

Samuel Vollenweider

„Die Götter freuen sich, wenn sie mit den heiligen Riten der Ägypter angerufen werden“ (Jamblich)

Heilige Sprache und die Weisheit des Orients im spätantiken Kampf der Kulturen

Abstract

Alongside Hebrew, Egyptian in particular was considered a “sacred language” in the ancient Mediterranean world. Late antique philosophers interested in theurgy ascribed a special sacredness to the “barbarian” names of gods and formulas, which included a ban on alteration and even a ban on translation. Using the example of the Syriac Jamblichus (around 300 AD) and a text from the Corpus Hermeticum, the essay illustrates how ancient oriental intellectuals were engaged in cultural self-definitions and offered a superior alternative to the global Hellenistic culture.

In den Altertumswissenschaften gewinnt die Einsicht zunehmend Raum, dass sich der Siegeszug des Hellenismus und die Etablierung des Römischen Weltreichs als Serie fortgesetzter antiker Globalisierungsschübe beschreiben lassen. In den erweiterten Räumen rund um das Mittelmeer und den Mittleren Osten bilden sich zusammenhängende Märkte für Güter und Dienstleistungen, Ideen und Lebensstile. Ein Netz von Strassen und Transportrouten ermöglicht steigende Mobilität, verdichtet in den Städten als Verkehrs- und Handelsknotenpunkten. Die damit einhergehende ökonomische und soziale Dynamik erzeugt auch im kulturellen Bereich vielfältige Prozesse, die sich mit Containerbegriffen wie Akkulturation und Kulturkonflikt skizzieren lassen.¹ Selbstverständlich spielt in zahlreichen dieser Prozesse die Sprache eine herausragende Rolle.² In welcher Sprache man spricht, gibt zu erkennen, in welcher Kultur sich die Sprechenden verorten und auf welcher Grundlage sie mit den Angesprochenen kommunizieren. Sprache geht nicht nur mit kulturellen Selbst- und Fremdschreibungen, sondern auch mit der Repräsentation von Macht und mit normativem Anspruch einher. Anschauungsmaterial für alle angedeuteten Aspekte stellen etwa Inschriften bereit, und hier sind es besonders griechische und lateinische Versionen, die die Gravitationskraft der entsprechenden kulturellen Formationen bezeugen – der Hellenismus und, in der Folge, die reichsrömische Gesellschaft.

Alle diese Momente zeigen sich auch in denjenigen Bereichen, in denen sich Sprachen auf Dinge der Religion und auf sakrale Dimensionen beziehen. Hier kommt es etwa zur Verständigung darüber, welche Sprache Gottheiten und numinose Wesen selber benützen, und

¹ Zu diesem Komplex vgl. die Überlegungen von *L. Arcari*, Introduction. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Cent. CE, in: ders. (Hg.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE* (STAC 103), Tübingen 2017, 1–24, hier: 1–11.

² Vgl. *N. Morley*, Globalisation and the Roman Economy, in: *M. Pitts / M.J. Versluys* (Hg.), *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*, Cambridge 2015, 49–68, hier: 63–65. Zum Koine-Griechischen in der hellenistischen Ära vor dem Aufkommen des Attizismus vgl. *St. Colvin*, The Koine. A New Language for a New World, in: *A. Erskine / L. Llewellyn-Jones* (Hg.), *Creating a Hellenistic World*, Swansea 2011, 31–45.

in welcher Sprache und mit welchen sprachlichen Mitteln sich ihre Verehrerinnen und Verehrer an sie wenden. Mitunter spielt die Frage eine grosse Rolle, ob die in einer „heiligen Sprache“ formulierten Sätze wie Gebete oder Beschwörungen sich überhaupt in eine andere Sprache übersetzen lassen. Im Folgenden versuche ich, zwei Texte der späten Antike, die sich mit heiligen Sprachen befassen, in einer Konstellation zu situieren, die sich etwas schlagwortartig als Kulturkonflikt bzw. als „Kampf der Kulturen“ umschreiben lässt. Gemeint ist der selbstbewusste Auftritt von orientalischen oder orientfreundlichen Intellektuellen, die der hellenistischen Bildungskultur eine überlegene Alternative gegenüberstellen – und dies unter souveränem Einsatz all der sprachlichen, rhetorischen und philosophischen Werkzeuge, die die diese zur Verfügung stellt.³ Beispiele dieser Art zeigen, wie sich Repräsentanten von (ethnisch formatierten) Subkulturen gegenüber der globalen Leitkultur (*sit venia verbo*) inszenieren und ihre eigene kulturelle Identität definieren.⁴

1. Die Sprache der Götter in der Religionsphilosophie von Jamblich

Jamblich (ca. 245 bis 320 n.Chr.), von Geburt Syrer, nimmt in der antiken Philosophiegeschichte einen bedeutsamen Platz ein, weil er den von Plotin und Porphyrios geprägten Platonismus in eine von der Theurgie bestimmte Religionsphilosophie transformiert hat.⁵ Bei

³ Ich führe hier Überlegungen weiter, die ich an den Beispielen des christlichen Syrers Tatian und des Apostels Paulus verfolgt habe: *S. Vollenweider*, Barbarenweisheit? Zum Stellenwert der Philosophie in der frühchristlichen Theologie, in: ders., *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen* (WUNT 436), Tübingen 2020, 343–355; ders., Mehr als Weltweisheit? Paulus unter den antiken Philosophen, *ThLZ* 148 (2023) 653–666. – *Ph. A. Harland*, Subject Peoples and Civilizational Priority. Competition among Babylonians, Egyptians, and Judeans in the Hellenistic Era, *HTR* 116 (2023) 317–339, plädiert dafür, „the rhetoric of ethnic superiority in writings by subject peoples“ auf „ethnic interactions“ überhaupt zu entschränken.

⁴ Zum Upgrade des Modells der „Subkulturen“, das aus den 1960/70er Jahren stammt, im Horizont des 21. Jh. vgl. *A. Dhoest / St. Malliet / B. Segaert / J. Haers* (Hg.), *The Borders of Subculture. Resistance and the Mainstream* (Routledge Research in Cultural and Media Studies 35), New York 2015, hier: Introduction, 1–4.

⁵ Zur Stellung Jamblichs im Neuplatonismus vgl. den Sammelband *H.J. Blumenthal / E.G. Clark* (Hg.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London 1993, und die zusammenfassende Darstellung von *J. Opsomer*, Iamblichos und seine Schule, in: *Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa* (Hg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Ueberweg. Antike 5), Basel 2018, 1349–1383; 1434–1450. In der älteren Literatur wird Jamblich häufig negativ beurteilt; so aber auch wieder durch *W. Burkert*: Es ist „überdeutlich, dass Iamblichs konstante Beschwörung der ‚genauen Beweise‘ einer angeblich pythagoreischen Mathematik und Philosophie in seinen eigenen Texten nicht im mindesten eingelöst wird, dass da nirgends Denken geübt, sondern in verwaschenen, wengleich superlativischen Wendungen Hochstapelei betrieben wird. [...] Die Paradoxie, dass ein intellektuell wenig ansprechender Guru geistesgeschichtlich Epoche gemacht hat, bleibt unaufgelöst“, Rezension D.J. O’Meara, Pythagoras, *FZPhTh* 38 (1991), 502–506, hier: 505 (Ndr. in: *W. Burkert*, *Kleine Schriften*. Bd. 10.2 [Hyp.S 2], Göttingen 2025, 667–670, hier: 670). Demgegenüber hat bereits früh im 20. Jh. *K. Praechter* Jamblich als systematischen und, vor allem, auch exegetischen Philosophen gewürdigt, weil „er von den philosophischen Grundvoraussetzungen des Neuplatonismus ausgehend die religiösen Überlieferungen und Anschauungen in einem bis dahin unerhörten Umfange und mit einer von den Früheren nicht ins Auge gefassten Konsequenz prinzipiell und systematisch in sein Lehrgebäude einbezieht und dem Neuplatonismus damit eine wesentlich veränderte Gestalt gibt“; „das religiöse Interesse kommt dabei nur als mitwirkend, nicht als letztes Motiv in Frage“: Richtungen und

der „Theurgie“ handelt es sich Jamblich zufolge um eine auf theologischem Wissen basierende religiöse Praxis, die den Menschen auf dem Stufenweg eines genau beschriebenen Systems von Einweihungsritualen in intensiven Kontakt und sogar zu einer Vereinigung mit höheren göttlichen Wesenheiten bringt.⁶ Auf dieser Linie übernimmt der mit philosophischer Systematik befasste Philosoph auch die Rollen des Priesters (als „Hierophant“) und des Magiers (Theurgie gleichsam als „weisse Magie“). Sein Werk *De mysteriis* hat im Abendland, zumal seit der Renaissance, und in der esoterischen Literatur bis heute eine erhebliche Wirkung gezeitigt. Statt Jamblich mit der älteren Forschung als Protagonisten des Irrationalismus zu zeichnen, der die intellektuelle Mystik Plotins durch eine theosophische Religion verabschiedete, ist man besser beraten, ihn als Denker zu verstehen, der philosophische Theorie und theurgische Praxis als komplementäre Wege beim Aufstieg zum Göttlichen einander zuordnet. Dabei schreibt er der Theurgie eine überlegene Rolle in diesem Prozess zu.

Trotz einer imposanten Wirkungsgeschichte gilt es zweierlei zu beachten. Erstens handelt es sich bei *De mysteriis* lediglich um eines von zahlreichen Büchern Jamblichs, unter denen sich etwa neben (nur fragmentarisch erhaltenen) Platonkommentaren und pythagoreischen Schriften auch eine paraphrasierende Einleitung in die Philosophie findet (der *Protreptikos*). Man muss sich also davor hüten, seine Philosophie allein von seinem bekanntesten Werk her zu interpretieren.⁷ Dies zeigt sich allein schon daran, dass die für Jamblichs System zentrale Gestalt des Pythagoras in *myst.* nur gerade am Rand auftaucht. Zweitens ist das Werk lediglich als Gelegenheitsschrift anzusprechen: Der überkommene Werktitel *De mysteriis Aegyptiorum* stammt erst aus der Renaissancezeit, während die Schrift selber der handschriftlichen Überlieferung zufolge schlicht als *Response* einherkommt, nämlich als „Antwort des Lehrers Abammon auf Porphyrios’ ‚Brief an Anebo‘ sowie Lösungen der darin enthaltenen Probleme“.⁸ Jamblich reagierte auf seinen Lehrer Porphyrios, der seinerseits einen Brief „an Anebo“ (*Ad Anebonem*) verfasst hatte.⁹ Porphyrios richtete mit seinem, wieder etwas zugespitzt: Gelegenheitsschreiben eine Reihe von Fragen an einen ägyptischen Priester über den Stellenwert von religiösen Riten, die eine gewisse Irritation über allfällige

Schulen im Neuplatonismus, in: ders., *Kleine Schriften (Collectanea 7)*, Hildesheim 1973, 165–216 (Zitate: 174; 176).

- ⁶ Zur Theurgie („Gotteswerk“) vgl. die souveräne Darstellung von *I. Tanaseanu-Döbler*, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition (Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 1)*, Göttingen 2013. Sie unterstreicht „the flexibility of the label ‚theurgy‘. In most cases, it is connected more or less strongly with the Chaldean Oracles. But it can also be enlarged to include ‚Egyptian‘, i.e. mostly Hermetic material, Orphic lore, Jewish cult or the traditional civic cults“ (278; vgl. 9). Zur Theurgie speziell bei Jamblich vgl. 95–135; *B. Nasemann*, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis (BZA 11)*, Stuttgart 1991; *G. Shaw*, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus, Kettering (Oh.)* ²2014. *Shaw* zufolge versteht Jamblich Theurgie spezifisch als „divine activity communally shared [...] in communion with the divine choir of those lifted up together, united in mind“ (xx).
- ⁷ Vgl. *Tanaseanu*, *Theurgy* (s. Anm. 6), 97; 221 Anm. 140.
- ⁸ Vgl. die Ausgabe: *H.D. Saffrey / A.-Ph. Segonds* (Hg.), *Jamblique. Réponse à Porphyre (de mysteriis) (CUF)*, Paris 2013, IX–XXI.
- ⁹ Die Schrift ist uns nur durch die Gegenschrift Jamblichs und einige weitere Zeugnisse bekannt. Ausgabe: *H.D. Saffrey / A.-Ph. Segonds* (Hg.), *Porphyre. Lettre à Anébon l’Égyptien (CUF)*, Paris 2012. Weiterhin hilfreich ist die ältere Sammlung von *A.R. Sodano* (Hg.), *Porphyro. Lettera ad Anebo*, Neapel 1958. – „Das vielleicht wichtigste Werk, das von Porphyrios inspiriert wurde, war Iamblichos’ Antwort auf seinen ‚Brief an Anebo‘ in ‚De mysteriis‘“, *M. Edwards*, *Porphyrios*, in: *Ueberweg* (s. Anm. 5) 1327–1349; 1426–1434, hier: 1347.

Alternativen zu der Philosophie, die er bei seinem Lehrer Plotin erlernt hatte, zu erkennen geben. Vielleicht adressiert der Brief indirekt schon Jamblich mit seiner Hochschätzung der Theurgie. Rituale dieses Typs lösen bei Porphyrios Befremden aus, erwecken sie doch den Anschein, dass sich die (eigentlich höher gestellten) Götter von Menschen manipulieren lassen. Insofern geht es bei der Debatte auch um den Stellenwert von Magie und Zauberei.

1.1 Ein literarisches Spiel zwischen zwei fiktiven ägyptischen Priestern

Für unsere Fragestellung sind die Bezüge auf ägyptische Autoritäten von Interesse: Porphyrios' Priester Anebo wird dabei noch übertroffen von Jamblichs Abammon, einem offenkundig höher gestellten Priester, der zugleich als Lehrer des Anebo firmiert. Wir haben es in beiden Fällen wahrscheinlich mit Fiktion zu tun! Dies gilt für Anebo, den Porphyrios zu einem idealen Repräsentanten der uralten ägyptischen Religion macht.¹⁰ Im Fall von Jamblich's Werks handelt es sich sogar um Pseudepigraphie – es will von Abammon verfasst sein –,¹¹ und zwar um transparente Pseudepigraphie, die nicht nur leicht durchschaut werden will, sondern die sich geradezu auf ein literarisches Spiel mit dem ebenso fingierenden Brief an Anebo einlässt.¹² Zugleich tritt „Abammon“ mit dem Gestus überlegener Autorität auf, deren Anspruch er aber nicht allein unter Berufung auf Offenbarungswissen gerecht wird, sondern auch argumentativ, also auf diskursivem Weg.¹³ Dabei ist zu beachten, dass Jamblich, selber kein Ägypter, verschiedene Quellen aus einem hellenisierten ägyptischen Milieu verarbeitet hat, darunter auch solche unter dem Namen des Hermes Trismegistos.¹⁴

¹⁰ *Saffrey/Segonds*, Porphyre (s. Anm. 9) XXXI: „L'adresse de la *Lettre* à Anébon l'Égyptien constitue [...] une manière pour Porphyre d'afficher son intention en vue de rechercher un repère dans la plus antique et la plus authentique tradition religieuse.“

¹¹ Explizit wird die Identifizierung von Abammon mit Iamblichos vollzogen durch ein Scholion: Vgl. *Saffrey/Segonds*, Jamblique (s. Anm. 8) XXIf.

¹² *M. Janssen*, Antike (Selbst-)Aussagen über Beweggründe zur Pseudepigraphie, in: *J. Frey / J. Herzer / M. Janssen / C.K. Rothschild* (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen (WUNT 246), Tübingen 2009, 125–179, identifiziert „ein metafiktionales Signal am Anfang der Schrift [...]: Dem Leser wird vorgeschlagen, sich jeden, den er wolle, als Verfasser vorzustellen“ (131).

¹³ Wer in der Schrift wirklich spricht, soll keine Rolle spielen, „prüfe vielmehr das Vorgetragene, ob es wahr oder falsch ist, indem du entschlossen dein Denkvermögen erweckst“ (*myst.* 1,1 p. 2,20f S./S.). Gerade in Bezug auf die „heilige Sprache“ spielt aber, wie unten auszuführen ist, traditionelles priesterliches Wissen den ausschlaggebenden Part. – Die griechische Philosophie als primären Referenzrahmen für *myst.* unterstreicht *B. Dalsgaard Larsen*, Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe, Aarhus 1972, 152–154; 463f. Die Gegenthese: Jamblich bietet „an Orientalist discourse [...] against an opposing dominant trend in philosophy“, *S. Veale*, Orientalism in Iamblichus' *The Mysteries*, *The Pomegranate* 15 (2013) 202–222. Beide Positionen sind zu einseitig; vgl. Anm. 5.

¹⁴ Zu Jamblichs griechisch-ägyptischen Quellen vgl. *G. Fowden*, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, 136–141. Mit erheblicher Kenntnis auch altägyptischer Traditionen rechnen *E.C. Clarke / J.M. Dillon / J.P. Hershbell* (Hg.), *Iamblichus. De mysteriis* (SBLWGRW 4), Atlanta 2003, xxxviii–xlvi; minimalistisch demgegenüber *Saffrey / Segonds*, Jamblique (s. Anm. 8) LXX: „Ce qui concerne les doctrines égyptiennes est pour une part une sorte d'habillage sur ce qui est purement grec.“

1.2 Semantiken im Widerstreit

Jamblich macht in *De mysteriis* eigens das Phänomen heiliger Sprache zum Thema. Anlass dafür ist das Argument von Porphyrios, dass die Verwendung von ägyptischen Götternamen anstelle der vertrauten sowohl semantisch wie theologisch ins Abseits führt. Porphyrios gibt zu bedenken:¹⁵

„Was ist es um die semantisch leeren Namen und darunter die barbarischen Laute, die an die Stelle der eigenen vertrauten rücken? Wenn man hörend auf das achtet, was mit dem Laut bezeichnet wird, dann reicht diese beständig bleibende Bedeutung völlig aus, was immer man an Namen verwendet. Denn der angerufene Gott ist seiner Wesensherkunft nach kein Ägypter, und selbst wenn er das wäre, spräche er nicht ägyptisch und überhaupt nicht in einer menschlichen Sprache. Denn das wären sonst Tricks von Zaubern und vorgeschobene Mittel, menschliche Affekte dem Göttlichen zuzuschreiben.“

Porphyrios denkt augenscheinlich nicht an native Ägypter, sondern an Leute im ihm vertrauten Umfeld, die mit fremdländischen Götternamen operieren (wofür etwa magische Textreichtes Anschauungsmaterial bieten). In seinem Brief an Anebo gibt er der heimischen, d.h. wesentlich der griechischen Überlieferung, den Vorzug.¹⁶ Diese ägyptenkritische Haltung – die ägyptische Theologie erfasst nur den Bereich des materiellen Kosmos – steht etwas spannungsvoll zu seiner sonst zu beobachtenden Hochschätzung barbarischer und speziell ägyptischer Traditionen¹⁷ – eine Spannung, die sich auch sonst bei kaiserzeitlichen Intellektuellen finden lässt. Für den Verfasser des Briefs an Anebo haben Rituale höchstens auf einer niedrigen Ebene positive Effekte. Im Ganzen fällt auf: Porphyrios versteht sich uneingeschränkt als Teilhaber der griechisch-hellenistischen Kultur, obschon er seiner ethnischen Herkunft nach Syrer bzw. Phönizier (mit dem Geburtsnamen „Malkos“) war.

¹⁵ Porph., *Aneb. frg.* 64,8f und *frg.* 77 p. 43 und 71 S./S. (τὰ ἄσημα ὀνόματα, τὰ βάρβαρα, = *frg.* 2,10a *Sodano*), aus: Euseb, *praep.* 5,10:8f (GCS 43.1, 243f). Die Unverständlichkeit barbarischer Sprache(n) zählt zu den ältesten Topoi der griechischen Literatur (z.B. Herodot 2,57).

¹⁶ Vgl. *Tanaseanu*, *Theurgy* (s. Anm. 6) 79–81. Die in *Aneb.* vertretene Position unterscheidet sich markant von derjenigen, die Porphyrios in seinem Werk zur Orakelphilosophie (*philos. orac.*) vertritt (was auch ein Argument für eine Frühdatierung der letzteren wäre). Vgl. dies., ‚Nur der Weise ist Priester‘. Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios, in: *U. Berner / I. Tanaseanu-Döbler* (Hg.), *Religion und Kritik in der Antike*, Münster 2009, 109–155: Während die Orakelphilosophie die Ägypter „zusammen mit anderen weisen Barbarenvölkern wie Chaldäern, Hebräern und Phönikiern als Theosophen und Empfänger eines der geoffenbarten Wege zu den Göttern“ feiert, werden sie in *Aneb.* „anfänglich als solche konstruiert, befragt und schliesslich als religiöse Sackgasse hingestellt“ (136). Auch *Ch. Riedweg* unterstreicht die Kontraste zwischen den verschiedenen Schriften von Porphyrios: Porphyrios über Christus und die Christen. ‚De philosophia ex oraculis haurienda‘ und ‚Adversus Christianos‘ im Vergleich, *EnAC* 51 (2005) 151–198, hier: 184–186.

¹⁷ Vgl. neben Porph., *phil. orac.*, besonders *abst.* 4,6–10 unter Berufung auf Chairemon, Grammatiker und hellenisierter ägyptischer Priester in Alexandria. Hier sind die Ägypter die Erstgenannten unter den Barbarenvölkern, die Porphyrios als Zeugen für die von ihm propagierte Fleischabstinenz aufführt (4,11–20: Juden, Syrer, Perser, Inder). Numenius, *frg.* 1, listet ähnlich die angesehenen Völker der Inder (Brahmanen), Juden, Perser (Magier) und Ägypter als Ursprung von Pythagoras’ und Platons Lehren auf.

1.3 Die Urreligion und ihre Mystagogie

Jamblich reagiert auf das Statement von Porphyrios mit einem steilen Theorem heiliger Sprache, das er speziell in ägyptischer Tradition verortet. Die Berufung auf die Urreligion gewinnt durch die Verfasserfiktion Gewicht – es spricht Abammon, der Erzpriester, Träger eines theophorischen Namens. Im siebten Buch von *myst.* beschäftigt er sich speziell mit ägyptischer Theologie.¹⁸ Er entdeckt hier eine Mystagogie, die in Bildern und Symbolen angelegt und hermeneutisch zu erschliessen ist – und er spielt gegenüber seinem Adressaten, dem gleichfalls fiktiven Anebo, die Rolle des psychagogisch führenden Lehrers:¹⁹

„Höre jetzt auch du, im Sinn ägyptischer Geistesart, die geistige Interpretation der Symbole, lass dabei fahren jede Vorstellung von diesen Symbolen, wie sie aus Imagination oder Hörensagen entsteht, und erhebe dich zur geistigen Wahrheit selber.“

Jamblich setzt sich im Folgenden speziell mit der Kritik des Porphyrios an der Verwendung semantisch leerer, barbarischer Götternamen auseinander (*myst.* 7,4f). Zunächst postuliert Abammon eine höhere theologische Semantik, die nicht auf (menschlicher) Übereinkunft basiert und nicht diskursiv, laut analog oder imaginativ verfährt.²⁰ Für die Erschließung dieser höheren intelligiblen Semantik spielt priesterliches, also esoterisches Wissen eine wichtige Rolle.²¹ An diesem Punkt führt der „Ägypter“ visuelle und akustische Tradition, Götterbild und Götterton, zusammen:

¹⁸ „Ich will dir die Eigenart der Theologie der Ägypter auslegen“ (τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεύσαι, *myst.* 7,1 p. 185 S./S.). Schon am Anfang der Schrift benennt der Priester als Quelle für die Philosophie von Pythagoras und Platon die „alten Stelen des Hermes“ (1,2 p. 4,7f). – Für meine im Folgenden gebotenen Übersetzungen aus *myst.* war hilfreich die von *Th. Hopfner* vorgelegte: Über die Geheimlehren von Jamblichus, Leipzig 1922 (Ndr. Schwarzenburg 1978). Hopfner, der auch grosse Arbeiten zum „griechisch-ägyptischen Offenbarungszauber“ und eine Übersetzung von Plutarchs Buch über Isis und Osiris verfasst hat, stand der seinerzeitigen Theosophie nahe, was zum Verständnis Jamblichs m.E. durchaus beitragen kann. Allzu streng urteilt die Rezension von *H. Leisegang*, *OLZ* 27 (1924) 203–205 („Der Verfasser arbeitet da, wo ihm die wörtliche Wiedergabe Schwierigkeiten macht, mit sehr zahlreichen Zusätzen, die in Klammern in den Text eingeschoben sind, aber nicht immer nur zur Erläuterung, sondern auch dazu dienen, den Sinn leicht ins modern Theosophische umzubiegen“). Es fällt umgekehrt auf, dass Hopfner die seinerzeit für die Kaiserzeit in Anschlag gebrachte Degenerationsthese vollumfänglich teilt: *Orient und griechische Philosophie* (BAO 4), Leipzig 1925, besonders 64–82.

¹⁹ *Jambl.*, *myst.* 7,2 (ἄκουε δὴ οὖν καὶ σὺ κατὰ τὸν τῶν Αἰγυπτίων νοῦν τὴν τῶν συμβόλων νοερὰν διερμηνεύσιν [...], ἐπὶ [...] τὴν νοερὰν ἀλήθειαν ἑαυτὸν ἐπαναγαγών). *M. Wildish* zufolge handelt es sich hier um die zweithöchste Stufe des Gebets, gleich nach dem Schweigen, das dem unsagbaren Einen entspricht: *Jamblichus on the Language of Prayer*, in: *M. Edwards / E. Pachoumi* (Hg.), *Praying and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions* (STAC 113), Tübingen 2018, 59–70, hier: 64.

²⁰ Den Hintergrund bilden Überlegungen, die Platons *Kratylos* entstammen und von Stoikern wie Platonikern weiter entwickelt wurden; vgl. *R.M. Van Den Berg*, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming* (PhAnt 112), Leiden 2007, 78–81. Der Verfasser zeigt, dass Jamblich auch für sein Theorem der göttlichen Semantik Anschluss an den *Kratylos* sucht.

²¹ *Jambl.*, *myst.* 7,4 p. 189,12 (παρεδεξάμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν); 190,3 (παρειλήφαμεν τὴν ἐπιστήμην τῆς ἀναλύσεως), also beide Male Traditionstermini. So dann auch in der Fortsetzung, s. unten bei Anm. 23.

„Wir bewahren uns festgefügt das mystische und geheime Bild der Götter in der Seele, und führen diese kraft der Kenntnis der Namen zu den Göttern hinauf und, dort angelangt, vereinigen wir sie, soweit möglich, mit den Göttern.“

Die ägyptischen Götternamen ermöglichen den spirituellen Aufstieg in die göttliche Sphäre. Sie rufen also nicht die Götter auf die Erde hinab.²²

1.4 Heilige Völker, heilige Sprache(n)

Das nächste Argument in Bezug auf Porphyrios' Frage, warum man barbarischen statt überkommenen vertrauten Götternamen den Vorzug gebe, wartet erneut mit einem „mystischen Logos“ auf: Es verweist mit dem Topos der „heiligen Völker“ und der „heiligen Sprachen“ auf den hohen Wert der uralten Überlieferung:²³

„Die Götter haben die gesamte Sprache der heiligen Völker wie der Ägypter und Assyrer für heilig erklärt. Deshalb meinen wir, es sei nötig, mit den Göttern in der ihnen eigenen Sprache zu kommunizieren.²⁴ Zudem ist diese Form der Sprache die ursprünglichste und die älteste. Ganz besonders haben auch die, die die ersten Namen von den Göttern lernten, sie mit ihrer eigenen Sprache vermischt und uns überliefert. Weil diese Namensgebung angemessen und passend ist, halten wir für immer an der heiligen Satzung der Überlieferung fest. Wenn den Göttern irgendetwas besonders entspricht, dann ist klar: das Ewige und Unveränderliche ist ihnen (und ihren Namen) wesensverwandt.“

Auf den semantischen Einwand des Porphyrios, es gehe um (inneren) Sinn und nicht um (äusserliche) Phoneme, stellt Jamblich die zentrale Differenz der gewöhnlichen Namensgebung – per Übereinkunft bzw. Konvention (κατὰ συνθήκην) – und der göttlichen Namensoffenbarung der „heiligen Völker“ heraus: Weil diese auf einem inneren ontologischen Zusammenhang zwischen Namen und Gottwesen basiert, wird sie von den Göttern entschieden bevorzugt. Es schliesst sich eine Überlegung zur begrenzten Übersetzbarkeit fremdländischer Namen an (7,5). Im Unterschied zur griechischen Sprache

„enthalten die barbarischen Namen viel Emphase und Knappheit, wenig Zweideutigkeit, Vieldeutigkeit und Ausdrucksfülle. Deswegen entsprechen sie exzellent den höheren Wesen.“

²² *Saffrey/Segonds*, Jamblique (s. Anm. 8) 190 Anm. 1: „L'invocation des noms divins a pour effet d'élever notre âme vers les dieux et non pas d'incliner les dieux vers nous.“ Vgl. A. *Timotin*, La théorie de la prière chez Jamblique. Sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme, LTP 70 (2014) 563–577, hier: 568 („la prière ne saurait, selon Jamblique, agir sur les dieux, mais plutôt sur celui qui prie. Elle opère une accommodation et une adaptation de l'âme à la présence des dieux et rend possible sa conversion vers eux“). Genau an diesem Punkt unterscheidet sich die Theurgie von der (niedrigeren) Magie.

²³ Jambl., *myst.* 7,4 p. 190 S./S. (τῶν ἱερῶν ἐθνῶν, ὥσπερ Ἀσσυρίων τε καὶ Αἰγυπτίων, οἱ θεοὶ τὴν ὅλην διάλεκτον ἱεροπρεπῆ κατέδειξαν). Nun häuft sich Überlieferungsterminologie (παραδεδώκασιν, θεσμὸς τῆς παραδόσεως), zumal wenn die Vertreter der Urreligion(en) auch die „ersten Namen“ von den Göttern selber gelernt haben (οἱ μαθόντες τὰ πρῶτα ὀνόματα παρὰ τῶν θεῶν, so nach der Konjektur von *Saffrey*, anstelle von hss. περὶ, unter Berufung auf Proklos). Auch hier liegt Anschluss an eine Option vor, die der platonische Kratylos anbietet (425d).

²⁴ Die Wörterbücher notieren für κοινολογία in der speziellen Bedeutung „communication by speech“ eigens (nur) diese Passage (LSJ 968a; *Montanari* 1148a).

Die von Porphyrios angemahnte Relativierung ethnischer Bindung der Götter wischt Jamblich/Abammon unter Berufung auf die Wahrheit energisch vom Tisch. Er bringt sogar ein Analogon zum jüdisch-christlichen Erwählungsgedanken ins Spiel:²⁵

„Da die Ägypter als erste die Gemeinschaft mit den Göttern erlosten, freuen sich die Götter, wenn sie mit den heiligen Riten der Ägypter angerufen werden.“

Die Berufung auf die Urvölker, und hier speziell auf die Ägypter, zählt zu den weit gestreuten Topoi der griechischen Literatur.²⁶ Sie verbindet sich bei Jamblich mit einer konsequenten, sogar sprachlichen Bindung an die betreffende Urtradition.

1.5 Superstabilität als hermeneutisches Prinzip

Im weiteren Fortgang weist Jamblich den Verdacht zurück, bei der Verwendung sakraler Götternamen handle es sich um Magie bzw. Zauberei. Er begnügt sich an dieser Stelle mit dem schlichten Hinweis auf die Wirksamkeit der hieratischen Werke: Den Namen eignet nahezu dieselbe Kraft wie den Göttern, und sie verbinden uns mit diesen. Theurgie ist Gotteswerk, nicht Menschenwerk.²⁷ Auch die Projektionsfigur wird zurückgewiesen, wonach die Menschen verdeckt ihre eigenen Affekte den Göttern zuschreiben. Vielmehr liegt eine umgekehrte Bewegung vor: Die rituellen Formeln entstammen nicht den eigenen Passionen, sondern dem göttlichen Bereich selber. Deshalb handelt es sich auch nicht um eine fehlorientierte Theologie, sondern um die dem Göttlichen entsprechende Wahrheit, die herkommt von den „Ersten, die diese Gesetze des heiligen Kults begründet haben“. Es geht also um den Anschluss an die primordialen Rituale. Deren herausragendes Kennzeichen ist ihre Unveränderlichkeit:²⁸

„Wenn überhaupt etwas an den heiligen Satzungen den Göttern angemessen ist, dann ist es das Unveränderliche (τὸ ἀμετάπτωτον). Deshalb muss man die alten Gebetsformeln wie ein unverletzliches Heiligtum behüten, als gleichbleibend, ohne etwas wegzunehmen oder von anderswo her zu ergänzen.“

Jamblich bringt an diesem Punkt eine Integritätsformel ins Spiel, die in der antiken Welt für autoritative Texte oder wichtige Nachrichten Geltung beanspruchen will.²⁹ Nicht zufällig

²⁵ Jambl., *myst.* 7,5 p. 191,20–26 (ὡς Αἰγυπτίων πρώτων τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν διακληρωσαμένων, καὶ οἱ θεοὶ χαίρουσι τοῖς Αἰγυπτίων θεσμοῖς καλούμενοι). Vgl. z.St. *Shaw*, *Theurgy* (s. Anm. 6) 179–183.

²⁶ Seit Herodot gilt Ägypten als Ursprungsort der Religion: „Festversammlungen und Prozessionen und Festzüge mit (kultischen) Darbringungen haben in aller Welt zuerst die Ägypter veranstaltet, und von diesen haben es die Griechen gelernt“ (2,58).

²⁷ Jambl., *myst.* 2,11 p. 73,11–27 S./S.

²⁸ Jambl., *myst.* 7,5 p. 192,15–18. – Ein Stück weit widerspiegelt das Statement den hohen Grad der Selbstreferenz, der die ägyptische Hochkultur kennzeichnet, vgl. *K. Vlassopoulos*, *Greeks and Barbarians*, Cambridge 2013, 165.

²⁹ In der Literatur ist auch von „Kanonformel“ oder von „Textsicherungsformel“ die Rede. Vgl. die auf Dtn 4,2 und 13,1 zurückgreifende Warnung vor Textänderungen: EpArist 311 (hier für den LXX-Text, also in Bezug auf die Phänomene „heiliger Sprache“); Apk 22,18f; 11QTemp 54,6f; 1Hen 104,11; vgl. Chariton 3,1:5f und, in unserem Zusammenhang, Porph., *phil. orac. frg.* 303F *Smith* und PGM 37,16 ([ἀ]φελεῖν τι ἢ προσθεῖναι). Vgl. zum Ganzen *D.E. Aune*, *Revelation* (WBC 52). Bd. 3, Dallas 1998, 1208–1213. Zu altkirchlichen Belegen vgl. *W.C. van*

hat sie in der Magie eine besondere Relevanz, da deren Wirksamkeit am exakt rezipierten Zauberwort hängen kann.

Obschon an unserer Stelle nicht eigens erwähnt, liegt der Reflex eines Gebots der Chaldäischen Orakel vor,³⁰ einer nur fragmentarisch erhaltenen Sammlung von Offenbarungen aus dem späten zweiten Jahrhundert n. Chr., die in den spätantiken neuplatonischen Schulen den Status eines kanonischen Texts gewonnen hat:³¹

„Verändere niemals die barbarischen (Götter-)Namen!“

Das Orakel sagt nichts darüber aus, ob sich die *nomina barbara* auf einen spezifischen Kulturkreis beziehen. Trotz ihrer (sekundären) Benennung als „Chaldäische Orakel“ nennen diese ausschliesslich griechische Gottheiten wie Hekate.³² Jamblich geht hier in eine andere Richtung, die eher der ‚multikulturellen‘ Vielfalt, die die magischen Papyri für die *nomina barbara* dokumentieren, entspricht. Sein ägyptischer Priester Abammon fokussiert auf die heimischen Namen – bei den Ägyptern handelt es sich um *das* heilige Volk von überragender Anciennität –; dazu kommen explizit solche der „Assyrer“ (was Jamblichs Herkunft entspricht).³³

Im Ganzen ist zu beachten, dass sich die dezidiert konservative Position in Bezug auf den Umgang mit Götternamen in einem kaiserzeitlichen Diskurs situieren lässt, der weit über den Kreis der Magie hinausreicht.³⁴ Eine entsprechende Debatte haben beispielsweise

Unnik, De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l’histoire du canon, in: ders., *Sparsa collecta*. Bd. 2 (NT.S 30), Leiden 1980, 123–156.

³⁰ Den enormen Stellenwert der OrChald für Jamblich zeigen *E. des Places*, Jamblich und die Chaldäischen Orakel, WdF 436 (1977) 294–303 (frz. 1964); *F.C. Cremer*, Die chaldaeischen Orakel und Jamblich ‚De mysteriis‘ (BKP 26) Meisenheim 1969; *P. Athanassiadi*, Le théurge comme dispensateur universel de la grâce. Entre les *Oracles chaldaïques* et Jamblique, REAugP 61 (2015) 41–68. Jamblich hat offenbar auch einen (verlorenen) Kommentar verfasst.

³¹ OrChald frg. 150 *des Places* (ὀνόματα βάρβαρα μήποτε ἀλλάξειν). Vgl. dazu *R. Majercik*, The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary (SGRR 5), Leiden 1989, 197 („the extant fragments do not preserve any of these magical formulae. But such strings of vowel and consonant sounds are preserved in numerous parallel sources“). Zum antiken Umgang mit den *nomina barbara* vgl. *M. Zago*, „Non cambiare mai i nomi barbari“ (Oracoli Caldaici, fr. 150 des Places), in: *H. Seng / M. Tardieu* (Hg.), Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption (Bibliotheca Chaldaica 2), Heidelberg 2010, 109–143.

³² Vgl. *P. Hadot*, Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques, in: *H. Lewy*, Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire (CEAug.SE 77), Paris ³2011, 703–720, hier: 707. Zu weit geht *S.J. Johnston*, wenn sie den OrChald sogar einen „aggressive Hellenism“ zuschreibt („its Hellenism was almost militant, as if to challenge the popular images of Egypt and the East as the homes of magic and esoteric knowledge“): Rising to the Occasion. Theurgic Ascent in its Cultural Milieu, in: *P. Schäfer / H.G. Kippenberg* (Hg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (SHR 75), Leiden 1997, 165–194, hier: 170. Allein schon die neuplatonische Rezeptionsgeschichte der OrChald zeigt, dass diese als orientalische theosophische Quelle wahrgenommen wurden, als ‚chaldäische Bibel‘.

³³ Jambl., *myst.* 7,4 p. 190,13 S./S.; vgl. 1,2 p. 3,25. Offenbar mit den Assyrern weitgehend identisch sind die „Chaldäer“, die in *myst.* wichtige Autoritätsträger bilden (z.B. 3,31 über Chaldäische Propheten; 6,7).

³⁴ Vgl. meinen Aufsatz: „Der Name, der über jedem anderen Namen ist“. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament, in: *Vollenweider*, *Antike* (s. Anm. 3) 73–85. Dem Diskurs über Götternamen und die Sprache der Religion(en) lassen sich thematisch verwandte zur Seite

Celsus und Origenes geführt,³⁵ beide auf einer platonischen Basis samt der damit verbundenen Exegese des Kratylos. Während es Celsus zufolge „nichts ausmacht, ob man den über allem waltenden Gott ‚Zeus‘ nenne, wie die Griechen es tun, oder ob man ihm andere Namen gebe“,³⁶ führt Origenes „die tiefe und geheimnisvolle Lehre vom Wesen der Namen“ ins Feld. Neben dem Verweis auf Ägypter, Perser und Inder stellt er das Erhabene (πολλή σεμνολογία) der Gottesnamen bei den Hebräern heraus, die nach Massgabe einer „sich am Wertschöpfer ausrichtenden verborgenen Theologie“ gebildet sind. Dafür wird auch eigens die Magie und die Wirksamkeit der Dämonen ins Spiel gebracht.

1.6 Comparative Ethnicity

Jamblich lässt der Integritätsformel ein markantes Scheltwort folgen, eine Begründung für das am Schluss nochmals wiederholte sakrale Verbot der Traditions- bzw. Textveränderung:³⁷

„Dies ist nachgerade der Hauptgrund, warum die Namen und die Gebete heute ihre Wirksamkeit verloren haben: Sie verändern sich unablässig wegen der Innovationslust und der Gesetzesaversion der Griechen. Die Griechen sind ihrer Natur nach auf Neues aus und wirbeln umher, weil sie nichts Festes in sich haben. Was sie von anderen empfangen, bewahren sie nicht, sondern lassen es flugs wieder fahren, weil sie es mit ihrer sprunghaften Wortgewandtheit umbilden. Die Barbaren dagegen, stabil in ihrer Wesensart, bleiben beharrlich bei ihrer überkommenen Sprachüberlieferung. Deshalb sind sie den Göttern lieb; ihre an die Götter gerichtete Sprache findet deren Wohlwollen. Sie zu verändern, ist jedem Menschen unter allen Umständen verboten.“

Griechische Agilität und Innovationsfähigkeit mit barbarischer Konstanz und Traditionsbewahrung zu kontrastieren, zählt zu den beliebten ethnischen Stereotypen.³⁸

1.7 Ein universalistisches religionsphilosophisches Programm

Die Debatte zwischen den beiden „Ägyptern“ lässt zwei verschiedene religionsphilosophische Profile erkennen. Porphyrios setzt auf die griechische Tradition bei all ihrer

stellen, etwa über die Divination; vgl. *Ch. Schliephake / G. Weber* (Hg.), *Deutungskämpfe um die antike Divination im Spiegel spätrepublikanischer und kaiserzeitlicher Texte* (HZ.B 81), Berlin 2024.

³⁵ Orig., *Cels.* 1,24f; vgl. 5,45.

³⁶ Bei der Rekonstruktion des Celsus-Wortlauts (*frg.* 1,24) gibt es Unsicherheiten, vgl. *H.E. Lona*, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos* (KfA.Erg 1), Freiburg 2005, 93f.

³⁷ Jambl., *myst.* 7,5 p. 192,19–193,4 S./S. Es ist kennzeichnend, dass Jamblich auch Porphyrios *καينوτομία* vorwirft, 3,26 p. 121,16.

³⁸ Ausgangspunkt ist die Auskunft, die ein ägyptischer Priester dem Besucher Solon gibt (Platon, *Tim.* 22b [dazu unten bei Anm. 61 sowie *leg.* 2: 656e]). Zur Lust auf Neues vgl. das Bild der Athener (*Apg* 17,21), die als Repräsentanten der Griechen schlechthin fungieren können. Vgl. die Parallelensammlung bei *R.I. Pervo*, *Acts* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis 2009, 429; mit speziellem Interesse am Zusammenhang mit dem Aberglauben *P. Gray*, *Athenian Curiosity* (*Acts* 17:21), *NT* 47 (2005) 109–116. Das Motiv barbarischer Stabilität wird in der Wirkungsgeschichte von *Tim.* 22b weiter entfaltet. Eine ähnliche Kontrastierung wie bei Jamblich, über dreihundert Jahre früher, findet sich bei *Diod. Sic.* 2,29:6 (vgl. unten bei Anm. 71).

Fallibilität.³⁹ Jamblich bietet demgegenüber die orientalische Theosophie auf, um die intellektuell operierende Philosophie durch die Theurgie auf eine höhere Stufe zu transponieren. In der oben besprochenen Passage verbindet sich diese Transformation der Philosophie mit einer dezidierten Kritik an den Griechen. Kassiert der Orient das Geschäft der abendländischen Philosophie? Die Antwort auf diese Frage muss differenziert ausfallen. Einerseits changiert die Position des Porphyrios – in seiner früher entstandenen Orakelphilosophie begrüsst er die Weisheit aus dem Osten, in seinem späteren Werk *De regressu animae* spricht er der Theurgie lediglich eine kathartische Funktion für die niedrigere anthropologische Ebene auf dem Weg zum Göttlichen zu. Umgekehrt darf man Jamblichs Programm nicht allein auf der Grundlage von *De mysteriis* rekonstruieren. Sein enormer Einfluss auf die Entwicklung des Neuplatonismus lässt sich überhaupt nicht anders erklären, als dass man sein Œuvre als ein genuin platonisches Unternehmen wahrgenommen und begrüsst hat. Trotzdem markiert er mit seinem imposanten Auftritt als ägyptischer Erzpriester eine Position, in der er der orientalischen Theosophie einen deutlich höheren Rang als der griechischen Philosophie einräumt. Dazu kommt die systemrelevante Position der Chaldäischen Orakel als ‚heilige Schrift‘.⁴⁰ Mehr noch: Wenn Jamblich auf Partikulares setzt – die in Riten und Formeln versprachlichte lokale kultische Tradition von Ägypten und Syrien –, kommt er als Repräsentant von orientalischen Subkulturen einher – er wirkte als Leiter einer einflussreichen Philosophenschule im syrischen Apamea –, Porphyrios hingegen orientiert sich mit seiner Semantik, die auf übersprachlichen Sinn zielt, am Universalen, auch hier in Entsprechung zur hellenistischen Globalkultur.⁴¹

Wir haben den interessanten Fall vor uns, dass zwei native Syrer sehr verschiedene Modi von *ethnicity* zu erkennen geben.⁴² In einer ganz anderen Konstellation lässt sich dies ein gutes Jahrhundert früher wieder bei zwei Syrern beobachten, bei Lukian und bei Tatian –

³⁹ Porph., *Aneb. frag.* 1 p. 1f S./S.: Das von den griechischen Philosophen Gesagte hat als „seine Beglaubigungsbasis meist nur die Vermutung (ἐκ στοχασμοῦ τὸ πλεον τὰς ἀρχὰς ἔχοντα τῆς πίστεως).“

⁴⁰ Seine Wahl von Apamea als Zentrum seiner Schule hat vielleicht auch zu tun mit „la connexion de cette ville avec les gardiens de la révélation chaldäïque“, *Athanassiadi*, *Theurge* (s. Anm. 30) 50f.

⁴¹ Vgl. *P.T. Struck*, *Speech Acts and the Stakes of Hellenism in Late Antiquity*, in: *P. Mirecki / M. Meyer* (Hg.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (RGRW 141), Leiden 2002, 387–403, hier: 392–396. Struck weist auch hin auf die unterschiedliche Herkunft der beiden Syrer, Chalkis und Tyrus: „Being from a more rural, less cosmopolitan city than Porphyry, perhaps Iamblichus felt a greater affiliation to his local region and less to a cosmopolitan universalism“ (399).

⁴² Vielleicht zeigt sich dies auch in der Namensgebung, *Shaw*, *Theurgy* (s. Anm. 6) 4: „A Syrian by birth, Iamblichus chose not to hellenize his Semitic name, as was the fashion among educated and well-to-do families; rather, like his own pious barbarians he remained loyal to a holy ancestry“, im Unterschied zu Porphyrios. Von diesem gilt: „His cultural and intellectual identity was Greek“, so *F. Millar*, *Porphyry. Ethnicity, Language and Alien Wisdom*, in: *J. Barnes / M. Griffin* (Hg.), *Philosophia Togata*. Bd. 2: *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 241–262, hier: 262 (allerdings urteilt der Autor auch so in Bezug auf Jamblich, 260f). Weitgehend zustimmend auch *G. Clark*, *Translate into Greek. Porphyry of Tyre and the New Barbarians*, in: *R. Miles* (Hg.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London 1999, 112–132 („Porphyry [...] identified himself with the Greeks, who either marginalised or venerated non-Greek cultures, including the traditional culture of Phoenicia“, 129).

jener dezidiert hellenisch (bei spielerischem Umgang mit seiner Herkunft), dieser stolz und rabiāt „barbarisch“.⁴³

Die ethnische Kontrastierung ist aber nur die eine Seite der kulturellen Friktionen in der spätantiken Gesellschaft. Die andere ist die sich verstärkende Spannung zwischen dem Christentum, das im vierten Jahrhundert zur Mehrheitsreligion wird, und den paganen Bildungseliten, die die verschiedenen religiösen Strömungen in einer einheitlichen Front koordinieren.⁴⁴ Jamblichs Religionsphilosophie, die die alten Kulte und Wissenssysteme unter einem Dach zusammenführt – zum Chor der Orientalen gesellen sich die ältesten griechischen Autoritäten wie Orpheus und besonders Pythagoras –,⁴⁵ bietet faktisch eine Antithese zum orthodoxen Christentum, dem seine Gegner eine fehlgeleitete Neuerung attestieren. Jamblichs Werk, das nur implizit eine christenkritische Position erkennen lässt,⁴⁶ bietet deshalb wenig später für Kaiser Julians religionspolitisches Programm eine wichtige philosophische und theologische Grundlage.⁴⁷

2. Eine hermetische Stimme: Kraftworte statt Wortgeklingel und ein Übersetzungsverbot

Im Unterschied zum Syrer Jamblich, dem Repräsentanten des globalen Orients, zeigt der uns jetzt interessierende Text eine dezidiert ägyptozentrische Haltung. Er entstammt dem hellenistisch-ägyptischen Milieu hermetischer Gemeinschaften des (mutmasslich) zweiten Jahrhunderts n.Chr. Es handelt sich um einen „an den König Ammon“ gerichteten „Brief des Asklepios“ aus dem Corpus Hermeticum (16), den Jamblich vielleicht gekannt hat.⁴⁸ Asklepios rangiert in vielen hermetischen Texten als Gesprächspartner bzw. als Schüler des Hermes Trismegistos. Der griechisch verfasste Traktat, der hauptsächlich eine solare und

⁴³ Vgl. *H.-G. Nesselrath*, Two Syrians and Greek Paideia. Lucian and Tatian, in: *G.A. Xenis* (Hg.), Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos, Stuttgart 2015, 129–142; *St. Antonova*, Barbarian or Greek. The Charge of Barbarism and Early Christian Apologetics (SHCT 187), Leiden 2019, 120–127 (zu Lukian) und 146–162 (zu Tatian).

⁴⁴ Zum Hintergrund vgl. *Ch. Riedweg*, Stresstest für das globalisierte Imperium Romanum. Zur Ausbreitung des Christentums rund um das Mittelmeer, *Gymn.* 126 (2019) 449–467.

⁴⁵ Pythagoras ist für Jamblich die Hauptsäule der Philosophie schlechthin (vgl. *G. Staab*, Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis [BzA 165], Leipzig 2002, 441–447). Seine Pythagoras-Vita stellt vor die Frage, ob hier ein (impliziter) Gegenentwurf zur Jesuserzählung der Evangelien vorliegt; vgl. *J. Dillon*, Die Vita Pythagorica – ein „Evangelium“?, in: *M. von Albrecht* u.a. (Hg.), Jamblich – Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung (SAPERE 4), Darmstadt 2002, 295–301.

⁴⁶ Immerhin scheint sich *myst.* 3,31 p. 134,20 S./S. (vgl. 300 Anm. 5) mit den ἄθεοι auf Christen zu beziehen.

⁴⁷ Iamblichus’ „name became talismanic in the course of the pagan opposition to Christianity, most notably in the case of the Emperor Julian“, *E. Afonasin / J. Dillon / J.F. Finamore* (Hg.), Introduction to: Iamblichus and the Foundations of Late Platonism (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 13), Leiden 2012, 1–12, hier: 1. Vgl. die Überlegungen von *R.E. Witt*, Iamblichus as a Forerunner of Julian, *EnAC* 21 (1975) 35–67. *Ch. Riedweg*, Julian, in: *Ueberweg* (s. Anm. 5), 1396–1408; 1452–1456, unterstreicht, „wie sehr er den Neuplatonismus iamblichischer Prägung geistig durchdrungen und sich angeeignet hat“ (1401).

⁴⁸ So *Clarke* u.a., Iamblichus (s. Anm. 14) xliv. Jamblich kommt in 8,1 und 4 auf Schriften des Hermes Trismegistos zu sprechen (s. bei Anm. 56).

dämonologische Theologie lehrt, verduzt gleich zu Beginn die Leserschaft mit seiner Auskunft, „in native language“ verfasst und deshalb vom Problem, das sich mit dem Übersetzen ins Griechische verbindet, nicht betroffen zu sein:⁴⁹

„In dieser Abhandlung aber, die in unserer eigenen Muttersprache formuliert wird (τῆ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἐρμηνευόμενος), ist der Sinn der Wörter eindeutig. Denn schon allein die besondere Eigenart unserer Sprache und [...] der ägyptischen Wörter bewahren in sich die Kraft (ἐνέργεια) des Gesagten.“

Das fiktionale Setting arbeitet mit einer fast unerträglichen Spannung: Der griechische Text, den die Leserschaft vor sich hat und den sie als Höhepunkt einer ganzen Serie von Werken taxieren soll, will auf ägyptisch verfasst sein und vermag deshalb seine esoterische Botschaft und seine Wirkungskraft unbehindert auszurichten. Dem stehen andere Bücher gegenüber, von denen Hermes, als deren Verfasser und zugleich als Lehrer des Asklepios, sagt, sie werden „gänzlich unverständlich, wenn die Griechen später unsere Sprache in ihre eigene übersetzen wollen, was zu grösster Verdrehung und Unklarheit des Geschriebenen führt“. Der König wird aufgerufen:⁵⁰

„Bewahre die Abhandlung vor einer Übersetzung (τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμηνευτον), damit solche Geheimnisse nicht zu den Griechen gelangen und damit der überhebliche, kraftlose und gleichsam aufgeputzte Stil der Griechen (ὑπερήφανος φράσις καὶ ἐκκελυμένη καὶ ὡσπερ κεκαλλωπισμένη) nicht die Erhabenheit, Kraft und wirkungsvolle Fügung der Worte zunichte macht (τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρόν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν). Denn die Griechen, mein König, haben eine Darstellungsweise, die ohne Argumentationskraft nur auf sprachliche Wirkung angelegt ist; und das ist die Philosophie der Griechen: Wort-Getöse (λόγων ψόφος). Wir aber benutzen nicht einfach nur Wörter, sondern Töne, die erfüllt sind von Wirkungskraft (ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων).“

Die Kontrastierung von griechischer und ägyptischer Sprache und Wesensart korrespondiert mit den Aussagen von Jamblich/Abammon, geht aber mit den Hellenen noch schärfer ins Gericht.⁵¹ Dies hindert „Asklepios“ nicht daran, im Folgenden eine Theologie zu entwerfen, die wesentlich mit Kategorien und Figuren der hellenistischen Philosophie arbeitet – mit Gott als Urheber, mit dem Dual von Einem und Allem, mit (intelligibler) Substanz, mit Materie und Energien. Allenfalls kann man fragen, ob sich in der Zentralstellung der Sonne auch ägyptische Solartheologie zu Wort meldet. Wenn „Asklepios“ von der Wirkungskraft

⁴⁹ CorpHerm 16,2. Die Übersetzung orientiert sich (ausser am Schluss) an: C. Colpe / J. Holzhausen (Hg.), Das Corpus Hermeticum Deutsch. Zwei Teile (Clavis Pansophiae 7), Stuttgart-Bad Cannstadt 1997.

⁵⁰ Ebd. λόγων ψόφος wird von K.-G. Eckart (Hg.), Das Corpus Hermeticum (MJSt 3), Münster 1999, 91, mit „Wortgeklingel“ übersetzt. – Beim Schlusssatz folge ich nicht der Übersetzung von Holzhausen.

⁵¹ Zur Passage vgl. P. Scarpi (Hg.), La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto (Scrittori greci e latini), Bd. 1, Milano 2009, 242f; 507f.

ägyptischer Phonetik spricht, denkt er, auch hier nicht wesentlich anders als (der ein gutes Jahrhundert später schreibende) Jamblich, an priesterliche und magische Riten.⁵²

Die Frage, inwieweit die unter dem Namen des Hermes Trismegistos firmierenden Texte auch und gerade mit nativen ägyptischen Traditionen arbeiten, wird seit einiger Zeit wieder intensiv diskutiert und weithin zuversichtlich bejaht.⁵³ Während die Hermetiker sonst in ihren Schriften ihr ägyptisches Erbe mit ihrer hellenistischen Bildung geschmeidig verbinden,⁵⁴ dokumentiert „Asklepios“ in seinem Brief ein exklusivistisches ethnisches Selbstbewusstsein. Es ist interessant, dass sich die Polarisierung gerade am Phänomen des Übersetzens entzündet, ausgerechnet an einer Kernkompetenz des Gottes Hermes. Übersetzen schliesst Kulturen zusammen und ermöglicht Verständigung. Wenn „heilige Sprachen“ im Spiel sind, gibt es immerhin die Möglichkeit, auch einer Übersetzung die Exaktheit und Wirkkraft des Urtexts zuzuschreiben (wie die Legendenbildung rund um die Entstehung der Septuaginta anschaulich illustriert).⁵⁵ An dieser Stelle ist zu notieren, dass sogar Jamblich die Übersetzung von ursprünglich ägyptischen Schriften des „Hermes“ durchaus schätzt⁵⁶ – sein Veränderungsverbot bezieht sich offenbar speziell auf priesterliche theurgisch verwendbare Sprachformen. Demgegenüber markiert das Übersetzungsverbot von CorpHerm 16 eine radikale Position. Auch Juden mit ihrer Hochschätzung des Hebräischen als alleiniger „Sprache Gottes“⁵⁷ sind m.W. nie so weit gegangen.

⁵² Die hermetische Literatur umfasst neben religionsphilosophischen Traktaten auch zahlreiche medizinische, astrologische, alchemistische und magische Schriften.

⁵³ Vgl. etwa *F. Feder*, Mögliche Einflüsse ägyptischer Literatur und Mythologie auf die hermetischen Schriften in der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, in: *N. Förster / U.-K. Plisch* (Hg.), *Universum Hermeticum. Kosmogonie und Kosmologie in hermetischen Schriften* (STAC 131), Tübingen 2021, 45–53. Demgegenüber möchte *S.H. Aufrère*, Welches Ägypten-Bild zeigt das Corpus Hermeticum?, in: *D. Gall* (Hg.), *Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius* (SAPERE 38), Tübingen 2021, 109–144, in den philosophischen *Hermetica* lediglich „ein hellenozentrisches Ägypten“ erkennen (117; 143).

⁵⁴ Dazu passt die mit Celsus (s. bei Anm. 36) und Porphyrios vergleichbare universalistische Position, dass „der Logos *einer* ist und übersetzbar, derselbe in Ägypten, Persien und in Griechenland“ (CorpHerm 12,13).

⁵⁵ Zur Konstellation vgl. *C. Préaux*, De la Grèce Classique à l'Égypte Hellénistique. Traduire ou ne pas traduire, *Chronique d'Égypte* 42 (1967) 369–383, mit der Unterscheidung von zwei Grundhaltungen: „La première attitude a soutenu les secrets de l'hermétisme et de la gnose. La seconde est responsable de la traduction de la Bible des LXX“ (383).

⁵⁶ Jambl., *myst.* 8,4 p. 196,22f S./S. („die Schriften, die unter dem Namen des Hermes laufen, enthalten tatsächlich Lehrsätze des Hermes, auch wenn sie sich vielfach der Ausdrucksweise der Philosophen bedienen, da sie ja aus dem Ägyptischen übersetzt wurden von Männern, die nicht ohne philosophische Bildung waren“).

⁵⁷ Vgl. Jub 12,25–27 vom Hebräischen als „Sprache der Schöpfung“, seit dem Turmbau untergegangen und dem Abraham offenbart. Einer verbreiteten jüdischen Tradition zufolge zeichnet sich das Hebräische gegenüber den Sprachen der Völker als „heilige Sprache“ (לשון הקודש) und als Schöpfungstextur aus (BerR 18,4; hebrTestNaph 8,5f). Vgl. die „Sprache des Heiligtums“ in den Targumim zu Gen 11,1 (CN; TPsJ und FrgmT). Dazu *L. Ginzberg*, *The Legends of the Jews*. Bd. 5, Philadelphia 1925, 205f Anm. 91; *K. Müller*, Die hebräische Sprache der Halacha als Textur der Schöpfung. Beobachtungen zu Verhältnis von Tora und Halacha im Buch der Jubiläen, in: *H. Merklein / K. Müller / G. Stemberger* (Hg.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition* (BBB 88), Frankfurt 1993, 157–176.

3. Die Revanche des Orients?

3.1 „Barbarische“ Urweisheit in interkulturellen Auseinandersetzungen

Ich habe versucht, im Umgang der beiden Syrer Porphyrios und Jamblich mit „heiliger Sprache“ zwei verschiedene Formen von kultureller Identitätsdefinition zu beschreiben. Während Porphyrios mit seiner Distanz zu den *nomina barbara* eine primär griechische Position einnimmt – und damit der hellenistischen „Leitkultur“ entspricht –, lässt sich Jamblich mit der Privilegierung ägyptischer und syrischer Riten als Exponent ethnisch formatierter Subkulturen charakterisieren – und, darüber hinaus, als Repräsentant des globalen Orients schlechthin. Beide Positionen lassen sich in einem grösseren Kontext situieren. Der hellenistisch-römische Barbarendiskurs zeigt, wie das „Barbarische“ entweder als das Fremde oder aber, im Fall von *natives* bzw. von *outsidern*, als das Eigene bestimmt wird.⁵⁸ Dabei kommt es auch zu kulturtheoretischen Debatten über so etwas wie Urheberrechte, nämlich hinsichtlich der Erfindung von kulturellen Errungenschaften.⁵⁹ Immerhin besteht weithin ein Konsens darüber, dass die Griechen für ihre philosophische und poetische Literatur entscheidende Anstösse von den viel älteren orientalischen Kulturen empfangen haben⁶⁰ – das Spektrum reicht von den Ägyptern über Assyrer, Chaldäer, Perser und manchmal auch den Juden bis zu den Indern. Legenden zufolge verdanken Philosophen wie Solon, Thales, Pythagoras, Demokrit und Platon ihre Weisheit ausgedehnten Reisen im Orient. Die Bewunderung für das archaische Fremde, zumal wenn es zeitlich oder räumlich in grosser Ferne situiert wird, koexistiert auf weite Strecken hin mit dem Überlegenheitsanspruch, den die Griechen spätestens seit den Perserkriegen den Barbaren gegenüber an den Tag legen. Die entsprechende Ambivalenz bildet eine Konstante in der griechisch-hellenistischen Welt bis zur Spätantike. Dabei kommt es in der ethnologischen Komparatistik neben der Abgrenzung gegenüber den Barbaren auch zu (negativen) Stereotypen der Griechen, sowohl im Modus der Fremdkritik (durch Orientalen) wie im Modus griechischer (und römischer) Selbstkritik. Diese verbindet sich gern mit genereller Gesellschaftskritik, die wie im Fall von Tacitus’ *Germania* auch ein exotisches Gegenstück aufzubieten weiss.

Eine besonders einprägsame Gestalt findet die ganze Gemengelage in Platons *Timaios*. Hier äussert sich ein alter ägyptischer Priester gegenüber dem das Nilland besuchenden Solon

⁵⁸ Vgl. zum Ganzen *Antonova*, *Barbarian* (s. Anm. 43), besonders 304–306. Generell gilt: „disempowered and marginalized groups in Roman society were designated as ‚barbarian‘, irrespective of their attempt to re-define the concept and invest it with other meanings“ (305f).

⁵⁹ So nach Diod. 1,9:3: „Bezüglich des Alters ihrer Stämme streiten nicht nur die Griechen, sondern auch viele der Barbaren untereinander, nennen sich Ureinwohner, wollen als erste die zum Leben nützlichen Dinge erfunden haben und meinen, die bei ihnen vorgefallenen Ereignisse seien schon längst der Aufzeichnung für würdig gehalten worden“; vgl. den Altersstreit zwischen Ägyptern und Phrygern bei Herodot 2,2.

⁶⁰ Eine urgeschichtliche Utopie entwirft Poseidonios, der die Herrschaft der Weisen im Goldenen Zeitalter ansiedelt, *frg.* 284 *Kidd* (Sen., *ep.* 90). Eine Würdigung als „Vater der historischen Ethnologie“ bietet *A. Dihle*, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994, 90–94. Für *G. Boys-Stones*, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study in Its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001, 45–49, zeigt sich an Poseidonios „a radical shift of emphasis in philosophical research“, da Philosophie die Wahrheitsfindung nicht mehr „by tentative progression“ betreibe, sondern sich begeben auf „a route which led backwards to an ancient account of the world whose truth could be established objectively“ (3). „The wise barbarian theme“ in der Zeit vor Poseidonios untersucht *Ph.A. Harland*, *Revisiting Wise „Barbarians“ in the Hellenistic Era*, *CIW* 117 (2024) 147–181.

(selber „der weiseste unter den sieben Weisen“ und seinerseits eine Figur längst vergangener Tage):⁶¹

„Solon, Solon, ihr Griechen bleibt doch ewige Kinder; einen alten Griechen gibt es ja überhaupt nicht. [...] Ihr seid alle jung in eurer Seele, denn ihr habt in ihr keine urtümliche Meinung, die aus alter Überlieferung stammt, noch irgendein altersgraues Wissen.“

Auf der einen Seite arbeitet die Story mit einer charmant vorgetragenen Kritik an den Griechen als Neulingen in der Weltchronik. In der Rezeptionsgeschichte ist dieses kritische Moment deutlich akzentuiert worden, nämlich im Timaioskommentar des Proklos, dem Akademieleiter im traditionsbewussten Athen des fünften Jahrhunderts n.Chr.:⁶² Durch die Blume erteilt der Ägypter den Griechen einen valablen Tadel; deren wendige Jugendlichkeit nennt er „Torheit“. Ihr steht die ägyptische Weisheit gegenüber, gegründet in der über Jahrtausende reichenden Beständigkeit ägyptischer Überlieferungen, plastisch verbildlicht in den legendären Erinnerungsmonumenten. Tatsächlich: Diese Passage enthält ein zentrales Moment, das die spätere Griechenkritik steuert, zusammen mit der kontrastierenden barbarischen Superstabilität. Auf der anderen Seite fällt auf, wie Platon das Altersargument über alle Grenzen steigert.⁶³ Seine hintergründige Ironie signalisiert auch eine gewisse Distanznahme gegenüber dem mit dem Alter prunkenden Ägypter.⁶⁴ Wieder ist es Proklos, der diesem Moment Raum gibt, diesmal in Form einer (vielleicht aus dem Schulbetrieb stammenden) Einrede, die er dann freilich abwehrt: Das Angeben des Ägypters mit dem Altersverweis läuft auf Heraklits Vielwisserei ohne Verstand hinaus.⁶⁵ Es zeigt sich: Das Spektrum, das sich in der späteren Geschichte des Vergleichens von Barbaren und Griechen abzeichnet, ist bereits in dieser Miniatur am Eingang des Timaios angelegt und wird in der Rezeptionsgeschichte entfaltet.

⁶¹ Platon, *Tim.* 22b (übs. R. Rufener, BAW.GR).

⁶² Prokl., in *Tim.* 1, 102:10–14 D. „Er wirft den Griechen mit der Anrede als Kinder vor, dass sie die vielfältige Weisheit der Ägypter nicht rezipiert haben (αἰτιᾶται δὲ τοὺς Ἕλληνας ὡς ἀεὶ παῖδας, διότι τὴν παντοίαν Αἰγυπτίων σοφίαν οὐ μετήεσαν) [...] Ihre Jugend zeigt ihre Torheit [ἄφροσύνη].“ Das eingestreute Zitat aus Platon, *Alk.* 1 120b, unterstreicht die negative Wertung.

⁶³ Kritias referiert den παλαιὸς λόγος, den ihm sein uralter, nämlich neunzigjähriger Grossvater Kritias vermittelt hat und der ihn Solon, dem Freund seines Urgrossvaters, verdankt. Und selbstverständlich ist auch der Ägypter sehr alt (εὖ μάλα παλαιός).

⁶⁴ „The quiet humour of the Egyptian priest’s vaunts of the antiquity and superiority of everything Egyptian is intentional, though the irony has escaped the modern commentators“, *A.E. Taylor, A Commentary on Plato’s Timaeus*, Oxford 1928 (Ndr. New York 1987), 53. Vielleicht darf man auch die von den Ägyptern erzählte Story über Atlantis und Ur-Athen hier einsortieren: „The chronology is turned upside down: from now on, the first inventors are no longer the Egyptians, but the Athenians, and Egypt is no more than an ancient Athens, remembering“, *F. Hartog, The Greeks as Egyptologists*, in: *Th. Harrison* (Hg.), *Greeks and Barbarians*, New York 2002, 211–227, hier: 219.

⁶⁵ Prokl., in *Tim.* 1, 102:22–29 (περιττός οὖν μέγα φρονῶν ἐπὶ τούτοις ὁ Αἰγύπτιος) unter Berufung auf Heraklit, FVS B40. Die Digression beginnt mit unbestimmtem „sagt man (φασίν)“. Proklos beendet sie mit dem Hinweis auf eine Person, die sich mit dem Tadel des Ägypters schwertut (ἀπορήσαντα), 103:6f. Auf „un objectant déterminé“ verweist *A.-J. Festugière*, *Proclus. Commentaire sur le Timée* (BHPH). Bd. 1, Paris 1966, 145 Anm. 1. An „another interpreter“ (mit Longinos vergleichbar) denkt *H. Tarrant*, *Proclus. Commentary on Plato’s Timaeus*. Bd. 1, Cambridge 2006, 197 Anm. 438.

Holzschnittartig gezeichnet lassen sich in der Verhältnisbestimmung zwischen Griechen und Orientalen *drei Varianten* erkennen.⁶⁶ Konsens ist auf beiden Seiten die genealogische Dependenz der griechischen Philosophie von der altorientalischen Weisheit. Entlang der ersten Linie liegt der Akzent auf der *Abgrenzung*: Man betont die Überbietung der barbarischen Philosophie durch die Griechen, die das, was sie von den Barbaren übernehmen, erst perfektionieren und zur Blüte bringen.⁶⁷ Auf einer mittleren Linie dominiert *Anerkennung* und sogar Bewunderung. Die altehrwürdige orientalische Weisheit vermittelt der hellenischen Philosophie Tiefe und Essenz. Bekanntestes Beispiel dafür ist der Mittelplatoniker Numenius, selber ein Syrer, der Platon als „attisch sprechenden Moses“ charakterisiert.⁶⁸ Dem Orient gebührt der Ehrenprimat – und trotzdem zeichnet sich in den Augen der Platoniker speziell Platons Unternehmen aus durch seine Rationalität und Wissenschaftlichkeit.⁶⁹

3.2 Die Griechen und ihr Reputationsproblem

Entlang der dritten Linie, die uns nun speziell interessiert, übt man deutliche *Kritik* an den Unternehmungen der griechischen Philosophie; diese ist defizitär gegenüber der orientalischen Weisheit. Natürlich greift man hier gern auf den – etwa in der Satire genüsslich ausgeschlachteten – Topos der miteinander rivalisierenden bzw. untereinander zerstrittenen Philosophenschulen und des Widerspruchs zwischen Reden und Tun zurück. Von den besprochenen Texten ist der hermetische Brief des Asklepios (CorpHerm 16) hier anzusiedeln, während Jamblich zwischen zweiter und dritter Linie changiert. Vor allem zu nennen sind Repräsentanten des Judentums und des Christentums, für die „Moses“ und die Tradition der Hebräer als altem Kulturvolk den viel späteren und abhängigen Griechen überlegen sind. Unter den Apologeten ragt der Syrer Tatian heraus, der sich auf die „Philosophie der Barbaren“ beruft.⁷⁰ Die jüdische und christliche Referenz auf „Moses“ lässt sich nun erneut toppen: Noch älter sind die Ägypter (als deren Schüler bzw. Epigon auch „Moses“ gelten muss). Im Asklepiosbrief zeigt sich der selbstbewusste Auftritt eines Ägypters; Ähnliches mag für die ägyptischen Quellen gelten, die Jamblich in sein Werk eingearbeitet hat. Griechische Intellektuelle können sich die von Haus aus orientalische Griechenkritik zu eigen machen

⁶⁶ Ich folge hier ein Stück weit *I. Männlein-Robert*, Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit, in: *Gymn.* 116 (2009) 331–357, die zwei gegenläufige Tendenzen skizziert, Verpflichtung und Abgrenzung.

⁶⁷ Ps.-Platon, *epinom.* 987d (ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται). Wie verbreitet der Abgrenzungsmodus war, zeigt die Einleitung in der Doxobiographie von Diogenes Laertios (1,3f). Zum Modell der genealogischen διαδοχή der Urweisheit vgl. *H. Dörrie*, Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?, in: *Antike und Universalgeschichte*. FS *H.E. Stier*, Münster 1972, 146–175, hier: 161–163.

⁶⁸ Numenius, *frg.* 8.

⁶⁹ Vgl. *M. Erler*, Legitimation und Projektion. Die „Weisheit der Alten“ im Platonismus der Spätantike, in: *D. Kuhn / H. Stahl* (Hg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*, Heidelberg 2001, 313–326, speziell zu Proklos: 324f.

⁷⁰ Vgl. dazu *J. Lössl*, Greek and Barbarian Paideia in Tatian's *Oratio Ad Graecos*, *StPatr* 102 (2021) 79–102; ders., Paulus in der Theologie des 2. Jahrhunderts. Das Beispiel von Tatians „Rede an die Griechen“, in: *J. Frey / J. Schröter / M. Wallraff* (Hg.), *Paulusmemoria und Paulusexegese. Römische Begegnungen (Rom und Protestantismus – Schriften des Melanchthon Zentrums in Rom 5)*, Tübingen 2023, 290–314.

(ein Phänomen, das sich auch bei heutigen westlichen Abendlandkritikern im Zug des Post-Colonialism beobachten lässt). Ein Beispiel dafür ist die Kontrastierung von Chaldäern und Griechen bei Diodor von Sizilien, die einer unbekanntem Quelle entstammt.⁷¹ Sodann ist im spätantiken Umfeld an zwei von Porphyrios zitierte und von ihm zustimmend paraphrasierte Orakel zu erinnern, die die weisen Barbarenvölker den irrlichternden Griechen gegenüberstellen.⁷² Bei anderen Texten, die von der Forschung gelegentlich in diese speziell formatierte Ethnicity-Reihe einsortiert werden,⁷³ sind allerdings Zweifel angebracht. So geht es bei den Gesprächen Alexanders mit den indischen Gymnosophisten eher um die Spannung zwischen dem exemplarischen Machthaber und den exotischen bedürfnislosen Weisen.⁷⁴

Es ist Ermessenssache, ob man in derartigen ethnisch orientierten Positionsbezügen mit ihren Kontrastierungen den Reflex eines antiken „Kampfs der Kulturen“ (resp. *clash of civilizations*) erkennen oder ob man sich mit dem schlichteren Etikett von „interkulturellen Auseinandersetzungen“ begnügen will. Ich lasse die umfassendere Frage offen, ob sich darin die Gegenreaktion des Orients auf den Alexanderzug abzeichnet („the Empire strikes back“).⁷⁵

⁷¹ Diod. 2,29:5f: „Während die Barbaren bei den gleichen Grundanschauungen bleiben und sich ein festes System erwerben, in das sich alles einordnen lässt (διαμένοντες ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ βεβαίως ἕκαστα λαμβάνουσιν), gründen die Griechen [...] immer neue Schulen (καινὰς αἰρέσεις), sind über die wichtigsten Lehrsätze verschiedener Meinung [...], unfähig zu einer festen (βεβαίως) eigenen Ansicht.“ Die Griechen neuern also unentwegt (καινοτομοῦντες), sind in widersprechende Schulen zersplittert und „irren ohne klares Urteil umher (πλανᾶσθαι)“ (übs. G. Wirth, BGrL).

⁷² Porph., *phil. orac.* = *frg.* 324F *Smith* („erzbeschlagen ist der Weg zu den Göttern, steil und beschwerlich; viele Pfade dazu entdeckten die Barbaren, die Griechen aber verirrteten sich [ἐπλανήθησαν]“); G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculo haurienda. Librorum reliquiae, Berlin 1856, 141f. Vgl. I. Tanaseanu-Döbler, Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder der griechisch-römischen Kaiserzeit und die *Chaldaeischen Orakel*, in: H. Seng / M. Tardieu (Hg.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption* (Bibliotheca Chaldaica 2), Heidelberg 2010, 19–42, hier: 35f (samt Verweis auch auf Diodor, 23f); Riedweg, Porphyrios (s. Anm. 16) 177f. Es handelt sich kaum um ein ursprünglich jüdisches Orakel (wie manchmal vermutet wurde), sondern eher um ein solches griechischen Ursprungs – „aus platonischer Fabrik“, J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 268 Anm. 2; ähnlich N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle* (RTHP 4.47), Louvain 1972, 216–220.

⁷³ A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2014, Bd. 1, 26f (im Kapitel: „Les prophètes de l’orient“, 19–44); vgl. ders., *Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde*, in: ders., *Études de philosophie grecque* (BHPH), Paris 1971, 157–182; ders., *Grecs et sages orientaux*, aaO., 183–195.

⁷⁴ Dazu vgl. A. Szalc, *Alexander’s Dialogue with Indian Philosophers. Riddle in Greek and Indian Tradition*, *Eos* 98 (2011) 7–25; O. Kubica, *Meetings with the ‚Naked Philosophers‘ as a Case Study for the Greco-Indian Relations in the Time of Alexander*, *Studia Hercynia* 25 (2021) 72–81. – Das mehrfach überlieferte Gymnosophistengespräch hat Eingang gefunden in den Alexanderroman: Ps.-Kallisth. 3,5f; vgl. H. van Thiel (Hg.), *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L (TzF 13)*, Darmstadt ²1983, 128–133 und Anhang 242–247.

⁷⁵ So das *opus magnum* von Ch. Marek, *Rom und der Orient. Reiche, Götter, Könige*, München 2023, 571: „Im Grunde hatte [...] der Orient in der späteren Kaiserzeit mit einer allgemeinen Re-Spiritualisierung über die einst von ionischen Kosmologen, aiolischen Dichtern, aufklärerischen Sophisten, athenischen Philosophen und Historikern, hellenistischen Philologen und

3.3 Ein Seitenblick auf das Urchristentum: Paulus' Himmelsprache und die Rhetorik der Johannesapokalypse

Zum Schluss öffne ich zwei Fenster auf Phänomene der „heiligen Sprache“ im entstehenden Christentum, die sich in den genannten Kontexten situieren lassen. Sie zeigen einerseits einen Kontrast, andererseits eine Analogie.

Auf der einen Seite kann man die Frage aufwerfen, ob sich die Auseinandersetzung des Paulus mit der *Glossolalie* in 1Kor 14 nicht auch als Umgang mit „heiliger Sprache“ pointieren lässt. Wenn es sich bei der Zungenrede um Engelsprache, also um eine Himmelsprache, handelt, setzt der Apostel dieser eine menschliche, und mehr noch: eine von der Ressource des Übersetzens (ἐρμηνεία) bestimmte Sprache entgegen, die auf zwischenmenschliche Verständigung und auf die kommunikative Kompetenz des Nūs setzt. Der Kontrast zur von „Abammon“ und dem hermetischen „Asklepios“ markierten Position ist augenfällig. Es wäre reizvoll, in diesem Gegensatz auch eine Kontroverse um das Wesen von Prophetie zu identifizieren, da sich beide, sowohl Paulus wie Jamblich, auf dieselbe berufen.⁷⁶ Man könnte sogar fragen, ob Paulus' Referenz auf den Nūs nicht ein besonderes Anliegen des Okzidents zum Ausdruck bringt: ein Plädoyer für kommunikative Rationalität.

Auf der anderen Seite steht die *Johannesapokalypse* mit ihrer geradezu hieratischen Sprache.⁷⁷ Die Offenbarung pflegt eine Rhetorik des „Erhabenen“, ihre Textur lehnt sich mimetisch an Israels autoritative hebräische Schriften an. Mitunter bricht der Seher von Patmos in prophetischer Vollmacht die Regeln der griechischen Grammatik. Am markantesten zeigt sich dies im Umgang mit den als Gottesnamen verstandenen Gottesprädikaten: „Der Seiende und Der war und Der Kommende“ unterliegt nicht der Flexion (1,4).⁷⁸ Wir sind hier in grosser Nähe zu der von Jamblich gerühmten „Inflexibilität“ der Barbaren beim Gebrauch der göttlichen Namen – und damit im Bannkreis des Orients.

Wissenschaftlern und pragmatischen römischen Juristen zerbrochenen Göttergewissheiten und logischen Erklärungen der erfahrbaren Realität gesiegt.“

⁷⁶ „Abammon“ reiht sich selber unter die „Propheten der Ägypter“ ein (1,1 p. 2,17 und 3,14 S./S.). Prophetie, Mantik und Divination sind ein zentrales Thema in Jamblichs Religionsphilosophie. Vgl. z.B. A. Sheppard, Iamblichus on Inspiration. *De Mysteriis* 3.4–8, in: Blumenthal, Iamblichus (s. Anm. 5), 138–143.

⁷⁷ Vgl. M. Karrer, Johannesoffenbarung (EKK 24). Bd. 1, Ostfildern / Göttingen 2017, 90–102 zur „hohen Rhetorik eines eigentümlichen prophetischen Stils“ sowie G.K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC), Grand Rapids 1999 100–105 („solecisms as signals for the presence of Old Testament allusions“); vgl. 188f und 192 zu Apk 1,4f.

⁷⁸ „Namen [...] waren hebräisch indeklinabel, und nachahmende Übertragungen der LXX hatten diesen Usus ins griechische Judentum eingeführt“, Karrer, Apk (s. Anm. 77) 211; vgl. Vollenweider, Name (s. Anm. 34), 75–77, wo auch auf Jamblich und CorpHerm 16 verwiesen wird.