

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

'Das hat nichts mit Osiris zu tun'. Zur Verweigerung des Dionysos/Osiris-Synkretismus bei Pausanias by Christa Frateantonio

was originally published in

A different god? Dionysos and ancient polytheism / ed. by Renate Schlesier. – Berlin: de Gruyter, 2011. – S. 447-464

DOI [10.1515/9783110222357.447](https://doi.org/10.1515/9783110222357.447)

This article is used by permission of Publishing House De Gruyter.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

„Das hat nichts mit Osiris zu tun“. Zur Verweigerung des Dionysos/Osiris-Synkretismus bei Pausanias

Christa Frateantonio

1. Antiker Polytheismus und Synkretismus

In meinem Beitrag werde ich ein für die Kaiserzeit und auch für die griechische literarische Tradition auffälliges Phänomen in der Periegesis des Pausanias thematisieren, und zwar seine dezidierte Weigerung, diese beiden Gottheiten ‚synkretistisch‘ gleichzusetzen. Pausanias befindet sich mit dieser Haltung anscheinend jenseits eines in der römischen Kaiserzeit geltenden ‚Mainstream‘, wie ihm ja auch in der Forschung auf anderen Gebieten in der Auswahl seiner beschriebenen Monumente und ihrer Beurteilung vielfach ein anachronistischer Archaismus bescheinigt wurde.¹ Für die Diskussion des antiken Polytheismus als System, aber auch für die neuerdings in der Religionswissenschaft wiederbelebte Synkretismus-Debatte, ist dieses Beispiel gut geeignet,² methodologische Probleme der Generalisierung theologischer Konzepte in literarischen Texten für eine Epoche oder aber eine ganze Kultur – hier die Antike – vorzuführen.

Bereits Brelich hatte kritisch auf das lange in der religionshistorischen Forschung geltende Schema evolutionistischer Gottesvorstellungen verwiesen, dem die polytheistischen Religionen als dem Monotheismus vorgängig eingeordnet wurden. Er stellte dem u. a. die programmatische Forderung nach Klärung der unterschiedlichen Gottesvorstellungen in polytheistischen Religionsformen gegenüber, wobei auch zu untersuchen sei, welches Verhältnis die Götter zueinander hätten. Grundsätzlich hat er festgestellt, daß es sich sowohl bei monotheistischen als auch bei polytheistischen Systemen um ‚theistische‘ Systeme handelt, also Systeme, in denen jeweils Gott respektive Götter im Mittelpunkt der Handlungspraxis und theologischen Reflexion

1 Vgl. dazu die Übersicht bei Frateantonio (2009) 15 f.

2 Leopold/Jensen (2006) 77 stellten als aktuelle Beispiele die derzeit sich in Amerika und Europa ausbreitende afro-kubanische Religion der Santería in den Mittelpunkt; zu deren Analyse wird wiederum das Synkretismus-Konzept herangezogen, um damit einen bestimmten Aspekt religiösen Wandels zu bezeichnen, und zwar dann, wenn alten Traditionen neue Bedeutungen unterlegt werden (hier: katholischen Heiligen afrikanische Orixas).

stehen.³ Dieser Sichtweise möchte ich mich anschließen und spreche daher auch bei polytheistischen Gottesvorstellungen von theologischen Konzepten. Ähnlich wie Brelich argumentierte neuerdings wieder Gladigow. Seiner Auffassung nach ist die Forschungsgeschichte des Polytheismus bis in die Gegenwart hinein Teil der europäischen Religionsgeschichte selbst und insoweit vor allem durch eine Verteidigung des Singulars charakterisiert. Mit der christlich-theologischen Option sei der religionsgeschichtliche Normalfall Polytheismus zum Sonderfall geworden; die spezifischen Leistungen polytheistischer Religionen in komplexen Kulturen verschwänden so hinter monistischen Präferenzen.⁴ Erst seit wenigen Jahrzehnten gewinnt eine historische Forschung Profil, die die besondere Stellung des Polytheismus in der Geschichte der Kulturen und Religionen näher bestimmt: seine grundsätzliche Regionalisierung, die Tendenz zu Pantheon- oder Systembildungen und seine spezifische Integrationsleistung für die jeweiligen Kulturen.⁵

In diesem Kontext wird traditionell die Angleichung, Gleichsetzung und Ausdifferenzierung einzelner Götter unter dem Begriff Synkretismus verhandelt. Zur in der Religionswissenschaft in jüngster Zeit neu belebten Synkretismus-Debatte haben zuletzt Anita Leopold und Jeppe Jensen einen Band herausgegeben. Für die Antike verweisen sie besonders darauf, daß ‚hellenistisch‘ bzw. ‚Hellenismus‘ (nach Alexander dem Großen) sich nach Droysen als exemplarischer Epochenbegriff für eine bestimmte transitorische und transformatorische historische Phase etablierte; ‚hellenistisch‘ wurde dann, bezogen auf die antiken Religionen, zu einem Synonym für ‚synkretistisch‘ im Sinne der Verschmelzung unterschiedlicher Götter oder der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften.⁶ Selten war mit dem Begriff eine dynamische Komponente der polytheistischen Religionen angesprochen, und zwar die des selbstverständlichen Wandels von Gottesauffassungen. In der älteren Forschung zum antiken Polytheismus galt dies hauptsächlich als Verfall oder Verunklärung ehemals klar konturierter Gottesbegriffe.⁷

Ich werde im Folgenden besonders anhand von Pausanias sowie außerdem von weiteren griechischen Autoren einige spezielle Funktionen und Per-

3 Brelich (1960) bes. 124 f.

4 Noch in der 2003 erschienenen zweisprachigen Ausgabe (griech.-dt.) von Plutarchs Schrift *Über Isis und Osiris* (zusammen mit zwei anderen religionsphilosophischen Schriften Plutarchs) wird in diesem Sinne in der Einführung (348) festgestellt, daß Plutarch hier zu „keinem konsequenten Monotheismus gelangt“. – Im Folgenden stammen die Plutarch-Zitate aus dieser Ausgabe (Übers.: H. Görgemanns).

5 Gladigow (1997).

6 Leopold/Jensen (2006) 21.

7 Exemplarisch hierfür ist etwa Grant (1953), der die Religionsgeschichte von 200 v. Chr. – 200 n. Chr. in diesem Sinne unter dem Begriff des Synkretismus subsumierte; ähnlich wieder Fauth (1995).

spektiven polytheistischer Theologie, hier besonders der Bildung sogenannter Synkretismen, aufzeigen: Erstens läßt sich konstatieren, daß polytheistische theologische Auffassungen von einzelnen Göttern weder in sich homogen noch zwangsläufig kongruent zu lokalen religiösen Praktiken sind; zweitens möchte ich deutlich machen, daß der konkreten Gleichsetzung von Dionysos und Osiris – im Falle des Pausanias auch der expliziten Negierung dieser Gleichsetzung – jeweils unterschiedliche Motive seitens der Autoren zugrunde liegen. Daher kann man kaum von einer annähernd zielgerichteten Evolution polytheistischer theologischer Konzepte in ‚der Antike‘ ausgehen, damit aber auch nicht von einem entsprechenden Niedergang oder aber einer zunehmenden allgemein-gesellschaftlichen Diffusion von Gottesvorstellungen in Kaiserzeit und Spätantike. Vielmehr scheinen unterschiedliche auktoriale Interessen einerseits und lokale, städtische Interessen an bestimmten mythohistorischen Konstruktionen andererseits die Motoren theologischer Spekulationen gewesen zu sein.

2. Die Negation des Synkretismus Osiris/Dionysos im 10. Buch der Periegesis

Zu den von Pausanias verwendeten chronologisch-topographischen Rastern in seiner Beschreibung Griechenlands gehört sein Rekurs auf den zeitgenössischen Diskurs über Ägypten im 2. Jh. n. Chr. Ganz dezidiert anders als Herodot und Autoren der Kaiserzeit, auf die ich unten noch näher eingehe, für die dieses Land die Wiege menschlicher Weisheit und Kultur ist, läßt Pausanias an keiner Stelle der Periegesis eine Gelegenheit aus, um darauf hinzuweisen, daß er die Ägypter zu den barbarischen Völkern rechnet. Dies läßt sich u. a. konkret an dem Verhältnis von Dionysos und Osiris in der Periegesis zeigen, außerdem im Vergleich mit anderen griechischen Autoren. Anhand dieser beiden Götter wird schlaglichtartig sichtbar, daß Pausanias dezidierte auktoriale Interessen hatte, die im Kontext religiöser, von den kulturellen nicht zu trennenden Debatten standen. Darüber hinaus wird zugleich deutlich, daß es lokale städtische Interessen in diesem Feld gab, und zwar auch solche, die nicht mit Pausanias' Darstellung konform gingen und umgekehrt. Zur Veranschaulichung sind hier die Kultur bringenden und auch auf Mysterien bezogenen Götter par excellence, der griechische Dionysos und der ägyptische Osiris, besonders geeignet. Ich möchte damit eine ergänzende Perspektive für die religionshistorische Synkretismus-Debatte aufzeigen und vorschlagen, die Funktion bzw. den Nutzen der Bildung von sogenannten Synkretismen für Distinktionsgewinne in den Blick zu nehmen. Hierbei ist

zwischen individuell-auktorialen Interessen im Rahmen eines elitären Diskurses über Religion und handfesten lokalen Interessen zu differenzieren.

Sowohl uns zumeist nicht konkret bekannte Ägypter als auch Griechen versuchten wechselseitig, Prestige über die Vereinnahmung der jeweils anderen Kultur im Medium der Religion zu gewinnen, dies besonders in der Kaiserzeit. Pausanias macht es umgekehrt: Der Raum und damit die Gewichtung der beiden Götter Osiris und Dionysos in der Periegesis könnte kaum unterschiedlicher sein: Während Pausanias Dionysos in allen zehn Büchern seiner Führung durch Griechenland gleichsam aus fast jeder denkbaren, in der griechischen Tradition geläufigen Perspektive beleuchtet – als Weingott, als Kulturbringer, als Mysteriengott, als Orakelgeber und Heilgott,⁸ erwähnt er Osiris nur einmal explizit, ein weiteres Mal spielt er auf ihn an, beide Male im zehnten und letzten Buch der Periegesis. Es mag bei einer Beschreibung Griechenlands nicht unbedingt überraschend erscheinen, einen Gott ägyptischer Provenienz *nicht* zu beachten. Allein der Befund bei vor, zeitgleich und nach Pausanias schreibenden griechischen Autoren, die die offenbar in Ägypten zuerst propagierte Gleichsetzung von Osiris und Dionysos ohne weiteres nicht nur akzeptierten, sondern auch vorantrieben und weiter ausdeuteten, legt indes die Vermutung nahe, daß Pausanias Osiris ‚prominent ignoriert‘ hat.

Osiris wird bei Pausanias zuerst an einer Stelle des 10. Buches (Phokis) nur implizit erwähnt, und zwar in einer Bemerkung, die klar zu erkennen gibt, daß er gleichwohl genauestens über die anderweitig übliche Gleichsetzung Bescheid weiß (10.29.4):

Die Ariadne raubte dem Theseus, sei es, daß er zufällig dazukam oder ihr absichtlich auflauerte, Dionysos, der mit einer größeren Flotte heranfuhr, kein anderer nach meiner Meinung, sondern derjenige, der *zuerst mit einem Heere nach Indien zog und zuerst den Euphrat überbrückte*; und Zeugma wurde eine Stadt genannt an der Stelle des Landes, wo der Euphrat überbrückt wurde, und hier ist zu meiner Zeit *noch das Seil vorhanden, mit dem er den Fluß überbrückte, aus Wein- und Efeuranken geflochten*. Über Dionysos wird ja sowohl von den Griechen wie von den Ägyptern viel erzählt.

8 Pausanias erwähnt in der Periegesis nicht nur zahlreiche Kultbilder des Dionysos, sondern vielfach auch entsprechende Kultverläufe unterschiedlichen Charakters in den griechischen Städten. Hier kommen also gerade lokal unterschiedliche Aspekte des Gottes zur Geltung, so daß es schwierig erscheint, ein kohärentes Konzept des Dionysos aus der Periegesis abzuleiten, das man dem anderer griechischer Götter gegenüberstellen könnte. – Im Folgenden stammen alle Periegesis-Zitate aus der 1986–1989 zuerst veröffentlichten, von Felix Eckstein und Peter C. Bol herausgegebenen dreibändigen deutschen Ausgabe: Pausanias, *Reisen in Griechenland*; Kursivierungen stammen von der Verfasserin und dienen der Hervorhebung einzelner Formulierungen.

Wenn die Ägypter nun aber über Dionysos sprechen, dann meinen sie ihre eigene Gleichsetzung von Dionysos mit Osiris; das weiß der Leser der Periege, das weiß Pausanias, und er weiß, daß es seine Leser wissen. Der unmittelbare Referenzhorizont ist hier die bei Diodorus Siculus (1.19.6–8) wiedergegebene ägyptische Vereinnahmung des Zuges des Dionysos nach Osten als Kulturbringer durch Osiris: Diodorus Siculus referiert die ägyptische Variante des Zuges des Osiris – formal in allem an den Zug des Dionysos angelehnt – nach Arabien und Indien. Er gründete, so gibt Diodorus Siculus die ägyptische Auffassung wieder, dabei in Indien u. a. die Stadt Nysa zur Erinnerung an das ägyptische Nysa und pflanzte dort auch den Efeu, wo zum Beweis allein in ganz Indien und den umliegenden Ländern sich diese Pflanze gehalten habe. Darüber hinaus habe er „viele weitere Zeichen seines Aufenthaltes dort hinterlassen“. Es ist also unschwer zu erkennen, daß Pausanias genau diese Auffassung nicht teilt, von keiner Wesensgleichheit spricht, Dionysos zeitlich *vor* Osiris ansetzt und von der Gründung Zeugmas am Euphrat, nicht Nysas in Indien spricht. Nun könnte man diese auf den ersten Blick vielleicht eher unspektakulär anmutenden Differenzen von Wesen und Leistung dieser beiden Götter bei Pausanias und Diodorus Siculus als sich widersprechende Varianten der Überlieferungstraditionen von Gottesvorstellungen respektive von deren Verunklärung fassen. Meines Erachtens liegen aber jedenfalls bei Pausanias andere, durchaus systematische Strategien seiner Darstellung zugrunde, und damit handelte es sich dann hier um eine bewußte Synkretismus-Verweigerung. Diese läßt sich wiederum, bezogen auf das gesamte Werk der Periege, als Teil seiner anti-ägyptischen, genauer gesagt anti-ptolemäischen und anti-makedonischen Polemik gegen Ägypter und Makedonen als Griechen zweiter Klasse verstehen.

Dies kann man neben den positiv distinktiven Funktionen der Gleichsetzung von Osiris und Dionysos bei Herodot und Diodorus Siculus, auf deren Funktion als Folie ich weiter unten eingehe, anhand einer Reihe von Beispielen aus der Periege zeigen. Pausanias verfährt nämlich, im Vergleich zu Herodot und Diodorus Siculus, systematisch umgekehrt; anders als diese beiden Autoren will Pausanias den ägyptischen Göttern und damit Ägypten selbst den Rang als älteste Kultur absprechen. Die Erwähnungen von Dionysos und Osiris bzw. Osiris/Sarapis in der Periege berühren sich an keiner Stelle, sondern werden sorgfältig voneinander getrennt. Dazu kommt ein weiterer Aspekt, den man als Aus- oder Überblendung bezeichnen kann. Es handelt sich dabei um die griechischen Städte, die nach dem Zeugnis des Plutarch, aber auch anderer Autoren sowie materieller Hinterlassenschaften ganz explizit in der Kaiserzeit das eigene Alter und damit die Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft auf eine mytho-historische Verknüpfung mit Ägypten gründeten. Exempli causa für Dionysos nenne ich hier die Stellen bzw. Städte der Periege, die auch Plutarch nennt – Delphi, Elis und Argos –, wobei jedoch die Verweise

auf lokal hergestellte Bezüge zwischen den Göttern Dionysos und Osiris bei Pausanias nicht erscheinen. Nach der Reihenfolge der Periegesis kommt zuerst Argos.

In der Beschreibung von Argos wird Dionysos insgesamt fünfmal erwähnt, Osiris, Sarapis oder Isis überhaupt nicht. Allein drei der Erwähnungen stehen in Verbindung mit Dionysos' vorgeblichen Zug nach Argos: In 2.20.4 erwähnt Pausanias das Grabmal der Mänade Choreia, die unter anderen Frauen mit Dionysos nach Argos gezogen sein soll; in 2.22.1 berichtet er von dem Grab für die Frauen, die in einer Schlacht gegen die Argiver und Perseus, als sie von den Inseln im Ägäischen Meer her mit Dionysos zu Felde zogen, fielen; in 2.23.1 erwähnt er den Tempel des Dionysos am sogenannten Hohlen Weg, mit einem Kultbild, das aus Euböa stammen soll, zu dessen Auffindung und Verehrung durch die Argiver Pausanias das Aition erzählt. In 2.23.7–8 wird ein weiterer Tempel des Dionysos genannt, und zwar mit dem Beinamen Kresios. Und schließlich erwähnt Pausanias noch ein Fest in 2.24.6:

Da, wo der Erasinos aus dem Berg hervorbricht, opfern sie dem Dionysos und dem Pan. Dem Dionysos feiern sie auch ein Fest, Tyrbe genannt.

Ob die Argiver außerdem synkretistische Konstruktionen zwischen Dionysos und Osiris favorisierten, bleibt in diesem Zusammenhang unerwähnt, bzw. falls dies so war, wäre Pausanias dafür aller Wahrscheinlichkeit nach keine zuverlässige Quelle. Denn wie archäologische Ausgrabungen zeigen, haben die Argiver, beginnend offenbar im Hellenismus, eine Reihe von Bauten und Markierungen in der Landschaft geschaffen, durch die das hohe Alter der Stadt vorzugsweise durch diverse Bezugnahmen auf Ägypten dokumentiert werden sollte. Der französische Archäologe Aupert hat versucht, diejenigen Reste von Tempeln und anderen Monumenten zu identifizieren, die mit der ägyptischen Tradition in Argos im Zusammenhang standen. Er nennt als erstes einen Tempel, der in der Kaiserzeit Serapis geweiht war und wahrscheinlich bereits in hellenistischer Zeit gebaut wurde. Wann genau die Transformation von einem vormaligen Asklepieion in ein Serapeion erfolgte, ist jedoch unklar.⁹ Weiter nennt Aupert den ägyptischen Tempel an der Agora bei einem Ort namens Delta mit dem Grab des mythischen Königs Danaos aus dem 1. Jh. n. Chr. Auf dem Argos benachbarten Berg Pontinos befand sich überdies ein Heiligtum der Athena Saitis, das Aupert zufolge einen Bezug zu dem Platz Delta in der Stadt herstellte.¹⁰ Daß Pausanias von diesen mythisch-chronologischen Bezügen nicht überzeugt ist, zeigt sich darin, daß er die Monumente entweder überhaupt nicht erwähnt oder, wie in 2.21.1, explizit als Auslassung in seinen Erläuterungen argivischer Sehenswürdigkeiten markiert:

⁹ Aupert (2001) 444 f.: Tempel A neben dem Theater mit Einzelfunden.

¹⁰ Aupert (2001) 453.

Hier [scil. beim Heiligtum der Artemis] steht auch eine Bronzestatue des Aineias, und ein Platz namens Delta ist da; weshalb er so heißt, übergehe ich absichtlich, da mir die Angaben darüber nicht zusagten.

Im 2. Jh. n. Chr. (Hadrianische Zeit) erscheinen auch die ägyptischen Götter Isis und Horus auf argivischen Münzen.¹¹ Daß die Argiver sich damit durchaus erfolgreich in der Außenwirkung als sehr alte Stadt und Kultur präsentierten, belegen wohl besonders auch spätantike Schriftzeugnisse, die das hohe Alter von Argos thematisieren, wie dies der christliche Schriftsteller Eusebios eigens unter Bezugnahme auf die mytho-historischen Verbindungen zu Ägypten tat (*Praeparatio Evangelica* 2.1):

Auch Perseus wurde, wie gesagt wird, in Ägypten geboren, und die Geburtsstätte der Isis wird von den Griechen nach Argos verlegt, während sie in ihrer Mythologie sagen, daß sie Io war, die, die in eine Kuh verwandelt wurde: andere wieder meinen, daß dieselbe Göttin Isis war [...].

Sowenig Pausanias die von Argos selbst gesuchten Bezüge zu Ägypten und ägyptischer Religion beschreibt, sowenig setzt er Ähnlichkeiten im argivischen Dionysos-Kult zu dem des Osiris in Szene. Einen parallelen Befund gibt es für Elis; auch hier berichtet Pausanias (6.26.1) nichts von der bei Plutarch erwähnten Wesensgleichheit:

Von den Göttern verehren die Eleer Dionysos besonders und sagen, der Gott besuche sie am Fest der Thyien. Der Platz, wo sie das Thyia genannte Fest feiern, ist gegen acht Stadien von der Stadt entfernt.

Eine Verbindung zu Osiris oder Osiris/Sarapis wird hier nicht hergestellt, ebensowenig wie bei den zahlreichen Nennungen der Thyiaden im 10. Buch in Delphi. Handelt es sich hier um Zufallsbefunde oder um System? Ich möchte für letzteres plädieren, also für bewußt konzipierte ‚Parallelwelten‘ der ägyptischen Götter einerseits und Dionysos andererseits in der Periegesis. Denn Pausanias nennt zwar während der gesamten Periegesis eine stattliche Anzahl von Heiligtümern ägyptischer Gottheiten, genaugenommen diejenigen von Isis und Sarapis, jedoch berühren sich diese nirgends mit Nennungen des Dionysos. Dies mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß Pausanias die ägyptischen Isis-Mysterien in Griechenland ganz aus seiner Darstellung ausgespart hat. Das älteste Sarapisheiligtum von Ägypten in Memphis und das hochberühmte Ritual der Bestattung des Apisstieres wird im 1. Buch (1.18.4) zwar genannt, aber nur im Rahmen eines kurzen Ausblicks. Denkt man an die zahlreichen anderweitigen sogenannten Exkurse, die sich in der Periegesis finden, hätte Pausanias durchaus die Möglichkeit einer solchen Einblendung und Fokussierung gehabt.

¹¹ Aupert (2001) 454.

Alle übrigen Nennungen von ägyptischen Kulturen in der Periegesis nehmen sich wie ein eigentümliches Inventar oder eine Auflistung aus.¹² Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch einmal darauf hinweisen, daß kein einziges Isis- oder Sarapisheiligtum in Argos von Pausanias genannt wird. Darauf, daß es sich hier um eine bewußte Auslassung handelt, weist er selber hin, wie weiter oben bereits vermerkt. Insofern kann man meines Erachtens mit Fug und Recht davon sprechen, daß die prominenteste markierte Auslassung diejenige ist, an der Pausanias im 10. Buch (10.29.4) scheinbar ganz unvermittelt sagt: „Über Dionysos wird ja sowohl von den Griechen wie von den Ägyptern viel erzählt“. Daß er hiermit einerseits zwar auf die Gleichsetzung Dionysos-Osiris anspielt, ohne sie jedoch eigens zu nennen, wird unterstützt durch die nur wenige Abschnitte später im selben Buch erfolgende Beschreibung des Isisheiligtums und -kultes von Tithorea, in dem Osiris dann zum einzigen Mal im gesamten Werk beim Namen genannt ist (10.32.13 ff.).

Ich beschränke mich im Folgenden auf Hinweise zu textimmanenten Besonderheiten seiner Darstellung. Soweit als möglich ist die Schilderung von Kult und Festverlauf durch Pausanias grundsätzlich von allen Elementen, die auf die ägyptische Herkunft oder die Isis-Mysterien selbst verweisen, bereinigt. Wie man unter anderem dem Roman des Apuleius *Der goldene Esel* entnehmen kann, rief die Göttin diejenigen, die in ihre Mysterien eingeweiht werden konnten, durch ein Traumgesicht zu sich. Pausanias nimmt dieses Element auf, doch wird es von ihm mit unterirdischen Göttern am Mäander in Zusammenhang gebracht. Man erfährt keinen ägyptischen Namen der zweimal im Jahr in Tithorea gefeierten Feste, sondern lediglich, daß die Herrichtung der Opfertiere ägyptisch sei. Die Heiligkeit des Kultortes in Tithorea belegt Pausanias im letzten Teil seiner Schilderung mit zwei strukturell parallelen Episoden, dem Eindringen von Uneingeweihten in ein Heiligtum, was in seiner Schilderung schließlich nur das Wort Homers belegt, daß Menschen Götter nicht direkt ansehen sollen. Während die erste dieser Episoden in Tithorea spielt, ereignet sich die zweite ausgerechnet und kaum zufällig in Ägypten, im Heiligtum der Isis in Koptos, was für Pausanias jedoch nur Anlaß ist, in einer kurzen Abschweifung vom ägyptischen Kult zu berichten (Trauer der Isis um Osiris und das Ereignis der Nilschwelle), aber ohne dies in einen ersichtlichen Zusammenhang mit dem Kultgeschehen in Tithorea zu bringen (10.32.18):

Etwas Ähnliches hörte ich von einem Phöniker, daß die Ägypter der Isis das Fest feiern, wenn sie sagen, daß sie um Osiris traure; dann beginnt auch der Nil bei ihnen zu steigen, und viele Einheimische behaupten, daß es die Tränen der Isis sind, die den Fluß anschwellen und die Fluren bewässern lassen.

12 Übersicht bei Frateantonio (2009) 109 ff.

Pausanias erwähnt Osiris nur dieses eine Mal im gesamten Werk namentlich und kennt nach eigener Aussage sowohl die von ihm berichtete Episode als auch das ägyptische Ritual überhaupt nur durch Erzählungen; man hat darin das Gegenteil einer markierten Autopsie als Wissen aus erster Hand, nämlich markiertes Hörensagen als Wissen aus zweiter Hand zu sehen.¹³ Pausanias schafft dadurch für den Leser eine Distanz zu dem eigentlichen Herkunftsland der Göttin in Ägypten und stellt den Isiskult in Tithorea in den Mittelpunkt, d. h. ein hier zu erwartender Hinweis auf Alter und Ehrwürdigkeit des Kultes unterbleibt, ja Ägypten als Herkunftsland des Isiskultes und der Mysterien wird in der betreffenden Passage nicht einmal angedeutet.¹⁴

Aus den Zeugnissen wird deutlich, daß Pausanias eine Gleichsetzung von Dionysos und Osiris definitiv nicht favorisiert. An den anderen Stellen der Periegeese übergeht er insgesamt die Verbindung der Göttin Isis mit Osiris im Kontext ihrer Mysterien; die sonstigen griechischen Heiligtümer für Isis mit Sarapis nennt Pausanias wohl in einer inventarartigen Übersicht, geht aber nirgends auf eine wie auch immer geartete Beziehung zu Ägypten ein. Daß es sich dabei keineswegs nur um eine Frage von Selektionskriterien, also etwa um Platzersparnis für ‚das Wichtigste‘, sondern um ein systematisches Kriterium handelt, zeigt sich noch deutlicher, wenn man Pausanias’ Aussagen über Religion in Ägypten in einen Kontext mit seinen historisch und ethnologisch relevanten Bemerkungen über die Ägypter und speziell die Alexandriner (Makedonen und Ptolemäer) stellt. Hier gibt es zunächst den Aspekt der fremden, barbarischen Religion, und zwar in Verbindung mit Zauberei. So nimmt Pausanias diesen Topos im 6. Buch (Elis II) beispielsweise in der Person eines Ägypters auf, dessen unwahrscheinliche Erklärungen zum Taraxippos er wiedergibt.¹⁵ Man fühlt sich etwa an die Schilderungen Lukians im *Lügenfreund*

13 Daß er hier ausgerechnet einen Phöniker als Gewährsmann heranzieht, verstärkt die implizite Kennzeichnung der Information als dubios und unglaubwürdig, da Pausanias Personen dieser Herkunft in der Periegeese regelmäßig in diesem Sinne bewertet, so 7.23.7, wo die theologischen Erklärungen eines Sidoniers von ihm als kindisch abgetan werden. Zur Stelle: Frateantonio (2009) 153.

14 Für die detaillierte Analyse dieser Stelle im Kontext der Forschungen zum Isiskult in der Kaiserzeit verweise ich auf die Publikation von Egelhaaf-Gaiser (2005) 273 f., die herausgearbeitet hat, daß in Pausanias’ Beschreibung des Isiskultes in Tithorea die Aegyptiaca auf ein Minimum reduziert sind; Pausanias führt – anders als Apuleius, der in den *Metamorphosen* die „spektakuläre Fremdartigkeit des Isiskultes in einer schillernden Festbeschreibung“ darstellt – den „Schauwert der Exotik gerade nicht am Standardbeispiel vor, sondern an griechischen Kulte“. Dies macht sie unter anderem an der Kompositionstechnik und an Motivparallelen fest, durch die Pausanias die Wechselbeziehungen zu Asklepios und Demeter herausgestellt hat und eben nicht zum ägyptischen Herkunftsland.

15 (6.20.18): „Ein Ägypter sagte, Pelops habe von dem thebanischen Amphion etwas erhalten und an der Stelle vergraben, die man Taraxippos nennt. Von diesem Ver-

erinnert, in der die ägyptische Religion als eine lächerliche Zauberkunst dargestellt ist.¹⁶

Auf der Folie der in der Periegesis immer wieder als ‚barbarisch‘ bezeichneten Ägypter entwickelt Pausanias eine Perspektive kultureller und ethnischer Inferiorität, in der auch die Ptolemäer zu zweitklassigen Griechen werden.¹⁷ Über die konkreten Gründe dieser Disqualifizierung insgesamt und im besonderen der Alexandriner äußert sich Pausanias nicht explizit, und sie können jenseits eines in dieser Hinsicht für das Werk konsistenten Befundes nicht zweifelsfrei rekonstruiert werden.¹⁸ Für den hier interessierenden Kontext seiner Weigerung, Osiris und Dionysos gleichzusetzen und damit die Superiorität des Ägyptischen vor dem Griechischen anzuerkennen, mögen die angeführten Belege dezidiert auktorialer Interessen einstweilen genügen.

grabenen seien damals dem Oinomaos die Pferde scheu geworden und so auch allen, die später an dieser Stelle vorbeikamen. *Der gleiche Ägypter behauptete auch, Amphion und der Thraker Orpheus seien große Zauberer gewesen, und wenn sie ihre Zaubergesänge vorgetragen hätten, seien dem Orpheus die wilden Tiere, dem Amphion die Steine zum Mauerbau herbeigekommen. Die mir wahrscheinlichste Sage gibt an, daß Taraxippos ein Beiname des Poseidon Hippios gewesen sei*“.

- 16 Lukian, *Philops.* 31: „Ich aber, als ich das hörte [scil. von einem männlichen Gespenst in einem verfallenden Haus, C. F.], nahm meine Bücher – *ich habe nämlich zu diesem Thema ungeheuer viele ägyptische Bücher* – und kam in das Haus um die Zeit des ersten Schlafes. [...] Nachdem er herangetreten war, nahm er den Kampf mit mir auf, indem er mich von allen Seiten anfiel, ob er mich von irgendwo überwältigen könnte, und wurde bald ein Hund, ein Stier oder ein Löwe. *Ich aber nahm die schauerlichste Beschwörungsformel zur Hand – ich redete in ägyptischer Sprache – und trieb ihn unter Zaubersprüchen in eine Ecke des finsternen Zimmers.* Nachdem ich gesehen hatte, wohin er untergetaucht war, hatte ich für den Rest der Nacht Ruhe“.
- 17 Einen längeren Abschnitt widmet Pausanias im 5. Buch (Elis I) anlässlich der Beschreibung Olympias den diversen charakterlichen Verfehlungen alexandrinischer Athleten, nicht etwa ihren Siegen (5.21.12–18). Hier erfolgt eine regelrechte Parade ausführlich geschilderter Verfehlungen von Personen bzw. ‚Ägyptern‘, die aus dieser Stadt stammen: Bestechung, Bestechlichkeit, Verlogenheit, Feigheit. Daß dies das eigentliche Thema ist, das Pausanias darstellen möchte, kann man daraus schließen, daß es die alexandrinischen Verfehlungen sind, die die Auswahl der Statuen bestimmen, nicht etwa eine chronologische Abfolge bzw., wie er vorgibt, der neuzeitliche Stil der Statuen.
- 18 Zu den systematischen Implikationen des dezidiert barbarisch konnotierten Ägyptenbildes in der Periegesis, das auf die Ptolemäer und Makedonen projiziert wird, s. Frateantonio (2009) 96 ff. und 115 ff.

3. Synkretismus und kulturelle Distinktion: Dionysos und Osiris bei Herodot, Plutarch und im städtischen Kontext

Im Anschluß an die Beobachtung auktorialer Interessen des Pausanias möchte ich nun in einem nächsten Schritt diejenigen Traditionsstränge in den Blick nehmen, gegen die sich Pausanias offenkundig absetzte, und worin ihm zumindest schon Plutarch vorausgegangen war, wie man sehen wird. Das älteste uns überlieferte Zeugnis eines griechischen Autors dafür, daß Dionysos mit Osiris gleichgesetzt wurde, findet sich bekanntermaßen bei Herodot, der in seinen Historien über die unterschiedlichen Kultformen der Götter in Ägypten u. a. vermerkte (Hdt. 1.42):

Denn die Ägypter verehren nicht überall dieselben Götter in gleicher Weise außer Isis und Osiris. Von Osiris behaupten sie, er sei unser Dionysos.

Wenig später (1.47) erwähnt Herodot eine weitere Besonderheit des ägyptischen Kultes, und zwar die Sitte, den Göttern keine Schweine, in den Augen der Ägypter unreine Tiere, zu opfern. Eine Ausnahme gäbe es nur für Selene und Dionysos. Bei dieser Gelegenheit berichtet Herodot von dem Fest, welches die Ägypter für „Dionysos“ begehen:

Jeder schlachtet dem Dionysos am Vorabend des Festes ein Ferkel vor seiner Tür und gibt es darauf dem Schweinehirten, der es ihm verkauft hat, wieder zurück. Im übrigen wird das Dionysosfest in Ägypten fast ebenso in Griechenland gefeiert mit Ausnahme der Tänze.

Herodot fährt fort, nun zunächst Einzelheiten des weiteren Festverlaufes zu schildern und dabei einige Elemente zu nennen, die auch im griechischen Kult vorkommen. Hierzu gehören neben dem Herumtragen des Phallos vor allem die begleitenden Flötenspieler. Von besonderer Relevanz für die bis in die Kaiserzeit anhaltenden Vergleiche zwischen Dionysos und Osiris, die in der Forschung unter dem Konzept Synkretismus verhandelt werden, sind die Überlegungen Herodots zu der Frage, wie denn die Ähnlichkeiten zwischen dem griechischen und dem ägyptischen Kult respektive dem griechischen und dem ägyptischen Gott erklärbar seien. Nach seiner Auffassung stammen Gott und Fest ursprünglich aus Ägypten, von wo sie durch die Vermittlung des Sehers Melampus nach Griechenland gelangt seien.¹⁹ Die Auffassung, und

19 Bereits Zabkar (1963) interpretierte Herodots Darstellung der ägyptischen Religion als Beleg für seine Akzeptanz einer Suprematie Ägyptens vor Griechenland, kristallisiert in den beiden Gottheiten Osiris und Dionysos. Gödde (2007) 57 ff. und 63 f. hat herausgearbeitet, wie Herodot die mysterienartige Heiligkeit ägyptischer Kulthandlungen literarisch evoziert, obwohl es zur Zeit Herodots überhaupt noch keine den griechischen Mysterien vergleichbare Einweihungen gab, allenfalls vor der Öffentlichkeit verborgene Kulthandlungen.

zwar nicht nur hinsichtlich der Götter Osiris und Dionysos, sondern auch im Hinblick darauf, daß insgesamt die ägyptische eine ältere Kultur als die griechische sei, wird seit Herodot zwar immer wieder vertreten, erlangte aber keinen ‚kanonischen‘ Charakter. Falls jedoch ein Autor dieser Sichtweise folgt, ist mit dieser Auffassung auch die Ansicht verbunden, daß aufgrund des ‚Altersunterschiedes‘ auch eine Reihe von kulturellen Errungenschaften ursprünglich in Ägypten erfunden wurden, bevor die Griechen sie dann nach Griechenland importierten.

Unter diesem Gesichtspunkt kann also von Distinktionsgewinn gesprochen werden, wenn ein Autor nachweist und akzeptiert, daß die eigene – griechische – Kultur mittelbar oder unmittelbar auf die ägyptische zurückgeführt werden kann, oder umgekehrt argumentiert. Im Hinblick auf die Gleichsetzung bzw. den sogenannten Synkretismus von Dionysos mit Osiris liegt auf der theologischen Ebene das analoge Phänomen vor. In den erhaltenen Schriften griechischer Autoren vertreten eine ganz ähnliche Auffassung wie Herodot – hinsichtlich des Verhältnisses von griechischer zu ägyptischer Kultur und damit unter anderem auch des Verhältnisses von Osiris zu Dionysos – Diodorus Siculus sowie später Autoren in der Kaiserzeit (siehe unten). Diodorus Siculus gibt, wie Herodot vor ihm und u. a. Plutarch nach ihm, die Ägypter selbst als Urheber dieser kulturellen wie theologischen Primatsprüche an, die im Gott Osiris geradezu verschmelzen. Wie genau solche Kulturkontakte zwischen Griechenland und Ägypten zustande kamen und wer die Protagonisten von ägyptischer Seite waren, ist in der Forschung bislang wenig diskutiert worden.²⁰ Im ersten Buch seiner im 1. Jh. v. Chr. geschriebenen *Bibliothek* berichtet Diodorus Siculus ausführlich von den kulturellen, nicht eben wenigen Errungenschaften, die Osiris der Menschheit gebracht habe (Diod. Sic. 1.13 ff.):

Als erstes habe er dem Menschengeschlecht den Kannibalismus abgewöhnt, nachdem Isis die Früchte des Weizens und der Gerste gefunden hatte, die bis dahin zusammen mit den anderen Pflanzen wild wuchsen, den Menschen unbekannt. Osiris indes dachte sich eine Art und Weise des Fruchtanbaus aus; so änderten sie alle gerne ihre Lebensweise, denn die neue Speise bekam ihnen gut und es schien ihnen von Vorteil, mit der Grausamkeit gegeneinander aufhören zu können.

Diodorus Siculus nennt als weitere Kulturstiftungen des Osiris/Dionysos auf seinem Zug durch andere Länder vor allem die Einführung des Städtebaus, die

20 Macfarquhar (1966) stellte einen Überblick der Belege von Herodot bis Dion von Prusa zusammen, in denen Priester als Informanten in Ägypten angegeben sind. Für die frühe Zeit werden als Orte dieser Kulturkontakte Naukratis, Sais und Memphis in Erwägung gezogen. Wie Richter (2001) vermerkt, waren jedoch weder Herodot noch ihm nachfolgende griechische Muttersprachler in der Lage, Hieroglyphen zu lesen. Als Voraussetzung der Rezeption ägyptischer Synkretismus-Konzepte sei somit anzunehmen, daß die Ägypter das Griechische beherrschten.

Einrichtung des ersten Tempels und Götterkultes sowie die Erfindung des Weinbaus. Verglichen mit dem Bericht Herodots haben die Ägypter – möglicherweise handelt es sich um alexandrinische Sarapis-Theologen als Urheber, wie Reinhold Merkelbach vermutet,²¹ – erheblich nachgelegt hinsichtlich der Zuschreibung nunmehr *aller* elementaren Kulturstiftungen an den Gott Osiris/Dionysos. Mir erscheint es darüber hinaus durchaus beachtlich, daß die Ägypter (oder Alexandriner) es also gleichwohl auch für nötig befanden, sich ihrerseits den griechischen Gott Dionysos gleichsam über Osiris anzueignen. Das Bestreben, sich auf kulturelle und religiöse Errungenschaften der Ägypter zu beziehen, ist in der Kaiserzeit, besonders in den Kreisen, die man der sogenannten Zweiten Sophistik zurechnet, besonders ausgeprägt und keinesfalls nur auf die Götter Dionysos und Osiris begrenzt. Bei den Schriftstellern, die die Suprematie der ägyptischen Kultur beglaubigten, gehört es zu den *Topoi*, sich als religiös besonders kompetent und gebildet auszuweisen, die religiöse Expertise durch Ägyptenbesuche zu dokumentieren und etwa einen eigenen ägyptischen Priesterlehrer zu haben.²²

Aber nicht alle griechischen Autoren folgen dem Beispiel Herodots; in der Diskussion um die Frage der kulturellen Suprematie, sofern sie besonders im religiösen Kontext respektive im Zusammenhang mit dem Alter mytho-historischer Überlieferung und kultischer Einrichtungen greifbar ist, sind auch andere Stimmen vernehmbar. So etwa in der *Apollonios-Vita* des Philostrat. Philostrat greift zwar das Motiv auf, daß theologische und philosophische Spezialkenntnisse bei den Ägyptern erworben werden, um es dann jedoch zu überbieten: Apollonios erhält einen Teil seiner Bildung und theologischen Expertise in Ägypten, kehrt aber nach weiteren Stationen schließlich erneut nach Ägypten zurück und belehrt nun seinerseits die Ägypter (V A 5.5; 5.25; 6.19). In der *Pythagoras-Vita* des Iamblich (4.18 f.) werden hingegen die

21 Merkelbach (1995) 73 f. Die Frage, welches konkrete Interesse besonders alexandrinische Priester am Synkretismus von Osiris mit Dionysos hatten, bedürfte einer näheren Untersuchung. Dies gilt in gleicher Weise für die konstruierten Ägyptenaufenthalte der griechischen Philosophen, auf die Merkelbach ebenfalls verweist. Einen Überblick der verifizierbaren prominenten griechischen Ägypten-Besucher von Herodot bis Iamblich gibt Nimis (2004).

22 So etwa der bei Plutarch genannte Kleombrotos von Sparta (*Peri ton Ekleloipoton Chresterion*, *Mor.* 410a), der anschließend eine Abhandlung mit dem Titel ‚Theologie‘ verfassen wollte. In einem parodistischen Kontext bei Lukian (*Philops.* 34), dessen Protagonist seinem zukünftigen Lehrer begegnet, heißt es: „Bei der Fahrt stromaufwärts fuhr zufällig ein Mann aus Memphis mit uns, einer von den Tempel-Schriftgelehrten, bewundernswert wegen seiner Weisheit und bewandert in der gesamten ägyptischen Bildung. Man sagt, er habe 23 Jahre in unzugänglichen Kammern gewohnt, wobei er von Isis in der Magie unterwiesen worden sei“. Vergleichbare Positionen weiterer Autoren bei Frateantonio (2009) 101 ff.

Lehren der Ägypter als Basis der pythagoreischen geschildert, wodurch deren religiöse Autorität überhaupt erst begründet ist.

Dieser Topos wird von Pausanias aufgegriffen, aber ausgerichtet auf die griechische Philosophie und Kultur: Er war in Ägypten, so betont er, doch verschlüsselter Weisheit begegnet er in Griechenland, nicht bei den Ägyptern (8.8.3). Namentlich in der Kaiserzeit finden sich indessen viele Zeugnisse dafür, daß die Gleichsetzung von Osiris mit Dionysos, und zwar sowohl als Kulturbringer wie als Gott der Mysterien, Anlaß zu theologischen Spekulationen wurde. Aber auch einzelne griechische Städte suchten aus der Gleichsetzung von Dionysos und Osiris Prestige hinsichtlich des Alters ihrer eigenen religiösen Einrichtungen zu gewinnen; das ist besonders für Argos bekannt (siehe oben).

Beide Aspekte sind in der zu Anfang des 2. Jh. n. Chr. geschriebenen Schrift *Über Isis und Osiris* des Plutarch reflektiert. Plutarch schreibt dem Osiris zwar ebenfalls einen Teil der bei Diodorus Siculus genannten Kulturstiftungen zu, arbeitet aber darüber hinaus eine Osiris/Dionysos-Theologie aus, innerhalb derer beide Gottheiten für wesensgleich erklärt werden. In gewisser Weise erfolgt damit ein Re-Transfer von religiösem Prestige. Die Mysterien des Dionysos und des Osiris werden als strukturell gleichartig vorgestellt. In diesem Kontext nennt Plutarch Delphi, Elis und Argos als Orte, in denen man um die Wesensgleichheit beider Götter offenbar wußte und diese auch rituell inszenierte (*Über Isis und Osiris* 35):

Daß Osiris kein anderer ist als Dionysos, wer sollte das besser wissen als du, Klea, da du Leiterin der Thyiaden in Delphi bist und dem heiligen Dienst des Osiris von Vater und Mutter her geweiht? Wenn es aber gilt, um anderer Leser willen Zeugnisse anzuführen, so wollen wir die geheimen Dinge an ihrem Platz ruhen lassen; aber was die Priester bei der Bestattung des Apis in aller Öffentlichkeit tun, wenn sie den Leichnam auf einem Schiffswagen zum Grabe geleiten, das bleibt nicht hinter einer Bakchos-Feier zurück: Sie hängen sich Felle von Rehkitzen um, tragen Thyrsen, verfallen in Schreie und Gesten ähnlich wie Menschen, die im Banne der orgiastischen Dionysos-Riten stehen. So werden auch bei vielen hellenischen Stämmen Kultbilder des Dionysos in Stiergestalt hergestellt; *die Frauen von Elis rufen sogar den Gott im Gebet an, ‚mit dem Fuße des Stieres‘ zu ihnen zu kommen. In Argos trägt Dionysos den Beinamen ‚stiergeboren‘; sie rufen ihn unter Trompetenschall aus dem Wasser herauf, während sie ein Lamm in die Tiefe stürzen für den ‚Torhüter‘ [...]. Ferner stimmen die Titanengeschichten und die Nachfeste des Dionysos überein mit der Überlieferung von der Zerreißung des Osiris, seiner Wiederbelebung und Neugeburt.* Ebenso auch die Berichte über sein Grab: Die Ägypter zeigen, wie gesagt, vielerorts Grabstätten des Osiris, *und in Delphi glaubt man, daß die Überreste des Dionysos dort beim Orakelheiligtum aufbewahrt sind*, und die ‚Frommen‘ bringen ein geheimes Opfer im Apollontempel dar, wenn die Thyiaden den ‚Gott der Getreideschwinge‘ erwecken.

Nach solchen theologischen Spekulationen über eine Wesensgleichheit von Osiris und Dionysos sucht man jedoch in der Periegeese bei Pausanias aus den

oben genannten Gründen vergeblich, auch nach der Konstruktion, Osiris sei Sarapis, wie sie ebenfalls von Plutarch thematisiert wird (*Über Isis und Osiris* 28):

Richtiger [scil. als Dionysos und Hades gleichzusetzen, C. F.] ist es, Osiris mit Dionysos in eins zu setzen und Sarapis mit Osiris, insofern er diese Benennung erhielt, als er seine Natur wandelte. So ist denn Sarapis allen gemeinsam, wie es ja auch Osiris ist, wie diejenigen wissen, die an dem Kult teilhaben.

Anders als Plutarch berichtet Pausanias auch nichts von Bezugnahmen der Delpher, Eleer und Argiver auf eine Wesensähnlichkeit von Dionysos und Osiris. Im Fall der Stadt Argos werden alle dort real hergestellten Bezüge zu Ägypten sogar explizit von ihm ignoriert, wie oben dargelegt wurde.

Führt man den auktorialen Vergleich zu Plutarch in der anderen Richtung, und zwar im Hinblick auf Herodot, durch, so sind die Differenzen wiederum anders akzentuiert: Daniel Richter hat darauf hingewiesen, daß Plutarch in seiner Schrift *De Malignitate Herodoti* unter anderem kritisierte, daß Herodot eine barbarophile Haltung eingenommen habe, insbesondere, indem er den Erzählungen der Ägypter Glauben schenkte, als sie behaupteten, griechische Götter und ihr Kult seien ägyptischer Herkunft.²³ In der Schrift *Über Isis und Osiris* vertritt Plutarch dezidiert und noch ausführlicher – diesmal ohne expliziten Rekurs auf Herodot – die Ansicht, daß die theologischen Auffassungen der Ägypter aus griechischer Perspektive als barbarisch und fehlgeleitet anzusehen seien. Nur durch platonische Exegese und das griechische Paradigma könne der heilige Charakter der ägyptischen Kulthandlungen überhaupt erst enthüllt werden.²⁴ Es geht hier in dem Synkretismus Osiris/Dionysos also wiederum ganz eminent um die Etablierung von und die Argumentation zugunsten einer kulturellen Hierarchie.²⁵

Abschließend möchte ich auf die Ebene städtischer und dynastischer Bezugnahmen sowie auf das Alter der ägyptischen Einrichtungen eingehen und damit auch auf die Frage des Stellenwertes unterschiedlicher Quellen für die Bildung polytheistischer Synkretismen. Merkelbach verweist in diesem Zu-

23 Richter (2001) 210.

24 Vgl. dazu auch Richter (2001) 212.

25 Insofern mag auch das Synkretismus-Konzept von Pettazzoni (1959) durchaus noch als relevant angesehen werden. Er hatte als geläufiges polytheistisches Phänomen der Antike die sogenannte *interpretatio graeca* bzw. *interpretatio romana* als Form der Aneignung respektive Vereinnahmung fremder Kulturen im Medium der Götter thematisiert. Hierbei sind natürlich immer unterschiedliche Stoßrichtungen und Deutungsinteressen sichtbar, wie das oben besprochene Beispiel Herodot vs. Plutarch zeigt. Merkelbach (1995) 71 f. widmete einen kurzen Abschnitt seines Buches der Gleichsetzung Osiris-Dionysos, dies vor allem auf der Basis der entsprechenden Passagen bei Herodot und Diodor; dagegen habe unter anderem Plutarch Einwände vorgebracht. Merkelbach vertiefte diesen Aspekt jedoch nicht.

sammenhang auf das wohl grundlegende Problem der beiden unterschiedlichen Ebenen gelehrter Diskurse einerseits und lokaler religiöser Praktiken andererseits. Bemerkenswert scheint mir zunächst sein Hinweis darauf, daß das Alter ägyptischer religiöser Konzepte in zwei weiteren mythischen Bearbeitungen funktionalisiert wurde: zum einen im Io-Mythos, d. h. der Gleichsetzung von Io mit Isis. Hier war der Aspekt entfaltet worden, daß die Brüder Aigyptos und Danaos von Io abstammen. Danaos war Ahnherr der Griechen in der Peloponnes, was insbesondere die Argiver, als deren mythischer Stammherr Danaos galt, sich für ihre eigene Altehrwürdigkeit zunutze zu machen suchten.²⁶ Zum anderen verweist Merkelbach auf die makedonische Konstruktion (überliefert bei Diodor 1.20.3), wonach Maron, General und Begleiter des Osiris, seinen Sohn Makedon als König des Landes einsetzte, das dann nach ihm Makedonien hieß. Wenn also das makedonische Geschlecht der Ptolemäer über Ägypten herrschte, so war dies keine Fremdherrschaft; vielmehr waren die Ptolemäer nur in dasjenige Land zurückgekehrt, welches ihre Urheimat gewesen war. Überdies konnten sie sich auf diese Weise in der Hierarchie der mytho-historischen Tradition gleichsam an die Spitze der Griechen setzen.²⁷ Daß Pausanias die argivische Selbstkonstruktion nicht übernommen hat und sie demnach auch in der Periegesis nicht adäquat – aus Sicht der beschriebenen Stadt – wiedergegeben ist, wurde schon gesagt. Im Hinblick auf die makedonische Selbstkonstruktion nun findet sich im gesamten Werk nicht einmal eine Andeutung.

Die gleiche oder eine ähnliche Problematik stellt sich freilich auch bei anderen Autoren bzw. Überlieferungssträngen: So hatte Middelton in einem archäologischen Grabungsbericht aufgrund von Plutarchs Äußerungen in der oben zitierten Stelle seiner Schrift *Über Isis und Osiris* (35) einen Zusammenhang hergestellt zwischen dem Grab des Dionysos im Adyton des delphischen Tempels und der Rezeption eines Teils des Osiris-Mythos aus Ägypten, hier der Erzählung, daß Dionysos nach seiner Tötung durch die Titanen in den Hades gesandt wurde.²⁸ Ob es sich hier darüber hinaus um eine konkrete Bezugnahme auf die Eleer handelt, muß jedoch wohl als fraglich gelten, denn hierauf bezieht sich ganz explizit nur Plutarch. So bleibt erst noch zu klären, wie diese Konstruktion zu interpretieren ist: als Zeugnis einer – irgendwann tatsächlich eingeführten – kultischen Praxis und von deren theologischer Begründung oder als eine von solchen kultischen Praktiken losgelöste theologische Deutung des delphischen Priesters Plutarch?

Sieht man von den literarischen Zeugnissen einmal ganz ab, lassen sich nach den bisherigen archäologischen Funden meines Wissens überhaupt keine

26 Merkelbach (1995) 67.

27 Merkelbach (1995) 71.

28 Middelton (1888) 302.

Hinweise auf synkretistische Konstruktionen Osiris-Dionysos im städtischen Bereich in Griechenland finden. Wie besonders die Übersicht von Clerc/Leclant zeigt, gab es auf der ikonographischen Ebene keine systematischen Gleichsetzungen zwischen Dionysos und Osiris, wie überdies Osiris in kaum nennenswerter Weise im Kult außerhalb Ägyptens präsent ist. Der am häufigsten dargestellte Typus ist der sogenannte Osiris Kanopos, von dem einige Funde aus Italien im Kontext von Isis-Heiligtümern erhalten sind; ein Bezug zu Dionysos ist hier nicht vorhanden.²⁹ Ein vereinzelt Zeugnis ist der Fund eines Fragmentes des Osiris Hydrios in Korinth; der „synkretistische Druck“, den Bookidis in diesem Zusammenhang vermutet, und der dazu geführt habe, daß ägyptische Elemente Eingang in Kulte griechischer Götter (hier: Demeter-Kore) fanden,³⁰ kann sich demnach wohl nur auf Korinth selbst beziehen, wo vier Isis-Sarapis-Heiligtümer sowie ein weiteres für Sarapis allein existierten.

Ein weiterer Einzelfund kam bei einer tschechoslowakischen Grabungskampagne in Kyme (Aiolis) ans Licht. Auf der Akropolis wurde ein wohl aus dem 4. Jh. v. Chr. stammender ionischer Tempel einer Fruchtbarkeitsgöttin lokalisiert. Dieser Kult wurde im Laufe des 2. Jh. v. Chr. offenbar durch Riten für Isis und Osiris entweder ersetzt oder ergänzt, wie man aus einer Inschrift mit einem Gebet an die beiden Gottheiten schloß.³¹ Auch hier findet sich kein Bezug zu Dionysos.

4. Ausblick

In meinem Beitrag habe ich einige methodologische Probleme aufgezeigt, die sich aus der Generalisierung theologischer Konzepte für eine Epoche oder aber eine ganze Kultur – hier die Antike – ergeben. In das Zentrum meiner Untersuchung habe ich einen Synkretismus, also eine für den antiken Polytheismus vorgeblich typische Wesensangleichung respektive Wesensverunklärung und theologisch vereinheitlichende Systematisierung unterschiedlicher Götter gestellt. An dem gewählten Beispiel der Götter Dionysos und Osiris ließ sich zeigen, daß man es nicht mit einem mehr oder minder homogenen Diskurs zu tun hat, der dann, wie immer wieder besonders in der älteren Forschung vermutet wurde, etwa zu einer Auflösung ehemals klar konturierter Gottesbegriffe führte. Vielmehr hat man es mit einer Polyphonie ganz unterschiedlicher theologischer Interessen und Ambitionen zu tun.³²

29 Clerc/Leclant (1994) 116 f.

30 Bookidis (2003) 258.

31 Woodward (1926) 249.

32 Dies in Erweiterung der Vorgehensweise von Casadio (1996) 203, der sich in seiner Untersuchung zum Synkretismus von Osiris mit Dionysos zunächst darauf konzentriert

Hierbei lassen sich zwei unterschiedliche Kreise von Protagonisten ausmachen, und zwar auf der einen Seite Autoren mit individuellen schriftstellerischen Intentionen und auf der anderen Seite einzelne griechische Städte. Die Probleme, aber auch zugleich Perspektiven, die sich hinsichtlich polytheistischer theologischer Konzepte hieraus ergeben, sind zunächst quellenkritischer Art. Dies gilt in besonderer Weise für Pausanias, hinter dessen Synkretismus-Verweigerung für Osiris-Dionysos eine systematische ‚anti-ägyptische‘ Position ausgemacht werden konnte, die ihrerseits wiederum Teil einer Debatte um kulturelle Suprematie (Griechenland vs. Ägypten) war. Als ihr Archeget kann wohl Herodot angesehen werden, hierin gefolgt von Diodorus Siculus, aber kritisiert von Plutarch. Ob und in welcher Weise die im Rahmen der Debatte vollzogenen Gleichsetzungen lokale Realitäten widerspiegeln, muß zumindest als fraglich gelten. Gerade Pausanias' Periegesis erweist sich hier als ein durchaus problematisches Zeugnis, da sie etwa die hauptsächlich von archäologischer Seite ermittelten Bezüge der Stadt Argos auf Ägypten und das Alter seiner religiösen und kulturellen Errungenschaften nicht widerspiegelt.

Gleichwohl ist die antike Synkretismus-Diskussion um Osiris und Dionysos instruktiv für den spezifisch religiös-kulturellen Status, den der Gott Dionysos für die Griechen als Gott der Mysterien und Kulturbringer par excellence über Jahrhunderte besaß: Sei es, daß man ihn um des Ansehens willen in die ägyptische Tradition einschrieb, oder sei es, daß er vehement gegen eine solche ägyptische Vereinnahmung verteidigt wurde.

hat zu zeigen, wie Herodot Dionysos ‚osirisiert‘ hat. Er beschreibt dann, dies im Sinne Brelich und Gladigows, die Identifizierungen von Dionysos und Osiris bei Herodot, Diodor und Plutarch unter systematischen Gesichtspunkten: Was wird im einzelnen von den griechisch schreibenden Autoren miteinander identifiziert, d.h. welche Mythen und Eigenschaften? Wie wird die Topographie mythischer Geschehnisse (Grab usw.) in den Blick genommen?