

Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem

Von Walter Burkert, Zürich

«Dass Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter geschenkt» haben, ist ein gern zitierter Satz Herodots, der einen Grundzug der griechischen Kultur-entwicklung zu treffen scheint¹. Die bei Herodot damit verbundene These freilich, wonach die Namen der griechischen Götter ägyptischer Herkunft sind, wird allenfalls als Beispiel unangebrachter Ägyptomanie belächelt oder lieber mit Stillschweigen übergangen. Und doch handelt es sich bei diesen Aussagen Herodots nicht um vereinzelte, provozierende Aperçus, sondern um Glieder eines systematischen Beweisgangs, der volle Aufmerksamkeit verdient. Nicht zufällig tritt in diesem Zusammenhang das 'Ich' des Historikers auffällig in den Vordergrund: seine Methoden der Argumentation, die ihm vorliegenden Daten und die Art der Verarbeitung sind hier besonders deutlich zu fassen.

I

Es handelt sich um einen Exkurs² im Zusammenhang der Darstellung der ägyptischen νόμοι (2, 37–98). Diese hat sich alsbald auf die Religion, insbesondere das Opferwesen konzentriert und so zum «Fest des Dionysos» (2, 48, 1) geführt, zu dem ein Umzug mit phallischen Figuren gehört. Dies veranlasst Herodot festzustellen, dass die Phallagogie für Dionysos in Griechenland aus Ägypten stamme (2, 49).

Der Gedankengang zunächst dieses Kapitels sei Satz für Satz unter Betonung der logischen Beziehungen verdeutlicht: (1) Melampus hat dieses ägyptische Fest gekannt. (2) Er nämlich (γὰρ δὴ) hat in Griechenland «den Namen, das Opfer, den Phallos-Umzug» des Dionysos eingeführt. (3 = 2.1) Einschränkend (μὲν οὐ): den zum Ritus gehörigen λόγος haben erst spätere σοφισταί in vollerer Masse bekannt gemacht. (4 = 2) Doch (δ' ὅν) die Phallagogie hat Melampus in Griechenland eingeführt. (5 = 1) Persönliche Synthese (ἐγὼ μὲν νόν φημι): Melampus hat, neben anderem, den leicht modifizierten Dionysoskult in Griechenland eingeführt. (6 = 1.1) Begründung, persönlich gefärbt (οὐ γὰρ δὴ ... φήσω): Solche Übereinstimmung kann kein Zufall sein. (7 = 1.1.1)

1 Das Zitat bei B. Snell, *Der Glaube an die Olympischen Götter*, in: *Das Neue Bild der Antike I* (Leipzig 1942) 122f. = *Die Entdeckung des Geistes*⁴ (Göttingen 1975) 40.

2 Dazu F. Jacoby, *RE Suppl. II* (1913) 295–298, allgemein 379–392, vgl. auch J. Cobet, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes* (Wiesbaden 1971).

Beweis e contrario (γὰρ ἄν): sonst müssten die Riten für Griechen «gleichgeartet» (ὁμότροπα) sein und nicht junger Import. (8 = 1.2) Andererseits (οὐ μὲν οὐδὲ φήσω) sei eine Entlehnung von Griechenland nach Ägypten ausgeschlossen. Die Konsequenz: also haben die Griechen von den Ägyptern geborgt, wird hier nicht ausgesprochen, vielmehr folgt, wieder als persönliche Ansicht (9 = 1.3 δέ μοι δοκέει) der Hinweis, Melampus habe von Kadmos dem Tyrier Auskunft über Dionysos erhalten können.

Vorausgesetzte Daten und eigene Schlüsse sind hier klar entfaltet. Vorausgesetzt ist der Mythos, der Melampus mit dionysischem Ritual verbindet³, ferner ein Gefühl des 'Befremdens' gegenüber dem Phallos-Ritual⁴ und ausserdem der Kadmos-Mythos mit den Verbindungen zu Phönikiern einerseits, zu Semele-Dionysos andererseits. Die These der Entlehnung, auf die der Autor zielt, wird methodisch bewiesen, indem zunächst (1.1) die Möglichkeit einer unabhängigen Parallelentwicklung und dann (1.2) die einer Entlehnung in umgekehrter Richtung ausgeschieden wird; zur Begründung dient im ersten Fall eine reductio ad absurdum, während im zweiten Fall der Grundtenor des ganzen Ägyptenberichts beschworen wird. Es bleibt nur noch (1.3) der rechte Vermittler für den Kulturkontakt zu suchen. Dass alle Argumentation um kulturelle 'Einflüsse' bis heute im Grund auf den gleichen Bahnen verläuft, bedarf kaum der Hervorhebung. Wesentlicher ist wohl die Feststellung, dass Herodot natürlich kein syllogistisches Schema benützt⁵, sondern die 'eleatische' Form der Argumentation, die seit Parmenides und Zenon durch 'Fallunterscheidung' und reductio ad absurdum geprägt ist. Die Wiederaufnahme der leitenden These ist auf dem Hintergrund der 'archaischen Ringkomposition' zu sehen⁶.

Die folgenden Kapitel stellen das gewonnene Ergebnis in einen allgemeineren Rahmen und beginnen mit einer kühnen Verallgemeinerung: (1) «So ziemlich alle» Götternamen der Griechen kommen aus Ägypten. Diese These, die wiederum am Anfang steht, ruht auf zwei Pfeilern, die begründend nachgetragen werden: (2 = 1.1 μὲν γὰρ) 'Erkundung' ergibt, dass die Götternamen

3 Zu denken ist an die Heilung der 'rasenden' Frauen von Argos, Hdt. 9, 34, eine dionysische Version des Agrionia-Komplexes, vgl. W. Burkert, *Homo Necans* (Berkeley 1983) 168–179; eine attische Parallelversion über die 'rasenden' Töchter des Eleuther und Dionysos Melanai-gis (Suda μ 451) darf man vielleicht mit Dionysos Eleuthereus und der Phallagogie an den Dionysien assoziieren.

4 Deutlich auch in Heraklit B 15 = 50 Marcovich sowie den aitiologischen Erzählungen zur Phallagogie (Burkert, a.O. 70); zudem ist Dionysos stets der 'neue', neu eingeführte Gott, vgl. Eur. *Bacch.* 219. 256. 272. 467 usw.

5 A. B. Lloyd, *Herodotus Book Two: Commentary 1–98* (Leiden 1976) 232 (zu 2, 50): «H. has unsystematically and typically stated his conclusions before all the evidence has been discussed. Ch. 50 belongs logically after Ch. 52 ...» Zur eleatischen Logik W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972) 259f.

6 J. Beck, *Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik* (Hildesheim 1971).

von Barbaren kommen; (3 = 1.2) dann aber, nach eigener Meinung (δοκέω δ' ὄν), müssen sie aus Ägypten kommen. Das folgende begründet zunächst diese zweite Aussage: (4 = 1.2.1 γὰρ δὴ) Mit gewissen Ausnahmen sind die Götternamen bei den Ägyptern seit je im Lande; (5 = 1.2.1.1) so sagen die Ägypter selbst. (6 = 1.2.2) Die Ausnahmen stammen von den Pelasgern, ausser Poseidon; (7 = 1.2.3) dieser stammt von den Libyern, (8 = 1.2.3.1) denn bei ihnen ist der Poseidonkult ursprünglich. Eine weitere Ausnahme ist noch anzuschliessen (9 = 1.2.4 δ' ὄν): es gibt in Ägypten keinen Heroenkult. Damit ist Herodot so weit, dass er die Anfangsthese wiederholen kann (2, 51, 1: 10 = 1 μὲν νυν): Dies also kommt aus Ägypten, wobei auf weitere ähnliche Fälle im voraus verwiesen wird (vgl. Kapitel 54–58).

Nun drängt sich aber, nachdem der Pelasgername gefallen ist, eine weitere Ausnahme in den Vordergrund und fordert einen Exkurs im Exkurs, der ein Kapitel (2, 51) füllt: (1) Auch die ithyphallischen Hermen stammen nicht aus Ägypten, sondern sind von den Pelasgern zu den Athenern, von diesen zu den anderen Griechen gekommen. (2 = 1.1 γὰρ) Begründung: Athener und Pelasger waren in Attika in Kontakt; der zweite Teil der Begründung (1.2) müsste lauten: Pelasger aber haben seit je mit ithyphallischen Hermen zu tun, wie die Mysterien von Samothrake zeigen. Eben dieser Satz aber wird unterdrückt durch das Schweigegebot der Mysterien: (3) «Wer aber in die Orgien der Kabiren eingeweiht ist ... weiss, was ich meine»⁷. Explizit bleibt nur ein Hilfssatz (4 = 1.2.1 γὰρ): Die samothrakischen Mysterien gehen auf die gleichen Pelasger zurück, mit denen die Athener Kontakt hatten. Damit lässt sich die Anfangsthese wiederholen (5 = 1 ὄν): die ithyphallischen Hermen kamen von den Pelasgern zu den Athenern, von diesen zu den anderen Griechen. Ein Nachsatz (δὲ) nimmt nochmals Bezug aufs ausgefallene Argument (6 = 1.2): es gibt einen ἱερὸς λόγος der Samothrakischen Mysterien darüber.

Nach diesem Exkurs im Exkurs kehrt Herodot zur begonnenen Argumentation zurück (2, 52), wobei das Stichwort 'Pelasger' allerdings bedeutsam bleibt. Jene 'Erkundung' (1 = Kapitel 50, 1.1) ergab, und zwar in Dodona, dass die Pelasger 'früher' beim Opfer nur θεοί, ohne weitere Namensnennung, anzurufen pflegten. Es folgt (2) eine Etymologie des Wortes θεοί vom Stamme θε-⁸. Dann setzt eine historische Synthese ein, fortschreitend mit dem 'Verlauf der Zeit': (3) 'Nach langer Zeit' erfuhren die Pelasger von den ägyptischen Götternamen, mit Ausnahme von Dionysos, der jünger ist (vgl. 2, 49); (4) 'nach einiger Zeit' befragten sie das Orakel von Dodona; (5) dieses war das

7 Für uns tritt Kallim. Fr. 199, Varro *L.l.* 5, 58, Cic. *N.d.* 3, 56, Hippol. *Ref.* 5, 8, 9f., Serv. auct. *Aen.* 1, 297; 4, 577 ein – keine dieser Stellen bei Lloyd (oben Anm. 5) 242, der sich mit unpräzisen Hinweisen auf B. Hemberg, *Die Kabiren* (Uppsala 1950) begnügt.

8 Wieder aufgenommen wurde diese Etymologie von C. Gallavotti, *SMSR* 33 (1962) 25–43, doch spricht alles für einen Stamm θεσ-, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris 1968) 430.

älteste und damals einzige Orakel im griechischen Bereich; (6) es autorisierte den Gebrauch der Götternamen; (7) von da an hielten es die Pelasger so und (8) nach ihnen die Griechen. Der Gedankengang ist damit wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt: Die Götternamen sind zu den Griechen letztlich aus Ägypten gekommen.

Doch Herodot führt seine historische Synthese weiter zu einem neuen Zeithorizont, «neulich, sozusagen gestern» (2, 53): Genaue Kenntnis über Göttergenealogie und Göttereigenart ist in Griechenland ganz jung. Denn Hesiod und Homer sind, nach eigener Ansicht des Verfassers (δοκέω), vor etwa 400 Jahren zu datieren – also weit nach Melampus, der vor den troischen Krieg gehört⁹, und noch viel weiter nach jenem viel früher erfolgten Import zu den Pelasgern –; sie aber sind es, «die eine Theogonie für die Griechen gemacht haben, den Göttern ihre Beinamen gegeben haben, ihre Ehren und Werkbereiche eingeteilt haben und Gestalten von ihnen bezeichnet haben» (2, 53, 2). Ausgeschlossen wird die Gegenthese, andere Dichter – man denkt an Orpheus – seien vor Hesiod und Homer anzusetzen, wieder mit persönlicher Stellungnahme (ἔμοιγε δοκέειν). Dann nennt Herodot zum Abschluss nochmals seine Quellen: Informanten für den ersten Teil sind ‘die Priesterinnen von Dodona’ – die bloße Ortsangabe (2, 52, 1) wird so konkretisiert –, «das spätere aber, das sich auf Hesiod und Homer bezieht, sage ich».

Die folgende Erzählung über die Begründung des Orakels von Dodona vom ägyptischen Theben aus setzt mit neuer Überschrift (χρηστηρίων δὲ περὶ) neu ein: Dies ist ein weiterer Fall ägyptisch-griechischer Entlehnung; weitere Hinweise auf Opfer-Mantik (2, 57, 3), auf «Feste, Umzüge, Bittprozessionen» überhaupt (2, 58) schliessen sich an, und die dem ganzen zugrundeliegende These wird als Begründung (τεκμήριον) nochmals wiederholt: All dies ist uralt in Ägypten, ‘neu’ in Griechenland (vgl. Kapitel 49, 1.2; 50, 1.2.1). Damit ist der Gesamttextkurs abgeschlossen, die Beschreibung der ägyptischen Feste nimmt ihren Fortgang (2, 59–63).

Deutlich unterscheidet Herodot zwischen vorgefundenen Informationen und eigenen Schlüssen. Es ist *seine* Annahme, dass die Götternamen letztlich aus Ägypten kommen, es ist *seine* Datierung des Hesiod, Homer und der anderen Dichter, die die Entfaltung des griechischen Pantheon so spät ansetzt. Ergebnis seiner Rekonstruktion sind überhaupt die Zeithorizonte, die sich ergeben: eine früheste Epoche, in der ‘Pelasger’ in Griechenland nur ‘Götter’ überhaupt verehren, eine erste Akkulturation, als mit Billigung des Orakels die Pelasger die fremden Götternamen übernahmen (und andere dazufügen), dann die Epoche des Melampus und Kadmos, als Dionysos hinzukommt, schliesslich weit nach dem Troischen Krieg die epische Götterdichtung. Die ‘Pelasger’, d. h. die Informanten, die er in Dodona befragen konnte und die

⁹ Herodot datiert Kadmos und damit Melampus ‘5 Generationen vor Herakles’, 2, 44, 2.

schliesslich als 'Priesterinnen' bezeichnet werden, sprachen nur davon, dass die Götternamen «von den Barbaren» kommen (50, 1 ~ 52, 3); es ist Herodot, der glaubt, diese Fremden identifizieren zu können.

Die Auskunft, auf die sich Herodot beruft und die er seiner ganzen Konstruktion zugrundelegt, reduziert sich im Grund auf eine Angabe über einen 'ursprünglichen' Kult der 'Pelasger' – denn dass die Änderung dann durch ein Orakel beglaubigt wurde, ist für Griechen eine Selbstverständlichkeit, also wohl eher Rekonstruktion Herodots als unabhängige 'Auskunft'. «Früher brachten die Pelasger alle ihre Opfer dar, indem sie θεοί dazu anriefen» (2, 52, 1). Diese Nachricht ist von Herodots Folgerungen unabhängig und zunächst als gegeben anzuerkennen¹⁰. Freilich ist die Vermutung naheliegend, dass auch ihr eine Rekonstruktion zugrundeliegt. Theorien über 'ursprüngliche' Formen des Kultes sind bereits im 5. Jahrhundert im Schwange, begegnen uns dann bei Platon und vor allem im Werk des Theophrast 'Über Frömmigkeit'. In diesem nun ist ganz deutlich, wie historische Schlüsse aus der Abfolge des tatsächlich praktizierten Rituals gezogen werden: indem die Tieropfer als bedenklich und daher 'sekundär' eliminiert werden, bleiben die Voropfer als unschuldig-reine, 'ursprüngliche' Formen der Religion übrig, der Weihrauch etwa, und die Gerstenkörner (οὐλοχύται). Schon Empedokles scheint ähnlich verfahren zu sein¹¹. Dies führt für Herodots Information auf die Vermutung, dass es in Dodona ein Voropfer gab, bei dem θεοί ohne weitere Namensnennung angerufen wurden, und dass nachdenkliche Priester und Beobachter den Schluss zogen, hier sei besonders Ursprüngliches bewahrt. An die relativ unscheinbaren Opfer für 'Alle Götter', die aus dem mykenischen Knossos bezeugt sind, darf man von fern erinnern¹².

II

Herodots These vom ägyptischen Ursprung der griechischen Götternamen ist seit langem mit einer speziellen Kontroverse belastet: Es ist nicht zu übersehen, dass Herodot an anderen Stellen ausdrücklich Äquivalente zwischen authentisch ägyptischen und griechischen Götternamen gibt und damit

10 Für verschiedene Deutungen und Auswertungen dieser Angabe sei auf Lloyd (oben Anm. 5) 244 verwiesen, ferner H. W. Parke, *The Oracles of Zeus* (Cambridge, Mass. 1967) 52–59, der aber die Abschnitte 50–53 und 54–57 unterschiedslos zusammennimmt. Das Problem der 'Pelasger' bei Herodot ist hier nicht weiter zu verfolgen.

11 Theophrast bei Porph. *Abst.* 2, 5; J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* (Berlin 1866) 40f. – Plat. *Leg.* 782 c; Empedokles B 128. Nach gleicher Methode verfährt noch S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) 468: «Die 'Voropfer' ... gab es einmal als selbständige Opferhandlungen und galten damals den 'Geistern' ...»

12 M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (Paris 1968) 170–172. Älteres Material bei F. Jacobi, Πάντες θεοί (Halle 1930).

voraussetzt, dass die ägyptischen und die griechischen Götternamen keineswegs identisch sind. «Die Ägypter nennen den Zeus Amun» (2, 42, 5), entsprechend heisst Apollon dort Horos (2, 144, 2; 2, 156), Dionysos Osiris (2, 42, 2; 2, 144, 2), Demeter Isis (2, 59, 2; 2, 156, 1), Artemis Bubastis (2, 137, 5; 2, 156), Pan Mendes (3, 46, 3) und Epaphos Apis (2, 153, 2). Dass die Griechen fremde Götternamen für übersetzbar hielten, dass es eine *interpretatio Graeca* gibt, der später eine *interpretatio Romana* folgte, betrachtet man mit Recht als ein Charakteristikum der alten Religionen, und Herodot ist der vorzüglichste Repräsentant solcher Haltung. Wenn aber ägyptische Götternamen sich ins Griechische übersetzen lassen, können die griechischen Bezeichnungen nicht ihrerseits ägyptisch sein.

Eine Lösung des Widerspruchs hat bereits Stein in seinem Kommentar vorgeschlagen, und viele sind ihm gefolgt: Bei der Entlehnung der 'Namen' sei «nicht an lautliche Übereinstimmung» gedacht, es gehe vielmehr um die mit dem Namen bezeichneten «eigentümlichen Typen, Charaktere und Kulte»¹³. Doch ist diese Deutung ihrerseits wiederholt bestritten worden, so in einer sorgfältigen Abhandlung von Richmond Lattimore und neuerdings im Kommentar von Lloyd: Zu behaupten, dass οὐνομα nicht eben auch 'Name' bedeuten soll, heisse «to fly full in the face of lexicography»¹⁴. Freilich sieht sich Lloyd selbst zu einem Kompromiss gezwungen, indem er dann «names and concepts» (232) oder «names and personalities» (245) paraphrasiert. Zudem erfordert die These, Herodot habe in aller Schlichtheit auch 'Zeus' und 'Demeter' für eigentlich ägyptische Namen gehalten, unbehagliche Zusatzhypothesen: Herodot müsste etwa angenommen haben, Amun und Zeus seien ägyptische Alternativnamen, von denen gerade der, der zu den Griechen kam, in Ägypten ausser Gebrauch gekommen sei (Lloyd 205) – und doch versichert Herodot: «Bei den Ägyptern sind diese Namen immer im Lande» (2, 50, 2).

Hier sollen nun nicht alle Detailprobleme der ägyptisch-griechischen Götternamen nochmals diskutiert werden; gefragt sei vielmehr, in welchem systematischen Kontext in der Epoche Herodots, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, über ὀνόματα, 'Namen', nachgedacht wird. Es zeigt sich dann sogleich, dass dies eben nicht eine lexikographische Frage ist, sondern mitten

13 *Herodotos*, erklärt von H. Stein I⁶ (Berlin 1901; urspr. 1856) 62f. zu 2, 50. Danach A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* (Leipzig 1890) 230; W. W. How/J. Wells, *A Commentary on Herodotus I*² (Oxford 1928) 191; I. M. Linnforth, *Greek gods and foreign gods in Herodotus*, Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol. 9 (1926) 1–25, bes. 18f. und (gegen Lattimore) Class. Philol. 35 (1940) 300f.; M. Pohlenz, *Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes* (Leipzig 1937) 100; Kurt von Fritz, *Griechische Geschichtsschreibung* (Berlin 1967) I (2) 99; Parke (oben Anm. 10) 57.

14 Lloyd (oben Anm. 5) 203–205, hier 205 (zu 2, 43). R. Lattimore, *Herodotus and the names of Egyptian gods*, Class. Philol. 34 (1939) 357–365; ignoriert wurde Steins These auch von E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte* (Halle 1892) I 194.

hineinführt in die ersten Sprachtheorien im Spannungsfeld zwischen Eleatik und Sophistik. Theorie der Sprache, die eben damals auftritt, versteht sich nämlich primär als eine Theorie über ὀνόματα, über deren 'Richtigkeit' und ihre Beziehung zu den 'Dingen', πράγματα.

Aus unserer Sicht ist dieses erste Nachdenken über 'Namen' von einem doppelten 'Noch-Nicht' gekennzeichnet: Wir nehmen für Logik und Sprache als grundlegend die Unterscheidung von Eigennamen und Appellativa; eben diese Unterscheidung, ὄνομα κύριον gegen προσηγορία, geht aber erst auf die Stoa zurück¹⁵. Wir unterscheiden am Wort zwischen Lautgestalt und Bedeutung, *signifiant* und *signifié*; dies ist de Saussures Wiedergabe der Distinktion von σημαῖνον und σημαίνόμενον, die gleichfalls von der Stoa stammt¹⁶. Die älteren, undifferenzierten Reflexionen zu verstehen ist darum für uns nicht leicht; um so deutlicher fallen uns in diesen von vornherein charakteristische Schwierigkeiten auf.

Dies gilt besonders für die berühmteste, paradoxeste These über 'Namen', die uns fürs 5. Jahrhundert bezeugt ist: die 'Namen' seien von 'Natur' gegeben, φύσει τὰ ὀνόματα. Sie wird in Platons 'Kratylos' der Titelgestalt zugeschrieben, was als historisch gelten kann; die Art freilich, wie die These dann in Platons Dialog durchgespielt, ad absurdum geführt und in gewissem Sinne wiedergewonnen wird, ist evidentermassen Platons Werk¹⁷. Uns scheint unverständlich, wie eine solche These je ernsthaft vertreten werden konnte, weil das Gegenargument aus der Verschiedenheit der Einzelsprachen absolut durchschlagend ist, 'stärker als ein Katapult', wie schon die antike Skepsis feststellt¹⁸. Und doch scheint es vorbeizutreffen. Erhalten sind vielmehr in genuin 'vorsokratischer' Tradition, von Platon unabhängig, vier Argumente Demokrits gegen eben diese These: Sie werde widerlegt durch die Tatsachen der Homonymie, der Synonymie, der Änderung von 'Namen' und des Fehlens von erwartbaren 'Namen'; πολύσημον, ἰσόρροπον, <μετώνυμον>, ἀνώνυμον – eben dass diese eigenwilligen Termini Demokrits an Stelle der aristotelischen wie 'Homonymie' und 'Synonymie' referiert werden, die später allein das Feld behaupten,

15 Chrysipp, SVF II 45 nr. 147; B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley 1953, repr. 1973) 11–26.

16 Chrysipp, SVF II 38 nr. 122; II 48 nr. 166; Mates, a.O. 11–13.

17 *Kratylos*' These Plat. *Krat.* 383 a (doch ἀποσαφεῖ οὐδέν 384 a). Vgl. K. Gaiser, *Name und Sache in Platons 'Kratylos'*, Sitzungsber. Heidelberg 1974, 3. Die Zeugnisse über Kratylos bei Diels-Kranz 65. Zur φύσει-Theorie der Sprache H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*² (Berlin 1890) I 74–79; F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel 1945) 156–162; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III (Cambridge 1969) 204–219; D. Fehling, *Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie*, Rhein. Mus. 108 (1965) 212–229, hier 218ff. (der aber auf den historischen Kratylos nicht eingeht und die von Heinemann herangezogenen Hippokrates-Stellen übersieht). Siehe jetzt E. Heitsch, *Willkür und Problembewusstsein in Platons Kratylos*, Abh. Mainz 1984, 11, bes. 61–73, der als eigentliche, versteckte Intention Platons eben die Unterscheidungsfunktion der 'Namen' herausstellt, ὄνομα ... διακριτικὸν τῆς οὐσίας 388 bc.

18 Sextus *Math.* 1, 145, vgl. *Pyrrh. Hyp.* 2, 214.

sichert die Authentizität dieses Zeugnisses¹⁹. Das Auffallendste ist, dass eben das 'evidente' Argument von der Verschiedenheit der Sprachen fehlt. Die Einwände konzentrieren sich auf das Verhältnis von sprachlichen Zeichen und Gegenstandsbereich: dass das gleiche Zeichen auf Verschiedenes weisen kann (Homonymie), dass verschiedene Zeichen aufs Gleiche weisen (Synonymie), dass Zeichen sich ändern, dass Zeichen fehlen. Mit anderen Worten: Hier geht es um Funktionen des *signifié*, nicht des *signifiant*, um Semantik, nicht um Etymologie. Die Theorie von der 'naturhaften Richtigkeit' der Sprache hat ihren sinnvollen Gehalt in der Hypothese, dass eine eindeutige Beziehung von sprachlichem Zeichen und Gegenstand, von 'Namen' und 'Ding' bestehen müsse, dass zu jedem Ding sein Name gehört und umgekehrt. Dann wäre Sprache als Gesamtheit von 'Namen' in der Tat von Dingen, die ὀνόματα von den πράγματα abhängig. Dieses Verhältnis der eindeutigen Zuordnung wird durch die Phänomene der Homonymie und (vollständigen) Synonymie in der Tat gestört. Dass es noch in viel grundsätzlicherer Weise nicht zutrifft, dass Sprache nicht Abbild von Dingen ist, sondern ihrerseits eine Welt im Vorentwurf prägt, hat erst die neuere Sprachwissenschaft seit Wilhelm von Humboldt erfasst und diskutiert²⁰.

'Synonymie' gilt in der Regel als eine Entdeckung des Sophisten Prodikos²¹, und es scheint dann leicht, als handle es sich um Kunstgriff oder Methode unter bloss rhetorischem Aspekt. Das Demokrit-Zeugnis lässt demgegenüber das prinzipielle Problem erkennen, das hinter Prodikos' Bemühungen steht, und zeigt die Richtung, in die sie zielen: Es geht Prodikos darum zu beweisen, dass es volle Synonyma in der Sprache gar nicht gibt, dass immer feine Unterschiede bestehen, die jeweils nur ein Wort als treffend zulassen. So kann die eindeutige Beziehung von Sprache und Gegenstandswelt scheinbar 'gerettet' werden.

Einen kosmogonischen Hintergrund solcher Überlegungen lässt der Papyrus von Derveni erkennen: Der Verfasser, der im Umkreis des Diogenes von Apollonia denkt und formuliert, sieht die Entfaltung der Welt, wie sie Anaxa-

19 Demokrit B 26 = 563 Luria. Dagegen ist B 142 = 564 Luria zu streichen als Konfusion mit einer typisch neuplatonischen Vorstellung: M. Hirschle, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus* (Meisenheim 1979).

20 W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, Ges. Schriften (Berlin 1907) VI 111–303, bes. 179f.; *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, ibid. VII 1–344; wieder aufgegriffen als 'Whorfsche Hypothese', B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality* (New York 1956) ~ *Sprache – Denken – Wirklichkeit* (Reinbek 1963).

21 M. Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen* (Paderborn 1913); W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* III (München 1940) 46f.; Guthrie (oben Anm. 17) 222–224. Den Zusammenhang mit Demokrit B 26 sah A. Momigliano, *IV Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Roma 1969; urspr. 1929) 161. Vgl. auch G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981) 71. 73 zu «a one-one relationship between things and names».

goras beschrieb, in Korrelation zu einer Entfaltung von 'Namen'. Indem der Kosmos sich differenziert und Gestalt annimmt, entsteht zugleich je der Ort für ein neues Wort, nein, einen 'Namen', der 'genannt' wird: Die Dinge verteilen sich, und so wurde 'Moira' genannt; sie finden sich zusammen in harmonischer Ordnung, und so wurden 'Aphrodite', 'Peitho', 'Harmonia' genannt. «Die Dinge waren schon vorher da, die Benennung aber, dass sie geworden seien, erhielten sie, als sie sich abgesondert hatten» (ἤμ μὲγ γ[ὰρ καὶ πρ]όσθεν, ὠνομάσθη δὲ γενέσ[θαι] ἐπεὶ διεκρίθ[η]²²). In dem wirren Durcheinander, das nach Anaxagoras am Anfang stand, gab es noch keinen Ort für Sprache; erst indem die Dinge sich differenzieren, gibt es ein 'Passen' der Namen gegenüber den Dingen; der Terminus des Derveni-Autors hierfür ist προσφέρειν. Ein Satz bei Aristoteles lässt erkennen, dass diese Überlegungen auf Anaxagoras direkt zurückgehen: Am Anfang steht die totale Mischung, dann aber «zeigen sich die Dinge in ihren Unterschieden und werden als voneinander Verschiedenes benannt»²³.

Dieser Ansatz des Anaxagoras, den der Derveni-Autor weiterführt, bringt ein wesentliches Moment ins Spiel, das die Rede von den ὀνόματα sonst eher verbirgt: Die 'Namen' in solcher Sprachbetrachtung stehen in einem gegenseitigen Zusammenhang, ja in einem System; was sie kennzeichnet, ist die Differenzierung gegenüber den anderen 'Namen'; was Sprache leistet, ist im wesentlichen eben solche Differenzierung, ist Fixierung und Markierung von Unterschieden; 'richtig' ist Sprache, insofern ihre Differenziertheit der Differenziertheit der Wirklichkeit entspricht: ὀνόματα wie πράγματα, eine Abbildtheorie im strikt logischen Sinn – damit ist die These von der 'naturegegebenen Richtigkeit der Sprache' wieder erreicht.

Hinzuweisen ist noch auf eine Formulierung am Anfang der hippokratischen Schrift 'Über die Natur des Menschen', auf die Felix Heinemann in seiner Dissertation die Aufmerksamkeit gelenkt hat²⁴: Nicht eines, sondern vier Prinzipien gebe es für den Leib des Menschen und seine Gesundheit, «und von diesen sind erstens nach dem Brauch die Namen geschieden und

22 Vorläufige Edition dieses Textes jetzt ZPE 47 (1982); der zitierte Satz: Kol. XVII 13f.; vgl. W. Burkert, *La genèse des choses et des mots*, Les Etudes philosophiques 25 (1970) 443–455 (die dort vorausgesetzte Lesung ὠνομάσθη δὲ ἕκαστα ist jetzt zu berichtigen).

23 Arist. *Phys.* 187 b 2 (nur der Anfang dieses Passus bei Diels-Kranz als 58 A 52): ... φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ... Dies weist den Weg auch zum Verständnis von Hdt. 1, 23 διθύραμβον ... ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα: Zum Hervorbringen gehört die Namengebung (gegen A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*³, Bern 1971, 262 u.a.m.).

24 Heinemann (vgl. Anm. 17) 158–160; zum Verfasser dieser Schrift, Polybos, vgl. H. Grensemann, RE Suppl. XIV (1974) 431–436, und derselbe, *Der Arzt Polybos als Verfasser Hippokratischer Schriften*, Abh. Mainz 1968, 2. – Heinemann 157f. behandelt daneben Περὶ τέχνης 2 (VI 4 Litré = CMG I 1, 10, 11), wo ὀνόματα und εἶδη kontrastieren; hier ist doch schon mit platonischem Einfluss zu rechnen, H. Diller, *Hippokrates, Schriften* (Reinbek 1962) 188.

keiner von ihnen hat den gleichen Namen, sodann ist auch von Natur ihre Erscheinungsweise geschieden, und Schleim gleicht in nichts dem Blut noch Blut der Galle noch Galle dem Schleim» (VI 40 Littré). Bezeichnungen und Dinge kommen überein, insofern sie in gleicher Weise differenziert sind, so dass es keine Überschneidungen gibt: Eines bildet das andere eindeutig ab, und dies ist richtige Erkenntnis. Dass als Gegenstand der ὀνόματα hier das Wort ἰδέα auftritt, könnte übers Vorsokratische hinausweisen, liegt aber doch nicht ausserhalb des Vokabulars von Herodot, zu dem nun endlich zurückzukehren ist.

Herodot selbst hat an einer Stelle die differenzierende Leistung der οὐνόματα explizit gemacht (4, 45): Er zieht hier die Einteilung der einen Erde in drei Erdteile, je mit Frauennamen benannt, in Zweifel: «Ich kann nicht verstehen, warum es für die eine Erde dreifache Namen gibt ..., kann auch nicht diejenigen, die die Namen (οὐνόματα) eingeteilt haben, fragen, woher sie die Benennungen (ἐπωνυμίας) genommen haben.» Hier also scheint die Differenzierung der Namen übers Ziel hinausgeschossen zu sein, ist doch der Gegenstand, genau besehen, eines. Die zugrundeliegende Überlegung über rechte Namengebung aber ist dem, was bei Anaxagoras und dem Derveni-Autor zu finden ist, durchaus gleichlaufend: Es geht um ein διορίσαι τὰ οὐνόματα, das der aussersprachlich gegebenen Differenzierung entsprechen soll. Dabei verwendet Herodot im Zusammenhang der Grundoperation des 'Einteilens' das Wort οὐνόματα, bei der Frage nach dem 'Woher' der Namen dagegen ἐπωνυμία. Der Versuchung, hierin eine überlegte und konsequente Terminologie zu finden, etwa gar im Sinne der Unterscheidung von *signifié* und *signifiant*, muss man freilich widerstehen²⁵. Sprachtheoretisch explizite Formulierungen sind bei Herodot gewiss nicht zu erwarten.

Wohl aber ist auf dem umrissenen Hintergrund die Intention von Herodots These, dass die 'Namen der Götter' von Ägypten nach Griechenland kamen, deutlicher geworden: Eben das διορίσαι τὰ οὐνόματα gegenüber einer älteren, ungeschiedenen Einheit war es, was die Pelasger von den 'Fremden' gelernt haben. Es geht nicht um einzelne, punktuelle Entsprechung von Lautgebilden, sondern darum, dass ein System von Bedeutungen ein anderes eindeutig abbildet. Eben darum ist Herodot sogleich aufs sorgfältigste bemüht auszugrenzen, was keine Entsprechung hat, Dioskuren, Poseidon, Heroen ...

25 Herodot verwendet ἐπωνυμία, wenn die Herkunft des Namens im Blick ist, vgl. 5, 92 ε (τῶ παιδι) ἀπὸ τῆς κυπέλης ἐπωνυμίην Κύπελος οὐνομα ἐτέθη; insofern ist nur scheinbar 7, 61, 3 οὐνομα ἔθετο und τὴν ἐπωνυμίην ἔσχον äquivalent. Zum Problem wird das Fehlen einer Terminologie 2, 79, über Maneros/Linos: κατὰ ἔθνεα οὐνομα ἔχει, also verschiedene 'Namen', und doch ist man sich einig (συμφέρεται) über die Identität der 'Person', doch der Weg der Entlehnung ist in diesem Fall unklar, τὸν Λίνον ὁκόθεν ἔλαβον τοῦνομα: Hier ist οὐνομα in anderem Sinne (Bedeutung) als zuvor (Lautgestalt) verwendet; die Herausgeber kommen Herodot zu Hilfe, indem sie (seit Wesseling) τοῦνομα an der zweiten Stelle tilgen. – ἐπωνυμία heisst aber auch 'Beiname' einer Gottheit, 5, 45, 1 und so auch 2, 52, 1.

Was übrig bleibt, ist eine gegliederte Gesamtheit, die den griechischen Polytheismus konstituiert. Er ist, laut Herodot, ein eindeutiges Abbild des ägyptischen Göttersystems und historisch von diesem herzuleiten. Die Übersetzbarkeit ist in dieser These keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr erst begründet.

Klare Überlegungen dieser Art auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Sprachphilosophie bei Herodot, dem scheinbar oft naiven, feststellen zu wollen, kann Widerspruch erregen. Und doch findet sich in eben diesem Zusammenhang ein offenkundiges Protagoras-Zitat: «Welcher Art die Götter an Gestalt» sind, ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα, 'weiss' man erst seit Hesiod und Homer (2, 53, 1); «welcher Art an Gestalt» die Götter sind, ὁποῖοί τινες ἰδέαν, erklärt Protagoras in seinem berühmten Satz (B 4) prinzipiell nicht zu wissen. Die Übereinstimmungen gehen, genau besehen, weiter: Die 'Undeutlichkeit', ἀδηλότης, des Göttlichen verhindert nach Protagoras das Wissen; für Herodot ist etwa die geologische Wirkung des Erdbebens ein klarer Befund (ἐφαίμετο, 7, 129, 4); den Gott Poseidon als dahinterstehende Ursache mag einsetzen, wer 'glaubt': Über den Bereich des 'Deutlichen' geht dies hinaus, wie auch mythische Geographie ins 'Undeutliche', ἀφανές, führt (2, 23). Was die Griechen von ihren Göttern 'wissen', hat seinen Ursprung bei den Dichtern – das ist ganz nahe bei Xenophanes; «Mir scheint, alle Menschen wissen über Göttliches gleich viel» (2, 3, 2), d. h. doch so gut wie nichts. Auch Hesiod und Homer waren Menschen²⁶.

Die Entwicklung, die Herodot als Historiker rekonstruiert, von undifferenzierten θεοί über das System gegenseitig abgegrenzter Namen zur vollen Gestaltwerdung der Götter in der homerisch-hesiodischen Dichtung, mit Göttergeburten, Götterfamilien, göttlichen Aufgabenbereichen, ist für ihn alles andere als ein Fortschritt²⁷. Allerdings folgt Herodot einem Xenophanes eben nicht auf dem Weg zur schnellfertigen Polemik; sein Anliegen ist, erst einmal zur Kenntnis zu nehmen, was die anderen zu sagen haben. Schon die ersten Worte seines Werks markieren diese Haltung: Anstelle der naiv-selbstbewussten Anfänge der früheren Schriftsteller 'So spricht ...' – m.a.W.: so sage ich, und so ist es²⁸ – tritt die 'Darlegung der Erkundung', ἱστορίας ἀπόδεξις. Eben darum, weil in Fragen der Religion der Sachverhalt so wenig 'deutlich' ist, hat zu ihrer Erklärung Herodots Reflexion einen anderen Weg gesucht und gefun-

26 Zu Herodots religiöser Haltung sei verwiesen auf Pohlenz (oben Anm. 13) 97–106; W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* II (München 1934) 613–618; G. C. J. Daniels, *Religions-Historische Studie over Herodotus* (Diss. Nijmegen 1946); G. Lachenaud, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote* (Lille 1978) 115–164; Hérodote et l'histoire des religions; 177–223: Les dieux et le divin dans le devenir historique – Darlegungen, die sehr im Allgemeinen bleiben.

27 Gegen Lachenaud 197, der einen «progrès décisif» erkennen möchte.

28 Vgl. Buchanfänge wie Hekataios FGrHist 1 F 1, Alkmeon Diels-Kranz 24 B 1, vermutlicher Anfang von Heraklits Buch: Ἡρακλείτου Βλόσωνος Μιλησίου λόγος ὅδε:

den: Religion ist kulturelle Tradition, die sich geschichtlich entfaltet. Nicht zufällig gleicht Herodots Rekonstruktion in fast verblüffender Weise dem, wie noch moderne Religionshistoriker sich die Entwicklung des Polytheismus gern zurechtlegen²⁹. Wichtiger als Einzelheiten aber ist das Prinzip, die Frage nach der 'Richtigkeit' zurückzustellen zugunsten der Frage nach kulturellen Zusammenhängen. Eben in seinen kühnen Konstruktionen erweist sich Herodot in eminentem Mass als Historiker.

29 Nämlich von wenig differenzierten prähistorischen 'Vorstellungen' über den ausgeprägten Polytheismus der alten Hochkulturen zu der speziellen Ausformung der griechischen, 'homerischen' Religion.