

Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike

Jan Assmann

1. Toleranz der Integration und Toleranz der Anerkennung

Was hat Übersetzen mit Toleranz zu tun? Um diesen Zusammenhang einsichtig machen zu können, muß ich vorab den Begriff der Toleranz für meine Zwecke einschränken und vorschlagen, zwischen zwei Toleranzkonzepten zu unterscheiden, die ich als „Integration“ und „Anerkennung“ bezeichnen will. Unter „Toleranz der Integration“ verstehe ich Konzepte, die den Anderen gelten lassen im Hinblick auf ein Drittes, das ihm und einem selbst gemeinsam ist. Der Andere wird also nicht als solcher in seiner Andersheit anerkannt, sondern als „Bruder“ oder Partner im Rahmen einer als gemeinsam unterstellten Identität. Als „Toleranz der Anerkennung“ dagegen wären Konzepte zu bezeichnen, die ohne übergreifende Drittinstanzen auskommen und den Anderen in seiner Andersheit gelten lassen.

Eine ähnliche Unterscheidung läßt sich auch für Intoleranzkonzepte durchführen. Nicht-integrativ könnte man solche Formen von Intoleranz nennen, die den Anderen aufgrund seiner Fremdheit und Unheimlichkeit nicht ertragen, also auf einem primitiven Ethnozentrismus beruhen. Der Andere wird nicht verfolgt, er wird nur nicht aufgenommen. Solche Formen von Intoleranz lassen sich durch die Ausbildung vermittelnder Drittkonzepte überwinden. Als geradezu aggressiv wären demgegenüber solche Intoleranzkonzepte zu bezeichnen, die den Anderen aufgrund eines aus dem eigenen Identitätskonzept abgeleiteten Antagonismus, z. B. als „Heide“, „Götzendiener“ oder „Ikonoklast“ verfolgen und verabscheuen. Hier helfen keine vermittelnden Drittkonzepte, sondern nur eine entschiedene Umorientierung des eigenen Identitätskonzepts.

Das Toleranzkonzept, das ich mit der Praxis des Übersetzens verbinden möchte, ist als „Toleranz der Integration“ zu klassifizieren, denn es beruht auf der Ausbildung von Drittkonzepten oder Ge-

meinsamkeitsvorstellungen.¹ Es gehört zu dieser Praxis als deren Theorie, aber nicht im Sinne eines expliziten Diskurses, sondern mehr im Sinne impliziten Wissens. Wir werden aber auch auf Ansätze einer expliziten Konzeptualisierung eingehen, die wir – wem sonst – den Griechen verdanken. Die Praxis selbst aber ist Jahrtausende älter als diese theoretischen Diskurse und geht mindestens bis ins 3. Jahrtausend v. Chr. zurück.

2. *Homo translator*

Der Beruf des Übersetzers oder Dolmetschers ist bereits in sumerischen Texten von Abu Salabih für die Mitte des 3. Jahrtausends belegt.² Der Titel *eme-bal*, der soviel wie „Sprachwechsler“ bedeutet, bezeichnet einen Mann, der von einer Sprache in die andere wechseln kann. Die babylonische und assyrische Entsprechung für *eme-bal* ist *targumannum* „Übersetzer“. Dies Wort lebt nicht nur im aramäischen *targum* „Übersetzung“ weiter (dem Wort für talmudische Übersetzungen aus der Bibel), sondern auch im türkischen *Dragoman* oder *turguman*, aus dem durch Metathese das deutsche *Dolmetsch* entstanden ist.³ Das Gedächtnis der Sprache hat also eine Spur bewahrt, die uns bis zu den Ursprüngen des Übersetzens zurückführt! Auch in Ägypten begegnen Dolmetscher bereits im 3. Jahrtausend, dem „Alten Reich“. Die Gaufürsten von Elephantine an der Südspitze des Reiches, die als Karavenführer den Handel mit afrikanischen Stämmen besorgten, trugen den Titel „Vorsteher der Dolmetscher“. Bei Handelskontakten mit benachbarten und sogar entfernteren Stämmen versuchte man immer, sich sprachlich zu verständigen.⁴

¹ Wolfgang Iser hat solche Drittkonzepte in einem unpublizierten Vortrag unter dem Begriff der „thirdness“ zusammengefaßt hat (auf einer Tagung des Franz-Rosenzweig-Centers in Jerusalem Juli 1994 über *Transculturalism*).

² Das Folgende stützt sich auf W. v. Soden: *Dolmetscher und Dolmetschen im Alten Orient*. In: W. v. S.: *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens*. Neapel 1989, S. 353–51. Ich danke meinem Kollegen K. Deller für eingehende Unter- richtung.

³ I. J. Gelb: *Glossa* 2,93ff.

⁴ W. Schenkel: Art. „Dolmetscher“ in: *Lexikon der Ägyptologie* I, 1116. Vgl. auch den Artikel „Dolmetscher“ in: *Reallexikon für Antike und Christentum* (A. Hermann über Ägypten: B1a).

Die Praxis des Übersetzens ist also eingebettet in die übergreifenden Praktiken politischer und kommerzieller Vernetzung, die mit der Entstehung der altorientalischen Staatenwelt einhergehen. Sie wirkt der Ausbildung politischer und kultureller Grenzen entgegen, die mit der Ethnogenese und Staatsentstehung verbunden sind. Unter Ethnogenese versteht man die Ausbildung größerer, mehrere Sippen, Dorfgemeinschaften und sonstige gewissermaßen naturwüchsige Kleinverbände umfassenden Zugehörigkeitsstrukturen. Zugehörigkeit und Fremdheit, Identität und Alterität entwickeln sich dabei als Phänomene ein und desselben Prozesses, den man mit einem Begriff des Psychologen Erik Erikson „Pseudospeziation“ nennt.⁵ Damit ist die Bildung künstlicher Gruppen innerhalb derselben biologischen Gruppe gemeint. Dieses Phänomen gibt es bereits in der Tierwelt, aber es kommt erst in der menschlichen Sphäre richtig zum Tragen. In der menschlichen Welt ist Pseudospeziation die Ausprägung einer kulturellen Differenzierung. Die Ausbildung kultureller Spezifität und Identität generiert notwendigerweise nach außen hin Andersheit und Fremdheit. Die frühen Staaten verschärfen nun nicht nur nach innen diese Zugehörigkeitsstrukturen und erzeugen dadurch nicht nur Fremdheit nach außen, sondern sie entwickeln gleichzeitig und parallel dazu auch Techniken zu ihrer Überwindung. Diese Techniken möchte ich unter dem Begriff der Übersetzung zusammenfassen. Dazu gehören nicht nur Techniken der sprachlichen Verständigung, sondern auch die organisierten Formen von Handel und Wirtschaft selbst, die in ihren Frühstadien weniger der Befriedigung von Bedürfnissen als vielmehr der Ermöglichung von Kommunikation dienen.⁶ Worum es geht, ist der Aufbau weiträumiger Beziehungsnetze. Aus solchen Beziehungsnetzen sind die altorientalischen Kulturen hervorgewachsen. Schon im vierten Jahrtausend erstrecken sich die Handelswege vom Indus im Osten bis nach Ägypten und Anatolien im Westen. Diese frühen Handelsbeziehungen bilden das Rückgrat der sich entlang ihrer Linien im 3. und 2. Jahrtausend entwickelnden Staatenwelt, deren politische und kulturelle Profilierung zwar den Gesetzen der „Pseudospeziation“ folgt, aber immer kontrolliert wird durch hochentwickelte Kulturtechniken der Übersetzung.

⁵ E. H. Erikson: *Ontogeny of Ritualization in Man*. In: *Philos. Trans. Royal Soc. London* 251 B, (1966), S. 337–349.

⁶ Vgl. Marshall Sahlins: *Stone Age Economics*. London 1972.

3. Babylonische Götterübersetzungen

Zu den wichtigsten Kulturtechniken der Übersetzung gehört in der antiken Welt die Religion. Die Polytheismen der frühen Hochkulturen überwand den Ethnozentrismus der Stammesreligionen, indem sie verschiedene Götter nach Name, Gestalt und ‚Ressort‘ unterschieden. Die Namen sind natürlich von Kultur zu Kultur verschieden, weil die Sprachen verschieden sind. Auch die Gestalten können sehr verschieden sein. Die ‚Ressorts‘ jedoch sind in der Regel von einer in die Augen springenden interkulturellen Identität, insbesondere, wo es sich um kosmische Gottheiten handelt. Aufgrund dieser funktionalen Identität lassen sich Götter verschiedener Religionen einander gleichsetzen. Die Erscheinung der Götterübersetzung ist in der Alten Welt so verbreitet und für die Geschichte der Toleranz so zentral, daß sie mir einer eingehenderen Behandlung wert erscheint, umso mehr, als sie bisher, wie es scheint, noch nicht in diesem Zusammenhang berücksichtigt wurde. Bisher wurde in dieser Geschichte gerade die Religion zumeist als ein Generator von Fremdheit und Intoleranz eingestuft. Daß es auch Religionen gibt, die umgekehrt als Techniken der Übersetzung fungieren, Fremdheit abbauen und interkulturelle Transparenz herstellen, ist weitgehend unbekannt geblieben. Angesichts dieses Nachholbedarfs müssen im folgenden einige Details ausgebreitet werden, für die ich den Leser im voraus um Geduld bitten muß.

Die Meister dieser Technik der polytheistischen Götterübersetzung sind die Sumerer und Akkader. Das hängt mit der Zweisprachigkeit der mesopotamischen Kultur zusammen. Zu den frühesten Texten der Sumerer gehören Glossare, die sumerische und akkadische Wörter korrelieren. Darunter finden sich auch Listen, die sumerische Götternamen ins Akkadische übersetzen. Von allen Techniken der Übersetzung halte ich die Übersetzung von Götternamen für die wichtigste in der Konstruktion von „thirdness“, von übergreifender Gemeinsamkeit. Das wird hoffentlich im Lauf der folgenden Darstellung deutlich werden.

Das umfangreichste Dokument babylonischer Götterübersetzung ist die große babylonische Götterliste (an-anum). Es handelt sich um eine zweisprachige Liste, die mehr als 300 Götter enthält: in der einen Spalte werden die sumerischen Namen gegeben und in der anderen ihre babylonischen Äquivalente.⁷ Die interessanteste

⁷ R. L. Litke: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God lists An: Anum, Anu ša Ameli*. Diss. Yale 1958. Es gibt sogar dreisprachige Listen, die Götternamen au-

Quelle dieser Art ist jedoch die Liste *anu scha ameli*, die dreispaltig ist.⁸ Die erste Spalte gibt die sumerischen, die zweite die akkadischen Namen und die dritte das tertium comparationis, die Zuständigkeit oder Funktion der betreffenden Gottheit. Diese Liste macht das Verfahren explizit, das der Übersetzung von Götternamen zugrundeliegt. Voraussetzung der Übersetzung ist nämlich, daß die Namen der Götter sich nicht nur wie andere Eigennamen auch auf eine Person beziehen, sondern darüberhinaus auf eine spezifische Zuständigkeit, ein Ressort oder auch einen Kern typischer Eigenschaften, was dann als tertium comparationis oder gemeinsamer Nenner mit einer Gottheit der anderen Religion fungieren kann. Wer Götternamen übersetzen will, muß diese Zuständigkeiten kennen. Es kommt aber noch etwas hinzu, was die Schwierigkeiten des Übersetzens erheblich verschärft. Es gibt nämlich viel mehr sumerische Gottheiten als akkadische. In vielen Fällen müssen daher mehrere sumerische Namen unter einem akkadischen zusammengefaßt werden: aus Übersetzung wird Unterordnung, und aus einer sprachlichen wird eine logische bzw. theologische Operation. Manche akkadischen Gottheiten fungieren als Äquivalente für mehr als 20 verschiedene sumerische Götter. Andere akkadische Götter haben dagegen überhaupt kein sumerisches Äquivalent, weil sie Neulinge im babylonischen Pantheon sind. Marduk ist dafür ein gutes Beispiel. In solchen Fällen mußte der Schreiber sumerische Äquivalente erfinden. Die Kompilation solcher Listen erforderte und förderte daher erhebliches theologisches Wissen. Dieses Verfahren kann man „theologische Onomasiologie“ nennen. Unter Onomasiologie versteht man ein Verfahren, das von einem Referenten ausgehend nach dem Wort dafür fragt, im Gegensatz zur Semasiologie, die von einem Wort ausgehend nach seiner Bedeutung fragt. Onomasiologie ist daher per definitionem interlingual. Sie will herausfinden, wie eine gegebene Bedeutungseinheit, z. B. „Hammer“ oder „Plusquamperfekt“ in verschiedenen Sprachen ausgedrückt wird.

Die Babylonier haben diese „theologische Onomasiologie“ im Zusammenhang ihrer allgemeinen Zweisprachigkeit entwickelt. Ihre unablässige Arbeit an der Korrelierung sumerischer und akkadischer Wörter erstreckte sich mit einer gewissen Folgerichtigkeit auch auf Götternamen. Solange sich diese Suche nach theologischen

ßer in Sumerisch und Akkadisch auch noch in Emesal (einem literarischen Dialekt des Sumerischen) aufführen.

⁸ Litke gibt nur eine Transliteration, und seine Dissertation ist nicht publiziert.

Äquivalenzen auf Sumerisch und Akkadisch beschränkte, blieb sie allerdings im Rahmen einer gemeinsamen religiösen Kultur. Die Übersetzung arbeitet hier zwischen zwei Sprachen, aber nicht zwischen zwei Kulturen. Das ändert sich jedoch in der späten Bronzezeit, in der Kassitenzeit. Jetzt werden solche Listen auch auf die Götterwelten fremder Völker ausgedehnt. Eine solche „explanatorische Götterliste“ umfaßt neben Sumerisch und Akkadisch noch amoritische, Hurritische, Elamische und kassitische Götternamen.⁹ Auf dem Verso steht eine Sammlung allgemeiner Ausdrücke für „Gott“ im Sumerischen (*dingir*), Akkadischen (*hilibu* anstatt *ilu*, vielleicht ein Emesal-Wort), Hurritischen (*ene*), Elamitischen (*nap*), Amoritischen (*malahum*), Lulubäischen (eine in der Zagros-Region gesprochene Sprache) und Kassitischen (*maš-ḫu*). Es gibt sogar Listen mit Übersetzungen theophorer Personennamen. Der kassitische Name Nazi-Murutaš z. B. wird auf Akkadisch *šil-Ninurta* wiedergegeben „Unter dem Schatten des Ninurta“, wobei das Wort *nazi* „Schatten“ akkadisch als *šil* und der Kassitische Gott *Murutasch* durch den akkadischen Gott Ninurta wiedergegeben wird. Damit wird die spätere Praxis der Hellenisierung von Personen- und Städtenamen vorweggenommen.¹⁰

Besonders interessante Götterlisten fanden sich in Privatarchive aus Ugarit, darunter viersprachige Listen mit Sumerisch, Akkadisch, Hurritisch und Ugaritisch. Hier betrifft die Übersetzung drei grundsätzlich verschiedene Religionen. Entsprechend groß sind die theologischen Probleme, die es hier zu überwinden gilt.¹¹ Sumero-babylonisches *Anum* – der Gott des Himmels – ist kein Problem: ihm entspricht ugaritisch *Schamuma* „Himmel“. Aber für *Antum* – die Frau des Himmelsgottes – gibt es kein sprachliches Äquivalent im Ugaritischen. Zu *Schamuma* läßt sich offenbar kein feminines Gegenstück bilden, so wie *Antum* zu *Anum*. Daher wird eine theologische Entsprechung gefunden in Gestalt von *Tamatum* „Meer“, die in der ugaritischen Mythologie als weiblicher Partner des Himmels auftreten kann. Der Sonnengott, *utu* im Sumerischen, *Schamasch* im Akkadischen, *Schimigi* im Hurritischen, ist männlich. Sein weibliches Komplement wird im Sumerischen *Aia*, im Hurritischen *Ejan* ge-

⁹ British Museum, tablet K 2100 ed. *Cuneiform Texts* XXV, 18.

¹⁰ Kemal Balkan: *Kassitenstudien I: Die Sprache der Kassiten*. New Haven 1954, S. 2ff.

¹¹ J. Nougayrol: *Textes Suméro-Akkadiens des archives privées d'Ugarit*, Ugaritica V. Paris 1968, Nr. 137.

nannt. Aber im Ugaritischen ist Schapschu, trotz etymologischer Verwandtschaft mit Schamasch, eine weibliche Gottheit, für die ein männliches Komplement gefunden werden muß. Dieses sprachlich nicht lösbare Problem erfordert wiederum eine theologische Lösung. So erscheint denn der Gott Kothar, der Gott der Künstler und Handwerker, als ugaritische Übersetzung der sumerischen Göttin Aia!

4. Transkulturelle Götterübersetzungen

In diesen Fällen ist die Kulturtechnik der Übersetzung von Götternamen auf ganz verschiedene, einander von Haus aus fremde Kulturen und Religionen angewendet worden. Die Überzeugung, daß diese Völker im Grunde dieselben Gottheiten, nur unter anderen Namen, verehrten, ist daher alles andere als trivial und selbstverständlich. Ganz im Gegenteil müssen wir diese Einsicht zu den großen Errungenschaften der frühen Hochkulturen rechnen. Einen der wichtigsten Anstöße zu dieser toleranten Haltung gegenüber fremden Religionen möchte ich im Bereich des Rechts ausmachen, und zwar in der früh bezeugten Praxis, mit anderen Staaten förmliche Verträge zu schließen. Auch dies scheint ein Spezifikum der mesopotamischen Kultur. Die ersten Verträge wurden zwischen sumerischen Stadtstaaten des 3. Jahrtausends v. Chr. geschlossen. Mit dem Aufstieg von Ebla in Nordsyrien und mit den Eroberungen Sargons von Akkad dehnte sich diese Praxis weit nach Westen aus und bezog auch Staaten außerhalb des mesopotamischen Kultur-Horizonts ein. Die Hethiter übernahmen diese Rechtspraxis und entwickelten neue, elaboriertere Formen internationaler Staats- und Vasallenverträge.

Allen diesen Verträgen war gemeinsam, daß sie von beiden Seiten durch feierliche Eide besiegelt werden mußten. Diese Eide schwor man bestimmten Göttern, und eine Liste solcher Schwurgötter beschloß normalerweise das Vertragsformular. Die Schwurgötter beider eidleistenden Parteien mußten naturgemäß einander entsprechen in ihrer Funktion und ihrem Rang innerhalb des Pantheons. So entwickelte sich im Rahmen des Völkerrechts eine Art interkultureller Theologie. Das andere Volk konnte so fremd sein wie es wollte – solange es nur irgendwelche definierbaren und identifizierbaren Götter verehrte, von deren Rechtsautorität man überzeugt sein konnte, ließ sich diese Fremdheit überwinden und eine gemeinsame

Basis der Allianz und Verständigung finden. Denn diese Götter konnten gar nicht anders als mit den eigenen identisch sein. Sie wurden dort lediglich unter anderem Namen und mit anderen Riten verehrt. Die Namen, Ikonographien, Riten, kurz: die Kulturen sind verschieden, aber die Götter sind dieselben. Religion erscheint daher als ein Prinzip der Übersetzung, das den Auswirkungen der Pseudospeziation entgegengerichtet ist.

5. Herodots „Diffusionstheorie“

Der erste, der sich um eine theoretische Begründung der Übersetzbarkeit von Götternamen bemüht zu haben scheint, ist Herodot. Sein Beispiel ist die Übersetzbarkeit ägyptischer Götternamen ins Griechische. Der Schluß, den Herodot daraus zieht, ist erstaunlich. Er sagt nicht, daß Ägypter und Griechen dieselben Götter unter verschiedenen Namen verehren, sondern daß die Griechen die Götter samt ihren Namen aus Ägypten übernommen haben. Herodots These von der Herkunft der griechischen Götternamen aus Ägypten und seine Einschätzung der ägyptischen Religion als Urheimat der griechischen ist das schlagendste Beispiel dafür, daß gerade die Religion als Faktor interkultureller Übersetzung gelten kann. Man muß diese These nämlich auf dem Hintergrund seiner allgemeinen Einschätzung der ägyptischen Kultur sehen. Denn diese gilt ihm nicht als das Modell, sondern die genaue Umkehrung der griechischen, ja überhaupt aller ihm sonst bekannten Kultur. Wie der ägyptische Himmel anders ist als anderswo, so sind auch die ägyptischen Sitten die Umkehrung der Sitten aller anderen Völker.¹² Herodot belegt das an einer Reihe von Beispielen, bevor er zu den Göttern kommt. Man würde erwarten, daß gerade die Götter mit ihren teilweise absonderlichen Tier- und Mischgestalten für ihn den Gipfel kultureller Gegenweltlichkeit darstellen. Aber das Gegenteil ist der Fall. „Fast alle Götternamen“ schreibt er, „kamen von Ägypten nach Griechenland“. Und er setzt hinzu: das ist jedenfalls, was die Ägypter selbst sagen.

Das ist eine überraschende Feststellung. Zwischen ägyptischen und griechischen Götternamen – z. B. Amun und Zeus, Hathor und Aphrodite, Re und Helios, Thoth und Hermes, Osiris und Dionysos,

¹² Her II, 35; cf. A. B. Lloyd: *Herodotus Book II. Commentary* 1–98, EPRO 43. Leiden 1976, S. 146–52.

Horus und Apollon – gibt es nicht die geringste phonetische Ähnlichkeit. Wie die Ägypter auf den Gedanken kommen konnten, die griechischen Namen seien ägyptischen Ursprungs, und wie einem Herodot diese Behauptung einleuchten konnte, ist ein Rätsel, für das es nur zwei mögliche Lösungen gibt. Entweder, der Begriff *onoma* bzw. *ounoma* bei Herodot bezieht sich hier einmal nicht, wie immer sonst, auf die sprachliche Bezeichnung, sondern auf die begriffliche Definition¹³, oder aber, Herodot denkt gar nicht an die ägyptischen Götternamen sondern meint allen Ernstes, die griechischen Namen stammten aus Ägypten, weil seine ägyptischen Informanten die griechischen Namensformen benutzen.¹⁴

Wenn man die Geschichte auf dem Hintergrund der babylonischen Tradition der Götterübersetzung liest, dann läßt sich das Mißverständnis leicht aufklären. Die Ägypter wußten wie die Babylonier, daß die Götter dieselben sind und nur ihre Namen von Kultur zu Kultur wechseln. Man kann die Äquivalenzen feststellen, wenn man die Definition der Götter nach Funktion und/oder kosmischer Manifestation kennt. Der Sonnengott der einen entspricht dem Sonnengott der anderen Religion usw. Was die Ägypter Herodot sagen wollten, ist, daß sie die ersten waren, die das Wesen der Götter herausgefunden, ihre Mythologie und Theologie sowie den kultischen Kontakt mit ihnen etabliert und ihre begrifflichen Definitionen festgestellt haben. Von ihnen haben dann die anderen Völker das Wissen um die Götter übernommen. Diese Deutung bestätigt sich an der Ausnahme, die Herodot anführt. Er sagt nämlich, nur Poseidon und die Dioskuren seien nicht ägyptischen Ursprungs. In der Tat: die Ägypter kennen keinen Gott des Meeres. Das Meer spielt im ägyptischen Pantheon keine Rolle. Die Ägypter sprachen also von ihren Göttern im Sinne ihrer begrifflichen Definitionen. Aber sie sprachen zu Herodot nicht von Amun, Re, Thot, Osiris usw., sondern benutzten die griechischen Namensformen.

¹³ I. M. Linforth: *Greek gods and Foreign Gods in Herodotus*. Berkeley Univ. of Cal. Publ. in Class. Phil. 9, 1926–29. Vgl. auch J. Bergman, *Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung*. In: S. S. Hartman (Hg.): *Syncretism*. Stockholm 1969, S. 207–227; K. S. Kolta: *Zur Gleichstellung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot*. Diss. 1968. W. Burkert: *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*. In: *Mus. Helv.* 1985, S. 121–132.

¹⁴ R. Lattimore: *Herodotus and the names of the Egyptian gods*. *Class. Phil.* 34, 1939, S. 357–65.

In unserem Zusammenhang ist dieser Fall deshalb wichtig, weil er deutlich macht, daß es sich bei der *interpretatio Graeca* der ägyptischen Götterwelt nicht um eine Manifestation griechischer Kombinations- und Erfindungsgabe handelt, sondern um eine von den Ägyptern systematisch und in gleicher Weise wie vorher von den Babyloniern verwendete Kulturtechnik. Ihnen ging es aber nicht darum, die Welt zu ägyptisieren, sondern die als überlegen empfundene griechische Sprache und Kultur als ein Medium zu benutzen, innerhalb dessen man die eigene Kultur zum Ausdruck bringen und in ihrer ganzen Überlegenheit für die anderen sichtbar machen konnte. Die Ägypter selbst hatten ein Interesse an solcher Übersetzung ihrer Götter ins Griechische. Sie wollten damit nicht nur zeigen, daß über die kulturellen Grenzen hinweg hier wie dort dieselben Götter verehrt werden, sondern erhoben gleichzeitig den Anspruch, die ersten gewesen zu sein, die diese Verehrung entwickelt haben, indem sie die Götter erkannten und die Verbindung zu ihnen aufnahmen. Es handelt sich also nicht um eine ethno-theologische Spekulation Herodots, sondern um die in der ganzen alten Welt verbreitete Überzeugung von der Übersetzbarkeit der Götternamen auf der Grundlage begrifflicher Identität.

Als 100 Jahre später die Griechen Ägypten eroberten und die Verwaltung des Landes übernahmen, wurden zuallererst die ägyptischen Städte umbenannt, um ihre Namen für griechische Zungen aussprechbar zu machen. Dabei ging man folgendermaßen vor: alle Städte wurden nach ihren Stadtgöttern benannt. In der Regel konnte man die Götternamen in ihrer längst eingespielten griechischen Form übernehmen und -polis anhängen, z. B. Antaiopolis, Aphroditopolis, Apollinopolis, Diospolis, Eileithiapolis, Hermupolis, Heliopolis, Herakleopolis, Letopolis usw. In einigen anderen Fällen, wo entweder ein griechisches Äquivalent nicht auffindbar war oder um Doppelungen zu vermeiden, nahm man das heilige Tier und prägte Namen wie Hierakonpolis, Krokodilopolis, Kynopolis, Lykopolis, Leontopolis, Oxyrhynchos usw. Ebenso verfuhr man mit theophoren Eigennamen. Aus Petephre (dem hebräischen Potiphar) wird Heliodor, aus Thutmose wird Hermogenes usw. Hier wird der volkstümliche und genuin ägyptische Charakter dieses Verfahrens vollends evident. Die Übersetzbarkeit der Götter beruhte auf einer Griechen und Ägyptern gemeinsamen Überzeugung.

6. Weltreferenz als Basis der Übersetzbarkeit (Plutarch)

Mehr als ein halbes Jahrtausend nach Herodot bringt Plutarch in seinem Traktat über Isis und Osiris diese allgemeine Überzeugung und damit das implizite Wissen, das der Übersetzung von Götternamen seit Jahrtausenden zugrundegelegen hatte, explizit auf den Begriff. Hinter den verschiedenen Götternamen, schreibt er, stehen immer dieselben kosmischen Phänomene: die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde, das Meer usw. Da alle Menschen in ein und derselben Welt leben, verehren sie dieselben Götter, die die Herren dieser Welt sind.¹⁵ Diese religiöse Grundüberzeugung möchte ich mit einem Ausdruck Lamoignon de Malesherbes „Kosmotheismus“ nennen. Malesherbes hatte den Begriff auf Plinius und seine Verehrung des Kosmos als eines göttlichen Wesens geprägt. In seiner Ausgabe der *Naturgeschichte* (1782) kommentierte er den Satz *mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est* mit dem Vorschlag, Plinius „nicht einen Atheisten, sondern einen Kosmotheisten zu nennen, d. h. einen Menschen, der glaubt, daß das Universum Gott ist.“¹⁶ Der Kosmotheismus ist diejenige Religion, die interkulturell übersetzend und grenzaufhebend wirkt und in dieser Hinsicht als das genaue Gegenteil des prophetischen Monotheismus bezeichnet werden kann. Kosmotheismus ist die positive Bestimmung dessen, was die Gegenseite „Idolatrie“ nennt. Der Begriff „Kosmotheismus“ scheint mir hervorragend geeignet als Oberbegriff der Religionen, die von der Göttlichkeit der Welt ausgehen und auf die kultische Verehrung dieser Weltgöttlichkeit ausgerichtet sind. Der Kosmotheismus war allen Religionen der alten Welt gemeinsam mit Ausnahme des israelitischen Monotheismus und der später aus ihm hervorgehenden jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismen. Diese Religio-

¹⁵ Plutarch: *De Is.* c. 67, p. 377E ff.: „... wir halten die Götter auch nicht für verschieden bei verschiedenen Völkern, oder für „barbarisch“ und „griechisch“ oder „südlich“ und „nördlich“. Sondern im gleichen Sinne wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer für alle dieselben sind, so ist es mit der einen Vernunft (logos), die diese Dinge ordnet und mit der einen Vorsehung, die sich um sie kümmert, und mit den helfenden Mächten, die allem zugeordnet sind: sie erhalten nur verschiedene Ehrenbezeichnungen und Anredeformen bei verschiedenen Völkern nach der Sitte ...“

¹⁶ Emmanuel J. Bauer: *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Frankfurt/Bern/New York/Paris 1989, S. 234ff.

nen sind dezidiert anti-kosmotheistisch und verteufeln den Kosmotheismus als Heidentum.

Der Kosmotheismus war die Basis für die Übersetzbarkeit der Götter und damit für die Funktion der Religion als einer Sphäre interkultureller Begegnung, Verständigung und Übersetzung. In seiner ägyptischen, vorderorientalischen und vorhellenistisch-griechischen Form tritt der Kosmotheismus immer als Polytheismus auf. Es lag daher nahe, den entscheidenden Unterschied im polytheistischen Charakter der alten Religionen zu sehen. Das schien insofern nahezuliegen, als ein Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet, intoleranter ist als ein Gott, der sich die Götterwelt mit anderen Göttern teilt. Die Quellen, insbesondere die mesopotamischen, haben aber gezeigt, daß es weniger um die Vielheit der Götter geht, als um ihre differenzierte Zuständigkeit, um das, was ich den Weltbezug, die kosmische Referentialisierbarkeit der Götter bzw. Gottes nennen möchte. Aufgrund dieser Referentialisierbarkeit ließen sich die Namen der Götter von der einen in andere Sprachen übersetzen, und die Praxis solcher Übersetzung, die sich in Mesopotamien bis ins 3. Jahrtausend vor Chr. zurückverfolgen läßt, förderte das Bewußtsein, in einer gemeinsamen, von den gleichen Göttern geschaffenen und erhaltenen Welt zu leben. Die Vielheit der Götter ist nicht der entscheidende Punkt. Das zeigt sich vor allem dort, wo der Kosmotheismus als Monotheismus auftritt, in der stoischen, hermetischen und neuplatonischen Religion des „Kosmischen Gottes“. Davon soll im folgenden Abschnitt die Rede sein.

7. Die kosmische Gottheit I: Isis

Die Kulturtechnik der Übersetzung von Göttern und Götterwelten hat die Grundüberzeugung eines polytheistischen Kosmotheismus zur Voraussetzung, die es ermöglicht, die Götter aufgrund ihrer begrifflichen Definition einander gleichzusetzen. Das hat nichts mit Synkretismus zu tun. Die Götter gehen nicht ineinander auf und die kulturellen Panthea behalten ihre spezifische Struktur und ihre theologischen und mythologischen Besonderheiten. In der späteren Antike bricht sich jedoch eine neue Überzeugung Bahn, die man als kosmotheistischen Monotheismus bezeichnen kann. Diese Religion gilt dem Weltgott, der den Kosmos nicht nur geschaffen hat, sondern ihn geradezu verkörpert bzw. umgekehrt durch den Kosmos verkör-

pert wird. Die Welt gilt als die Manifestation eines schlechthin allumfassenden Gottes.

Der klassischen griechischen Religion ist die Idee eines kosmischen Gottes fremd: sie kennt nur „Ressort-götter“, aber keinen Weltgott (vgl. Nilsson¹⁷). Die Götter lassen sich über ihr Ressort gleichsetzen. In der späten Religion gehen sie ineinander über, weil sie alle als partikuläre Erscheinungsformen eines umfassenden „Höchsten Gottes“ gelten, des „Hypsistos“.

Diesen Typus einer Übersetzung durch Verschmelzung führt uns z. B. die wunderbare Szene vor Augen, mit der das 11. Buch der Metamorphosen des Apuleius von Madaurus, entstanden in der Zeit des Kaisers Mark Aurel, beginnt. Lucius, ein junger Mann, der durch neugieriges Pfuschen mit Magie in einen Esel verwandelt und in eine Fülle von Abenteuern verstrickt worden war, erwacht am Ufer des Mittelmeers vom Schein des über dem Meer aufgehenden Mondes. Die ersten 10 Bücher, in denen Apuleius sich eng an sein griechisches Original hält, erzählen seine burleske Leidensgeschichte. Mit dem 11. Buch aber verändert sich der Ton und der Text verwandelt sich vom pikaresken Abenteuerroman zu einem tief religiösen Konfessions- und Mysterienroman, den A. D. Nock als „Höhepunkt jener Frömmigkeit“ bezeichnete, „die aus den Mysterienreligionen hervorgegangen war“.¹⁸ In der verwandelten Atmosphäre des 11. Buches, in die hinein der Held erwacht, gewinnt der Mondaufgang den Charakter einer Theophanie, sodaß er das Gestirn mit folgenden Worten anredet (ich kürze ab):¹⁹

Himmelskönigin – ob du nun die allernährende Ceres bist, die Urmutter der Früchte (...), oder die himmlische Venus, die (...) im meerumfluteten Heiligtum von Paphos verehrt wird, oder die Schwester des Phoebus, die ... jetzt im herrlichen Tempel von Ephesus angebetet wird, oder die dreigestaltige Proserpina, die (...) in mannigfachem Kult besänftigt wird (...) unter welchem Namen, nach welchem Ritus, in welcher Gestalt man auch immer dich anrufen muß, hilf mir nun in meinem äußersten Elend (...):

Lucius ruft eine göttliche, weibliche aber namenlose Macht, die er im Mond verkörpert glaubt, in Gestalt von vier möglichen Kandidatinnen solcher Verkörperung an, die ihm in den Sinn kommen: Ceres-Demeter, Venus-Aphrodite, Diana-Artemis und Proserpina-Perse-

¹⁷ M. Nilsson: *Grundriß der Griechischen Religion II.* 41988, S. 295.

¹⁸ A. D. Nock: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Oxford 1933, repr. 1963, S. 138.

¹⁹ J. Gw. Griffiths: *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI),* EPRO 39. Leiden 1975, S. 70f., 114ff.

phone. Die spezifischen Namen, Epiklesen und Riten sind ihm viel weniger wichtig als die sich ihm im Mond offenbarende kosmische Macht. Die Göttin antwortet ihm im Traum und stellt sich ihm auf eine ganz ähnliche Weise vor. Auch sie beginnt ihre Selbstvorstellung mit einem Katalog von Namen:

Da bin ich, Lucius, durch dein Gebet gerührt, die Mutter der Natur (*rerum naturae parens*), die Herrin aller Elemente, erstgeborenes Kind der Zeit (*saeculorum progenies initialis*), die Höchste der Gottheiten, Königin der Toten, Erste der Himmlischen, die alle Götter und Göttinnen in einer Erscheinung vereinigt (*deorum dearumque facies uniformis*), die ich mit meinem Wink über des Himmels lichte Gewölbe, des Meeres heilsame Lüfte und der Unterwelt vielbeweinte Stille gebiete, die alleinige Gottheit, welche unter mannigfacher Gestalt, verschiedenartigen Riten und vielerlei Namen der ganze Erdkreis verehrt, so nennen die Phrygier ... mich Pessinuntia..., die Athener ... nennen mich Kekropische Athena, die Kyprier nennen mich paphische Venus, die Kreter Diktyнна, die Sizilianer Ortygische Proserpina; die Eleusinier nennen mich Demeter, andere Hera, wieder andere Bellona und Hekate und Rhamnusia. Aber die Äthiopier und die Ägypter, die die ursprüngliche Lehre besitzen, ehren mich mit eigenen Bräuchen und nennen mich mit meinem wahren Namen Königin Isis.

Auch die Göttin verknüpft Namen und ethnische Gruppen. Die Namen sind wichtig, aber nur im Rahmen spezifischer Gruppen, die die Göttin in einer je bestimmten Form und mit je bestimmten Riten verehren. Aber neben diesen vielen ethnischen Namen hat sie auch einen „wahren Namen“, der nur bei den Völkern mit der ältesten und authentischsten Tradition in Gebrauch ist: bei den Ägyptern und den Äthiopiern. Die Erwähnung der Äthiopier in diesem Zusammenhang wird sich daraus erklären, daß Philae, der Hauptkultort der Isis im späten Ägypten, schon zu Nubien gerechnet wird.

Es gibt noch einige andere Isis-Texte aus Ägypten, die die Göttin mit den Namen der Völker preisen. Der früheste ist einer der vier Hymnen, die Isidorus von Narmuthis auf Pfeilern des Termuthis Tempels in Medinet Madi anbringen ließ (1. Jahrhundert v. Chr.).²⁰

Alle Sterblichen, die auf der grenzenlosen Erde leben,
Thraker, Griechen und Barbaren,
sprechen deinen schönen Namen aus, ein Name, hochgeehrt bei allen,
(aber) jeder spricht in seiner eigenen Sprache, in seinem eigenen Land.
Die Syrer nennen dich: Astarte, Artemis, Nanaia,
die lykischen Stämme nennen dich Leto, die Herrin,
die Thraker nennen dich Mutter der Götter

²⁰ An dieser alten Kultstätte der ägyptischen Erntegöttin Renenutet oder (Th)ermuthis errichtete Ptolemäus Soter II einen Tempel für Isis-Thermuthis.

und die Griechen „Hera vom Großen Thron“, Aphrodite, Hestia die gütige, Rhea und Demeter.

Aber die Ägypter nennen dich Thiouis²¹ (weil sie wissen), daß du, die Eine, zugleich alle bist, die von den Völkern der Menschen angerufen werden.²²

Ein dritter Text findet sich in einem Papyrus aus Oxyrhynchos. Er enthält einen langen Hymnus auf Isis, der mit einer sehr umfangreichen, aber leider sehr zerstörten Liste von Namen und Orten beginnt.²³ Dort lesen wir etwa

... in Aphroditopolis die Eine..., im Haus des Hephaistos (= Memphis) [...] chmuenis, die du in [...] ophis „Bubastis“ genannt wirst, [...] in Letopolis Magna die Eine, [...], in Aphroditopolis im Prosopischen Gau Flottenführerin, vielgestaltige Aphrodite. Im Delta Gunstschenkerin, in Nithina im Gynaekopolitischen Gau Aphrodite; in Paphremis, Isis, Königin, Hestia, Herrin jeden Landes. ... im saitischen Gau Siegreiche Athena...; in Sais, Hera, Königin, hochgewachsene; in Iseum, Isis; in Sebennytos Einsicht, Herrscherin, Hera, Heilige; in Hermupolis, Aphrodite, Königin, Heilige; ... in Apis, Sophioa; in Leuke Akte, Aphrodite, Mouchis, Eseremphis; in Kynopolis im Busirites Praxidike; in Busiris, Gutes Geschick (τυχή ἀγαθή); in Tanis, von anmutiger Gestalt, Hera usw.

Nach einer langen Liste solcher ägyptischer Ortsnamen und Isisnamen fährt der Text fort mit Namen außerägyptischer Orte und Länder wie Arabien, wo sie Große Göttin genannt wird, in Lykien „Leto“, in Myra „Weise, Freiheit“, in Knidos „die den Angreifer vertreibt, Entdeckerin“, in Kyrene „Isis“, in Kreta „Diktynnis“, in Chalcedon „Themis“, in Rom „Kriegerische“, auf den Kykladen „Dreifache“, auf Patmos „Junge [...]“, auf Paphos „Begrüßte, Göttliche, Freundliche“, auf Chios „Schreitende“, in Salamis „Beobachte-

²¹ Thiouis = aeg. *t3 w^c t* copt. TIOYI „die Eine“, s. A. Vogliano: *Primo Rapporto degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. università di Milano nella zona di Madinet Madi*. Milano 1936, S. 27–51, bes. S. 34.

²² Vera F. Vanderlip: *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology XII. Toronto 1972, S. 18f.; E. Bernand: *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, Nr. 175, S. 632ff.; M. Totti: *Ausgewählte Texte der Isis-Serapis-Religion*. Subsidia Epigrapha XII. 1985, S. 76–82; F. Dunand: *Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique*. In: F. Dunand/P. Levêque (Hg.): *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés. Paris 1973, S. 79–93. Zu Isidorus vgl. Drijvers: *Vox Theologica* 32 (1962), S. 139–50.

²³ B. P. Grenfell/A. S. Hunt: *The Oxyrhynchus Papyri* XI. London 1915, S. 196–202 Nr. 1380 vgl. van Groningen: *De papyro Oxyrhynchita 1380*. Groningen 1921; A. D. Nock: *Conversion*, S. 150ff.

rin“, auf Zypern „Allfreigiebige“ usw., darunter auch fremde Namen: in Bamyke „Atargatis“, bei den Indern „Maja“, in Sidon „Astarte“. Die Liste wird abgeschlossen mit einer auffallenden Formel: das schöne Leben aller Götter (θεῶν ἀπάντων τὸ καλὸν ζῶον).

8. Die kosmische Gottheit II: Der „Höchste“ und die Namen der Völker

Der Lobpreis mit den Namen der Völker ist ein hymnisches Verfahren, das nicht exklusiv auf Isis beschränkt ist. Im Pap. Leiden I 384 wird in einer Weihezeremonie der Gott Iao-Sabaoth-Abrasax in einer ähnlichen Form angerufen:

Ich rufe dich nochmals an
wie die Ägypter: Phno eai Iabok,
wie die Juden: Adonaie Sabaoth,
wie die Griechen: König, der über alle herrscht,
wie die ägyptischen hohen Priester: Verborgener, Unsichtbarer, der alle erblickt,
wie die Parther: OYERTO (Großer auf der Erde), Herr über alles.²⁴

Eine magische Anrufung beginnt folgendermaßen:

Ich rufe dich an, der du das Universum umfaßt,
in jeder Sprache und in jedem Dialekt.²⁵

Hippolytus überliefert in seinem Bericht über die Naassenerpredigt ein Lied aus dem Attiskult, das Attis mit den Namen der Völker anruft und den ‚Text‘ der Predigt bildet:

Ob du der Sproß des Kronos bist oder der gesegnete Sohn des Zeus oder der großen Rhea,
Heil dir, Attis, traurige Kunde der Rhea.
Die Assyrer nennen dich den dreimalersehten Adonis,
ganz Ägypten nennt dich Osiris,
Griechische Weisheit nennt dich das Horn des Mondes,
die Samothraker ‚ehrwürdiger Adamna‘,

²⁴ Vgl. R. Merkelbach/M. Totti: *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Bd. 1: Gebete*. Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Colonensia vol. XVII. 1, S. 166f. Vgl. a. E. Peterson: *Heis Theós. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 24). Göttingen 1926, S. 254 für weitere Parallelen.

²⁵ *Papyri Graeca Magicae*. Hg. Preisendanz II, S. 109, 119.

die Haimonier Korybant
 die Phrygier bald Papas, bald Tot oder Gott,
 oder ‚Ohne-Furcht‘, Ziegenhirt, Mohnähre,
 oder Mensch, von der vielfruchtigen Mandel geboren, Flötenspieler.²⁶

Es gibt so viele Namen Gottes, wie es verschiedene Sprachen gibt. Berühmt ist ein Epigramm des spätrömischen Dichters Ausonius auf eine Statue des Liber Pater in seinem Landgut:²⁷

Die Söhne des Ogyges rufen mich Bacchus,
 die Aegypter glauben mich Osiris,
 die Mysier nennen mich Phanaces,
 die Inder halten mich für Dionysos,
 die römischen Riten nehmen mich für Liber,
 das Volk der Araber für Adonis,
 Lucaniacus²⁸ für den Allgott.

Diese Verse werden im 18. Jh. viel zitiert, dem ja auch die Namen für „Schall und Rauch“ galten. Sie zeichnen einen Raum des Religiösen, in dem es die Unterscheidung zwischen wahr und falsch nicht gibt. So beginnt etwa Mozarts Freimaurer-Kantate KV 619 mit den Worten:

Die Ihr des unermeßlichen Weltalls Schöpfer ehrt,
 Jehova nennt ihn,
 oder Gott –
 Fu nennt ihn,
 oder Brahman –
 Hört, hört Worte aus der Posaune des Allherrschers!
 Laut tönt von Erde, Monden, Sonnen
 ihr ewger Schall.

Der Lobpreis einer Gottheit mit den Namen und in den Sprachen der Völker ist ein Topos, der besagt, daß alle Götter im letzten Grunde nur Namen eines Einzigen sind. Dieses Modell nenne ich den monotheistischen Kosmotheismus. Der jüdische, christliche und islami-sche Monotheismus negiert die anderen Götter. Hier haben wir es dagegen mit einem Monotheismus zu tun, der die Götter einschließt, indem er sie zu lokalen Namen, Varianten, Aspekten des Einen erklärt. Das ist freilich ein ungewohnter Begriff von Monotheismus. Unter Monotheismus versteht man ja gewöhnlich die Negation an-

²⁶ Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium* V,9,7–11, quoted after W. Foerster: *Die Gnosis*, vol. 1: *Zeugnisse der Kirchenväter*. Zürich 1969, S. 358f.

²⁷ *Epigramm XLVIII Ausonius*. Hg. H. G. E. White, 2 Bände. Cambridge, Mass: Harvard UP (1985) 2, S. 186f.

²⁸ Das Landgut des Ausonius.

derer Götter und nicht ihre Subsumtion unter dem Einen. Man unterscheidet daher einen inklusiven und einen exklusiven Monotheismus. Der jüdische, christliche und islamische Monotheismus ist exklusiv, er leugnet die anderen Götter. Der Monotheismus, mit dem wir es in Ägypten und in der Isis-Religion zu tun haben, ist inklusiv, er umfaßt die anderen Götter. Man sollte daher den Begriff Monotheismus überhaupt vermeiden und lieber von Hypertheismus reden. Das ist der Glaube an ein Höchstes Wesen, das allen Göttern übergeordnet ist und zwar nicht nur als Schöpfer und Götterkönig, sondern auch als eine allen gemeinsame, in allen in verschiedener Brechung zur Erscheinung kommende Wesenheit. Dieses Wesen wird als *Hypsistos* „Höchster“ angerufen²⁹ oder auch mit der weitverbreiteten *Heis Theos* Formel³⁰. Der Gedanke, daß der höchste Gott einer bestimmten Religion, eines Pantheons, alle anderen Götter dieses Pantheons in sich einbegreift, ist schon älter und läßt sich etwa im alten Ägypten bereits in der Ramessidenzeit, im 13. und 12. Jahrhundert v. Chr. belegen. Jetzt aber haben wir es mit der wahrhaft internationalen Idee eines Gottes zu tun, der die höchsten Wesen der verschiedenen Religionen in sich umfaßt. Die typische Form, in der diese Gottesidee zum Ausdruck kommt, sind Orakelsprüche, die die Identität verschiedener Höchster Götter in einem übergeordneten Einzigem Gott proklamieren:

Der Eine ist Zeus, ist Hades, ist Helios, ist Dionysos.

Ein Gott in allen Göttern.³¹

Der Eine Zeus, der Eine Hades, der Eine Helios ist Sarapis.³²

In diesem Orakelspruch wird Sarapis, der neue Gott, dessen Kult die Ptolemäer in der neugegründeten Stadt Alexandria eingerichtet hatten, in den Rang des einzigen allumfassenden Weltgottes erhoben. Auch Iao, der Gott der Juden, wird in einem dieser Orakelsprüche als Weltgott proklamiert: als Aion, die Welt als Zeit, hebräisch Olam,

²⁹ Zu *Hypsistos* vgl. M. Nilsson: *Harvard Theological Review* 56 (1963), S. 101–20. Zu *Hypsistos* als Bezeichnung des Gottes der Juden und Übersetzung des hebr. El Elyon, vgl. E. Bickerman: *The Jews in the Greek Age*. Cambridge Mass. 1988, S. 263f.; M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*. 3. Aufl. Tübingen 1988, S. 545f.; C. Colpe: Art. „*Hypsistos*“. In: *Der Kleine Pauly* vol. 2. München 1979, S. 1292f.

³⁰ E. Peterson: *Heis Theos*. In: O. Weinreich: *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, Tübingen 1928.

³¹ Ps. Just. cohort. ad Gent. 15 = Orph. fr. 239. Macrobius, Sat. I 18.17 zitiert den ersten Vers.

³² M. Nilsson, *Grundriß der Griechischen Religionsgeschichte*. 1. Aufl., München 1974 II, S. 573f.

ist er Hades im Winter, Zeus im Frühling, Helios im Sommer und „Abros Iao“ im Herbst.³³ Eines ist klar: dieser allerhöchste Eine Gott, der die Götter der Völker nicht nur überragt, sondern in sich umfaßt, steht nicht außerhalb der Welt wie der hebräische Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern er ist die Welt, ist Himmel und Erde, ist das personifizierte Universum. In einem der als „sibyllinische Orakel“ gesammelten Orakelsprüche wird sogar die berühmte Selbstbezeichnung Jahwes, „Ich bin, der ich bin“ (Ex. 3,14) in diesem Sinne des universalen Allgotts ausgelegt: „Ich bin der Seiende (εἰμὶ δ'εἶγώ γε ὁ ὄν), erkenne dies in deinem Geist: ich legte den Himmel an als Gewand, ich bekleidete mich mit dem Ozean, die Erde ist der Grund meiner Füße, die Luft umgibt mich als Körper und die Sterne umkreisen mich.“³⁴

Das ist die genaue Umkehrung dessen, worum es im hebräischen Monotheismus eigentlich geht. „Die Luft ist mein Körper, Himmel und Ozean sind mein Gewand“: so spricht der kosmische Gott, „le dieu cosmique“, wie André-Jean Festugière ihn treffend genannt hat.³⁵ Er sagt nicht „Ich bin, der ich bin“ sondern: „Ich bin das All“. „Ich bin, der ich bin“ sagt demgegenüber ein ganz anderer Gott, ein Gott, der auf nichts außerhalb seiner verweist sondern allen kosmischen Identifikationen den Boden entzieht. Dieser Satz ist die Verweigerung, die Negation solcher kosmischen Referenz.³⁶ Mit der kosmischen Referenz wird aber zugleich auch der interkulturellen Übersetzbarkeit der Boden entzogen. Jahwe ist bei aller Transzendenz zugleich ein dezidiert nationaler Gott. Er ist das genaue Gegenteil des kosmischen Gottes, den die römische und griechische Spätantike als den Einen über allen nationalen Göttern verehrte.

³³ Macrobius, *Sat.* I, 18, 20; vgl. Peterson, S. 243f.; Hengel, loc. cit. S. 476f. Vgl. a. die Inschrift Heis Zeus Sérapis Iao (CIL II Suppl. 5665, Dunand 1975, S. 170.

³⁴ R. Merkelbach/M. Totti: *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Bd. 2: Gebete, Abh. der rhein.-westf. Akad. d. Wiss., Sonderreihe Papyrologica Coloniensia. Opladen 1991, S. 131.

³⁵ A.-J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le dieu cosmique*. Paris 1949.

³⁶ Zu Ex 3,14 vgl. u. a. O. Grether: *Name und Wort Gottes im A. T.* Gießen 1934, S. 3ff.; W. v. Soden: *Bibel und Alter Orient*. Berlin 1985, S. 78–88; G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin 1969, S. 63ff.; J. C. de Moor: *The Rise of Yahwism*. Leuven 1990, S. 175; S. 237ff.

9. *Hen kai pan*

Eine Formel für diesen Einen, der sich im Universum verkörpert, ist in der abendländischen Tradition ganz besonders wirkmächtig geworden. Sie wird im spätantiken Ägypten geprägt und lautet *Hen to pan* oder *to Hen kai to pan* – sie begegnet in vielen Varianten – und lässt sich übersetzen als „das All-Eine“. Als Lessing die „orthodoxen Begriffe“ der Gottheit „ungenießbar“ geworden waren, soll er ausgerufen haben: „Hen kai Pan! Ich weiß nichts anderes.“ Dieses „Eins und Alles“ wurde zur Devise einer ganzen Generation. Es war die Negation der Orthodoxie, der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Göttern, Religionen und Glaubensweisen. Es war die Negation jeder Unterscheidung. Gott und Welt waren eins. Jacobi, der diesen Ausspruch Lessings überliefert hat, verstand ihn als Bekenntnis zu Spinoza.³⁷ Es war aber ein Bekenntnis zu Hermes Trismegistus. *Hen kai Pan* galt als das Credo des Hermetismus und damit der altägyptischen Arcantheologie. Die Formel kommt in verschiedenen Varianten im Corpus Hermeticum über zwanzig mal vor, und der englische Platoniker Ralph Cudworth hatte in einem 1678 erschienen, oft nachgedruckten und vielgelesenen Werk alle Belege zusammengetragen und als Geheimtheologie der Ägypter rekonstruiert. Spinozas *Deus sive Natura* hatte einem neuen Verständnis der ägyptischen Religion den Weg bereitet. Der Philosoph und Freimaurer Karl Leonhard Reinhold³⁸ ging sogar soweit, Isis und Jahweh gleichzusetzen. Sagte Isis doch: „Ich bin alles, was da ist“ und Jahweh „Ich bin, der ich bin“, worunter Reinhold „das wesentliche Daseyn“ verstand. Für Reinhold klangen die beiden Aussagen vollkommen gleich.³⁹

³⁷ Heinrich Scholz: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin 1916; cf. Horst Folkers: *Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling*. In: Eveline Goodman-Thau/Gerd Mattenklott/Christoph Schulte (Hg.): *Kabbalah und Romantik*. Tübingen 1994, S. 71–96; Alexander Altmann: *Lessing und Jacobi. Das Gespräch über den Spinozismus*. Lessing Yearbook 3 (1971), S. 25–70; K. Christ: *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg 1988.

³⁸ Zu Reinhold s. Gerhard W. Fuchs: *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph. Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*. Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, wo allerdings Reinholds Buch über die Hebräischen Mysterien nicht erwähnt wird.

³⁹ [Karl Leonhard Reinhold] = Decius, Br[uder]: *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey. In zwey Vorlesungen gehalten in der ... zu ...* Leipzig 1788.

Im Kosmotheismus der deutschen Klassik und Romantik kehrte eine Art Heidentum zurück, ein religiöses Weltgefühl, dem die Namen „Schall und Rauch“ waren, weil man sich der Sache, des Einen allumfassenden, allerhaltenden, die Welt von innen beseelenden Göttlichen gewiß war. Alle Religionen meinen letztlich dasselbe bzw. Denselben, und alle Götter sind Eines, weil die Welt eins ist. Das ist die Lehre des monotheistischen Kosmotheismus der Antike. Nach Servius haben die Stoiker gelehrt, daß es nur Einen Gott gibt, dessen Namen lediglich je nach seinen Handlungen oder Funktionen variieren.⁴⁰ Varro hielt Jovis und Jahwe für Varianten desselben Gottesnamens und meinte, daß es schließlich wenig darauf ankomme, mit welchen Namen der Höchste angerufen werde, solange nur dieselbe Sache darunter verstanden werde: *nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur*.⁴¹ Auf derselben Linie argumentierte auch Celsus in seinem *Alethes Logos* gegen die Christen. Auf den Namen kommt es nicht an in einer Welt, in der alle denkenden und gebildeten Menschen erkannt haben, daß sie von einem einzigen höchsten Wesen bewegt und erhalten wird. Wer demgegenüber auf der Unübersetzbarkeit des Namens und der Nichtanerkennung der anderen Religionen besteht, die doch alle demselben Göttlichen gelten, bürgert sich aus dieser kosmopolitischen Gemeinde des Kosmischen Gottes aus.

Das ist die Religion, die – über hermetische, stoische, alchemistische, neuplatonische Schriften vermittelt – seit der Renaissance und ganz besonders im 18. Jh. wieder in den Vordergrund tritt. Die einzige Gottheit, die die Religion der Vernunft noch anerkennt, die Natur, wird in der Gestalt der Isis dargestellt, wie sie bei Apuleius erscheint, der Kosmische Gott in weiblicher Gestalt, Deus sive natura. Mit dieser Religion glaubte man zugleich zur Wahrheit voranzuschreiten und zur höchsten Weisheit der alten Ägypter zurückzukehren.

⁴⁰ E. Norden: *Agnostos Theos*, 61. Varro bei Augustinus: *de consensu evangelist.* 1, 22 30 n.23; 31 PL 34, 1055f. und *De civitate Dei* 4,11.

⁴¹ Augustin: *de consensu evangelist.* 1, 22, 30 und 23, 31 PL 34, 1005f = Varro fr. I, 58b, vgl. M. Hengel: *Judentum und Hellenismus*. Tübingen ³1988, 472. Varro ... deum Iudaeorum Iovem putavit nihil interesse censens, quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur, credo illius summitate deterritus.

10. Synkretismus als dritte Sprache

Früher hat man unter „Hellenismus“ eine Hellenisierung des Orients und der Mittelmeerwelt verstanden. Der Althistoriker G. W. Bowersock hat demgegenüber in einem neuen Buch auf sehr eindrucksvolle Weise gezeigt, daß es sich hier um die Ausbildung einer „dritten Sprache“ oder Drittkultur handelt, die eher als ein „Medium“ denn als eine „Botschaft“ zu verstehen ist. Für die Griechen der klassischen Poliskultur bedeutete die Erwerbung dieser globalen Drittkultur eine vergleichbar große Transformation wie für die „barbarischen“ Kulturen. Der Hellenismus stellte den lokalen Kulturen eine gemeinsame Sprache bereit, in der sie sich viel differenzierter und flexibler artikulieren konnten als in ihrer eigenen.⁴² „Das Griechische war die Sprache der Kommunikation und der Überlieferung. Es diente, mit anderen Worten, als ein Vehikel“.⁴³ Hellenismus bedeutete nicht Hellenisierung. Er überzog die verschiedenen Völker und Kulturen, Religionen und Traditionen der damaligen Welt nicht mit einem einheitlichen Firnis griechischer Kultur, sondern vermittelte ihnen „ein flexibles Medium kultureller und religiöser Ausdrucksformen“. Vielleicht unterschätzt Bowersock etwas die starke antigriechische Einstellung unter den einheimischen Eliten in Ägypten und Judaea⁴⁴ und die häufigen Zusammenstöße und Spannungen zwischen einheimischen Traditionen und griechischer Kultur. Aber er hat sicher recht darin, daß die Kultur der Spätantike mindestens ebensoviel den orientalischen Kulturen verdankt wie dem griechischen Erbe, und daß die sprachlichen, intellektuellen, mythologischen und bildlichen Ausdrucksformen der griechischen Kultur weniger eine Alternative oder gar Antithese zu lokalen Traditionen darstellten als vielmehr ihnen eine neue Stimme verliehen.

So erklärt es sich, daß vom Standpunkt des Judentums und Christentums aus die Unterschiede zwischen griechischer, römischer, syrischer, babylonischer und ägyptischer Religion verschwanden. „Hellenismus“ wurde ein Synonym für „Paganismus“, weil er in der Spätantike für alle diese Religionen ein gemeinsames semiotisches

⁴² G. W. Bowersock: *Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge 1990.

⁴³ Bowersock: *Hellenism*, S. 5.

⁴⁴ Der Ausdruck *Hellenismos* kommt zum ersten Mal vor in 2 Makk. 2:21, wo er, in Opposition zu „Ioudaismos“ eine unverkennbar polemische Bedeutung hat, vgl. E. Will/C. Orioux: *Ioudaismos-Hellenismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*. Nantes 1986.

System darstellte. Im Maße wie diese Religionen sich dieses Mediums bedienten, wurden sie für einander wesentlich transparenter, als sie es innerhalb ihrer eigenen Sprachgrenzen gewesen waren. So kam es zu einem Prozeß gegenseitiger Durchdringung, der die Gemeinsamkeiten dieser Religionen in den Vordergrund stellte. Hellenismus bedeutete daher nicht nur die Ausbildung eines gemeinsamen, globalen Ausdrucksmediums, sondern beförderte auch die Entdeckung einer gemeinsamen Welt und ein „kosmopolitisches“ Bewußtsein.

Seit dem 19. Jh. pflegt man diesen Prozeß gegenseitiger Durchdringung als „Synkretismus“ zu bezeichnen.⁴⁵ Der Ausdruck kommt griechisch nur ein einziges Mal vor: bei Plutarch, wo er sich auf die Sitte der archaischen Kreter bezieht, im Falle einer äußeren Bedrohung alle lokalen Fehden beiseite zu legen und eine heilige Allianz gegen den Angreifer zu schließen. Aufgrund einer irrtümlichen Ableitung von *kerannymi*, „verschmelzen“ (was „Synkrasia“ ergeben würde), bezog man das Wort auf den Begriff „Götterverschmelzung“ (eigentlich „Theokrasia“) und später auch auf kulturelle Kompositbildungen überhaupt. Der spätantike Hellenismus ist jedoch weder einfach eine kulturelle Verschmelzung noch eine Kompositbildung. Er bedeutete eine Form der Verbindung, in der die lokalen Traditionen neben der globalen Kultur fortbestanden. Die lokalen Identitäten wurden nicht aufgelöst, sondern gewissermaßen transparent gemacht. Die lokalen Kulte bestanden fort, die lokalen Sprachen und Literaturen wurden weiter gepflegt. Mit der Übersetzung in das gemeinsame Medium des Hellenismus gewannen die lokalen Traditionen jedoch eine Form von Transparenz, die sie auf den gemeinsamen „kosmotheistischen“ Hintergrund hin durchsichtig machte. Hellenismus, und Synkretismus im allgemeinen, erfordert und bietet eine doppelte Mitgliedschaft: in der eigenen und in der allgemeinen Kultur. Die eine geht also nicht unbedingt auf Kosten der anderen. Die allgemeine Kultur hängt ab und nährt sich von den lokalen Kulturen.

In der heutigen Diskussion hat Synkretismus wie allgemein alle generalisierenden Dritt-Konzepte einer „Toleranz der Integration“ eine schlechte Presse. Man hat erkannt, daß wir vielmehr Konzepte einer „Toleranz der Anerkennung“ brauchen, die den Anderen nicht

⁴⁵ Vgl. C. Colpe: *Synkretism*. In: M. Eliade (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, New York 1987; L. H. Martin: *Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System*. In: *Numen* 30 (1983), S. 131–145.

als „Menschen“, sondern als Anderen gelten lassen. Zu deutlich ist geworden, daß alle generalisierenden Konzepte nur Verallgemeinerungen des westlichen, männlichen Menschenbildes darstellen, das – in wie guter Absicht auch immer – den Anderen, seien es Minderheiten, Frauen oder Nichteuropäer, übergestülpt werden soll. Es genügt nicht, zu lernen, daß die Frauen, oder die Schwarzen, „auch Menschen“ sind und daher gleiche Rechte wie die Männer bzw. die Weißen erhalten sollten. Die Frauen wollen nicht nur „Menschenrechte“, die sie als „Männerrechte“ durchschaut haben, sondern ihre eigenen Rechte, die möglicherweise ganz anderer Art sind. An diesem Punkt der Diskussion sind die integrativen Toleranzkonzepte gescheitert.

Das Problem der Menschenrechte zeigt aber, daß den Unterprivilegierten dieser Erde mit den hohen Forderungen nach Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit allein nicht gedient ist. Während die Intellektuellen sich über den Eurozentrismus der Menschenrechte wie aller anderen „dritten Konzepte“ ereifern und auf Anerkennung kultureller Differenz plädieren, hoffen Millionen in den Gefängnissen, Konzentrationslagern und Elendsvierteln dieser Erde auf nichts anderes, als daß endlich ein globaler Konsens über die Rechte und Würde des Menschen erreicht und völkerrechtlich durchgesetzt wird. Worauf es ankommt, ist, anstelle gutgemeinter Generalisierungen westlicher Konzepte die lokalen Traditionen – z. B. den Islam – auf das hin zu befragen, was sie an Toleranzpotentialen aufweisen und in das Medium einer Globalkultur einzubringen haben, die heute nötiger als je gebraucht wird. Der Westen wird sich darauf einstellen müssen, daß diese neue Globalkultur ebenso weit von seinen eigenen Traditionen entfernt sein wird, wie es der Hellenismus von den Traditionen der klassischen Polis war. Aber zugleich muß am Prinzip der doppelten Mitgliedschaft festgehalten werden. Die lokalen Kulturen dürfen sich nicht in diese neue Globalkultur hinein auflösen; diese hat sich vielmehr lediglich als ein Medium zu verstehen, das Transparenz schafft, ohne Differenz zu vernichten.