in ägyptischem Stil erwähnt,<sup>106</sup> sollte man jedenfalls die Erwartungen an eine Aufnahme ägyptischer Elemente in einem griechischen Milieu im Ptolemäerreich gerade für das dritte Jahrhundert v.Chr. nicht zu hoch schrauben, so sehr auch die traditionell ägyptischen Gruppen etwa durch die Förderung des Tempelbaues im indigenen Stil zufriedengestellt wurden.

Einen anderen Punkt möchte ich noch in die Diskussion einbringen. Wenn Sarapis nicht geschaffen wurde, um Griechen und Ägypter zu vereinen, wurde er dann für die weitere Entwicklung ausgewählt, weil der memphitische Userhep bereits eine Gottheit war, welche von den Hellenomemphiten akzeptiert worden war, also auf die gesamte griechische Bevölkerung Ägyptens vergleichsweise leicht übertragen werden konnte? Leider ist uns über die religiöse Zugehörigkeit der voralexandrinischen Griechen in Ägypten nicht allzuviel bekannt, aber es gibt neben dem schon erwähnten Fluch der Artemisia als klarem Zeugnis für die Verehrung des Userhep in einem griechischsprachigen Milieu in Memphis immerhin auch sonst Zeugnisse für die Verehrung ägyptischer Götter, einschließlich Statuettenstiftungen für Osiris oder den Apisstier.<sup>107</sup>

### 1.6. Zu den Traditionen der Etablierung des Kultbildes

Als wichtigste Berichte über die Etablierung des Sarapiskultes sind besonders Plutarch, *De Iside*, Kap. 28 und Tacitus, *Historia* IV, 83-84, daneben auch Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, IV, 48 (sowie Rufin, *Hist. Eccl.* II, 23 speziell für die Tempelanlage) seit langem diskutiert worden. Ich möchte die Stellen meinerseits keineswegs insgesamt neu aufrollen,<sup>108</sup> sondern nur einzelne Aspekte herausgreifen, für welche der Blickwinkel des Ägyptologen relevant scheint.

Die Ägyptologie hat sich bemüht, eine Textgattung „Königsnovelle“ zu etablieren, und bereits von Alfred Herrmann, der dies zuerst ausgeführt hat, wurde der Bericht des Tacitus als Beispiel einer ägyptischen Königsnovelle der Ptolemäerzeit eingeordnet.<sup>109</sup> In jüngster Zeit wurde das Konzept dieser Textgattung zunehmend auch von der Alten Geschichte aufgegriffen und gelegentlich sogar als scheinbarer Erklärungsschlüssel dafür verwendet, daß in den

<sup>106</sup> Vgl. die Übersetzung in Friedrich – Noters 1998, 417-419; für einen bildlich umgesetzten Rekonstruktionsversuch s. Pfrommer 1999, 93-117.

<sup>107</sup> Swiderek 1975; Borgeaud – Volokhine 2000, 67-69; Vitmann 2003, 194-235.

<sup>108</sup> Für eine Diskussion s. den Beitrag von Paarmann weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>109</sup> Hermann 1938, 42-45 u. 59-61.

Texten der Historiker die Angabe des konkreten Herrschers divergent ist.<sup>110</sup> Selbst wenn man nicht so weit gehen wollte, wurde doch gerne eine Affinität der Berichte zur vorgeblichen Textgattung „Königsnovelle“ festgestellt.<sup>111</sup>

Jedoch ist zum einen auch die betreffende Textgruppe in Ägypten keineswegs indifferent gegenüber der Nennung eines konkret festgelegten Königs. Zum anderen habe ich kürzlich grundsätzliche Zweifel an der realen Existenz einer ägyptischen Textgattung „Königsnovelle“ geäußert und sehe in den in der Forschung dafür vereinnahmten Texten nichts anderes als eine je nach konkretem Forscher in unterschiedlichem Maße unvollständige Gruppe derjenigen Texte, in denen eine politische Entscheidungsfindung beschrieben wird.<sup>112</sup> Ich empfehle deshalb, bei der Interpretation der Episode darauf zu verzichten, spezifisch mit Elementen der vorgeblichen Textgattung „Königsnovelle“ zu operieren.

Die Diskussion über die Berichte kann auf eine andere Ebene gestellt werden, seit Sethe darauf hingewiesen hat, daß es keinesfalls um die Kreierung des Gottes als solchen geht, sondern um die Etablierung eines neuen Kultbildes.<sup>113</sup> Damit handelt es sich um die entscheidende Etappe bei der Etablierung des Sarapis als Stadtgott Alexandrias und Reichsgott der Ptolemäer, nicht jedoch um den Akt der *creatio ex nihilo* des Gottes an sich. Damit kann man auch die Frage der chronologischen Einordnung der Geschichte von der Statuenauffindung (Ptolemaios I., II. oder III.?) von der Chronologie der Bezeugungen des Sarapis an sich trennen. Lediglich die archäologisch faßbare Chronologie der Kultbildtypen kann von Relevanz sein.

Hinsichtlich des ominösen Ortes „Sinope“, der in den Berichten evident auf die bekannte Stadt an der Küste des Schwarzen Meeres bezogen wird, gab es in der Forschung schon den Vorschlag, ursprünglich handele es sich vielmehr um eine Ortschaft im memphitischen Raum, wie sie bei Eustathios zu Dionysios, Periegesis v. 255 angegeben ist und für den ägyptische Etymologisierungsvorschläge wie *s.t n(.t) ḥp* „Platz des Apis“ gemacht wurden.<sup>114</sup> Ich möchte auf einen speziellen Punkt hinweisen. Im pOxyrhynchus 1380 findet sich in Z. 96f. eine Ortschaft Sinope erwähnt, die zwischen Askalon und Raphia genannt wird. Angesichts der nicht ganz klaren geographischen Struktur dieses Bereiches kann

<sup>110</sup> Ryan 2000, bes. 86. Die Argumentation kann so auf keinen Fall zutreffen, denn der Fall der Prophezeiungen mit ihrer Vorhersage eines zukünftigen Herrschers, auf den sich Ryan 2000, 87 Anm. 9 unter Verweis auf Koenen 1985, 173 u. 188-189 beruft, ist ganz anders gelagert.

<sup>111</sup> So Borgeaud – Volokhine 2000, 51; Caroli 2007, 312.

<sup>112</sup> Vgl. Quack 2010, 221; Quack 2012.

<sup>113</sup> Sethe 1913, 19.

<sup>114</sup> Vgl. Sethe 1913, 16f.; Wilcken 1927, 19 (wohl mit Recht ablehnend).



xandrias sei also ein Anzeichen für die frühe Entstehung des Wortes. Eventuell gäbe es somit eine Vorgängersiedlung, die z.B. als „Baustelle“ für Schiffe bezeichnet worden sei.

Ich meine, diese Argumentation anzweifeln zu müssen. Die Bildung von Nominalkomposita mit dem Element  $r^2\text{-}c$  ist auch sonst in der ägyptischen Sprache bekannt.<sup>121</sup> Sie bezeichnen generell die im Verlauf befindliche Aktion. Hinsichtlich der Lautform ist nicht nur der Auslautvokal des Ortsnamens zu beachten, sondern auch die gegenüber dem Infinitiv des Verbs abweichende Quantität<sup>122</sup> des Vokals ( $\text{o}$  versus  $\text{\omega}$ ). Diese zeigt hinreichend klar, daß der Stadtname nicht den Infinitiv des Verbs enthalten kann, sondern ein kollektives Verbalnomen  $*k\bar{t}.wt > *k\bar{t}.yt$  ( $*k\bar{a}t\bar{y}t$ ),<sup>123</sup> das zwar so konkret bislang noch nicht in ägyptischen Texten nachgewiesen ist, aber klar in übliche Muster ägyptischer deverbaler Nominalbildung eingeordnet werden kann.<sup>124</sup> Daß nicht der Infinitiv selbst, sondern eine Nominalbildung mit Endung gewählt wird, entspricht auch sonstiger Konstruktion dieser Gruppe von Komposita.<sup>125</sup> Somit ist die Lautform keineswegs archaisch, sondern stellt den regulären Zustand spätägyptischer Aussprache dar.

Hinsichtlich des Artikels erhebt sich die Frage, ob die sehr spezielle Gruppe von Nomina, welche mit dem Präfix  $r^2\text{-}c$  gebildet werden, überhaupt verpflichtend den bestimmten Artikel annimmt. Ich möchte dies bezweifeln und verweise dafür auf die Verwendung in demotischen astrologischen Texten. In ihnen gibt es bei den Bezeichnungen für die Häuser der Dodekatropos markante Unterschiede, wie unter den publizierten Texten der pBerlin 8345 zeigt.<sup>126</sup> Für den Terminus „Imum caeli“ wird  $p\bar{'} \bar{s}y \bar{t}w\bar{s}.t$  „der See der Unterwelt“ mit bestimmten Artikel verwendet. Dagegen werden für die Termini für den Auf- und Untergangspunkt am Horizont, nämlich  $r^2\text{-}c\text{-}h\bar{c}i$  und  $r^2\text{-}c\text{-}h\bar{t}p$ , in parallelen Konstruktionen immer die Formen ohne bestimmten Artikel verwendet. Es gibt zwar auch Belege, so einen in der Lesung allerdings nicht allzu sicheren in einem Graffiti aus Assuan,<sup>127</sup> wo das Bildungspräfix  $r^2\text{-}c$  mit dem bestimmten Artikel

<sup>121</sup> Pantalacci 1985.

<sup>122</sup> Sofern es sich nicht tatsächlich um eine Qualitätenopposition handelt, wofür sich z.B. Peust 1999, 201-205 ausspricht. Diese Frage ist für die vorliegende Untersuchung unerheblich.

<sup>123</sup> Die hieroglyphischen Schreibungen sowohl in der Satrapenstele als auch auf der „Stele Harris“ (BM 886 (1026)) geben die Endung klar an und zeigen schon damit deutlich, daß eine vom Infinitiv verschiedene Form vorliegt.

<sup>124</sup> Vgl. Osing 1976, 64f.

<sup>125</sup> Pantalacci 1985, 10f.

<sup>126</sup> Bearbeitung in Hughes 1983.

<sup>127</sup> Die Stelle ist das Graffiti Assuan 43, Z. 2; s. Bresciani – Pernigotti 1978, 141-143, wo die vorgeschlagene Lesung  $r^2\text{-}c\text{-}k\bar{t}$  weder vom Sinn her sonderlich plausibel ist

kombiniert wird, aber die Verwendung ohne bestimmten Artikel im Demotischen ist offensichtlich durchaus möglich.

Auch im Neuägyptischen bleiben entsprechende Bildungen oft ohne Artikel. Von 22 Stellen, die über Leskos „*Dictionnaire of Late Egyptian*“ zugänglich sind,<sup>128</sup> weisen 15 keinerlei Artikel auf, lediglich 4<sup>129</sup> den bestimmten Artikel *pʒ* und 3<sup>130</sup> den Possessivartikel, der insofern nicht zählt, als eine direkte Suffixanknüpfung bei Komposita ohnehin problematisch gewesen wäre. Demnach ist auch in jüngeren Sprachstufen des Ägyptischen die Tendenz dahingehend, daß Komposita mit *r<sup>2</sup>-c* als erstem Element häufig ohne bestimmten Artikel bleiben, dessen Abwesenheit im ägyptischen Wort für Alexandria somit nicht als Argument für die frühe Entstehung des Ortsnamens verwendet werden darf.

Bestreiten möchte ich auch, daß der Begriff *r<sup>2</sup>-c-kt(y.t)* überhaupt eine Schiffswerft o.ä. bezeichnen könnte, wie Baines vermutet.<sup>131</sup> Das ägyptische Verb *kt* ist nämlich spezifisch auf die Verwendung von Lehm oder Stein festgelegt, wird somit für Töpfe, Häuser und Tempel verwendet, in metaphorischem Sinne auch für die Schöpfung von Lebewesen, wenn man den Schöpfergott als Töpfer visualisiert, der Lebewesen auf der Töpferscheibe erschafft. Dagegen ist es meines Wissens nie für die Konstruktion von Schiffen bezeugt.<sup>132</sup> Der Name kann also eigentlich nur für die „Baustelle“ im Sinne des im Vorgang befindlichen Aufbaus eines Gebäudes bzw. einer Stadt stehen.

Inzwischen kann die ägyptische Bildung der Bezeichnung Alexandrias damit parallelisiert werden, daß es im Fayum einen Ortsnamen *r<sup>2</sup>-c-snt* „die Gründung“ gibt, welcher in den Narmouthis-Ostraka häufig belegt ist.<sup>133</sup> Auch hier begegnet die Bildungsweise ohne bestimmten Artikel, obgleich es keinen Anlaß gibt, diesen Ortsnamen für sonderlich alt zu halten.

Diskutiert werden sollte hier auch die Angabe zum Namen der Stadt in der sogenannten Satrapenstele, die aus dem Jahr 311 v.Chr. stammt.<sup>134</sup> In ihr heißt

noch angesichts des Fehlens des typischen Determinativs dieser Wurzel paläographisch überzeugen kann.

<sup>128</sup> Lesko 2002, 260f. Abgezogen sind hier die Stellen KRI 5, 112, 3, KRI I, 99, 11, LRL 50V4 und LRL 50V14 aus dem bei Lesko generell schlecht organisierten Lemma „condition, state“, bei denen keine Nominalkomposita vorliegen.

<sup>129</sup> Konkret KRI III, 45, 2-3; pSalt 124, rt. 2, 13; LRL 18, 13f.; KRI V, 565, 3 (ich stelle hier Leskos teilweise impraktikables Zitiersystem auf die fachüblichen Konventionen um).

<sup>130</sup> LES 11, 9; 94, 12; pDeM 28 vs. 1.

<sup>131</sup> Baines 2003, 62 auf Vorschlag von T. Wilfong.

<sup>132</sup> Vgl. Düring 1995, 116-121, wo es unter den Termini für die Schiffsherstellung nicht vorkommt.

<sup>133</sup> Menchetti 2005, 22f.

<sup>134</sup> Textveröffentlichung Sethe 1904, 11-22. Neubearbeitung Schäfer 2011, 31-203, dort

es über Ptolemaios, der damals nominell noch als hoher Beamter unter der Herrschaft Alexanders' IV. agiert: „er machte seine Residenz, ‚Die Mauer des Königs von Ober- und Unterägypten geliebt von Amun, den Re erwählt hat, Sohn des Re Alexander‘ ist ihr Name, am Ufer des Meeres der Griechen – ihr früherer Name ist Rakote“.

Meiner Meinung nach stellt diese Angabe vor allem einen Versuch dar, ein ägyptischsprachiges Pendant zum griechischen Wort *Alexandria*, also „Die Stadt Alexanders“ zu finden. Ähnliche Bildungen mit „die Mauer des ...“ finden sich auch sonst als ägyptische Ortsbezeichnungen.<sup>135</sup> Dieser offiziell neu festgelegte Name wird in expliziten Gegensatz zur früheren Bezeichnung *Rakote* gestellt. Da man aber vermuten kann, daß eine Bezeichnung „Baustelle“ fast sofort geprägt worden ist,<sup>136</sup> eine explizite Festlegung des ägyptischen Namens jedoch nicht im Moment der Gründung selbst vorgenommen wurde, beweist das „früher“ keinesfalls, daß es sich um einen Namen handelt, der zeitlich vor die Gründung von *Alexandria* führt.

Sonderlich erfolgreich war der Versuch der Kreation einer ägyptischen Bezeichnung offizieller Art nicht; bislang ist die Verwendung einer enger ähnlichen Form, nämlich *p<sup>3</sup> sbt n ʾlskntrs* „die Mauer Alexanders“ nur im „zweiten“ Dekret von *Philae*, Z. 4 nachzuweisen;<sup>137</sup> prinzipiell gleichartig ist auch noch *p<sup>3</sup> šn<sup>c</sup> (?) n ʾlskntrs* „die Bäckerei/Garküche (?)“<sup>138</sup> Alexanders“ im Rosettastein, Z. 10.

Immerhin kann man hieraus ein durchaus instruktives Gesamtbild erstellen. Im offiziellen monumentalen Diskurs, d.h. den hieroglyphischen Inschriften der ersten beiden Ptolemäer ebenso wie den mehrsprachigen Dekreten, die für die Zeit Ptolemaios III.-VI. belegt sind, werden grundsätzlich Wendungen verwendet, welche den Ausdruck „Die Stadt Alexanders“ auf Ägyptisch nachahmen; *r<sup>2</sup>-c-kt* kommt in ihnen nur einmal als explizit obsoleter Begriff vor. Demgegenüber verwenden Texte des Alltagslebens ausschließlich *r<sup>2</sup>-c-kt* „Baustelle“, niemals

zur Passage über *Alexandria* 83-98.

<sup>135</sup> Vgl. die Belege in Gauthier 1928, 23-26 sowie zur Frage von Stadtgründern und ihrem Kult Mueller 2003.

<sup>136</sup> Die Position von Bergmann 2010, 121, so früh könne man auf keinen Fall Spöttelei erwarten, kann ich nicht nachvollziehen. Wann, wenn nicht direkt während der Bauzeit, sollte man eine Bezeichnung von *Alexandria* als „Baustelle“ erwarten?

<sup>137</sup> Müller 1920, 59, Taf. 22; leider ist die demotische Wiedergabe dieser Stelle verloren. In der kürzlich veröffentlichten Parallele ist die Stelle vollständig verloren, s. Eldamaty 2005, 17 u. 76f.

<sup>138</sup> Früher wurde hier *c* gelesen. Zu beachten ist aber, daß nicht das normale demotische Wort *c.wi* „Haus“ vorliegt. Vgl. die ähnliche Schreibung in dem Ortsnamen *β<sup>c</sup>-hy-n-p<sup>3</sup>-šn<sup>c</sup>(?)-Wlçy.t* pLoeb 15, 12-13; zu den ähnlich wie alphabetisches *c* aussehenden stark abgekürzten Schreibungen von *šn<sup>c</sup>* im Demotischen vgl. Vittmann 1994, 338-343.

Bildungen der Art „die Stadt Alexanders“ o.ä. Dies deutet doch darauf hin, daß der Begriff *r<sup>2</sup>-c-kt* ebenso im ägyptischen Sprachbewußtsein tief verwurzelt wie nicht wirklich vom Königtum geliebt war.

Weiterhin sei hinsichtlich des Berichts bei Tacitus betont, daß im lateinischen Originaltext keineswegs eindeutig gesagt wird, am Orte Alexandrias habe es einen *früheren* ägyptischen Ort Rhacotis gegeben. Vielmehr gibt sein Wortlaut „loco, cui nomen Rhacotis“ statt der üblichen Übersetzung „an dem Ort, dessen (früherer) Name Rhacotis war“ ohne weiteres die Option her, „an dem Ort, dessen (ägyptischer) Name Rhacotis ist“ zu übersetzen. Ernster ist allerdings die unmittelbar folgende Angabe, dort habe seit alters ein Isis und Serapis geweihtes Heiligtum bestanden.

Allerdings ist hier zu beachten, daß Tacitus selbst angibt, von „unseren“ (d.h. griechischen und lateinischen) Autoritäten sei der Ursprung des Serapis noch nicht behandelt worden; was er bringe, beruhe auf den Angaben ägyptischer Tempelvorsteher (*aegyptiorum antistites*) (Hist. IV, 83). Nach allem, was man über die Art ägyptischer Überlieferung religiöser Topographie weiß,<sup>139</sup> gab es dort zwar Auflistungen von Orten und der dortigen Götter, aber keine „historische“ Tradition über das Alter derartiger Kulte. Folglich werden die ägyptischen Priester kaum eine verlässliche Angabe über das Alter der Kulte von Isis und Serapis in Alexandria gehabt haben, wohl aber aus eigener Wertschätzung heraus mutmaßlich ein hohes Alter postuliert haben. Die Angabe des Tacitus über das voralexandrinische bedeutende Heiligtum (für das bislang jegliche ägyptische Dokumentation fehlt), kann somit kein Gewicht für die Argumentation haben.

Gerade das gänzliche Fehlen ägyptischer Quellen für dieses angebliche Heiligtum sehe ich auch deshalb als Problem an, weil der Osiriskult eine starke geographische Komponente hat: Es gibt über das Land hin viele Kultorte, und Textkompositionen listen die verschiedenen lokalen Formen des Osiris gerne ausführlich auf.<sup>140</sup> Dadurch sind auch Kultorte, bei denen vor Ort die Erhaltungslage sehr schlecht ist, besser zu fassen. Daß in derartigen Texten niemals ein Osiris von *R<sup>2</sup>-c-kt.t* erscheint, spricht dagegen, daß hier ein bedeutsames voralexandrinisches Osirisheiligtum bestanden habe.

Damit muß die Frage an die Archäologie verwiesen werden. Hier gab es zwei Ansätze, einen Vorgängerort für Alexandria zu etablieren. Einerseits hat das Team von Frank Goddio eine Holzstruktur im Hafen gefunden, von der C<sup>14</sup>-Proben Daten von 410±40 sowie 395±40 v.Chr. ergaben.<sup>141</sup> Daraus wurde geschlossen, in Übereinstimmung mit den klassischen Quellen habe es vor der

<sup>139</sup> Diese ist im Rahmen der ägyptischen Art von religiöser Wissenschaft zu sehen, vgl. etwa Yoyotte 1960; Osing 1999.

<sup>140</sup> Quack 2008c; Quack 2008d.

<sup>141</sup> Goddio – Bernard 1998, 29-31, 56; Fabre – Goddio 2010, 65 u. 69 Anm. 52.

Gründung durch Alexandria bereits eine Siedlung dort gegeben.<sup>142</sup> Ich halte diese Argumentation für heikel. Die C<sup>14</sup>-Daten sagen nach Kalibrierung zunächst einmal nur aus, daß die Proben mit 70,6% Wahrscheinlichkeit aus der Zeit zwischen 520 und 360 bzw. mit 76,5% Wahrscheinlichkeit aus der Zeit zwischen 525 und 355 v.Chr. stammen.<sup>143</sup> Bedenkt man noch, daß es sich um Proben von Bauholz (Ulme und Pinie), nicht von schnellwachsenden Pflanzen handelt, das Datum also deutlich älter als die Verwendung in der konkreten Konstruktion sein kann, gerät man rasch in Dimensionen, bei denen keineswegs mehr garantiert werden kann, daß es sich nicht einfach um Holzkonstruktionen im Zusammenhang der Gründungsarbeiten eben durch Alexander selbst handelt.<sup>144</sup>

Zum anderen verweist Bergmann darauf, neue geologische Untersuchungen hätten eine menschliche Besiedlung der Zone um Alexandria ab 1000 v.Chr. aufgezeigt.<sup>145</sup> Es gäbe aber keine Siedlung ohne Kultstätte, und so erwägt sie, es könne dort einen Kult des Osiris geben haben, welcher die Verbindung zum Kult des Serapis ermöglichte. Das ist natürlich möglich, allerdings sind die betreffenden geologischen Proben nur bedingt geeignet, punktgenau Siedlungen am Orte des späteren Alexandria nachzuweisen. Derzeit wird vor allem die Präsenz von Keramik etwa des 9.-7. Jhds. v.Chr. in Bohrkernen südöstlich der Insel Pharos als Indiz für Siedlungen bewertet.<sup>146</sup> Die Befunde bleiben noch etwas vage und würden zudem gerade für den später Rhakotis benannten Bereich von Alexandria auf dem Festland nichts hergeben.

Unsicher bleibt auch weiterhin die Frage der pharaonischen Monumente in Alexandria. Konkret gibt es dort zwar eine nennenswerte Anzahl voralexandrinischer Steinmonumente, es bleibt jedoch in allen Fällen unsicher, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen sie ihre Position in Alexandria (meist im Hafengebäude) eingenommen haben.<sup>147</sup> Positiv gelöst werden könnte die Frage nur, sofern man Siedlungsschichten mit Häusern und Keramikinventar finden würde, welche vor die Zeit des Makedonenkönigs zu datieren sind.<sup>148</sup>

---

<sup>142</sup> McKenzie 2003, 37.

<sup>143</sup> Goddio – Bernard 1998, 3.

<sup>144</sup> In diese Richtung jetzt auch Stanley – Landau 2010, 35.

<sup>145</sup> Bergmann 2010, 121f. unter Berufung auf Stanley u.a. 2007; ausführlicher jetzt Stanley – Landau 2010; Stanley – Bernhardt 2010.

<sup>146</sup> Stanley – Landau 2010, 47f.

<sup>147</sup> S. etwa Ashton 2004; el-Fattah – Gallo 1998; Gallo 2002.

<sup>148</sup> Die Gefahren, die lauern, wenn man archäologisches Material ohne klaren Fundkontext als Beleg nimmt, demonstriert sehr gut Grimm 2010; seine Demonstration betrifft auch Objekte, die potentiell als Zeugnisse für eine frühe Besiedlung Alexandrias hätten relevant sein können.

Konkret bedeutet dies, daß für einen substantiellen älteren Kult von Isis und Osiris am Ort des späteren Alexandria weiterhin kein Beleg vorhanden ist. Er kann nicht a priori ausgeschlossen werden, doch empfiehlt es sich, ohne bessere Nachweise keine Argumente, insbesondere nicht hinsichtlich der Einführung des Sarapis in Alexandria, auf ihm aufzubauen.

### 1.8. Fazit

Die Ableitung des Namens Sarapis vom memphitischen Lokalgott Userhep (dem verstorbenen Apisstier) kann gegen vereinzelte abweichende Vorschläge als gesichert gelten. Der memphitische Gott hat primär eine lokale Relevanz; anderenorts wird eher Osiris als Äquivalent zu Sarapis betrachtet, wobei allerdings Unterschiede bestehen bleiben, gelegentlich wirkt Osiris spezifischer als Gott Ägyptens, während Sarapis weltweite Geltung erhält. Insbesondere erscheint Sarapis bzw. die demotische Form *Wsir-hp* außerhalb des memphitischen Raumes höchst selten in ägyptischen Texten. Wo sie auftaucht, handelt es sich um staatlich vorgegebene Aktionen, insbesondere seine Verwendung im Königeid sowie in Kombination mit der Verehrung des regierenden Königspaares in den Satzungen von Kultgenossenschaften. Insofern ist der Sarapis-Kult vorrangig eine Angelegenheit des Königshauses sowie der Griechen im Ptolemäerreich, als Versuch einer Verbindung von Ägyptern und Griechen kann er nicht betrachtet werden. Für einen voralexandrinischen Osiriskult im Gebiet von Alexandria, ja überhaupt eine bedeutendere Siedlung dort, gibt es bislang keine Anzeichen.