

INTERPRETATIO GRAECA

Der »übersetzte Gott« in der multikulturellen Gesellschaft des hellenistischen Ägypten

Stefan Pfeiffer

Der römische Historiker Tacitus schrieb am Ende des 1. Jahrhunderts in seinem Werk über die Stämme der Germanen Folgendes:

»Die Götter (vom germanischen Stamm der Nahanarvaler) sind, wie man berichtet, nach römischer Übersetzung [*interpretatione Romana*] Castor und Pollux; diesen entspricht ihr Wesen und Walten [*vis numinī*], ihr Name ist Alken.«¹

Von dieser Stelle her leitet sich der moderne *terminus technicus* »interpretatio Romana« ab, mit dem diejenigen Fälle bezeichnet werden, in denen ein Römer eine fremde Gottheit mit dem Namen einer ihm bekannten Gottheit übersetzte. Weil also z. B. der griechische Göttervater Zeus die gleichen Funktionen hatte wie der römische Iuppiter konnte er als Iuppiter bezeichnet werden. Wenn Griechen ähnlich agierten, dann sprechen wir von einer *interpretatio Graeca*, also der griechischen Übersetzung eines fremden Gottes.

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie man im von den Makedonen und Griechen beherrschten Ägypten zwischen dem 4. und 1. Jh. v. Chr. mit dem Phänomen der Gleichsetzung der Götter umging. Zum näheren Verständnis des historischen Kontextes, in dem wir uns befinden, sei zunächst dieser kurz umrissen.

¹ Tac. Germ. 43: »sed deos (apud Nahanarvalos) interpretatione Romana Castorem Pollicemque memorant; ea vis numini, nomen Alcis.«

I. DER HISTORISCHE KONTEXT

Im Jahr 332 v. Chr. eroberte Alexander der Große Ägypten. Das Land am Nil konnte zu diesem Zeitpunkt auf eine fast 3000jährige Kultur zurückblicken, die in den beiden Reichsstädten Memphis und Theben ihre religiösen, politischen und wirtschaftlichen Zentren hatte. Alexander trat im Land als Pharao bewusst in die ägyptischen Traditionen.² Von Amun, den die Griechen Ammon nannten, für den also keine *interpretatio Graeca* nötig war, auch wenn er zuweilen mit Zeus gleichgesetzt werden konnte, ließ er sich zudem vom Orakel von Siwa seinen Anspruch auf Weltherrschaft und Gottessohnschaft bestätigen.³ Gleichzeitig war und blieb Alexander aber auch makedonischer König und oberster Heerführer der Griechen im Krieg gegen die Perser. Alexander bediente sich also multipler Repräsentationen, was dazu führte, dass er sich auch als legitimer Nachfolger des Perserkönigs darstellen konnte.

Für Ägypten bedeutete die mit Alexander beginnende griechisch-makedonische Herrschaft, dass das einst strikt sich nach außen abgrenzende Land zu einem Einwanderungsland wurde, ja zur Neuen Welt der Antike.⁴ Zahlreiche Menschen aus den umliegenden Ländern des Mittelmeers suchten in Ägypten ihre neue Heimat. Das waren vor allem Griechen, aber auch Makedonen, Thraker, ebenso wie zahlreiche Juden. Anders als heute waren die Menschen mit Migrationshintergrund aber nicht die Unterprivilegierten und Bittstellenden, sondern sie stellten die Herrscherschicht. Nach dem Tod des Alexander im Jahr 322 übernahm dessen General Ptolemaios die Macht und begründete die Dynastie der Ptolemäer. Die letzte Vertreterin dieses Geschlechts war eine Dame namens Kleopatra – die siebte nach ptolemäischer Zählung und jedem bestens bekannt als die Liebhaberin Caesars und Marc Antons. Nach dem Tod der Kleopatra integrierte Octavian, der spätere Augustus, das Land am Nil ins römische Reich; bis zum Ende der römischen Herrschaft blieb Ägypten dessen Provinz.

Wie gingen nun aber die fremden Zuwanderer mit den Tierkulten des Landes um, denn an der Frage, ob man einen Gott in Form eines Tieres verehren kann, schieden sich in der Antike durchaus die Geister. Die *interpretatio*, also die Übersetzung, als Ausweg scheint nicht für alle Zeitgenossen eine gangbare Lösung gewesen zu sein. Es sei diesbezüglich auf den häufig zitierten römischen Satiriker Iuvenal verwiesen, der Folgendes schrieb:

² Vgl. Schäfer, Alexander.

³ Vgl. Pfeiffer, Alexander.

⁴ Vgl. Hölbl, Geschichte; Huß, Ägypten.

»Wer weiß nicht, [...] was für Scheusale das verrückte Ägypten verehrt? Der eine Teil betet das Krokodil an, der andere zittert aus Angst vor dem Ibis, der sich an Schlangen satt gefressen hat. Ein Ebenbild des heiligen Pavian erstrahlt in glänzendem Gold dort, wo bei den halb umgestürzten Memnon die magischen Saiten erklingen und wo das alte Theben mit seinen hundert Toren in Schutt und Asche liegt. In der einen Gegend verehren sie Katzen, in einer anderen die Fische im Fluss, wieder anderswo verehren ganze Städte den Hund.«⁵

Auch die beiden griechischen literarischen Hauptquellen zum hellenistischen Ägypten, Diodor und Strabon, schildern den Tierkult negativ.⁶ Diodor hielt die ägyptische Tierverehrung für »die Glaubwürdigkeit übersteigend«⁷ und den, der sich damit beschäftigt, in Ratlosigkeit versetzend.⁸ Die Verehrung der Tiere ginge soweit, dass man die Todesstrafe für Mord am Tier ansetzte. Er fügt zur Illustrierung die bekannte Anekdote über den Römer an, der aus Versehen eine Katze tötete: Er wurde von der aufgebrachten Menge gelyncht.⁹ Strabon wiederum, der aufgrund seines Ägyptenaufenthaltes äußerst gut über die religiösen Verhältnisse dort informiert war, gibt seine Einstellung zum Tierkult im Rahmen der Beschreibung der Ausgestaltung des Adyton eines typischen ägyptischen Tempels (17, 1, 28): Hier sei kein anthropomorphes Standbild zu finden, sondern nur dasjenige »irgendeines vernunftlosen Tieres«.¹⁰ In ähnlicher Weise schrieb Lukian spöttisch, dass die ägyptischen Tempel zwar wunderschön seien, »wenn du drinnen aber die Gottheit suchst, ist es entweder ein Affe oder ein Ibis oder ein Ziegenbock oder eine Katze.«¹¹

2. HERRSCHAFTLICHE FÖRDERUNG DER TIERKULTE

Hätten wir also allein die Schriftsteller hellenistischer und römischer Zeit, dann würden wir annehmen, dass Griechen der kultischen Verehrung von Tieren skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden. Wichtig ist aber, dass ihr

⁵ Iuv. Sat. 15, 1–13.

⁶ Vgl. hierzu Pfeiffer, Tierkult.

⁷ Diod. 1, 86, 1.

⁸ Diod. 1, 86, 1.

⁹ Diod. 1, 83, 6–8.

¹⁰ Vgl. den Querschnitt bei Arnold, Temples, 255 (fig. 218).

¹¹ Lukian, im. 11; die Sicht der antiken Autoren auf die ägyptischen Tierkulte ist immer noch am besten zusammengefasst bei Smelik/Hemelrijk, »Who knows«.

Bild ein Bild von außen ist – sie waren allerhöchstens zu kurzen Besuchen im Land. In Ägypten selbst hingegen, wo seit dem 4. Jh. v. Chr. auch zahlreiche Griechen lebten, war alles, wie man sich denken kann, anders, was vielleicht insbesondere am Verhalten der zugewanderten Herrscher lag: Ein prägendes Kennzeichen der ptolemäischen Herrschaft war es nämlich, dass die Könige und Königinnen sich nicht nur als makedonisch-griechische Herrscher präsentierten, sondern, wie schon Alexander der Große, auch als ägyptische Pharaonen auftraten. Die Könige waren darum bemüht, sich gegenüber den verschiedenen Untertanen des Landes in den jeweils traditionellen Formen zu repräsentieren, um auf diese Weise Akzeptanz für ihre Herrschaft zu erhalten. Interessanterweise nutzten sie gerade den Tierkult als zentrales Repräsentationsmuster gegenüber den Ägyptern. Unzählige Tempelreliefs zeigen die ptolemäischen Könige als Pharaonen beim Opfer vor den Tiergöttern des Landes. Besonders der Kult für den Apis-Stier in Memphis und den Mnevis-Stier in Heliopolis war den Ptolemäern wichtig. Sie folgten hier dem Vorbild Alexanders des Großen, der nach der »Befreiung« Ägyptens von den Persern als erstes das Opfer für die indigenen Götter und besonders den Apis-Stier vollzogen hatte.¹² Konsequentermaßen erwähnen nun Ehrendekrete der ägyptischen Priester, dass der jeweilige König große Aufwendungen für die ägyptischen heiligen Tiere veranlasst hatte. Einschlägig führt uns das der Stein von Rosette vor Augen, wo die Priester Ptolemaios V. in griechischer, ägyptisch-demotischer und hieroglyphenägyptischer Sprache wie folgt preisen:

»[D]em Apis und dem Mnevis und den anderen heiligen Tieren in Ägypten hat er viel geschenkt, viel mehr als die vor ihm herrschenden Könige hat er immerfort für deren Angelegenheiten gesorgt; [...] Und die Ehren der Heiligtümer in Ägypten hat er bewahrt, auf dass sie entsprechend den Vorschriften auf dem Land bleiben. Und den Tempel des Apis-Stieres von Memphis hat er kostbar ausgebaut, indem er ihn mit einer großen Menge an Gold und Silber und kostbaren Steinen ausgestattet hat.«¹³

Dieses priesterliche Lob der königlichen Sorge für die Tiere war kein reiner Topos, sondern die papyrologische und archäologische Überlieferung zeigt, dass in der Tat erhebliche wirtschaftliche Mittel in die Bestattung von Tieren investiert wurden. In einem Erlass des achten Ptolemäers heißt es etwa:

¹² Vgl. Arr. an. 3, 1, 4.

¹³ OGIS I 90, 31–35; der vollständige griechische Text mit Übersetzung und Kommentar findet sich bei Pfeiffer, *Inschriften*, Nr. 22.

»[Der König hat veranlasst], dass die Aufwendungen für das Begräbnis des Apis und Mnevis von der königlichen Kasse ebenso zu bezahlen sind, wie die Begräbnisse der anderen Vergöttlichten. Das gleiche soll im Falle der Aufwendungen für die anderen heiligen Tiere geschehen.«¹⁴

Belegt findet sich die staatliche Kontrolle und das Mitwirken von offiziellen Amtsträgern bei der Beisetzung von heiligen Tieren des Weiteren durch Protokolle von Bestattungszereemonien aus Kom Ombo. So heißt es etwa in einem Text aus dem Jahr 79 v. Chr.:

»Im Jahr 2, am 8. Tybi, unter der Regierung des Königs Ptolemaios und der Königin Kleopatra, genannt Tryphaina, seiner Schwester, der Götter Philopatores, sind heilige Tiere beigesetzt worden in Gegenwart des Strategen Menandros, des Oikonomos Hermias, Sohn des Kallias, des Topogrammateus Toteus, ferner des Euanthes, Sohn des Stasias, sowie der übrigen Thiasiten. Ihre [i. e. der Tiere] Zahl beträgt 357.«¹⁵

Bestattet haben die Priester hier Ibisse und Falken. Zwischen dem 2. und 28. Jahr des betreffenden Königs, also in einem Zeitraum von 26 Jahren, wurden hiervon insgesamt 14.334 beigesetzt, was bedeutet, dass ca. 551 Vögel pro Jahr mumifiziert wurden. Mag uns bereits diese Zahl enorm vorkommen, so ist das nichts im Vergleich zum Ibiotapeion von Tuna el-Gebel, wo *jährlich* bis zu 15.000 Vögel ihre letzte Ruhe fanden.¹⁶ Es bestand folglich nicht nur eine offizielle Anerkennung des ägyptischen Tierkultes, sondern es lässt sich mit Jan Assmann feststellen, dass der Tierkult aufgrund der Förderung der Ptolemäer ins Zentrum der ägyptischen Religion rückte.¹⁷

Es sei des Weiteren darauf hingewiesen, dass es auch so etwas wie einen griechischen »Markt« für Orakel ägyptischer Tiergötter gegeben haben könnte. Hierauf deutet zumindest eine Stele hin, die in Sakkara beim Anubieion gefunden wurde und wohl dem Kontext des memphitischen Serapeums

¹⁴ P. Tebt. I 5, 77–78.

¹⁵ O. Joach. I (17.1.79 v. Chr.); vgl. *Preisigke/Spiegelberg*, Prinz-Joachim-Ostraka; wie diese (ebd., 31) richtig festhalten, ist das ἐπί vor der Nennung des Strategen und der weiteren Verwaltungsfunktionäre nicht »datierend«, also »als Menandros Stratege war« zu verstehen, sondern bedeutet »in Gegenwart von«, weil auch die Thiasiten mit unter die Formulierung aufgenommen sind; zu den Ostraka zuletzt *Fitzenreiter*, Tierkulte, 159.

¹⁶ *Von den Driesch*, Mummified, 203.

¹⁷ *Assmann*, Ägypten, 414.

zuzurechnen ist.¹⁸ Das Objekt ist durch seinen Dreiecksgiebel mit Eck- und Mittelakroter deutlich als griechische Stele gekennzeichnet. Ägyptisierend gestaltet sind zwei Karyatiden, die das Giebelfeld tragen. Das Bildfeld zeigt wiederum einen Apis-Stier, der vor einem Hörneraltar steht. Die erklärende Inschrift lautet: »Ich deute Träume, da ich den Auftrag des Gottes habe. Auf gutes Glück: Es ist ein Kreter, der dies deutet.«¹⁹

Mit dieser Stele lässt sich selbstverständlich nicht beweisen, dass sich der Kreter selbst dem Kult für den Apis-Stier zugewandt hatte, es könnte sich schließlich um eine reine Geschäftsidee des Griechen handeln. Dass aber ein Grieche in griechischer Sprache für die Orakel durch den Apis-Stier warb, kann nur bedeuten, dass Griechen sich für derartige Orakel auch interessiert und ihnen vertraut haben: Es gab also eine griechische Nachfrage nach ägyptischen Orakeln, auf deren Anforderung der Kreter reagierte.²⁰

3. INTERPRETATIO GRAECA

Der Tierkult war also für die Griechen in Ägypten Bestandteil herrscherlicher Selbstdarstellung, und so können wir uns nun dem Phänomen der *interpretatio Graeca* selbst zuwenden, denn auch für diese gibt es hinreichend Belege: Griechen und Ägypter übersetzten recht häufig die Namen der tierischen Inkarnationswesen der Götter Ägyptens mit griechischen Götternamen. Als erstes möchte ich hierzu eine Eingabe der ägyptischen Priester zitieren, die zeigt, wie diese sehr geschickt die herrscherliche Förderung ihrer Kulte zur Durchsetzung ihrer Interessen bei der staatlichen Verwaltung zu nutzen verstanden:

»Die Priester der Aphrodite senden dem Finanzminister Apollonios Grüße. Da auch der König selbst Dir geschrieben hat, für die Mumifizierung der Hesis 100 Talente Myrrhe zu überweisen, tust Du nun gut daran, diese Überweisung auch auszuführen. Nicht wird nämlich die Hesis in den Gau hinaufgebracht, wenn wir nicht das nötige zur Hand haben, das wir für die Mumifizierung brauchen.

¹⁸ Kairo, Ägyptisches Museum, CG 27567; vgl. *Musée du Petit Palais, La gloire d'Alexandrie* (Paris 1998) 195, Nr. 141; *Wildung/Grimm, Götter*, Nr. 106; *Kater-Sibbes/Vermaseren, Apis I*, 10, Nr. 15.

¹⁹ I. Métrique 112 = SB 685; vgl. zuletzt *Fitzenreiter, Tierkulte*, 163–165 mit Literatur.

²⁰ Vgl. zu diesem Kapitel Pfeiffer, »The snake, the crocodile and the cat«.

[...] Du weißt doch, dass die Hesis Isis ist: Sie wird Dir Gunsterweise beim König bringen. Lebe wohl! Jahr 24, 15. Hathyr.«²¹

Die Priester der Hathor bezeichnen sich in diesem Schreiben an den zweitwichtigsten Mann im Ptolemäerreich mit deren *interpretatio Graeca* als Priester der Aphrodite. Mit dem Wissen, dass die Ptolemäer große Aufwendungen für die Begräbnisse der heiligen Tiere veranschlagen, stellen sie selbstbewusst ihre Forderung nach Zuwendungen. Um diese Forderung zu unterstützen, weisen sie den Finanzminister zudem darauf hin, dass die Hesis-Kuh identisch mit Isis ist, die wiederum ebenfalls mit Aphrodite gleichgesetzt werden kann. Wenn Apollonios nun so handle, wie die Priester sich es wünschen, dann werde er, wie es im griechischen Text heißt, *epaphrodisia*, also wörtlich »Gaben der Aphrodite« vom König erhalten.

Die Eingabe der Priester der Hathor zeigt also, dass sich neben der Übernahme von Götternamen durch Griechen – Apis, Isis oder Osiris wurden nur selten übersetzt – in Ägypten häufig auch das Phänomen der *interpretatio Graeca* findet, wie es schon die Städtenamen des Landes zeigen: Die Stadt des Sonnengottes Re hieß bei den Griechen Heliopolis, also Stadt des Helios, die des Gottes Horus Apollonopolis, also Stadt des Apoll usw.

Um nun intensiver auf das Phänomen der *interpretatio* in Ägypten einzugehen, möchte ich mich mit einer Stele beschäftigen, die sich heute in einem Frankfurter Museum befindet. Ein Verein des Königs(kultes) – sogenannte Basilisten (von *basileus* = griechisch für König) – hatte den Denkstein in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., gemeinsam mit dem ptolemäischen Funktionär und Vereinsmitglied Herodes, Sohn des Demophon, geweiht und mit dieser Weihung auch die Finanzierung von monatlichen Opfern auf der Nilinsel Sehel veranlasst. Der Text gibt nicht nur Aufschluss über das Verhältnis von Griechen und Ägyptern zu ägyptischen und griechischen Göttern, sondern auch zu der Verbindung von Königsverehrung und einheimischen Kulturen.

²¹ PSI IV 238; Übersetzung: Weber, Mächtige Könige, 97.



Gefunden wurde die griechisch gestaltete Stele in einem kleinen, unter Ptolemaios IV. dekorierten ägyptischen Heiligtum auf der Insel Sehel.²² Wir befinden uns hier fernab der griechischen Welt, an der Südgrenze Ägyptens, zwischen der Insel Philae mit ihrem bedeutenden Isisheiligtum, und der Insel Elephantine mit ihrem wichtigen Tempel des Chnum. Auch wenn die griechische Welt weit entfernt zu sein scheint, so ist der Denkstein selbst in Form einer typisch griechischen Stele gestaltet. Kennlich an einem Dreiecksgiebel und seitlichen Ansätzen (Eckakroteren). Ägyptische Stelen haben hingegen immer einen runden Giebel, den häufig auch eine Flügelsonne als Symbol des Gottes Horus ziert. In der Mitte des Giebelfeldes unserer Stele sieht man hingegen einen Kantharos, also ein griechisches Weintrinkgefäß, das von zwei Thyrsos-Stäben flankiert ist. Diese Attribute weisen eindeutig auf den für die Ptolemäerdynastie so wichtigen Gott Dionysos, den Gott des Weines und des überbordenden Reichtums hin.

Der Text der Stele lautet nun:

»Zum Heil des Königs Ptolemaios und der Königin Kleopatra, der Schwester, der Wohltätergötter, und ihrer Kinder,

[weihen] Herodes, Sohn des Demophon, [...], im Hofrang eines Obersten Leibwächters und Stratege, und die Mitglieder des Königsvereins, die sich auf Sehel, der Insel des Dionysos, treffen und deren Namen unten aufgeschrieben stehen, dem Chnum, der auch Ammon [ist], der Satis, die auch Hera [ist], der Anukis, die auch Hestia [ist], dem Petempamentis, der auch Dionysos [ist], dem Petensetis, der auch Kronos [ist], dem Petensenis, der auch Hermes [ist], den großen Göttern, und den anderen im Kataraktgebiet ansässigen Schutzmächten

die Stele und die Aufwendungen für die Brandopfer und Trankspenden, die während der Versammlung jeweils am neunten Tag der ersten Dekade jedes Monats und an den übrigen Feiertagen pro Monat stattfinden werden, unter dem Vorsteher Papias, Sohn des Ammonios, und dem Priester der Synode Dionysios, Sohn des Apollonios [...].«

Es folgt eine Liste der Namen der Mitglieder der Synode.

²² Vgl. zum Folgenden auch Pfeiffer, *Inschriften*, Nr. 27.

Der Verein hat die Weihung zum Heil der Königsfamilie vorgenommen, das durch die angerufenen Götter des Kataraktgebietes garantiert oder gewährt werden sollte. Der Verein kam nun monatlich zu einer Synode zusammen und vollzog an eponymen Tagen, also Tagen, die zu Feiertagen des Herrscherhauses erklärt wurden, Opfer. Die Stiftung hatte allem Anschein nach maßgeblich Herodes finanziert, da er, obwohl nicht einmal im Vereinsvorstand, an erster Stelle genannt ist. Die Schenkung war so umfangreich, dass von nun an die Opfer an die Götter des ersten Katarakts (also der Nilstromschwelle, die gleichzeitig auch die Grenze zu Nubien bilden, wo noch fünf weitere Katarakte liegen) für das Heil des Herrscherhauses gewährleistet waren.

Schauen wir uns kurz die Liste der Mitglieder an: Aufgrund der genannten Namen lassen sich bedingt Rückschlüsse auf die ethnische²³ oder kulturelle Zusammensetzung der Königskultkorporation ziehen. So gibt es einerseits rein ägyptische Namen, wie Peteharoeris (»Der, den Horus der Ältere gegeben hat«), Psenchnubis (»Der Sohn des Chnum«), Psenpoeris (»Der Sohn des Großen«), Pachnubis (»Der des Chnum«), Pelais und Pelaias (beide »Der Vorsteher der Rinderherden«).

Die griechischen Namen lassen sich wiederum in drei Gruppen unterteilen. Das wären einerseits theophore Namen, die unmittelbar mit Ägypten verbunden sind, wie Sarapion (abgeleitet vom Gott Sarapis) und Ammonios bzw. Philammon (abgeleitet vom Gott Ammon), andererseits theophore Namen, die auch in Griechenland selbst beliebt waren, wie Dionysios oder Apollonios. Diese klingen zwar rein griechisch, weisen sie die Träger doch als dem Dionysos oder dem Apoll zugehörig aus, doch stehen sie gleichzeitig eindeutig mit lokalen Göttern in Verbindung, denn Dionysos ist die griechische Übersetzung für Osiris und Apollon für Horus. Aus diesem Grund geben sie keinerlei Auskunft über die Herkunft ihrer Träger, denn es könnte sich um Ägypter handeln, die von ihren Eltern, möglicherweise um ihnen in ptolemäischen Diensten ein besseres Auskommen zu ermöglichen, einen griechischen Namen erhalten haben. Schließlich finden sich drittens noch seltenere griechische Namen, die möglicherweise auf ethnische Griechen hindeuten: Protarchos, Xeniadès und Nesiotes. Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass dieser Verein ein Spiegelbild der ägyptischen Gesellschaft dieser Zeit bietet,

²³ In der neueren Forschung wird bestritten, dass man im ptolemäischen Ägypten überhaupt nach ethnischen Kategorien unterscheiden kann (vgl. etwa *Verstluis*, *Understanding*, 22–25 mit Literatur).

die aus Ägyptern, Griechen und Gräkoägyptern bestand, wobei aber eindeutig das ägyptische Element unter den Vereinsmitgliedern stärker war.

Dieses ägyptische Kolorit kommt auch im Kultort und den mit dem Kult bedachten Gottheiten zum Tragen. Den Stiftern war es wichtig, dass die Opfer an die lokalen Götter gingen. Es handelt sich dabei zweifelsfrei um die Götterdreiheit des nahegelegenen großen Tempels von Elephantine, Chnum, Satis und Anukis. Auch wenn jedem Vereinsmitglied klar gewesen sein muss, wer diese Götter waren, so erhalten sie doch alle zudem noch eine griechische Übersetzung: Satis ist die Gemahlin des höchsten Gottes Chnum, zu griechisch Hera, Anukis entspricht im Griechischen der Hestia. Es fällt jedoch auf, dass Chnum, als Hauptgott, nicht mit Zeus »übersetzt« wird, also dem griechischen Gemahl der Hera, sondern mit Ammon, der für die Stifter allem Anschein nach der griechische Hauptgott war. Möglicherweise wählte man Ammon-Zeus, weil dieser Gott ebenso wie Chnum mit Widderhörnern dargestellt werden konnte und bei den Griechen spätestens seit Alexander dem Großen äußerst beliebt und auch außerhalb Ägyptens bestens bekannt war.

Nach der Götterdreiheit von Elephantine partizipieren drei weitere Gottheiten des Kataraktgebietes am Opfer: An erster Stelle ist Petempamentis genannt – was übersetzt »der Gott des Westens« heißt. Die Stifter gaben ihm die *interpretatio Graeca* Dionysos. Dionysos war wiederum der Gott des Königshauses schlechthin, und mit seinen griechischen Attributen (Thyrsosstäbe und Kantharos) hatten die Stifter auch das Giebelfeld der Stele versehen. Es folgen Petensetis und Petensenis, die griechisch zu Kronos und Hermes werden.

4. DAS ZUSAMMENLEBEN IN EINER MULTIKULTURELLEN GESELLSCHAFT

Der Königskultverein von der Südgrenze Ägyptens hat uns in seiner Zusammensetzung bereits mitten in das Leben der multikulturellen Gesellschaft des griechisch-römischen Ägypten geführt. Für die Frage des Zusammenlebens besonders der griechisch-makedonischen Zuwanderer mit den einheimischen Ägyptern ist die Möglichkeit der Übersetzung von Götternamen von zentraler Bedeutung, da sie eine Annäherung zwischen den beiden Kulturen auf dem Gebiet der Religion denkbar zu machen scheint. So ist es denn auch durchaus berechtigt, nach der inhaltlich-religiösen Füllung von derartigen Übersetzungen zu fragen. Bereits die hier vorgelegten Quellen zeigen schließlich, dass zwar die ägyptischen Götternamen ins Griechische übersetzt wurden, doch

die verehrten Gottheiten auch für die Griechen ägyptische Götter blieben, für die sie sogar, wie etwa der Stifter der Inschrift, Herodes, als Priester im ägyptischen Tempel den ägyptischen Götterkult vollziehen konnten.²⁴ Wie frei Griechen in der Hinwendung zu Göttern waren, zeigt das Beispiel des griechischen Soldaten Philotas, Sohn des Genthios, der aus der an der illyrischen Küste liegenden griechischen Stadt Epidamnos stammte. Unter dem sechsten Ptolemäer (180–145 v. Chr.)²⁵ war er in Itanos auf Kreta stationiert und errichtete eine Weihung mit folgender Stiftungsinschrift:

»Philotas, Sohn des Genthios, Epidamnier, im Hofrang einer der ersten Freunde und Chiliarch und Garnisonskommandant, hat es geweiht dem Zeus Soter und der ewigen Tyche Protogenes.«²⁶

Der hohe Funktionär stiftete also an zwei griechische Gottheiten die Weihung auf der griechischen Insel. Irgendwann wurde der Militärführer dann ins Stammland der Ptolemäer versetzt und zwar in den äußersten Süden, in die Festung Philae. Hier errichtete er wiederum eine Weihung mit folgendem Inhalt:

»Dem König Ptolemaios und der Königin Kleopatra, der Schwester, und der Königin Kleopatra, der Gemahlin, den Wohltätergöttern, und deren Kindern und der Isis und dem Sarapis und dem Horus und den Göttern im Abaton und auf Philae, zugunsten des Parthenios, [...] im Hofrang eines Verwandten und Oberbefehlshabers und Strategen der Thebais, hat dies gestiftet Philotas, Sohn des Genthios, Epidamnier, im Hofrang eines der ersten Freunde und Garnisonskommandant.«²⁷

Das Stiftungsverhalten des Griechen hatte sich also grundlegend gewandelt: Auf Kreta weihte er das Objekt möglicherweise ortsansässigen, auf jeden Fall aber griechischen Göttern. An der Südgrenze Ägyptens hingegen galt die religiöse Verehrung an erster Stelle der Herrscherfamilie und an zweiter Stelle den ägyptischen Gottheiten der Kataraktregion. Die Weihung ist also ein sehr schöner Beleg dafür, dass griechische Soldaten sich relativ gut an die religiösen Verhältnisse ihres Stationierungsortes anzupassen wussten.

²⁴ I.Thèbes 302 = Pfeiffer, *Inschriften*, Nr. 25.

²⁵ Vgl. zum Datum *Bingen*, Notes.

²⁶ ICr. III/4 14; vgl. *Scheuble*, *Loyalitätsbekundungen*.

²⁷ I.Thèbes 318; vgl. *Scheuble*, *Loyalitätsbekundungen*.

5. ALEXANDRIA

In Ägypten selbst war es, wie auch andere Texte zeigen, für Griechen kein Problem, sich den Tiergöttern des Landes zuzuwenden. Wie sahen aber die Verhältnisse in der Hauptstadt des ptolemäischen Ägypten, also in Alexandria aus? Für Ägypter wie Griechen handelte es sich hierbei nicht um eine Stadt in Ägypten, sondern eine Stadt *bei* Ägypten. Alexandria war eine griechische Enklave am Rande des Landes am Nil. Lange Zeit ging man in der Forschung davon aus, dass sich dies auch in den Kulturen der Stadt spiegelte, dass es also keine großen Verehrungszentren ägyptischer Götter gab. Ein vollkommen neues Licht auf die religiöse Diversität Alexandriens bieten nun aber die ersten Ergebnisse von Rettungsgrabungen, die Ende 2009/Anfang 2010 im Zentrum der Stadt, östlich des Grabungsgeländes von Kom el-Dikka, durchgeführt wurden und bei denen die Fundamente eines besonderen Tempels zu Tage kamen. Von diesem Tempel ist nicht viel erhalten, so dass man zunächst schwer sagen konnte, welcher Gottheit er geweiht war. Dann fanden die alexandrinischen Archäologen aber ein Gründungsdepot, das, wie bei ägyptischen Heiligtümern üblich, sogenannte Gründungsplaketten enthielt. Insgesamt kamen sieben erhaltene Exemplare aus Fayence mit hieroglyphischen, griechischen und zweisprachigen Inschriften zu Tage. Sie geben zu erkennen, dass alleine Königin Berenike II. den Tempel gestiftet hatte.²⁸ Er hatte folgende (ergänzte) griechische Stiftungsinschrift:

»Die Königin Berenike, zugunsten des Königs Ptolemaios, ihres Bruders und Gemahls, Sohn des Ptolemaios und der Arsinoe, der Geschwistergötter, und ihrer Kinder (hat) den heiligen Bezirk der Artemis gestiftet.«²⁹

Der Tempel war also nach Auskunft der griechischen Inschrift der griechischen Göttin Artemis geweiht. Die ägyptischen Inschriften geben zu erkennen, dass diese Artemis auch als Bastet bzw. Bubastis angesprochen wurde. Die katzengestaltige oder katzenköpfige Göttin war schon seit der Zeit des Herodot die *interpretatio* der Artemis.³⁰ Sie hatte im ptolemäischen Ägypten für die Griechen des Landes die Funktion ihrer Artemis übernommen und war, anders als für die Ägypter, wo die Göttin in ihrer Löwengestalt auch

²⁸ El-Maksoud, La fouille, 433f.; Carrez, Boubasteion, 268.

²⁹ Erschlossen nach der französischen Übersetzung des nicht mit angegebenen griechischen Textes bei Carrez, Boubasteion, 268.

³⁰ Jentel, Bastet, 82 und Taf. 65; 145.

gefährliche Aspekte hatte, insbesondere zu einer Schutzgöttin der Mutterschaft, Geburt und Kinder geworden.³¹ Damit hatte sie als Kurotrophos eine ähnliche Funktion wie die Artemis von Brauron in Attika.³²

Bisher haben die Archäologen noch keine Aussagen zum Bautyp des Heiligtums gemacht, also zu der Frage, ob es sich um einen griechischen, ägyptischen oder gräkoägyptischen Tempel handelte. Es wurden aber zahlreiche griechische (dorische, ionische und korinthische) ebenso wie ägyptische Architekturteile gefunden.³³ Vielleicht muss man also an eine Anlage denken, die beide Stilrichtungen miteinander vereinte.

Interessant sind in diesem Zusammenhang mehrere Depotfunde, die auf die Tempelherrin Bastet verweisen. In drei Depots fand man 556 Katzenfiguren,³⁴ zudem 26 Statuetten(-fragmente) von Kindern, 3 Tanagrafiguren, der Fuß eines Perirhanterions und griechische Vasen, die teils noch aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. stammen.³⁵ Die Objekte sind zum größten Teil nach griechischer Tradition gefertigt. Das gilt auch für die Katzen, obwohl selbstverständlich die Katzendarstellung an und für sich eher eine Eigenart ägyptischer Kunst war.

Neun der geweihten Objekte weisen zudem griechische *ex-voto*-Stiftungsinschriften von Frauen mit jeweils griechischem Namen an Bubastis auf. Eine griechisch gestaltete Katze erhielt folgende Weihinschrift:³⁶ »Philoxo [hat die Katze] für Bubastis als Erfüllung eines Gelübdes [gestiftet], weil sie [das Gewünschte] erlangt hat.«³⁷

Aus der Tatsache, dass Bubastis für die Griechen Ägyptens die Funktion der Artemis übernommen hatte,³⁸ erklärt sich auch die Vielzahl von geweihten Knaben- und Mädchenstatuen rein griechischer Machart. Hierin ist eine

³¹ Vgl. Nikarchos, AP XI 18; *Schatzmann*, Nikarchos, 295 ff.; *Malaise*, Pour une terminologie, 51–59; *Quaegebeur*, Le culte, 125.

³² Vgl. *Nielsen*, Sanctuary, 84.

³³ *El-Maksoud*, La fouille, 429.

³⁴ Vgl. hierzu auch *Boutantin*, Terres, 128; 143; 401.

³⁵ *El-Maksoud*, La fouille, 433; *Haggag*, L'urbanisme, 258, sieht die Fundamente nicht dem Tempel zugehörig, sondern *ateliers de sculpture*.

³⁶ Vgl. das ganz ähnliche Objekt aus Tell Basta aus dem Ende des 4./Beginn des 3. Jh. v. Chr. mit der Stiftungsinschrift »Nikippe [hat es] Bubastis geweiht« (Νικίπη Βουβιάσται); *Wagner*, Boubastis; *Quaegebeur*, Le culte, 121, Abb. 59.

³⁷ *El-Maksoud*, La fouille, 436 (mit Abb. 22); 441.

³⁸ Vgl. zu den Belegen *Wagner*, Boubastis, 249–251, und *Bernard*, Recueil, 64 f.; *Fraser*, Ptolemaic Alexandria, 325 (Anm. 12); vgl. *Kessler*, Herodot; *Kolta*, Gleichsetzung, 24–30 (zu Herodot und Bubastis).

Adaption einer griechischen Praxis zu erkennen, wie sie im Heiligtum der Artemis von Brauron gepflegt wurde.³⁹ Stifter der Statuetten waren sicherlich Griechen, wie es auch zwei der bisher publizierten Inschriften belegen. So wurde ein nackter Knabe⁴⁰ von »Phormion als Erfüllung eines Gelübdes [geweiht].«⁴¹ Eine Mädchenstatuette von »Aristobule [hat sie] als Erfüllung eines Gelübdes [geweiht].«⁴² Aristobule und Phormion sind in Ägypten ansonsten nicht als Personennamen in der Ptolemäerzeit belegt, weshalb nicht zu erwarten ist, dass es Ägypter waren, die sich griechische Namen zugelegt hatten. »Vielleicht fand hier also ein Ritual statt, das dem der arkttoi, also der »kleinen Bären« ähnelte, an dem vorpubertäre Mädchen teilnahmen, wie es seit alters im Heiligtum der Artemis von Brauron geschah.«⁴³ Es handelte sich um eine *rite de passage*, bei dem die jungen Menschen vom Kindesalter in die Pubertät überführt wurden.⁴⁴ Die alexandrinischen Statuetten dürften folglich, wie es eine der Inschriften zeigt, als Votivgaben zu verstehen sein.⁴⁵

6. ZUSAMMENFASSUNG

Es ist ganz erstaunlich, wie sich Griechen in Ägypten auf die Tierkulte und die ägyptischen Götter eingelassen haben. Man könnte also meinen, dass in dieser Zeit und mit Hilfe der *interpretatio Graeca* ein Konflikt zwischen den Religionen im Grunde genommen nicht möglich war. Das ist aber, wie ich denke, falsch. Ich hatte bereits einleitend darauf hingewiesen, dass die griechische Literatur dieser Zeit äußerst negativ über die ägyptischen Kulte berichtet, den Römern galt die ägyptische Religion gar als Aberglaube. Diese an und für sich unpolitische Verachtung des Tierkultes konnte zu einer bestimmten Zeit sogar eine wichtige politische Funktion übernehmen. Zu dem Zeitpunkt nämlich, als Ägypten zum einzigen Mal der römischen Welt zur »Gefahr« werden konnte, wurde die den Ägyptern typische Tierverehrung bzw. deren besondere Wertschätzung des Tieres als politisches

³⁹ *El-Maksoud*, La fouille, 443; *Nielsen*, Sanctuary.

⁴⁰ Es handelt sich möglicherweise um einen sogenannten »temple-boy«, wie sie als Weihgaben aus griechischen Heiligtümern gut bekannt sind: vgl. *el-Maksoud*, La fouille, 439.

⁴¹ *El-Maksoud*, La fouille, 439 (mit Abb. 23); 442.

⁴² Ebd., 439 (mit Abb. 24); 442.

⁴³ Ar. Lys. 641–646.

⁴⁴ *Kahil*, Mythological Repertoire.

⁴⁵ Vgl. *Vorster*, Kinderstatuen, 57; vgl. zu diesem Kapitel *Pfeiffer*, »The snake, the crocodile and the cat«, *Pfeiffer*, Ägypten.

Propagandamittel genutzt. In den Auseinandersetzungen zwischen Octavian, dem späteren Augustus, und Marcus Antonius spielte die theriomorphe Gottesvorstellung eine eminent wichtige Rolle in der zeitgenössischen politischen Rhetorik. Bei seiner Rede vor der Schlacht von Actium an die Truppen beruft sich Octavian unter anderem auf das Faktum des Tierkultes, das den Alexandrinern und Ägyptern zu eigen sei und sie deshalb schwach mache⁴⁶ – die griechisch-makedonische Bevölkerung, die besonders das alexandrinische Bürgertum ausmachte, war also in seiner Sicht bereits zu Ägyptern geworden, da sie ebenfalls dem Tierkult huldigten.⁴⁷

Die oktavianische Propaganda fand ihren Nachhall in der Panegyrik des römischen Dichters und Zeitgenossen Vergil. Er diffamiert die Makedonin Kleopatra VII. als Ägypterin⁴⁸ und schreibt: »Allerlei monsterhafte Götter und der Kläffer Anubis erheben die Waffen gegen Neptun und Venus und gegen Minerva.«⁴⁹ Horaz gar nennt Kleopatra selbst ein »verderbenbringendes Ungeheuer«⁵⁰ und überträgt die Verachtung der als *monstra* bezeichneten ägyptischen Tiergötter auf die sich als ägyptische Göttin Isis gebärdende Herrscherin – entmenschlicht also den Kriegsgegner. Ähnliches findet sich auch bei Propertius, der den römischen Iuppiter dem Kläffer Anubis entgegentreten lässt.⁵¹ So wird aus dem Krieg auf Erden, der seine Wurzeln in der römischen Innenpolitik hatte, im Spiegel der römischen Propaganda ein Krieg der Götterwelt, ja ein Krieg zwischen Westen und Orient.⁵² Gerade vor dem Hintergrund der antiägyptischen Propaganda ist es aber dann doch bezeichnend, dass der einstige Gegner Ägyptens, Octavian, nach seinem Sieg keine Probleme mehr damit hatte, von den ägyptischen Priestern als ägyptischer Pharaon beim Opfer vor den Tiergöttern dargestellt zu werden.⁵³

⁴⁶ Cassius 50, 24, 5–7; vgl. 50, 25–27, 1.

⁴⁷ Vgl. Livius XXXVIII 17, 11: »Macedones, qui Alexandriam in Aegypto [...] Aegyptios degenerarunt.«

⁴⁸ Aeneis VIII: »Aegyptia coniunx«.

⁴⁹ Aeneis VIII 698–700: »omnigenumque deum monstra et latrator Anubis contra Neptunum et Venerem contraque Minervam tela tenent.« Vgl. die Bemerkungen von Smelik/Hemelrijk, »Who Knows«, 1854 (mit Anm. 8).

⁵⁰ Horaz, c. I 37, 21: »fatale monstrum«.

⁵¹ III 11, 41: »Ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim«.

⁵² Vgl. Sonnabend, Fremdenbild, 49–62.

⁵³ Vgl. zu Augustus und den ägyptischen Tempeln: Herklotz, Prinzeps, 117–243.

LITERATUR

- D. Arnold*: Temples of the Last Pharaohs, New York 1999.
- J. Assmann*: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996.
- É. Bernand: Recueil des inscriptions grecques du Fayoum. Tome I. La »méris« d'Hérakleidès, Leiden 1975.
- J. Bingen*: Notes d'épigraphie grecque. II, ChronEg 56 (1981), 134–144.
- C. Boutant*: Terres cuites et culte domestique: bestiaire de l'Égypte gréco-romaine, Leiden u. a. 2014.
- J.-Y. Carrez*: Le Boubasteion (Artémision) d'Alexandrie, in: *C. Méla, F. Möri* (eds.): Alexandrie la divine I, Genf 2014, 268–271.
- W. Dittenberger*: Orientis Graeci Inscriptiones selectae (OGIS, 2 Bd.), Leipzig 1905.
- A. von den Driesch* et al.: Mummified, deified and buried at Hermopolis Magna – the sacred birds from Tuna el-Gebel, Middle Egypt, ÄgLev 15 (2005).
- M. Fitzenreiter*: Tierkulte im pharaonischen Ägypten, München 2013.
- P. M. Fraser*: Ptolemaic Alexandria II, Oxford 1972.
- M. Haggag*: L'urbanisme et l'architecture, in: *C. Méla, F. Möri* (Hg.): Alexandrie la divine I, Genf 2014, 254–259.
- F. Herklotz*: Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten, Frankfurt a. M. 2007.
- G. Hölbl*: Geschichte des Ptolemäerreiches, Darmstadt 1994.
- W. Huß*: Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr., München 2001.
- M.-O. Jentel*: Art. Bastet, LIMC III (1986), 81–83.
- L. Kahil*: Mythological Repertoire of Brauron, in: *W. G. Moon* (ed.): Ancient Greek Art and Iconography, Madison 1983, 231–244.
- L. Kahil*: Art. Artemis, LIMC II, Zürich/München 1984, 618–753.
- G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren*: Apis I, Leiden 1975–1977.
- D. Kessler*: Herodot II, 65–67 über heilige Tiere in Bubastis, Studien zur altägyptischen Kultur 18 (1991), 265–289.
- K. S. Kolta*: Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot, Diss. Tübingen 1968.
- M. el-Maksoud* u. a.: La fouille du Boubasteion d'Alexandrie: présentation préliminaire, in: *A. Hermary, C. Dubois* (eds.): L'enfant et la mort dans l'antiquité III. Le matériel associé aux tombes d'enfants, Paris 2012, 427–446.
- M. Malaise*: Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques, Brüssel 2005.
- Musée du Petit Palais*: La gloire d'Alexandrie, Paris 1998.
- I. Nielsen*: The sanctuary of Artemis Brauronia. Can Architecture and Iconography help to locate the settings of rituals?, in: *T. Fischer-Hansen, B. Poulsen* (eds.): From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast (Acta Hyperborea 12), Kopenhagen 2009, 83–116.
- S. Pfeiffer*: Der ägyptische Tierkult im Spiegel der griechisch-lateinischen Literatur, in: *A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horacek* (Hg.): Mensch und Tier in der Antike – Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Bonn 2008, 373–393.

- S. Pfeiffer: »The snake, the crocodile and the cat«. Die Griechen in Ägypten und die theriomorphen Götter des Landes, in: F. Hoffmann, K. S. Schmidt (Hg.): Orient und Okzident in hellenistischer Zeit, Vaterstetten 2014, 215–244.
- S. Pfeiffer: Alexander der Große in Ägypten: Überlegungen zur Frage seiner pharaonischen Legitimation, in: V. Grieb u. a. (Hg.): Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition, Wiesbaden 2014, 89–106.
- S. Pfeiffer: Ägypten in Alexandria. Alexandria in Ägypten. Das kulturelle Erbe der Pharaonen in einer griechischen Weltstadt, Halle (im Druck).
- S. Pfeiffer: Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus, Berlin/Münster 2015.
- F. Preisigke, W. Spiegelberg: Die Prinz-Joachim-Ostraka. Griechische und demotische Beisetzungsurkunden für Ibis- und Falkenmumien aus Ombos, Straßburg 1914.
- J. Quaegebeur: Le culte de Boubastis-Bastet en Égypte gréco-romaine, in: L. Delvaux, E. Warmenbol (eds.): Le divins chats d'Égypte: Un air subtil, un dangereux parfum, Leuven 1991, 117–127.
- D. Schäfer: Alexander der Große – Pharaon und Priester, in: S. Pfeiffer (Hg.): Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz (Oikumene; Bd. 3), Frankfurt a. M. 2007, 54–74.
- A. Schatzmann: Nikarchos II: Epigrammata. Einleitung, Texte, Kommentar, Göttingen 2012.
- S. Scheuble: Loyalitätsbekundungen ptolemäischer Phrurarchen im Spiegel epigraphischer Quellen, in: A. Çoskun u. a. (Hg.): Identität und Zugehörigkeit im Osten der griechisch-römischen Welt. Aspekte ihrer Repräsentation in Städten, Provinzen und Reichen, Frankfurt a. M. u. a. 2009, 35–53.
- K. A. D. Smelik, E. A. Hemelrijk: »Who knows What Monsters Demented Egypt Worships?« Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt, ANRW. Teil II: Principat. Bd. 17: Religion, 4. Teilband, Berlin/New York 1984, 1852–2000.
- H. Sonnabend: Fremdenbild und Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit, Frankfurt a. M. u. a. 1986.
- M. J. Versluys: Understanding Egypt in Egypt and Beyond, in: ders., L. Bricault (eds.): Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Michel Malaise in honorem, Leiden/Boston 2010, 7–36.
- C. Vorster: Griechische Kinderstatuen, Köln 1983.
- G. Wagner: Une nouvelle dédicace à Boubastis, ASAE 69 (1983), 247–252.
- G. Weber: Mächtige Könige und mächtige Priester? Kommunikation und Legitimation im ptolemäischen Ägypten, in: ders., A. Hartmann (Hg.): Zwischen Antike und Moderne. FS J. Malitz, Speyer 2012, 97–117.
- D. Wildung, G. Grimm: Götter, Pharaonen, Mainz 1978.

ABBILDUNG:

- E. Bayer-Niemeier u. a. (Hg.), Skulptur, Malerei, Papyri und Särge. Liebighaus-Museum Alter Plastik. Ägyptische Bildwerke III, Melsungen 1993, Abb. Nr. 54.