

Martin Andreas Stadler

Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit

In memoriam Heinz Josef Thissen

1 Ägypten und Platonische Philosophie: eine ägyptologische Wahrnehmung

Bereits die eponyme Persönlichkeit des Platonismus rief zur Auseinandersetzung mit der Weisheit der Fremden, vulgo Barbaren, auf. Es gehört also zum Wesenskern dieser Philosophie, sich auf das alte Wissen zu berufen, und hier scheint mir Ägypten eine besonders prominente Rolle zu spielen, wenn mich nicht meine *déformation professionnelle* in die Irre führt, weil ich als Ägyptologe für jedwedes Vorkommen Altägyptens besonders sensibilisiert bin. Die Erforschung alten Wissens auch unter den Nicht-Griechen scheint Platon ernstgenommen und selbst aktiv betrieben zu haben, wenngleich in der Forschung Zweifel daran bestehen, ob er tatsächlich Ägypten besucht hat. So schreibt Erler:

Zuvor war jedoch Platon – nun 40 Jahre alt (epist. VII, 324a) – zu einer ausgedehnten Bildungsreise aufgebrochen (ca. 389–387 v. Chr.). Die Gründe, die ihn nach Unteritalien und Sizilien führten, sind nicht bekannt. Unsicher ist ebenfalls, ob er auch nach Ägypten und Kyrene gelangte.¹

Ein Jahr später ist er noch vorsichtiger geworden und schließt nichts mehr aus, ja hält einen Ägyptenaufenthalt für durchaus möglich.² Thomas Brickhouse und Nicholas D. Smith meinen hingegen in ihrem Artikel über Platon in der immerhin als peer-reviewed beworbenen *Internet Encyclopedia of Philosophy*:

When Socrates died, Plato left Athens, staying first in Megara, but then going on to several other places, including perhaps Cyrene, Italy, Sicily, and even Egypt. Strabo (17.29) claims

1 Erler 2006, 21.

2 Erler 2007, 47.

that he was shown where Plato lived when he visited Heliopolis in Egypt. Plato occasionally mentions Egypt in his works, but not in ways that reveal much of any consequence (see, for examples, *Phaedrus* 274c–275b; *Philebus* 19b).³

Während Erler sich bezüglich ägyptischen Einflusses weise zurückhält, bestreiten Brickhouse und Smith, was für einen Ägyptologen, dem an einer Wirkungsgeschichte seines Untersuchungsgegenstandes gelegen ist, entscheidender ist als eine bloße Ägyptenreise, nämlich Konsequenzen aus dem Kontakt Platons mit ägyptischer Kultur und Denken für seine eigene Philosophie. Der Umfang, den Erler in seinem Platon-Handbuch mit einer Seite der Frage einer Ägyptenreise widmet, ist angesichts des Wenigen, was insgesamt über Platons Leben bekannt ist, vielleicht ein Hinweis darauf, welche Bedeutung der Platon-Kenner Erler dieser Reise doch beimisst.

Der Philosoph selbst führt nichts Geringeres als den berühmten, gerne missverstandenen, aber eben auch populär umso wirkmächtigeren Atlantis-Mythos auf einen ägyptischen Priester zurück, wenngleich er ihn als bereits innergriechisch über mehrere Generationen überliefert darstellt.⁴ Die auf uns gekommene Form lässt sich, das ist wahr, nur schwerlich mit einem ägyptischen Mythos oder auch nur einer Erzählung parallelisieren, was – falls die in *Timaios* und *Kritias* behauptete Überlieferung stimmen sollte – an der Weitergabe innerhalb des griechischen Milieus liegen mag, denn hier können Zutaten und Weglassungen das genuin Ägyptische verwischen. Allerhöchstens motivische Parallelen lassen sich hier und da erkennen, etwa in der heute durch eine einzige Handschrift (1. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.) erhaltenen mittelägyptischen Erzählung des Schiffbrüchigen.⁵ Die vom Schiffbrüchigen auf der Insel angetroffene Riesenschlange – sie ist fast 16m lang – erzählt ihm von einem Kataklysmos, bei dem die Angehörigen der Schlange ums Leben gekommen sind. Ein Kataklysmos hier wie dort ist allerdings recht mager, um eine hermeneutische Kontinuität zu konstruieren.

Wenn behauptet wurde, Platon habe in Heliopolis gewohnt und dort bei einem Priester gelernt,⁶ so zeugt das andererseits vom Wissen um die herausragende mythologische Bedeutung der Stadt. Die Tempelbibliothek von Heliopolis ist zwar leider nicht erhalten, aber vermutlich eine der größten und altehrwürdigsten Ägyptens gewesen. Platon im Gespräch mit einem ägyptischen Priester in Heliopolis – welch ein faszinierender Gedanke! Aber wie sollen die beiden miteinander kommuniziert haben, wenn Platon wirklich jemals in Ägypten war?

3 <http://www.iep.utm.edu/plato/>

4 Plat. *Tim.* 22C; *Criti.* 120E–121B. Weitere Beispiele fasst Stephens 2013, 93 kurz zusammen.

5 Vgl. Laskowski 2013, 47–49.

6 Strab. 17,29.

2 Wie konnten Ägypter und Griechen kommunizieren?

Seitens der Klassischen Philologie wird gerne ein listenreiches Argument ins Feld geführt, das sich mitunter auch Ägyptologen zu eigen machen,⁷ um die Originalität der Griechen zu retten, so als ob die Inspiration aus fremden Kulturen dieser Originalität überhaupt einen Abbruch täte. Das listenreiche Argument lautet überspitzt: Die Griechen waren zu faul, zu dumm oder zu hochmütig, eine fremde, barbarische Sprache zu lernen. Griffiths schreibt es freundlich formuliert in seiner Ausgabe von Plutarchs *De Iside et Osiride*:

But like Herodotus, Plutarch had no Egyptian. They were both tolerant and intellectually curious and exemplified Greek *bonhomie* at its best; at the same time they followed the traditional monolingualism of the Greek.⁸

Wie sollten die Griechen also von ägyptischen oder anderen vorderorientalischen Mythen Kenntnis genommen haben? Umgekehrt wird Nicht-Griechen offenbar die Fähigkeit abgesprochen, Griechisch zu lernen. Ähnlich argumentieren übrigens auch gerne Theologen, wenn es um Übernahmen in die Bibel geht. Ignoranz zum Schutz von Originalität also – eine Entschuldigung, die auch Plagiatoren für sich nutzbar machen könnten. Die Realität war indes vermutlich komplexer und wesentlich differenzierter.⁹

Die Sprache, in der Personen unterschiedlicher Muttersprache sich in der Antike miteinander verständigten, wird bei klassischen Autoren selten thematisiert.¹⁰ In der Vita des Marcus Antonius schreibt Plutarch allerdings, Kleopatra VII. hätte mehrere Sprachen, darunter auch Ägyptisch, beherrscht – eine der seltenen Aussagen zur Sprachbegabung einer antiken Person – und sei auf Dolmetscher nicht angewiesen gewesen.¹¹ In Ägypten waren aber mit der Gründung der Handelsniederlassung Naukratis seit der zweiten Hälfte des siebten

7 Z. B. Quack 2003a, 605.

8 Griffiths 1970, 102.

9 Thissen 1993.

10 Siehe dazu Müller u. a. 1992, zu Herodot insbesondere Müller 1992, und Strobach 1997, die allerdings mit gutem Grund von Thissen 2009, 97–206 sehr kritisch beurteilt wird.

11 Plut. *Ant.* 27,3f.

Jahrhunderts v. Chr. Griechen ansässig.¹² Es ist kaum vorstellbar, dass es im Umfeld von Naukratis niemanden gegeben haben soll, der Ägyptisch konnte. Handel und, damit verbunden, Kulturkontakt und Gedankenaustausch sind durch zahlreiche Belege indes unbestreitbare Fakten. Spätestens im ptolemäischen Ägypten wird sich dann eine gewisse Zweisprachigkeit herausgebildet haben.¹³ Ich will hier nicht einer grenzenlosen Kommunikationsfähigkeit das Wort reden, denn der jeweilige kulturelle Hintergrund wird seinen maßgeblichen Einfluss darauf ausgeübt haben, was recht verstanden und was reinterpretiert oder gar missverstanden wurde.¹⁴ Und auch die Sprachbegabung je Individuum aufgrund seiner gesellschaftlichen Zugehörigkeit und Vorbildung ist vermutlich recht unterschiedlich stark ausgeprägt gewesen. Trotzdem ist es für mich überraschend gewesen, im Vorfeld unseres Kolloquiums durch einen klassischen Altertumswissenschaftler mit einer Frage des zuvor genannten Argumentationsmusters konfrontiert worden zu sein: „Das Thema eurer Tagung ist interessant. Aber wie konnte Plutarch überhaupt auf originale ägyptischen Quellen zugreifen?“ Selbst für das 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., als Ägypten längst in intensivem Kontakt mit der griechisch-römischen Welt stand, werden also Zweifel an der Kommunikationsfähigkeit antiker Menschen über die Sprachgrenzen hinweg angemeldet. Aber auf welche Quellen stützt sich diese klassisch-philologische Grundannahme?

3 Nachweisliche Übernahmen von Inhalten

In meinem einführenden Beitrag möchte ich demgegenüber die bereits in der ägyptologischen Forschung bekannten Belege für eine umfassendere und korrektere Kenntnis des ägyptischen Osiris- und Isis-Mythos zusammenstellen und aufzeigen, dass ein Austausch zwischen Ägypten und Griechenland möglich war, an dem ein Autor wie Plutarch, auf den ich mich konzentrieren möchte, teilhaben und so vergleichsweise korrekte Informationen vom altägyptischen Mythos bekommen konnte. Wie er damit dann umgegangen ist, was sein spezifischer Beitrag an der Umformung der Vorlage war und was seine Anliegen innerhalb des platonischen Gedankengebäudes waren, das war dann im Rahmen des Kolloquiums im Dialog zwischen Klassischen Philologen und Ägyptologen zu diskutieren

¹² Zu Naukratis siehe Möller 2000, deren Hauptinteresse allerdings nicht die Problematik ist, wie Ägypter und Griechen miteinander kommunizierten.

¹³ Vgl. dagegen Vierros 2012; Vierros 2013.

¹⁴ Vgl. Anmerkung 35.

und schlägt sich in diesem Band nieder. Das von mir vorgenommene Resümee des ägyptologischen Forschungsstandes führt anhand von Beispielen vor, was aus der Sicht der Ägyptologie methodisch bei einer Beantwortung der Frage nach der Ägyptizität der Plutarchischen Angaben zu beachten ist. Das möchte ich in drei Abschnitten tun:

- 3.1 Isis und Osiris auch außerhalb Ägyptens ägyptisch – das Iseum Campense als Beispiel
- 3.2 Plutarch hat doch recht
- 3.3 Hinweise auf Plutarchs Ägyptisch-Kenntnisse

3.1 Das Iseum Campense in Rom

Zunächst also zum Iseum Campense. In ihrer Dissertation hat sich Katja Lembke ausführlich damit beschäftigt und auf Seiten der Römer „zahlreiche Mißverständnisse“ erkannt, auch wenn sie konstatiert, „wie genau die Kenntnisse der Römer von ägyptischen Ritualen waren“.¹⁵ Diese Einschätzung ging manchen Kritikern schon zu weit. Die Kritiker machen demgegenüber schlicht Exotik als leitendes Motiv der Ausstattung des Iseum Campense geltend, das ein „buntes Sammelsurium von ägyptischen Importstücken, römischen Kopien und ägyptisierenden Imitationen“ sei, und argumentieren gerne mit dem begrenzten Verstehenshorizont der antiken Besucher.¹⁶ Das forderte natürlich einen kritischen Geist wie Joachim Friedrich Quack heraus, der einiges als korrekt ägyptisch identifizieren konnte, das Lembke als solches nicht erkannte – und erst recht nicht ihre Kritiker.¹⁷ Als besonders illustratives Beispiel sei die Säulendekoration erwähnt: Quack greift dabei auf die spätptolemäischen Osiris-Kapellen auf dem Dach des Hathor-Tempels von Dendera zurück. Sie lassen den Schluss auf einen Kult zu, bei dem Kanopen in Prozession getragen wurden. Aus dem ägyptischen Kontext ist bekannt, dass sie Wasser enthalten, das als Körpersekret des Osiris galt und aus verschiedenen Gauen Ägyptens gebracht wird, um dem Osirisleib wieder zur Einheit zu verhelfen. Die Hauptgötter der jeweiligen Gaue, aus denen das Wasser der einzelnen Kanopen kommt, sind durch die Köpfe der Kanopen ausgewiesen. In Ägypten wurden bei den Goddio-Unternehmungen in Alexandria solche Kanopen tatsächlich gefunden.¹⁸

¹⁵ Lembke 1994, 135.

¹⁶ Eingartner 1999, 20–38. Egelhaaf-Gaiser 2000, 175–182. Versluys 2002, 353–355. Vgl. auch Moormann 2007, 137–154.

¹⁷ Quack 2003b, 57–66.

¹⁸ Z. B. vor Alexandria: Goddio/Clauss 2006, 114.

Ein augenfälliger Unterschied sind in Dendera die Gottheiten, die die Kanoen tragen, gegenüber den Priestern in Rom. Nun folgen die Darstellungen in einem ägyptischen Tempel in Ägypten anderen Regeln als in einem ägyptischen in Rom, denn in Dendera sehen wir die Idee – Gottheiten bringen das Wasser – in Rom die reale Umsetzung, also den Schatten der Idee. Eine hellenistische Statue, wiederum von Goddio und seinem Team bei der Insel Antirrhodos im Osthafen Alexandrias gefunden, zeigt gleichfalls, wie in Ägypten selbst der Kult real umgesetzt wurde und kommt damit dem römischen Iseum wieder nahe.¹⁹

Am Rande sei bemerkt, dass Frederick Brenk, der für zum Iseum ungefähr zeitgenössische Tempel Ägyptens offen ist, zu einer positiveren Bewertung der Ägypten-Assoziationen kommt als andere, auch wenn er Lembke modifiziert.²⁰ Gegen die Einschätzung der Ausstattung des Iseum Campense als Sammelsurium und aufgrund dessen als nicht-ägyptischer Tempel sei auf die Stilpluralität von Tempeln im hellenistischen und kaiserzeitlichen Ägypten selbst hingewiesen, die freilich erst mit Beginn des 21. Jahrhunderts ins Bewusstsein der wissenschaftlichen Öffentlichkeit gerückt wurde. Der von Ptolemaios II., also in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. begründete und dem Osiris geweihte Tempel von Tapososiris Magna, 45 km westlich von Alexandria, etwa besteht aus einem von einer Umfassungsmauer mit ägyptischem Pylon eingefassten Bezirk, in dem ein griechischer Tempel dorischen Stils stand.²¹ Noch stärker stilistisch ineinander verwoben scheint das Baudekor des im Norden des Fayyûm gelegenen Tempels von Soknopaiu Nesos zu sein, der sowohl Elemente der ionischen oder korinthischen Ordnung und dorische Metopen-Triglyphen- als auch ägyptische Uräenfriese und eine ansonsten gutägyptische Tempelausstattung aufwies.²² Ähnlich wurde der im Kern aus dem Mittleren Reich (1. Hälfte 2. Jahrtausend v. Chr.) stammende Tempel von Medinet Madi in hellenistischer Zeit von Architektur ummantelt, die einige Formelemente der griechischen Architektur aufwies.²³ Im Lichte dessen ist das Iseum Campense kaum noch aufgrund seiner als Sammelsurium abgelehnten Gestaltung als Ort der vertieften Kenntnisse um ägyptische Isis-Mythologie auszuschließen: Diese Stilpluralität ist im Gegenteil offenbar auch für Tempel in Gegenden Ägyptens mit ethnisch besonders durchmischter Bevölkerung, d. h. das Delta und das Fayyûm, charakteristisch – Oberägypten ist traditionell nochmals ein anderer Fall.

¹⁹ ebd., 215.

²⁰ Brenk 1999, 133–144.

²¹ Vörös 2001; Vörös 2006.

²² Davoli 2008, 83, 90–92. Davoli 2010, 70–73, die auf weitere Beispiele S. 72 Anm. 43, hinweist.

²³ Bresciani/Giammarusti 2012, *passim*.

Für das Iseum in Pompeii wurde ebenfalls vorgeschlagen, wieder mehr tiefergehendes Verständnis ägyptischer Religion ansetzen zu dürfen.²⁴ Dort wurden einige ägyptische und ägyptisierende Objekte gefunden. Unter diesen soll die hieroglyphische Stele des Somtu-Tefnacht (Neapel Inv. 1035) aus Herakleopolis in Mittelägypten mit Herischef als prominenter Gottheit besonders bemerkenswert sein. Die schwer zu datierende Stele erwähnt Isis nicht und wurde bislang als Indiz für die Beliebtheit der Aegyptiaca im Heiligtum gewertet, mithin habe deshalb in Pompeii kein tieferer Einblick in ägyptische Religion bestanden, sie sei eine museale Kuriosität. Lena Kaumanns und Gunnar Sperveslage widersprechen dem und fordern eine detailliertere Betrachtung, denn die Uschebtis hätten einen osirianischen Bezug, auch wenn sie ursprünglich als Grabbeigabe gedacht waren. Die Stele sei ebenfalls in dieses System einzupassen, denn Herischef sei eng mit Re und Osiris verbunden, außerdem heiße nach Plut. *Isid.* 35, 365E Dionysos als Sohn der Isis und des Zeus Harsaphis und Dionysos sei doch die *interpretatio Greaca* des Osiris. Im Text erscheine Herischef dem Stifter der Stele im Traum und beschütze ihn, wie das auch Isis etwa nach Texten des Hor-Archivs tue. So begrüßenswert aus ägyptologischer Sicht dieser Versuch ist, so sehr zeigt er auch die Grenzen. Denn zumindest auf Basis des von Kaumanns und Sperveslage herangezogenen Materials sind die Bezüge zu allgemein und zu vage wie insbesondere der zwischen Herischef und Isis, als dass wir hier wirklich von der Beteiligung eines ägyptischen Priesters an der Ausstattung des Isis-Heiligtums in Pompeii ausgehen dürfen.²⁵ Die Zusammenhänge zu Isis sind in diesem Fall nämlich nur auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner und auch dann bestenfalls indirekt erkennbar, denn zwischen jeder ägyptischen Gottheit lassen sich gerade in den ägyptischen Quellen der hellenistischen und der Kaiserzeit irgendwelche Parallelen aufmachen und Beziehungen herstellen, wie es für die Deutung der ägyptischen Monumente in Pompeii versucht wurde.

3.2 Plutarch hat doch recht

Ähnlich wie Ikonographie und Ausstattung eines nicht-ägyptischen Isis-Heiligtums besser verstanden werden, wenn die entsprechenden zeitgenössischen Befunde und Quellen in den Blick genommen werden, ist auch manche Information bei Plutarch doch nicht so phantasievoll, wie bislang gedacht. Voraussetzung ist, nicht primär über das Corpus der Pyramiden- und Sargtexte, vielleicht noch das

24 Kaumanns/Sperveslage 2014.

25 So aber ebd., 92.

Totenbuch – Corpora also die bestenfalls 1500 Jahre älter sind –, den ägyptischen Hintergrund zu erhellen zu versuchen. Der Heranziehung zeitgenössischer ägyptischer Texte verweigern sich indes nicht nur einige Klassische Philologen, sondern ebenso Ägyptologen.²⁶ Nur ist vor Hochmut oder Unterstellungen zu warnen: Nicht jede Nicht-Heranziehung spätägyptischen Materials basiert auf böswilliger Ablehnung der Epochen ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. als Zeiten des Verfalls, was sie womöglich nicht der Beschäftigung wert sein ließe. Letztlich sollten wir angesichts der Menge und der Komplexität der Quellen bescheidener sein, denn erst durch den fortschreitenden dialektischen Diskurs ist die Zeit reif für die Deutung der einen oder anderen Stelle. Dann sind selbst wesentlich ältere Texte, wie eben die Sargtexte oder das Totenbuch, doch fruchtbare Quellen, die sich mit Plutarch vergleichen lassen. So sind zwar die Sargtexte lange und Plutarch noch länger bekannt, aber erst im Lichte der Ergebnisse von Lievens hat Willems eine Interpretation des sehr komplexen und in seiner poetischen Sprache deutungsaufwendigen Sargtextespruches 168 mindestens aus der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. vorlegen und diese mit dem bei von Lieven nicht zitierten Plut. *Isid.* 38, 366A–C in Verbindung bringen können.²⁷ Auch in Passagen aus dem ägyptischen Totenbuch in der Fassung des Neuen Reiches (1550–1070 v. Chr.) können sich Anspielungen finden, die auf eine ägyptische Vorlage für bei Plutarch zu Findendes deuten. Dazu gehört die Byblos-Episode Plut. *Isid.* 16, 357A–D.²⁸ Aber es stimmt ebenfalls, dass in der von Brunner zum Vergleich genommenen Stelle des Totenbuchs nicht eindeutig von Byblos die Rede ist,²⁹ wenngleich die Gegenargumente eine Eindeutigkeit fordern, die in der

²⁶ Wenn allerdings Quack 2004, 327 mit Anm. 2 Stadler 2001, 331–348, als (übrigens einzigen) Kronzeugen für eine den klassischen Autoren gegenüber skeptische Haltung zitiert, dann hat er mich falsch verstanden, übersieht vielmehr mein ausdrückliches Streben nach einer differenzierten Betrachtung. Seine Kritik betrifft mich wohl kaum, weil ich *a.a.O.* den von ihm geforderten Vergleich mit den zu den klassischen Autoren (hier: Diodor) ungefähr zeitgenössischen ägyptischen Quellen ja gerade suche. Außerdem heißt nicht Kritik an einer Passage in Diodor, Diodor in Bausch und Bogen abzulehnen, vgl. – durchaus nicht wegen eines Lernprozesses über gut zehn Jahre, sondern aus ursprünglicher, schon 2001 gehegter Überzeugung – Stadler 2012, 56. Ebenso irrig und auch ohne schlüssigen Gegenbeweis: Morenz 2002, 88. Vgl. auch Quack 2014/15, bes. 106–107, und Quack 2015, 392–394. Allerdings wäre eine durchaus angezeigte Widerlegung hier zu komplex, weil sie ins demotistische Unterholz, führte und wird ggf. an anderer Stelle erfolgen müssen, vgl. zu einem von ihm angesprochenen Aspekt aber dann weiter unten.

²⁷ Lieven 2006, 141–150. Willems 2014, 488–493.

²⁸ Brunner 1988, 230–235.

²⁹ Griffiths 1980, 28–34, der allerdings dem Geist der damaligen Zeit entsprechend auch Belege der ptolemäisch-römischen Zeit reserviert und offenbar als nicht ägyptischer Tradition entspringend betrachtet. Was soll sonst in diesem Zusammenhang „A difficulty here, however, is that

spezifischen Ritualsprache Ägyptens so nicht zu erwarten ist, und insofern die Passage im 125. Totenbuchkapitel doch als Indiz gewertet werden kann. Ferner sollte die Behauptung Plutarchs, bei den Ägyptern gelte der Mond wegen seiner schöpferischen Kraft als mannweiblich, nicht unbedingt als aus der Luft gegriffen gelten, doch bleibt die ägyptische Evidenz genauso wenig zwingend wie im Falle der Byblos-Episode.³⁰ Und auf einmal rücken Hinweise darauf ins Bewusstsein, dass Plutarch sogar den Pylon des Horus-Tempels von Edfu beschrieben haben könnte.³¹

Manches ist in der Ägyptologie bislang falsch übersetzt und deshalb in seiner Relevanz nicht erkannt worden, etwa eine Esna-Stelle, aus der sich ein ägyptischer Beleg für die zuvor nur durch Plutarch berichtete Geschwisternschaft des Sonnengottes und seines Antagonisten Apophis ergibt³² – übrigens ein Element des in meinen Augen für ägyptisches Denken typischen Dualismus, der gleichermaßen dem Mittelplatonismus wesentlich ist. Auch der präinatale Geschlechtsverkehr ist wegen eines Übersetzungsfehlers bislang nicht erkannt worden. Neben einer weiteren ägyptischen Bestätigung eines Details bei Plutarch, der von der Lebenszeit bzw. Regierungszeit des Osiris von 28 Jahren berichtet, greift der diesbezügliche Bericht des Mittelplatonikers also offenbar ebenfalls Ägyptisches auf.³³ Plutarchs

γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφθου, Ἴσιν δὲ καὶ Ὅσιριν ἐρώντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρός ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι. ἔνιοι δὲ φασὶ καὶ τὸν Ἀρούρηριν οὕτω γεγονέναι καὶ καλεῖσθαι πρεσβύτερον Ἰβρον ὑπ' Αἰγυπτίων, Ἀπόλλωνα δ' ὑφ' Ἑλλήνων.

(Plut. *Isid.* 12, 356A)

lässt sich nämlich einer Stelle im Imhotep-Papyrus (wohl kurz nach 300 v. Chr.) gegenüberstellen, die in einer gegenüber der Erstedition verbesserten Lesung lautet:

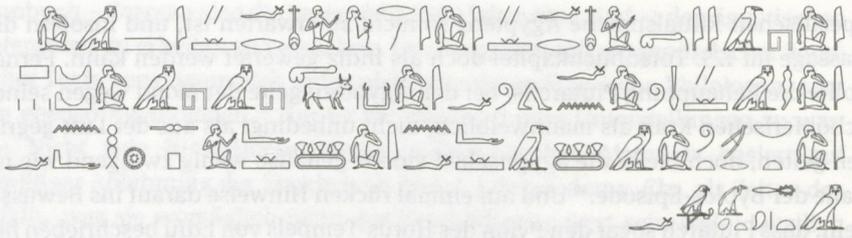
the tradition about the 'burials' of Osiris does not otherwise appear until the Ptolemaic period; (...)“, ebd., 31 heißen? Die Einwände von Beinlich 1983 lässt Brunner 1988, 234 f. hingegen nicht gelten.

³⁰ Stadler 2004.

³¹ Effland i. Dr.

³² Quack 2006.

³³ Quack 2004, 327–332.



„O mein guter Gatte, o mein guter, anmutiger Gefährte, o du, dessen Stimme bei seinem Kommen süß ist, o brüllender Bergstier, o Herr der Liebe an seinem Anfang, o du, mit dem ich das (erste) Mal gemacht habe im Leib seiner Mutter!“³⁴

Hier ruft die Witwe Isis ihrem verstorbenen Brüdergatten Osiris zu und erwähnt ihre pränatale Liaison. Die Aktivität bereits im Mutterleib ist ein gut ägyptisches Motiv, hieß es doch früher auch vom Herrscher, er habe sich schon im Mutterleib als Herrscher erwiesen.³⁵ Freilich finden sich im Imhotep-Papyrus nicht die Ausdeutungen von der Präfiguration der Welt vor ihrer Materialisierung, die Plutarch

34 pMMA 35.9.21 XVI 2f. Goyon 1999, Taf. 15. Siehe auch Smith 2009, 93 und Kucharek 2010, 411 zur Stelle. Beinlich 2009, 147 Anm. 371 argumentiert auf Basis der Parallele des *pTamerit*, Quacks Lesung sei ohne Grundlage, vielmehr heiße es, „o du, mit dem anfang die Angelegenheit im Mutterleib“ i. S. v. die geschlechtliche Fortpflanzung bzw. das Geborenwerden habe mit Osiris angefangen. Dagegen Quack 2011, 137f., dessen Argument, rein sachlich sei dieses Verständnis nicht möglich, schon Geb und Nut seien normal geboren werden, zu sehr simplifiziert (auch wenn ich mich ansonsten Quacks Lesung und Deutung der Stelle anschließe). Religiöse Sprache folgt in Ägypten nicht strenger Logik – sonst dürfte es nicht mehrere Schöpfergottheiten geben oder Seth Onkel oder Bruder des Horus sein u. ä. Schon der pränatale Geschlechtsverkehr, den Quack hier m. E. zurecht sieht, liegt jenseits sachlicher Logik. Abschließend wäre aber noch anzumerken, dass von Beinlich auch zu diskutieren gewesen wäre, welcher der beiden Textzeugen die richtige Lesart hat, denn *pTamerit* kann genauso gut an der Stelle falsch sein.

35 Gundlach 1992, 41 verweist auf die Formel, die „von vielen Königen grundsätzlich berichtet wird“, vom König bereits im Ei, gibt aber keine Quellen an. Hier seien Beispiele aufgeführt: Das Lob auf Sesostris im *Sinuhe* (Mittleres Reich: zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts v. Chr.) – Koch 1990, 38 und Parkinson 1998, 31; *pAnastasi II* (BM EA 10243) rt. II 5–III 6 (Neues Reich, 13. Jahrhundert v. Chr.) – Gardiner 1937, 13 und Caminos 1954, 40; Bentresch-Stele, Z. 3 (Louvre C 284, vielleicht 4. Jahrhundert v. Chr.) – Ritner 2003, 363. Diese königliche Phraseologie ist auf Osiris-Epitheta hellenistischer Zeit adaptiert worden: *wr nty m h.t* „der Große, der (noch) in Mutterleib ist“ in *pBremner-Rhind IV 19* (spätes 4. Jhd. v. Chr.) – Faulkner 1933, 8 und Kucharek 2010, 170; *nb wr.ty m h.t mw.t=f* „der Herr der beiden Uräen (schon) im Leib seiner Mutter“ im Tempel von Bigge (Zeit des Augustus) – Blackman 1915, 42; *nsw m h.t* „der König (schon) im Leib (seiner Mutter)“ (2. Hälfte 2. Jhd. v. Chr.) – *Urk. VIII 201g*; *nsw m h.t i'rw.t m dp=f* „der König (schon) im Leib seiner Mutter, die Uräen schon an seinem Kopf“ (Zeit des Augustus) – Cauville 1999, 4, 15–5,1; *nsw m h.t n pri=f r t3* „der König (schon) im Leib seiner Mutter, als er noch nicht zur Welt gekommen war“ (180 und 116 v. Chr.) – de Wit 1958–68 I 80; *hk3 n pri.n=f m h.t* „der Herrscher,

hier *Isid.* 54, 373B–C anschließt. Allerdings wäre dies gleichfalls eine ägyptischen Kosmogonien durchaus vertraute Vorstellung.³⁶

In demselben Imhotep-Papyrus spricht nun aber nicht nur Isis ihren Schwestergemahl als begehrten Sexualpartner an, sondern auch die Schwester der Isis, Nephthys, die eigentlich mit ihrem Bruder Seth vermählt ist. Und Anubis fragt sich, welche Wurzeln er habe. Das bestätigt also wiederum Plutarch, der *Isid.* 38, 366B–C berichtet, aus der Verbindung von Osiris mit Nephthys sei Anubis hervorgegangen, was allerdings nicht immer als rein ägyptisch akzeptiert wurde. Ein altkoptischer Papyrus um 300 n. Chr. erwähnt ebenfalls den Ehebruch des Osiris, über den Isis unglücklich ist,³⁷ aber dieser Beleg könnte wiederum von Mythen beeinflusst sein, die Plutarch in die Welt gesetzt hat. Insofern ist der Imhotep-Papyrus aufgrund seiner Datierung ein willkommener, nicht allzu später ägyptischer Beleg.³⁸

3.3 Plutarchs Ägyptisch-Kenntnisse

Ein Unterschied zwischen Platon und mir ist, dass Platon sicher kein Ägyptologe werden wollte. Wenn wir seine ägyptischen oder ägyptisierenden Geschichten oder Mythen als Wissenschaftler lesen und den Maßstab anlegen, was davon der altägyptischen Realität entspricht, wie wir sie rekonstruiert haben, dann legen wir den falschen Maßstab an, weil Platon nicht die Absicht verfolgte, möglichst getreulich ägyptische Mythen zu referieren, und auch für Plutarch schreibt Engsheden noch 2010 in der Folge von Hopfner:

(schon) bevor er aus dem Mutterleib hervorgekommen ist“ (1. Jhd. v. Chr.) – *Edfou* VII 153, 4. Die Vorstellung von der pränatalen Prädestination könnte durch den womöglich ägyptisch beeinflussten kallimacheischen Hymnus auf Delos ins Griechische gekommen sein – bereits ungeboren erweist sich Apollon, der ein Bild für den künftigen Ptolemaios II. ist, als weissagende Gottheit und ebenso ist Ptolemaios II. als Herrscher prädestiniert: Schlegelmilch 2009, 178–210. (Allerdings sind die Heranziehungen Ägyptens dort in einigen Details nicht korrekt dargestellt, auch wenn mir für genau solche Hinweise von der Autorin gedankt wird. Dies ist übrigens ein unfreiwilliger, dennoch interessanter Feldversuch, wie zwischen Ägyptologie und Klassischer Philologie Missverständnisse selbst bei gleicher Muttersprache der sich Unterhaltenden angesichts verschiedener Vorbildung möglich sind! Wie muss es erst recht zwischen Griechen und Ägyptern in der Antike gelaufen sein, selbst bei einer unterstellten verbreiteten Diglossie.)

³⁶ Vgl. Smith 2002, bes. 193–211, zur Konzeptualisierung altägyptischer Kosmogonien. Smith hat sich für die Wahl seines Titels im Übrigen von *De Iside et Osiride* inspirieren lassen (S. 13). Diese Vorstellung ist auch dem Alten Testament vertraut: Seidl 2012, 14–15.

³⁷ Satzinger 1994, 212–224.

³⁸ Feder 2008, 69–83.

Es ist notwendig, zwischen Plutarchs philosophischer Terminologie einerseits und dem ägyptischen Hintergrund andererseits klar zu trennen. Der Schriftsteller hatte nie die Absicht, ein wissenschaftlich ausgewogenes Bild von der ägyptischen Religion zu vermitteln. Seine Schrift soll vielmehr als ein Versuch verstanden werden, eine religiöse Strömung auf stetigem Vormarsch mit dem zeitgenössischen Platonismus zu vereinbaren.³⁹

Der Mythos sei lediglich eine Allegorie für Philosophie. Bei Plutarch scheint mir der Fall dennoch etwas, wenn vielleicht auch nicht völlig anders gelagert zu sein als bei Platon. Als Ägyptologen fallen mir Aussagen auf, in denen Plutarch verschiedene Versionen nebeneinander stellt – „die einen sagen so ..., die anderen so ...“ –,⁴⁰ was dem ägyptischen Befund entspricht. Freilich kann Plutarch durchaus griechische Autoren meinen, die er an einigen Stellen sogar namentlich nennt.⁴¹ Es wirkt also so, als ob hier Plutarch ein Quellenstudium erkennen lässt. Hat Plutarch die im Übrigen vom flavischen Kaiserhaus, aber vielleicht auch von Hadrian mit Wohlwollen betrachtete Isis-Religion nur wegen ihrer steigenden Popularität so prominent aufgegriffen?

Unter Berücksichtigung meiner bereits autodiagnostizierten *déformation professionnelle* ist meine Antwort natürlich: Nein! Warum hat er nämlich dann Mithras nicht mit einer eigenen Schrift gewürdigt? Ich vermute durch seinen ägyptischen Lehrer in Athen, Ammonios, vorgeprägt war ihm die Isis-Religion nahe. Diverse Begriffe und Aussagen, die sich bei Plutarch finden, hat Heinz Josef Thissen durch das Ägyptische v.a. in seiner demotischen Sprachstufe – also der Form des Ägyptischen, die zur Zeit Plutarchs gesprochen wurde – erklärt,⁴² und das scheint sich nicht auf *De Iside* zu beschränken⁴³. Bezog sich das Quellenstudium auch auf ägyptische Texte in der Originalsprache? Thissen scheint dieser Idee nicht abgeneigt gewesen zu sein.

Die Sprachkompetenz mag freilich ihre Grenzen haben – sogar Ägyptologen sind weit davon entfernt, fehlerfrei Ägyptisch zu können. Das Epitheton *τελευτή* „Ende“, das Nephthys bei Plutarch in vier von 14 Vorkommen trägt, könnte z. B. eine Fehlinterpretation des ägyptischen Epithetons *nb.t-r-dr* „Allherrin“ als „Herrin des Endes“ oder „Herrin (und) Ende“ sein. Dieses Epitheton habe Nephthys von Hathor eventuell schon in Plutarchs Quelle übernommen, einer älteren, nicht erhaltenen, sich mit ägyptischen Götterepitheta befassenden Quelle. (Ver-)Leitend

³⁹ Engsheden 2010, 186.

⁴⁰ Vgl. z. B. das Zitat aus Plut. *Isid.* 12, 356A oben.

⁴¹ Z. B. Plut. *Iside* 9, 354C–D.

⁴² Thissen 1985, 55–61. Thissen 1987, 79–94. Thissen 1988, 91–94. Thissen 1993, 239–252. Altenmüller 1998, 17–26. Thissen 2009, 97–106.

⁴³ Thissen 2002, 177–183.

könnte die Assonanz des *nb.t-r-dr*-Epithetons, das koptisch ungefähr *NBTH geklungen haben mag, zu Nephthys (kopt. NBΘD) gewesen sein.⁴⁴

Der Befund bei Plutarch ist auch sonst nicht eindeutig. So erweisen sich Plutarchs ägyptische Etymologien häufig als korrekt, aber er bezieht sich gerne auf griechische Autoren bei ihrer Erklärung – im Umkehrschluss hieße das natürlich, dass Ägyptisch-Kenntnisse unter gebildeten Griechen offenbar doch weiter verbreitet waren, als von der Gräzistik gerne angenommen. Aufgrund der Uneindeutigkeit modifiziert Thissen dann auch sein 1993 emphatisch Vorgetragenes „Selbst wenn (...) PLUTARCH einen Teil davon aus früheren Quellen, z. B. MANETHO übernommen hat, verfügte er doch nach meinem Eindruck über sehr gute Kenntnisse von ägyptischer Schrift und Sprache“⁴⁵ im Jahre 2009 zu „Es dürfte aber (...) klargeworden sein, daß Plutarch entweder direkt durch Quellenstudium oder indirekt durch Gewährsmänner sehr gute Kenntnisse (vom Wesen) der ägyptischen Sprache gehabt hat“⁴⁶.

Nun steht aber Plutarchs Eigenaussage im Raum, er hätte gewisse Probleme mit dem Lateinischen gehabt.⁴⁷ Die Stelle gibt indes nicht her, er habe sich mit dem Lateinischen abgequält und habe letztlich nie in dieser Sprache reüssiert. Sie kann folglich kein indirektes Indiz dafür sein, dass Plutarch auch kein Ägyptisch konnte, weil das noch unwahrscheinlicher sei als die Sprache der Sieger nicht zu beherrschen. Natürlich ist Ägyptisch wesentlich schwieriger zu erlernen als Latein, für einen mit einer indogermanischen Muttersprache Aufgewachsenen zumal. Aber letztlich bleibt es nur Spekulation über die Psyche des Autors, denn Latein kann genausogut von Plutarch als Sprache von kulturlosen Unterdrückern innerlich abgelehnt worden sein,⁴⁸ während die alten orientalischen Kulturen inklusive ihrer Sprachen, an erster Stelle das Ägyptische, ein aufgrund seiner platonischen Ausbildung und der von Platon geprägten Haltung, sich um

⁴⁴ Engsheden 2010, 185–191. Diese Verbindung erscheint mir plausibler als die von Thissen 2009, 103 dessen alternative Etymologie keinen offensichtlichen und von ihm auch nicht näher erläuterten Bezug zu Nephthys als Epitheton hat.

⁴⁵ Thissen 1993, 245. (Auszeichnungen aus dem Original übernommen.)

⁴⁶ Thissen 2009, 106. Eine Zwischenstation ist „Das Werk Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος verrät gute Kenntnisse der ägyptischen Religion und Sprache; (...)“ – Thissen 2002, 177.

⁴⁷ Plut. *Dem.* 2. Strobach 1997, 33–39 zur Stelle.

⁴⁸ *De fortuna Romanorum* wirkt auf mich, der ich kein Klassischer Philologe geschweige denn ein Plutarch-Spezialist bin, *prima facie* so, als ob Roms Aufstieg zur Weltmacht für Plutarch eher ein merkwürdiges Spiel des Schicksals sei, weil mitunter Wohl und Wehe Roms auch von schnatternden Gänsen abhing, als dass Respekt vor der Kultur Roms aus der Schrift spräche. Bei *Fl.* 12 sehe ich zunächst keinen Hinweis auf eine positive Haltung Plutarchs gegenüber Rom bzw. dem Lateinischen. Ich danke Frau Marion Schneider, mich auf diese beiden Stellen hingewiesen zu haben.

das Wissen der Alten zu bemühen, sein wissenschaftliches Interesse erweckt haben. Doch Plutarch lobt auch, wie schön das Lateinische sei. Ist deshalb Plutarchs Aussage vielmehr als ein *fishing for compliments* zu verstehen? Oder haben Plutarchs Probleme mit dem Lateinischen letztlich damit zu tun, dass er die Sprache erst in vorgerücktem Alter, als er nämlich um die 55 war, erlernte, wenn das Erlernen von Fremdsprachen bekanntermaßen immer schwerer fällt, worauf er selbst hinweist? All diese Deutungsversuche sind nicht beweisbar, aber die Notiz zeigt immerhin und vielmehr, wie Plutarch sich eben doch um Fremdsprachen bemühte, und *De Iside* ist die erstaunlich korrekte Kenntnis *in rebus aegyptiacis* bei Plutarch zu entnehmen. Und wenn er, wie für das Lateinische ein *reading knowledge*⁴⁹ gehabt hatte, dann ist das so viel, wie heutige Ägyptologen bestenfalls für die ägyptische Sprache in ihren einzelnen Stufen haben. Im Falle des Ägyptischen bedeutet allerdings *reading knowledge* viel mehr, nämlich gute Kenntnisse altägyptischer Schriftsysteme, im Falle Plutarchs neben den Hieroglyphen Hieratisch und Demotisch. Das wäre dann doch überaus erstaunlich, aber nicht auszuschließen, und lässt eher an mündlichen Austausch mit ägyptischen Priestern denken. Da ohne ein intensives Quellenstudium immer erhebliche Risiken des Missverständnisses bleiben, wie die in Anm. 35 berichtete Anekdote zeigt, ist die Korrektheit der Plutarchschen Angaben ein gewichtiges Indiz für einen wie auch immer gearteten direkten oder indirekten Zugriff auf originale ägyptische Quellen.

Warum sollte sich aber ein Ägyptologe mit solchen Fragen beschäftigen? Oder anders gefragt: Welchen quellenkritischen Wert haben die klassischen Autoren für die Ägyptologie? Sind sie „relevante Quellen für das Verständnis des späten Ägypten“?⁵⁰ Im wissenschaftlichen Diskurs der Ägyptologinnen und Ägyptologen, die sich für das hellenistisch-kaiserzeitliche Ägypten überhaupt interessieren, bilden sich Lager heraus, und Positionen scheinen sich zu verhärten. Aber – so liegt es im Wesen insbesondere der Geisteswissenschaften – Quellen werden unterschiedlich bewertet und gewichtet, und so kommen unterschiedliche Personen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Trotz einer Objektivität suggerierenden Diktion, die vermeintlich objektive Fehler aufspießt,⁵¹ hat dies mit einem nicht unerheblichen Maß an Subjektivität zu tun, die es gilt anzuerkennen.

⁴⁹ Russell 1973, 54. Vgl. auch Strobach 1997, 37, mit weiteren Literaturangaben.

⁵⁰ Quack 2014/15, 106–107.

⁵¹ Exemplarisch Quack, 2014/15. Tatsächlich wird dort, von irrigen Unterstellungen abgesehen, eine Faktizität vorausgesetzt, die ägyptische Texte in dieser Form selten haben, weil sie nicht derartig explizit sind, wie wir uns das wünschen, und weil die ägyptische Schreiberpraxis allzu häufig Interpretationsspielräume lässt. Insofern sind die Bemerkungen von Quack 2015, 393–394, gleichfalls zweifelhaft.

Die oben besprochene Frage, wie gut Plutarch Ägyptisch konnte, ist so ein Thema, aber eben auch wie fruchtbar die Heranziehung griechischer und römischer Autoren für *ägyptologische* Fragestellung ist. Hier würde ich als Ägyptologe in jedem Fall den ägyptischen Quellen den Primat einräumen. Nur sie geben uns Indizien für den Anfangsverdacht, dem griechischen Autor X oder dem lateinischen Autor Y sei zu trauen. Die Ägyptologie handelt dann letztlich als Hilfswissenschaft für die Klassische Philologie und macht dieser ihre Angebote, deren Quellen adäquater einzuschätzen zu können. Wenn beispielsweise behauptet wird, ein ägyptischer König Sesostris habe ein bis zu den Skythen, bis Ionien, Baktrien und Indien reichendes Weltreich aufgebaut, dann müssten die Ägyptologen dafür aus den ägyptischen Quellen Belege beibringen, um das zu verifizieren. Diese Behauptung ist sicher nicht richtig, erweist sich eventuell als Missverständnis ägyptischer Ritualrhetorik oder auch als Reaktion ägyptischer Eliten auf die Erfahrungen mit Alexander dem Großen.⁵² Das Beispiel zeigt, dass wir den griechischen und lateinischen Autoren nicht *a priori* einen Quellenwert zubilligen dürfen, wenn es darum geht ihren Wahrheitsgehalt zu bestimmen. Es entwickelt seine Aussagekraft außerdem gerade im kontrastiven Vergleich zu *De Iside et Osiride*, dessen Verfasser Plutarch sich so überaus gut informiert zeigt, was wir aber nur sagen können, weil die ägyptischen Textquellen uns dazu in die Lage setzen, denen hier höheres Gewicht zukommt. Die klassischen Autoren sind hingegen in jedem Fall Quellen ersten Ranges, wenn es um die Rezeptionsgeschichte Altägyptens geht. Und das ist nicht wenig, geht es dann doch darum, wieviel das Abendland der altägyptischen Kultur verdankt, weil hier bis 1822 neben den biblischen Texten nur über diese griechischen und lateinischen Texte Ägyptisches rezipiert werden konnte.

4 Die ägyptische Kultur endet nicht 332 v. Chr.!

Die ägyptische Kultur ist kein seit dem dritten Jahrtausend v. Chr. unveränderlicher Monolith. Vielmehr ist der Kontakt mit fremden Kulturen, nach 332 v. Chr. insbesondere der griechischen, nicht spurlos an Ägypten vorübergegangen. Was

⁵² Widmer 2014. Pouwels 2014, 237, zeigt eine Karte des Reiches des Sesostris. Kockelmann 2015, 85–86, versucht nicht unplausibel zu erklären, wie es zu solchen Vorstellungen kommen kann und gibt weitere Literatur zum Thema. Ryholt 2013 zur *imitatio Alexandri*.

allerdings früher als Vermischung und damit eine Art Verunreinigung verstanden worden ist,⁵³ ist ein natürlicher Prozess, der heute seine Wertschätzung erfährt. Ein Text ist ja nicht weniger ägyptisch, nur weil sein Autor z. B. Griechisches aufnimmt und anverwandelt und umgekehrt – dann wären Literaturwerke etwa des *Sturm und Drang* auch undeutsch, weil sie manches Shakespeare verdanken. So stellt sich natürlich die Frage, ob vielleicht nicht umgekehrt die platonische Philosophie ihre Spuren in der späten ägyptischen mythologischen Literatur hinterlassen hat. Hier sei an das Fragment einer koptischen Übersetzung von Platons *Politeia* aus der 1. Hälfte des 4. Jhd. n. Chr. erinnert. Es ist ein, wenn gleich sehr viel späterer, Hinweis auf eine Überlieferung in Ägypten, in der übrigens offenbar vergessen wurde, dass es sich überhaupt um einen Platon-Text handelt!⁵⁴ Demnach waren platonische Ideen in einheimischer Sprache bekannt und können somit die spätägyptische Religion ihrerseits inspiriert haben. Aus den demotischen Ostraka, die in Narmuthis gefunden wurden, kann ebenso ein Hinweis auf die Auseinandersetzung im ägyptischsprachigen Unterricht mit griechischen philosophischen Termini gezogen werden, was wiederum auf die Rezeption griechischer Philosophie bei gebildeten Ägyptern schließen lässt.⁵⁵

Was ist daraus zu lernen? Ein immer wieder gerne gemachter Fehler ist die Nicht-Berücksichtigung der zeitgenössischen ägyptischen Quellen und offenbar die unausrottbare Auffassung, die ägyptische Kultur ende mit dem Neuen Reich um 1000 v. Chr. Aber für fast 1500 Jahre besteht diese Kultur noch fort und ist ungemein kreativ und produktiv. Zwar hat die Klassische Archäologin Lembke im Nebenfach Ägyptologie studiert, aber an Instituten, deren damalige Leiter die ägyptische Kultur nach 1000 v. Chr. nicht in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit gestellt haben, geschweige denn aktiv dazu forschten. So erklärt sich ihr Vorgehen, das ihre Kritiker dann sogar noch radikaler machten, das Iseum Campense nicht mit dazu ungefähr zeitgenössischen ägyptischen Tempeln verglichen zu haben. Unter Heranziehung der richtigen Vergleiche zeigt die Ausstattung des Iseum Campense eine Vertrautheit mit der zeitgenössischen Ikonographie ägyptischer Tempel und folglich gute Vertrautheit mit der ägyptischen Kultrealität in Rom auch in Fällen, die zunächst als Missverständnisse gewertet werden mögen. Da die ägyptische Religion sich durch den Kult verwirklicht, setzt das eine gewisse Vertrautheit mit ägyptischer Mythologie voraus, die somit indirekt von Kommunikationskanälen bzw. einer Fähigkeit, Sprachbarrieren zu überwinden, zeugt, die moderne Wissenschaft den antiken Menschen häufig nicht zutraut. Die

53 Vgl. Stadler 2014, 105–108.

54 Schenke u. a. 2010, 356–358.

55 Colin 2015.

Bewertung des Iseum Campense sagt insofern mehr über das offenbar klischeehafte Ägypten-Bild als über das Iseum Campense und seiner Erschaffer aus.

Das Erstaunen, dass Ägyptologen auch reichhaltiges zeitgenössisches Material heranziehen können, während Plutarch doch nach „altem Wissen“ trachtet, sollte allerdings ein wissenschaftlich produktives Erstaunen sein. Es verknüpft sich damit nämlich die Frage, ob Plutarch hier unsauber vorgegangen ist und irrigerweise die zeitgenössische ägyptische Isis- und Osirisreligion im Glauben, altes Wissen zu präsentieren, vorgestellt hat, oder ob sich die Ägyptologen irren, wenn sie diese Quellen in Erinnerung bringen, weil sie damit die Intention des Priesters aus Delphi unterlaufen, ein Werk einer bestimmten Gattung zu schreiben⁵⁶. In diesem Zusammenhang möchte ich aber daran erinnern, wie wenig ägyptologische Traktate einer ägyptischen Gattung, sondern vielmehr einer abendländischen Tradition verpflichtet sind. Oder irren sich die Klassischen Philologen, weil er gar nicht das alte Wissen, sondern einfach die Isis- und Osirisreligion, wie sie sich ihm aktuell darstellt, präsentieren wollte? Auch in diesen Fragen muss sich die Ägyptologie einmischen bzw. gehört werden und auf die Forschungsdebatte nach der Datierung altägyptischer Texte verweisen.⁵⁷ Die Problematik scheint mir aus dem Phänomen der Amalgamisierung von Altem und Neuem zu erwachsen, weshalb das ägyptische Material nicht nur einem Griechen des 1./2. Jahrhunderts n. Chr., sondern auch uns heute noch wie ein gigantisches Kontinuum erscheint und in vielen Fällen nur schwer und allgemein akzeptiert auf verschiedene Epochen zu sezieren ist.

In diesem Sinne gilt es, die zeitgenössischen oder zeitgenössisch belegten Schriftquellen Ägyptens im Blick zu behalten. Was die Textvielfalt und Belegmenge angeht, ist für das Studium der ägyptischen Religion die Zeit zwischen 300 v. und 300 n. Chr. die fruchtbarste in Ägypten, aber auch die am wenigsten im Bewusstsein stehende und die mit dem größten Potential für Überraschungen angesichts der noch nicht erschöpften Vorräte an unpublizierten Texten in den diversen Papyrussammlungen. Selbst wenn Plutarch, Jamblich, Porphyrios und anderen griechischen Autoren nur rudimentäre Ägyptisch-Kenntnisse zugestanden werden, so wäre doch noch auf griechische Übersetzungen ägyptischer Quellen zu verweisen, die eine einigermaßen korrekte Kenntnis ägyptischer Religion an die griechisch-römische Antike vermittelt haben. So ist nunmehr klar, dass entmythologisierende Erzählungen von Osiris bei Diodor sich mit Fragmenten ägyptischer mythologischer Erzählungen parallelisieren lassen und dass ein

56 Vgl. den Beitrag von Geert Roskam in diesem Band.

57 Moers 2013.

Oxforder Papyrus mit der sogenannten Imuthes-Aretalogie und einem Isis-Hymnus in griechischer Sprache auf ägyptische Vorläufer zurückzuführen sein könnte. Die demotischen Textzeugen sind allerdings noch nicht vollständig ediert und nur durch Vorberichte mitgeteilt.⁵⁸ Die schon lange bekannte griechische Version des großartigen *Mythos vom Sonnenauge* ist sicherlich kein Solitär.⁵⁹ Das und noch andere Texte sind Spitzen eines Eisberges oder besser Relikte eines umfangreicheren gräko-ägyptischen Corpus, das durch Personen wie Manetho, Chairemon und andere geschaffen wurde.⁶⁰ Diese waren indes Ägypter. Waren sie wirklich sprachbegabter oder fleißiger als Griechen und waren jene dumm, faul oder arrogant?

Literaturverzeichnis

- Altenmüller (1998): Hartwig Altenmüller, „Maneros – Trinkspruch oder Klage lied“, in: Renate Rolle, Karin Schmidt u. Roald F. Docter (Hgg.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt. Festschrift Hans Georg Niemeyer, 65. Geburtstag am 30. November 1998*, Göttingen, 17–26.
- Beinlich (1983): Horst Beinlich, „Osiris in Byblos?“, *Die Welt des Orients* 14, 63–66.
- Beinlich (2009): Horst Beinlich, *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit*, Dettelbach.
- Blackman (1915): Aylward M. Blackman, *The Temple of Bêgeh*, Le Caire.
- Brenk (1999): Frederick E. Brenk, „The Isis Campensis of Katja Lembke“, in: Nicole Blanc u. Andre Buisson (Hgg.), *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain : mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris, 133–144.
- Bresciani/Giammarusti (2012): Edda Bresciani u. Antonio Giammarusti, *I templi di Medinet Madi nel Fayum*, Pisa.
- Brunner (1988): Hellmut Brunner, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, Freiburg, Schweiz/Göttingen.
- Caminos (1954): Ricardo Augusto Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, Oxford.
- Cauville (1999): Sylvie Cauville, *Le temple de Dendara. La porte d'Isis*, Le Caire.
- Colin (2015): Frédéric Colin, „Sagesses égyptiennes et orateurs athéniens. Cas d'école sur les bancs de Narmouthis (O. Narm. dém. I 25 et 26)“, in: Frédéric Colin, Olivier Huck u. Sylvie Vanséveren (Hgg.), *Interpretatio. Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, Paris, 161–190.
- Davoli (2008): Paola Davoli, „Nuovi risultati dalle Campagne di Scavo 2004–2006 a Soknopaiou Nesos (Egitto)“, in: Sandra Luisa Lippert u. Maren Schentuleit (Hgg.), *Graeco-*

⁵⁸ Stadler 2012, 55f., 108–112. Siehe auch Quack 2009, 26f., 107–110 zu literarischen Texten.

⁵⁹ West 2013. Prada 2014.

⁶⁰ Einen Überblick geben Dieleman/Moyer 2010.

- Roman Fayum. Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29 – June 1, 2007*, Wiesbaden, 75–91.
- Davoli (2010): Paola Davoli, „Archaeological Research in Roman Soknopaiou Nesos. Results and Perspectives“, in: Katja Lembke, Martina Minas-Nerpel u. Stefan Pfeiffer (Hgg.), *Tradition and Transformation. Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008*, Leiden, 53–77.
- Dieleman/Moyer (2010): Jacco Dieleman u. Ian S. Moyer, „Egyptian Literature“, in: James Joseph Claus u. Martine Cuypers (Hgg.), *A Companion to Hellenistic Literature*, Chichester, U.K./Malden, MA, 429–447.
- Effland (im Druck): Andreas Effland, „Der Einfluss der ‚Romanisierung‘ auf den ägyptischen Tempelkult (Abschnitt II, Konflikt und Concordia im Spiegel ägyptischer Tempeldekoration)“, in: Thomas Schattner u. Dieter Vieweger (Hgg.), *Lokale Traditionen und römische Herrschaft im Wandel. ForschungsCluster 6, Menschen – Kulturen – Traditionen*, Rahden.
- Egelhaaf-Gaiser (2000): Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart.
- Eingartner (1999): Johannes Eingartner, „Rez. zu Lembke, Iseum Campense“, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 251, 20–38.
- Engsheden (2010): Åke Engsheden, „Am Ende ist alles allegorisch gemeint. Bemerkungen zu einem Epitheton der Göttin Nephthys in Plutarchs *De Iside et Osiride*“, in: Hermann Knuf, Christian Leitz u. Daniel von Recklinghausen (Hgg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, Leuven, 185–191.
- Erler (2006): Michael Erler, *Platon*, München.
- Erler (2007): Michael Erler, *Platon*, Basel.
- Faulkner (1933): Raymond O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*, Bruxelles.
- Feder (2008): Frank Feder, „Nephthys – Die Gefährtin im Unrecht. Die spät(zeitlich) Enthüllung einer göttlichen Sünde“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 37, 69–83.
- Gardiner (1937): Alan Henderson Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, Bruxelles.
- Goddio/Clauss (2006): Franck Goddio u. Manfred Clauss, *Ägyptens versunkene Schätze*, München.
- Goyon (1999): Jean-Claude Goyon, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês au Metropolitan Museum of Art de New York (Papyrus MMA 35.9.21)*, New York.
- Griffiths (1970): John Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff.
- Griffiths (1980): John Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden.
- Gundlach (1992): Rolf Gundlach, „*Weltherrscher und Weltordnung. Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III. und Amenophis III.*“, in: Rolf Gundlach u. Hermann Weber (Hgg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharo zum neuzeitlichen Diktator*, Stuttgart, 23–50.
- Kaumanns/Sperveslage (2014): Lena Kaumanns u. Gunnar Sperveslage, „Der Isis-Tempel in Pompeji“, *Sokar* 29, 74–92.
- Koch (1990): Roland Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, Bruxelles.
- Kockelmann (2015): Holger Kockelmann, „Die Fremdvölkerlisten in den Soubassements der ptolemäisch-römischen Heiligtümer. Feindnamen und Feindvernichtungsrituale im Tempel zwischen Tradition und Wandel“, in: Holger Kockelmann u. Alexa Rickert (Hgg.), *Von*

- Meroe bis Indien. Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln – Soubassementstudien V*, Wiesbaden, 3–141.
- Kucharek (2010): Andrea Kucharek, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit. Altägyptische Totenliturgien 4*, Heidelberg.
- Laskowski (2013): Piotr Laskowski, „Language and Existence“, in: Elizabeth Froom u. Angela McDonald (Hgg.), *Decorum and Experience. Essays in Ancient Culture for John Baines*, Oxford, 47–53.
- Lembke (1994): Katja Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Heidelberg.
- von Lieven (2006): Alexandra von Lieven, „Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! Sethkultorte und ihre Version des Osiris-Mythos“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133, 141–150.
- Moers (2013): Gerald Moers (Hg.), *Dating Egyptian Literary Texts*, Hamburg.
- Möller (2000): Astrid Möller, *Naukratis. Trade in Archaic Greece*, Oxford/New York.
- Moormann (2007): Eric M. Moormann, „The Temple of Isis at Pompeii“, in: Laurent Bricault, Miguel J. Versluys u. Paul G. P. Meyboom (Hgg.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11–14 2005*, Leiden/Boston, 137–154.
- Morenz (2002): Ludwig D. Morenz, „Ein tiefgreifender interkultureller Kontakt. Die ägyptische Unschuldserklärung im armäischen Text der Stele von Carpentras (KAI 269)“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 92, 81–90.
- Müller (1992): Carl Werner Müller, „Das Schatzhaus des Rhampsinit oder die Überlistung des Todes. Zu Herodots ägyptischer Reise und ihrer Authentizität seiner Quellenangaben“, in: Carl Werner Müller, Karl Sier u. Jürgen Werner (Hgg.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike. Kolloquium der Fachrichtungen Klassische Philologie der Universitäten Leipzig und Saarbrücken am 21. und 22. November 1989 in Saarbrücken*, Stuttgart, 37–62.
- Müller u.a. (1992): Carl Werner Müller, Karl Sier u. Jürgen Werner (Hgg.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike. Kolloquium der Fachrichtungen Klassische Philologie der Universitäten Leipzig und Saarbrücken am 21. und 22. November 1989 in Saarbrücken*, Stuttgart.
- Parkinson (1998): Richard B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940–1640 BC*, Oxford.
- Pouwels (2014): Clément Pouwels, „Les métamorphoses littéraires de Sésostris“, in: Fleur Morfoisse-Guénault u. Guillemette Andreu (Hgg.), *Sésostris III Pharaon de légende*, Gand, 236–241.
- Prada (2014): Luigi Prada, „Translating Monkeys Between Demotic and Greek, or Why a Lynx is not Always a Wildcat. (λυκό)λυγξ = (wnš-)kwf“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 189, 111–114.
- Quack (2003a): Joachim Friedrich Quack, „Rez. zu Labrique, Religions méditerranéennes“, *Bibliotheca Orientalis* 60, 604–608.
- Quack (2003b): Joachim Friedrich Quack, „Zum ägyptischen Ritual im Iseum Campense in Rom“, in: Carola Metzner-Nebelsick, Ortwin Dally, Arnulf Hausleiter, Elke Kaiser, Heidi Peter-Röcher, Inken Prohl, Joachim Friedrich Quack u. Frank Rumscheid (Hgg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und*

- Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität, Berlin/Rahden, 57–66.
- Quack (2004): Joachim Friedrich Quack, „Der pränatale Geschlechtsverkehr von Isis und Osiris sowie eine Notiz zum Alter des Osiris“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 32, 327–332.
- Quack (2006): Joachim Friedrich Quack, „Apopis, Nabelschnur des Re“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 377–379.
- Quack (2009): Joachim Friedrich Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Münster/Berlin.
- Quack (2011): Joachim Friedrich Quack, „Rez. zu Beinlich, Papyrus Tamerit 1“, *Die Welt des Orients* 41, 131–143.
- Quack (2014/15): Joachim Friedrich Quack, „Nochmals zu Balsamierung und Totengericht im großen demotischen Weisheitsbuch“, *Enchoria* 34, 106–118.
- Quack (2015): Joachim Friedrich Quack, „Sage nicht: „Der Frevler gegen Gott lebt heute“, auf das Ende sollst du achten!“. Gedanken der spätägyptischen Literatur zum Problem des Bösen in der Welt“, in: Beate Ego u. Ulrike Mittmann (Hgg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature*, Berlin, 377–409.
- Ritner (2003): Robert Kriech Ritner, „The Bentresh Stela (Louvre C 284)“, in: William Kelly Simpson (Hg.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven/London, 361–366.
- Ryholt (2013): Kim Ryholt, „Imitatio Alexandri in Egyptian Literary Tradition“, in: Tim Whitmarsh u. Stuart Thomson (Hgg.), *The Romance between Greece and the East*, Cambridge, 59–78.
- Satzinger (1994): Helmut Satzinger, „An Old Coptic Text Reconsidered: PGM 94ff.“, in: Søren Gieversen, Martin Krause u. Peter Nagel (Hgg.), *Coptology. Past, Present and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, Leuven, 213–224.
- Schenke u.a. (2010): Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser u. Katharina Schwarz (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften*, Berlin.
- Schlegelmilch (2009): Sabine Schlegelmilch, *Bürger, Gott und Götterschützing. Kinderbilder der hellenistischen Kunst und Literatur*, Berlin.
- Seidl (2012): Theodor Seidl, „Die biblischen Schöpfungserzählungen und ihr altorientalischer Kontext“, in: Dorothea Klein (Hg.), *Die Erschaffung der Welt. Alte und neue Schöpfungsmythen*, Würzburg, 1–24.
- Smith (2002): Mark Smith, *On the Primaeval Ocean. The Carlsberg Papyri 5*, Copenhagen.
- Smith (2009): Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford.
- Stadler (2001): Martin Andreas Stadler, „War eine dramatische Aufführung eines Totengerichtes Teil der ägyptischen Totenriten?“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 29, 331–348.
- Stadler (2004): Martin Andreas Stadler, „Ist Weisheit weiblich? Zu einer merkwürdigen Darstellung des ägyptischen Weisheitsgottes Thot“, *Antike Welt* 35, H. 3, 8–16.
- Stadler (2012): Martin Andreas Stadler, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten*, Berlin/Münster.
- Stadler (2014): Martin Andreas Stadler, „Ach, das ist gestreift!“. Anmerkungen zur ägyptischen Königsplastik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.“, in: Sandra Luisa Lippert u.

- Martin Andreas Stadler (Hgg.), *Gehilfe des Thot. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zu seinem 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 105–127.
- Stephens (2013): Susan A. Stephens, „Fictions of Cultural Authority“, in: Tim Whitmarsh u. Stuart Thomson (Hgg.), *The Romance between Greece and the East*, Cambridge, 91–101.
- Strobach (1997): Anika Strobach, *Plutarch und die Sprachen. Ein Beitrag zur Fremdsprachenproblematik in der Antike*, Stuttgart.
- Thissen (1985): Heinz Josef Thissen, „Osiris der Vieläugige“, *Göttinger Miszellen* 88, 55–61.
- Thissen (1987): Heinz Josef Thissen, „Ambres und Amenthés“, *Göttinger Miszellen* 95, 79–94.
- Thissen (1988): Heinz Josef Thissen, „Die Kunst der Kritik“, *Göttinger Miszellen* 106, 91–94.
- Thissen (1993): Heinz Josef Thissen, „... αἰγυπτιαίων τῆ φωνῆ ...“. Zum Umgang mit der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Antike“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 97, 239–252.
- Thissen (2002): Heinz Josef Thissen, „Der große Pan ist gestorben“. Anmerkungen zu Plutarch, de def. or. c. 17“, in: Françoise Labrique (Hg.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du colloque des 23–24 avril 1999, Besançon*, Le Caire, 177–183.
- Thissen (2009): Heinz Josef Thissen, „Plutarch und die ägyptische Sprache“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 97–106.
- Versluys (2002): Miguel John Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden/Boston.
- Vierros (2012): Marja Vierros, *Bilingual Notaries in Hellenistic Egypt. A study of Greek as a Secondary Language*. Helsinki, Univ., Diss., 2011, Brussel.
- Vierros (2013): Marja Vierros, „Bilingualism in Hellenistic Egypt“, in: Geōrgios K. Giannakēs (Hg.), *Encyclopedia of ancient Greek language and linguistics*, Leiden, 234–238.
- Vörös (2001): Győző Vörös, *Taposiris Magna – Port of Isis. Hungarian Excavations at Alexandria, 1998–2001*, Budapest.
- Vörös (2006): Győző Vörös, *Taposiris Magna, 1998–2004. Alexandria magyar ásatások*, Budapest.
- West (2013): Stephanie West, „Divine Anger Management. The Greek Version of the Myth of the Sun's Eye (P.Lond.Lit. 192)“, in: Tim Whitmarsh u. Stuart Thomson (Hgg.), *The Romance between Greece and the East*, Cambridge, 79–90.
- Widmer (2014): Ghislaine Widmer, „Sésostriis, figure de légende dans la littérature grecque et démotique“, in: Fleur Morfoisse-Guénault u. Guillemette Andreu (Hgg.), *Sésostriis III Pharaon de légende*, Gand, 232–235.
- Willems (2014): Harco Willems, „High and Low Niles. A Natural Phenomenon and its Mythological Interpretation According to Plutarch, De Iside et Osiride 38 and Coffin Texts Spell 168“, *Journal of Egyptian Archaeology* 100, 488–493.
- de Wit (1958–68): Constant de Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, Bruxelles.